

PATRICIA SCHELL

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*

La doctrina tomista de la memoria espiritual

Un punto de equilibrio ante las anomalías de la psicología contemporánea

Cuando el hombre empieza a razonar, en lo primero que entonces se le ocurre pensar es en sí mismo y hacia dónde debe ordenar todas las otras cosas, pues el fin es lo primero en el orden de la intención¹. Poder tener conciencia de sí y ordenar la vida a un fin contribuye a formar el sentido de la propia identidad. Se trata no sólo de un conocimiento teórico o abstracto, el hombre desea saber quién es para saber qué hacer con su vida. Por esto el problema acerca del conocimiento de sí mismo ha tenido relevancia en todas las épocas. La exhortación del oráculo de Delfos «conócete a tí mismo» ha encontrado un eco constante en la historia de la filosofía. Sin embargo esta constante búsqueda acerca de la propia naturaleza no siempre ha producido los frutos esperados. En efecto, ya en la Edad Media los escolásticos señalaban que muchos se han engañado a la hora de investigar la naturaleza del alma humana². En nuestros días, la negación del carácter sustancial de la persona³ ha llevado a que el hombre se perciba a sí mismo muchas veces de modo desintegrado y caótico hasta el punto de considerar como violento o represivo todo intento por pensar (entendiendo como tal una mera construcción de la razón) la naturaleza humana y su perfección.

Muchas de las modernas teorías psicológicas, deficientes en muchos aspectos, ponen de manifiesto que conocer al hombre y favorecer su

¹ S. Th. I-II, q. 89, a. 6.

² Cfr. S. Th. I, q. 87, a. 1.

³ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J.: *El conocimiento del yo según Santo Tomás*, en: Anuario Filosófico, IV, 1971, pp. 87- 115 (p. 112): «De esta caracterización puramente negativa del yo podría decirnos mucho el pensamiento contemporáneo: desde la *negación historicista* de la naturaleza humana hasta las formas más extremas de existencialismo que, al negar toda esencia al hombre, llegan a caracterizar al yo como un puro hecho negativo (por ejemplo, J. P. Sartre), pasando por la posición positivista que declara inexistente todo lo que no sea inmediatamente dado. Son diversas maneras de concebir al yo de modo puramente negativo, aunque muchas veces esa caracterización negativa esté *magis in verbis quam in re*».

pleno desarrollo es una empresa más que difícil, aunque como diría Aristóteles, es una de las cosas más valiosas y digna de estima⁴.

Las reflexiones en torno al hombre y a su capacidad de conocerse a sí mismo han conocido toda suerte de destinos. Desde la ilusión racionalista, que pretendía conocer los fenómenos psíquicos imitando el método científico, pasando por el escepticismo llano, indiferente al problema de la existencia del alma que se contenta con registrar la regularidad de ciertas reacciones, hasta la posmoderna actitud de sospecha que pone entre comillas cualquier intento de teorización. De modo que aún en nuestra época, tan sensible al problema del hombre, dado el auge de las disciplinas psicológicas, tan importante cuestión no ha encontrado un desarrollo acabado y completo.

Como muchos de los que pretendemos aprender de las enseñanzas de Santo Tomás, considero que su pensamiento en torno a este tema es iluminador (con todas las connotaciones que este término puede tener dentro del sistema tomista). De allí que este trabajo intenta reflexionar, aunque sea de modo breve y acotado, sobre la doctrina que en este sentido tiene el Aquinate, a fin de tener un punto de partida sólido que permita evitar las anomalías arriba descriptas.

No es un dato menor, sobre todo si tenemos en cuenta el afán de originalidad que caracteriza a tantos pensadores contemporáneos, el hecho de que también en esta cuestión Santo Tomás se asienta en la tradición, sobre todo en San Agustín y en Aristóteles. En este sentido es importante destacar el hecho de que este tema que comenzó teniendo un enfoque predominantemente moral (el precepto de conocerse a sí mismo está dado a fin de que el hombre cumpla con su naturaleza), fue adquiriendo poco a poco un carácter metafísico (conocer la naturaleza del alma humana y a partir de ella llegar a las sustancias separadas y a Dios).

No son pocos los que consideran como representante de esta primera orientación a San Agustín, y a Santo Tomás (en este sentido aristotélico) como representante de la segunda perspectiva. Nada más lejos de la realidad: en el Aquinate y también en San Agustín se encuentran perfectamente integradas ambas perspectivas y por lo tanto mutuamente enriquecidas. En este sentido algunos pensadores consideran que ha habido, por parte de San Agustín, una suerte de asimilación, más o menos consciente, de la filosofía aristotélica. No es sólo esta cuestión la que pone de manifiesto la posible conexión, sino que además la figura misma de Santo Tomás, que no sólo en este punto sino en tantos otros se basa en ambos autores, parece ser una confirmación de esta posibilidad⁵. Esto se

⁴ Aristóteles: *Acerca del alma*, Libro I, n.1.

⁵ Enfin, la question des rapports historiques réels entre Aristote et S. Augustin a été peu débattue, et l'on s'est contenté fois d'opposer leur pensée sous prétexte qu'elles sont rivales. En réalité, il semble qu'une part importante de la philosophie d'Aristote ait été reprise par Augustin, plus ou moins consciemment, et à travers des détours compliqués où le néoplatonisme

aprecia principalmente en el hecho de que para comprender el Tratado de la Trinidad⁶ de San Agustín, Santo Tomás no duda en utilizar las nociones aristotélicas. Si esto es así es porque nuestro autor percibía claramente la conexión entre ambos pensadores.

Aún así tampoco son pocos los que consideran que la interpretación tomista de las tesis agustinianas, sobre todo la de la *iluminación* (tratada justamente en el contexto del tema del conocimiento que el alma tiene de sí misma), traiciona el verdadero sentir del Doctor de Hipona, al ser interpretada desde una perspectiva diferente, como lo es una gnoseología de corte aristotélico⁷. Considero que por el contrario, la gnoseología de Santo Tomás parece ser fuertemente agustiniana e integrada, sin violencias, al pensamiento de Aristóteles⁸.

Es verdad que el tema del conocimiento de sí mismo tiene dos dimensiones: una moral o psicológica, en la que se considera la cuestión de la mente como imagen de la Trinidad y el aspecto dinámico de la realización de esa dimensión en el hombre; y por otro lado un aspecto metafísico, o más estrictamente gnoseológico, que es el tema del conocimiento de las realidades espirituales, como son el alma humana, las substancias separadas y Dios. Sin embargo ambas cuestiones están ya presentes en San Agustín, aunque sin duda es Santo Tomás quien realiza un desarrollo más completo y sistemático de todas estos temas, inspirado en San Agustín y enriquecido con la terminología aristotélica.

De hecho son estos dos autores sus principales fuentes cuando trata este tema en las *Cuestiones Disputadas acerca de la Verdad*. Santo Tomás muestra en el artículo 8 de la cuestión X que tanto las tesis de San Agustín de que la mente se conoce a sí misma por su esencia, y su famosa doctrina de la iluminación por la que conocemos todo en las razones

éclectique, mais aussi Varron et Cicéron, ont joué un rôle de premier plan.» PUTALLAZ, F. X.: *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin*, París, 1991, 14- 15.

⁶ Que es el texto base para tratar la cuestión del conocimiento que el alma tiene de sí misma.

⁷ Cfr. GILSON, E.: *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, en: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1, 1926, pp. 5- 127.

⁸ Cfr. BOYER, C., S.J.: *De l'illumination augustinienne*, en: Doctor Communis I, 1951. Suplemento a los actos del III Congreso Tomista Internacional, pp. 40- 46 (p. 40): «Nous voulons parler de M. Michele Federico Sciacca et du Père Jean- Marie Le Blond, S.J.; Le premier a entrepris un ample ouvrage d'ensemble sur les écrits du grand Docteur et il en a publié un volume que l'on peut dire d'introduction; le second a surtout médité les *Confessions*. (MICHELE FEDERICO SCIACCA, S. Agostino. *La vita e l'opera. L'itinerario della mente*. Brescia, Morcelliana, 1949. - JEAN - MARIE LE BLOND, S.J.; *Les Conversions de saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950). Ils s'accordent entre eux sur quelques points. D'abord l'un et l'autre rejette résolument les interprétations qui se rattachent à celle de saint Thomas. Après avoir concédé quelque force aux textes invoqués par les partisans les plus modérés de ces interprétations, le P. Le Blond conclut qu'ils ne peuvent pourtant valoir «contre la masse et la convergence des affirmations contraires». M. Sciacca déclare qu'il ne peut suivre saint Thomas quand celui-ci «interprète l'illumination augustinienne selon les thèses fondamentales de sa propre gnoseologie». L'un et l'autre auter en appelle à M. Gilson: mais aucun des deux n'entend profondément avec un même auteur.»

eternas; como la posición de Aristóteles, para quien el alma se conoce por la especie, son verdaderas y compatibles entre sí⁹.

Introducirnos en la comprensión y el alcance de esta afirmación es, junto con la comprensión del problema mismo, el sentido de este trabajo.

La mente como imagen de la Trinidad

El punto de equilibrio que ha permitido a los escolásticos no ceder ante las usuales tentaciones a las que la mente se puede ver sometida a la hora de tratar tan importante cuestión, ha sido sin duda la premisa teológica, ya señalada por San Agustín, de que la mente es imagen de la Trinidad. Esta idea es seguida al pie de la letra por Santo Tomás. Ello se aprecia sobre todo en una de sus obras: *Las Cuestiones Disputadas acerca de la Verdad*.

Como se desprende de la estructura misma de estas cuestiones, Santo Tomás se caracteriza por poseer una gran confianza en la capacidad de la mente de alcanzar esta verdad. De allí que su misma configuración debe su razón de ser a la naturaleza de la inteligencia humana, que movida por un deseo natural de conocer la verdad, no la posee en un solo acto, sino que debe buscarla inquiriendo, confrontando y resolviendo,

Que algo se sepa con certeza pertenece a la luz de la razón que Dios ha colocado en el interior, y por la que nos habla¹⁰, afirma en una de las cuestiones.

Esta capacidad, *la luz natural de la razón*, es lo que distingue al hombre y designa su más profunda dignidad. Esta luz es una participación en nosotros de la Luz Divina, que nos hace semejantes a Dios y por lo cual *la mente es imagen de la Trinidad*¹¹. *De allí, que una psicología, que intenta estudiar al hombre, no sólo de una manera abstracta, sino atendiendo a su condición concreta y aspirando a colaborar en la consecución de su plenitud, no puede desarrollar sus investigaciones ignorando su dimensión intelectual, o lo que es peor aún, rechazándola o deformándola, sino que debe estar asentada sobre esta verdad, que ha sido, como intentaremos demostrar, el punto de equilibrio que permitió a Santo Tomás superar todas las anomalías gnoseológicas a la hora de tratar tan ardua cuestión. Cuando el pensamiento moderno, rompió con los lazos estrechos que unían la fe con la razón, se oscureció tan importante no-*

⁹ DE VERITATE, Q. X, a. 8: «Sic ergo patet quod mens nostra cognoscit se ipsam quodam modo per essentiam suam, ut Augustinus (De Trin. IX, 3) dicit, quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus (De Anima III, 4) et Commentator (comm. 15) dicunt, quodam vero intuendo inviolabilem veritatem, ut item Augustinus (De Trin. IX, 6) dicit.»

¹⁰ DE VERITATE, Q. XI, a. 1, ad. 13: «Hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus indito quo in nobis loquitur Deus.»

¹¹ DE VERITATE, Q. X.

ción y de este error se ha alimentado, a partir de entonces, gran parte del pensamiento contemporáneo, incluida la psicología.

En virtud de esta luz, por la cual el hombre es imagen de la Trinidad, la mente tiene la capacidad de conocerse y amarse a sí misma en forma recta y en esa vuelta sobre sí reflejar el dinamismo trinitario. De modo que vistas las cosas desde esta perspectiva se puede vislumbrar el valor de la interioridad y de la subjetividad para el pensamiento medieval. Este es el verdadero poder de la mente.

Como dijimos, en este punto Santo Tomás no es original, sino que se remonta claramente a la tradición agustiniana: el tema del conocimiento que el alma tiene de sí misma está enmarcado dentro del contexto de la cuestión de la mente como imagen de la Trinidad. En efecto, este es el tema principal de la famosa obra agustiniana *De Trinitate*, que principia todo un modo de concebir la vida espiritual.

Hasta la aparición de esta obra los tratados acerca de la Trinidad, carecían de un desarrollo cercano a la realidad humana. Como buen conocedor del alma humana, San Agustín intenta realizar una consideración sobre la Trinidad que resulte más familiar, no con la intención de rebajar el misterio, sino para acercar al hombre a Dios.

Se trata realmente del ejercicio de una teología afirmativa, que anclada en la fe, por la cual conocemos la Trinidad de Personas Divinas, encuentre en la creatura humana la imagen de esa realidad, a fin de conocer más de cerca la realidad divina, y como consecuencia de ello, también la realidad humana. De modo que partiendo de un dato revelado: la Trinidad de Personas y su semejanza en el alma humana, se desemboque en una comprensión de la naturaleza del hombre hecha sobre la base también de la experiencia y de la razón.

Es por ello que para el espíritu medieval, hablar del conocimiento de sí mismo, supone desarrollar también el tema de la mente como imagen de la Trinidad, como fuente y fundamento de la cuestión.

El ser imagen no supone para este modo de pensar algo estático, como si se tratara de una fotografía, sino que significa para el hombre un itinerario a recorrer. Ser imagen, dice el Aquinate, quiere decir *hacerse imitando a otro*¹². Cuando se dice en el Génesis Dios hizo al hombre a su imagen, la preposición *a* designa el término de la producción: *Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen*¹³. Imitar, por lo tanto, significa llegar a ser como otro. Se trata de un movimiento interior que empieza en uno mismo y concluye en Dios. De allí que el conocerse a sí mismo como imagen de la Trinidad quiere decir realizar esa misma imagen.

¹² S. Th., q. 93, a. 1.

¹³ Ibidem, a. 5, ad. 4.

El tema del conocimiento de la propia naturaleza está enraizado con el del despliegue interior, con el desarrollo personal. De allí que podemos hablar de una verdadera psicología que rebasa ampliamente los límites de la filosofía para convertirse en una verdadera mística. San Agustín señala que el precepto de conocerse a sí mismo está dado a fin de que el hombre piense en sí mismo y viva conforme a su naturaleza¹⁴. En el conocimiento de sí mismo comienza a realizarse el llamado a la interioridad que inquieta a todo hombre y que lo lleva a la unión con Dios.

De modo que la búsqueda y la pregunta acerca de la propia naturaleza lleva, por caminos que intentaremos explicar, a la unión con Dios, porque hay una conexión estrecha entre ambas realidades.

En la psicología contemporánea vemos esbozada esa conexión a modo de una proyección de la realidad humana (comprendiendo por tal esa realidad caótica de la que hablábamos en un principio) en la naturaleza Divina. Se trata de una verdadera inversión: la explicación de Feuerbach sobre la religión, que tiene resonancias después en la doctrina psicoanalítica sobre el surgimiento de la religión y su conexión con la conflictiva edípica y más adelante también en la posmodernidad, conforman una suerte de caricatura de lo que en la tradición cristiana constituye el fundamento de la vida espiritual. De allí que se trata de los mismos temas pero con un fundamento y una intención totalmente diversa.

Todo esto se verá con más claridad si atendemos a lo que significa en el pensamiento del Aquinate la expresión mente y cómo ella semeja el dinamismo trinitario, porque desde su estructura misma están dadas las condiciones para que ella alcance a ser imagen y semejanza de Dios.

La mente según Santo Tomás de Aquino.

Esta noción, que para nuestro modo de pensar tiene un alcance un tanto vago, en el pensamiento del Aquinate posee, por el contrario, un sentido muy preciso.

Su papel aparece con mayor claridad no sólo en la teología cuando consideramos porqué la naturaleza humana es apta para ser asumida por Cristo o en conexión con eso, por qué el hombre es sujeto receptor de la gracia santificante, sino que se extiende a la filosofía. En efecto, al ser la

¹⁴ San Agustín: *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7: «¿Para qué se le preceptúa al alma conocerse a sí misma? Es, creo, con el fin de que piense en sí misma y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida, sobre la criatura, que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar. Muchas veces obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana.» (Utquid ergo ei preceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. Multa enim per cupiditatem pravam, tamquam sui sit oblita, sic agit).

mente lo más elevado en el hombre, ella señala su diferencia con los animales y su jerarquía en el orden de la Creación.

Como buen aristotélico cuando Santo Tomás estudia la naturaleza de la mente se pregunta en primer lugar sobre el sentido etimológico del término.

El nombre de mente es tomado de medir¹⁵

Para explicar esta realidad, Santo Tomás utiliza una expresión que precisa de una cuidadosa meditación:

Solo el intelecto recibe de las cosas el conocimiento como midiéndolas según sus principios¹⁶.

Mente entonces significa medir. Ahora bien, toda medición supone un principio que es el parámetro en función del cual se comparan todas las cosas a fin de establecer su relación con ese mismo principio.

Aplicando esta definición al alma humana Santo Tomás hace notar que es el intelecto quien funciona como principio de medición ¿En qué sentido esto es así? Bajo dos aspectos: respecto de sí misma y respecto de las realidades sensibles.

Respecto del conocimiento de las realidades sensibles, podemos referirnos a la simple aprehensión y al juicio.

En el primer caso, cuando el intelecto agente pone en acto la inteligibilidad potencial propia de estas realidades, ellas son de algún modo elevadas a un estado superior en donde adquieren, por así decirlo, un ser más real y más cercano a su propio principio. Recordemos que el intelecto agente es una participación de la mente divina en nosotros y da a las cosas una inteligibilidad actual por la cual, de alguna manera, ellas poseen, en la mente de quien conoce, un ser más perfecto y proporcionado a la potencia cognoscitiva. La mente se transforma de este modo en una medida para ellas en cuanto que en el intelecto adquieren un ser más perfecto y más cercano a su causa.

Aplicando este principio al juicio, el intelecto es medida en cuanto que en él se da más propiamente la verdad de una cosa. Algo se dice verdadero en relación al intelecto por el cual la cosa es naturalmente apta para formar acerca de sí una estimación verdadera: *La cosa natural, constituida entre dos entendimientos, se dice «verdadera» según adecuación a ambos: así, pues, según se adecua al entendimiento divino se dice «verdadera» en cuanto cumple aquello para lo cual ha sido ordenada por el entendimiento divino, como lo evidencia Anselmo en el libro Acerca de la Verdad, Agustín en La Verdadera Religión, y Avicena en la definición*

¹⁵ DE VERITATE, Q. X, a. 1.

¹⁶ Ibidem: «Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia».

ya introducida, esto es, «la verdad de cada cosa...» etc. Y según se adecua al entendimiento humano, se dice «verdadera» una cosa en cuanto naturalmente es apta para formar acerca de sí una estimación verdadera; así como, por el contrario, se llaman «falsas» las cosas que son naturalmente aptas para parecer lo que no son o como no son, como se dice en el libro V de la *Metafísica*¹⁷.

La verdad de una cosa se dice en relación al intelecto que es su referencia o medida.

Principalmente lo es el Intelecto Divino, porque al ser Él quien causa las cosas, ellas son verdaderas en cuanto se adecuan a la idea de su artificio (verdad ontológica). Pero secundariamente también el intelecto humano se convierte en medida de la verdad de las cosas porque al ser una participación de la luz divina con que Dios las conoce y las causa, la verdad de las cosas se transforma en una *adecuación* del intelecto y la cosa (verdad lógica). ¿En qué sentido decimos entonces que el intelecto puede ser medida de la cosa en cuanto a su verdad? En el sentido de que si bien aquí la cosa de alguna manera mide al intelecto humano, en otro sentido él es su medida, porque esta verdad lógica sólo existe en la medida en que hay intelecto, ya que de otro modo no habría adecuación. Además esta adecuación, que es una cierta relación, sólo puede ser establecida por la inteligencia y no por la cosa. El juicio en cuanto relación es algo propio de la inteligencia. Así verdadero es el ente, pero en cuanto a su relación de conformidad al intelecto, porque sólo la inteligencia está en condiciones de conocer su relación con la cosa. El juicio supone necesariamente una referencia a la mente¹⁸.

El intelecto es entonces la medida de las cosas. Pero también es su propia medida. Santo Tomás, en el artículo que comentamos, después de hablar del intelecto como cierta medida aclara por qué la mente se refiere a la potencia y no a la esencia del alma¹⁹. Las esencias de las cosas no son inmediatamente accesibles a nuestro conocimiento. Sin embargo, nosotros tenemos noticia de ellas a través de sus manifestaciones o actos. Ahora bien, lo que nos permite conocer la esencia del alma humana tiene que ser su acto más propio y no cualquier acto. El acto más propio del alma humana es la intelección, realizado por la potencia intelectiva.

¹⁷ Cfr. DE VERITATE, Q. I., a. 2: Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet ad hoc quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in libro De veritate et per Augustinum in libro De vera religione et per Avicenam in diffinitione inducta, scilicet «veritas cuiusque rei est proprietatis sui esse quod stabilitum est ei»; secundum autem adaequationem ad intellectum «humanum» dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem, sicut e contrario falsa dicuntur quae «sunt nata videri quae non sunt aut qualia non sunt» ut dicitur in V Metaphysicae.

¹⁸ Es lo que llamaríamos el carácter reflexivo de todo juicio.

¹⁹ Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae, virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentialium ad essentias significandas. Sed quia nihil notificatur nisi ex hoc quod est sibi proprium, oportet quod cum aliqua essentia designatur per suam potentiam, designetur per potentiam sibi propriam». DE VERITATE, Q. X., a. 1.

El alma humana se dice intelectual en cuanto realiza actos intelectivos a través de una potencia intelectual²⁰. Por ello la mente es la esencia del alma, pero en cuanto que de ella fluye la potencia intelectual, que es su propia medida porque designa su naturaleza específica²¹.

El Aquinate reconoce que en cierto sentido se puede aceptar que la mente se refiera a la esencia del alma, pero sólo cuando se quiere indicar que de ella emana o resulta la potencia intelectual. En un sentido más estricto hay que decir que la mente designa lo más alto de su potencia o virtud: el ser imagen de Dios. Esto sólo es posible para la potencia intelectual, porque la perfección del hombre, la contemplación, en donde se realiza la efectiva unión con Dios, se da sólo en el ejercicio efectivo de la operación intelectual²².

Es importante señalar que aquí con potencia intelectual nos referimos tanto a la inteligencia como a la voluntad, ya que como señala Santo Tomás la voluntad pertenece al género intelectual en cuanto al modo de actuar, pues ella tiende a su objeto aprehendido por la inteligencia, es decir que en su acto propio prescinde de la materia y de las condiciones materiales. Es por ello que en las trinitades agustinianas, de las que hablaremos enseguida, la *mens* está conformada por la inteligencia y por la voluntad²³.

Todo esto en referencia a la razón especulativa, que aquí parece ser el sentido en el que se desarrolla el pensamiento de Santo Tomás.

Pero podríamos agregar, siguiendo otros textos del Aquinate, que también en el orden práctico la razón es regla y medida, como sucede en el caso de los actos humanos, en donde la razón es la que ordena los actos al fin²⁴.

De modo que para Santo Tomás la mente expresa lo más alto de la naturaleza humana, su mayor riqueza y dignidad, no sólo en sí misma, sino en relación con el resto de la creación, tanto en el orden especulativo como práctico. Finalmente la mente expresa la altura de la vocación humana, que está llamada a ser imagen y semejanza del Creador. Y esto se da sobre todo en el ejercicio efectivo de las facultades espirituales que emanan de la esencia del alma.

²⁰ La potencia es un medio entre la esencia y la operación.

²¹ «Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus.» Ibidem.

²² «Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia.» Ibidem.

²³ Más adelante desarrollaremos el lugar de la memoria en las trinitades de San Agustín, según la interpretación tomista.

²⁴ Cfr. S. Th. I- II, q. 90, a. 1.

Por ello la mente es imagen de la Trinidad, dice Santo Tomás, en cuanto que la representa: en sus actos principalmente y secundariamente en sus potencias a través de los hábitos, que como tales contienen en germen los actos²⁵.

En efecto, así como en la Trinidad se distingue por la procesión la Palabra de Quien la dice y el Amor de entrambos, también en el hombre se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad. Ahora bien, no parece ser cualquier tipo de conocimiento y amor el que imite adecuadamente las procesiones trinitarias. Como señala Santo Tomás hay tres tipos de conocimiento en nuestra mente: el conocimiento de Dios, el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de las cosas materiales.

Respecto del conocimiento de las cosas materiales no podemos encontrar en ellas una imagen de la Trinidad ya que ellas son más distintas de Dios que la mente, por lo que se hallan en ellas sólo vestigios²⁶.

Pero en el conocimiento que la mente tiene de sí misma hay una representación de la Trinidad, dice Santo Tomás, según analogía en cuanto que la mente *conociéndose a sí misma engendra un verbo y de ambos procede el amor*. Este verbo, engendrado por el alma, en virtud del amor (es decir movida por una recta voluntad) es de su misma naturaleza. Por eso cuando el alma conoce ese verbo, se conoce a sí misma en su justa medida, es decir en su naturaleza espiritual²⁷ y como tal se ama²⁸.

Santo Tomás agrega algo más: *esta consideración no debe quedar en sí misma sino que debe proceder hacia Dios*²⁹.

Por ello, propiamente hablando la imagen de la Trinidad está en la mente según que ella conoce a Dios porque a través de este conocimien-

²⁵ *Ibidem*, a. 7: «Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio: secundario, et quasi es consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.»

²⁶ DE VERITATE, Q. X, a. 7.

²⁷ «Cuando el alma se conoce y aprueba su ciencia, entonces su conocimiento es su verbo, y es en absoluto igual e idéntico a ella; porque el conocimiento no es de esencia inferior, como el cuerpo, ni de esencia más noble, como Dios. Y pues todo concepto ofrece cierta semejanza con el objeto de quien ella es concepto, éste es perfecto e igual al alma, pues por medio del concepto el alma conoce y es a su vez conocida. En consecuencia, es imagen y es verbo, pues es su expresión cuando se iguala a ella por el conocimiento, y lo engendrado es igual al que engendra.» (Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem; quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est, cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa, quae novit, est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignentique aequale quod genitum est.) SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro IX, cap. XI, n. 16.

²⁸ «Y el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su prole, es decir, a su conocimiento, y lo une a su principio generador.» (Idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit.) SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro IX, cap. XII, n. 18.

²⁹ DE VERITATE, Q. X, a. 7. Cfr. También: *S. Th.*, I, q. 93, a. 8.

to y del amor, la mente se conforma a Él, y entonces se produce plenamente aquello de *hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen*. Y se da en el sentido más acabado esta imagen cuando conoce y ama propiamente a Aquel a quien debe imitar.

Esto muestra por qué según San Agustín, y también después para Santo Tomás, la mente es imagen de la Trinidad, no en cuanto a su esencia sino en cuanto a lo más elevado de sus potencias, esto es, en cuanto que de la esencia del alma emana la potencia intelectual³⁰ y en cuanto que ella en su operación más propia alcanza su objeto.

Esta aclaración pone aún más de manifiesto que el ser imagen de Dios es un dinamismo a desarrollar. Esto por varios motivos: en primer lugar porque lo que está en acto no cambia y la esencia del alma hace que algo sea absolutamente y por lo tanto no admite en ella cambio alguno. De modo que esta imitación no puede darse en la esencia del alma, ya que todo cambio esencial supondría dejar de ser lo que se es para ser otra cosa. En cambio, las potencias, que tienen un ser accidental, admiten, en la medida que son actualizadas por sus objetos, cambios y perfecciones. De allí que sólo bajo este respecto puede producirse un progreso³¹.

Por esto son las potencias quienes hacen que la esencia del alma se despliegue y le permiten a ella alcanzar su propia plenitud. Las potencias son como una extensión operativa de la esencia. De allí que sólo en ellas, en cuanto están unidas a su esencia y resultan de ella, puede producirse esta imitación, que es un cierto movimiento³².

El alma, considerada en su esencia, es una sustancia incompleta, forma sustancial del cuerpo y acto primero. Ella, de alguna manera, despliega su perfección ontológica a través de sus potencias, de sus hábitos y de sus actos. De esta forma, el alma para alcanzar su perfección última y acabada, propia de su naturaleza, necesita de las operaciones.

Si bien considerada en sí misma la operación no es más perfecta que su principio (la esencia del alma) puesto que el fin de la operación es la perfección del alma misma, bajo cierto aspecto puede decirse que la operación es más perfecta que el principio vital, porque es más noble el alma cuando opera que cuando no lo hace. Las potencias operativas suponen un incremento en la perfección ontológica del alma.

Aplicado esto al caso del alma intelectual podemos entender por qué Santo Tomás dice que la imagen de la Trinidad se da en el hombre más perfectamente en lo que se refiere a los actos que a las potencias o a los hábitos, porque en ellos se da efectiva y acabadamente la perfección a la que el alma está llamada.

³⁰ DE VERITATE, Q. X, , a. 1: «Et sic mens, prout in ea est imago, nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia.»

³¹ Cfr. S. TH. I, q. 77, a. 6.

³² Cfr. S. TH. I, q. 77, a. 1.

Esto sucede porque al ocupar el alma el último lugar en el género de las substancias intelectuales, participa de esta intelectualidad de modo imperfecto. De modo que compensa, por así decir, este déficit ontológico, en primer lugar a través de las potencias, luego por los hábitos y por último y de modo acabado, por los actos. Todo esto se da de modo progresivo.

De modo que ya en la naturaleza de la mente, por su carácter intelectual, por lo cual está abierta de alguna manera a lo infinito, ella contiene en germen, de modo habitual, el fin, impulsando al hombre hacia él. Este hábito es finalmente puesto en acto por obra de la voluntad. El no es adquirido mediante el acto ni infundido sobrenaturalmente, sino que procede de la misma naturaleza del alma intelectual. De allí que la mente fue hecha a *imagen y semejanza de la Trinidad* porque contiene en sí misma las disposiciones para realizar esa imagen, ella fue hecha así³³.

Este proceso pone en evidencia dos cosas: la vida íntima de Dios, conocida por su semejanza en nosotros y la vida íntima del alma, que imita ese movimiento divino.

Veamos más en detalle las trinitades de San Agustín desarrolladas por el Aquinate a fin de apreciar mejor lo dicho.

La primer trinidad: *mens, notitia, amor*, dice Santo Tomás, expresa una imperfecta imitación de la Trinidad, a saber aquella que se da según los hábitos y las potencias. Así *mens* designa a la potencia intelectual general y *notitia* y *amor* designan los hábitos existentes en ella. Aquí nuevamente aparece la noción de emanación o resultancia³⁴. De la potencia intelectual surgen los hábitos propios de cada una de estas potencias. Así de la mente, tomada aquí en sentido absoluto como potencia intelectual general, surgen dos hábitos relativos entre sí: el conocimiento y el amor. Esto manifiesta también el orden de las potencias mismas: la voluntad depende del conocimiento.

Estos hábitos: *notitia* y *amor* como tales pertenecen según Santo Tomás a lo que San Agustín llama memoria. De hecho la memoria espiritual es aquella potencia que retiene las especies intelectuales, que son un

³³ Es por esto que el P. Gardeil (uno de los tomistas más autorizado en estas cuestiones) señala que, si nos focalizamos en el origen de la esencia del alma, ya se encuentra en ella, como en su raíz en el estado habitual o virtual el orden que destina a la mente a ser imagen de la Trinidad y sujeto de la gracia santificante. De este modo aparece con mayor claridad el papel de la potencia obediencial de la que habla la tradición: «Mais, si nous ne recherchous pas, comme saint Augustin, à mettre en relief l'image de Dieu, mais la structure interne de l'essence de l'âme, *mens* les analyses psychologiques de saint Augustin, mettant en évidence des éléments actualisés qui, pour saint Thomas et pour nous, ont dans l'essence de l'âme leur racine, et qui, par conséquent, se retrouvent en elle à l'état de virtualités, nous sont infiniment précieuses. Il suffira de regarder comme résorbés dans la substance du *mens* qui est leur racine, en les concevant donc à l'état habituel ou virtuel, les trinités augustiniennes, pour découvrir à leur source les raisons foncières d'ordre intime et structural qui destinent le *mens* à être le sujet de la grâce sanctifiante, pour savoir, au juste, où jouera cette puissante obédiente grâce à laquelle l'âme humaine est «capable de Dieu.» GARDEIL, A.: *La structure de l'âme...*, *Op. Cit.*, 44.

³⁴ Antes dijimos fluir, pero el sentido parece ser el mismo. La resultancia es una forma de emanación: una cosa sale de otra pero no por acción o por causa eficiente, sino que se sigue necesariamente de su esencia.

medio entre la potencia y el acto, esto es un hábito. Aunque como veremos tiene aquí un sentido más radical, como lo dice el mismo Santo Tomás, ya que ella contiene no sólo las especies intelectuales adquiridas, sino también verdaderos hábitos innatos. De allí que el primer término de la segunda trinidad contiene los dos últimos términos de la primera, como la causa contiene a los efectos.

Por eso la segunda Trinidad: *memoria, intelligentia, voluntas*, despliega más perfectamente lo contenido en la primera, porque el ser en acto es más perfecto que el hábito.

En esta segunda trinidad la *memoria* supone la noticia habitual, *intelligentia*, actual cognición y *voluntas* el movimiento actual de la voluntad procedente del conocimiento. Es decir, de la memoria que contiene en forma habitual el conocimiento y el amor, porque es una potencia retentiva, fluyen los respectivos actos, de modo tal que nos encontramos con un proceso más perfecto que el anterior, como en una instancia superior, porque de lo habitual pasamos a lo actual. Se produce así una suerte de ampliación de la conciencia.

El problema está en averiguar qué relación guarda la memoria con la mente, ¿se trata de dos términos idénticos o no? Santo Tomás mismo se encarga, en una de las respuestas a las objeciones, de resolver la cuestión. Entre las trinidades agustinianas no hay una identidad³⁵ como si las tres intentasen expresar la misma realidad, sino que como dijimos, se trata de manifestar un orden progresivo en el que se va desplegando paulatinamente la naturaleza del hombre hasta llegar a su fin que es Dios.

Hay una correspondencia entre *notitia e intelligentia*, en cuanto que una refiere el conocimiento habitual y la otra el conocimiento actual. Lo mismo sucede con *amor y voluntas*. Pero no sucede lo mismo entre *mens y memoria*. Esta asignación, dice Santo Tomás, es en cuanto que la mente tiende a su objeto, de allí que mente incluye a toda la segunda trinidad, en donde ella es como el todo respecto de las partes: *memoria*, que designa el aspecto habitual por un lado, y por otro lado *intelligentia* y *voluntas* que representan el aspecto actual del mismo itinerario³⁶.

Finalmente la tercer trinidad: *Memoria Dei, Intelligentia Dei y Voluntatis Dei*, realiza perfectamente, como dijimos, la imagen de la Trinidad en el hombre, porque es una semejanza por conformidad. En efecto, como veremos al hablar de la memoria espiritual, hay un conocimiento habitual de Dios, *memoria Dei*, que es una disposición para llegar a Él,

³⁵ «Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat; sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem, notitiam, et amorem; et alterius secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.» DE VERITATE, Q.X, a. 1, ad. 3.

³⁶ «Et quamvis voluntas et amor sibi invecem correspondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens corrispondeat memoriae; cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. Similiter etiam assignatio Augustini quam obiectio tangit, est alia a duabus premissis. Unde non oportet quod, si amare amori correspondeat, et nosse notitiae, esse respondeat menti sicut proprius actus eius, inquantum est mens.» Ibidem.

que es puesta en acto por mediación de la voluntad. De allí los dos últimos términos, *intelligentia Dei* y *Voluntas Dei*, manifiestan el actual conocimiento y amor de Dios procedente de su *memoria*. Estos tres términos expresan más perfectamente la semejanza buscada porque se refieren directamente al objeto y fin de la mente que es Dios.

Este itinerario nos permite apreciar cómo en la intención de encontrar una imagen perfecta de Dios en el hombre se produce un verdadero despliegue de toda la persona. Se pasa de un modo habitual y difuso, que como tal es sólo una inclinación o disposición, a una conciencia cada vez más lúcida y actual que culmina en la efectiva unión con Dios a través del conocimiento y del amor a Él.

Pero no sólo eso, sino que analizando este itinerario se descubre también que en el alma estaban escondidas las disposiciones necesarias para alcanzar tan alto fin. En efecto, el primer término de la segunda y tercera trinidad es la *memoria*.

La doctrina de la memoria espiritual, central en el pensamiento de San Agustín y también en el de Santo Tomás, refiere el estado habitual del conocimiento que el alma tiene de sí misma y de Dios.

Se trata de verdaderos hábitos innatos por los cuales se genera una disposición para este conocimiento. Ellos no proceden de las realidades exteriores ya que ellas no alcanzan para manifestar la perfección del alma y de Dios. Por ello en referencia al conocimiento que cada uno tiene de su propia existencia encontramos como fundamento un modo habitual. Lo mismo sucede con el conocimiento de Dios.

Veamos con mayor detalle la naturaleza de esta extraña potencia, como la llama San Agustín. Santo Tomás mismo en la cuestión tratada por nosotros ve la necesidad de ocuparse del tema.

La doctrina tomista de la memoria espiritual

El Aquinate es consciente de las dificultades que supone la aceptación de la existencia de una memoria espiritual. En efecto, por un lado está la concepción aristotélica referida principalmente a la memoria sensible (aunque no limitada a ella) y por otro lado, la tradición agustiniana que sostiene la existencia de dicha potencia espiritual.

Es de notar por ello el esfuerzo del Doctor Angélico por sostener, aún en el plano filosófico, la existencia de esta potencia. Sin embargo, y debemos aclararlo desde el principio, no se trata de realizar una síntesis acomodaticia, sino de mostrar la complementariedad de ambas doctrinas y en última instancia de atender a la realidad misma.

Una lectura atenta de los artículos dedicados a la cuestión permiten concluir fácilmente acerca de las verdaderas intenciones de Santo Tomás, pues lo vemos intentando mostrar cómo lo necesario para la razón de memoria se da tanto en el plano sensible cómo en el espiritual, aun-

que en este último algunas de las notas se dan no esencialmente sino de modo accidental. Finalmente si bien el Aquinate no acepta la memoria y el intelecto posible sean dos potencias distintas, reconoce entre ambas ciertas diferencias importantes que no debemos pasar por alto si queremos comprender rectamente la posición de nuestro autor en un tema tan delicado. Ello es lo que intentaremos desarrollar aquí.

Veamos el razonamiento del Aquinate.

Como lo hace con tantas otras cuestiones comienza estableciendo el uso común que tiene la expresión, para remontarse luego al sentido más preciso de memoria espiritual.

Comienza para ello reflexionando sobre la definición aristotélica, referida principalmente a la memoria sensible.

*La memoria según el común modo de hablar dice noticia de lo pasado*³⁷. Es decir, lo que propiamente se refiere a la noción de memoria es que sea de las cosas pasadas en cuanto a la aprehensión, independientemente de que esas cosas estén presentes o no. No es aquí en donde nuestro autor se detiene a hacer demasiadas aclaraciones, sino que supone conocida la doctrina del Estagirita.

Es en el comentario de Santo Tomás al Tratado acerca de la memoria y la reminiscencia de Aristóteles (obra de su madurez)³⁸, en donde encontramos un minucioso análisis acerca de la definición aristotélica de la memoria.

En primer lugar está la aclaración ya mencionada, concordante con el texto del *De Veritate*: la memoria se refiere a lo pasado:

*«Aristóteles pretende decir que la memoria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, esto es, en cuanto que antes hemos sentido o hemos conocido*³⁹ *algunas cosas, siendo indiferente que aquellas realidades, consideradas por sí mismas, estén presentes o no lo estén.»*⁴⁰

Es decir, lo esencial para la noción de memoria es que se refiera a lo pasado. Con esto queda hecha la conexión con el tiempo: *Y de aquí concluye Aristóteles que tienen memoria sólo los animales que pueden percibir el tiempo: y tienen memoria con aquella parte del alma con la que también sienten el tiempo*⁴¹.

¿Qué parte del alma percibe el tiempo? Aquí se hace necesario hacer algunas precisiones:

³⁷ DE VERITATE, Q.X, a. 2.

³⁸ Para una síntesis acerca de la doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre la memoria (que incluye la memoria espiritual o mental) cfr. FERNANDEZ MANZANEDO, M. OP: *Doctrina tomista sobre la memoria*, en: Revista de Filosofía, año XIX, n. 72, 1960, pp. 439- 492.

³⁹ Nótese que aquí se está extendiendo la noción de memoria al conocimiento intelectual.

⁴⁰ Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscencia, sección primera, n. 308: «Sed intentio Philosophi est dicere quod memoria est preteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferentem, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non».

⁴¹ Ibidem, n. 310: «Et ex hoc concludit quod sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt.»

El tiempo es algo del movimiento, es decir, se da en la medida en que hay movimiento. Es la medida del movimiento, sobre todo del movimiento entendido como pasaje de la potencia al acto, por lo que es la medida del movimiento según el antes y el después⁴².

El tiempo no es el movimiento mismo sino que es su medida, lo cual coloca al tiempo por encima del movimiento, como siendo su referencia⁴³.

Esta medida consiste en comparar y lo que se compara en este caso son cantidades. El resultado de esta comparación es un número que expresa las veces que la unidad está contenida en lo medido. Por lo tanto la noción de tiempo incluye la noción de movimiento y la de cantidad, expresada en el número.

El tiempo es una medida y esa medida, en cuanto relación, sólo puede ser establecida por el alma: *Es digno de consideración, cuál es pues la relación del tiempo al alma, y por qué parece que hay tiempo en todo, en la tierra, en el mar y en el cielo. Y si es una cierta pasión o hábito del movimiento, existiendo como número. Esto corresponde a todas las cosas móviles, que estén todas en el lugar. El tiempo y el movimiento, están simultáneamente según la potencia y según el acto. Si habrá o no habrá tiempo no existiendo el alma, alguien podría dudarlo. Cuando es imposible que haya alguien que numere, es imposible que haya algo numerado. Por lo cual es manifiesto que tampoco hay número, pues el número es o lo que numera o lo numerable. Si, pues, no hay nada que no sea el alma capaz de numerar, y, dentro del alma el intelecto, es imposible que haya tiempo, si no hay alma⁴⁴.*

Es el alma, y más propiamente el intelecto el que numera y mide la sucesión, estableciendo entre los cambios una relación que llamamos tiempo. Esa relación existe más propiamente en la mente que en la realidad, aunque en ella también está, porque está el movimiento⁴⁵.

Además el alma puede ser medida porque es un medio entre lo inmutable y lo mutable. Precisamente, lo propio del tiempo es establecer una relación entre algo que permanece y algo que cambia. El cambio sólo es posible porque hay algo que es inmóvil. El alma es precisamente ese

⁴² ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 a.

⁴³ Esto permite que algo sea hecho en el tiempo sin mutación del agente, porque el tiempo no es lo mismo que el movimiento. Por ello Dios crea en el tiempo, hace milagros en el tiempo, permaneciendo Él inmutable. Lo mismo según Santo Tomás sucede con el hombre que es principio del movimiento aunque no todo él está sometido al movimiento y al tiempo. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XI, n. 268, 269, 272.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 223 a. Un extenso análisis de este pasaje es el que realiza el Pbro. Dr. Anderreggen en su artículo: *Dios es llamado tiempo*, en: *Historia y Tiempo en Santo Tomás*, XXVI Semana Tomista, setiembre 2001.

⁴⁵ «El alma, con su tiempo, actualiza un aspecto del movimiento que se encuentra en potencia en él. El tiempo requiere del movimiento físico para existir, pero no toma de él su realidad principal, sino del alma. Y el movimiento está en potencia para tener una determinación superior que no puede adquirir sino en el tiempo del alma.» ANDEREGGEN, I.: *Dios es llamado tiempo*, Op. Cit.

punto de referencia. Ella en su sustancia es inmutable, pero a su vez es principio de operación y de movimiento⁴⁶.

Esta operación, es la del cuerpo, pero también es la operación propiamente humana como la espiritual⁴⁷. En el conocimiento racional, discursivo, observamos este entrelazamiento de lo móvil con lo inmóvil, de lo temporal con lo eterno.

De modo que el tiempo, esencial para la razón de memoria, no es una realidad restringida a lo sensible, sino que se extiende a lo intelectual, que no sólo conoce bajo la razón de pasado, sino que además es el parámetro según el cual se mide el tiempo.

Recordemos que el intelecto o la mente es la medida de todas las cosas, como lo señalara Santo Tomás al comenzar la cuestión que aquí tratamos. De allí que todo lo que se da en la realidad sensible está contenido en la realidad inteligible, aunque de modo eminente, lo mismo ocurre con la noción de tiempo⁴⁸.

Sin embargo, nos encontramos con una dificultad que no pasa inadvertida para nuestro autor. En efecto, lo propio de la memoria es conocer lo pretérito como pretérito, es decir se trata de un conocimiento particular propio del sentido⁴⁹.

Medimos el movimiento de las realidades concretas. Establecemos esa relación respecto de cosas que existieron y que existen particularmente. Conocer esas realidades en cuanto existentes particularmente es propio del sentido, y conocer esa realidad concreta en cuanto pasada, es propio de la memoria sensible. El intelecto conoce bajo una cierta razón co-

⁴⁶ «Además, el movimiento no es la acción propia de lo que se mueve, sino más bien es pasión; la acción, como se dice en el libro III *Phys.*, es propia del agente que mueve. Ahora bien, el principio del movimiento es el alma, como se ha dicho en la proposición III (30; 86). Por consiguiente, dado que el alma es de por sí inmutable, y su acción consiste en el movimiento, se deduce que el alma, según su propia sustancia está en el momento de la eternidad, en cambio su operación está en el tiempo. Pero, por otra parte, tanto la sustancia como la operación del cuerpo que se mueve están situadas en el tiempo. Finalmente, la sustancia y la operación de la inteligencia están en el momento de la eternidad.» (Et praeterea motus non est actio eius quod movetur, sed magis passio; est autem actio moventis ut dicitur in III *Physic.*; principium autem motus est anima, ut in III propositione III; habitum est. Quia ergo Anima secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in tempore; Corporis vero quod movetur, et substantia et operatio est in tempore; Intelligentiae vero et substantia et actio, in momento aeternitatis.) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XXXI, n. 455

⁴⁷ «De alguna manera, entre nosotros, aparece algún indicio de esto; en efecto, un hombre, aún permaneciendo su voluntad inamovible, puede diferir su acción hacia el futuro, para realizarla en un momento determinado.» (Cuius indicium aequaliter in nobis apparet potest enim homo voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat id determinato tempore.) SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. XI, n. 269.

⁴⁸ Cfr. DE VERITATE, Q. x, a. 2, ad 3 (sed contra): «In quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis.»

⁴⁹ «Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum comunem quamdam rationem, ut in quantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non in quantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non in quantum est nunc et hoc praeteritum.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

mún. Por este motivo la razón de memoria corresponde principalmente a la memoria sensible.

Sin embargo el intelecto conoce un acto singular. Cuando el intelecto entiende que entiende, es decir, el propio acto de intelección, entiende un acto singular. El acto del intelecto no es universal sino particular, existe en este o aquel tiempo y esto no es contrario a la intelectualidad porque este tipo de intelección, aunque sea particular, es inmaterial. Es decir lo que repugna a la intelectualidad no es lo particular, sino lo material, porque indica potencialidad. Si repugnara lo particular como tal, el conocimiento intelectual sería imperfecto⁵⁰. Así se da la razón de memoria en el intelecto no sólo como conocimiento particular, sino también como conocimiento de lo pasado, porque el intelecto puede reconocer que eso ya lo entendió, es decir, reconoce algo intelectualmente como perteneciente al pasado, pero no a tal pasado⁵¹.

Santo Tomás reconoce que la noción de memoria en cuanto retención de lo pasado se salva en el caso de la memoria espiritual, porque el intelecto entiende su propio entender tanto si se da en el presente como en el pasado, pero no lo entiende como sucediendo en tal pasado o concretamente⁵².

La noción más propia de memoria, por lo tanto, pertenece a la parte sensible del hombre, con la cual se percibe lo particular. Sin embargo hay por parte del intelecto, como ya dijimos, un conocimiento de lo particular que no repugna a su carácter espiritual, que es el conocimiento del propio acto de intelección⁵³, que puede darse actualmente o conservarse habitualmente, y ser traído al estado actual⁵⁴ entendiendo que

⁵⁰ En otra obra Santo Tomás aclara que la diferencia entre universalidad y particularidad no se refiere a lo que se conoce, sino a aquello por lo que se conoce. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*, cap. X, n. 248: «Por consiguiente, esta diferencia de universalidad y particularidad ha de atenderse sólo a aquello por lo que la inteligencia conoce: en efecto, cuanto más superior es una inteligencia, tanto más universal es aquello por lo que conoce; pero de suerte que mediante eso universal el conocimiento propio de la inteligencia superior se extienda incluso a conocer las propiedades, mucho más que el conocimiento de la inteligencia inferior, la cual adquiere el conocimiento por algo más particular. Esto lo percibimos incluso por experiencia: en efecto, observamos que los que tienen una inteligencia más dotada comprenden toda la realidad de alguna cuestión con unas pocas explicaciones que oigan o comprendan; mientras que los que poseen una inteligencia menos penetrante no pueden captar la explicación, a no ser que se les aclare una por una todas las cosas; y por esta razón, es necesario repetir una y otra vez.» (Est ergo differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit: quanto enim aliquis Intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius; ita tamen quod illo universalis, eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda, multo magis quam cognitio inferioris Intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus, ex paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprehendunt, quod alii grossioris intellectus existentes percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere.)

⁵¹ Cfr. *Ibidem* y S. TH. I, q. 79, a. 6, ad. 2.

⁵² S. TH. I, q. 79, a. 6.

⁵³ También se puede incluir el acto de la voluntad o los diversos hábitos que son también particulares.

⁵⁴ Por supuesto que para ser traído al estado actual siempre el intelecto (como sucede necesariamente en el conocimiento intelectual del hombre) necesita volverse hacia los fantasmas. Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 2, ad. 7: «Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo

se entendió antes: *La condición de pasado puede estar referida a lo siguiente: lo conocido y el acto de conocer. Los dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido lo sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectual, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en el tiempo presente, pasado o futuro. En cambio, por parte del acto, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o aquel tiempo. Así, decimos que el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento (q. 76, a. 1). Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente⁵⁵.* Con esto se salva la noción de memoria, aún en este sentido estricto, en la potencia intelectual, sin contrariar su carácter espiritual.

Podríamos decir entonces que hay una memoria sensible y una memoria espiritual y que ambas se refieren a la retención de un conocimiento

se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III de Anima (comm. 39), quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma.» Esta necesidad de volver siempre a las imágenes explica porqué cuando se altera la sensibilidad, se altera también el conocimiento, como pasa en el estado de inconsciencia, o cuando se está bajo los efectos de una droga, o hay alguna afección neurológica, etc. Sin embargo, el intelecto posible (que Santo Tomás identifica con la memoria) retiene realmente, de modo habitual, las especies intelectuales ya conocidas (hábito de las ciencias), sólo que para actualizarlas necesita en el estado actual, además de la luz del intelecto agente, de las imágenes. Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 2.

⁵⁵ «Praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a presenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo: homini autem, in quantum est homo, accidit vel in presenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeterito per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra (q. 76, a. 1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritum, in intellectu, secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc». S.Th. I, q. 79, a. 6, ad. 2.

particular bajo la razón de pasado. En efecto, para Santo Tomás no hay inconveniente en aceptar que objetos que caen bajo el dominio de diversas potencias inferiores, sean también objeto de las potencias superiores: *La potencia superior, en cuanto tal, está referida a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, porque, cuanto más elevada es una potencia, tantas más realidades abarca. De este modo, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto al que, en cuanto tal, está referida la potencia superior, y, sin embargo, se distinguen en aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, sin embargo entren bajo el dominio de una sola potencia superior.*⁵⁶ Esto es posible en el hombre porque el sentido existe en razón del entendimiento, ya que es él como una participación incompleta del entendimiento mismo, en donde encuentra su origen, como lo imperfecto en lo perfecto⁵⁷. La única diferencia es que en el caso del conocimiento habitual, propio de la memoria espiritual, lo particular no le es esencial a él como sucede en el caso de la memoria sensible, sino que es accidental.

Hay, por lo tanto, una estrecha conexión entre el conocimiento sensible y el espiritual. La misma percepción del tiempo o de lo pasado como tal así lo atestiguan.

Podemos decir aún más. El poder retentivo de esta potencia espiritual es mayor que el de la potencia sensible a causa justamente de su carácter espiritual y de lo guardado en ella, que por ser justamente espiritual tiene un ser inmóvil y perdurable:

*«Lo que es recibido en algo, es recibido según el modo del que recibe. Pero el intelecto es de naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si las formas que recibe la materia corporal, no sólo las posee mientras por ellas opera en acto, sino también después que cesó de obrar por ellas; con mucha más razón el intelecto recibe las especies inteligibles en modo inmóvil y perdurable, ya sea que las reciba del sentido, ya sea que le sean infundidas por algún intelecto superior»*⁵⁸.

Es por todo esto que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, llama propiamente memoria a la retención habitual de la propia existencia, porque es en ella en donde se realiza completamente la noción de me-

⁵⁶ Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 3, ad 4: «Potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur».

⁵⁷ Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 7.

⁵⁸ «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis satibilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.» S. Th. I, q. 79, a. 6. También DE VERITATE, Q. X, a. 2.

moria (como referida a lo pasado y a lo particular)⁵⁹ en lo que respecta a la parte espiritual del hombre.

Incluso el término habitual designa algo pasado (el término hábito es un participio pasado del verbo haber). Se da la razón de pasado en cuanto que esta noticia sobre sí misma, tenida primero de modo habitual es en una segunda instancia actualizada, por lo que pasa a ser una noción que se adquiere progresivamente, teniendo de esta forma mayor razón de pasado. Es propio de nuestro modo de conocer la conexión con el tiempo, aún en el conocimiento intelectual. Nosotros no conocemos las cosas totalmente en una sola y única mirada, sino que nuestro carácter racional, supone un acercamiento progresivo a la realidad conocida. Esta progresión está marcada por el tiempo, conocemos antes, ahora y después⁶⁰.

Esta retención habitual es, como ya lo mencionáramos, una condición previa, necesaria para que se dé el conocimiento de sí mismo. Como afirma Santo Tomás, si bien es necesario que posteriormente la mente requiera de la especie proveniente de las cosas sensibles para actualizar este conocimiento, sin embargo hace falta para este conocimiento que también el alma esté presente ante la potencia cognoscitiva. Esta presencia habitual es lo que se llama memoria.

Existe verdaderamente una memoria espiritual. Pasemos a considerar ahora una cuestión más compleja aún, la de especificar si se trata de una potencia distinta del intelecto, o sólo designa un aspecto de este. Esto es lo que desarrolla Santo Tomás a continuación, en el tercer artículo.

Curiosamente para justificar la posición que sostiene que se trata de una única potencia junto con el intelecto posible, Santo Tomás apela a la autoridad de San Agustín y Aristóteles conjuntamente. Tanto la memoria del Doctor de Hipona, como el intelecto posible del Estagirita, realizan el mismo acto, el de retener las especies. Las potencias se distinguen por sus actos, por lo que se trataría de una misma y única potencia.

Evidentemente, en este punto de la cuestión las intenciones de San Agustín y Santo Tomás parecen ser diversas. Al Doctor de Hipona le interesa principalmente describir el dinamismo interno que despliega la imagen trinitaria en el hombre, prestando escasa atención a las catego-

⁵⁹ Todas estas nociones van poniendo de manifiesto cómo es posible, aunque no es este el modo natural para el hombre en este mundo (por eso se utiliza la expresión *habitual*), un conocimiento espiritual, particular y directo por parte del intelecto. Todas estas cosas se anuncian en el conocimiento que el alma tiene de sí misma.

⁶⁰ «Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit *uno modo*, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: *alio vero modo*, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut si dicatur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

rías filosóficas, haciendo especial hincapié en el fenómeno mismo del itinerario interior, incluyendo sus aspectos naturales.

Santo Tomás, sin olvidar esta intención, pretende mostrar las resonancias filosóficas del tema, es decir, quiere también describir, desde un punto de vista propio de la antropología filosófica, el proceso por el cual la mente se conoce y ama a sí misma y a Dios.

Desde este punto de vista, no podemos hablar entonces de dos potencias distintas ya que la razón de pasado, necesaria para distinguir la memoria de otra potencia, en las potencias espirituales, resulta accidental a su objeto, que es lo inteligible⁶¹.

Es decir, si consideramos la cuestión desde el punto de vista del objeto, vemos que a lo inteligible toda noción de presente, pasado o futuro le es accidental en cuanto tal. No ocurre lo mismo con los sentidos que al tener un alcance más limitado, requieren de muchas potencias distintas para realizar una sola operación, como es conocer sensiblemente. En el plano espiritual encontramos una mayor simplicidad, tanto de las potencias como de las operaciones, por lo que basta el intelecto para conocer lo inteligible y todas sus determinaciones (como puede ser la razón de pasado⁶²).

Todo esto no contraría, según Santo Tomás, las intenciones de San Agustín, que es mostrar la imagen trinitaria en el hombre en cuanto a sus potencias, porque, como ya lo mencionáramos, el intelecto tiene disposiciones distintas para diversas funciones, como puede ser retener habitualmente y conocer actualmente⁶³.

Sin embargo Santo Tomás acepta que la identificación entre intelecto posible y memoria no es plena, ya que cada uno refiere hábitos para operaciones diversas⁶⁴: el intelecto posible parece hacer referencia a la retención de las especies adquiridas mediante el conocimiento abstracti-

⁶¹ «Potentiae non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, in quantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum. Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti accidentalis intelligibili est, in quantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed haec solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior visus quam ipse sensus.» DE VERITATE, Q. X, a. 2.

⁶² Lo mismo ocurriría con lo futuro, la cantidad, etc. Es verdad que la inteligencia conoce estas realidades con la participación de los sentidos, pero es el intelecto, y no se requiere de otra potencia espiritual, el que las conoce.

⁶³ Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habitualiter; sicut et Augustinus (XII de *Trinit.*, cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa.» DE VERITATE, Q. X, a. 3.

⁶⁴ Cfr. DE VERITATE, Q. X, a. 3, ad 1: «Memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam inventu distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet.»

vo, y la memoria se refiere estrictamente a algo más radical o innato, como es la presencia del alma ante la potencia cognoscitiva y más profundamente aún, a la presencia de Dios mismo en el fondo del alma.

Es desde este punto de vista que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, le asigna una prioridad, en cuanto a su origen, a la memoria espiritual, ya que es sobre todo en ella en donde ubica también el conocimiento habitual de Dios, de modo que aparece con mayor claridad la semejanza con el dinamismo trinitario y el orden de procedencia que la inteligencia y la voluntad guardan respecto de la memoria: *La igualdad de las Divinas Personas está mejor representada en el conocimiento de las realidades eternas que en el conocimiento de las realidades temporales: sin embargo no debe considerarse esta semejanza entre el objeto y la potencia, sino entre una potencia y la otra. Si bien la desemejanza entre nuestra mente y Dios sea mayor que aquella que existe entre nuestra mente y la realidad temporal, sin embargo entre la memoria que nuestra mente tiene de Dios y su actual inteligencia y amor se encuentra una semejanza mayor que aquella que existe entre la memoria que se tiene de las realidades temporales y su inteligencia y amor: pues Dios es por sí mismo cognoscible y amable y así es conocido y amado por la mente de cada uno tanto cuanto está presente a la mente, pero esta presencia de Dios en la mente es su memoria en la mente: y así a la memoria que se tiene de él se adecúa la inteligencia y a ésta la voluntad, es decir, el amor. En cambio las realidades materiales no son en sí mismas inteligibles y amables; por lo tanto respecto de ellas no se encuentra tal igualdad en la mente, ni tampoco el mismo orden de origen, dado que están presentes a nuestra memoria por el hecho que fueron entendidas por nosotros, y por ello la memoria nace de la inteligencia, más que lo contrario. En cambio sucede lo opuesto en la mente creada respecto de Dios, por cuya presencia la mente participa de la luz intelectual que le permite entender*⁶⁵.

El Aquinate no ignora la doctrina de los Padres de la Iglesia según la cual *El conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*⁶⁶. Sin embargo, *este conocimiento está presente en el hombre de manera confusa y general*⁶⁷.

⁶⁵ De Veritate, Q. X, a. 7, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium; non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum quam inter mentem nostram et rem temporalem, tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo et actualem intelligentiam eius et amore maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus et earum intelligentiam et amorem: ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur quantum menti praesens est, cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est; et sic memoriae quae de ipso habetur intelligentia, et huic voluntas sive amor adaequatur. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur, nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint quod a nobis intellectae fuerunt, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectualem participat lumen ut intelligere possit».

⁶⁶ Santo Tomás en la *Suma Teológica* cita en una objeción las palabras de SAN JUAN DAMASCENO (*De Fide Orthodoxa*). Cfr. S. Th. I, q. 2, a. 2, primera objeción.

⁶⁷ «Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe, como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en las riquezas; otros, lo colocan

Para que el hombre pueda llegar a conocer la existencia de Dios, tiene que haber en él algo de lo cual pueda partir para alcanzar este conocimiento. Este principio sería en primer lugar la luz de la inteligencia cierta participación en nosotros de la luz increada (intelecto agente) y en segundo lugar el hábito de los primeros principios procedente de esa luz, que en su carácter de hábito no puede ser identificado con el intelecto agente, por el cual dice Santo Tomás podemos percibir más fácilmente que Dios existe⁶⁸ ya que las realidades materiales por sí mismas serían incapaces de hablar de Dios, si el hombre no tuviese en él la capacidad de llegar a través de ellas a su Causa Primera.

Todos estos argumentos son los que permiten admitir que el conocimiento de Dios está impreso en la mente. Se trata de un verdadero conocimiento y no de la mera presencia por *esencia, presencia y potencia*, que perfectamente puede coexistir con la ignorancia, sino que del mismo modo como en el caso del conocimiento que el alma tiene de sí misma hablamos de una presencia de orden cognoscitivo, Dios está presente al alma bajo ese mismo orden. Este conocimiento, habitual, es imperfecto. Conocer que Dios existe supone una laboriosa investigación.

Esta situación intermedia entre el perfecto conocimiento y la mera presencia ontológica, es lo que San Agustín llamará *Memoria Dei*, de características semejantes al conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma.

Como señala Santo Tomás en el texto arriba mencionado, este conocimiento habitual de Dios, *memoria Dei*, es anterior a la inteligencia, porque es previo a todo razonamiento y no procede de él, como sucede con el hábito de los primeros principios.

La memoria de Dios, así entendida, permite ver más claramente la perfecta imagen que encuentra santo Tomás en la tercer trinidad agustiniana, en donde la memoria es el Padre, la inteligencia el Hijo y la voluntad el Espíritu Santo.

La memoria, así entendida, se convierte entonces en el lugar en donde se une lo temporal con lo eterno. Es, podríamos decir, una potencia unitiva, ya que existiendo antes que la inteligencia, es puesta definitivamente en acto cuando se concreta efectivamente la unión del alma con Dios que es su razón de ser y el acto en donde finalmente encuentra reposo, después de tantos rodeos, el corazón humano.

Aparece entonces la conexión con el movimiento trinitario, objeto de la cuestión, ya que a la Persona del Padre en virtud de su paternidad le damos el primer lugar, pues de Él procede el Hijo y de ambos el Espíri-

en el placer; otros en cualquier otra cosa.» S. Th. 1, q. 2, a. 1, ad. 1.

⁶⁸ «Deum esse quantum est in se est per se notum, quia sua essentia est suum esse- et hoc modo loquitur Anselmus- , non autem nobis, quia eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al «De Trinitate» de Boecio*, q. 1, a. 3, ad. 6.

tu Santo; sin embargo en la unión mística este orden se invierte, ya que es el Espíritu Santo quien nos lleva al Hijo y Él quien nos conduce al Padre, según aquello del Evangelio de San Juan *quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado*⁶⁹.

En el orden natural, y en lo que se refiere al conocimiento de las realidades superiores, como son el conocimiento de Dios y del alma misma, se realiza un proceso semejante: la voluntad mueve a la inteligencia a conocer y se pone así en acto lo habitualmente contenido en la memoria, aunque como vimos, el orden de origen es inverso.

Sólo en este movimiento se puede apreciar con claridad y en toda su plenitud la verdadera vocación del hombre, porque sólo así se abre como en abanico todo el potencial escondido en él. En efecto, nuestra mente está hecha para amar y conocer a Dios y sólo en la medida en que alcanza esto se puede desplegar el verdadero potencial humano. Cuando esto no sucede se produce la frustración y la ignorancia y toda suerte de patologías, ya que se violenta el natural despliegue de la naturaleza humana⁷⁰.

De este modo la mente contiene en germen todo lo necesario para alcanzar esta perfecta imitación⁷¹. Es el primer término del camino. El segundo es Dios que mueve hacia Él a la mente. Aunque más precisa-

⁶⁹ Jn. 13, 20.

⁷⁰ Esto es lo que desarrolla el mismo San Agustín en el *De Trinitate* en los capítulos dedicados al hombre exterior en comparación con el hombre interior. SAN AGUSTIN, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7: «Ve ciertas cosas intrínsecamente bellas en una esencia más noble, que es Dios; y cuando debiera mantenerse en pie para gozar de su presencia, se las apropia y pretende hacerse semejante a él, no mediante el auxilio del cielo, sino con su propio esfuerzo, y, queriendo ser lo que es Dios, se aparta de él, resbala y se precipita de abismo en abismo, cuando creía elevarse más y más, porque ni ella se abasta a sí misma ni le puede contentar bien alguno alejándose de aquel que es en sí suficiente; de esta manera a causa de su extremada indigencia y de las dificultades que encuentra, se encuentra con ardor excesivo a la fiebre pasional de los placeres, fruto de sus actividades, y, guiada por la apetencia de adquirir noticias del mundo exterior, cuyas delicias ama y siente perder si no las conserva a fuerza de trabajos, pierde la tranquilidad, y tanto menos piensa en sí, cuanto más segura está de poder perderse a sí misma.» (Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est: et cum stare debeat ut eis fruatur, volens ea sibi tribuere, et non ex illo similis illius, sed ex se ipsa esse quod ille est, avertitur ab eo, moverturque et labitur in minus et minus, quod putat amplius et amplius; quia nec ipsa sibi, nec ei quidquam sufficit recedenti ab illo qui solus sufficit: ideoque per egestatem ac difficultatem fit nimis intenta in actiones suas et inquietas delectationes quas per eas colligit; atque ita cupiditate acquirenti notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quanto magis secunda est quod se non possit amittere). También cap. VI, n. 8: «Yerra, pues, el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas. Y así se conforma con cierta medida a ellas, no en la realidad, sino en el pensamiento; no porque se juzgue una imagen, sino porque se identifica con el objeto cuya imagen lleva en sí misma. No obstante, conserva la facultad de discernir entre el cuerpo que queda fuera y la imagen que lleva consigo, a no ser que se finjan estas imágenes, como si en realidad, no en el pensamiento, existiesen, cual acaecer suele en el sueño, en la locura y en el éxtasis.» (Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore coniungit, ut etiam se esse aliquid huiusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando: non quo se imaginem putet, sed omnino illud ipsum cuius imaginem secum habet. Viget quippe in ea iudicium discernendi corpus quod foris relinquit, ab imagine quam de illo secum gerit: nisi cum ita exprimentur eadem imagines tanquam foris sentiantur, non intus cogitentur, sicut dormientibus, aut furentibus, aut in aliqua ecstasi accidere solet).

⁷¹ En lo que se refiere a su naturaleza.

mente deberíamos decir lo contrario, Dios es el primer término, y en segundo lugar está el alma movida por Él.

Es decir, el contexto del tratamiento de la cuestión del conocimiento de sí mismo en la visión tomista (y también por supuesto en San Agustín) es el de la mente como imagen de la Trinidad.

Esto significa que esta imagen se encuentra ya en germen en el hombre como algo a desarrollar (de allí que la exhortación «conócete a tí mismo» no es extraña al hombre, que de algún modo ya tiene alguna noticia de sí) y se despliega perfectamente o alcanza su pleno y armónico desarrollo sólo por obra de la gracia ya que supone en última instancia que el hombre llegue a hacerse semejante a Dios imitándolo, alcanzando finalmente la unión efectiva con Él. Por ello la imagen de la Trinidad está en el alma sólo en relación con su objeto que es Dios⁷².

Por supuesto que debemos agregar que en el transcurso concreto de este itinerario se van entrelazando los aspectos naturales y sobrenaturales de una manera misteriosa «mística». Sin embargo lo que se intenta destacar aquí es cómo en la mente ya se encuentran las disposiciones necesarias, en lo que respecta a su naturaleza (después habrá que especificar las disposiciones sobrenaturales) para realizar la unión con Dios.

Así se constituye un verdadero itinerario espiritual que tiene como fin conocerse a sí mismo a fin de alcanzar la propia plenitud. De allí la anormalidad de aquellos que nunca comienzan este camino: Pero los moradores que andan por fuera o se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa ésta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así.⁷³ Sin duda estas personas viven como en un verdadero sueño o inconsciencia, como podríamos conjeturar.

Todas estas cuestiones no hacen más que poner de manifiesto hasta qué punto en la visión tomista, como en toda la tradición, el problema del conocimiento sí mismo es el punto de partida para reflexionar y desarrollar las relaciones que mantienen entre sí la fe y la razón⁷⁴ y especialmente puede ser para nosotros el fundamento para gestar una psicología que pretenda ser *intrínsecamente católica*⁷⁵. *La idea misma de buscar en el hombre una imagen de la Trinidad supone la convicción de que existe una íntima conexión entre la Fe y la Razón.*

En efecto, en la aspiración de todo hombre, propia de su naturaleza, de encontrar y realizar la verdad sobre sí mismo, la gracia contribuye a encontrar y desarrollar armónicamente y a perfeccionar esa verdad, per-

⁷² Cfr. S. Th. I, q. 93, a. 8: «Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.»

⁷³ STEIN, EDITH: *El castillo del alma*, Op. Cit.

⁷⁴ De hecho la Encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, comienza su reflexión desarrollando la exhortación delfica *Conócete a tí mismo*. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Madrid, 1998.

⁷⁵ Cfr. ANDEREGGEN, I., SELIGMANN, Z.: *La psicología ante la gracia*, Buenos Aires, 1997.

mitiendo de ese modo su comprensión exacta y acabada. Como enseña el Concilio Vaticano II en realidad el misterio del hombre solamente encuentra verdadera luz en el misterio del Verbo Encarnado⁷⁶. Esto se aprecia con claridad en el tratamiento que Santo Tomás de Aquino realiza sobre la cuestión del conocimiento de sí mismo y es el contexto general que inspira toda su obra⁷⁷.

Aparece con toda evidencia la centralidad que la doctrina de la mente como imagen de la Trinidad tiene para la antropología, ya que su negación oscurece en gran medida otra doctrina, ya filosófica, pero en profunda conexión con ella, como es la del conocimiento habitual o memoria espiritual. De modo que se advierte con facilidad cómo paulatinamente se ingresa en un camino que concluye finalmente en la negación, no sólo de la existencia de Dios, sino también de los principios elementales de nuestro pensamiento y de la realidad, con el consecuente escepticismo acerca de la capacidad humana de alcanzar alguna verdad, o lo que es peor aún, de conocer la verdad acerca de sí mismo, rebajando de este modo la altura y profundidad de la vocación humana.



⁷⁶ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22.

⁷⁷ No por nada la Iglesia considera a Santo Tomás de Aquino como un modelo del modo de hacer filosofía y teología.