

La teoria aristotèlica de la percepció i els seus antecedents platònics (*Teetet i Fileb*)

LUIS ANDRÉS BREDLOW¹

Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona)

Carrer Montalegre 6 / E-08001 Barcelona

luisbredlow@ub.edu

Traducció d'Ignasi Lasheras

Article rebut el 20 de novembre de 2010 i acceptat el 25 de gener de 2011

Títol català: La teoria aristotèlica de la percepció i els seus antecedents platònics (*Teetet i Fileb*)

Resum: És un fet ben conegut que la teoria aristotèlica de la percepció sensible (així com la seva teoria del coneixement en general) s'inspira en gran part en motius que deriven directament dels diàlegs de Plató. L'objecte d'aquest article és mostrar alguns dels canvis d'interpretació més decisius que aquests motius platònics experimenten en el context de la filosofia aristotèlica. L'anàlisi es centra en tres aspectes principals: l'atribució de veritat i falsetat a les sensacions, la metàfora del segell i la cera i la noció de *phantasia*.

Paraules clau: Aristòtil; Plató; percepció; teoria del coneixement.

Títol anglès: Aristotle's theory of perception and his platonic background (*Theaetetus* and *Philebus*)

Abstract: It is a well known fact that Aristotle's theory of sense-perception (as well as his theory of knowledge in general) draws largely on patterns that are directly derived from Plato's dialogues. The aim of this paper is to show some of the most decisive changes of interpretation these Platonic patterns undergo in the context of Aristotle's philosophy. The analysis centers on three main points: the attribution of truth and falsity to sensations, the metaphor of the seal and the wax, and the notion of *phantasia*.

Key words: Aristotle; Plato; sense-perception; theory of knowledge.

1. Aquest text forma part dels treballs del projecte d'investigació *Nóesis. La tradició gnoseològica aristotèlica y los orígenes de la filosofía de la mente* (FFI 2009-11795, Ministerio de Ciencia e Innovación).

És ben sabut que els ensenyaments d'Aristòtil respecte al coneixement i a la percepció es nodreixen constantment d'elements i motius presos dels diàlegs platònics, fins al punt que podem dir, sense exagerar massa, que el deute del deixeble amb el mestre és força més palès aquí que en cap altre aspecte de la seva filosofia.

Així, Aristòtil comparteix amb Plató, per començar, la divisió dels ens en general en αἰσθητά i νοητά (*De an.* 3.8, 431b21-22), essent aquests darrers els únics objectes vertaders del saber i, entre ells, sobretot, les «formes» (εἶδη) o causes formals; troballa en la qual radica el mèrit essencial de Plató i la seva escola (cf. *Met.* A 7, 988a34-b1). «Per les formes coneixem totes les coses», afirma Aristòtil (*Met.* Γ 5, 1010a25) i són les formes, abans que res, les que permeten rescatar la possibilitat d'un saber ferm i fiable per damunt de l'inaprehensible fluir de les coses sensibles, que condemna tot coneixement a quedar en mera opinió transitòria i relativa.

Però a més, segons Aristòtil, aquella relativització extrema, per la qual totes les opinions acaben essent igualment vertaderes o falses (segons es reconeix de manera exemplar a la doctrina de Protàgoras), venia preparada ja, sense voler-ho, pel conjunt dels pensadors «antics» o pre-platònics, incapaçs de distingir entre el sensible i l'intel·ligible, i incapaçs també, consegüentment, de comprendre la diferència essencial entre l'obra de l'enteniment ideatiu o conceptual (νοῦς) i la mera percepció sensible². També en aquesta apreciació històrica, Aristòtil es mostra, en l'essencial, d'acord amb Plató: n'hi ha prou de seguir atentament el fil del raonament del llibre *Gamma* per percebre, poc menys que a cada pas i fins en els detalls de la formulació, el ressò del *Teetet* platònic i de les pàgines finals del *Cràtil·l*.

En relació a això, tant per a Aristòtil com per a Plató, la veritat i l'error es troben en els judicis; no en les sensacions. Així mateix, ambdós reconeixen, en la φαντασία i en els φαντάσματα, una mena d'instància intermitja entre el judici i la sensació, susceptible, al seu torn, de veritat i falsedat (cf. *De an.* 3.3 con *Sof.* 264a-b).

Més eloqüents són, encara, les coincidències en els detalls, com ara la distinció entre memòria i recordació (ἀνάμνησις) que Aristòtil (*De mem.* 1, 451b) sembla prendre quasi literalment del *Fileb* (34b-c), o la comparació de la memòria amb una «pintura» (*De mem.* 1, 450a, y *Fil.* 39b-c). Així mateix el símil que compara la memòria amb les marques d'un segell

2. Resumeixo, fins aquí, una interpretació que he desenvolupat detalladament en el meu «Aristotle on pre-Platonic theories of sense-perception and knowledge», *Filosofia Universinos* 11, 3 (2010): 204-224.
3. Evidentment, la dependència no sempre és fidelitat: sobre la simplificació excessiva amb la que Aristòtil presenta tant la tesi de Protàgoras com la refutació d'aquesta per part de Plató, vegeu M. F. BURNYEAT, «Protogoras and self-refutation in later Greek philosophy», *Philosophical Review* 85,1 (1976): 44-69.

impreses en un bloc de cera, la millor o pitjor qualitat del qual es correspon amb les excel·lències i els defectes de la facultat de memòria dels diferents individus (*De mem.* 1, 450b2 ss.), està clarament pres del *Teetet* (191c-d, i 194c-195a, sobre la bona i mala memòria). També la coneguda tríada aristotèlica de: facultat, possessió i exercici del coneixement (*De an.* 2.5, 417a21-b2; 3.4, 429b5-9), i la concomitant distinció d'entel·lèquia primera i segona, podem veure-la ja prefigurada a la seva manera en el colomar del *Teetet* platònic (196d-199c).

Essent així de clara i palpable la presència d'aquests motius platònics en el *corpus* aristotèlic, sembla ser tasca de més interès i també molt més difícil, tractar de veure com aquests mateixos motius pateixen, no obstant això, un canvi d'interpretació, de vegades profund o, per dir-ho d'una altra manera, un canvi de perspectiva, que les semblances amb prou feines aconsegueixen dissimular. Em limitaré aquí a comentar uns pocs punts en què aquest canvi de perspectiva em sembla especialment significatiu.

En un passatge decisiu del *Teetet* (186d-187c), es reconeix que la veritat i la falsedat no han d'atribuir-se a les sensacions, sinó als judicis (δοξάζειν 187a, δόξα 187b): «En les afeccions, per tant, no hi ha coneixement, sinó en el raonament sobre elles (ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ): l'essència i la veritat en aquest, segons sembla, són possibles d'assolir, però en aquelles és impossible» (186d).

Aristòtil, al seu torn, escriu que «el vertader i el fals es refereixen a la composició i a la separació» (*scil.* de subjectes i predicats - *De int.* 1, 16a12-13), mentre que en les paraules (τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα) de per si i en la mera noció (νόημα) de quelcom no hi caben veritat ni falsedat (ib. 16a9-11, 13-16); i en un lloc memorable del *De anima*, explicant la diferència entre el concebre (νοεῖν) i el percebre, sosté que es pot concebre alguna cosa encertadament o no, però que la sensació dels sensibles propis (de cada sentit) és sempre vertadera, «mes també pensar es pot erròniament» (*De an.* 3.3, 427b8-13). Més endavant precisa que l'error està sempre «en la composició» (ἐν συνθέσει) de les nocions (ib. 3.6, 430b1-2), això és, en el judici, que és obra de l'enteniment (b6), no sense abans haver reiterat que les sensacions «són sempre vertaderes» (3.3, 428a11).

Ara bé, la tesi que les sensacions (almenys les dels «sensibles propis») són «sempre vertaderes» no només s'aparta notòriament de Plató (que assegura, contràriament, que en les sensacions és impossible aconseguir cap veritat), sinó que també és de per si molt més problemàtica del que podria semblar.

I és que a primera vista podríem sentir-nos temptats a entendre aquesta tesi com dient que les sensacions són infal·libles en el sentit, més aviat trivial o tautològic, de ser simplement les que són, sense possibilitat d'error fins que no els agreguem un judici sobre el suposat fet real que en elles creiem discernir: puc errar en jutjar que l'aigua de la llacuna és verda en

realitat, però el mer fet de veure-la jo verda no pot admetre cap possibilitat d'error. En aquest cas, la posició d'Aristòtil vindria a ser més o menys semblant a la d'Epicur, que sostenia que les percepcions dels sentits són sempre vertaderes com a tals, i que l'error i l'engany no poden donar-se més que en el que els afegeix l'opinió (τὸ προσδοξαζόμενον).⁴

Hi ha, no obstant, diverses raons de pes per resistir-nos a acceptar aquesta interpretació, aparentment senzilla i evident, assenyalades fa ja quasi mig segle per Irving Block⁵.

Per començar, Aristòtil oposa expressament la percepció dels sensibles propis de cada sentit (el color per a la vista, el so per a l'oïda, etc.), que és sempre vertadera, a la dels sensibles «comuns» (moviment, repòs, nombre, figura i grandària), «sobre els quals ja és possible enganyar-se en la percepció» (*De an.* 3.3, 428b24-25), sobretot -afegeix poques línies després- «quan allò percebut es troba lluny» (b29-30); i a la dels sensibles «per accident», és a dir, els subjectes als que s'atribueixen les qualitats sensibles percebudes: «Ja que respecte que alguna cosa és blanca, hom no s'enganya, però respecte que el blanc és tal cosa o tal altra, sí que s'enganya» (ib. 428b21-22), per exemple, «si allò blanc és home o no» (3.6, 430b29-30) o «si allò blanc és el fill de Diares» (2.6, 418a21).

Podem admetre, certament, que la identificació dels sensibles per accident suposa ja la intervenció del judici a més de la sensació; però pel que fa a la percepció dels comuns, no es troba cap raó a favor del fet que les percepcions de figures o grandàries hagin de ser menys indubtables que les de colors i sons, ni a favor del fet que les percepcions d'objectes vistos de lluny hagin de ser menys certes que les d'aquells que es veuen de prop: es diria que, si les sensacions són vertaderes sense més, pel sol fet que hom no pot menys que percebre vertaderament el que està percebent, això hauria de valer per a totes les sensacions sense restricció (tal i com succeeix, en efecte, a la teoria d'Epicur) i no solament per a una classe específica d'elles.

I encara més: en el mateix passatge, Aristòtil afirma que «la percepció dels sensibles propis és vertadera o és la que en menor grau conté allò fals» (ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος, 3.3, 428b18-19). Aquest matís és certament desconcertant: si les sensacions són vertaderes simplement per ser les que són, llavors qualsevol possibilitat d'error, per mínima que sigui, ha de quedar exclosa d'antuvi i per definició. Però ara veiem que les sensacions, incloses les dels sensibles propis, no només poden ser vertaderes, sino també falses en alguns casos.

4. EPICUR, *Ep. Herod.* 50-51; cf. el comentari *ad locum* en la meua edició de DIÒGENES LAERCI, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Zamora: Lucina, 2010, p. 504, amb més referències.

5. I. BLOCK, «Truth and error in Aristotle's theory of sense perception», *Philosophical Quarterly* 11 (1961): 1-9.

El sentit d'aquesta distinció s'aclareix per l'acarament d'un passatge de la *Metafísica* (K 6, 1062b36-1063a5): «Mai el mateix els sembla a uns dolç i als altres el contrari, si no és que els uns tinguin corromput i danyat allò que percep i discerneix els esmentats sabors; essent això així, cal suposar que els uns són la mesura i els altres, no». D'aquí se segueix, en primer lloc, que, pel que fa a la percepció dels sensibles propis, no tots els homes són mesura, sinó únicament els que tenen els òrgans sensitius sans i en condicions adequades. Així, Aristòtil intenta rebatre els arguments sofítics sobre la relativitat de la percepció (cf. *Met.* Γ 5, 1009b1-11). En segon lloc, que la percepció recta i vertadera és la dels sentits que estan funcionant de manera normal i conforme a la seva pròpia naturalesa, tal i com s'observa també en el mateix tractat *De anima* (2.6, 418a24-25): «d'entre els sensibles de per si (καθ' αὐτά), els propis són els sensibles per excel·lència i aquells per als quals està feta per naturalesa la substància de cada sentit».

Així doncs, la tesi: 'la sensació dels sensibles propis és sempre vertadera' (hem d'afegir: sempre que els sentits corresponents estiguin sans i operants κατὰ φύσιν) no expressa el fet trivial que allò que percebem sigui justament el que percebem, sinó més aviat una concepció *teleològica* de la sensació per la qual els sentits, mentre acompleixin adequadament la funció per la qual estan fets cadascun d'ells, no poden menys que mostrar-nos les coses tal i com són realment: la *rerum natura* no fa res en va (cf. *De cae.* 1.4, 271a33) ni pot produir un òrgan que no sigui capaç, almenys en circumstàncies normals i ἐπὶ τὸ πᾶν, d'acomplir la funció per la que estava fet.

Així, s'entén per què no es pot dir el mateix de la percepció dels sensibles comuns, els quals, justament per no ser allò pel que estava fet cadascun dels sentits en particular, es presten també en major grau a l'engany; sense esmentar ja la percepció dels sensibles «per accident», en la qual la intervenció de la imaginació i del judici –i, per tant, la possibilitat de l'error– sembla ja inevitable.

Sigui com sigui, podem constatar que per a Aristòtil, malgrat el que poden donar a entendre, a primera vista, algunes de les seves formulacions més concises, la veritat i l'error tenen lloc no solament en els judicis, sinó ja en les sensacions mateixes.

Si cal encara insistir que, en aquest punt, Aristòtil discrepa de Plató, per a qui, segons hem vist, en les sensacions mai s'aconsegueix la veritat (*Teet.* 186d), hauríem d'afegir: ni la falsedat tampoc. Tot el raonament anterior del *Teetet* sembla abocar a la conclusió que les úniques coses que poden ser vertaderes o falses són les creences o els judicis, mentre que, contràriament, tot intent de trobar la veritat o el coneixement en les meres sensacions haurà d'abocar-nos inevitablement a admetre, amb Protagoras, que totes les sensacions són igualment vertaderes.

No contradiu pas aquesta interpretació, sinó que la confirma –al meu entendre– aquell passatge central del *Fileb* (37a-b, y cf. 40d) en què Sòcrates observa que allò que jutja, sigui rectament o no, en tot cas està jutjant realment o de fet (ὄντως), el mateix que allò que gaudeix està, de totes maneres, gaudint realment, cosa que no impedeix que els judicis, així com els gaudis, puguin ser veritaders o falsos en cada cas, segons encertin o no a referir-se a un objecte real (37d-e, 40d). Com que en aquest passatge no es parla de les sensacions, podem suposar: o bé que aquestes es troben en la mateixa situació que els judicis i els gaudis –essent de per si reals, encara que veritaderes o falses respecte al seu objecte–, o bé que l’omissió és deliberada, ja que les sensacions, tot i ser reals com els gaudis i els judicis, a diferència d’aquests no són, no obstant, susceptibles de ser veritaderes o falses. M’inclino per la segona opció, ja que en cap moment diu Plató que les sensacions de per si puguin ser veritaderes o falses, sinó que més aviat era aquesta propietat la que, en el *Teetet*, distingia els judicis de les sensacions⁶.

Vegi’s a més que, en l’escena central del diàleg (38c-e), la de l’home que, mirant des de lluny, confon un home amb una estàtua, el que queda suspecte d’error no és la percepció, sinó la creença o el judici δόξα, 38e4) que pronuncii l’observador parlant amb si mateix o amb un altre, quan per ventura *digui* (προσειπτοι, 38d) que és una estàtua allò que veu. En tot cas, queda palès que és en un acte de llenguatge on s’esdevé l’encert i l’error.

I sobre quina classe d’error és aquest que, ja abans de quallar en judici errat i abans que es digui res, dóna lloc a errors similars, ens il·lustra prou bé el símil del bloc de cera del *Teetet* (193b-d, 194a-b): no és la sensació per ella mateixa la que enganya, sinó l’associació errònia d’aquesta amb certa «marca» (σημεῖον) o record de sensacions passades. I poc importa, d’altra banda, que el símil quedi descartat tot seguit per inadequat per donar compte dels errors de càlcul i similars -que res no tenen a veure amb les sensacions- i, per tant, del que és el judici fals en general, ja que aquí no s’aspira a tant. Cal remarcar, a més, que al *Fileb* no sorgeix aquesta mateixa dificultat, ja que en aquest diàleg la recordació o ἀνάμνησις s’entén, des del principi, com a referida tant a coneixements com a sensacions (34b11).

Abans de continuar, val la pena aturar-nos un moment a recordar les raons per les quals Plató s’inclinava, al *Teetet*, a rebutjar les sensacions en favor dels judicis com a portadors de veritat i falsedat o *truth bearers*, com

6. Aquesta interpretació s’oposa a la de J.-F. PRADEAU («Introduction» a PLATON, *Philebe*, Paris: Flammarion, 2002), que sosté que, per a Plató, la sensació és «un judici de l’ànima» (p. 43 i *passim*), per la qual cosa «déjà des sensations sont susceptibles d’être vraies ou fausses» (p. 55). No veig res de semblant a aquesta formulació en els passatges platònics als que Pradeau remet (p. 45 n. 2).

diuen els lògics d'avui dia: a saber, que allò que comprèn (διανοεῖ) que la veu i el color són dues coses diferents entre si –així com que cadascuna d'elles és una i idèntica a si mateixa– no són ni l'oïda ni la vista, les quals no saben discernir més que els seus objectes específics (185a-c); ni tampoc no poden ser els sentits els que perceben el que tenen en comú les coses (τὰ κοινά, 185e1) –el ser i el no ser, la semblança i la dissemblança, la identitat i la diferència, l'u i el nombre (185c)–, sinó que hem de suposar que és l'ànima per ella mateixa qui ho examina (185e1), que és justament el que s'anomena jutjar o opinar (δοξάζειν, 187 a).

Ara bé, no deixa de ser significatiu que els mateixos dos arguments tornin a aparèixer en Aristòtil, a l'inici del llibre tercer del *De anima*, l'únic és que no serveixen per justificar el pas de la sensació al judici, sinó per introduir la αἴσθησις κοινή o «sensació comuna» (3.1, 425a27), necessària, al seu parer, per donar compte de la percepció dels «sensibles comuns» (τῶν κοινῶν, 3.1, 425a14) –moviment, repòs, figura, grandària, nombre i unitat–, que els sentits particulars només perceben per accident, i així mateix per explicar fins i tot com distingim les diferents qualitats sensibles entre si –per exemple, allò blanc d'allò dolç–, cosa que cal fer –conclou Aristòtil– «per força mitjançant una sensació, ja que es tracta de sensibles». De manera que l'enigmàtic sentit comú supleix, com a mínim, algunes de les funcions que Plató atribuïa, amb més economia conceptual, als judicis: novament, com en el cas de la veritat i l'error, la sensibilitat queda investida de trets que en Plató eren privatis de l'enteniment i el llenguatge.

No pas menys esclaridor és el canvi que pateix en Aristòtil el cèlebre símil del bloc de cera, que Plató havia introduït en el *Teetet* (191c-d):

Posa, doncs, per amor del raonament, un bloc de cera que tenim en les ànimes, tenint-lo l'un major, l'altre menor, i l'un de cera més pura, l'altre de la més impura i més seca, i alguns de cera més humida, i hi ha qui la té en la seva justa mesura (...). Diguem llavors que aquest bloc de cera és un regal de la mare de les Muses, Memòria, i que en ell allò que vulguem recordar d'entre les coses que vegem o sentim o que nosaltres mateixos pensem, guardant-ho per a les sensacions i els pensaments, ho gravem com si estiguéssim imprimint la marca d'un segell; i que el que quedi imprès, ho recordem i ho coneixem, mentre segueixi present la seva imatge, però el que s'hagi esborrat o no hagi arribat a imprimir-se, ho oblidem i no ho coneixem.

En primer lloc, el símil no pretén representar de cap manera les sensacions, sinó únicament el mecanisme de la memòria; en Aristòtil, en canvi, el mateix símil no s'aplica solament a la memòria (així *De mem.*, 450b1), sinó expressament a les sensacions mateixes (*De an.* 2.12, 424a17-20):

I en general respecte de qualsevol sentit ha de comprendre's que el sentit és allò que és capaç de rebre les formes sensibles sense la matèria, tal i com la cera rep la marca del segell sense el ferro i l'or.

En segon lloc, doncs, aquí s'introdueix una manera d'imaginar els processos perceptius que tindrà conseqüències fatals per a la teoria del coneixement⁷: i és que, com ja notava Plotí (*Enn.* IV 6, 1, 29-32), «si rebem empremtes del que veiem, no hi haurà manera de mirar les coses mateixes que veiem, sinó imatges i ombres de visions, de manera que una cosa seran els objectes mateixos i una altra el que nosaltres veiem.»

En tercer lloc, en la versió aristotèlica del símil, els sentits «reben» les formes sensibles d'una manera purament passiva (de la mateixa manera que l'enteniment rep les formes intel·ligibles, ja que «l'enteniment és a les coses intel·ligibles el mateix que la sensibilitat és a les sensibles», *De an.* 3.4, 429a17-18). En la versió platònica, per contra, som nosaltres els que ens «gravem a la memòria» allò que *volem* recordar (ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι), formulació en la qual l'aspecte actiu i voluntari apareix clarament subratllat, per no dir exagerat. Després, en el *Fileb* (38e-39c), el símil de l'escrivà i el pintor recalca encara amb més claredat el caràcter actiu i espontani de la memòria, alhora que corregeix el que el símil de la cera i el segell tenia de toscament mecànic:

Sòcrates: Admet ara que també hi ha un altre artesà més en les nostres ànimes al mateix temps.

Protarc: Quin?

S.: Un pintor que, després de l'escrivà que pren nota de les coses que s'han dit, va pintant imatges d'aquestes en l'ànima.

P.: I aquest, com diem, doncs, que ho fa i quan?

S.: Quan un, apartant de la vista o de qualsevol altre sentit les coses que en el seu moment es jutjaven i deien, veu d'alguna manera dins de si mateix les imatges d'allò jutjat i d'allò dit. O potser no és això el que ens passa?

P.: I tant que sí.

S.: I que potser no són vertaderes les imatges dels judicis i de les dites vertaderes, i falses les dels falsos?

P.: Del tot.

(*Fil.* 39b-c)

Aquí es diu amb tota claredat que les «imatges» de la memòria i la imaginació –els φαντάσματα, es dirà després (40a)– són imatges de «les

7. Recordem la teoria estoica de la percepció com a «empremta» (τύπωσις), que fou un blanc tan fàcil pels atacs dels escèptics (SEXT EMPÍRIC, *Adv. math.* VII, 227-229, 373-374; cf. R. Román Alcalá, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia clásica*, Córdoba: Berenice, 2007, p. 58-69). També Descartes sostenia que els sentits externs perceben «de la mateixa manera que la cera rep la figura del segell» (*Regulae ad directionem ingenii*, AT X, 412); no és sinó conseqüència extrema d'una suposició semblant que la existència mateixa d'un món material fora de la ment esdevingués per a ell dubtosa.

coses que s'han dit» (τῶν λεγομένων), de «judicis i dites» (δοξῶν καὶ λόγων) i que són vertaderes o falses justament en la mesura que ho siguin els judicis o enunciats de què són imatges. Es reconeix expressament, doncs, el caràcter lingüístic i racional dels processos imaginatius que, pel fet mateix de donar-se en un ésser dotat de llenguatge i raó, han de relacionar-se amb les creences i els judicis de qui recorda o imagina.

Això concorda molt bé amb el fet que en el *Sofista* (264a5-7) es defineixi la φαντασία com quelcom que és per essència el mateix que el judici (δόξα), només que aquest no es presenta per si mateix, sinó per mitjà de la sensació (δι' αἰσθήσεως)⁸: allò que a hom se li apareix (φαίνεται) és una «mescla (σύμμιξις) de sensació i judici» i només gràcies a aquest parentiu amb el judici i l'enunciat (λόγος) se li pot atribuir també veritat o falsedat (264b1-4).

Importa recordar aquí que el concepte grec de φαντασία no correspon precisament a cap de les nostres nocions modernes d'«imaginació», en tant que inclou, a més de les figuracions imaginatives, els records i les anticipacions, també les «aparences» del que es presenta directament als sentits. Així, allò que en l'exemple del *Fileb* se li apareix a algú des de lluny sota un arbre i al costat d'una roca, és un φανταζόμενον (38d1), una «aparença», emparentada amb les «aparences pintades» (φαντάσματα ἐξωγραφημένα, 40 a) de la imaginació.

D'aquesta manera en el judici sobre el que percebem intervé també, juntament amb la sensació i de manera inseparable, la memòria⁹: l'escriu que aixeca acta dels nostres judicis i redacta discursos en les nostres ànimes no és sinó «la memòria que coincideix amb les sensacions» (ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα, 39a1). Així s'entén que les coses que veiem no siguin objectes dels sentits i prou, sinó «aparences» o φανταζόμενα, en tant que les sensacions se'ns presenten sempre ja barrejades amb els judicis i els records, que són parents dels judicis i també, a la seva manera, dels raonaments¹⁰.

8. No s'ha de confondre aquesta manera de manifestar-se el judici *per mitjà de* la sensació (com la conforia ARISTÒTIL, *De an.* 3.3, 428a25) amb el judici *segons* la sensació (δόξα μετ' αἰσθήσεως) del *Timeu* (52a), que res no té a veure amb la φαντασία, sinó que és el mode de coneixement, hipotètic i conjectural, que té per objecte el món sensible. En canvi, sí que es refereix a la φαντασία, encara que sense anomenar-la, la discussió de *Rep.* X, 602e-603a.
9. LYCOS (vegeu n. 11), p. 499, anota encertadament que l'exemple de l'home i l'estàtua del *Fileb* «illustrates Plato's view that perceptual judgement, and the endeavour to form such a judgement, always spring from memory and perception».
10. Com observava ja P. NATORP, *Platos Ideenlehre*, Hamburg: Meiner, 1921, reimpr. 2004, p. 340: «l'aparèixer mateix es funda en el judici, ja que l'engany no es troba en la mera contemplació interior de les imatges, sinó en el judici, en el text, per dir-ho així, al qual la imatge de la imaginació acompanya com a il·lustració. Tot i que la imatge acompanyant reforça profundament la il·lusió, i és que hom creu *veure* que és així».

Pel que fa a Aristòtil, és ben sabut que rebutja expressament aquesta noció platònica de la φαντασία com a «barreja de sensació i judici» mitjançant un raonament més aviat fosc i prou confús (*De an.* 3.3, 428a24-b9)¹¹ que no esclairem aquí, encara que segurament hi té a veure la seva convicció que la φαντασία s'esdevé també en la majoria dels animals (428a22, 429a5-8; no pas en les formigues, les abelles i els cucs, 428a10), la qual cosa fa que rebutgi la possibilitat d'identificar-la amb el judici o creença sense més (428a18-24). Per tant, si la φαντασία no és judici ni sensació ni la mescla d'ambdós, reconeixem que és un moviment que es produeix sota l'afecció de la sensació en acte i que s'assembla a la sensació (428b13-14, 429a1-2), si és que no és ja «una certa sensació dèbil» (αἴσθησίς τις ἄσθενής, *Rhet.* I 11, 1370a28), cosa que no li resta pas la virtut de poder ser vertadera o falsa (428a12, 17, b17).

Es fa palès, doncs, l'esforç per deslligar la φαντασία de les facultats humanes de judici i de llenguatge, no només perquè la podem trobar també en els animals irracionals (ja que res no hauria impedit que una mateixa facultat comuna a homes i animals hagués quedat modificada, en el cas dels primers, en la seva mateixa essència per l'ús del llenguatge i de la raó, cosa que a Aristòtil no sembla que se li hagi acudit), sinó primer de tot perquè, un cop assentada la quasi infal·lible veracitat de les sensacions, quedi un marge per donar compte també de la possibilitat de l'error, «que és d'allò més habitual en els vivents» (*De an.* 3.3, 427b1). No en va aquesta constatació, juntament amb la del fracàs dels «antics» en l'intent de trobar-li explicació suficient, introdueix la discussió de la φαντασία en el mateix capítol¹².

Així, podem veure com les diverses discrepàncies d'Aristòtil respecte Plató que hem ressenyat s'enllacen lògicament entre si de la següent manera: la pretensió de trobar la veritat i la falsedat, per sota del llenguatge i en les sensacions mateixes, juntament amb la concepció de les sensacions com a marques o empremtes de les formes sensibles, havia de suggerir la qüestió de com podem conèixer la «veritat» de les sensacions, entesa com a coincidència de l'empremta amb l'objecte que l'origina, del qual, per hipòtesi, no podem conèixer-ne res més que l'empremta deixada. Es tracta d'un problema, en el fons, irresoluble, que només podríem solucionar mitjançant l'afirmació dogmàtica que la percepció sana i natural dels sentits ens presenta les coses tal i com són en realitat. Però com que també els sentits sans erren a vegades, calia trobar algun substrat anàleg a les sensacions i, com elles, anterior i independent del llenguatge i del judici, però que per la seva pròpia naturalesa admetés, a més de la veritat, també

11. L'estudi més esforçat i curós d'aquest raonament antiplatònic continua sent el de K. LYCOS, «Aristotle and Plato on 'Appearing'», *Mind* 73 (1964): 496-514.

12. Sobre aquesta qüestió, vegeu l'útil assaig de V. CASTON, «Why Aristotle Needs Imagination», *Phronesis* 41 (1996): 20-55.

l'error. En aquesta necessitat cal veure, segons el meu parer, la motivació més profunda del caràcter prelingüístic i irracional de la φαντασία aristotèlica.

Tot i així, hem d'admetre que, més enllà de les constriccions del seu propi sistema, el problema de fons que enfrontava en aquest punt Aristòtil amb Plató era d'abast més profund, més ardu i més perpetu; això és, la qüestió de fins a quin punt les funcions de la percepció i de la imaginació depenen del llenguatge o poden ser-ne independents en certa mesura. És una qüestió intricada i apassionant que la filosofia i la ciència del darrer segle han tornat a suscitar amb renovat vigor i que encara dista molt de quedar resolta.