

Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino

El tema de la identidad, o del conocimiento de la propia permanencia en el tiempo, ha sido y sigue siendo uno de los temas característicos de la psicología contemporánea. En general, el trasfondo filosófico de las teorías psicológicas está determinado, consciente o inconscientemente, por la filosofía moderna¹, en particular por el planteo de Kant, aunque sea para rechazarlo².

¹ Cfr. D. HUME, *Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1928⁵), pp. 261-262: «As to *causation*; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other [...] As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider'd upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person».

² Cfr., por ejemplo, I. KANT, *Crítica de la razón pura*, I parte, segunda sección, § 6, b: «El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno». II parte, segunda división, libro 2, c. 1: «Pero esa identidad del sujeto, del que puedo tener consciencia en todas sus representaciones, no se refiere a la intuición del sujeto, por la cual éste es dado como objeto; no puede, por tanto, significar tampoco la identidad de su persona, entendiendo por ésta la consciencia de la identidad de su propia sustancia, como ser pensante, en todo cambio de los estados, porque, para demostrarla, no bastaría el mero análisis de la proposición "yo pienso", sino que harían falta diferentes juicios sintéticos, fundados en la intuición dada [...] El análisis de la consciencia de mí mismo, en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mí mismo como objeto [...] Para que su concepto, bajo el nombre de sustancia, señale un objeto que puede ser dado y llegue a un conocimiento, tiene que ponerse a su base una intuición permanente, como condición imprescindible de la realidad objetiva de un concepto, o sea, aquello por lo cual tan sólo es un objeto dado. Mas en la intuición interna no tenemos nada permanente, pues el yo es sólo la consciencia de mi propio pensar. Así pues, si permanecemos en el solo pensar, falta la necesaria condición para que nos apliquemos a nosotros mismos, como seres pensantes, el concepto de sustancia, o sea, el de un sujeto existente por sí mismo; y la simplicidad de la sustancia, unida con él, desaparece también con la realidad objetiva de ese concepto y se convierte en mera unidad lógica cualitativa de la consciencia de sí mismo, en el pensar general, sea el sujeto compuesto o no [...] La permanencia del alma, como mero objeto

En la psicología que se construyó en los últimos dos siglos, los temas de la consciencia de la propia identidad en el tiempo, de la memoria y de la personalidad (el «yo»), aparecen estrechamente ligados. Un ejemplo que sintetiza esta visión lo encontramos en el siguiente pasaje de Eugen Bleuler, psiquiatra suizo que por un tiempo adhirió, junto con Jung, a las nuevas doctrinas de S. Freud:

«La mayor parte de nuestras funciones psíquicas tienen una continuidad, por lo que lo vivido se une entre sí por la memoria y todo ello se fija a un complejo de representaciones y recuerdos que es constante y sólido, al yo. Éste, bien considerado, consta de todos los engramas de sucesos anteriores más los psiquismos actuales»³.

Vemos que para Bleuler, el «yo» (o la «personalidad») es un «complejo»⁴, es decir un conjunto de representaciones actuales y de recuerdos, cargados afectivamente.⁵ En este «complejo», que cambia y se va formando con la experiencia, se van integrando las nuevas vivencias, y así se va transformando. El punto de conexión con el pasado, que fundamenta la unidad del yo en el tiempo, son los «engramas» de la memoria, las «huellas mnémicas», que garantizan al yo su continuidad.

La conciencia es un «flujo» una «corriente», diría James, en constante transformación. El «yo» es el resultado del asentamiento de las experiencias pasadas llevado a cabo por la memoria. Pero este «yo» cambia, se transforma con el devenir de las sensaciones y vivencias. Según Nietzsche, autor de enorme influencia no sólo en filosofía, sino también en psicología, sobre todo en el psicoanálisis, el yo occidental es una consecuencia de la crueldad represora de la ascética y moral cristiana. La memoria sería un organismo de control interior instrumento del «sacerdote ascético»:

«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria —éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memo-

del sentido interior, sigue sin ser demostrada y es indemostrable, aun cuando su permanencia en la vida, en donde el ser pensante (como hombre) es para sí mismo al mismo tiempo un objeto de los sentidos exteriores, resulta clara por sí»; etc.

³ E. BLEULER, *Tratado de psiquiatría* (Madrid: Calpe, 1924), p. 38. Bleuler identifica el «yo» con la «personalidad» (*ibid.*): «La personalidad, por tanto, no es nada inmutable. En sus representaciones constituyentes cambia continuamente según objetivos momentáneos, pero aún más según la experiencia».

⁴ De Bleuler y Jung (que trabajó con Bleuler en la clínica de Burghölzli, en Suiza), toma Freud la noción de «complejo psíquico». Bleuler es también el creador de la expresión «psicología profunda».

⁵ S. FREUD, «Psicoanálisis: Cinco conferencias pronunciadas en la Clark University (Estados Unidos)», en *Obras*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973³), p. 1547: «Es muy apropiado dar, siguiendo el ejemplo de la escuela de Zúrich (Bleuler, Jung y otros), el nombre de *complejo* a una agrupación de elementos ideológicos conjugados y saturados de afecto».

ría, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades) —todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica».⁶

El desarrollo histórico de la filosofía y de la psicología llevó a la consecuencia extrema de negar el carácter sustancial de la persona. Al identificar persona o personalidad con un conjunto de representaciones afectivamente significantes, que se van formando con el tiempo, se terminó por reducir la persona y el psiquismo a un producto de la interacción entre el organismo y el mundo, explicado de modo diverso según las diversas filosofías que sustentan las teorías psicológicas. Una de las más conocidas es la del psicoanálisis⁷, en particular la de la escuela de las «relaciones objetales». Para otros, la «personalización» dependería de la socialización, de insertarse en un determinado lenguaje, etc. Para Jung, imbuído aún más que Freud de ideología nietzscheana, la persona se identifica con la «máscara», el «pequeño yo» controlado desde la oscuridad por el *Selbst*⁸:

«La *persona* es, por tanto, un complejo funcional que surge por razones de adaptación o de la necesaria comodidad, pero que no es idéntico a la individualidad. El complejo funcional de la *persona* se refiere exclusivamente a la relación con los objetos»⁹.

⁶ F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza, 1995), pp. 69-70.

⁷ Lemos en un conocido psicoanalista católico la siguiente síntesis del pensamiento freudiano: «La psychanalyse observe comment fonctionne le psychisme dans la totalité de l'expression et de l'opérativité humaines. Devant son regard et pour son écoute, le moi se manifeste comme un fonctione particulière. Si dans le langage ordinaire il est le pronom personnel par lequel l'individu se désigne comme individualité, pour la psychanalyse le moi est justement l'instance psychique qui est responsable pour la totalité del individu. Comme tel il est le résultat d'une constitution complexe qui exclut d'emblée le dualisme du corps et de l'esprit. Le moi, en effet, n'est ni un donnée de nature, puisqu'il est psychique, ni le centre de la conscience, puisqu'il est en un certaine mesure inconscient dans son fonctionnement. Il ne peut d'ailleurs pas être assimilé au centre du cogito, car la constitution du moi se fait d'abord par les processus inconscients que sont la réflexivité libidinal du narcissisme, l'intériorization des rapports inter-subjectifs, l'identification, l'autoconservation par le refoulement» (A. VERGOTTE, «Liberté et déterminisme au regard de la psychanalyse et de l'ontologie», en *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario* (Napoli: Edizioni Domenicane Italiane, 1978), t. VII, pp. 50-51. Paradojalmente, a pesar del contexto en que el artículo fue publicado, no hay una sola referencia al Aquinate. Por el contrario, el autor interpreta el psicoanálisis desde un horizonte filosófico heideggeriano.

⁸ F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra* (Buenos Aires: Alianza, 1990), p. 61 (De los despreciadores del cuerpo): «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [...] El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo».

⁹ C. G. JUNG, *Tipos psicológicos* (Barcelona: Edhasa, 1994), p. 493.

Pero son sobre todo la filosofía y el psicoanálisis posmodernos franceses, en pos de Lacan y Foucault, los que llegaron a las consecuencias tal vez más deshumanizantes y anuladoras del sujeto. Nuestro interés aquí, sin embargo, no es exponer estas doctrinas, sino mostrar cómo en el pensamiento de Santo Tomás se encuentra un articulado y profundo tratamiento del tema de la identidad y la memoria, que no sólo salva de caer en estas consecuencias antihumanas, sino que además da cuenta de la complejidad y vastidad del tema.

La *memoria* es ante todo, para santo Tomás, que sigue en esto a Aristóteles, una *potencia* del alma, o mejor del «compuesto», porque se trata de una fuerza perteneciente al orden sensitivo y por lo tanto, ligada a un órgano (el cerebro). Como todas las potencias sensitivas, la memoria tiene por objeto algo *particular y material*, y no alcanza lo universal en sentido estricto, que es objeto del intelecto¹⁰. Para ser precisos, la memoria es uno de los sentidos interiores, que elaboran la información recibida por los cinco sentidos externos. Estos sentidos internos se pueden dividir en dos grupos: los que algunos tomistas llaman «formales», y los «intencionales». Los sentidos *formales*, se dirigen a la captación de las formas sensibles, y los sentidos *intencionales*, están ordenados al conocimiento de las *intentiones insensatae*¹¹. Entre los primeros se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos, la *vis estimativa* o *cogitativa* y la *memoria*.

Los sentidos externos, el sentido común y la fantasía, se ordenan a la percepción de los así llamados «sensibles *per se*», sean los sensibles propios de cada sentido, que son los que inmutan directamente a los sentidos externos, sean los sensibles comunes, captados por ellos (especialmente por la vista y el tacto, pero no sólo) a través de sus sensibles propios, y cuya nitidez se logra con la participación del sentido común (que los percibe integrados) y la fantasía. Pero hay ciertos aspectos de las cosas que no son percibidos por estos sentidos (*intentiones quae per sensum non accipiuntur*), que son el objeto de un nuevo par de potencias, una de ellas *aprehensiva* (estimativa), la otra retentiva y *evocativa* (memoria), que se relacionan entre sí análogamente al sentido común y

¹⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 78 a. 1c. También, *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 326: «Et dicit [Philosophus] manifestum esse ex praemissis ad quam partem animae pertineat memoria, quia ad eam, ad quam pertinet phantasia; et quod illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia; per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine».

¹¹ El fundamento se halla en la *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c. Cfr. C. FABRO, *Percepción y pensamiento* (Pamplona: Eunsa, 1978), pp. 191-195; también pp. 196-197: «Decimos que *forma* es el contenido ontológicamente *neutro* de los objetos, tal como es dado por las cualidades exteriores (los "sensibles per se"); *intentio* es un contenido de valor real que se funda en la naturaleza del objeto e interesa la naturaleza del sujeto: pero es siempre un contenido concreto, o sea ligado a los objetos y sujetos particulares y por esto puede denominarse aún en cierto sentido "sensible". Las "intentiones insensatae", de las que habla Sto. Tomás, coinciden exactamente con los "sensibles per accidens"».

la imaginación, en su propio nivel¹². ¿Qué significa *intentio*? Es difícil encontrar pasajes en los que Santo Tomás lo diga explícitamente. Parecería que *intentio* es la especie, sea que pertenezca al nivel sensorial, o al nivel intelectual, en cuanto ordenada a otra cosa que ella misma, sea a conocer aquello de lo que es semejanza, sea a obrar. Santo Tomás lo dice comentando un pasaje de san Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa* II 22: PG 94,941): «Id quod [intellectus] apprehendit, ordinat ad aliud cognoscendum vel operandum: et hic vocatur *intentio*».

Dejamos aquí de lado el tema de la cogitativa, ya muy estudiado, y pasamos directamente a la memoria¹³. La memoria no sólo conserva las *intentiones* captadas por la cogitativa, sino que su propio objeto, lo preterito, es una *intentio* insensata:

«A conservarlas [las “intenciones quae per sensum non accipiuntur”], [se ordena] la fuerza *memorativa*, que es como un archivo de estas intenciones. Signo de esto es que el inicio del recuerdo se da en los animales a partir de una intención de este tipo, como lo nocivo y lo conveniente. Y la misma razón de pasado, a la que atiende la memoria, se cuenta entre estas intenciones»¹⁴.

La memoria humana no es, sin embargo, sólo una memoria espontánea, como la de los animales, que se despierta ante la presencia de algo biológicamente significativo, como algo nocivo o conveniente. La memoria humana es capaz de una operación que la memoria animal no tiene, por la refluencia del intelecto sobre la parte sensitiva; es lo que Aristóteles llamó *reminiscencia*:

«Por lo que respecta a la *memorativa*, el hombre no sólo tiene memoria, como los demás animales, en el recuerdo repentino de las cosas pasadas; sino también *reminiscencia*, como si buscara silogísticamente la memoria de las cosas pasadas, según las intenciones individuales»¹⁵.

¹² *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilibus ordinatur *sensus proprius* et *communis*: de quorum distinctionem post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quae idem sunt: est enim *phantasia* sive *imaginatio* quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis aestimativa*. Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum».

¹³ Es llamativa, por ejemplo, la escasa atención que Fabro presta a la memoria en *Percepción y pensamiento*, en contraposición a la que dedica a la cogitativa, a pesar del interesante comentario dedicado por el Aquinate al *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles. En opinión de quien esto escribe, la memoria juega un papel de primer orden en la integración de la experiencia sensible, que tiene poco que envidiar a la misma cogitativa.

¹⁴ *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur».

¹⁵ Algo análogo sucede con la *estimativa*, que en el hombre es cogitativa; cfr. el pasaje entero de *Summ. theol.* I q. 78 a. 4c: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia: similiter enim immutantur a sensibi-

No tratamos aquí este interesantísimo tema, ampliamente desarrollado por el Aquinate en sus comentarios al *De memoria et reminiscencia*, porque nos alejaría de nuestra intención principal.

Lo que diferencia las dos potencias sensitivas conservativas y evocativas, es decir la *fantasía* y la *memoria*, es como hemos ya dicho, que la primera capta sólo las formas sensibles, en tanto que la segunda, las intenciones. Profundizando, se debe decir que, ambas potencias se refieren a la misma imagen o «fantasma», pero de modo distinto. La primera la considera en sí misma, casi abstractamente, sin referencia a la cosa que representa, en tanto que la memoria se dirige al fantasma, «reconociéndolo» (sobre este reconocimiento volveremos dentro de poco) como *semejanza* de algo sentido anteriormente. Es decir, no le interesa la imagen por sí misma, sino que la ordena a otra cosa que ella hace presente, lo que es característico de las intenciones, como antes hemos mostrado.

La imagen que está en nosotros puede ser considerada, o en cuanto es algo en sí, o en cuanto es imagen de otra cosa¹⁶. Así, por lo tanto, es evidente que, cuando el alma se dirige al fantasma en cuanto que es una cierta forma conservada en la parte sensitiva, entonces se trata de un acto de la imaginación o fantasía, o también del intelecto, que especula sobre esto en modo universal. Pero si el alma se dirige al mismo en cuanto que es imagen de algo que antes oímos o entendimos, esto es un acto de la memoria. Y, puesto que ser imagen significa una cierta intención en referencia a la forma, por ello convenientemente Avicena dice que la memoria conoce las intenciones, pero la imaginación sólo la forma captada a través del sentido¹⁷.

En base a esta distinción, define Aristóteles la memoria, como explica el Aquinate: «La memoria es un hábito, es decir una cierta conservación de los fantasmas, pero no por sí mismos (pues esto corresponde a

libus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est: nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones advenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».

¹⁶ In *De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 340: «Phantasmata quod est in nobis potest accipi vel prout est aliquod in se, vel prout est phantasmata alterius».

¹⁷ In *De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 343: «Sic igitur manifestum est, quod quando anima convertit se ad phantasmata, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quandam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionum, imaginatio vero formam per sensum apprehensam».

la virtud imaginativa), sino en cuanto el fantasma es imagen de algo sentido con anterioridad»¹⁸.

La memoria supone la percepción del tiempo¹⁹. Ésta, a su vez, la del movimiento²⁰, que es un *sensibile común*, presente por tanto ya en la percepción externa²¹, aunque en la imaginación se encuentre con más nitidez a causa de la mayor abstracción²².

La magnitud se conoce por el sentido, pues es uno de los sensibles comunes. De modo semejante, también el movimiento, sobre todo local, se conoce en cuanto se conoce la distancia de magnitudes. Pero, el tiempo se conoce en cuanto se conoce lo primero y lo posterior en el movimiento. por lo que también pueden ser percibidos por el sentido. Por lo que es evidente que las tres cosas que mencionamos, es decir la magnitud, el movimiento y el tiempo, según que están en los fantasmas, son comprendidos y conocidos por el sentido común.

Que el tiempo se puede percibir, a Santo Tomás, con Aristóteles, le parece una cosa clara:

«El tiempo no se siente como una cosa permanente propuesta a los sentidos, como en el caso del color, o del tamaño; sino que el tiempo se siente porque se siente algo que existe en el tiempo; y de ello se sigue que si hubiera algún tiempo que no fuera sensible, aquello que existe en ese tiempo no sería sensible. Dice [Aristóteles] por lo tanto que, cuando alguien siente qué él mismo existe en algún tiempo continuo, no puede ser que no perciba que existe

¹⁸ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 349: «Memoria est habitus, idest habitualis quaedam conservatio phantasmatis, non quidem secundum seipsum (hoc enim pertinet ad virtutem imaginativam), sed in quantum phantasma est imago alicuius prius sensati».

¹⁹ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 1, n. 310: «Sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt: et de hoc in sequentibus inquiret».

²⁰ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 318: «Dicit ergo [Philosophus] primo, quod necesse est quod eadem parte animae cognoscatur magnitudo et motus, qua etiam cognoscitur tempus». Por depender la percepción del tiempo de la del movimiento, los animales que no se mueven, tampoco tienen memoria: «Quaedam enim animalia nihil percipiunt nisi apud praesentiam sensibilium; sicut quaedam animalia immobilia, quae propter hoc non possunt cognoscere prius et posterius, et per consequens non habent memoriam» (*Ibid.*, n. 325).

²¹ *In De sensu et sensato*, lect. 2, n. 29: «Qualitates enim, quae sunt propria obiecta sensuum sunt formae in continuo; et ideo oportet quod ipsum continuum in quantum est subiectum talibus qualitatibus, moveat sensum non per accidens, sed sicut per se subiectum et commune omnium sensibilium qualitatum. Omnia autem haec, quae dicuntur sensibilia communia, pertinent aliquo modo ad continuum, vel secundum mensuram eius ut magnitudo, vel secundum divisionem ut numerus, vel secundum terminationem ut figura, vel secundum distantiam et propinquitatem ut motus».

²² *De verit.* q. 15 a. 2c: «Sed cum in natura corporea inveniatur aliquid in quo omnia corpora conveniunt, aliquid vero in quo diversa corpora diversificantur, possibile erit aptari unam potentiam corpori alligatam omnibus corporibus secundum id quod commune habent, sicut imaginatio prout omnia corpora communicant in ratione quantitatis et figurae et consequentium». Por esto, la matemática tiene su punto de apoyo sensible en la imaginación. Cfr. *In Boëtium de Trinit.* q. 6 a. 2c: «Huiusmodi autem sunt mathematica, et ideo in mathematicis oportet cognitionem secundum iudicium terminari ad imaginationem, non ad sensum, quia iudicium mathematicum superat apprehensiones sensus. *In VI Ethic.*, lect. 7, n. 1214: «In mathematicis statatur ad aliquid singulare imaginabile, sicut etiam in naturalibus ad aliquid singulare sensibile».

ese tiempo; pero es evidente que el hombre y las demás cosas son en un continuo temporal; y aunque digas que un tiempo brevísimo es insensible, es evidente que el hombre sería inconsciente de si él existe en aquel tiempo, y será para él desconocido también si en aquel tiempo ve o siente; lo que es totalmente inconveniente: por lo tanto es imposible que algún tiempo sea insensible»²³.

Lo interesante de este paso es que Santo Tomás se refiere al conocimiento de la propia duración en el tiempo, y no sólo al de otra cosa; uno percibe que existe en un tiempo continuo. Y esto de sentirse durar en el tiempo no es obra sólo de la memoria, como parece evidente por los textos citados. Los sentidos externos, en cuanto capaces de sentir los sensibles comunes, en particular la anterioridad y posterioridad en el movimiento, el sentido común y la fantasía conocen a su modo el tiempo. Esta captación del tiempo hace posible la operación de la memoria, que no sólo conoce una cosa durando en el tiempo, sino que la conoce como ya sentida, es decir la «reconoce».

Esta función de «reconocimiento» de la memoria no es siempre suficientemente puesta en relieve por los estudiosos, ni siquiera por los tomistas, a pesar de que para Santo Tomás es fundamental. Y fundamental es, también, para el tema que nos ocupa. En efecto, el Aquinate no sólo dice que la memoria «ubica» un hecho en el tiempo. Pues no sólo se recuerda con la memoria la relación temporal entre determinados sucesos, sino también otras cosas, como las características físicas de un lugar, por ejemplo de una ciudad, o los rasgos de una persona²⁴. Se puede,

²³ *In De sensu et sensato*, lect. 18, n. 271: «Tempus non sentitur quasi aliqua res permanens proposita sensui, sicut videtur color, magnitudo; sed propter hoc sentitur tempus, quia sentitur aliquid quod est in tempore: et ideo sequitur, quod si aliquod tempus non sit sensibile, quod id quod est in tempore illo non sit sensibile. Dicit ergo quod, si aliquando aliquis sentit se ipsum esse in aliquo continuo tempore, non contingit latere illud tempus esse: manifestum est autem quod homo vel aliquid aliud est in quodam continuo tempore; et quantumcumque dicas parvum tempus esse insensibile, manifestum est quod latebit hominem, si ipse sit in illo tempore, et latebit etiam si in illo tempore videt vel sentit; quod est inconveniens omnino: ergo impossibile est aliquod tempus esse insensibile».

²⁴ Comentando los distintos criterios que se siguen en la reminiscencia, en particular el de la semejanza, Santo Tomás dice: me viene a la mente Sócrates, y en seguida lo asocio con Platón, porque ambos son semejantes en sabiduría; o pensando en Héctor, recuerdo a Aquiles, su enemigo. Cfr. *In De memoria et reminiscencia*, lect. 5, n. 363: «Hoc autem primum, a quo reminiscens suam inquisitionem incipit, *quandoque* quidem est tempus aliquod notum, *quandoque* autem aliqua res nota. Secundum tempus quidem incipit *quandoque* a nunc, id est a praesenti tempore procedendo in praeteritum, cuius quaerit memoriam: puta si quaerit memorari id quod fecit ante quatuor dies, meditatur sic, hodie feci hoc, heri illud, tertia die aliud, et sic secundum consequentiam motuum assuetorum pervenit resolviendo in id quod fecit quarta die. *Quandoque* vero incipit ab aliquo alio tempore, puta si quis in memoria habeat quid fecit octavo die ante, et oblitus sit quod fecerit quarta die, procedet descendendo ad septimam». *Ibid.*, n. 364: «Similiter etiam *quandoque* reminiscitur aliquis incipiens ab aliqua re cuius memoratur, a qua procedit ad aliam, *triplici ratione*. *Quandoque* quidem *ratione similitudinis*, sicut quando aliquid aliquis memoratur de Socrate, et per hoc occurrit ei Plato, qui est similis ei in sapientia. *Quandoque* vero *ratione contrarietatis*, sicut si aliquis memoretur Hectoris, et per hoc occurrit ei Achilles. *Quandoque* vero *ratione propinquitatis cuiuscumque*, sicut cum aliqui memor est patris, et per hoc occurrit ei filius. Et eadem ratio est de quacumque alia propinqui-

pues, recordar a partir de distintas *intentiones*, a partir de un tiempo determinado, a partir de la semejanza o de la contrariedad, o de algún tipo de proximidad. Lo que aún a todas estas formas de recordar es que lo recordado se reconoce como ya conocido: «Pues siempre que el alma recuerda [*memoratur*] afirma que ella antes oyó algo, o lo sintió, o lo entendió»²⁵. Por ello se presupone el sentido del tiempo, pues el «antes» pertenece al tiempo: «Pues siempre que el alma actúa por la memoria, como se ha dicho, al mismo tiempo siente que antes vió u o-yó o aprendió esto: pero el antes y el después pertenecen al tiempo»²⁶.

No se trata de negar otras funciones de la memoria, sino de resaltar ésta, que parece fundamental. Entre lo que se recuerda como ya conocido o sentido, se encuentra uno mismo, (al nivel que nos encontramos ahora, es decir, lo que de uno mismo es cognoscible por los sentidos) el propio cuerpo en su duración real, los actos de conocimiento, los sentimientos que uno ha tenido, etc. Es llamativo que Santo Tomás, al tratar el tema de la memoria, con frecuencia se refiere al recuerdo de personas, e incluso al reconocimiento de uno mismo²⁷.

Uno podría objetar: la memoria no se refiere a las cosas presentes, por lo tanto no puede cumplir un papel importante en la captación de la propia identidad. Pues nosotros estamos siempre presentes a nosotros mismos. Respondemos: no es así para el Doctor Angélico. La memoria puede funcionar, de hecho la experiencia muestra que funciona, estando presente lo recordado. Pues se recuerda que esto que ahora perciben mis sentidos yo lo he conocido antes. En el siguiente texto, comentando al Estagirita, Santo Tomás muestra que esta es la opinión de Aristóteles, y pone justamente el ejemplo del recuerdo de sí:

«Por lo que es evidente que no es la intención del Filósofo decir que la memoria no puede ser de las mismas cosas que están presentes, sino sólo de las pasadas. Pues uno se puede acordar no sólo de los hombres que han muerto, sino también de los que viven, como también de uno mismo uno puede decir que se acuerda, según aquello de Virgilio: "Ni Ulises soportó tales cosas, ni el Itaque se olvidó de sí mismo en tan gran prueba". Por lo que quiso decir que se acuerda de sí. Sino que la intención del filósofo es decir que la me-

tate, vel societatis, vel loci, vel temporis; et propter hoc fit reminiscencia, quia motus horum seinvicem consequuntur».

²⁵ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 1, n. 307: «Semper enim cum anima memoratur, pronunciat se vel prius audivisse aliquid, vel sensisse, vel intelxisse».

²⁶ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 325: «Semper enim cum anima agit per memoriam, ut prius dictum est, simul sentit quod hoc prius vidit aut audivit, aut didicit: prius autem et posterius pertinent ad tempus».

²⁷ El Aquinate, además, resalta la importancia de los recuerdos infantiles, que se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño. Cfr. *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 332: «Contingit tamen quod ea quae quis a pueritia accipit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus; ex quo contingit ut ea quae admiramur, magis memoriae imprimantur. Admiramur autem nova praecipue et insolita: pueris de novo mundum ingredientibus maior advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis: et ex hac etiam causa firmiter memorantur».

moria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, es decir que antes sentimos o entendimos algo, indiferentemente de que esa cosa sea considerada en sí misma en el presente o no»²⁸.

Pero la auténtica percepción de la identidad personal no se da a este nivel, pues a nivel sensitivo, en cuanto tal, no se llega a la persona como persona, que supone el aspecto espiritual, inalcanzable por una potencia sensitiva.

Hasta ahora, si bien la precisión del Angélico es incomparablemente superior, no nos hemos alejado tanto de lo que la psicología contemporánea dice a su modo. El problema es que ella se ha mostrado incapaz de superar esta instancia, a pesar de tener la pretensión de abarcar toda la persona y comprenderla en su individualidad. No va más allá del nivel de la integración de los datos sensibles, sea de las cosas exteriores, sea del propio cuerpo y de las propias sensaciones. De allí su esquematismo, que proviene de la ceguera mental²⁹. Cuando lo espiritual está presente, se halla mezclado y confundido con lo sensible, lo que hace imposible un discernimiento fructuoso.

Aún más, el *yo*, la *persona*, de la psicología contemporánea, en casi todas sus corrientes, no está al nivel verdaderamente subjetivo. Esto se debe en gran parte a esta incapacidad de superar el nivel sensible, que no puede realizar una *reflexión perfecta*, a causa de la potencialidad de la materia. Por eso, en este grado, el hombre no se puede conocer como sujeto, sino que se conoce «desde afuera», como conoce las otras cosas. En general se quedan en el aspecto «objetivo», y no alcanzan a las potencias, hábitos, y ni aún a veces a los actos. De este modo, lo que ellos equívocamente llaman *yo* es un «complejo», es decir, un conjunto estructurado de imágenes cargadas afectivamente. Se trata, pues de una estructura de *intentiones insensatae* conservadas en la memoria (que por ellos no es reconocida como potencia), y corresponde a lo que Aristóteles y Santo Tomás llaman *experimentum*:

²⁸ *In De memoria et reminscentia*, lect. 1, n. 308: «Ex quo patet quod non est intentio Philosophi dicere quod memoria non possit esse ipsarum rerum quae in praesenti sunt, sed solum eorum quae in praeterito fuerunt. Potest enim aliquid memorari non solum homini qui mortui sunt, sed etiam qui nunc vivunt, sicut et suiipsius aliquis dicitur reminisci, secundum illud Virgilii: "nec talia passus Ulyxes, Oblitusve sui est Itachus discrimine tanto". Per quod intelligi voluit quod meminit sui. Sed intentio Philosophi est dicere quod memoria est praeteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferenter, sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non».

²⁹ Cf. *Summ. theol.* II-II q. 15 a. 1c. Si pensamos en la obsesión por los desórdenes sexuales que han caracterizado al psicoanálisis en sus orígenes, la explicación bien puede ser la siguiente: «Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venerorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia: magis autem per luxuriam quam per gulam, quantum delectationes venerorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit» (*Ibid.*, a. 3).

«Por encima de la memoria, lo que sigue en el hombre es el “experimentum”, del que algunos animales no participan sino poco. Pues el “experimentum” se forma por la combinación de muchos singulares recibidos en la memoria. Este tipo de combinación es propia del hombre, y corresponde a la fuerza cogitativa, que es llamada razón particular; ella combina las intenciones individuales, como la razón universal combina las intenciones universales. Y, como a partir de muchas cosas sentidas y recordadas los animales proceden a buscar o evitar algunas cosas, por ello es que parece que participaran algo del “experimentum”, aunque poco. Pero los hombres, por encima del “experimentum”, que corresponde a la razón particular, tienen la razón universal, por la que viven, como por aquello que en ellos es principal»³².

Que la memoria juega un rol fundamental en la formación y en la evocación del *experimentum* lo atestigua el hecho de que Santo Tomás considera la memoria como parte integral de la virtud de la prudencia, justamente a causa del *experimentum*³¹:

«La prudencia versa sobre las cosas contingentes que se deben obrar, como se dijo. En ellas el hombre no se puede dirigir por lo que es absoluta y necesariamente verdadero, sino por lo que sucede la mayoría de las veces [*ut in pluribus*]: pues es necesario que los principios sean proporcionados a las conclusiones, y concluir a partir de ello, como se dice en VI *Ethic*. Pero que sea verdadero la mayoría de las veces corresponde considerarlo por el “experimentum”; por lo que en II *Ethic*. el Filósofo dice que *la virtud intelectual nace y se desarrolla por el “experimento” y el tiempo*. Pero el “experimentum” se forma a partir de muchas memorias; como se dice en I *Metaphys.* de lo que se sigue que para la prudencia se necesitan muchos recuerdos. Por lo que convenientemente la memoria se pone como parte de la prudencia»³².

³² Un tema aparte es el problema planteado por Maritain y el P. Manzanedo, sobre la posibilidad de aceptar la existencia de una «cogitativa animal», al que este pasaje podría dar respuesta. Cfr. J. MARITAIN, *Approches sans entraves*, en J. & R. MARITAIN, *Oeuvres complètes*, (Fribourg [Suisse] & Paris: Éditions Universitaires Fribourg & Éditions St. Paul, 1993), ch. «À propos de l'instinct animal», vol XIII, p. 652: «Le mot “estimative” est un mot de mauvais aloi, et les études modernes sur la psychologie animale n'autorisent plus à l'employer; ce qu'il faut dire, c'est que la cogitative, faculté purement sensitive, existe chez l'animal et chez l'homme, mais est en l'un et en l'autre cas tout à fait différente: ici elle sert à l'intelligence et jouit d'une vaste étendue; là elle reste à l'état pur et simple, et fort limitée en étendue, mais elle se trouve au sommet du psychisme animal». Cfr. M. F. MANZANEDO O. P., «La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales»: *Angelicum* 67 (1990) 329-363; e ID., «¿Poseen inteligencia los animales?»: *Ciencia Tomista* 80 (1989) 99-128.

³¹ Cfr. también *In I Metaphys.*, lectio 1, 17: «Ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste: quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum». Por la memoria, algunos animales se pueden decir «prudentes». *Ibid.*, n. 11: «Ex hoc autem, quod quaedam animalia memoria habent, et quaedam non habent, sequitur quod quaedam sunt prudentia et quaedam non. Cum enim prudentia ex praeteritorum memoria de futuris provideat (unde secundum *Tullium* in secundo *Rhetoricae*, partis eius ponuntur memoria, intelligentia et providentia), in illis animalibus prudentia esse non potest, qui memoria carent. Illa vero animalia, quae memoria habent, aliqua prudentia habere possunt».

³² Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 69 a.1c: «Prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est. In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt: oportet enim principia conclusionibus esse proportio-

Si la persona se redujera a lo que los propios sentidos captan y elaboran de ella, que se sintetiza en un conjunto de recuerdos que se transforman en punto de referencia de las nuevas percepciones y experiencias que en él se insertan, la persona sería realmente un «pequeño yo» pasivo a merced de las fuerzas impersonales que lo plasmarían desde afuera, violentándolo. Es la concepción nietzscheana y freudiana del sujeto como producto de la violencia ejercida por el mundo exterior sobre una masa de energía informe. Formar la memoria, vimos que decía Nietzsche, no se logra sin sangre.

Pero las cosas no están así. Prosigamos con la explicación del pensamiento de Santo Tomás, que supera las estrecheces y «angustias» de esta *psicología de la exterioridad*. La de Santo Tomás es, en cambio, una auténtica *psicología de lo interior*.

Esto no significa, sin embargo, negar la importancia de la memoria sensible en el conocimiento de la propia identidad, que creemos haber suficientemente mostrado, sobre todo como capacidad de reconocimiento. El hombre entero no es sólo su intelecto o su espíritu, y para reconocerse como un todo deben colaborar intelecto y sentido (en particular la memoria). Para entender, el intelecto humano tiene que dirigirse a las imágenes (*conversio ad phantasmata*), y por ello, para recordar que en el pasado entendió, necesita de los fantasmas: «Pues la memoria no es sólo de los sensibles, como cuando alguien recuerda que sintió, sino también de los inteligibles, como cuando alguien recuerda que entendió. Pero esto último no sucede sin los fantasmas»³³. Es por ello que uno, por ejemplo, puede hallarse desorientado acerca de la propia identidad, o incluso negarla. Esto, para un espíritu puro sería imposible, pues su causa está en la radicación corporal de la memoria sensitiva.

«A veces sucede [...] que un hombre cree recordar cuando no recuerda, como le pasó a uno, que era llamado Antiferon, y originalmente era Orcitas; y algo parecido le pasa a aquellos que padecen una alienación mental. Pues las nuevas imágenes que les aparecen, las juzgan como si fueran de cosas que antes hicieron, como cuando se acuerdan de cosas que nunca vieron ni oyeron»³⁴.

nata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI *Ethic*. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare: unde et in II *Ethic*. Philosophus dicit quod *virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore*. Experimentum autem est ex pluribus memoriis; ut patet in I *Metaphys*. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae».

³³ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 2, n. 320: «Memoria autem non solum est sensibilium, utputa cum aliquis memoratur se sensisse, sed etiam intelligibilium, ut cum aliquis memoratur se intellexisse. Non autem est sine phantasmate». Por eso, la memoria recuerda sólo *per se* las cosas sensibles, pero las intelectuales, *per accidens*: «Illa sunt per se memorabilia, quorum est phantasia, scilicet sensibilia, per accidens autem memorabilia sunt intelligibilia, quae sine phantasia non apprehenduntur ab homine» (*Ibid.*, n. 326).

³⁴ *In De memoria et reminiscencia*, lect. 3, n. 347: «Aliquando accidit contrarium primi modi, ut scilicet credat homo se memorari cum no memoratur, sicut accidit cuidam, qui dicebatur Antipheron, et erat origo Orcitas; et similiter contingit illis qui patiunt alienationem

Esto sucede a causa de la enajenación de la mente, es decir, de la incapacidad de usar del juicio recto de la inteligencia, por diversas circunstancias, no necesariamente por un trastorno de los órganos de los sentidos y de los apetitos, porque perfectamente una confusión de este tipo puede ser consiguiente a un profundo desorden afectivo, que desorganiza las facultades sensitivas y la memoria, impidiendo la acción profunda del intelecto. Pues el nivel más profundo de integración de la personalidad, y del sentimiento de la identidad reside en la *mens*.

En efecto, el *Doctor Humanitatis*, junto y por encima de la aristotélica *memoria sensitiva*, afirma, con San Agustín, la existencia de una *memoria espiritual*. Este es un aspecto poco estudiado y explotado de la obra del Aquinate, pero no es secundario y trascurable. En el tema que nos ocupa, en particular, es de capital importancia. Santo Tomás afirma en modo explícito que existe una memoria intelectual (*memoria est in parte intellectiva animae*). Es sabido que, propiamente, se llama memoria a la memoria sensitiva, que hace referencia a lo pretérito. Si pertenece a la razón de memoria que su objeto sea lo pretérito en cuanto pretérito, la memoria no está en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es aprehensiva de los particulares. Pues lo pretérito, en cuanto pretérito, como significa ser en un determinado tiempo, pertenece a la condición particular³⁵. Pero si se entiende la memoria en modo lato, como la capacidad de conservar las especies, Santo Tomás considera que se puede hablar de una memoria intelectual. Aún más, esa memoria, por estar en la parte espiritual, que es inmaterial y estable, es más potente que la memoria sensitiva:

«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. Así, por lo tanto, si por memoria se entiende sólo una energía que conserva las especies, es necesario decir que la memoria está en la parte intelectual»³⁶.

mentis. Phantasmata enim quae eis de novo occurrunt existimant ac si essent aliquorum prius factorum, ac si memorentur illa, quae numquam viderunt vel audiverunt».

³⁵ *Summ. theol.* I q. 79 a. 6c: «Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est aprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet».

³⁶ «Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis 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 sensibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiat solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte» (*Ibid.*).

Esta memoria intelectual, sin embargo, no es concebida por Santo Tomás como una potencia independiente, sino como un oficio o función del mismo intelecto (posible). El intelecto es, según Aristóteles, el *locus specierum*, el lugar de las especies: «La memoria no es otra potencia distinta del intelecto: pues a la razón de potencia pasiva corresponde conservar, como también recibir»³⁷. Sin embargo, y esto en general es pasado por alto, Santo Tomás reconoce que aún por lo que respecta a la razón de pasado, en particular a lo que hemos llamado el «reconocimiento», se puede todavía en cierto sentido aceptar la presencia de una memoria intelectual:

«La preterición se puede referir a dos cosas: a saber, al objeto conocido, y a la cognición del acto. Estas dos cosas se dan simultáneamente en la parte sensitiva, que aprehende las cosas porque es trasmutada por un sensible presente; por lo que, al mismo tiempo, el animal recuerda que él antes sintió en el pasado, y que él sintió cierto sensible pasado. Pero por lo que se refiere a la parte intelectual, la preterición es accidental [*accidit*], y no le conviene *per se, por parte del objeto del intelecto*³⁸. Pues el intelecto entiende el hombre, en cuanto es hombre; pero al hombre, en cuanto es hombre, acaece ser ya en el presente, ya en el pasado o en el futuro»³⁹.

Hasta aquí, nada agrega de sustancial este texto a lo que antes dijimos. Recordar lo pretérito no pertenece *per se* al intelecto, sino a la memoria sensitiva. Pues el objeto del intelecto es *universal*, mientras que en el tiempo se ubican hechos *particulares*, de modo tal que la memoria

³⁷ *Summ. theol.* I q. 79 a. 7c. Santo Tomás acepta (al menos en el *Comentario a las Sentencias*) que en cierto modo esta memoria sea llamada potencia, aunque no en el sentido de los filósofos en cuanto propiedad que brota del alma inmediatamente, sea o no en orden a la operación. Pero no se trata de una potencia operativa, sino de la capacidad retentiva natural del alma, que se funda en un aspecto metafísicamente hondo, que es su posibilidad, por tener el *esse ab alio*. Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 1c: «Omnis proprietates consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum, sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna, lib. *De intellig.*, cap. IV, et non sit impressa organo corporali, cum habeat operationem absolutam a corpore, scilicet intelligere; consequitur ipsam quaedam proprietates, ut impressa retineat. Unde dicitur, III *De Anima*, text. 6, quod anima est locus specierum, praeter quam non totam sed intellectus. Ista ergo virtutis retinendi dicitur hic potentia memoriae. Ulterius, quia anima est immunis a materia, et omnis talis natura est intellectualis, consequitur ut id quod in ipsa tenetur ab ea intelligatur, et ita post memoriam sequitur intelligentia. Item, quia id quod intelligitur accipitur ut conveniens intelligenti, ideo consequitur voluntas, quae tendit in ipsum conveniens: nec potest ultra procedere; quia voluntas est respectu finis, cum ejus objectum sit bonum, et rei perfectio non extendatur ultra finem. Et secundum hoc sunt tres potentiae distinctae ab invicem, memoria, intelligentia et voluntas».

³⁸ *Cursivas* nuestras.

³⁹ *Summ. theol.* I q. 79 a. 6 ad 2um: «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 praesenti 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 intellectus hominem, in quantum est homo: homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse».

sólo puede ser de *objetos* particulares, que son captados por el sentido. Pero Santo Tomás agrega, no en el cuerpo del artículo, sino en una respuesta a las objeciones, una distinción muy importante: lo pasado puede ser, o un objeto conocido, o la operación de conocer. El objeto del intelecto es universal, y es indiferente al tiempo, por lo tanto del antes y el después, y consiguientemente de la memoria⁴⁰. Pero el *acto* del intelecto no es universal, sino particular, y por lo tanto situable temporalmente. Lo que hace posible hablar de memoria intelectual, aún salvando el carácter de pretérito de la memoria:

«Pero por parte del acto, la preterición *per se* se puede entender también en el intelecto, como en el sentido. Porque el entender de nuestra alma es cierto acto particular, que existe en este o aquel tiempo, por lo que se dice que el hombre entiende hoy, ayer o mañana. Y esto no es contrario a la intelectualidad: porque este tipo de intelección, aunque sea algo particular, sin embargo es un acto inmaterial, como antes se ha dicho del intelecto; y por lo tanto, como el intelecto se entiende a sí mismo, aunque él sea un intelecto singular, igualmente entiende su propio entender, que es un acto singular, ya sea que exista en el pasado, en el presente o en el futuro. De este modo se salva la razón de memoria, en cuanto ésta versa sobre lo pretérito, en el intelecto, según que entiende que él antes ha entendido; pero no según que entiende lo pretérito, en cuanto es aquí y ahora»⁴¹.

Rescapitulando: Santo Tomás afirma la existencia de una memoria intelectiva, distinta y superior a la memoria sensitiva, por dos razones. Si hablamos de memoria en sentido amplio, se puede decir que la memoria intelectiva es la facultad de conservar las especies inteligibles, pero sin referencia al pasado, pues ello supone el conocimiento de un objeto singular situado en el tiempo, y el conocimiento de lo particular es propio de la parte sensitiva. Si, en cambio, se habla de memoria en sentido estricto, no como la simple capacidad de conservar las especies, sino también en cuanto concedora de lo pretérito, hay que distinguir: si lo pretérito es un *objeto*, no puede decirse que hay memoria intelectual,

⁴⁰ Sólo accidentalmente el tiempo afecta al intelecto. Sin embargo, en el intelecto se da una sucesión de intelecciones, cuya medida se puede llamar en cierto modo tiempo. Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 4 ad 1um: «Intellectus est supra tempus quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quandam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, VIII *super Gen. ad litt.*, quod *Deus movet creaturam spirituales per tempus*».

⁴¹ *Ibid.*, I q. 79 a. 6 ad 2um: «Ex parte vero actus, praeteritio 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 nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectus dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorium, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc».

pues el objeto del intelecto es el ente universal, que es independiente de las determinaciones temporales; en este sentido sólo se puede aceptar la existencia de la memoria sensitiva. Si, en cambio, lo pretérito es el acto de conocimiento, se debe aceptar que existe una memoria intelectual, aún en este sentido más limitado, pues el intelecto se entiende a sí mismo, y sus actos, aunque estos sean singulares, y por lo tanto circunscritos temporalmente⁴².

De este modo, la memoria espiritual viene rahabilitada no sólo como capacidad retentiva, sino también como facultad de reconocimiento de nuestra identidad. Y no se trata aquí sólo de una identidad construída desde el exterior, de una agrupación o «complejo» de representaciones o de «identificaciones». Estamos aquí al nivel espiritual. El intelecto humano, por su inmaterialidad es transparente a sí mismo, y por lo tanto es capaz de reflexionar perfectamente sobre sí mismo.

Es aquí, decíamos, en esta memoria, que encontramos el fundamento más hondo de nuestra identidad. Detengámonos un poco en describirla. Santo Tomás dice que hay memoria intelectual en cuanto el intelecto posible conserva las especies, y, teniendo en cuenta la preterición que caracteriza la memoria, en cuanto entiende que antes entendió. Esto último supone que el intelecto conoce su propio acto singular de entender, que luego recuerda. Aunque, su objeto primero son las esencias de las cosas materiales. Esto lo afirma en modo explícito santo Tomás, en muchos lados⁴³.

Pero, ¿cómo es que el intelecto puede conocer sus actos, siendo que éstos son particulares? ¿No es esto propio del sentido, pues el intelecto conoce sólo lo universal? No es así. Santo Tomás no es un pensador racionalista. La individualidad no es un estorbo para la inteligibilidad, sino sólo cuando el principio de esta individualidad es la materialidad, que implica deficiencia en el grado de actualidad necesario para que haya intelección.

«Nuestro intelecto no puede conocer en modo directo y primero lo singular en las cosas materiales. La razón de esto es que el principio de singularidad

⁴² Se podría decir: de acuerdo, pero como el intelecto no accede a su objeto sino convirtiéndose al fantasma, esta memoria intelectual no actúa al menos independientemente de la memoria sensitiva. Puede ser, pero ello no quita que sea distinta, y que sea memoria en sentido propio, como el intelecto no deja de ser intelecto, aunque dependa en su operación de los fantasmas. Por otra parte, aquí importa aclarar que el sentido más profundo de la memoria se descubre en el orden sobrenatural. Es por ello que Santo Tomás se empeña en no negarla, lo que supondría ir contra una enorme tradición, con San Agustín a la cabeza. La experiencia cristiana, además, conduce a aceptar la existencia de la memoria, como atestigua la importancia enorme a ella asignada por los grandes místicos: San Buenaventura, el beato Ruysbroeck, Tauler, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, etc. Recordemos un texto poco antes citado: la memoria conserva sea las especies recibidas a través del sentido, sea las especies infusas por un ser superior («intellectus immobiliter et inamisibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas»). La ciencia infusa es independiente de los fantasmas, porque no ha sido adquirida a través de ellos.

⁴³ Cfr. por ejemplo *Summ. theol.* I q. 87 a. 3c.

en las cosas materiales es la materia individual; pero nuestro intelecto, como antes se dijo, entiende abstrayendo la especie inteligible de esta materia. Lo que se abstrae de la materia individual, es universal. Por lo que nuestro intelecto directamente no conoce sino lo universal»⁴⁴.

Lo singular no se opone a la inteligibilidad en cuanto es singular, sino en cuanto es material, porque nada se entiende sino inmaterialmente. Por esto, si hay algún singular inmaterial, como el intelecto, éste no es contrario a la inteligibilidad⁴⁵.

No sólo se conoce y recuerda el acto de intelección, sino todo lo demás que inmaterialmente se encuentra en el espíritu, como las potencias y hábitos⁴⁶ (aunque a través de los actos), y el mismo acto de la voluntad:

«El acto de la voluntad no es otra cosa que una cierta inclinación consiguiente a una forma entendida, como el apetito natural es una inclinación consiguiente a una forma natural. Pero la inclinación de una cosa está en esa misma cosa al modo de esa cosa. Por lo que la inclinación natural está naturalmente en las cosas naturales; y la inclinación del apetito sensible está sensiblemente en ser que siente; y, en modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en el ser inteligente, como en su principio y sujeto propio. Por eso el Filósofo dice en III *De Anima*, que la voluntad está en la razón. Pero lo que está inteligiblemente en un ser inteligente, consecuentemente se debe decir que es entendido por éste. De aquí se sigue que el acto de voluntad es entendido por el intelecto, o en cuanto percibe⁴⁷ [*percipit*] que él quiere, o en cuanto uno conoce la naturaleza de su acto, y consiguientemente la naturaleza de su principio, que es un hábito o potencia»⁴⁸.

⁴⁴ *Summ. theol.* I q. 86 a. 1c: «Singulari in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis: intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ad huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium». Dice *directe*, porque indirectamente y como reflexionando sobre el fantasma, que es la raíz de la que abstrae su objeto, el intelecto alcanza el singular: «Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare: quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III *De anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo*».

⁴⁵ *Ibid.*, I q. 86 a. 1 ad 3um: «Singulari non repugnat intelligibilitate in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati». Cfr. *In II Sent.* d. 17 q. 2 a. 1c: «Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia, sicut patet de substantiis separatis, sed in illis quae individuantur per materiam, sicut sunt corporalia: sed species istae [se refiere a las del intelecto posible] individuantur per individuationem intellectus; unde non perdunt esse intelligibile in actu; sicut intelligit me intelligere, quamvis ipsum meum intelligere sit quaedam operatio singularis» (La cursiva es nuestra).

⁴⁶ Cfr. *Summ. theol.* I q. 87 a. 2c.

⁴⁷ Cursiva nuestra.

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c: «Sicut supra dictum est, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quaedam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cuiuslibet rei est in ipsa re per modum eius. Unde

El intelecto conoce los actos de la voluntad de dos modos: uno universalmente, entendiendo la naturaleza del acto, y otro, que es su base experimental, *percibiendo* el acto de la voluntad. Por eso, los actos de la voluntad se pueden recordar, y dice San Agustín que los afectos del alma están en la memoria⁴⁹. La misma alma es de algún modo experimentada, según Santo Tomás. El alma se conoce de dos modos, como ya hemos dicho de la voluntad: universalmente o singularmente.

Nuestro intelecto no se conoce por su esencia, sino por su acto. Y esto de dos modos. De un primer modo, particularmente, según que Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectiva, porque *percibe* que él entiende. De otro modo, en universal, según que consideramos a partir del acto la naturaleza de la mente humana.⁵⁰

Aquí nos interesa el conocimiento particular de la mente. La mente se conoce actualmente cuando opera. Cuando entiendo y cuando quiero, no sólo conozco experimentalmente mis actos particulares de entender y querer, sino que vivo y existo. Pero el fundamento de este conocimiento actual de la existencia del alma es la *autopresencia* de la mente, a causa de su inmaterialidad⁵¹.

Hay una diferencia entre estos dos tipos de conocimiento. Pues para tener el primer tipo de conocimiento de la mente, es suficiente la misma presencia de la mente, que es principio del acto a partir del cual la mente se percibe. Y por eso se dice que se conoce por su presencia. Pero para tener el segundo tipo de conocimiento de la mente, no alcanza su presencia, sino que se requiere una diligente y sutil investigación⁵². Esta

inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quae est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subiecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III De Anima, quod voluntas in ratione est. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle; et in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii, quod est habitus vel potentia».

⁴⁹ *Summ. theol.* I q. 87 a. 4 ad 3um: «Affectus animae non sunt in intellectu neque per similitudinem tantum, sicut corpora; neque per praesentiam ut in subiecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiatum. Et ideo Augustinus dicit affectus animae esse in memoria per quasdam notiones».

⁵⁰ *Ibid.*, a. 1c: «Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex quod percipit se intelligere. Alio modo, in universaliter, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus».

⁵¹ Cfr. el clásico A. GARDEIL, «La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas», en *Mélanges Thomistes. A l'occasion du VI^e centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin* (Le Salchoir, Kain [Belgique]: J. Vrin., 1923), p. 220: «On le voit, dans cette analyse de la formation de la connaissance de l'âme par elle-même, la réflexion joue un rôle d'actualisateur de la conscience habituelle, mais c'est la connaissance habituelle qui finalement boucle le processus et donne à la conscience actuelle d'atteindre immédiatement, dont expérimentalement, non pas les phénomènes, mais la substance même de l'âme. Sans la conscience habituelle, l'âme rejoindrait sans doute le principe de ses actes par la réflexion actuelle, mais elle ne pourrait se saisir directement, s'expérimenter elle-même comme étant ce principe et dire: c'est moi qui pense».

⁵² *Summ. theol.* I q. 87 a. 1c: «Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Se

presencia de la mente a sí misma, es llamada en otra parte por Santo Tomás «conocimiento habitual» o «noticia habitual». Así, se puede hablar de dos tipos de conocimiento experimental del alma: uno actual y uno habitual, como ya hemos insinuado:

«Por lo que respecta al primer tipo de conocimiento, se debe distinguir que algo puede ser conocido en modo actual o habitual. En referencia al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos; pues en esto alguien percibe que tiene alma y que vive y que es, porque percibe que él siente y entiende y ejerce otro tipo de operaciones vitales; por lo que dice el Filósofo en el libro IX de la *Ética Nicomaquea*: “Sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto sentimos entendemos que somos”. Pero nadie percibe que entiende sino porque entiende algo, ya que primero está entender algo que entender que uno entiende; y por esto el alma llega a percibir actualmente que ella es porque entiende o siente. La mente, presente a sí misma habitualmente, no necesita una especie inteligible abstraída del fantasma para conocerse⁵³, sino que ella misma hace las veces de especie inteligible, pues es luminosa de por sí⁵⁴, y por lo tanto, basta un acto de intelección o de volición para que pase a percibirse a sí misma. Por eso, el conocimiento habitual, o presencia habitual, o noticia sui, es el fundamento de la percepción actual de la mente. Pero por lo que se refiere al conocimiento habitual, digo que el alma se ve por su propia esencia [*per essentiam suam se videt*], es decir, por lo mismo que su esencia está presente a sí mismo, es capaz de producir el acto de conocimiento de sí mismo [*est potens exire in actus cognitionis sui ipsius*];

ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio». El fundamento del conocimiento universal de la naturaleza de la mente se funda en la derivación de la luz intelectual a partir de la que juzgamos (intelecto agente) de la luz divina, que contiene las razones eternas de todas las cosas: «Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde et Augustinus dicit in IX de *Trin.*: *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definimus non qualis sit unuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat*». Cfr. *ibid.*, I q. 84 a. 5c: «Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in *Psalmo* 4, dicitur: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur».

⁵³ Esto lo dice el Angélico en modo explícito en *De verit.* q. 10 a. 8 ad 1^{um}: «Ad primum igitur dicendum quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat, nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere, sicut nec materiae essentiae acquiruntur ab agente naturali sed solum eius forma quae ita comparatur ad materiam naturalem sicut forma intelligibilis ad materiam sensibilem, ut Commentator dicit in *III De anima*; et ideo mens, antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet quae possit percipere se esse».

⁵⁴ Cfr. *In I Sent.* d. 3 q. 5 a. 1 ad 1^{um}: «Ad esse habitus intellectivi duo concurrunt: scilicet species intelligibilis, et lumen intellectus agentis, quod facit eam intelligibilem in actu: unde si aliqua species esset quae in se haberet lumen, illud haberet rationem habitus, quantum pertinet ad hoc quod esset principium actus. Ita dico, quod quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam, ipsa essentia rei cognita est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est nota a seipsa, habet rationem habitus. Et sumitur hic notitia materialiter pro re nota; et similiter est dicendum amore».

como alguien por tener el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir lo que se contiene en ese hábito. Pero para que el alma perciba que ella es y que atienda a lo que en sí sucede, no se requiere ningún hábito, sino que para esto basta la sola esencia del alma que está presente a la mente [*sola essentia animae quae menti est praesens*]: pues de ella proceden los actos en los que actualmente ella misma se percibe»⁵⁵.

La presencia habitual de la mente a sí misma, no sólo fundamenta la posibilidad de sentirse a sí misma, una vez actualizada, sino la misma posibilidad de conocerse como idéntica en las mutaciones. Ella, siempre está allí al alcance de sí misma, para reconocerse. Esta *notitia sui*, que es considerada por San Agustín como parte de la imagen de Dios en el alma junto a la *mens* y el *amor*, se puede decir que en cierto modo es conservada, como los hábitos de las especies propiamente dichos, también en la *memoria*, en cuanto está siempre presente (habitualmente) al intelecto, pronta a ser evocada⁵⁶:

«Como demuestra San Agustín en XIV *de Trin.*, decimos que entendemos o amamos algo, tanto cuando lo pensamos, como cuando no lo pensamos. Pero cuando están sin pensamiento, pertenecen sólo a la memoria; la cual no es otra cosa que la retención habitual de la noticia y el amor»⁵⁷.

La retención habitual de la noticia y el amor, se llama memoria⁵⁸. Esto lo habíamos ya dicho anteriormente. Pero aquí se agrega el hecho de que se trata de la noticia y amor de sí habituales. De tal modo, la verdadera raíz de la propia identidad la encontramos en el espíritu, que siempre se acuerda de sí mismo (habitualmente), y que está pronto, por

⁵⁵ *De verit.* q. 10 a. 8c: «Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actuale cognitionem qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico quod prima cognoscitur per actus suos; in hoc enim aliquis se percipit animam habere et vivere et esse quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX *Ethicorum* "Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus, et quia hoc sentimus intelligimus quoniam sumus". Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit. Sed quantum ad habituale cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur».

⁵⁶ Cfr. PSEUDO TOMÁS DE AQUINO, *De natura verbi intellectus* 1, n. 272: «Nascitur enim verbum nostrum ex noticia alicuius habitus apud memoriam nostram, quae nihil aliud est in hoc loco quam ipsa receptibilitas animae nostrae, in qua etiam tenet se, secundum Augustinum, etiam cum se non discernit, sed alia quae ab extra acquirit».

⁵⁷ *Summ. theol.* I q. 93 a. 7 ad 3um: «Sicut Augustinus probat XIV *de Trin.*, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil aliud est, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris».

⁵⁸ Santo Tomás llama *memoria a)* la potencia memorativa, *b)* el acto de recordar, *c)* el hábito por el que se posee lo recordado y *d)* el objeto recordado.

lo mismo a reconocerse (actualmente), en todo momento, si no se interpone algún impedimento. La memoria sensible juega un rol subalterno y auxiliar.

Santo Tomás no habla de «el yo», como hace la psicología contemporánea. Y no lo hace porque yo designa la persona, el todo, y no una parte, como lo da a entender ese artículo *el* que se le antepone. Sin embargo, el Angélico consiente que a veces se llame *yo* aquello que en el hombre es principal: su intelecto o razón, que es lo que nos permite decir «yo»:

«Yo entonces, etc.: esto se debe entender de tal modo que aquí yo [ego] quiera decir la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; por lo que parece que todo hombre sea su razón o su intelecto, como la ciudad parece ser quien la gobierna, de tal modo que lo que él hace, parece que lo hiciera toda la ciudad»⁵⁹.

Olvidarse patológicamente de sí, como hemos dicho, supone no poder usar libremente el intelecto, pues nadie bien instalado en su mente puede negar la propia identidad:

«Nadie nunca erró en esto, de tal modo que no percibiera que él vive, cosa que pertenece al conocimiento por el cual uno singularmente conoce lo que sucede en su alma; según este conocimiento hemos dicho que el alma por su esencia se conoce en hábito. Pero muchos yerran en el conocimiento de la naturaleza específica del alma»⁶⁰.

Para finalizar, agregamos que, seguramente, el hombre no termina de descubrir la propia identidad sino yendo por encima de su propio yo, al contemplar a partir del reflejo en su mente, en la memoria, inteligencia y voluntad⁶¹, al Creador, que está presente en todas las cosas por naturaleza, pero muy especialmente habita en la memoria por la gracia.

⁵⁹ *Super Epist. ad Romanos*, cap. 8, lect. 4, n. 14: «*Ego autem* etc., sic intelligendum est, ut *ly ego* pro ratione hominis intelligatur, quae est principale in homine; unde videtur unusquisque homo esse sua ratio vel suos intellectus, sicut civitas videtur esse rector civitatis, ita ut quod ille facit, civitas facere videatur». En otros lados, Santo Tomás dice *mente* en vez de razón o intelecto: cfr. *Summ. theol.* I-II q. 29 a. 4c: «Unumquodque enim maxime est id quod est principalis in ipso: unde civitas dicitur facere quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis». Siendo la mente el centro de la persona, las otras potencias le están subordinadas, y lo que ellas hacen se le puede atribuir como al principal agente: cfr. *In De sensu et sensato*, lect. 19, n. 287: «Considerandum autem est hic, quod ubicumque sint diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem. Actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus quod artifex secat per serram».

⁶⁰ *De verit.* q. 10 a. 8 ad 2um: «Nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie [...]».

⁶¹ Para Santo Tomás la asignación de la imagen de la Trinidad en la mente, noticia y amor, es imperfecta. Nos asemejamos más a Dios cuando lo recordamos, conocemos y amamos actualmente. Por eso Santo Tomás no considera que como imagen de Dios la memoria, inteligencia y voluntad sean tres potencias; sino que, a partir de la noticia y amor habituales de la mente, que conforman la memoria, se pasa al conocimiento y amor actuales.

Actuando este conocimiento, en esta vida oscuro, la memoria supera el tiempo y se transforma en recuerdo de su origen y meta eternos. Pues la auténtica imagen de Dios se da en nosotros no en cuanto nos reconocemos, entendemos y amamos a nosotros mismos, sino en cuanto nuestro recuerdo, conocimiento y amor nos conducen de la imagen al original, es decir en cuanto se dirigen a Dios:

«La mente es conducida hacia algo doblemente: de un primer modo, directa e inmediatamente; de otro modo, indirecta y mediatamente, como cuando alguien, viendo la imagen de un hombre en el espejo, se dice que se dirige hacia el hombre mismo. Y por eso san Agustín dice en XIV *de Trin.* que *la mente se acuerda de sí, se entiende y se ama: si contemplamos esto, contemplamos una trinidad; ciertamente, todavía no a Dios, pero ya la imagen de Dios.* Y esto sucede, no porque la mente se dirija hacia sí misma en absoluto, sino en cuanto por este medio puede después dirigirse hacia Dios»⁶².

El hombre no encuentra su fundamento más profundo y definitivo, sino pasando a través del olvido de sí.⁶³ No se trata aquí del olvido patológico, del que se hunde en la vida sensual, sino el olvido de la creatura por una operación supereminente, para recuperarse en Dios. Es sólo a través de este olvido que mirándose, no es a sí mismo, sino a Dios a quien contempla. Dice San Juan de la Cruz, tan afín a nuestro santo: «Quedéme, y olvidéme, el rostro recliné sobre el amado» (*Noche oscura*, 8); pues la suma felicidad es ésta:

«Olvido de lo creado,
memoria del Criador,
atención a lo interior
y estarse amando al Amado».

Roma.



⁶² *Summ. theol.* I q. 93 a. 8c: «Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV *de Trin.*, quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam».

⁶³ En la oración, dice Santo Tomás, uno puede estar tan concentrado en Dios que se olvide totalmente de todo lo demás: cfr. *Summ. theol.* II-II q. 83 a. 13c: «Tertius autem effectus orationis est quem praesentialiter efficit, scilicet quaedam spiritualis reflectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio [...] Et quandoque intantum abundat haec intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore».