

la *eikasia* la primera etapa del conocimiento, etapa exigida por los niveles superiores. Sin embargo, llegamos a esa conclusión no apoyándonos, como lo hace Hamlyn, ni en la educación ni en el paralelismo entre la línea y la caverna, sino exclusivamente en el análisis ontológico y epistemológico de la línea.

La polémica con Paton, en este punto, nos ha conducido a dos sorprendentes descubrimientos. El primero de ellos es que *eikasia* no se reduce a percepción, pues incluye también al pensamiento. Segundo descubrimiento sorprendente: la imaginación no se reduce a *eikasia*. En la propia línea hay evidencias de una imaginación matemática, o como Klein⁶¹ la denomina «una extensión dianoética de *eikasia*». Se nos presenta como un reto intelectual el averiguar la naturaleza y extensión de dicha imaginación, así como el aventurarnos a preguntarnos sus relaciones con los objetos de la filosofía. También nos conduce a pensar que su crítica a la *eikasia* no es una descalificación de toda forma de imaginación y creatividad.

adquisición de la verdadera sofisticación. La primera etapa es la práctica socrática ordinaria; el resto es lo que Platón le ha impuesto a lo que ha heredado de Sócrates. [...] He mostrado que ésta es una parte esencial de la concepción de la educación de Platón y la adquisición de ilustración que la gente puede liberada de tal punto de vista y se les puede hacer que las apariencias son solamente apariencias. *Eikasia* no es algo introducido a cuenta de la línea como un añadido por el afán de simetría. Sin ella no habría nada de que liberar, y que los hombres tiendan a adquirir creencias de las que tengan que ser deslastrados es el principal supuesto del método socrático. Éste es un rasgo muy negativo del método socrático que Platón cargó aun cuando pensó que él había fundado una vía en el camino dialéctico de descubrir la 'verdad'» (*ob. cit.*, p. 22).

⁶¹ *Ob. cit.*, p. 115.

El mundo imaginario agustiniano

RESUMEN

Éste es el resumen de la búsqueda que ocupó a San Agustín durante toda su vida: buscando a Dios se encontró primero con su creación. Después, el mundo alrededor de él lo condujo a ver el mundo en su espejo interior, en los almacenes laberínticos de su mente. Su mundo de imágenes, su repertorio imaginario, era una vasta extensión sin extensión. Era un vasto imperio de mundos jerarquizados, en los estratos de una potencia de su alma: la memoria. Explorar su catálogo de imágenes exige planear por ciertos valles de la geografía de su gnoseología: la sensación, recolectora de imágenes; la memoria, almacenadora de las cosechas de la percepción; la imaginación, obrera maestra que articula, combina y recrea las imágenes.

Palabras clave: IMAGINARIO, SENSACIÓN, MEMORIA, MENTE, IMAGINACIÓN.

ABSTRACT

This is, in short, the Agustin's whole life searching: when he was trying to find his God, he found his creation. Then, the world around him led him to see this world reflected in his internal mirror, in the labyrinthian warehouse of his mind. His internal world composed by images was like a great extension without extension. It was like a vast empire of hierarchic worlds, and those worlds have a specific place in the memory: one faculty of the human soul. In this speech I'll make a brief description of the three faculties that control the process of image formation: sensation, memory and imagination.

Keywords: IMAGINARY, SENSATION, MEMORY, MIND, IMAGINATION.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Resplandece en mi alma una luz que no ocupa lugar; se percibe un sonido que no lo arrebatara el tiempo; se siente una fragancia que no la esparce el aire; se recibe gusto de un manjar que no se consume comiéndose; se posee estrechamente un bien tan delicioso, que por más que se goce y se sacie el deseo, nunca puede dejarse por fastidio. Pues todo esto es lo que amo cuando amo a mi Dios. Pero, ¿qué viene a ser esto? Yo pregunté a la tierra y respondió: 'No soy yo eso'; y cuantas cosas se contienen en la tierra me respondieron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos, y a todos los animales que viven en las aguas, y respondieron: 'No somos tu Dios; búscale más arriba de nosotros'. Pregunté al aire que respiramos, y respondió todo él con los que le habitan: 'Anaxímenes se engaña, porque no soy tu Dios'. Pregunté al cielo, sol, luna y estrellas, y me dijeron: 'Tampoco somos nosotros ese Dios que buscáis'. Entonces dije a todas las cosas que por todas partes rodean mis sentidos: 'Ya que todas vosotras me habéis dicho que no sois mi Dios, decidme por lo menos algo de él'. Y con una gran voz clamaron todas: Él es el que nos ha hecho [...] Después [...] me pregunté a mí mismo: 'Tú, ¿qué eres?', y me respondí: 'Soy hombre' [...] soy un todo compuesto de dos partes, cuerpo y alma [...] los hombres [...] por el conocimiento de estas criaturas visibles pueden subir a conocer las perfecciones invisibles de Dios.

Confesiones X, VI, 8,9,10

Este es el resumen de la búsqueda que ocupó a San Agustín durante toda su vida. Buscando a Dios se encontró primero con su creación. Después el mundo alrededor de él lo condujo a ver el mundo en su espejo interior, en los almacenes laberínticos de su mente. Su mundo de imágenes, su repertorio imaginario, era una vasta extensión sin extensión. Un vasto imperio de mundos jerarquizados, en los estratos de una potencia de su alma: la memoria.

Explorar su catálogo de imágenes exige planear por ciertos valles de la geografía de su gnoseología: la sensación, recolectora de imágenes; la memoria, almacenadora de las cosechas de la percepción; la imaginación, obrera maestra que articula, combina y recrea las imágenes.

1) La sensación

El alma no puede tener imágenes de los objetos sensibles si no las recibe de los sentidos. No tenemos conocimiento innato del mundo exterior así que

«la sensación es la condición primera de la imaginación y de la memoria» (Sciaccia, *San Agustín*, p. 184).

Pero, ¿cómo define San Agustín las imágenes? Él utiliza la palabra latina *species* que significa visión, apariencia, imagen, forma, fantasma. Las imágenes sensibles son ciertas formas que el objeto engendra, semejanzas, similitudes de las cosas que pueden ser conservadas independientemente de las cosas, al actuar en el sentido. En *De vera religione* X, 18, dice:

Las imágenes son originadas por las cosas corpóreas y por medio de las sensaciones que, una vez recibidas, se pueden recordar con gran facilidad, distinguir, multiplicar, reducir, extender, ordenar, trastornar, recomponer del modo que plazca al pensamiento

Todas estas son posibilidades propias de la imaginación.

Las imágenes aquí son apariencias y no esencias y actúan como intermedias del conocimiento entre el objeto y la potencia cognoscitiva humana.

La imagen que comunica el objeto físico con el sentido es la imagen sensible, y la que comunica la imagen sensible con el entendimiento es la imagen inteligible. En realidad, según San Agustín, hay

cuatro imágenes, nacidas gradualmente una de otra: la segunda, de la primera; la tercera, de la segunda, y la cuarta, de la tercera. De la imagen del cuerpo visible nace la imagen en el sentido de la vista; de ésta nace otra imagen en la memoria, y de esta última una tercera en la mirada del pensamiento [...] Dos son, pues, las visiones: una, la del que siente; otra la del que piensa (*De Trinitate* XI, 9,16).

Para ilustrar la relación entre la imagen que pertenece al objeto y la imagen en el sentido de la vista, utiliza el ejemplo de

la huella de un cuerpo en el agua: subsiste la huella mientras el cuerpo que la imprime actúa; se desvanece al retirarlo; pero el agua, que ya existía antes de recibir la impronta, perdura. Por consiguiente, no podemos decir que el cuerpo visible engendra el sentido, pero sí engendra cierta forma, como una semejanza suya, que actúa en el sentido al percibir con la vista un objeto (*op. cit.*, 2,3).

Las imágenes del sentido que resultan de la impresión de la imagen del objeto en el órgano sensible son lo que desde la edad media conocemos como representaciones. En su *Epístola* 159,2, dice que las imágenes son

representaciones incorpóreas de los cuerpos: mientras dicto esta carta, te estoy contemplando con mi imaginación [...] No puedo comprender ni investigar cómo se realiza esto en mi espíritu, pero estoy cierto de que no se ejecuta con masas corporales ni cualidades corporales, aunque tan semejantes son las imágenes a los cuerpos.

No son figuras en todos los casos, traducciones de estímulos sensoriales de cualquier tipo en imágenes visuales. Es decir, cada sentido tiene una forma propia de registrar los estímulos, y así los guarda la memoria con orden y distinción; de manera que los colores, la figura y la belleza de los cuerpos son representaciones en los ojos, el olfato engendra las representaciones de los olores, etc. En el caso de la vista, que considera el más elevado de los sentidos corporales, San Agustín explica el instante en que la imagen del objeto imprime el órgano sensorial a la manera platónica: la visión «se proyecta fuera y por los ojos se lanza lejos por todas partes para poder examinar lo que vemos» (*De Quantitate Animae* XXIII, 43) y añade que no se ve todo lo que los ojos sienten. Aquí entra en juego la intención, que es una manifestación de la voluntad, para discriminar y decidir sobre qué se posará la visión.

Esta teoría de la impresión de imágenes, pero no en el sentido sino en el cerebro, se desarrolló en nuestro siglo como teoría de los engramas. El doctor

Karl Lashley consagró treinta años de su laboriosa existencia tratando de descubrir la naturaleza de la «huella de la memoria» en el cerebro animal, comenzando con investigaciones experienciales del cerebro de las ratas y terminando con el de los chimpancés. Buscaba el engrama, el registro; es decir, la «impresión estructural que deja la experiencia psíquica en el protoplasma». No tuvo éxito en su intento y terminó burlándose cínicamente de su propio esfuerzo, al preguntarse si, después de todo, los animales y aún los hombres son capaces de aprender algo (*El misterio de la mente*, Wilder Penfield, 1977).

Pero lo que fue un intento fallido de explicación del fenómeno perceptivo desde el punto de vista del paradigma racional del siglo XX, resultaba absolutamente funcional desde el punto de vista del paradigma racional del siglo IV.

San Agustín reconoce tres géneros de imágenes sensibles:

Noto que todas estas imágenes, que tú y otros llamáis fantasías, pueden dividirse adecuadamente en tres géneros. Uno es impresión de cosas sentidas. Otro, de cosas supuestas. El tercero, de cosas calculadas.

Ejemplos del primer grupo son: tu rostro, Cartago, [...] o cualesquiera otros objetos existentes o fenecidos, pero vistos y sentidos anteriormente, y que mi alma ahora forma dentro de sí. Al segundo grupo pertenecen aquellas imágenes que suponemos eran como nos las fingimos [...] Por ejemplo, yo puedo [...] a mi gusto [...] imaginar a Medea con sus serpientes aladas uncidas al yugo [...] También pertenecen a este grupo las imágenes que nos presentan los sabios para envolver alguna verdad [...] Al tercer grupo pertenecen principalmente las imágenes que se refieren a números y dimensiones. Pertenecen en parte a la naturaleza. Por ejemplo, calculamos la figura del universo, y de este cálculo

derivamos una imagen que se forma en el alma. Pero en parte pertenecen a las disciplinas liberales, como las figuras geométricas, los ritmos musicales y la infinita variedad de los números. Tales cálculos, aunque encierran verdad, [...] encierran falsas imágenes, a las que la razón misma apenas puede resistir (*Eplstola a Nebridio* 7,4).

Las segundas imágenes son falsas, las cosas que vemos o sentimos son más verdaderas. También son falsas las del tercer género:

cuando yo me imagino un espacio corporal, el raciocinio me demuestra que mi imagen es falsa, aunque la razón se haya servido del raciocinio válido de una disciplina liberal para producir tal imagen (*Ibid.* 7,5).

Esta aclaratoria sobre la falsedad de las imágenes es indicativa de lo que sería posteriormente su teoría definitiva sobre la memoria de las ciencias. En las *Confesiones* dice que mientras las cosas sensibles se conservan como imágenes, de los conocimientos se conservan *res ipsas* (la cosa misma). Los números, la gramática, la dialéctica, etc, no entran en la memoria como imágenes, sino que están dentro del sujeto, y se alcanzan recordándolas y no percibiéndolas.

No son falsas, en cambio, las imágenes que vienen de los sentidos: es verdadera la sensación del remo que metido en el agua parece roto. Si lo viese recto bajo esas condiciones, entonces sí tendría una imagen falsa y me estarían engañando los sentidos. Al sacar el remo del agua mis sentidos lo perciben entero, también esta sensación es verdadera pues corresponde a otra condición del remo. Esta es la doctrina agustiniana de la veracidad actual y momentánea de la sensación: aunque el objeto representado no tenga un total parecido con los objetos reales, la representación es verdadera en tanto es igual a la que actualmente se tiene; es una particular representación actual y, en tal sentido, verdadera. Es decir, es verdad que estoy viendo un remo quebrado dentro del agua en este momento. Los sentidos no nos engañan, nos engaña el juicio que hacemos acerca de sus imágenes.

Así define San Agustín la sensación:

sensación es una pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, ya que toda sensación es esto, y todo esto, a mi parecer, es sensación (*De Quantitate Animae*, XXV, 48).

El conocimiento sensible es inmediato y a cada sentido, como vimos, le corresponde un sensible (a la vista un color, etc). Pero, hay sensibles, como el volumen o el movimiento, que no se pueden representar por medio de un solo sentido, sino que varios sentidos tienen que actuar en colaboración para poder

percibirlo. San Agustín adjudica a un *sentido interno* la labor de coordinar los datos sensibles de varios sentidos o sensibles comunes. Luego las sensaciones se dividen, según esto, en *sensible propio* (el objeto propio de un sentido) y *sensible común* (el objeto propio de varios sentidos). Este sentido interno es superior a los externos pero inferior a la razón. Además, no es precisamente un juicio, sino *quodam modo judicare* (en cierto modo juzgar) (*De liberum arbitrio* II, 5, 12). Con el sentido interno percibimos, también, que esas sensaciones que llegan a través de diferentes sentidos son sensaciones nuestras. En el sentido interno sentimos que sentimos. Así que la sensación no es sólo pasión del cuerpo, es también actividad del alma. Si no fuera así el hombre no sabría que siente. Por eso «hay sensación cuando el alma no ignora lo que el cuerpo padece» (*De Quantitate Animae*, 23, 41). Al alma pertenece el sentir en virtud de su actividad. La sensación es el resultado de una impresión orgánica y la consecuente modificación del alma. Esto no quiere decir que el cuerpo actúe sobre el alma, sino que ésta obra en lo interior del cuerpo que ella gobierna, que anima, y el percibir las modificaciones que producen los objetos en el cuerpo es sentir. Sobre este punto, San Agustín sigue y elabora la doctrina de Plotino que propone a la sensación como una actividad del alma. El alma es la causa de la sensación mientras que el cuerpo es el medio necesario pasivo.

El sentido interno es, pues, el lugar donde el alma sabe que siente, y es donde las imágenes se muestran a la razón. Ahí es donde la razón interviene en el proceso sensorial para hacer ciencia de las cosas. Dice San Agustín:

Admito esta realidad, sea lo que fuere, y no dudo en llamarla sentido interior. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa de este sentido a la razón [...] Sea lo que fuera aquella otra facultad —el sentido íntimo— por la que se puede percibir todo cuanto sabemos, es lo cierto que está al servicio de la razón, a la cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende, a fin de que los objetos percibidos sean identificados entre sí por sus propios límites, y esto no sólo por los sentidos, sino también comprendiéndolos científicamente (*De Libero Arbitrio*, II,3,9).

De hecho, es la razón la que nos permite saber que existe en nuestro interior una facultad cuya misión es descubrir lo que sentimos. La razón conoce todo esto y se conoce a sí misma, es autorreflexiva.

Como explica Moisés Campelo en *Hacia una teoría agustiniana del conocimiento*:

La función del sentido íntimo sería la de conservar las imágenes recibidas de los sentidos externos, reproducirlas y combinarlas según las leyes de asociación (clasificadas en la psicología moderna como sucesión, simultaneidad, semejanza, contraste, conexión lógica, todas ellas reducibles a la de contigüidad. Muchas veces en San Agustín este sentido íntimo se confunde con lo que nosotros llamamos *imaginación*.

También, en la introducción al *De Trinitate* de la BAC se habla de la *memoria imaginativa*, un primer estadio de la memoria donde realiza sus funciones la imaginación.

2) La imaginación

En su libro *De Genesi ad Literam*, XII, 23-24, 49-50, San Agustín define así la potencia del alma llamada imaginación:

Hay también una potencia inmaterial en nosotros en la que se forman las imágenes de las cosas corporales, ya cuando éstas impresionan los sentidos, determinando al momento una imagen que se archiva en la memoria, ya cuando en cuerpos ausentes y vistos pensamos de modo que de ellos se construyen visiones espirituales existentes en el espíritu antes de pensarlas, ya cuando intuimos semejanzas de cuerpos que no conocemos y que estamos, no obstante, seguros de que existen, ya cuando nos forjamos a capricho cosas que no existen o no se sabe si existen [...], ya cuando nos figuramos, durmiendo, que poco o nada significan, ya cuando, turbados interiormente por la enfermedad los conductos del sentir, mezcla el espíritu las imágenes de los cuerpos sin diferenciar las primeras de los segundos [...] Esta facultad, en la que expresarse, no los cuerpos, sino a modo de sus representaciones o semejanzas es la imaginación.

Y en *De Trinitate* XI, 7,11 al 10,17 dice San Agustín que la imagen se graba en la memoria y no en la imaginación, pero para volver a verla se precisa de esa mirada del alma que es la imaginación para que la tome de la memoria. Añade que el mundo imaginario es un mundo en sí, que está entre el mundo de los cuerpos y el de los espíritus. La imaginación convierte en expresa la imagen que está impresa en la memoria, al mirarla.

La imaginación es una potencia cognoscitiva del alma por medio de la cual ésta toma las imágenes, las ordena y recompone logrando así nuevas formas o imágenes mentales.

San Agustín diferencia imaginación de fantasía: mientras que la fantasía sólo reúne en la memoria las imágenes que va a presentar al sentido interior, la imaginación tiene la capacidad creadora de reordenarlas y rodearlas. En su libro

The world of the imagination, E va Brann afirma que San Agustín es probablemente el primer autor que evita deliberadamente el uso del término fantasía en el sentido de presentación aparente o impresión sensible. Al poner esa acepción del término fuera de uso, ayudó a establecer la palabra *imaginatio*, que prevalecerá en la edad media. Y añade que hay tres puntos originales en la teoría agustiniana de la imaginación:

- a) San Agustín es el primero en hacer una clara distinción entre imagen sensible e imagen memórica, es decir, entre la impresión sensible y la imaginación reproductiva. De hecho las coloca en diferentes trinitades.
- b) Más importante, continúa Brann, es la introducción de la voluntad. Toda la vida del alma es gobernada por la voluntad, y todos los movimientos pasionales, deseo, alegría, temor, tristeza, están relacionados con ella. Por lo tanto, cuando San Agustín une voluntad con memoria, empieza a ocuparse de un hecho que era muy descuidado en la antigüedad, a saber, el carácter originalmente afectivo de la imaginación. Además, esta unión justifica lo imaginativo en sí mismo. Pues dirige la atención a las imágenes de la memoria, pero, también, la voluntad en libertad puede incitar la visión interna para transformar recuerdos, para añadirles, quitarles y recombinarlos.
- c) El tercer punto original, según ella, es la insistencia en una visión interna específica de la imaginación. Es un poder para ver lo ausente, siendo recordado o inventado. Es diferente de la visión corporal y de la introspección intelectual. En *De Genesi ad Litteram* XII, San Agustín afirma que hay tres visiones, una corporal, otra intelectual y, entre las dos, una visión espiritual de la imaginación, ante la cual aparecen cosas que están ausentes pero que son significativas.

Muy en relación con la imaginación está la memoria, que es una facultad próxima e inferior al entendimiento.

3) La memoria

La memoria es la reserva de lo que no se olvida y suministra la materia al ejercicio de la imaginación.

San Agustín habla de diferentes tipos de memoria, o de una memoria subdividida según los variados contenidos que ocupan sus espacios: la *memoria del futuro*, que es como la que tienen los profetas.

La *memoria del presente*, gracias a la cual el alma se recuerda a sí misma, es decir, permanece presente a sí misma. El alma en este mundo a menudo se olvida de sí misma en otro, piensa en otras cosas y olvida que se conoce, aunque nunca deja realmente de conocerse, sólo sufre de desmemoria. Entonces, siendo su naturaleza conocimiento y vida, se ve obligada a buscarse. Pero, en su memoria conserva latente, siempre en presente, la presencia de sí misma, y al encontrarse de nuevo en su interior, recuerda y regresa a su existencia real. Esta memoria en tanto es memoria de sí misma es *memoria sui* y supone un conocer esencial, oscuro e implícito, y en tanto es memoria de Dios que le habla desde ahí, es *memoria dei*.

La *memoria del pasado*, que es la que almacena las imágenes de sensaciones pasadas. Ésta es la memoria imaginativa.

Todos los tiempos se agolpan en la memoria en una copresencialidad y es la imagen-memoria la responsable del conocimiento temporal humano. Aristóteles dejó sin resolver el problema de cómo preservamos internamente las distancias temporales; a esto San Agustín da una solución en su libro *Confesiones*, donde dice que el tiempo mismo no es otra cosa que una *distentio*, el espacio lleno, del alma. Mucho tiempo pasado es una buena memoria densamente llena con imágenes. Para San Agustín, el alma es el espacio de tiempo, un lugar donde los tiempos copresentes se exhiben en una secuencia espacial. De sus relaciones y de su densidad espacial se deduce su temporalidad.

Cuando San Agustín habla de las funciones de la memoria de imágenes sensibles, se refiere al trabajo de la imaginación sobre tales representaciones. La función discriminadora permite que las imágenes sean conservadas sin confusión; la capacidad de conexión y previsión hace que los casos que se reciben se relacionen con casos semejantes pasados, para decidir qué hacer o saber qué puede pasar.

Esta memoria sensible ya está llena de actividad espiritual, pues las similitudes que el alma conserva no son las impresiones que recibió por los sentidos, sino que han sido elaboradas y asimiladas, es decir, convertidas en productos espirituales. Si, como dijimos, el sentir es un acto del alma, con más razón lo es el recordar.

Ahora bien, la imagen que surge en el pensamiento y la imagen de la memoria son distintas. El recuerdo que está en la memoria aunque nunca se haga expreso, no cambia. Cuando el pensamiento evoca una imagen que está en la

memoria, forma una nueva imagen distinta, que es una representación consciente del recuerdo; esta visión puede cambiar cada vez que el pensamiento busque la misma imagen — recuerdo. El recuerdo mantiene una fidelidad a los datos recibidos, pero las visiones de los hombres pueden modificar la imagen sensible desde sus múltiples aproximaciones a ésta y dependiendo de la riqueza de su imaginación. Así lo explica San Agustín en el *De Trinitate* XI, 8,14:

Una cosa es el recuerdo oculto en la memoria y otra lo que en el pensamiento se reproduce, si bien, cuando se verifica la unión, semeja una sola; porque, con relación a las formas de los cuerpos, sólo podemos recordar las que percibimos, cómo las percibimos y tantas cuantas hayamos percibido: el alma las graba en la placa de la memoria mediante el sentido del cuerpo; y todas estas visiones nacen de las realidades presentes en la memoria, pero varían y se multiplican sin número hasta el infinito.

Un sol recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto; pero, si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria, que recuerda uno solo [...] puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor; y así lo recuerdo como lo he visto y lo imagino como me place.

Por lo tanto, la memoria es la medida del pensamiento y nadie puede pensar en una realidad concreta sin haberla antes sentido. El pensamiento no funciona independientemente de la memoria. «El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento de la memoria [...] querer apartar la mirada del alma del recuerdo de la memoria equivale a no pensar» (*De Trinitate* XI, 8,14-15). Sin memoria, pues, nadie puede pensar.

Hay en la memoria otros objetos que no provienen de la sensibilidad, como es el pensamiento del pensamiento, los conocimientos de la ciencia y las razones últimas de las cosas. Estos objetos se conservan en otros espacios de la memoria y no se hacen presentes en forma de imágenes, sino por medio de una cierta notificación. Son ellos mismos los que se hayan, de alguna manera que San Agustín desconoce, en la memoria. Están en la memoria como cosas en sí mismas; para ser pensados tienen que hacerse presentes y son los objetos mismos los que se notifican ante el alma. Ésta es la visión en que consiste propiamente el acto de pensar. «Pensando es como descubrimos la verdad, esto es a lo que principalmente llamamos entender, y esto mismo es lo que luego archivamos en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria donde, al pensar, descubrimos esa primera realidad, y donde se engendra un

verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno [...]» (*De trin.* XV 21,40). Esto que San Agustín concibe como un notificarse de los objetos al alma sin el uso de imágenes es, en realidad, un «recoger» con el pensamiento lo que ya se hallaba en nosotros. Y añade que aprender, en este nivel, es reunir con el pensamiento eso que permanecía en estado latente en la memoria y hacerlo consciente, expreso, para poder en otras ocasiones volver a esos objetos que poseía, pero que no los tenía a su disposición. Ahora podemos decir que además de la memoria, el pensamiento precisa de la conciencia para darse.

Por ejemplo, por la vía sensible nos llegan las cosas numeradas, pero en nuestro interior están las ideas numerantes. Éstas no tienen una imagen en la memoria, son verdades inscritas en nuestra alma por Dios, son objetos reales impresos. Pensar es hacerlos expresos, para ello no se les da forma con la imaginación, sino que se aplican sus características a las imágenes que precisen de su regulación. Luego el que una noticia se haga expresa, no es hacerse imagen, sino hacerse consciente y lista para su uso.

El discernimiento que se produce en esa acción se guarda también en la memoria. Tenemos recuerdo de lo que discernimos y memoria de haber actualmente recordado.

La memoria guarda también las afecciones del alma, es una especie de memoria de uno mismo, por la cual se recuerdan las cosas hechas, el momento en que se hicieron y los sentimientos que las acompañaron. ~~La memoria le da~~ continuidad al transcurrir de nuestra vida psíquica.

Sobre la memoria se alza otra potencia del alma superior en jerarquía en el orden epistemológico agustiniano: la razón. Pero, aunque ella comienza su labor trabajando con las imágenes sensibles, su *telos* consiste en trascender el mundo imaginario y, ésa, es otra historia.

* * *

La teoría agustiniana de la percepción como actividad del alma y no mera receptividad del cuerpo, y, en general, la cualidad activa de la mente del sujeto agustiniano en todas las fases del conocimiento humano, incluyendo a la imaginación, resuena como un potente eco en las teorías filosóficas y psicológicas de nuestros días. Un claro ejemplo de esto lo hallamos en la psicología de la gestalt, o psicología de la forma, cuyos fundadores Max Wertheimer, Wolfgang Köler y Kurt Koffka, la desarrollaron a partir de la experimentación científica, y que sigue siendo considerada como la base del conocimiento actual sobre la

percepción visual. Descubrieron que la visión, lejos de ser un registro mecánico de elementos sensoriales, resultó una captación verdaderamente creadora de la realidad: imaginativa, inventiva, perspicaz y hermosa.

En su libro *El pensamiento visual*, Rudolf Arnheim, quien desarrolló esta teoría, aplicándola en especial al mundo del arte, afirma que «el pensamiento verdaderamente productivo, en cualquiera de las áreas de la cognición, tiene lugar en el reino de las imágenes». Claro que San Agustín no haría una afirmación tan extensa sobre el dominio de las imágenes en el proceso cognitivo, pero recordemos que para él, no podemos pensar sin la memoria, y esto supone que en la base del pensamiento están las imágenes sensibles que la memoria almacena.

Arnheim explica que cuando la mente se enfrenta con el mundo realiza dos funciones: recoger información y procesarla. Y, acto seguido, se pregunta: si en teoría esas funciones están separadas, ¿lo están también en la práctica? Su respuesta, como sería también la de San Agustín a la misma pregunta, es que no, que la colaboración entre la percepción y el pensamiento en la cognición es necesaria para que ésta resulte comprensible. Arnheim probará que si el caudal sensorial no está presente, la mente no tiene con que pensar, como siglos antes lo había demostrado San Agustín, quien si bien concede a la razón primacía en el proceso de conocimiento, admite que no se puede prescindir de los datos sensoriales. El entero proceso no se puede dividir en dos mundos separados como hacía Platón: el mundo de la ciencia y el de la opinión; para San Agustín, como para Arnheim, cada uno de los estadios depende permanentemente de los otros.

Arnheim explica el primer encuentro del hombre con el mundo como sigue:

aun en la experiencia visual elemental existe una diferencia entre la recepción pasiva y la percepción activa. Al abrir los ojos, me encuentro rodeado por un mundo dado: el cielo con sus nubes, las aguas móviles del lago, las dunas modeladas por el viento, la ventana, mi estudio, mi escritorio, mi cuerpo. Todo esto se asemeja a la proyección retiniana en un aspecto, esto es, en cuanto me es dado. Existe de por sí sin que yo haya hecho nada notable para producirlo. Pero, ¿es esta advertencia del mundo todo lo que hay en la percepción? ¿Es aun su esencia? De ningún modo. Ese mundo dado es sólo el escenario en el que tiene lugar el aspecto más característico de la percepción. A través de ese mundo vaga la mirada, dirigida por la atención, centrando el foco de visión más

aguda ora sobre este lugar, ora sobre aquel otro, siguiendo el vuelo de una gaviota distante, examinando un árbol para explorar su forma. Por percepción visual se entiende esta ejecución eminentemente activa. Puedo referirme a una parte pequeña del mundo visual o al entero marco visual del espacio, en el que se ubican todos los objetos prontamente visualizables. El mundo que emerge de esta exploración perceptual no es inmediatamente dado. Algunos de sus aspectos se erigen veloces, otros lentos, y todos ellos están sometidos a constante confirmación, reapreciación, cambio, acabamiento, corrección y profundización de entendimiento.

A partir de Descartes la distinción entre sensación y percepción resulta un teorema fundamental de la teoría de la percepción. La sensación se redujo a una unidad elemental producida directamente en el objeto por la acción causal del objeto, mientras que la percepción se define como acto complejo que incluye sensaciones de distintos momentos además del presente, y también la referencia, el juicio, al objeto. Pero la psicología de la Gestalt va más allá, encontrando ya en la sensación elementos judicatorios. Esto San Agustín lo propone igualmente pero en forma embrionaria. Podemos ver el paralelismo entre la teoría gestáltica de la percepción y la teoría agustiniana en *De Quantitate Animae* donde se desarrolla una interesante discusión que esboza ciertos elementos de la percepción que no se derivan de la sensación (dicho esto en términos cartesianos, pues San Agustín usa indistintamente los términos percepción y sensación. Arnheim diría que San Agustín descubre elementos en la sensación que tienen el carácter de una forma de juicio). En primer lugar, argumenta San Agustín, la visión no consiste sólo en una imagen inmediata en el órgano del sentido. A menos que incluya más que esto no podríamos ver más que nuestros propios ojos. La distancia o referencia espacial está implicada en el acto de ver. En segundo lugar, percibimos más de lo que la vista sola nos presenta, por ejemplo, percibimos fuego, aunque nuestra imagen actual sea de humo. Y ya vimos que San Agustín incluye la intención en el acto puro de ver, igual que Arnheim. Empieza a entender que la percepción es un tipo de conocimiento a través de la sensación.

Otro ejemplo que nos da tiene que ver con el crecimiento: una cosa es ver las uñas más largas, y otra saber que ellas crecieron. San Agustín reconoce al sentido interno, como dijimos antes, como el productor de un cierto tipo de juicios, o de una cierta manera de juzgar que todavía no entra en la esfera racional, sino que pertenece a la sensación. La sensación es sensación cuando llega al sentido interno, pues ahí es consciente. Luego a la sensación le

corresponde un tipo de juicio, según San Agustín y también según Arnheim, quien afirma que «ver es hacer un juicio visual».

Otro punto en común es que tanto Arnheim como San Agustín aceptan una realidad dada anterior al objeto, es decir, que para ellos no es verdad que ser es ser percibido, como piensan los idealistas.

Es interesante constatar que este filósofo cristiano, en los albores de nuestra era y valiéndose de la introspección fundamentalmente, pudo llegar a conclusiones que todavía hoy aceptamos como válidas.

Concluiré con una frase de Sciacca en su libro *San Agustín*: «El alma humana es insondable, como la memoria: quien toca su fondo, toca lo infinito».

Bibliografía

- ALCORTA, José Ig., «La imagen de Dios en el hombre, según San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XII, 1967 (pp. 45-48).
- ALESANCO, Tirso, «Metafísica y gnoseología del mundo inteligible, según S. Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XIII, 1968 (pp. 9-36).
- ALSINA CLOTA, José, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- ARNHEIM, Rudolf, *Arte y percepción visual*, Argentina, Eudeba, 1962.
- ARNHEIM, Rudolf, *El pensamiento visual*, Argentina, Eudeba, 1971.
- BLÁZQUEZ, Niceto, «El concepto de substancia según San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XIV, 1969 (pp. 305-350).
- BONAFEDE, Giulio, «La duda agustiniana y el tema de Dios», Madrid, Revista *Augustinus*, II, 1957, (pp. 509-528).
- BRANN, Eva T. H., *The world of the imagination. Sum and substance*, Rowman & Littlefield, 1991.
- CAMPELO, Moisés, *La duda agustiniana*, Madrid, Revista *Augustinus*, VI 1961 (pp. 301-314).
- CAPÁNAGA, Victorino, «El hombre abismo, según San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XX, 1975 (pp. 225-252).
- CAPÁNAGA, Victorino, *Agustín de Hipona*, Madrid, B. A. C., 1974.
- CAPÁNAGA, Victorino, «San Agustín en nuestro tiempo», Madrid, Revista *Augustinus*, II, 1957 (pp. 155-175).
- CAPÁNAGA, Victorino, «Una interpretación existencial de la ontología agustiniana», Madrid, Revista *Augustinus* VI, 1961 (pp. 79-90).
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1984.
- DI NAPOLI, Giovanni, «Razón y racionalidad en San Agustín, Madrid», Revista *Augustinus*, II, 1957 (pp. 307-330).
- GILSON, Étienne *La filosofía de la edad media; desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XII*, Madrid, Gredos, 1976.
- GILSON, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.
- H. CARRÉ, Meyrick, *Realists and nominalists*, Oxford University Press, 1946.
- HAMLIN, D.W., *The psychology of perception*, Routledge & Kegan Paul, 1957.
- HESSEN, J., *Teoría del conocimiento*, Caracas, Panapo.
- KATZ, David, *Psicología de la forma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.
- KOFFKA, Kurt, *Principios de psicología de la forma*, Paidós, 1935.
- LOPE CILLERUELO, «Originalidad de la noética agustiniana», *San Agustín: estudios y coloquios varios*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1960.
- MARTÍNEZ, Evelio, «La interioridad según San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XI, 1966 (pp. 27-52).
- MC GREGOR, Felipe, «Tiempo, memoria y esperanza. Notas para una antropología agustiniana», Madrid, Revista *Augustinus*, II, 1957, (pp. 177-187).
- PEGUEROLAS, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.

- PEGUEROLES, Juan, «Naturaleza y persona, en San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XX, 1975 (pp. 17-28).
- RODRÍGUEZ NEIRA, Teófilo, «Hacia una teoría agustiniana del conocimiento», Madrid, Revista *Augustinus*, VI, 1961 (pp. 465-490).
- R. P. VEGA, Angel C., *Introducción a la filosofía de San Agustín*, «Obras de San Agustín», tomo II, Madrid, BAC, 1979.
- RODRÍGUEZ NEIRA, Teófilo, «Memoria y conocimiento en San Agustín», Madrid, Revista *Augustinus*, XVII, 1972 (pp. 233-254).
- ROMERO, Francisco, *Lógica e introducción a la problemática filosófica*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1973.
- RUSSELL, Bertrand, *El conocimiento humano*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983.
- RUSSELL, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Ed. Labor, 1970.
- SAN AGUSTÍN, *Obras de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- SAN MIGUEL, José R., «Los términos 'acto' y 'potencia' en la filosofía neoplatónica y agustiniana», Madrid, Revista *Augustinus*, IV, 1959 (pp. 203-237).
- SCIACCA, Michele Federico, *San Agustín*, Barcelona, Editorial Miracle, 1957.
- STEFANINI, Luigi, «El problema de la persona en S. Agustín y en el pensamiento contemporáneo», Madrid, Revista *Augustinus*, I, 1956 (pp. 140-152).

María Eugenia Cisneros Araujo*

La imaginación: el movimiento causal del hombre

RESUMEN

En el presente ensayo se muestra como la noción científica de movimiento es el fundamento para explicar la noción de imaginación. Para ello, expongo el concepto de movimiento que propone Hobbes y cómo su presencia es evidente en el sistema integrado por el pensamiento, la imaginación, la pasión y el hombre concebidos como cuerpos que interactúan en un proceso gradual mediante el cual se definen para producir, crear y construir con «imaginación». Luego, se desarrolla la noción de imaginación como movimiento causal del hombre, según la complejidad de las pasiones y de la imaginación. De esta manera expongo los elementos que sirven de fundamento al sistema hobbesiano.

Palabras claves: MOVIMIENTO, OBJETO, HOMBRE, SENTIDO, PENSAMIENTO, PASIÓN, IMAGINACIÓN.

ABSTRACT

This essay shows how the scientific notion of movement is the foundation to explain the concept of imagination. Therefore, I explain the concept that Hobbes proposes on movement and how its presence is evident on the system that integrates thought, imagination, passion and man himself conceived as bodies that interact in a gradual process of which they define themselves in order to produce, create and conceive with imagination. Then, I develop the notion of imagination as the causal movement of man by the mere process of complexity of passion according to the complexity of imagination. In this sense, I explain the elements that serve as foundation to the hobbesian system.

Keywords: MOVEMENT, OBJECT, SENSE, THOUGHT, PASSION, IMAGINATION.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.