

G.E. MARCOS Y M.E. DÍAZ (eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica. Parecer y aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Una de las hipótesis de esta obra –la primera en ocuparse de la *phantasia* clásica como tal *in extenso*– es que entre filosofía y sofística no sólo no hay exclusión, sino en cierto modo imbricación. Muchas tesis de Platón adquieren “buen sentido” a la luz de sus críticas al protagorismo. Es lo que los autores se proponen mostrar a propósito del concepto de *phantasia*, que habría surgido filosóficamente de la crítica de Platón al principio protagórico del *métron anthrôpos*.

El primer paso en vista de ello es un estudio de ‘*phantasia*’ (*PH*) en su sentido pre-teórico. M.E. Díaz, G.R. Livov y P. Spangenberg analizan su etimología, su significado y su traducción al latín y las lenguas modernas. La última ha contribuido a la alienación semántica de este término, denunciada por Heidegger en éste y otros casos. Ha contribuido, en particular, a la “subjektivización” de su contenido y puesto las bases para el concepto moderno de imaginación, el mayor obstáculo para la intelección de ‘*PH*’ en su originalidad. En contraste con la *imaginatio*, eminentemente subjetiva, ella designa “todo lo que surge de la aparición”. Su “sentido focal” es, pues, el de “*aparecer*”. Ahora bien, toda aparición comporta un polo objetivo (lo que aparece) y un polo subjetivo (lo que a alguien parece). El sentido pre-filosófico evolucionó de “aparecer a los sentidos” a “aparecer a la mente” y se abrió así

paso al sentido de *doxa*. Sufrió, pues, un doble deslizamiento semántico que repercutirá diversamente en el uso filosófico de este término.

En el c. II, O.I. Kulesz analiza el sentido de la “*PH*” filosófica pre-platónica, con el fin de acceder a la protagórica sin recurrir a Platón. Se refiere, sin duda, a los elementos del principio del *homo mensura* (*HM*): *métron*, de evidente carácter matemático y normativo; *ánthrôpos*, que -individual o específico- representa el intento de desplazar el centro de la *physis* y los *theoi* al hombre y sus complejidades; *chrêmata*, que no son los *ônta* en sí, sino en sus relaciones con el hombre; *bôs*, que indica que la existencia de las cosas se toma tal como se representa en el sujeto. ¿Han de entenderse *ésti* y *ônta* en sentido existencial, predicativo o ambos? Kulesz cree que Protágoras (Prot.) adoptó “la vía de la indeterminación”. Estableció, en cambio, gracias al genitivo *pántôn chrêmátôn*, que las cosas dependen de un *métron*, pues no es posible que este genitivo se transforme en el nominativo *tâ chrêmata*, es decir, de complemento en sujeto. Son, en cambio, intercambiables *ánthrôpos* y *métron* y no podemos saber *a priori* cuál de ellos es el sujeto y cuál el predicado. ¿Cómo pretender, pues, que el *ánthrôpos* es “el centro de la escena”? Sin plantear este problema, el autor atribuye la ambigüedad a que el *HM* responde a dos preguntas: ¿Cuál

es la medida de todas las cosas? ¿Qué es el hombre? Las respuestas parecen depender del rol que Prot. atribuye a la *phantasia* (*PH*). Según él, sólo hay certeza del propio yo. ¿Cuál es la vía de acceso hacia él? No lo averigua Kulesz. Señala, en cambio, que, para el Sofista, la única vía de acceso al no-yo es la *PH*, y que, por tal razón, evita a su propósito los términos de verdad y falsedad. La *PH* es, pues, “la facultad decisiva del sujeto en la gnoseología protagórica”. ¿Qué hay para ella detrás de los fenómenos, que son su único objeto? Prot. no plantea este problema, y ello exige examinar sus antecedentes. Parménides y Heráclito sostienen que el parecer (*PH*) engaña. En contra de ellos, el Sofista exalta el poder de la opinión. ¿Equipara además *PH* y *aisthêsis*? Lo que más bien sostiene es que el alcance de la primera es tan vasto, que casi no hay lugar para la mera *aisthêsis*. Ello lleva a Kulesz a confrontarlo con Demócrito y preguntar cuál es la postura de Prot. ante la verdad. Su respuesta es que no hay en éste una teoría de la verdad. Del mundo sólo podemos aprehender los fenómenos, y, por tanto, no hay que atender a él, sino al discurso acerca de él, que, a su vez, es “un discurso sobre los discursos y sus condiciones”, es decir, un meta-discurso. ¿Consecuencia? Hay que buscar “las posibles huellas de la *PH* protagórica más allá de la gnoseología”: en las artes, en la psicología, en la retórica, en la política. Sobre todo en la política.

En el c. III, P. Spangenberg retoma el principio del *HM*, adelantando que, para entenderlo, Platón es tanto un obstáculo como un estímulo. Un obstáculo, pues no es sólo su fuente primaria, sino también su primer intérprete, condicionando indefectiblemente a quienes vienen después de él. Pero

ofrece elementos para una lectura no platónica del mismo. Se propone, pues, reconstruir la doctrina protagórica de la *PH* y sus relaciones con la verdad. El principio del *HM* se opone a la escisión epistemológica entre *alêtheia* y *dóxa* y a la ontológica entre ser y no ser, propiciadas por Parménides. Su manera de hacerlo es estableciendo “el rol central del sujeto”. Es su parecer, es decir, su *PH*, el que determina el ser y el no-ser de cada cosa. Aunque también podría hacerlo *aisthêsis*, cuya amplitud semántica es tal, que abarca nuestro mundo en su totalidad, incluida la *PH*. De hecho, *Teeteto* 152c1-2 la identifica con ésta, aunque sólo en relación con el color y las cosas de esta índole; y esta restricción podría sugerir que ‘*phantasia*’ es más amplia que ‘*aisthêsis*’. De hecho, el final de la primera parte del *Teeteto* restringe ésta a la mera sensación, alegando que no genera creencias. Esto permite distinguir un “protagorismo reducido”, según el cual el hombre es *métron* sólo en el dominio de la sensación, y un “protagorismo amplio”, para el cual toda opinión es verdadera. Es, pues, clara la prioridad de la *PH* y su equiparación con la *doxa*. De ambas se sigue que nada es en sí, sino en relación con el hombre. Es un ataque frontal al eleatismo, pues, una vez afirmada la ecuación *phantasia* - *dóxa*, no sólo se anula la oposición parmenidiana *dóxa*-*alêtheia*, sino que también se afirma su necesaria unión, con la conclusión de que toda *dóxa* es verdadera. ¿Pero qué es la verdad? Prot. no la define. Parece, empero, excluir la verdad como correspondencia, pues ella supone dos polos separados o separables (el ser y el discurso), mientras que el Abderita sólo admite la apariencia. De la *Apología de Protágoras*, clave para la concepción protagórica de la verdad,

concluye la autora que la oposición no es entre opiniones verdaderas y falsas, sino entre estados subjetivos mejores o peores para generarlas. ¿Cuál es, en fin, la relación entre *dóxa* y *PH*? La tesis de la autora es que la *PH* protagórica no debe enfocarse desde el modelo de la imagen, sino como “un cruce entre *aístbēsis* y *dóxa*”. Y aunque no escudriña la naturaleza de ese “cruce”, cree que éste explica la bivalencia de la *PH*: “aparecer del mundo como correlato de un parecer para el hombre”. Consolida además la definición de la verdad como *PH* y muestra que el aporte específico de Protágoras consiste en disolver la distinción entre verdad y falsedad.

En el c. IV, P. Sprangenberg examina las críticas de Platón y Aristóteles a la *PH* protagórica. Característicamente, ambos vinculan el *HM* con los físicos, especialmente con el “todo fluye” de Heráclito, dándoles así un “sustrato metafísico” que les permite refutarlo. La autora se propone criticar estas críticas, mostrando la inconsistencia de los conceptos de verdad y *PH* atribuidos a Prot.. Para refutar la bivalencia de su *PH*, el *Teeteto* la vincula, primero, con la tesis de Teeteto de que la ciencia es percepción, y luego con el “todo fluye” de Heráclito. Esto le permite reducir su *PH* a la sensación y vincular el *HM* con el “*pánta rhei*”. Pero si bien estas tesis se tocan en algunos puntos, se oponen en otros: mientras que Prot. descarta el ser en sí por negar la posibilidad de la verdad absoluta, Heráclito lo descarta por su tesis metafísica de que no se puede atribuir a x la cualidad A, porque también habría que atribuirle su contraria. Así, aunque ambos son relativistas, lo son con distinto alcance: a diferencia de Heráclito, Prot. niega la posibilidad de la verdad *simpliciter*. La autora retoma aquí su distinción entre protagorismo

“reducido” (la *aístbēsis* es la medida) y “amplio” (la *phantasia* es la medida). Platón atribuye a Prot. ambos, mientras que Sprangenberg sólo el segundo, al que éste habría llegado por efecto de un deslizamiento. Cree además que la sentencia del *HM* no puede ser ni refutada ni demostrada *stricto sensu*, pues tiene el *status* de principio. En cuanto a la refutación platónica, opina que su identificación de las tesis protagórica y heracliteana no opera en todos los argumentos del *Teeteto*, pues se funda en una concepción de la verdad ajena a Prot., aunque atribuible a Heráclito. La estrategia de vincular tesis para refutarlas juntas es retomada por Aristóteles en *Metafísica* IV, 4-5, que cuenta a Prot. entre los negadores del Principio de no Contradicción (PNC). Por otra parte, su “Protágoras” es el mismo que el “construido” en el *Teeteto*, y su argumentación contra él está condicionada por la interpretación platónica del *HM*. Consiste en reformular los argumentos platónicos, con miras a mostrar que este principio implica la negación del PNC. Sprangenberg insiste en la “filialidad platónica” de la argumentación de *Met.* IV: allí, como en Platón, hay una “construcción dialéctica del adversario” en vista de la refutación.

En el capítulo V, G. Marcos estudia la naturaleza de la *PH* platónica. La revisión de los usos platónicos del término le permite determinar en qué medida Platón forja su concepción al calor de su polémica con el relativismo de Prot. Tras reducir tales usos a los de aparición y apariencia (1), apariencia y parecer (2) y parecer y juicio (3), examina también los usos conjuntos de ‘*aístbēsis*’ y ‘*dóxa*’ en el *Fedón* y la *República* y las posibles alusiones a la *PH* dentro de ese contexto. El doble análisis le lleva a abordar el asunto central de su investigación: el

de las relaciones entre *aísthêsis* y *PH* en *Teeteto* 184b-186c, con miras a “reconstruir” la posición de Platón en torno a la primera. Este pasaje, en que Platón refuta la definición de conocimiento como sensación, es rico en distinciones: (1) entre el alma y los órganos sensoriales, señalando que el sujeto de *aísthêsis* no son éstos sino aquélla, (2) entre la actividad perceptual del alma y la que ella realizada a través de sí misma, (3) entre los objetos propios de cada sentido y las determinaciones comunes a varios de ellos. La prioridad del ser por encima de otros “comunes” da lugar a una nueva distinción entre las operaciones del alma. La *epistêmê*, entre ellas, requiere alcanzar la verdad, y ello depende de la aprehensión de la *ousía*. Ahora bien, *aísthêsis* es incapaz de alcanzar la *ousía*. Por tanto, es incapaz de alcanzar la verdad y devenir conocimiento. Aunque la argumentación de *Teeteto* 184b-186c es clara, no resulta fácil entender qué es *aísthêsis* en su contexto, ni en qué difiere de la *PH* descrita en el *Sofista*. Podemos suponer que no es *dóxa*, pues no comporta conceptos y no es discursiva ni proposicional. Se limita a proporcionar el material para que el alma actúe. Pero esta interpretación ofrece dificultades, que Marcos analiza con detalle. Para sortearlas, algunos entienden *aísthêsis*, no como mera sensación, sino como percepción que discrimina sus objetos. Según *Sofista* 264a4-6, en este segundo caso nos hallamos ante la *PH*, caracterizada allí como un juicio que se alcanza “a través de la sensación” y se da como una *symmeixis aisthêtheos kai dóxês*. No se ha detenido la autora a explicar en qué consiste esta *symmeixis* gnoseológica. ¿Guarda alguna relación con la ontológica del *Filebo*? Sin averiguarlo –sin duda, por no ser su objetivo– concluye que, como congénere de *logos*

y *dóxa*, “la *PH* es pasible de verdad y falsedad”. Por tal razón, Platón se aparta de la posición que atribuye a Prot., e.d. de un parecer como mera articulación de experiencias perceptuales y, por tanto, como forzosamente verdadero. Al concebir la *PH* como una mezcla de *aísthêsis* y *dóxa*, Platón distingue y a la vez vincula estas dos facultades, que a veces parece confundir. ¿Cuál es la línea de demarcación entre ellas? Un modo de saberlo es examinar el *modus operandi* de la *PH* en el *Filebo*.

De éste se ocupa *Filebo* 36c3-41b2, donde Platón recurre a la metáfora del “pintor en nosotros” y describe la *PH* como una actividad “productora de imágenes”. Es, según Marcos (c. VI), “la primera descripción de la *PH* en la filosofía accidental” y la “explicación más completa” de ella en los diálogos platónicos. Empieza con la tesis de que los placeres pueden ser verdaderos o falsos. Al ocuparse de los falsos anticipatorios, echa mano de los simbolismos del escriba y el pintor y proclama el rol capital de la *PH*. Entra así, y según Marcos, gana una “nueva batalla contra el protagorismo”, ya no en el plano gnoseológico, sino en el práctico, en relación con la naturaleza de la vida humana buena. Establece, pues, una analogía entre *dóxa* y *hedonê* y concluye que: (1) entre las dos no hay sólo una relación muy estrecha, sino inseparabilidad (¿biunívoca?); (2) por tanto, los placeres, lo mismo que las opiniones, pueden ser verdaderos o falsos. Platón lo explica mostrando que la *dóxa* nace de la sensación y la memoria; y da pistas sobre el funcionamiento de la *PH* cuando muestra a alguien tratando de determinar un objeto que ha percibido confusamente (cf. *Fil.* 38d1). En su caso, aunque el juicio (*dóxa*) nace de la sensación, termina siendo un

proceso interpretativo que va más allá de los sentidos. Interviene, en efecto, la *PH*, que es el “pintor en nosotros”. Ella opera tras la obra del escriba (¿en qué consiste?), que ha escrito en el alma cosas verdaderas o falsas (cf. *Fil.* 39b9-c1). Así, cronológicamente, dice Marcos (habría que añadir, psicológica y gnoseológicamente) la *PH* depende de la *aísthêsis*, aunque ella, a su vez, procesa las impresiones sensibles y les da sentido. Por tanto, las imágenes que produce no son de lo sensible, sino de lo sentido “escrito” en el alma. Y así, la *PH* opera *in absentia rei*. ¿Lo hace con ayuda de la memoria? ¿Qué relación hay entre las dos y entre la *PH* y la reminiscencia (cf. *Fil.* 34a-b)? No lo aclara Marcos, quien insiste, en cambio, en que la *PH* supera la indeterminación en que el objeto llega a los sentidos (¿de qué manera?). Y como la indeterminación se repite en todo objeto, podemos decir que “no hay proceso de pensamiento que no necesite de (la *PH*)”. Marcos puede volver ahora al problema de los placeres falsos y sostener que la clave para solucionarlo está en desligar el placer de la *aísthêsis* y ligarlo con la *PH*. Se debe probablemente a que tiende a reducir todos los placeres a los anticipatorios o a creer que sólo éstos pueden ser falsos. Cabe recordar que todo placer, sensorial o mental, actual o proyectado en el futuro, es una *plêrôsis aisthêtê* (*Fil.*, 51b6; *Tim.* 64d2, 65a2-5) o repleción consciente. En los anticipatorios, la *plêrôsis* se da *in spe, via memoriae et phantasiae*; en los otros (que también pueden ser falsos), de otra manera. Marcos concluye, no en relación con el *modus operandi* de la *PH*, como se podía esperar, sino con los placeres falsos, que su tratamiento en el *Filebo* profundiza la polémica contra el protagonismo del *Teeteto*. En cuanto a la *PH*, el carácter judicativo que Platón

le atribuye muestra su importancia en la explicación del placer. ¿Puede decirse que las cosas que nos producen placer no son las percibidas, sino las representadas? Es una de las cuestiones que Marcos deja abierta.

Según M.E. Díaz (c.VII), Aristóteles reelabora el concepto de *PH* hasta volverlo necesario para explicar el conocimiento y la acción. Contra Prot., la distingue de *aísthêsis*. Contra Platón, le asigna un “rol positivo”: aunque originada en la sensación, no es posible pensar sin ella. Asegura, pues, la continuidad entre *aísthêsis* y *noêsis* y resuelve el problema de la articulación entre ellas. Díaz examina la naturaleza de la *PH aisthêtikê*, y antes la de *aísthêsis*, pues cree que la diferencia entre ésta y la *PH* es la clave para entender la epistemología aristotélica. Al establecer su naturaleza, Aristóteles continúa, a la vez que critica, la filosofía anterior, oponiéndose a ella en tres frentes polémicos: el modelo perceptual de ciertos presocráticos, la identificación protagórica de *aísthêsis* y *PH* y la versión platónica del rol de *aísthêsis*. ¿De qué modo ejerce la *PH* su función mediadora? Ésta es doble: (1) establece un nexo entre *aísthêsis* y *noêsis*; (2) siendo “condición de posibilidad del deseo”, vincula las funciones cognitiva y motora del alma. La primera pertenece a la *PH aisthêtikê*, la segunda a la *logistikê* o *bouleutikê*. Para entender la primera, es preciso determinar los alcances de la *aísthêsis* aristotélica. ¿Es ésta un fenómeno puramente fisiológico, o más bien un fenómeno fisiopsicológico? Díaz sostiene que tanto *aísthêsis* como *PH* se acompañan de cambios fisiológicos, en contraste con *noêsis*, que no implica cambio corporal alguno. Subraya, demás, la amplitud del campo sensorial, con sensibles *per se* y *per accidens* y sensibles propios

y comunes, ya discernidos por Platón, aunque con otros criterios. En la aprehensión de los sensibles *per accidens* -uno de los aspectos más interesantes de la teoría aristotélica de la percepción- puede estar involucrada la *PH*. El pasaje más discutido al respecto es *De anima* III, 1, 425a15. ¿Qué significa allí que los sensibles comunes son “los que percibimos accidentalmente por medio de cada sentido”? Díaz recuerda que “percepción accidental” se dice en varios sentidos. ¿Qué significa en este pasaje? Las hipótesis se suceden. Lo fundamental es que, para Aristóteles, la percepción, además de la actividad de cada sentido, requiere un “centro coordinador” o “sensorio común”, una de cuyas funciones más características es la aprehensión o “capacidad de percatarse de que se está percibiendo”. Gracias a ella, abarca los objetos propios, comunes y *per accidens*. ¿Cuáles son los alcances y los límites de la *aísthêsis* en el proceso del conocimiento? Aristóteles la considera como “la puerta de acceso al conocimiento científico y filosófico”. Pero también señala sus límites, en especial su incapacidad para dar el por qué de nada. En cuanto a su relación con la *PH*, sostiene, contra Prot., que ésta no es de identidad, sino de concatenación: la *aísthêsis* es condición de posibilidad de la *PH*, así como ésta, a su vez, lo es del juicio. ¿Cuál es, pues, el rol y la dinámica de esta última? La interpretación más tradicional la ve como una “capacidad de retener y manipular *phantásmata*”, suerte de imágenes mentales que persisten tras las percepciones. Modernamente, se coincide en atribuirle (como ya lo había hecho *Filebo* 38c-d) un “rol interpretativo” de lo percibido. Díaz cree, por su parte, que la *PH* no tiene un rol interpretativo, sino de representación: ésta se origina

en la percepción, pero se “autonomiza” luego de ella y ofrece al intelecto un contenido “preseleccionado” que será objeto de sus operaciones. Dos diferencias la separan del pensamiento: su dependencia del sujeto y su ausencia de convicción. Además, a diferencia de *aísthêsis*, encadenada al presente, *PH* se emancipa del instante y ayuda al pensamiento a remontarse al pasado y anticiparse al futuro. El pensamiento, por su lado, se ejerce sobre los *phantásmata* proporcionados por la *PH*, y realiza una operación de selección sobre la experiencia perceptiva.

En el capítulo VIII, M.E. Díaz analiza la relación de la *PH* con la *nóesis* y el deseo. Aristóteles sostiene, al respecto, que toda forma de intelección depende de la *PH* y que ésta es, además, condición de posibilidad del deseo. En realidad, la *phantasia* misma es ya una especie de intelección (*nóesis tis*), pues, como ésta, opera en ausencia de los “objetos del mundo”. Esto lleva al Estagirita a establecer una analogía entre las dos (cf. *Met.* IV, 5 y *De an.* III, 3). Lo destacable en ésta es que ambas son “aprehensión de un objeto real” y no mera concatenación de estados fisiológicos. ¿Cómo alcanza el suyo el pensamiento? Cabe recordar que, según Aristóteles, en el proceso de las funciones vitales y especialmente de las cognitivas, las superiores dependen de las inferiores. Así, sin *aísthêsis* no hay *PH* y sin *PH* no hay *hypólepsis* (juicio) en sus varias formas (*dóxa*, *epistêmê*, *phronêsis*). Los *phantásmata* son “como *aísthêsis* (o mejor como *aísthêta*), pero sin materia”. El pensamiento toma de ellos sus contenidos y es, por tanto, “un tipo de *phantasma*”, pero no *qua* representación, sino por acompañarse de ella. Un problema especial constituye la aprehensión de los indivisibles. ¿Cómo

se produce? ¿Defiende Aristóteles algún tipo de “intuicionismo intelectual” a su propósito? Las interpretaciones se dividen. Volviendo a la relación entre intelección y percepción, Díaz descubre entre ellas una “solidaridad funcional” ejercida en procesos paralelos. En ambas la facultad se identifica con su objeto (con su forma): en la percepción, en tanto que ésta es la facultad de recibir las formas sin la materia; en el intelecto, en tanto capacidad de llegar a ser las formas inteligibles. Lo que Aristóteles propugna es “una solución de continuidad entre la aprehensión de los fenómenos particulares y el universal”. La autora examina luego el problema de la relación entre el intelecto divino y el humano. Según Aristóteles, también éste último es “eterno, impassible y separado”. ¿En qué difiere, pues, del divino? En que el humano requiere de la *PH* y, además, “esfuerzo y ejercicio” para actualizarse. Pero el problema del límite entre los dos ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Se reduce, según Díaz, al de la relación entre el entendimiento pasivo y el entendimiento agente. Sólo éste es capaz de separarse del cuerpo por completo, mientras que aquél es corruptible. ¿Cómo es posible lo primero? No hay aquí rastros de este debate. Lo que, según Díaz, tienen ambos en común es la intelección de sí mismo, es decir, la autoconciencia. ¿Es ésta función propia del intelecto o de la facultad perceptiva? Díaz se inclina a incluirla en la amplitud de *aísthêsis*. Señala también que la *PH*, además de su rol de mediación entre la percepción y la intelección, es “condición de posibilidad del deseo”. Para Aristóteles, el principio motor del movimiento es el deseo (*tó orektón*). Ahora bien, tal principio motor supone siempre la actividad de la *PH*, de modo que, para ser objeto

del deseo, *x* tiene que ser antes objeto de la *PH*. ¿Cómo sería, pues, el deseo principio motor del movimiento, si es movido por la *PH*? ¿Cómo actúa ésta sobre aquél? Pasando por alto cuestiones de esta índole, Díaz averigua cuál es la naturaleza de la *PH bouleutikê* y en qué difiere de la *PH aisthetikê*. Lo mínimo exigido es, según ella, que la *aisthetikê* difiera del intelecto y la *bouleutikê*, en cambio, opere como una suerte de intelecto. Aquí, una vez más, vuelve el problema de la delimitación del rol de la *PH*, que la autora aborda de manera un tanto confusa, concluyendo sin análisis suficiente que la *PH* tiene la capacidad de mover. ¿Cómo lo hace? ¿Lo hace antes que el deseo?

En el c.IX, M.E. Díaz y G. Marcos abordan la crítica de Aristóteles a la *PH* platónica, la cual refleja la fuerte influencia recibida de su maestro. Critica: (1) que el *Sofista*, en especial, haga de la *PH* una *dóxa*; (2) que se la estudie sólo en el alma humana, con las limitaciones que ello implica. Rechaza que se la identifique con la *aísthesis*, con las operaciones intelectivas y con una mezcla de sensación y juicio. Según el Estagirita, la *PH* no es ni un juicio acompañado de sensación, ni un juicio originado en una sensación, ni una combinación de juicio y sensación. A quienes defienden una de estas posiciones les objeta que, según ellos, sólo hay juicio de lo que hay sensación. Platón, en particular, sólo tiene en mientes juicios que impliquen identidad entre lo que se percibe y lo que se juzga. Pero Díaz y Marcos creen que ello corresponde mejor a la posición del Prot., descrita en *Teeteto* 152b6-c3. Es, en cambio, verdad que Platón hace de la *PH* un tipo especial de juicio y *eo ipso* la separa de la *aísthesis*. Esto es inaceptable, según Aristóteles, pues, de tener una dimensión judicativa,

la *PH* no podría mediar entre *aísthêsis* y *noêsis*. Con el ejemplo de *De an.* 438b3, quiere mostrar que la *PH* no envuelve juicio alguno, aunque, según las autoras, tiene una estructura proposicional. Que el sol parezca del tamaño de un pie “revela que parecer no es juzgar” y que “parecer y juzgar no son lo mismo”.

En el c. final de esta obra, G. Livov traza el “perfil político” de la *PH*, es decir, su aplicación en el “dominio de la *polis*”. Estudia: (1) la dimensión práctico-política de la *aísthêsis*; (2) el lugar de la *PH* y su relación con el *lógos* en la gnoseología política de Aristóteles; (3) la perspectiva retórica de la *PH*; (4) el gobierno de la *PH*. En Aristóteles, la sensibilidad se abre a una dimensión política en la medida en que la *polis* se da como “espacio de experiencia común”. ¿En qué sentido esta experiencia implica percepción conjunta o *co-percepción*? ¿Cuáles son las especificidades de la *co-percepción*? ¿Qué relación hay entre ella, la *PH* y el *lógos*? ¿Hay algo así como un intelecto capaz de gobernar políticamente la *co-percepción* y la *co-phantasia* de los ciudadanos? Imposible aludir aquí a los análisis y conclusiones que suscita esta rica problemática. Señalemos tan sólo que, según el autor, “el fundamento perceptivo de la politicidad” va más allá del contacto y el control recíprocos e involucra una “experiencia peculiar” que abarca el campo de los valores y los sentidos que los hombres atribuyen a sus acciones. Livov analiza este tipo peculiar de “percepción ético-política” y sus conexiones con la doctrina aristotélica de la *PH* y el *lógos*. Según *Pol.* I, 2, lo propio de los hombres es “tener la percepción (*aísthêsis*) de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto (...), y la comunidad de estas [percepciones] constituyen la casa y la ciudad-estado”.

¿Cómo pensar el vínculo entre el *logos* y la percepción común de los valores? El debate que sigue muestra que la complejidad de la discursividad humana impone que se avance de la *PH aísthêtikê*, meramente animal, a la *PH logistikê-bouleutikê*, exclusiva de los seres humanos. En la medida en que es *logistikê* y *bouleutikê*, esta *PH*—“soporte de la percepción ética”—funciona en estrecha relación con la circulación colectiva del *logos* y tiene su prolongación en la retórica. De todo ello concluye el autor que, frente al protagonismo, que aborda lo político desde la óptica de la *PH* de asambleas y tribunales, Aristóteles pide pasar de la *PH* al *noûs*: de las apariencias retóricas de las asambleas a las verdades enunciadas en las leyes, capaces de gobernar la *PH* del ciudadano.

Concluye así este enjundioso estudio de un concepto que aún no había sido suficientemente estudiado. Es el resultado de un valioso trabajo en equipo, coordinado por Graciela Marcos de Pinotti y que, originariamente, sólo se proponía abarcar la polémica de Platón contra el principio protagórico del *homo mensura*. Las afinidades entre la crítica platónica y la aristotélica resolvieron a los autores a incluir los aportes decisivos del Estagirita. A partir de esta exposición, dirigida a los especialistas, pero también a los nuevos investigadores, quedan por explorar y aclarar varios aspectos de las concepciones griegas de la *phantasia*. Por ejemplo, el nexo entre la *PH* platónico-aristotélica, globalmente anti-protagórica, con la *PH* epicúreo-estoica o con la teoría estoica de la *katalêptikê phantasia*.

Francisco Bravo
Univ. Nac. Venezuela
E-mail: fbravovi@yahoo.com