
FANTASÍA Y FANTASMA

Ver: *Imaginación y fantasía / Imágenes / Realidad / Ficción / Pensar fantástico y pensar racionante / Concepto y esquema*

«No puede identificarse sin más la fantasía con la imaginación. No puede identificarse el pensar fantástico con un arbitrario juego de imágenes. Ante todo, la fantasía no es idéntica a la imaginación.» [Xavier Zubiri]

•

«El *eídos* o *idea* de la cosa es primariamente *esquema*, o *figura* de ella, lo expreso en la impresión que nos produce. Como impresión de mi sentir, sobrevive a la cosa misma. La cosa deja impresionado al hombre más tiempo que el que dura su acción. La impresión se prolonga, como dice Aristóteles, en una especie de movimiento consecutivo. Al perdurar la impresión de las cosas, la figura de su sentido ya no es "eídos", sino *imagen*. La imagen no es tanto una fotografía de las cosas que el hombre conserva en su alma, cuanto la perduración de su impresión.

Al mostrarse algo, especialmente en los sentidos, llamó el griego "fenómeno", de *phaino*, mostrar. La perduración del mostrarse se expresa por un verbo derivado de *phaino*, *phantázein*. Imaginar es "fantasear", hacen perdurar la mostración de algo. La esencia de la *imaginación* es *fantasía*. La imagen es lo sentido en la fantasía. Ya no es fenómeno, sino *fantasma*. Pero el sentir no es siempre patente: puede estar latente. Este sentir latente es lo que los latinos llamaron *cor*, y el patentizarlo es, por esto, un *recordar*.

Gracias al recuerdo, se afina el sentir: quien posee un certero sentido, decimos que es *experto* y *diestro*, posee experiencia. *Empeiría*, experiencia, significa primariamente esta experiencia del experto. Sólo entonces es cuando una impresión puede no conservar más que los rasgos comunes a muchas otras. La idea que era sólo imagen, da lugar entonces a un *tipo* común a muchos individuos. Y quien posee este sentido de lo común es perito, o *tekhnítes*, como dice Aristóteles.»

[Zubiri, Xavier: *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Editora Nacional, 1944, p. 50-51]

•

«Aristóteles nos dice que el hombre tiene por un lado los sentidos, αἴσθησις (*áisthesis*). Aristóteles creía que son cinco; da igual que sean once. Además, el hombre posee una facultad que es el νοῦς (*nous*), la inteligencia; la palabra νοῦς (*nous*), es un poco amplia para ser traducida con un solo vocablo, pero llamémosle inteligencia para entendernos en este momento.

El hombre tiene una inteligencia. Y además tiene una cosa que está colocada entre la inteligencia y los sentidos, que es justamente la fantasía. ¿Cómo caracteriza Aristóteles estas tres zonas?

En primer lugar, nos dice Aristóteles que el objeto del νοῦς (*nous*) son, ciertamente, las ideas. Fiel heredero de Platón, Aristóteles ha elaborado una teoría abstractiva de las ideas, en virtud de la cual eso que para Platón era un lugar superceleste el τόπος ὑπὲρ οὐράνιος (*tópos hyper ouránios*)– se convierte pura y simplemente en el νοῦς (*nous*). Y solamente κατὰ νοῦν (*katá nóun*), es decir, por una acción del νοῦς (*nous*), que es abstractiva para Aristóteles, por una ἀφαίρεσις (*apháiresis*), las ideas se encuentran separadas de las cosas; donde formalmente residen e inciden es juntamente en la inteligencia, en el νοῦς (*nous*).

Y estas ideas Platón las caracterizaba de una manera que más o menos imperturbable ha corrido a lo largo de la Historia, unas ideas idénticas a sí mismas, dotadas por tanto de unidad y de un carácter absoluto, es decir, que constituyen algo que plenariamente es. Lo blanco en tanto que blanco es blanco y nada más que blanco, a diferencia de las cosas, que pueden participar de las ideas, las cuales son más o menos blancas.

Con los αἰσθήσεις (*aisthéseis*), con los sentidos, el hombre se enfrenta con las cosas, con las cosas inmediatamente dadas, diríamos hoy. Y, efectivamente, estas cosas tienen caracteres muy peculiares. En primer lugar, se dan al hombre en un πάθος (*páthos*), en una afección. Y en una afección que es variable, que no puede ser demasiado intensa, decía Aristóteles, porque rompería el órgano; una visión demasiado intensa corrompería la vista.

En cambio, una verdad demasiado sublime no corrompería nunca la inteligencia. Nos encontramos, pues, con las cosas. Cosas que, además, varían y cambian, a diferencia de las ideas, que permanecen idénticas a sí mismas. Pero la fantasía y su producto, el φάντασμα (*phántasma*), es un intermediario entre las ideas y las cosas.

¿Por qué es un intermediario? Porque participa de un cierto carácter de las ideas, a saber, que no están sometidas a las vicisitudes de lo real, que al ser material y por serlo está sometido a esas vicisitudes.

Y, efectivamente, el φάντασμα (*phántasma*) es inmaterial. Es una especie de inmaterialización de la realidad, pero conservando muchos de los caracteres que tiene la realidad sensible, aquello que nos entra por las impresiones de los sentidos.

Ahora bien, supuesto esto, Aristóteles se enfrenta con un problema central: ¿cómo se forman las ideas?

Ya lo vimos: para Aristóteles, las ideas se forman por abstracción. Sin embargo, aquí Aristóteles tiene que hundir más su potente reflexión filosófica.

Las ideas se forman por abstracción; pero aquí hay –diría Aristóteles– una dualidad. Mi inteligencia ve una idea abstracta, por ejemplo, el hombre, el εἶδος (eidos) hombre. Pero, para verlo, que es el objeto del νοῦς (nous), tiene que tenerlo delante.

Para esto no le basta con que tenga delante unos cuantos hombres, muchos hombres, los hombres que él ha visto en su vida. Estos muchos hombres, por muchos que sean, no dejarán de ser muchos. Y, además, hombres en plural; cada uno distinto de los demás. No podría la inteligencia ejercitar su visión eidética, el tener una idea, si antes de inteligir las ideas el hombre no las tuviese ya abstraídas delante de su propia inteligencia.

De ahí –dice Aristóteles– que la inteligencia tiene dos “aspectos”. Uno, aquel por el cual ve la idea abstracta que tiene delante. Y, como lo ve, recibe su visión y, según Aristóteles, en esto se parece la inteligencia a los sentidos.

Con la diferencia, sin embargo, que acabo de indicar y en la que Aristóteles insiste, que es que, efectivamente, la afección en los sentidos tiene que tener ciertos límites, porque, si no, se destruye la facultad sensitiva. En cambio, en el caso de la inteligencia, no. Cuanto más alto sea el objeto de la inteligencia, más se exalta y se sublima la inteligencia misma. [...]

Aristóteles entiende que una idea, por muy abstracta que sea, es recibida por la inteligencia. Y, como es recibida, llama por eso a esta inteligencia νοῦς παθητικός (nous pathetikós), intelecto paciente, en el sentido que acabo de describir: que recibe una cosa, un πάθος (páthos), una afección. Pero, antes, la inteligencia tiene que componérselas para colocar el objeto abstracto delante de sí misma. Par lo cual, no basta que haya muchos hombres, sino que es preciso que de una manera o de otra me coloque delante el hombre.

Ahora bien, esto la inteligencia lo tiene que hacer, puesto que en la realidad no hay sino muchos hombres muy distintos, y, por consiguiente, la inteligencia, antes que ser un πάθος (páthos), es decir, una afección, una recepción, tiene que ser algo que construya la idea.

Aristóteles diría νοῦς ποιητικός (nous poietikós), el intelecto agente, tradujeron los escolásticos. Un intelecto agente, cuya misión no es inteligir, por ejemplo, lo que es el hombre, eso lo hará la inteligencia, el νοῦς παθητικός (nous pathetikós) cuando tenga delante el hombre, como tal hombre. Su misión es hacer justamente de los muchos hombres algo que se llama el hombre.

Ahora bien, ¿cómo hace esto?

Aristóteles nos dice que lo hace reuniendo las impresiones particulares, teniéndolas juntas. Porque solamente teniéndolas juntas pueden abstraerse.

Aristóteles nos dice que el intelecto agente es una especie de puesto firme, que va recogiendo uno y después otro, y que los mantiene juntos, como se reúne a un ejército en desbandada. El intelecto agente lo mantiene y lo retiene todo junto (Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 5 y 8). [...]

Ahora bien, esto quiere decir que para que esto ocurra basta que haya muchos hombres que pasen delante de mi inteligencia. La inteligencia *eo ipso* coloca a todos los hombres juntos delante de ella.

Aristóteles dirá, por esto, que, a diferencia del intelecto posible, del νοῦς παθητικός (*nous pathetikós*), que recibe la idea y que, al recibirla, actualmente entiende lo que es el hombre, el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*), el intelecto agente, está siempre en acto.

Es acto y nada más que acto, y lo único que necesita es que pasen los materiales por delante, para que ese acto ejecute su acción, que es tenerlos juntos. Borrando entonces las diferencias –al tenerlos juntos–, haciendo ese expolio, quedará *el* hombre, la ideal del hombre, ante el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós*).

Ahora bien, esta idea de que el intelecto agente está siempre en acto, que es acción pura, ha tenido una suerte fabulosa en la Filosofía medieval. Con razón o sin ella –yo no soy especialista en el tema– se atribuye a Averroes y a todos los averroístas esta gran tesis de la unidad del intelecto agente, que como acto en sí mismo ha sido más o menos aproximado –para muchos averroístas por lo menos– al propio acto puro de Dios y conducido a una especie de visión, si no panteísta, algo muy sensiblemente próximo a ello, en la Filosofía medieval.

El intelecto agente ha tenido en la Filosofía medieval toda clase de menesteres: en el averroísmo ha sido el responsable de los carismas proféticos, de los estados místicos y de las revelaciones progresivas. Ha sido el órgano metafísico, para Averroes, que explica justamente la Historia de las Religiones.

Aquí lo que nos importa es considerar que, para Aristóteles, el intelecto agente está siempre en acto, y que lo único que hace es reunir las cosas que pasan, justamente para tenerlas juntas, y, al tenerlas juntas, expoliarlas de sus diferencias y contemplar después, con el intelecto pasible o paciente, aquello que es, en el ejemplo que hemos puesto, *el* hombre en cuanto tal. [...]

Aristóteles nos dice que estos hombres que quedan así, organizados en torno al intelecto agente por la acción pura en que él consiste, son justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de los hombres. [...]

No podría llegarse a una abstracción, por el intelecto agente, si además de las impresiones fugaces de los sentidos no tuviéramos justamente los φαντάσματα (*phantásmata*) de todas las impresiones que han pasado en una u otra forma.

Y entonces comprendemos que la necesidad funcional de que Aristóteles nos habla es la necesidad funcional de entender. Sin la fantasía el hombre no podría entender, no podría tener ideas.

De ahí que recogiendo la idea del μεταξύ (*metaxý*) platónico, del intermedio (Platón llama μεταξύ a las matemáticas, entre las realidades sensibles y las ideas absolutas), Aristóteles habla de fantasía: 1.º como un μεταξύ, o intermediario entre los sentidos y la inteligencia. Es un intermediario fundado en la inmaterialidad, lo cual facilita enormemente la función del intelecto agente, y 2.º además de intermediario, es absolutamente necesario, diríamos, funcionalmente necesario para entender. [...]

Es necesario, nos dijo Aristóteles, el φάντασμα (*phántasma*) para entender.

Sí, pero depende de qué se entienda por entender. Aristóteles, fiel discípulo de Platón, y en eso le ha seguido la tradición filosófica, ha entendido que entender es formar ideas, que es idear. Si eso fuera así, podrían ponerse, y se la han puesto, muchos reparos a la tesis de Aristóteles, pero la idea ha seguido imperturbable en la Historia de la Filosofía.

Si entender fuera idear, entonces el φάντασμα (*phántasma*) y la fantasía serían el intermedio que necesariamente nos lleva de las cosas a la intelección. Sí, pero uno se pregunta: ¿es la función primaria y formal de la inteligencia formar ideas? Porque si la función propia y formal de la inteligencia es estar en la realidad, entonces ahí el φάντασμα (*phántasma*) no tiene una función que realizar.

Aristóteles se coloca siempre en el punto de vista platónico, de subir de las sensaciones a la idea. Pero, ¿y si lo propio de la inteligencia no fuera formar ideas, sino aprehender las cosas como realidad?

Entonces no nos serviría de nada esa necesidad funcional, sino que habría que decir que, si esa necesidad funcional existe, entonces no sería para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre las cosas sensibles y la idea, sino justamente para colocar el φάντασμα (*phántasma*) entre la aprehensión de las cosas sensibles en tanto que realidad y lo que en su contenido concreto son; en una dimensión completamente distinta a aquella en que lo colocó Platón. En cierto modo, no para ascender, sino justamente para enfrentarse con las cosas.

Se nos dice que las imágenes son intermediarias. Que son intermediarias para entender, para formar las ideas. Vuelvo a repetir que, desde ese punto de vista, la tesis es plausible, aunque discutida.

Cuando yo era joven, uno de los caballos de batalla de la psicología de laboratorio era el averiguar si había o no pensamiento sin imágenes. Esto

lo negaron rotundamente los clásicos ingleses, sobre todo, y los franceses. Los laboratorios alemanes, con K ulpe a la cabeza, creyeron probar que puede haber el célebre pensamiento sin imágenes. Lo que sí es claro es que, aunque tenga que haber imágenes, eso no quiere decir que estas imágenes estén unívocamente determinadas. Uno puede ir de una idea a otra por cuarenta caminos distintos.

Sin embargo, mantengo enérgicamente la idea de que la fantasía es un intermediario. Y un intermediario,  por qué? Porque lo propio de la inteligencia no es idear, sino justamente aprehender la realidad, las cosas en tanto que realidad.

Ahora bien, la fantasía se mueve precisamente en el carácter físico de realidad de las cosas reales. Y esta formalidad es lo que hace que se pueda y se tenga que alojar la fantasía en la realidad, como una función interna de mediación necesaria, pero justamente para los contenidos que la realidad nos ofrece en su propio carácter de realidad.

Los dos caracteres de Aristóteles, el carácter necesario de la fantasía y el carácter intermediario de ella, son funcionalmente necesarios, pues, no sólo para formas ideas –que este es un menester secundario– sino primaria y formalmente para estar en la realidad.

Entonces podemos reservar el nombre de fantasía a esta función –no hay inconveniente ninguno–, pero es mucho mejor volver a emplear la palabra “irreal” en su doble forma de ficción y de formación de ideas. No importa el nombre, pero llamémosla irreal. Después le daremos un nombre quizá más preciso.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 105-113]



«Ahora bien, en quinto lugar, hay una ampliación del concepto de experiencia –si no del concepto, por lo menos del ámbito de la experiencia– en dos pensadores independientes, pero que por lo menos uno ha tenido una cierta influencia sobre el otro, aunque este otro trate de disimularlo siempre.

El primero es Stuart Mill. Stuart Mill –buen positivista y además en el sentido más psicologista del vocablo– cree que todas las ideas se obtienen justamente por la experiencia, en el sentido más emp ırnico y elemental del vocablo. [J. St. Mill, *Sistema de lógica, deductiva e inductiva*, Madrid, Daniel Jorro, 1917].

Si se le pregunta a Stuart Mill cómo se obtiene los principios elementales de la Matemática, Stuart Mill contesta siempre: por una experiencia imaginaria. Hago una experiencia en imagen. Ese es precisamente el origen de las nociones matemáticas. Yo no he visto paralelas, pero yo puedo hacer una experiencia imaginaria con unas paralelas.

Tenga o no tenga razón, él introdujo esta idea de la experiencia imaginaria, que de alguna manera reflujo sobre Husserl, que es el otro pensador, cuando dice que la fantasía es una cuasi experiencia, *eine quasi Erfahrung* [en *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Moneda y Crédito, 1970, p. 243, se dice: "La imaginación es, para Husserl, una 'cuasi-experiencia'"].

Para Husserl, una experiencia consiste no únicamente en el sentir, sino en que algo se nos dé inmediatamente, originariamente, por sí mismo. Y en este sentido –dice él– la fantasía, la imaginación, no nos permite dar cosas reales inmediatamente a la mente humana, pero sí nos permite tenerlas en imagen delante de los ojos, para formarnos ideas, que es justamente la idea de la esencia de las cosas.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 148-149]



«Mientras estoy percibiendo, la cosa me es aparente, me es presente, es un φαινόμενον (*phainómenon*). Fenómeno en el sentido de algo que se muestra, φαίνεσθαι (*pháinesthai*). Ahora, cuando se va ¿ha quedado reducido a la nada? Es posible que sí. Pero en la mayoría de los casos, no. Y, entonces, lo que queda es una cosa distinta, queda como aleteando, frecuentemente, aquello que ya no está delante; aleteando en su aparecer. Justamente entonces el objeto del verbo φαντάζειν (*phantázein*) sería φάντασμα (*phántasma*).

Frente al puro φαινόμενον (*phainómenon*) propio de la αἴσθησις (*áisthesis*), de la percepción –nos diría Aristóteles– tenemos el φάντασμα (*phántasma*) de la fantasía.

Este φάντασμα (*phántasma*) –nos dice Aristóteles– tiene, en primer lugar, una característica, que es que carece de materia: ἄνευ ὕλης –dice Aristóteles–. Mientras los objetos de la percepción son materiales, los φάντασμα (*phantásmata*) son meras figuras, configuraciones; les falta esa corporeidad real que les da la materia.

En segundo lugar –dice Aristóteles– es un φαίνεσθαι (*pháinesthai*), pero ἀσθενής (*asthenés*). La fantasía es ἀσθενής, es una cosa débil. La imaginación tiene un carácter de debilidad respecto de la fortaleza y de la claridad propia e impositiva de las cosas reales. [...]

Ahora bien, la fantasía, de suyo, prescinde –diría Aristóteles– de que lo fantaseado –el φάντασμα (*phántasma*)– sea o no sea real. Cuando no lo es, es decir, cuando está –diría la Filosofía posterior– disconforme con lo real, cuando no está conforme con lo real sino disconforme con ello, entonces decimos que el φάντασμα (*phántasma*) es algo irreal.

Ahora bien, ¿es esto una descripción suficiente de un objeto irreal?»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 18-20]

•

«Tratándose del espacio geométrico, este principio estructural es el principio de libre construcción. No es construcción *de* realidad sino realidad *en* construcción. Toda realidad está sentida por el hombre no solamente según el contenido concreto que esa realidad tiene en cada caso (una mesa, un color verde, un sonido, etc.), sino también según la formalidad de realidad; lo que estoy viendo es una mesa-real, un verde-real, un sonido-real, etc.

Este momento de realidad no se identifica con su contenido. Tanto es así, que el momento de realidad excede en cierto modo de aquello que es concretamente cada una de las cosas reales. Y se comprende. Porque el hombre, al percibir las cosas, está sucesivamente en ellas; sin embargo, no hay una estricta sucesión en eso que llamamos el momento de realidad.

El hombre está de una vez por todas en el momento de realidad. Lo que excede de aquello que es en cada caso real, constituye en una u otra forma un principio de orden transcendental; trasciende, en efecto, de su contenido.

En su virtud, el hombre puede construir de una manera libre –es el caso de la matemática– *aquello que es irreal, pero que lo es en la realidad*. La matemática no es irreal en el sentido de que es construcción de realidad, sino que es realidad en construcción; como las ficciones no son ficciones de realidad, sino que son realidad en ficción. El momento de realidad determina la libre construcción. Es un principio estructural porque determina libremente la definición de una estructura.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 131-132]

•

«El momento de realidad es ámbito, principio libre de construcción de las estructuras. Ahora vemos, efectivamente, lo que esto significa. Es el principio de libre construcción precisamente porque la realidad misma, en su carácter de *ex*, deja instalada a la inteligencia en la realidad en la cual ella puede concebir y construir justamente realidades con sus estructuras, incluso con estructuras distintas de aquellas que la realidad le da en las cosas percibidas.

En otra dimensión, es la forma como la inteligencia ha concebido las ficciones. La ficción no es ficción de realidad, sino realidad en ficción; la realidad misma, el carácter físico de realidad que yo aprehendo, pero con una estructura fantástica. La ficción es una forma de pensar fantástico, aquel pensar cuyo contenido es formalmente sentido, esto es, imaginado. La imagen es el contenido sentido de la fantasía.

Pero es siempre un pensar que, por ser pensar, envuelve un momento de realidad. Este momento otorga al pensar fantástico una libertad de contenido sentido.

En la matemática, el contenido del pensar es un abstracto inteligido, pero inteligido en el modo de realidad del *ex*. Por esto la matemática construye las estructuras geométricas (topológicas, afines, métricas) precisamente dentro de la libertad que le confiere un *ex*, el cual, como modo de realidad, en cierto modo, trasciende de las cosas que determinadamente están siendo; es un *ex* de tensidad.

De ahí que este *ex* desempeñe precisamente la función de libertad intelectual por la cual la inteligencia puede constituir una conjunción con estructuras distintas de aquellas que efectivamente le están dadas, esto es, modos nuevos de tensidad.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 145-146]



Lo irreal y lo fantástico

«No es verdad que lo irreal sea un *nihilum existentiae*, y tampoco es verdad que tenga esencia en el sentido unívoco del vocablo. No solamente esto. Sino que lo irreal, precisamente para serlo, me tiene que estar presente a mí de alguna manera, de lo contrario no sería ni irreal. Para un perro, un espacio no-euclidiano no ha lugar a decir si es real o irreal. A mí se me está lo irreal.

Ahora bien, se dirá: bueno, lo irreal me está presente nada más que por un acto de inteligencia. ¡Ah! Esto tampoco es completamente verdad. No digo que no sea algo de verdad, pero es nada más que media verdad. No completamente verdad por una razón muy sencilla. Lo que estoy diciendo no es propio y exclusivo de las matemáticas. Tomemos cualquier cosa irreal, por ejemplo, una ficción, Don Juan.

Ciertamente, Don Juan es irreal. Ahora, ¿se trata pura y simplemente de las propiedades que Don Juan posee cuando yo he descrito a Don Juan? No completamente. La prueba está en que se ha podido discutir sobre si Don Juan era o no era afeminado. Algo será en sí mismo cuando esta discusión tiene sentido.

No solamente esto. Tomemos un caso cercano a nuestro propósito. El caso de las matemáticas. Gödel, el matemático austriaco, demostró con todo rigor uno de los teoremas más sensacionales de la matemática de nuestra época: que un cuerpo finito de axiomas conduce inexorablemente a plantearse problemas que no tienen solución dentro de ese cuerpo finito de axiomas.

De este teorema se han dado muchas interpretaciones. Pero lo que personalmente me importa apuntar es que este teorema indica que, **si yo construyo un objeto con arreglo a las propiedades definidas y contenidas en los axiomas, este objeto así construido tiene más propiedades que aquellas que yo he puesto en él; lleva consigo, además de las que yo he puesto en él, otras.** Por lo menos es lo que personalmente pienso. Lo cual,

naturalmente, quiere decir que lo irreal no es simplemente una irrealidad carencial, sino que tiene algo positivo que está ante mis ojos.

Y es que, a mi modo de ver, nada es irreal en sí mismo. Lo que es irreal es un irreal que lo es por irrealización. Se parte de algo real y se irrealiza. Y entonces todo pende de que se nos diga en qué consiste esa realidad de la cual lo irreal, la irrealización, cobra su figura.

Realidad es una formalidad que al hombre le está presente no por un concepto, ni por un razonamiento, sino que, a mi modo de ver, le está presente por un acto de lo que yo he llamado *inteligencia sentiente*, es decir, por una impresión. [...]

El momento de realidad es un momento físico y no simplemente un momento conceptual. [...]

El momento de realidad es idénticamente el mismo: es la realidad que antes era. Por ejemplo, percibo esta lámpara y luego esta jarra; he percibido antes un color y ahora un sonido. Pero el momento de realidad es idéntico. Lo cual significa que en cada cosa real su momento de realidad, en una u otra forma, rebasa y trasciende físicamente los límites de aquello en que la cosa realmente consiste. El algo más que aquello en que la cosa consiste, algo más que ser esto o lo otro.

Es decir, el momento de realidad no solamente es un carácter que tiene cada una de las cosas, sino que es una especie de ámbito en que la inteligencia queda, precisamente porque la realidad es más que lo que es aquello en que la cosa real consiste; porque excede o trasciende físicamente a lo que es cada una de las cosas reales.

Este ámbito no es sino el momento de realidad tomado en y por sí mismo. La realidad como ámbito es el momento de realidad tomado en y por sí mismo, es decir, tomado, en cierto modo, en su transcendentalidad respecto de las cosas reales que hay en la realidad.

Y esto es esencial. Porque en el instante en que esto ocurre, o precisamente porque esto ocurre, la inteligencia del hombre queda en una situación curiosa. Ciertamente, yo estoy atenido a la realidad, a esta realidad perfectamente física. Pero, en ella, a lo que estoy atenido es al momento de realidad como ámbito.

No estoy atenido a ninguna otra cosa real determinada, sino a la realidad como ámbito. Como momento de realidad es algo de cada cosa. Pero como excedente es ámbito de realidad. No se trata de conceptos más o menos quiméricos, no.

La realidad física misma que hay en el Universo me colora en su realidad, pero como ámbito de realidad. Con lo cual, lo que las cosas realmente son queda en cierto modo en suspenso, y el hombre, entonces, dentro de este ámbito de realidad, hace de esta suspensión un esencial carácter suyo, el carácter de una suprema libertad con que puede hacer o concebir o pensar o ver y moverse dentro de la realidad, pero, en cierto modo, por encima de

lo que son las cosas reales, o, cuando menos, con independencia de lo que ellas son efectivamente. Y esto no es pura libertad caprichosa, sino impuesto por la realidad misma.

En cada cosa real el ámbito excede de la cosa; pero, como no puede haber ámbito sin contenido determinado, el momento de realidad nos fuerza, no a quedar meramente en suspenso, sino suspensos para dotar a ese ámbito de un contenido con independencia de su contenido, es a lo que llamo irrealización.

Que el contenido dado queda irrealizado, significa que este contenido dado nos da el ámbito de realidad, pero no limitado al contenido dado, sino suelto, por encima de él.

El paso de la realidad como carácter o momento de cada cosa a la realidad como ámbito, es, así, esencial para la inteligencia. En todos sus actos, la inteligencia se mueve en el ámbito de lo real. Si fantasea, hace algo distinto del puro imaginar. También los animales tienen imágenes; lo que no tienen es fantasía. Y no tienen fantasía porque les falta el momento de realidad. A la fantasía le es esencial el ámbito de realidad. La fantasía es por eso una actividad de intelección sentiente.

Es lo que he solido llamar **pensar fantástico**. No puede identificarse sin más la fantasía con la imaginación. No puede identificarse el pensar fantástico con un arbitrario juego de imágenes. Ante todo, la fantasía no es idéntica a la imaginación.

Las imágenes son tan sólo el contenido sentido en este tipo de inteligencia sentiente. Pero lo que formalmente constituye la fantasía es justo el moverse en la realidad, esto es, ser un tipo de intelección sentiente. Fantasear, en el caso de las puras imágenes, es imaginar en la realidad. Por eso he pensado siempre que la esencia de la imaginación humana es la fantasía. Su resultado es por eso **fantasma**.

Todo fantasma es realidad en fantasía; si se quiere, realidad fantasmal. Todo lo fantasmal que se quiera, pero realidad. Además, la fantasía no es un arbitrario juego de imágenes, sino un estricto pensar intelectual, una actividad pensante, un pensar fantástico. Es aquel pensar, aquella actividad pensante cuyo carácter intelectual está montado sobre algo sentido, en este caso sobre imágenes. Pero solamente montado.

Porque, integralmente considerado, **al pensar fantástico pertenece también todo lo que nosotros llamamos ideas, conceptos**; pero en cuanto todo ello está montado formalmente sobre algo sentido, esto es, en última instancia, sobre fantasmas. No es una denominación peyorativa, sino el carácter propio (y en el fondo irrenunciable) de una intelección.

Pensar, por ejemplo, en la causalidad como generación humana, es un caso típico de pensar fantástico. El pensar fantástico tiene por esto su momento de verdad, porque la verdad no está en cómo se entienda la realidad, sino en que lo inteligido y pensado, esto es, lo que se quiere decir, sea algo. La

posible inadecuación de lo fantasmal con lo real no obsta para la conformidad de lo fantasmal con lo real.

Lo propio debe decirse de la intelección del *puro* concepto. La inteligencia humana concibe, pero los conceptos son algo que, por lo menos en principio, toleraría la realidad o tendría que ser realidad. Se concibe lo que realmente es una cosa. Al concepto compete esencial y formalmente el ámbito de realidad.

El concepto no es algo que está colgado en el vacío. Por el contrario, el concepto es siempre y sólo realidad en concepción. A mi modo de ver, no está formalmente constituido por una abstracción, sino por el momento de realidad en que libremente me estoy moviendo por la abstracción.

El concepto no es abstracción de realidad, sino realidad en abstracción. Lo abstracto es tan sólo el contenido inteligido, pero la intelección misma es un movimiento en la realidad, a diferencia del fantasmal, cuyo contenido es formalmente sentido.

Por esto el pensar conceptual no es un arbitrario juego de abstracciones, sino una actividad intelectual, esto es, un movimiento *montado* sobre contenidos abstractos. Dejo de lado precisar aquí de qué tipo de abstracciones se trata.

Porque la abstracción no es exclusiva del pensamiento conceptual; el pensar fantástico es también, a su modo, abstracto. En el pensar conceptual se trataría de un tipo de abstracción propio, de una abstracción, en cierto modo, lógica, muy distinta de la abstracción fantástica; pero ésta es tan abstracta como aquélla.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 62-68]



Realidad en ficción

«La ficción es irreal. Sí, pero ¿qué se entiende por irreal? Irreal es siempre y sólo lo que se ha irrealizado. Y ¿qué es lo que se ha irrealizado? Se ve inmediatamente lo que puede ocurrir: creer que se ha irrealizado el momento de realidad. No es exacto. No se ha irrealizado el momento de realidad; éste es inadmisibile, a mi modo de ver. Lo que se irrealiza es el contenido real, las notas, que tienen algunas cosas reales.

Al estar situada en el ámbito de realidad, la inteligencia cobra esa suprema y necesaria libertad suya de moverse en ese ámbito por encima de lo que son las cosas reales, de trascender en la realidad de aquello que en cada caso es su contenido, y darles un contenido nuevo.

Toda transcendencia es no transcendencia *de* la realidad sino *en* la realidad, esto es, conservación del momento físico de realidad con irrealización de su contenido. Hay muchas maneras de llevar a cabo esta transcendencia en la realidad. Una de ellas es la ficción.

Pero entonces una cosa es clara: que lo que se finge no es la realidad sino al revés: lo que se finge *es algo que es real*. Es decir, no se trata de *ficción de realidad* sino de *realidad en ficción*, de realidad en ese momento especial que es la ficción.

Ficción es un modo de realización de la realidad misma. Esto es lo esencial de toda ficción. El momento de realidad de la ficción más fingida del Mundo, es el mismo momento de realidad de este Universo físico que tengo ante mí y ante mis sentidos.

Lo que sucede es que tomo ese momento de realidad no como propiedad de esta cosa real determinada sino como ámbito, y me muevo dentro de él mediante un acto que es justamente fingir aquello que es real. Pero el momento de realidad está allí.

A su modo, pues, toda ficción tiene en cierta manera y en alguna medida una orla, un ámbito de realidad. Y es lo que da a la ficción toda su gravedad.

La gravedad de las ficciones no viene de que sean interesantes, de que susciten determinados sentimientos o enseñen ciertas lecciones, etc., sino de que se inscriben precisamente dentro de la realidad y constituyen el modo ficticio de la realidad misma, de esa realidad que me está físicamente dada como ámbito. Repito, no ficción de realidad sino realidad en ficción.

Como decía, hay muchos modos de irrealización, puesto que hay muchos modos de moverse dentro del ámbito de la realidad. La ficción es uno de ellos. Pero sólo uno. Otro es, por ejemplo, la conceptualización.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, pp. 68-69]



«En mi organismo, la sustantividad única que existe es la de mi organismo; y dentro de él, la glucosa, precisamente porque conserva todas sus propiedades, es glucosa-de este organismo. Las lenguas indoeuropeas no tienen un procedimiento demasiado regular para expresar esta estructura, pero las lenguas semíticas, sí. Nosotros, en las lenguas indo-europeas, diríamos la casa *de-Pedro*, es decir, *domus Petri*.

El *de* pertenece a Pedro; *casa de-Pedro*. En cambio, en las lenguas semíticas se podría decir casa-de Pedro. Es el llamado estado constructo, en virtud del cual forman una unidad sistemática los dos términos: la casa y Pedro. El *de* pertenece entonces a la casa misma. Este estado constructo expresa quizá con más claridad y rigor que el *de* pertenece a la realidad física de cada nota. No es una relación extrínseca, sino el momento intrínseco de sustantividad.

Ahora bien, precisamente como este *de* es el que expresa sustantividad real de cada cosa, quiere decirse que el ámbito de la transcendencia es justamente la irrealización, en una u otra forma, de ese carácter del *de*,

mejor dicho, es el *de* como momento de realidad conservado, pero liberado de aquello que es *de* en lo dado.

En este ámbito de realidad del *de* me puedo mover y me muevo libremente de muchas maneras: la ficción o la mera conceptualización es constitución libre del *de*. Aquello sobre lo que formalmente recaen la ficción y la conceptualización es el *de*. Y puedo fingir este *de* de una cierta manera y tendré entones Don Juan o Fausto o lo que fuere. La ficción es esencialmente ficción de un *de*.

Se pregunta entonces en qué consiste la irrealización propia del *de* que constituye la realidad matemática, esa irrealización que ni es ficción ni mera conceptualización. Pues bien, la cosa es sumamente sencilla: las operaciones matemáticas son construcciones. Ciertamente, no son construcciones en el sentido de que con aparatos o como sea construyo una realidad matemática como podría construir una casa.

Pero, desde luego, hago algo más que concebir aquella. Es lo que alguna vez ha solido llamarse construcción según conceptos. Como quiera que sea, se trata de una construcción. Se trata de tomar elementos con los cuales se construye algo.

Ahora bien, esto no acontece en una ficción. La ficción es de otro tipo; no es, propiamente hablando, una construcción. Pero la realidad matemática sí es una realidad construida. Entonces uno propendería a pensar que la realidad matemática es una construcción de realidad. Esto es falso.

En este punto estamos en el mismo caso que en la ficción y la mera conceptualización. No es construcción de realidad, sino realidad en construcción, al igual que la ficción no es ficción de realidad, sino realidad en ficción, y la conceptualización no es conceptualización de realidad, sino realidad en conceptualización. Y este es entonces el problema: lo que es realidad es construcción. Hay en ella, por lo menos tres momentos característicos.

a) La construcción afecta formalmente al *de* en cuanto tal. No todo *de* es construcción, naturalmente. La construcción es siempre *junción*. Por tanto, la construcción es ante todo *conjunción*. Es la conjunción lo que constituye la unidad del *de* en la construcción. Pues bien, sólo hay construcción cuando la conjunción es *junción* según un *dentro* y *fuera*. [...]

b) Pero no toda conjunción es formalmente construcción. Para esto hace falta justamente que esa conjunción según el dentro y el fuera sea una *junción* que soy yo quien la construyo. Es una unidad que no poseen los puntos por sí mismos, sino que la pongo yo.

Construir es siempre y sólo *yo construyo*. Los puntos del espacio no están simplemente unos junto a otros, sino que yo los pongo unos junto a otros. La construcción es una acción mía. Los puntos en la construcción del espacio tienen la unidad que yo les otorgo; por tanto, la construcción matemática es una libre construcción mía en el ámbito de la realidad.

c) Pero esto no es suficiente. Porque esta libre construcción podría ser una ficción arbitraria. Y no lo es. Es una libre construcción, pero según conceptos. Y este es el tercer punto esencial. Antes he caracterizado el pensar fantástico como un tipo de pensar que ciertamente tiene como contenido lo sentido, la imagen. Pero esto no agota el pensar fantástico. Ya apuntaba que este pensar tiene también sus conceptos, sólo que no son meramente lógicos.

Pues bien, tomado en toda su amplitud, pensar fantástico es pensar constructivo. Y este pensar contiene unitariamente conceptos meramente lógicos y a la vez ficciones en toda la amplitud del vocablo.

Pues bien, la acción creadora según un dentro y un fuera, pero a la vez y radicalmente acción creadora según conceptos, eso es la libre construcción matemática. No hay la menor duda de que sin puros conceptos, sin lo por ellos concebido, no habría matemática; pero lo así concebido ha de ser construido en pensar fantástico.

¡Cómo se va a negar la función esencial que la fantasía creadora tiene en la creación matemática! Pero ni lo uno ni lo otro son creación matemática. Sólo lo es la acción creadora según conceptos.

Como esta construcción acontece en el ámbito de la realidad, se nos plantea la tercera cuestión. Si las cosas matemáticas son la realidad en construcción, entonces la geometría más alejada del mundo dado tiene su coeficiente de realidad.

Las cosas matemáticas son realmente irreales; todas y en especial las que aquí nos preocupan: las realidades espaciales. ¿En qué consiste este carácter de realidad que tiene el espacio geométrico? Llamémosle espaciosidad. ¿Qué es la espaciosidad de lo geométrico?»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 72-75]



«La cosa real en su "esto", tiene además de sus notas el "cómo" de su sistematización. Reducido a precepto el "esto", conserva el "cómo conceptual". Pues bien, puedo retraerme liberándome en el "esto" mismo de su propio "cómo". La simple aprehensión queda entonces en franquía para crea el "cómo".

Claro está, no me limito a crear el "cómo" dejando intactas las notas, sino que las notas oriundas de preceptos pueden entonces ser libremente creadas para hacer de ellas un nuevo "cómo". El término de este movimiento intelectual creador del "cómo" es un "cómo" fingido: es un *ficto*, un *fictum*. El ficto es formalmente ficto de un "cómo". La simple aprehensión de la cosa como un "cómo" ficto es la ficción.

Precisemos algo. Ante todo, la ficción es algo irreal en el sentido de desrealizado. Por tanto, la ficción es una cosa ficta, pero en "la" realidad.

Envuelve formalmente el momento físico de realidad, ese momento aprehendido en impresión de realidad. El ficto no es un "ficto de realidad" sino "realidad en ficción". No se finge "la" realidad, se finge tan sólo que "la" realidad sea "así". Es el "cómo sería «la» realidad, es decir, cómo sería la cosa en realidad. [...]

El ficto ha creado libremente el "cómo", lo cual no hace el precepto. El precepto es la cosa entera dada y reducida a precepto, En el ficto queda reducido el "cómo" mismo. Es el segundo lado de la irrealidad del ficto. Es una creación de segundo grado, por así decirlo. Se irrealizan las notas, pero separadamente y se recomponen en un "cómo" libre: es libre reconformación.

Pero no es una reconformación en el vacío, sino que la más libre de las creaciones ficticias va siempre orientada por el "cómo" de las cosas reales para fingirlas o bien como ellas, o bien diferentemente de ellas, o bien opuestas a ellas, etc. **Lo que no se da ni puede darse es un ficto que no tenga nada que ver con algo aprehendido anteriormente como real.**

En tercer lugar, este ficto no es como podía pensarse y suele decirse, una imagen producto de la imaginación creadora. Imaginación creadora la tienen también los animales. El animal tiene creaciones imaginarias estimuladas. Lo que el animal no tiene es la aprehensión intelectual de la creación de lo imaginariamente creado. Le falta el momento de realidad. El ficto es la "realidad en ficción", es "cómo" en realidad sería la cosa. Por esto a esta aprehensión intelectual es a lo que yo llamaría **fantasía**: es una intelección fantástica.

El animal no tiene fantasía en este sentido. El hombre hace con sus imágenes lo que el animal no puede hacer: fantasear. La esencia de la imaginación "humana" es la fantasía. Para oponer en este sentido el ficto a lo imaginado, reservo para el ficto el nombre de **fantasma** en su sentido etimológico.

Y es que la simple aprehensión de la cosa real como ficta es un acto de estricta intelección sentiente. Es *intelección*: es la aprehensión intelectual de "cómo" sería la cosa en realidad. Es *sentiente*: la imagen es el momento sentiente de esta intelección. Es su unidad, esta intelección sentiente es la simple aprehensión sentiente de la cosa según cómo sería en realidad: es el ficto, el fantasma.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 98-100]



"Si el hombre no fuese más que pura inteligencia, no dejaría de estar atenido a la realidad. Pero el hombre es inteligencia sentiente y por ello el decurso sentiente de las cosas le lanza del atenimiento a la realidad hacia algo que no es realidad física. Está atenido a la realidad, pero tiene que moverse también en el ámbito de lo irreal.

El animal no humano no se mueve entre realidades, pero tampoco entre irrealidades; se mueve entre estímulos a-reales. El hombre es el animal que no sólo puede, sino que inexorablemente ha de moverse en el ámbito de lo irreal. La irrealidad le es necesaria al hombre para poder vivir en realidad.

Pero, ¿en qué consiste esta irrealidad? Lo irreal no puede calificarse como lo que no-es, porque no es lo mismo ser y realidad (el no aceptar esta diferencia es lo que constituye la paradoja del *Parménides* de Platón; que hay algo que no es); y porque cuando me ocupo con lo irreal me ocupo con *algo que no es ya*, pero que está puesto realmente ante mí, frente a mí. Es lo que significa la palabra *ob-iectum*. El ser realidad objetual es aquello en que consiste formalmente el ser positivo de la idea. Realidad objetual es la realidad como objeto."

[Zubiri, X.: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 646-647]



«Frente a los mitos se han tomado *actitudes muy distintas*. Una, considerarlos como *fábulas*; otra, como meros *símbolos* de un sistema conceptual y abstracto. Ni una ni otra de estas interpretaciones son, a mi modo de ver, verdad. La primera es sobradamente claro que no es verdad. No se trata de un mero cuento y, por consiguiente, sería absurdo pensar que el primitivo (como pretendió en sus comienzos Lévy-Bruhl) no tiene la lógica de la mente de los demás. Esto es *absurdo*.

Ahora, ¿significa esto que el mito no sea más que una especie de fábula moral o fábula teológica donde se dice una cosa y lo que se quiere decir es otra (un sistema de conceptos)? También esto es falso, a mi modo de ver. Lo que ocurre es que el pensamiento conceptual del hombre, en todos los niveles de su historia, en el nuestro propio, *lleva inscrito un intrínseco esquema conceptual* en que el concepto se plasma.

Por ejemplo, qué duda cabe que la idea de causalidad es una idea muy pura, un concepto muy metafísico, sin embargo, Kant vio con toda claridad que el esquema de la causalidad es la sucesión. Uno cree que la causa viene antes que el efecto, cosa que es falsa; no entra en el concepto de causa.

Pues bien, *junto a estos esquemas meramente formales, es menester reivindicar la presencia de esquemas en cierto modo materiales*; plasmados precisamente en el seno de los conceptos. Y, probablemente, el antiguo, el primitivo, *concebía la causalidad como una generación*.

De ahí, naturalmente, la posibilidad de hacer un mito que, sin ser un cuento, no fuera tampoco un pensamiento abstracto, pero no estuviera destituido de dimensión intelectual. Es lo que yo he llamado el *pensar fantástico*. Recordemos la existencia en muchas religiones de divinidades andróginas. Naturalmente, si es Dios el que hace las cosas y se concibe la producción como un acto generador (Dios tiene justamente las dos dimensiones antitéticas, del padre y de la madre), es andrógino.

El hecho mismo de las parejas divinas, la hierogamia, cuando la divinidad no es andrógina, es un reflejo de esta condición. Claro, la generación no es el único esquema material de los mitos. Cuando Aristóteles conceptúa las sustancias primeras, nos dice muy solemnemente, frente a toda la religión homérica, que, si se entiende que los astros son los verdaderos dioses, entonces esta afirmación son los restos que han sobrevivido al naufragio de la sabiduría antigua.

Lo que pasa, nos dice, es que los antiguos han revestido esta doctrina en forma de mito para convencer a la gente. *Ahora, esto segundo es completamente falso*, porque habría que emprender también el camino contrario: entender cómo precisamente esa antigua sabiduría acerca de la divinidad de los astros ha sido pensada justamente con un esquema teogónico, con un esquema de generación.

El politeísmo arranca del misterio de la deidad en las cosas de una manera sumamente concreta: descubriendo las cosas en que últimamente se tiene la vivencia que deciden de la suerte de la realidad.»

[Zubiri, X.: *Sobre la religión*. Madrid: Alianza Editorial, 2017, p. 91 s.]



«Es absolutamente imposible eliminar los esquemas de pensamiento que yo llamaría fantásticos.

El pensar fantástico está en la base no solamente de las mitologías sino también de todas las teologías elementales. Junto a él está el otro pensar racionante en forma de lógica, del que se cree que piensa nada más que con conceptos abstractos, cuando en realidad el pensar fantástico y el pensar racionante son pura y simplemente dos vertientes de una sola realidad que es el pensamiento humano.

Un pensar quizá más acentuado en los hombres primitivos, el otro más acentuado en nuestras civilizaciones actuales. Pues bien, el pensar religioso trasciende estos y otros posibles modos de pensar. El pensar religioso en cuanto pensar puede adoptar todas estas diversas formas sin reposar en el fondo en ninguna de ellas exclusivamente.

El movimiento del pensar religioso como pensar hacia la divinidad es esencialmente trascendente no solamente por razón de su término, sino también por su propia estructura, porque no está adscrito a ninguna de las formas concretas de pensamiento.

Esto es en definitiva lo que expresamos cuando decimos: “lo que ha querido decir, lo que han querido pensar”. Ese momento del *querer* expresa la transcendencia del pensar respecto de las formas concretas que ese mismo pensar puede poseer.»

[Zubiri, Xavier: *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p. 128-129]

COMENTARIOS

La realidad de los fantasmas reside en su inexistencia.



Cuando me examino a mí mismo y mis métodos de pensamiento, llego a la conclusión de que el don de la fantasía ha significado más para mí que cualquier talento para el pensamiento abstracto. [Albert Einstein]



«La fuente gnoseológica de la fuerza crítica del saber en el planteamiento zubiriano son dos, la realidad y la imaginación. Ambas tienen carácter de fuerza, de *energeia*, de poder. Ese poder se ejerce en una limitación mutua, en la que cada una de ellas impone su impulso y sus límites. Se produce una acomodación interactiva entre la fuerza de lo real y las exigencias de la razón con su fuerza imaginadora.

La interacción entre la fuerza de lo real y la capacidad imaginativa de la razón establece el cauce normativo por el que discurre el proceso cognitivo. Los perfiles de este cauce tienen un papel decisivo en la configuración del conocimiento, porque constituyen los límites de la interpretación (frente a la concepción no normativa del análisis heideggeriano de la situación hermenéutica). [...]

En el proceso de conocimiento se plantea la cuestión acerca de qué es lo dado en la impresión primordial. En el contexto de la respuesta a esta pregunta se plantea otra fuente de aportación de elementos al aparato intelectual. Se trata de la imaginación, que tiene fuerza creativa para proponer respuestas posibles a la pregunta por la cosa. Actúa en dos niveles o "momentos" estructurales del proceso de constitución del conocimiento verdadero: logos y razón.

(a) En el nivel del *logos* campal, en el contexto de los *fictos*, y su relación con *perceptos* y conceptos. [...] La acción imaginativa no tiene el carácter de imposición (como en el caso de lo real en la aprehensión primordial), sino que tiene el doble carácter de delimitación y orientación. Toda propuesta de interpretación o comprensión (experiencial) supone la selección de una posibilidad, y en consecuencia la eliminación de otras muchas posibles.

En este sentido queda delimitada la perspectiva y el terreno en el que *puede* moverse el resultado final; y queda también orientada la acción en cuanto a la vía concreta a seguir hasta alcanzar el conocimiento verdadero. De este modo se va circunscribiendo el terreno y por tanto, desbrozando el ámbito de lo aceptable y lo no aceptable. Se va dibujando así el camino de la crítica.

(b) La creación de propuestas mundanalmente comprensoras tiene lugar en el nivel intelectual de *la razón*, y su condición de posibilidad es la *libertad*. Esta se convierte así en un ingrediente esencial del conocimiento (a

diferencia del nivel intelectual de la aprehensión primordial, en el que no hay libertad, sino imposición).

Al funcionar en el marco de la razón, la imaginación mantiene el carácter simultáneamente intelectual y sensitivo, propio de todo ingrediente del intelecto sentiente humano, por lo que puede hablarse de una imaginación sentiente, como ha señalado A. Pintor-Ramos (*Realidad y sentido*, PUPS, Salamanca, 1993, p. 159 ss.)

Así pues, la imaginación se mueve en el ámbito de libertad, delimitado o restringido por dos lados: lo dado en la aprehensión primordial (transmitido campalmente por el *logos*) y las exigencias (p. e. lógicas) de la razón. Este es el ámbito en que se gestiona el distanciamiento respecto de lo real compactamente sentido en la aprehensión primordial.

Este distanciamiento significa, desde el punto de vista ontológico, el rodeo por la *irrealidad*, y desde el punto de vista gnoseológico la incorporación de la imaginación en cuento fuerza creativa. Ese momento de irrealidad no significa salirse provisionalmente de ella, sino estar en la realidad retraídamente, vuelto hacia sí.»

[Nicolás, Juan Antonio: "La doble vertiente noológica-real del criticismo zubiriano", en Pintor-Ramos, Antonio (Coord.): *Zubiri desde el siglo XXI*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, p. 245]



«Si se acepta como evidente que el hombre goza con su fantasía, entonces hay que tener en cuenta que dicha fantasía no es como una figura pintada (gemaltes Bild) o como un modelo plástico, sino que es una configuración compleja compuesta de partes heterogéneas: palabras e imágenes (Bilder). Operar con signos escritos y hablados no debe contraponerse al operar con «figuras imaginativas» (*Vorstellungsbilder*) de los acontecimientos.

No se le da suficiente relevancia al hecho de que las palabras «alma», «espíritu» («spirit») se cuentan en nuestro propio vocabulario culto. En comparación a esto, es una nimiedad que no creamos que nuestra alma coma y beba.

En nuestro lenguaje está depositada toda una mitología.»

[Wittgenstein, Ludwig: *Observaciones a "La Rama Dorada" de Frazer*. Madrid: Tecnos, 2008]



«En la ficción se "fantasea" sobre la cosa real (para Zubiri, la fantasía es propia del ser humano; en cambio, compartimos con el animal la imaginación, la formación de imágenes). [...] ... los personajes de la literatura de ficción: "No es un ficto de realidad sino 'realidad en ficción'.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 835 n. 20]

•

«En su curso “El hombre: lo real y lo irreal”, pretende aclarar en qué consiste la irrealidad y su función. Cada uno de los actos humanos –pensar, comer, estudiar, odiar, pasear...– es carcomido por la nada. Todo fluye. Ningún momento es idéntico al anterior. Pero si cada instante no tuviera absolutamente nada que ver con otro, el hombre no podría “hacer su vida”, no tendría nada en que apoyarse.

Sucede, sin embargo, que todos los instantes, por muy distintos que sean, coinciden en poseer un momento inespecífico de realidad que trasciende el puro fluir y que le permite establecer recurrencias entre ellos.

Por estar atenido de este modo a la realidad, el hombre tiene forzosamente que forjar lo irreal, fantasear, crear ficciones e ideas. Al figurarse cómo son las cosas y cómo es él mismo, puede hacer su propio ser e ir encontrándose a sí mismo sin perderse completamente en el alocado torrente de la realidad (1).

(1) X. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza Editorial, 2005. J. Corominas sitúa la filosofía de la irrealidad de Zubiri, comparable a una filosofía de la realidad virtual, en el contexto de la filosofía de Ortega y Unamuno, y destaca su importancia y actualidad ante el éxito de la literatura fantástica y el predominio de la creación de mundos virtuales. Conill subraya la propuesta de superación de planteamientos vitalistas como los de Dilthey, Bergson y el propio Ortega (cf. J. Conill, “Presentación”, *ibídem*, pp. I-XXI).

Es notoria también la crítica de Zubiri a Husserl. Para éste, la ficción “constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética” (E. Husserl, *Ideas*, I, p. 158).

La sustitución de los datos singulares del “río heraclítico” por sus datos imaginarios permite la ciencia eidética. Zubiri, en cambio, pretende no salir del río heraclítico para constituir una metafísica o filosofía primera radical. Lo irreal, la fantasía o la figuración no es un intermediario entre las cosas y las ideas, sino entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas de esta realidad.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 639 y 814 n. 37]

•

«El hombre no posee mera imaginación como los animales, sino fantasía. Imaginación es percibir imágenes. Fantasía es aprehender imágenes reales. Los animales poseen imaginación estimulada creativa. Pero el animal no aprehende como realidad lo imaginativamente creado. El hombre trabaja con la realidad imaginativamente creada. La fantasía se mueve en realidad. La imaginación en imágenes estimuladas.»

[Gómez Cambres, Gregorio: "Prólogo" a Carmen Castro de Zubiri: *Biografía de Xavier Zubiri*. Málaga: Ediciones Edinford, 1992, p. 26-27]



«Tal vez lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquella no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas. Siente lo real como una materia blanca y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición.

La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable.

Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el "idealismo" vive de la falta de imaginación.

Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuan sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los "idealistas", aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase por unas horas reducido el universo a lo que éste sería según su esquemático programa.» [Ortega y Gasset, José: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1962, vol. III, p. 603-604]



«Cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundo y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad.

Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: solo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo. [...]

Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación.

Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente "mundos", porque tienen figura y son un orden, un plano. Estos mundos imaginarios son confrontados con el

enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a esta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma.

En tales o cuales puntos, la correspondencia es tan ajustada que la confusión parcial se produciría, pero como esos puntos de perfecto encaje son inseparables del resto, cuyo encaje es insuficiente, quedan esos mundos, tomados en su totalidad, como lo que son, como mundos imaginarios, como mundos que solo existen por obra y gracia nuestra; en suma, como mundos "interiores".

Por eso podemos llamarlos "nuestros". Y como el matemático en cuanto matemático tiene *su* mundo el físico en cuanto físico, cada uno de nosotros tiene el suyo. [...]

Pero de la poesía nos hemos acostumbrado a hablar sin gran patetismo. Cuando se dice que no es cosa *seria*, solo los poetas se enfadan. No nos cuesta, pues, gran trabajo reconocer que una cosa tan poco seria sea pura fantasía. La fantasía tiene fama de ser la loca de la casa. Mas la ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son sino fantasía?

El punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico, no poseerían las exactas calidades que los constituyen si no fuesen meras construcciones mentales. Cuando queremos encontrarlos en la realidad, esto es, en lo perceptible y no imaginario, tenemos que recurrir a la medida, e *ipso ipso* se degrada su exactitud y se convierten en un inevitable "poco más o menos".

El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que solo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad.

Para vivir tiene el hombre que hacer algo, que habérselas con lo que le rodea. Mas para decidir qué es lo que va a hacer con todo eso, necesita saber a qué atenerse respecto de ellos, es decir, saber *qué es*. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal – sostengo yo– es la imaginación.

El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de la creación.

La diferencia está en el propósito con que la crea. Un plano topográfico no es más ni menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. [...]

Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta. Más aún: a poco que se reflexione se admitirá que la realidad no es nunca exacta y

que solo puede ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general, el personaje poético).

El mundo poético representa el grado extremo de lo fantástico, y, en comparación con él, el de la ciencia nos parece estar más cerca del real. Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado* con el poético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría.

El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de "seriedad" diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía.»

[Ortega y Gasset, José: "Ideas y creencias" (1940), en *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, t. V, p. 394; 400; 403-404; 406]



«Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres u utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre –menos aún, casi nunca– ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar.

Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva *vía* o método para salir de ésta.

En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de ésta al Universo. De estos dos temas, el más intrincado es el primero. Razón para que comencemos con el segundo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias.

Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella.

Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la Filosofía ni sobre lo que ésta es. Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica.

En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más *natural* del mundo.

Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una "naturaleza".

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la "vida como estar en la creencia", habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros.

Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una "vida como creencia" para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico.

La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada dual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impassibilidad en sus dogmas divergentes. Los Glidy-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familias: "Ese baila con otro tambor".

Quien es de verdad aficionado a humanidades, se deleita siempre que un hecho le patentiza la condición "ondulante y diversa" del ente humano. Así en este caso. El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e "intelectual" por excelencia –esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo– es la danza ritual colectiva.

La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de África filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Quien no sea capaz de *ver* y *entender* estas sorprendentes homologías, no es capaz de Humanidades.

Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus "ejercicios espirituales".

Ahora bien: imire usted cómo es este demonio de la realidad humana": a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *teoría*. Dígame si es arbitrario

y gana –que juzgo para mí repugnantísima y pueril– de andar solicitando los datos, decir que para el negro africano filosofar es bailar.

Sólo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos “verdad”.

Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de Verdad.

Como he mostrado en otro estudio, lo característico de las “creencias” frente a las “ideas” u opiniones –incluyendo en éstas las doctrinas más rigurosamente científicas– es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos.

No es sino lo mismo, visto por su envés, decir que nuestras “creencias” no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino la “realidad misma”.

Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las “ideas que tenemos”, sino entre las “cosas con que contamos”. La forma de conciencia que en nosotros tienen las “creencias”, no es un “darse cuenta”, una *noésis*, sino un simple y directo “contar con”.

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella –como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía–, eso es una “idea”. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella –como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana–, eso es una “creencia”.

De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría –ciencia, filosofía, etc.– no es sino “ideas”, no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; y a todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por la tendencia al histrionismo –nada de esto deja de ser así porque a veces al maniático, al histrión y al mimo le cuesta la vida–, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería.

Las “ideas” nos persuaden, no nos convence, son “evidentes” o son “probadas”; pero son todo eso porque no dejan nunca de ser *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De ahí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas,

posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*.

Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos, y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía.

La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más riguroso de la actual Matemática.

Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática "entendimiento puro", no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación.

Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo "entendimiento" es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasea. De ahí que sintamos siempre la "idea" como algo que nosotros *hacemos*, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras "ideas", tomar la teoría completamente en serio.

A fuer de tener éstas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, *revocables*. Las creencias, en cambio –todo aquello con que, queramos o no, contamos–, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las "ideas" las tenemos y sostenemos; pero que en las "creencias" estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen. La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 285-289]



«El mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse* o "experiencia de la vida". [...]

Todos esos mundos, incluso el de la ciencia, tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía. Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta. Más aún: a poco que se reflexione se advertirá que la realidad no es nunca exacta y que sólo puede

ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general y el personaje poético). Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos forjados por nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al "mundo exterior".

El mundo poético representa el grado extremo de lo fantástico, y, en comparación con él, el de la ciencia nos parece estar más cerca del real. Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado* con el poético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría. Pero esta doble advertencia nos permite observar que esos varios "mundos interiores" son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación.

Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a éste el de la poesía. El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de "seriedad" diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía.

Apenas anotado esto, surge en nosotros el obvio recuerdo de que ese orden de articulación entre nuestros mundos interiores no ha sido siempre el mismo. Ha habido épocas en que lo más próximo a la realidad fue para el hombre la religión no la ciencia. Hay una época de la historia griega en que la "verdad" era para los helenos –Homero, por tanto– lo que se suele llamar poesía.»

[Ortega y Gasset: "Ideas y creencias" (1940). En *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, vol. V, p. 406]



«Ortega y Gasset ha dado un sentido distinto a la voz 'creencia', que le permite iluminar a la luz de ella la metafísica de la existencia humana. Al examinar la estructura de la vida humana, advierte que no es lo mismo pensar una cosa que contar con ella. El "contar con" es justamente lo típico de la creencia, pues si el hombre puede llegar hasta a morir por una idea, solamente puede vivir *de* la creencia.

Tal distinción está situada más acá de toda mera dilucidación psicológica; la diferencia entre ideas y creencias no debe entenderse desde el punto de vista particular de la psicología, sino desde el punto de vista total, y metafísico, de la vida.

Las creencias son de este modo el estrato más profundo de la vida humana o, si se quiere (pues ello no prejuzga nada sobre un fondo último metafísico), el terreno sobre el cual la vida se mueve. Pero creencia no es un mero creer, sino un "estar en" y un "contar con" que engloban asimismo la duda.

Esta última es también un estar, aunque un estar en lo inestable, una perplejidad que se revela sobre todo en los momentos de crisis. Desde este punto de vista ha de entenderse, según Ortega, la afirmación de que la idea es aquello que se forja el hombre cuando la creencia vacila: las ideas son las "cosas" que de manera consciente construimos precisamente porque *no creemos en ellas* (*Ideas y creencias*, 1940, pág. 37).

De ahí lo que el mismo autor llama la articulación de "los mundos interiores", es decir, la articulación de aquellas interpretaciones humanas de lo real que son –aun las más evidentes– creaciones en un sentido análogo al de la creación poética.

Ciencia, filosofía, religión y arte aparecen así como "reacciones" del hombre ante una situación vital, como instrumentos que maneja la vida humana ante la realidad problemática: "comparado con la realidad", el mundo de la ciencia "no es sino fantasmagoría" (*ibid.*, pág. 54).»

[Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Ed. Suramericana, 1969, p. 372-373]



«La realidad del ser de las cosas no tiene la facultad de mostrarse desvelada para todo el mundo, así, sin más. Los seres humanos tenemos que hacer el esfuerzo cotidiano de mantener un espíritu crítico para que los fantasmas de las cosas que no existen (ideas desfasadas, problemas del pasado, utopías simplistas, conceptos infantiles, banderas, himnos) no se apropien de nuestro raciocinio y dirijan nuestro pensamiento y así nuestras emociones y nuestras conductas a callejones estúpidos sin salida.»

[Miguel Bueno Blasco, en Cartas al director de *El País*, 07.06.2007, p. 18]



«La conciencia no es concebible sin el inconsciente, porque no puede nacer, ni ulteriormente existir, sin una urdimbre afectiva. Ambos, conciencia y subconsciente, son como el primer término y el fondo de un cuadro. Al igual que si en un cuadro o paisaje prestamos atención concentrada a la figura del primer plano, dejamos de ver el fondo, dejamos de ver el primer plano.

Este juego dinámico entre fondo y figura, conciencia y subconsciente, es fundamental en la vida espiritual del hombre, y en las primeras etapas de su desarrollo es explicable que haya impresionado de tal suerte que por su influencia se hayan originado todas las leyendas de lucha contra el dragón o contra monstruos similares.

Pero la liberación total es una ilusión que la conciencia se hace. En sustitución del amparo maternal, ha de recurrirse a otras *estructuras de fondo* de la conciencia, estructuras que, a fin de cuentas, también desempeñan *un papel maternal*. Tales *estructuras de fondo* son, además de la madre *internalizada*, en primer término, *la fantasía*; en segundo lugar, el *paisaje* en el que se desarrolla nuestra vida y dentro del que comprendemos

desde el hogar que nos ampara hasta la naturaleza hosca o propicia del terruño.»

[Juan Rof Carballo: *Entre el silencio y la palabra*. Madrid: Aguilar, 1960, p. 276]



«La inteligencia no es, en sus orígenes, cosa distinta de la imaginación, ni mucho menos de la emoción, sino que brota de ellas, como Venus de la espuma. Sin ella no sería posible. En el primer encuentro operan, sigilosamente, patrullas de fantasmas. Van y vienen, vienen y van, de las cosas a nosotros, de nosotros a las cosas. De los demás hombres a ese yo nuestro, todavía vacilante, balbuceante, aún en ciernes. La inteligencia del hombre nace exactamente como se nos cuenta en el Génesis: distinguiendo lo bueno y lo malo.

Lo bueno es aquello que nos ampara; lo malo, aquello que nos desprotege. Pero lo bueno y lo malo no están, como involuntariamente creemos cuando somos mayores, “fuera de nosotros” en el mundo. O bien, como algunas veces pensamos, dentro de nosotros, en nuestra intimidad.

Primero los “proyectamos” en los demás, en las cosas. La mesa es “mala” porque nos lastima; la madre “mala” porque no nos mima lo bastante. Pero enseguida, lo “malo” y “lo bueno” entran a formar parte de nosotros. Con esta argamasa, con este cemento, vamos construyendo nuestro yo. [...]

Lo cierto es que estos fantasmas nos acompañan, mucho más de lo que creemos, durante toda nuestra vida. Poco importa que aquel señor, eminente lógico o ilustre matemático o pensador insigne, se crea a salvo de ellos. Poco importa que descubran teoremas o silogismo que nos dejen boquiabiertos.

Si sabemos observar bien veremos en sus gestos, en sus miedos, en sus predilecciones, actuar a los fantasmas de su infancia. No hay gran pensador sin sus fantasmas. Los fantasmas que subyacen tras las filosofías de Platón o de Kant o de Kierkegaard; fantasmas de la infancia que, traviesos, se escurren entre las piezas del edificio.»

[Rof Carballo, Juan: *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara, 1973, p. 75-77]



«En su trabajo sobre “La naturaleza y función de la fantasía” (1952), la psicoanalista kleiniana Susana Isaacs llama la atención sobre la gran amplitud que alcanza el término “fantasía” a partir de la necesidad de comprender la vida psíquica en los primeros años de la vida. La mayor parte del conocimiento psicoanalítico se hace *por inferencia*.

Así en la famosísima observación de Freud sobre el juego de un niño de dieciocho meses de edad, normal y educado normalmente, aunque no había sido amamantado por su madre. Este niño tenía la costumbre de esconderse

debajo de la cama o escaparse a un rincón del cuarto, escondiendo allí todos sus juguetes.

Todo esto acompañado de una expresión de satisfacción y de contento que se manifestaba con la emisión de un sonido "o-o-oh" que, en juicio de los mayores quería decir "iros". Todo ello era un juego; el niño jugaba a "haberse marchado", el juego de la separación, de des-vinculamiento. Un día tiró un carrito con un cordel enrollado, con gran habilidad que le permitía después recuperarlo.

Al hacerlo gritaba con alegría "¡Aquí!". Freud interpreta el juego con la fantasía de perder la madre y de recuperarla, es decir con lo que hoy llamaríamos la fase de "desvinculación" o de separación de la urdimbre, que *forma parte intrínseca* de este concepto de urdimbre, entendido no como un hecho estable quieto, que no se mueve en el tiempo, sino como una realidad *en el tiempo* y que, por tanto, supone a la vez vínculo, asimiento a la madre y despegue de ella.

Freud confirma su hipótesis de *una fantasía infantil* al ver que el niño repite las mismas manifestaciones expresivas cuando la madre se marcha durante algunas horas. Entonces descubre su propia imagen en un espejo y con ello la manera de jugar él mismo a desaparecer y reaparecer. Esto le proporciona la delicia de poder controlar su propia aparición y desaparición en el espejo, es decir, de dominar la pérdida del vínculo cardinal, de superar la ruptura de la urdimbre.

La fantasía es algo que está constantemente en actividad en la mente del sujeto más normal, no solo el neurótico. Freud se vio forzado a aceptar la existencia de esta "realidad psíquica". La experiencia le hizo perder la confianza en que lo que el enfermo comunica sea siempre *comprobable*, esto es *real*. Freud reconoce en la "realidad psíquica" una forma especial de existencia que no debe confundirse con la realidad mental. Para Susana Isaacs, la fantasía es ante todo el correlato mental, la representación psíquica del instinto:

"No hay pulsión ni respuesta instintiva que no sea experimentada por el sujeto como fantasía inconsciente... Una fantasía representa el contenido particular de urgencias o de sentimientos dominando la mente en un momento determinado...

El mundo de la fantasía ostenta los mismos cambios protéticos y caleidoscópicos que el contenido de los sueños. En parte estos cambios sobrevienen como respuesta a los estímulos exteriores y en parte como el resultado del juego de las pulsiones primarias mismas".

Fantasía y juego, *en su relación con la fragmentación regresiva del mundo instintivo, son una misma cosa*. Hay una fruición, un placer de jugar, incluso con esfuerzo, frente a la dificultad, como hay un placer en el ejercicio de la fantasía. Existe una estructura básica entre fenómenos tan dispares como instinto, juego, fantasía, creación.

Todos ellos dan lugar a satisfacción cuando se permite su despliegue; todos suponen el empleo al azar, *libremente* de fragmentos de secuencias que llamamos "instintivas" para indicar que son congénitas o están arraigadamente establecidas en el sistema nervioso.

Los fantasmas forman parte constitutiva de toda conducta normal. Ciertos hábitos arraigados de nuestra conducta, y que se traducen en la manera de saludar, dar la mano, de escribir y hasta en la misma expresión facial o en nuestro continente y apostura, derivan de estos primeros "fantasmas". [...]

El recién nacido no solo suscita la ternura, sino también, con automática fuerza, en las personas que le rodean, el deseo de "transmitirle" las propias, profundísimas "pautas de convivencia".

Esto es, los propios "fantasmas". Fantasmas, a su vez, *transmitidos*, grabados en lo más profundo de nuestro ser y que ahora, ante el estímulo que constituye la *existencia* del ser recién nacido, resucitan vigorosos, tratando de perpetuarse... "el hombre está hecho de la substancia de los sueños de los demás".

Estamos, en efecto, constituidos por los "fantasmas" *que los otros nos transmiten.*» [Rof Carballo, Juan: *Biología y psicoanálisis*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1972, p. 125-129].

Fantasia vs Imaginación

El Antiguo Egipto

Prof. Fernando Schwarz, *Ecole d'Anthropologie*, Paris

http://www.transoxiana.com.ar/0105/schw_entrev.html

Eliade demuestra, y otros, como Otto, que lo sagrado no es una etapa de la historia de la humanidad sino una función de la conciencia. Esto para mí ha sido una de las claves más importantes. El hombre nunca deja de ser ni de estar en relación con esa dimensión que le da su trascendencia y su contacto con lo inmanente.

No se puede uno concebir más allá de lo funcional sin la dimensión de lo que llamamos lo sagrado. Que no es una religión en particular sino una dimensión de la conciencia que permite salir de la temporalidad para poder concebir elementos atemporales o invariantes. Esto es el punto fundamental. ¿Qué es lo que permite relacionar ese mundo abstracto, invariante, de leyes, etc., con la fenomenología temporal, con la realidad de todos los días? El problema está ahí.

El símbolo, la capacidad de representarnos las cosas, es un medio. Es un nexo. Una interfaz. Una vez más es ese "incluido" del cual hablamos antes. Tenemos la función de inclusión en nosotros mismos, y es la facultad de la imaginación, es la capacidad de imaginar. Lo voy a llamar imaginación para que se entienda mejor. Pero no es cualquier imaginación, no es el fantasma/fantasia.

Lo voy a, simplemente, clarificar. Cuando estamos obsesionados y dando vueltas en torno de una idea todo el tiempo, no estamos haciendo una mediación entre lo trascendente y lo temporal. Estamos simplemente fantasmando... Es la patología de la imaginación. Para que haya imaginación tiene que haber creatividad. Por lo tanto, tiene que haber un efecto en el mundo temporal que se llama creación.

Creación puede ser una obra de arte, puede ser un libro, puede ser una concepción intelectual. Tiene que haber un producto. Lo que produce la imaginación, no la fantasía, es una creación. La fantasía es una patología en la cual estas imágenes están siempre en horizontal, no hacen de medio, no logran unir lo de arriba con lo de abajo.

Bien, el problema que tenemos hoy es que estamos un poco bloqueados en la función relacionante. En la función de podernos imaginar de otra manera. Desde ya, de ponernos en el lugar del otro, que es un paso fundamental, no para la antropología o la historia de las religiones sino simplemente para la relación humana.

Entonces, cuando hay mucho egocentrismo, cuando hay mucha necesidad de resolver los problemas inmediatos, cuando se pierde la noción de largo alcance, cuando uno no se puede representar el futuro se pierde la conexión con la imaginación y con los fundamentos simbólicos.

Pero como la simbolización, la mitologización son funciones inherentes al hombre y la sociedad, el símbolo -entre comillas- adquiere valores patológicos. Entonces, al no ser canalizados de manera creativa se utilizan formas violentas.

Violencia hacia el interior -individuo que se destruye interiormente por falta de capacitación en su manejo simbólico, representación *identitaria* [sic] de sí mismo, etc.- o violencia exterior porque se va a tratar de buscar una manera de expresión que va más allá de las necesidades formales y necesarias, porque a veces hay gente que esta manifestando, y Ud. le pregunta por qué, y no sabe.

Entonces, hay una patología del pensamiento simbólico y hay una patología del funcionamiento de la imaginación, pero existen. Desgraciadamente uno puede probar la existencia de estos elementos por la negativa, es decir, por su patología. Yo prefiero mostrarlo por sus elementos positivos.

Yo creo que se puede dar a los individuos una educación donde se entienda que nosotros funcionamos, como seres humanos, en dos lógicas: lógica de exclusión y lógica de inclusión. Esto ya ha sido demostrado de manera biológica por el funcionamiento cerebral. Nosotros estamos conformados neurológicamente en el procesamiento de dos programas: el procesamiento que va a decir esto es negro o blanco, que nos sirve mucho para poder explicar la didáctica, para poder explicar el funcionamiento de las cosas - porque hay que tener una lógica cronológica-, y para poder conceptualizar.

La lógica de exclusión no es negativa. Yo no creo que algo sea malo, simplemente lo que puede ser malo es utilizar una lógica en un problema que no va. Pero tenemos otra lógica, que es la lógica de inclusión que no trabaja con conceptos sino con imágenes.

Porque nosotros, para poder comprender algo, aparte de conceptualizarlo, tenemos que verlo. Por eso en general cuando la gente no ve, *no ve*. Tienen ojos, no ven adentro. No encuentran dentro suyo imágenes que les permitan reconstruir una imagen representativa de lo que se le está tratando de explicar. Por eso yo siempre hago diagramas, figuritas, etcétera...

Me gustan los egipcios porque figuran, y no solamente conceptualizan. Entonces, ellos manejaron las dos lógicas. Lógica conceptual, que la ocultaron detrás de las imágenes y una lógica de imágenes que permite ser un vehículo de comunicación tanto a nivel sacerdotal como a nivel popular. Porque hay que entender una cosa, que así se vinculan grandes ideas.

Si se enseña esto -aun en la escuela secundaria-, que nuestro funcionamiento neuronal -yo no estoy hablando de otra cosa- procesa la realidad bajo la lógica de exclusión y de inclusión y que tenemos un tejido calloso que está programado para interconectar estos programas en lógica exclusiva o inclusiva, entonces podríamos educar a la gente de otra manera. Y los sistemas orientales, de *Yin y Yang*, por ejemplo, serían perfectos para explicar una pedagogía de inclusión y ya esto tiene actualidad pedagógica y cultural hoy.

El Nun tiene actualidad hoy. Lo que pasa es que estamos deformados por la hiper-racionalización que heredamos del sistema grecorromano, contra el cual yo no tengo nada en contra porque gracias a él aprendí a leer, aprendí a escribir, aprendí a desarrollar pedagogía. Simplemente nos estamos amputando de una parte de la herencia del hombre.

Yo no estoy en contra. Me parece ridículo estar en contra. Hoy tenemos que unir esos elementos que son complementarios, que no son iguales, no son idénticos, son complementarios, pero no son idénticos.

Tenemos que salir de una hipertrofia racionalista, pero no en el sentido de perder la cabeza a lo irracional. La imagen no es irracional, tiene una lógica, es inteligente. Se puede teorizar, se puede comprender, si no, no sería lenguaje. Se ha evacuado el tema de la imagen como si fuera irracional. Eso es falso.

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten

