UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 42, (pp. 87- 115)
junio 2004, Bogotá, Colombia

EL PROBLEMA DE LA MEMORIA INTELECTIVA EN TOMÁS DE AQUINO*

HÉCTOR HERNANDO SALINAS**

RESUMEN

Este trabajo presenta el tratamiento tomasiano de la memoria, distinguiendo sus distintas modalidades en el campo de la sensibilidad, del entendimiento y del alma separada. Un motivo circula a lo largo de toda la presentación y se ofrece como hipótesis problemática. ¿Hay memoria del conocimiento intelectivo? El problema surge cuando se contrasta el estatuto del alma separada con respecto al conocimiento adquirido en el «presente estado de vida». ¿Acaso, el alma puede conservar, recordar y actualizar ese conocimiento adquirido en el «presente estado de vida», en su estado de separación tras la muerte del hombre? La conclusión mostrará la ambigüedad del estatuto de la memoria cuando se pasa de la vida presente a la vida del alma separada, subrayando las consecuencias que de allí se derivan para una consideración de la antropología y la metafísica tomasianas.

Palabras clave: memoria, potencias del alma, antropología, tomismo, filosofía medieval.

---

* Agradezco los comentarios que hizo a este trabajo, en el marco del Coloquio interno, el padre Fabio Ramírez s. j. a una versión preliminar y abreviada de este trabajo. Ellos me permitieron reconstruir y ampliar este texto.

** Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana.

UNIVERSITAS PHILOSOPHICA 42, (pp. 87- 115)
junio 2004, Bogotá, Colombia

THE PROBLEM OF INTELLECTIVE MEMORY IN AQUINAS*

HÉCTOR HERNANDO SALINAS**

ABSTRACT

This work aims to a presentation on the thomistic treatment of memory and its different modalities in the fields of sensibility, intellect and the separate soul. A motif circulates all along this presentation and it is presented as a problematic hypothesis: Is there a memory of intellective knowledge? The problem arises when one contrasts the state of the separate soul with respect to the acquired knowledge in the «present state of life». Could the soul retain, remember and actualize that acquired knowledge in the «present state of life», as a separate soul, after man's death? An ambiguity in memory status when the soul passes from the «present state of life» to the life as a separate soul, will be found as a conclusion, emphasizing the consequences derived for a consideration of the thomistic anthropology and metaphysics.

Key words: memory, faculties of the soul, anthropology, thomism, medieval philosophy.

---

* Agradezco los comentarios que hizo a este trabajo, en el marco del Coloquio interno, el padre Fabio Ramírez s. j. a una versión preliminar y abreviada de este trabajo. Ellos me permitieron reconstruir y ampliar este texto.

** Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana..

Introducción

Es bien conocido el lugar fontanal que ocupa la memoria en el pensamiento de Agustín de Hipona[1]. La memoria es el alma misma. No sólo como depósito de las huellas que el alma forma «en sí misma de sí misma» (*De trinitate* X, 5, 7)[2] a partir de la experiencia sensible, no sólo como memoria psicológica, sino como fuente de todo conocimiento necesario y eterno (*Confessiones* X); además, el conjunto que forma con el intelecto y la voluntad, se constituye como imagen de Dios uno y trino (Cfr. *De trinitate* X, 17-19 y XIV). Por ello, su exploración conduce al conocimiento de sí mismo, y más allá de sí, por encima de sí, a alcanzar la experiencia de Dios accesible al *homo viator*.

En Tomás de Aquino, el lugar de la memoria no parece a primera vista tan central. Por ello, me propongo presentar una aproximación a su tratamiento de la memoria, acotando la discusión, no en exclusivo, a tres textos del *Tratado sobre el hombre*, incluido en la primera parte de la *Suma de teología*. Me refiero, en primer lugar, a la distinción de los sentidos internos en la cuestión 78, artículo 4 (en el marco de la presentación de las potencias sensitivas) y a la dilucidación de la relación entre memoria y entendimiento en la cuestión 79 artículos 6 y 7 (en el marco de la presentación de las potencias intelectivas)[3]. Además, dado que la antropología tomasiana se mueve entre la consideración del hombre «en el presente estado de vida», es decir, en cuanto el alma está unida al cuerpo y, por otra parte, trata también el estatuto del «alma separada», hacia el final de nuestro recorrido nos preguntaremos qué ocurre con la memoria en esta segunda situación. Este problema se encuentra tratado en la cuestión 89 artículos 5 y 6 (en el marco de la dilucidación del conocimiento propio del alma separada).

---

1. Cfr. Teske, Roland,"Augustine's Philosophy of Memory", en: E. Stump y N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge, 2001, pp. 148-158
2. Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín*, Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad, ed. bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.
3. Cuando cite por ejemplo, 79,4c léase *Suma Teológica*, Primera parte, cuestión 79, artículo 4, solución. Sigo, salvo indicación, Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Vol. I, B. A. C., Madrid, 1988. Para la confrontación con el texto latino sigo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Vol. I, Edición bilingüe, B. A. C., Madrid, 1954.

Un motivo circula a lo largo de la presentación y se ofrece como hipótesis problemática: ¿Hay memoria del conocimiento intelectivo? El problema surge cuando se contrasta el estatuto del alma separada y de sus potencias con respecto al conocimiento adquirido en el «presente estado de vida». ¿Acaso el alma puede conservar, recordar y actualizar ese conocimiento adquirido en el «presente estado de vida», en su estado de separación tras la muerte del hombre?

La pregunta apremia dado que sólo el alma intelectiva sobrevive a la muerte, y por ello, sólo el conocimiento intelectivo (que no el sensitivo) sobrevivirá también a ella. Pero, si el conocimiento intelectivo y su memoria dependen del conocimiento y la memoria sensitiva, la muerte implica el vaciamiento de la memoria intelectiva y, en último término, la inexistencia de una memoria intelectiva *strictu senso*, al menos en el «presente estado de vida». Esa dependencia del intelecto con respecto a la sensibilidad señala su limitación extrema. Siguiendo la argumentación, mostraremos que no hay memoria intelectiva en el alma humana (como operación completamente independiente de la sensibilidad), lo que conlleva implicaciones para la situación del alma separada, como se verá hacia el final de la presentación.

Por ahora, nos moveremos entre sensibilidad, entendimiento y memoria analizadas en la condición del «presente estado de vida».

1. El tratado sobre el hombre

Pero, antes de avanzar sobre los textos específicos, presentemos brevemente el *Tratado sobre el hombre*, para así contextualizar la discusión y señalar la preocupación tomasiana central. Dividido en dos secciones (qq. 75-89 y qq. 90-102), la primera se ocupa de la naturaleza humana y la segunda de su origen. A su vez, la investigación de la naturaleza humana se divide en tres frentes enmarcados por una delimitación preliminar.

Veamos la delimitación. «Al *teólogo* le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto está relacionado con el alma» (75 *prologus*, la cursiva es mía). El núcleo de la preocupación del teólogo (que no del físico o del biólogo como en el caso de Aristóteles) es el alma *humana*.

Expliquemos esto un poco más. A diferencia de Aristóteles, Tomás dedica, por un lado, muy poco espacio al tratamiento de las potencias vegetativas y sensitivas, así como, por el otro, desarrolla una discusión de amplitud considerable sobre la potencia intelectiva. No está interesado en el estudio concienzudo de todos los elementos que componen la ciencia de la vida, ateniéndonos a la noción común aristotélica de alma entendida como «acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida» (*De Anima*, II, 412a 28-29)[4]. Esta delimitación de la investigación no la empobrece, le da una nueva dirección, situándola en el dominio científico fundamental del siglo XIII: la teología.

Los tres frentes de la investigación del alma son su esencia, sus potencias y sus operaciones. Sin embargo, el tratado no va a ser exhaustivo, ni para el caso de las potencias, ni para el caso de sus operaciones, esto precisamente por la perspectiva de investigación teológica. Sobre las potencias afirma:

> Al análisis del teólogo le corresponde investigar en especial sólo aquellas potencias intelectivas y apetitivas,[5] en las cuales se encuentran las virtudes. Pero, porque el conocimiento de estas potencias en cierto modo depende de las otras, nuestro análisis sobre las potencias del alma en especial será triple. Pues en primer lugar hay que analizar las potencias que preceden al entendimiento (*his quae sunt praeambula ad intellectum*). En segundo lugar, las potencias intelectivas. En tercer lugar, las potencias apetitivas (78 *prologus*).

En el sentido de la delimitación ya señalada, las potencias vegetativas y, sobre todo, las sensitivas, se definen como *his quae sunt praeambula ad intellectum*. En lo que respecta a las operaciones, el tratado sólo se ocupa de la operación intelectiva, no así de la apetitiva, que queda reservada para la sección de la *Suma* (Ia-IIae q. 1-5) dedicada al

4. De aquí en adelante, sigo la edición castellana ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

5. En la traducción que sigo se lee en lugar de apetitivas, sensitivas. Sin embargo ajusto la traducción siguiendo el texto latino: «Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et *appetitivis*, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animae in speciali erit tripartita, primo namque considerandum est de his quae sunt praeambula ad intellectum; secundo, de potentiis intellectivis; tertio, de potentiis appetitivis».

problema de la determinación de la relación entre acción humana y fin último de la vida humana. Vale subrayar que esta preocupación *teológica* determina no sólo la selección de los temas relevantes de la investigación, sino en cierto modo, la valoración filosófica de la situación del alma «en el presente estado de vida» y como alma separada. Esto último, sin duda, depende de una metafísica y una antropología tomasianas que sitúan el fin de la vida humana en la felicidad de la contemplación de Dios y, exigen, por tanto, un énfasis en la determinación de las condiciones de ese tránsito de la vida presente a la vida futura.

En este contexto se encuentran los elementos de la teoría de la memoria que debemos explicitar y organizar. En específico, ¿dónde se menciona al menos el concepto de memoria? Por un lado, se presenta como parte de la potencia sensitiva, en el marco de la distinción de los sentidos internos (78,4) y por otro, como parte de la potencia intelectiva cuando establece la relación entre memoria y entendimiento (79,6-7). En estas condiciones y puesto que la sensibilidad y el entendimiento son potencias del alma, ¿cuál será el estatuto de la memoria con respecto a ellas? Para responder esta pregunta, demos un paso previo. Dilucidemos los rasgos que determinan una potencia del alma.

2. Las potencias del alma

Tomás va a tratar de demostrar, frente a una tradición que en el contexto polémico de la *Suma* hunde sus raíces hasta Agustín de Hipona, que entre el alma y sus potencias es necesario introducir una distinción más que formal. Uno de los pasajes más importantes para defender la posición contraria, aquella que no ve sino una distinción de razón entre esencia y potencias del alma, se encuentra en el libro X del *De trinitate* agustiniano:

> Y estas tres, memoria, entendimiento y voluntad, así como no son tres vidas (*tres vitae*), sino una vida, ni tres inteligencias, sino una sola inteligencia, tampoco son tres substancias sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo no propio. En sí mismas, cada una es vida, razón y substancia. Y estas tres, por el hecho

de ser una vida, una mente, una substancia, forman una sola realidad (*De trinitate*, X, 11,18)[6].

Para Tomás, por el contrario, la distinción es una necesidad. Con ella, se ponen de un lado los seres cuya esencia, su alma, implica un conjunto de potencias, y del otro, aquel ser cuya esencia implica inmediata y plenamente su operación. En otras palabras, permite distinguir las criaturas de su creador. «La esencia del ser que obra, señala Tomás, es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, [...] Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser» (79,1c). En Dios, esencia, ser, potencia y operación se funden en una sola y pura actualidad.

En los seres creados, por su parte, ha de distinguirse el alma de sus potencias y éstas de sus operaciones. Así, aunque «el alma, esencialmente, está en acto», «si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como el que tiene alma está vivo». Poseer un alma implica tener una esencia pero no así, de suyo, actualizar las potencias que esa esencia contiene, sino poderlas actualizar. Por ello, que el alma esté «en potencia con respecto a otro acto, [...] no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada *acto primero* ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales» (77,1c).

¿Cómo determinar entonces cuáles son las distintas potencias del alma? Tomás no ha olvidado el orden que Aristóteles estableció a la hora de investigar las "potencias" del alma. En el libro II del *De anima* se afirma:

---

6. «Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tria vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et e voluntate dixerim; et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia; et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur».

> Si ha de decidirse qué es cada una de ellas, por ejemplo, qué es la facultad intelectiva o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá de definirse qué es inteligir o sentir: los actos y las acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos (*De anima*, II, 415a16-21).

Casi del mismo modo, Tomás establecerá esta eminencia del objeto sobre el acto, y del acto y del objeto sobre la potencia (77,3c)[7]. De allí, además, se seguirá un orden de definición y un orden de clasificación, ambos en función de los objetos. Se distinguen, en consecuencia, dos tipos de potencias: las pasivas y las activas. En pocas palabras, en la potencia pasiva el objeto es causa motriz del acto de la potencia, es decir, el objeto ejerce una inmutación sobre la potencia, actualizándola. En la potencia activa, por su parte, el objeto es causa final del acto de la potencia, es decir, la potencia tiene una tendencia a dirigirse hacia su objeto. Veamos un par de ejemplos: (a) de potencia pasiva, la visión, pues «el color <su objeto propio>, en cuanto que mueve a la facultad <como su principio y causa motora>, es principio de visión»; (b) de potencia activa, el crecimiento, pues su objeto es «la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por lo tanto, la acción se especifica por lo siguiente: por su principio <para el caso de las potencias pasivas> o por su fin o término <para el caso de las potencias activas>» (77,3c)[8].

En 78,1c, Tomás señala cinco géneros de potencias del alma (vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva). Retoma su criterio de distinción y lo explica un poco más. «Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es su objeto» (78,1c). Tenemos

---

7. «En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por ello es necesario que esté determinada <en su noción> por el acto al que está ordenada. Consecuentemente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de sus objetos» (77,3c).

8. En 79,7c leemos: «con respecto a un mismo objeto, es necesario que sea distinto el principio que constituye la potencia activa, por la que el objeto está en acto, del principio de la potencia pasiva, que es movida por el objeto que ya está en acto. Así, la potencia activa se relaciona con su objeto como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia. Y la potencia pasiva se relaciona con su objeto como el ser en potencia se relaciona con el ser en acto».

entonces un triple orden. Primero, el género de potencias cuyo objeto único es «el cuerpo que está unido al alma» (este género es llamado *alma vegetativa*). Segundo, aquel cuyo objeto es todo objeto sensible y no sólo el cuerpo que está unido al alma. Tercero, aquel «cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción».

En estos dos últimos casos, que implican la relación de la potencia con un objeto extrínseco, se exige una nueva condición y una nueva subdivisión de los géneros. «Como quiera que es necesario que el sujeto que actúa, de algún modo esté unido al objeto de su acción, también es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma, esté referida a ella de dos maneras». La primera se da cuando la realidad extrínseca «es apta para unirse al alma y estar en ella por su semejanza». La segunda, «en cuanto la misma alma tiende hacia el objeto exterior». De estas dos formas de relación se derivan dos grupos de potencias. En el primero grupo, cuando la realidad «es apta par unirse al alma y estar en ella por su semejanza», se encuentran las potencias sensitivas y las intelectivas. En el segundo grupo, «en cuanto la misma alma tiende hacia el objeto exterior», se encuentran las potencias apetitivas «por las que el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin»; y las locomotrices «por las que el alma tiende al objeto exterior como al término de su operación y movimiento» (78,1c).

Puesto que las potencias sensitivas e intelectivas no tienden a su objeto como a su fin, no son potencias activas. Al parecer son potencias pasivas. Veamos. En 78,3c Tomás define la sensibilidad como «una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores». En cuanto al intelecto, la discusión dará lugar a la distinción entre un entendimiento agente que abstrae la forma inteligible de la imagen sensible y un entendimiento paciente que recibe, como una cierta impresión, la forma inteligible por parte del entendimiento agente. (79, 2-3).

Tras estas consideraciones, tengamos en mente, en adelante, la distinción del objeto de la sensibilidad y del objeto del entendimiento. La sensibilidad tiene como objeto el cuerpo sensible que deja en ella una huella o imagen sensible; el entendimiento tiene como objeto, la forma inteligible del cuerpo sensible que se abstrae de la imagen sensible

resultado de la sensación. Observemos la "dependencia" del entendimiento con respecto a la imagen sensible para acceder a su objeto propio. El entendimiento así llamado agente tendrá que abstraer la forma que determina la naturaleza del cuerpo material, pero no la abstrae del cuerpo material mismo, sino de su imagen sensible. La razón es muy simple, el entendimiento siendo una facultad inmaterial tiene que operar sobre un objeto inmaterial, y aunque la imagen sensible resultado de la sensación conserva los rasgos materiales del objeto externo, la imagen misma no es material. Por ello, el entendimiento no puede conocer su objeto actuando directamente sobre el cuerpo sensible y tiene que dirigirse, en su lugar, a la imagen sensible para abstraer de ella la forma inteligible.

Con estos elementos presentes, entremos, por fin, a determinar las modalidades de la memoria.

3. La(s) memoria(s) sensitiva(s) (78,4)[9]

El primer lugar de la memoria es la potencia sensitiva. Ésta se divide en cinco sentidos externos y cuatro internos. Aunque el hombre los comparte con los animales, dos de los sentidos internos se encuentran perfeccionados en él. Señalemos, sin embargo, que la distinción de los sentidos internos no se hace desde el principio para la naturaleza humana, sino en función de lo que todo animal perfecto debe tener por naturaleza[10].

Esta primera observación abre el camino a postular la necesidad de la memoria. «Para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que capte[11] la realidad sensible presente, sino también la ausente».

---

9. Salvo indicación todas las citas de este apartado corresponderán a 78,4c

10. En *De anima* 415a26-b2 se afirma: «para todos los seres vivientes que son perfectos, es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea, la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos [...] con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible: todos los seres aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente».

11. En la traducción que sigo se lee en lugar de aprehende, percibe. De nuevo ajusto la traducción siguiendo el texto latino: «Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam».

Expliquémoslo. Sabemos desde *De anima* que «donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además necesariamente apetitito» (II,2, 413b23-25). Así, el apetito es consecuencia del dolor y del placer y éstos de la sensación. Por ello, el apetito, y el movimiento para saciarlo, exigen además de la percepción de lo presente, la conservación de lo ya percibido, pues sólo así el animal puede alcanzar lo que apetece. El objeto sensible provoca entonces dos tipos de operación, su aprehensión como imagen sensible y la conservación de dicha imagen en ausencia del objeto. Esta última constituye la primera modalidad de memoria sensitiva.

Pero hay más. Junto a la imagen sensible, el animal aprehende otro tipo de información que no proviene del dolor ni del placer, es decir que no se funda en la sensación. «Es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, <como dolor o placer>, sino también por otras conveniencias, utilidades o perjuicios». Los dos ejemplos clásicos son: la oveja que huye del lobo, «no porque la figura o el color del lobo le sea repulsiva», es decir, por displacer; y, el pájaro que recoge pajitas no «para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido». Este tipo de información, llamada *intentio*, no se capta por un sentido exterior, ni directamente por el objeto exterior, aunque sí motivada por ellos. «Es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior» y además, que pueda también conservarlas. Ésta es la segunda modalidad de memoria sensitiva. Tomás no va a ir muy lejos en la explicación de la aprehensión y retención de estas intenciones. Sólo nos permite colegir, que por la vía de la sensación, directa e indirectamente, tenemos dos objetos aprehensibles y conservables: la imagen sensible y la intención.

Puesto que son dos objetos distintos; y puesto que percibir es distinto a conservar, se requieren sendas facultades aprehensivas y sendas retentivas. Tenemos aquí los cuatro sentidos internos.

No hay que perder de vista la diferencia entre aprehender o captar algo, como objeto presente, y conservar ese algo, como ausente. En la potencia sensitiva se requieren dos facultades distintas, una para aprehender y otra para conservar, puesto que el acto de la sensibilidad exige

el acto de un órgano corporal. Así, dichas operaciones pertenecen a principios distintos. En palabras de Tomás:

> Recibir <percibir> y conservar <retener> en los seres corporales es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible.

Enumeremos por fin los sentidos internos. La percepción de las imágenes sensibles corresponde al *sentido común* y su conservación a la *imaginación* o *fantasía*, primera forma de memoria sensitiva. Tomás la define «como <un cierto> depósito (*quasi thesaurus quidam*) de las formas recibidas por los sentidos». Anthony Kenny dice con respecto a este pasaje, proyectando de paso la discusión sobre el entendimiento, que la imaginación o fantasía «es el «lugar» de las formas recibidas por los sentidos, al igual que el intelecto receptivo <paciente>, es el «lugar» de las ideas intelectuales»[12].

En cuanto a las intenciones, su aprehensión corresponde a la facultad *estimativa*, definida como cierto instinto natural, y su conservación a la facultad que Tomás llama *memoria*, definida también «como un <cierto> archivo (*thesaurus quidam*)». Aquí tenemos la segunda forma y el segundo lugar de la memoria. Aunque diversificadas por sus objetos, la fantasía y la memoria se definen como *thesaurus*, depósito, archivo o almacén. Nos resulta más fácil determinar el contenido de la fantasía como *thesaurus*: incluye toda imagen sensible, o sus partes, colores, formas, sonidos, sabores, texturas, etc. Por lo que respecta a la *memoria* la situación se muestra un poco más oscura. Conserva las *intenciones* de lo nocivo y lo útil. Pero, quizá aún más importante, una de estas intenciones es la noción misma de *pasado*. El animal perfecto tiene entonces una cierta conciencia o percepción del pasado. Por ello, para situar una imagen sensible en su aquí y ahora, en cierto modo se necesita el concurso combinado de fantasía y memoria; y además, que la memoria conserve también o se remita en cierto modo a las imágenes[13].

---

12. Kenny, Anthony, *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000, p. 45.
13. Cfr. Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, CUP, Nueva York, 2002, p. 280: «given that phantasms just are stored sensory impressions, and given that the estimative

Para enriquecer este escenario, recordemos ahora la relación entre memoria, pasado y tiempo expuesta en el *De memoria et reminiscentia* aristotélico.

> No hay memoria del ahora en un ahora, [...] sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo ocurrido recuerdo. Por ello, todo recuerdo implica un lapso de tiempo, de forma que los animales que perciben el tiempo son los únicos que también recuerdan, y lo hacen con aquello con lo que perciben el tiempo (449b26-30)[14].

De aquí extraemos dos conclusiones. Primera, en la sensibilidad se encuentran dos modalidades de memoria, la *fantasía* que conserva la imagen del objeto sensible y la *memoria* que conserva las intenciones no percibidas directamente por el sentido exterior, incluida la noción de pasado. Segunda, aunque la *fantasía* tiene el mismo objeto que la sensibilidad, en el caso de la imagen sensible; y la *memoria* el mismo objeto que la *estimativa* en el caso de las intenciones, el objeto difiere en ambos casos por su carácter de presente (en la sensibilidad y la estimativa) o de pretérito, de ocurrido (en la fantasía y la *memoria*). Así, en tanto objetos de la sensibilidad o de la estimativa, respectivamente, imágenes e intenciones son presentes, y en tanto objetos de la fantasía y la memoria, son pasadas. Concluyamos provisionalmente que el objeto de la memoria sensitiva en sus dos modalidades, *fantasía* y *memoria*, es lo ocurrido. En *De memoria et reminiscentia*, extendiendo la conclusión al entendimiento, Aristóteles afirma:

> Nadie podría decir que se acuerda de lo presente cuando está presente, como, por ejemplo, de un determinado objeto blanco cuando se está viendo, ni tampoco de un objeto contemplado con la inteligencia precisamente cuando se está contemplando y pensando acerca de él, sino que de lo primero se dice que se percibe y de lo segundo sólo que se sabe. En cambio, cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos

---

power is a sensory power, it is not surprising that Aquinas *locates phantasms in both memory and phantasia*» (las cursivas son mías).

14. Sigo aquí Aristóteles, *Acerca de la memoria y de la reminiscencia*, en: ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y de la corrupción*; y *Tratados breves de historia natural*, Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987, pp. 233-255.

> es cuando se recuerda. [...]. En efecto, siempre que alguien ejercita la facultad de recordar algo *dice en su interior que antes* lo ha oído o percibido o pensado (449b16-21 la cursiva es mía).

Aún nos falta establecer cuáles de estos sentidos internos se perfeccionan en el hombre y en qué consiste su perfeccionamiento. No hay diferencia en la percepción de las formas sensibles, ni en la conservación de las formas sensibles y las intenciones, es decir, en el sentido común, la fantasía y la memoria. Sí la hay en la facultad *estimativa*, en el modo de la aprehensión de las intenciones, y en la memoria, no por la conservación sino por el modo de la recuperación del objeto conservado. Me explico. El animal sólo capta las intenciones «por un instinto natural (la estimativa), mientras que el hombre las percibe por <cierta> comparación (*per quandam collationem*)». A esta facultad con aire racional se la llama *cogitativa*. Tomás agrega, estableciendo un vínculo y una semejanza con la potencia intelectiva, que la *cogitativa* «es llamada también *razón particular*, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales». ¿Por qué es potencia sensitiva si es una forma de razón? Porque se actualiza por un órgano corporal y porque su objeto es particular. La potencia intelectiva no se actualiza por medio de un órgano corporal y tiene por objeto lo universal.

En cuanto a la *memoria*, «el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado (*in subita recordatione praeteritorum*), sino que también tiene reminiscencia (*reminiscentiam*), con la que <busca, por así decirlo,> silogísticamente (*quasi syllogistice*) el recuerdo de lo pasado». Como en el caso de la *cogitativa*, la *reminiscencia* incluye un elemento de elaboración racional. Gilson comenta: «en el hombre, [...], un esfuerzo de investigación es necesario para que las especies (formas sensibles) conservadas por la imaginación sean el objeto de una consideración actual»[15].

Detengámonos aquí. No hay diferencia entre la memoria sensitiva animal y humana ni en cuanto al modo de conservar, ni en cuanto a lo

---

15. GILSON, É., *Le thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5a. ed., VRIN, Paris, 1944, p. 290

conservado (las imágenes sensibles o las intenciones); la diferencia se establece en los modos de traer de nuevo a la mente las imágenes o las intenciones; me refiero a la distinción entre *recordar* y *rememorar*. En el animal sólo hay recuerdo súbito, instintivo; en el hombre, además, también hay reminiscencia *quasi syllogistice*.

Cerremos aquí nuestras consideraciones acerca de las memorias sensitivas y con el preámbulo de Gilson, avancemos a un nuevo lugar de la memoria. «El examen de las potencias sensitivas más altas (la cogitativa y la reminiscencia) nos conduce al umbral de la actividad intelectual»[16].

4. ¿Memoria intelectiva (79,6-7)?

La cuestión 79 trata de las potencias intelectivas. A diferencia de la presentación de los lugares de la memoria sensitiva, que se lleva a cabo bajo la sombra del texto aristotélico, suponiéndolo aquí, *además*, la memoria intelectiva se presenta en el marco de dos discusiones. Por un lado, el artículo 6 enfrenta la afirmación aviceniana según la cual no hay memoria intelectiva y por el otro, el artículo 7 enfrenta cierta manera de leer a Agustín según la cual la memoria intelectiva es una potencia distinta *realiter* del entendimiento. Analizando el artículo 6 podremos llegar a la conclusión del 7 sin pasar exhaustivamente por él.

Veamos los detalles. El artículo 6 se pregunta si hay memoria en el alma intelectiva. Varias objeciones permiten afirmar que no hay memoria en el alma intelectiva. Voy a atender en especial a dos de ellas. La segunda y la tercera.

La segunda objeción se funda en la definición del objeto de la memoria como "lo pasado". Así, si la memoria tiene por objeto lo pasado, y «se llama pasado a algo en relación con un tiempo determinado», la memoria se ocupará de un algo ocurrido en un tiempo determinado, en su *aquí* y *ahora*. Es decir, se ocupará de un algo particular. Por tanto, no puede haber memoria en el alma intelectiva, puesto que el intelecto comprende el objeto sensible despojado de sus

16. *Ibídem.*

rasgos particulares, como inteligible universal (79,6 ob. 2). Esta objeción tiene como premisas las condiciones de la memoria sensitiva establecidas en 78,4 y muestra cómo, estas condiciones no se pueden aplicar al entendimiento, debido a la diferencia que guardan entre sí el objeto de la sensación (un particular) y el objeto del entendimiento (el universal).

La tercera objeción se funda en la definición de la memoria como la facultad de conservar las especies de las cosas que no se aprehenden en acto. Pero, el entendimiento está en acto cuando aprehende el objeto inteligible, y cuando no está en acto, está en potencia. Por lo tanto, no puede haber una memoria intelectiva.

El cuerpo del artículo (79,6c) enfrenta las objeciones teniendo como eje la formulación más técnica y general de la noción de memoria. La memoria es la facultad que conserva las formas (sean sensibles, intencionales o inteligibles) que no se aprehenden en acto, es decir, que no se captan *ahora*. Para demostrar que hay memoria intelectiva debe demostrarse que el objeto del intelecto puede ser conservado en el intelecto de este modo[17].

En primer lugar, Tomás expone la teoría aviceniana expresada en la tercera objeción. Esta teoría considera imposible la operación de una memoria intelectiva, pues lo que no está en el entendimiento en acto, es decir, como captación presente, no puede estar en él sino en potencia. Así, el entendimiento se mueve entre dos opciones, está en potencia de entender o entiende en acto; no habría un lugar intermedio, es decir, la conservación de lo captado, que ya no se confundiría con la mera potencia de conocer, ni con el acto de conocer. Por comparación, para Avicena sólo la memoria sensitiva puede conservar sus objetos (imágenes sensibles e intenciones) en ese estadio intermedio.

¿Qué criterio permite delimitar la posibilidad o imposibilidad de conservar las especies? La operación por medio de órganos corporales, «en los cuales pueden conservarse las representaciones (*species*) de las cosas sin su actual percepción (*absque actuali apprehensione*)».

---

17. «Cum de ratione memoria sit conservare species rerum quae actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint».

Así, cuando hay órgano corporal se puede hablar de memoria y puesto que el intelecto no opera a través de un órgano corporal, no se puede aceptar la hipótesis de que conserve las formas inteligibles. De este modo, «tan pronto como alguien cesa de entender en acto algo, la representación de este algo (*species rei*) deja de estar en el entendimiento» (79,6c).

Pero, dadas estas condiciones, ¿cómo enfrenta Avicena la experiencia de reconocer a alguien como sabio, como poseedor de un saber? De acuerdo con su teoría, de la acción continuada de la intelección en acto (que consiste en la elevación del entendimiento posible al entendimiento agente separado) «se produce una cierta facilidad» para la misma actualización del entendimiento. Para Avicena «esto era el hábito de la ciencia», es decir, la posesión del saber[18].

Dos razones permiten a Tomás refutar la tesis aviceniana. En primer lugar, las palabras de Aristóteles en *De anima* III, 429b5-10[19]:

> Cuando el entendimiento posible «ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho lo es el sabio en acto [...], incluso entonces se encuentra en cierto modo de potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado» (Versión de Tomás Calvo).

Al recibir las especies inteligibles, el intelecto posible se hace intelecto en acto. Sin embargo, esto no significa que no se encuentre en una nueva situación potencial. Porque conocer las especies no significa que siempre las actualice. A esto se refiere Tomás con la cita de Aristóteles. Entre el acto pleno y la potencia se encuentra el hábito o disposición. De esta distinción resulta la identificación del intelecto posible con la memoria intelectiva, y visto de este modo se lo llama intelecto habitual.

---

18. Esta definición se apoya en la tesis aviceniana según la cual el intelecto agente no es algo propio del alma humana y es uno solo para todos los hombres, no específicamente sino numéricamente. La refutación de estas tesis se encuentra en 79,4 y 5.

19. Según la versión latina: «Quod, cum intellectus possibilis «sic fiat singula ut sciens, dicitur qui secundum actum»; et quod «hoc accidit cum posit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potencia quodammodo; non tamen similiter ut ante addiscere aut invenire».

> Se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas en cuanto recibe las especies <formas> de cada uno de los objetos. Por lo tanto, del hecho de recibir las especies inteligibles surge el que pueda obrar cuando quiera, aunque no obre siempre, porque también entonces de algún modo está en potencia, aunque de distinta manera que antes de entender, tal como el que tiene conocimiento habitual de algo está en potencia para considerarlo en acto (79,6c).

Anthony Kenny[20] clarifica este pasaje introduciendo tres conceptos técnicos que se encuentran en 79,10c: Potencia, acto primero y acto segundo. La potencia pura no está mezclada con ninguna actualidad: así el intelecto posible en tanto receptor de formas. El acto primero es la adquisición de la capacidad sin su ejercicio: así el intelecto posible en tanto ha recibido y *conserva* las formas; bajo esta condición es llamado *intelecto habitual*. El acto segundo es el ejercicio de esa capacidad: así el intelecto posible cuando actualiza plenamente lo que conserva, al rememorar; o cuando actualiza por primera vez lo que conoce, en ambos casos es entendimiento en acto segundo. El acto primero es el hábito o disposición; y por ello entre la potencia y el acto segundo se encuentra el hábito, ni potencia pura, ni plena actualidad. En la respuesta a la tercera objeción se recoge esta teoría de nuevo.

Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces, completa al acto, entonces se entiende en acto. Otras veces, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento *archiva* las especies, aun cuando no entienda en acto (79,6 ad 3 las cursivas son mías).

Así, la memoria intelectiva se identifica con el entendimiento posible en cuanto conserva las especies recibidas, y se designa como entendimiento habitual. O, utilizando la expresión aviceniana, ahora reconsiderada, la memoria intelectiva es el *hábito de la ciencia*, la posesión del saber sin su plena actualización. Pero, ¿por qué en este caso, a diferencia de la sensación, una sola facultad aprehende y conserva? La distinción entre sentido común y fantasía, por ejemplo,

---

20. KENNY, A., *Op. Cit.*, p. 60.

depende de la participación de un órgano corporal en la operación. Recordemos que «como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible» (78,4c). Este no es el caso del entendimiento. Por tanto, una sola potencia puede recibir y conservar: el intelecto posible. Este es el tercer lugar de la memoria en general y el lugar de la memoria intelectiva. Así, al menos en este momento de la argumentación, no sólo reconocemos que hay memoria intelectiva sino también que no es una potencia distinta al entendimiento.

El segundo argumento para refutar a Avicena, introduce otros elementos diferenciales entre la memoria sensitiva y la memoria intelectiva. Este argumento sigue el principio según el cual «todo lo que se recibe en algo se recibe según el modo de ser del recipiente», y establece una analogía y una relación de eminencia ontológica. Si la materia (corruptible y móvil) conserva las formas de los entes naturales, en el caso del órgano de la memoria sensitiva, con mayor razón lo hará el entendimiento (incorruptible) tanto si sus formas provienen de objetos sensibles como de un entendimiento superior.

De aquí tendremos dos conclusiones posibles, excluyentes entre sí, que dependen de dos definiciones de la memoria. De acuerdo con la primera, si se entiende por memoria la conservación de las especies inteligibles, la memoria es parte del alma intelectiva y hay memoria intelectiva. Desde la segunda, si se entiende por memoria la conservación de lo pretérito en cuanto pretérito, como individual, la memoria no forma parte del alma intelectiva sino del alma sensitiva y sólo hay memoria sensitiva, «pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular». John Marenbon ha catalogado comparativamente estas definiciones. Así, en la primera ve una definición débil o amplia, y en la segunda una más fuerte o estrecha[21], teniendo por criterio el papel que juega *lo pasado* dentro de la definición. La solución tomasiana del problema pasa por determinar el lugar de *lo pasado* en el caso del intelecto.

---

21. MARENBON, J., *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, Londres-NuevaYork, 1991, p. 161.

En este punto regresamos a la segunda objeción. ¿Cómo puede haber memoria intelectiva, si la memoria es de lo pasado y el intelecto despoja a su objeto de toda particularidad? Para Tomás, la noción de pasado puede referirse a dos elementos distintos: al objeto conocido y al acto de conocer. Esta distinción de los dos sentidos del concepto implica un frente referencial y otro reflexivo. Los dos se encuentran presentes en la memoria sensitiva. «Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado (dimensión reflexiva) y que ha sentido lo sensible pasado (dimensión referencial)» (79,6 ad 2).

En el entendimiento, la condición de pasado sólo se presenta *necesariamente*, como en el sentido, del lado del acto, no así del lado del objeto. Es decir, la condición de pasado se presenta en la función reflexiva del entendimiento, sólo en cuanto puede conocerse a sí mismo y puede conocer cada uno de sus actos individuales situados ellos mismos en el tiempo. Así, de suyo, la reflexividad del entendimiento es temporal y singular, sin desvirtuar su operación, ya que aunque dirigida a un evento singular, sigue siendo inmaterial. Desde el punto de vista del objeto inteligible, la noción de pasado es *accidental*, pues el entendimiento no conoce la forma del objeto sensible en su *aquí* y *ahora*, sino en su universalidad, y a ella le es indiferente el pasado, el presente o 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 entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente» (79,7 ad 2). Pero, incluso en cuanto acto reflexivo, el entendimiento depende de la sensibilidad para su autoconocimiento y su memoria de lo pasado. En opinión de Marenbon[22], Tomás establecerá una solución que corta a medio camino, entre las definiciones débil y fuerte de la memoria, conservando un lugar para *lo pasado*, aunque sólo del lado del acto del entendimiento y no del lado de su objeto. Pero con ello, hace posible que las dos definiciones de la memoria cubran la memoria intelectiva, con los ajustes ya mencionados.

De esto se sigue una consecuencia no muy clara en el texto de la *Summa*, pero que se encuentra tanto en el *De memoria et reminiscentia*

22. *Ibídem.*, p. 162.

como en el comentario tomasiano: La memoria propiamente hablando pertenece a la sensación y sólo por accidente al entendimiento o, en otros términos, estrictamente hablando no hay una memoria intelectiva. Esto puede demostrarse, en la *Summa,* por la relación de la memoria intelectiva con la condición de pasado. La memoria sensitiva conserva su objeto en su aquí y ahora, mientras el entendimiento aunque lo ha abstraído de un aquí y ahora, a partir de una imagen sensible, lo eleva a la condición de universal.

En el *De memoria et reminiscencia* se afirma que

> la memoria, incluso la de las cosas pensables, no se da sin una imagen (...), de suerte que la memoria pertenecería al entendimiento de modo accidental (...). En cambio, si fuera algo que perteneciera a las partes intelectivas, no se daría en muchos de los demás animales ni, quizás, en ninguno de los mortales. [...] Por tanto, es evidente a cuál de las partes del alma pertenece la memoria: a la misma que la imaginación (450a12-25)[23].

En la operación del entendimiento también puede reconocerse su dependencia con respecto a la sensibilidad, pues aunque el entendimiento se ocupa de lo universal y no opera por medio de un órgano corporal, nunca dejar de utilizar el medio de la imagen sensible, no sólo para abstraer la forma inteligible e imprimirla en el entendimiento paciente, *sino para recordarla.*

---

23. En el comentario tomasiano, sin llegar a ofrecer una sanción definitiva, leemos: Aristóteles «afirma que, por lo expuesto, es evidente a qué parte el alma pertenece la memoria: a la misma que la fantasía; también afirma que son esencialmente recordables aquellas cosas a las que pertenece la fantasía, a saber, las sensibles; pero accidentalmente las cosas recordables son inteligibles, y éstas no son aprehendidas por el hombre sin la fantasía. De ahí se deriva que las cosas que encierran una consideración sutil y espiritual las podamos recordar menos. Y, si queremos tener más fácilmente memoria de algunas razones inteligibles, es preciso que las unamos, en cierto modo, a algunas otras imágenes, como nos enseña Tulio en su *Retórica*. A pesar de lo dicho, algunos sitúan la memoria en la parte intelectiva, entendiendo por memoria toda consideración habitual de las cosas que pertenecen a la parte intelectiva». TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a los libros de Aristóteles: Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*, introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Navarra, 2001, p. 319 (cap. III).

Según se aduce en 84,7c: «es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto sin recurrir a las imágenes <sensibles>», una de las razones que permite probar esto es que «para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, *sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido*, se precisa del acto de la imaginación (...). Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano corporal, (...), *o impedida la memoria*, (...), el hombre no puede entender en acto *ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido*» (las cursivas son mías) (Cfr. 84,8c y ad 1).

En resumen, la reflexividad del entendimiento *necesariamente* incluye la noción de pasado, pero su referencialidad, dirigida sobre el objeto universal, la excluye como accidental. Con todo, aquí queda abierta una brecha para el autoconocimiento intelectivo, por el camino reflexivo, que de no darse imposibilitaría toda noción temporal en el marco del entendimiento, haciendo del hombre, «en el presente estado de vida», un ser extraño, inmerso en el tiempo, pero con la condición intelectiva de superarlo en la necesidad de lo universal. A pesar de ello, el entendimiento, incluso en este ejercicio de su conocimiento reflexivo, depende de la sensibilidad para captar el aquí y ahora de su acto intelectivo, de tal modo que la hipótesis del carácter *accidental* de la memoria intelectiva, dependiente de la sensibilidad, alcanza hasta ahora su punto más alto.

Abordemos ahora el lugar de la memoria que presenta las mayores dificultades.

5. La memoria intelectiva en el «alma separada» (89,5-6)

Estas últimas consideraciones nos proponen un nuevo problema. ¿Qué ocurre con las potencias cognitivas, y en especial con las modalidades de la memoria, en el estado del «alma separada», es decir, cuando muerto el hombre, sobrevive el alma? Para responder esta pregunta investiguemos el último lugar de la memoria.

Recurramos a la cuestión 89, donde se plantea la pregunta por el modo de conocer del alma separada. Este problema presenta inmensas

complicaciones metafísicas que no escapan a Tomás. En especial, desde nuestra pregunta, la determinación del estatuto del alma separada en lo que concierne a su capacidad intelectiva, enfrentada a la afirmación tomasiana según la cual el alma se une al cuerpo debido a su propia naturaleza (89,1c). En otras palabras, si el alma se une al cuerpo por naturaleza, ¿de qué modo se explica su separación posible de él? Aquí, el compromiso tomasiano con una antropología de corte más aristotélico lo enfrenta al problema de explicar cómo es posible la subsistencia del alma tras la muerte del hombre y, a su vez, su metafísica exige la inmortalidad e intelectualidad del alma humana con vistas a su salvación o condenación, debidas a una vida virtuosa y a la gracia de Dios.

Con esto en mente, señalemos de nuevo nuestro problema. Cuando se contrasta, por un lado, la afirmación según la cual el alma «en el presente estado de vida» sólo puede llevar a cabo la operación intelectiva que le es propia apoyándose a las imágenes de la fantasía (*conversio ad phantasmata*) y, por el otro, el hecho mismo de que el alma separada no tiene el recurso de volverse a ninguna imagen, dado que ya no hay órgano corporal que las reciba ni las conserve, se concluye que la memoria sensitiva en sus dos modalidades, como *fantasía* y como *memoria*, desaparece con la muerte del hombre, pues la corrupción del órgano implica la corrupción de la potencia. Esto implica, además, que la única potencia que sobrevive tras la muerte del hombre, es la potencia intelectiva del alma. De este modo, si hay memoria intelectiva en el alma separada, esta tiene que ser de una naturaleza muy distinta a la memoria intelectiva del hombre «en el presente estado de vida», pues aquélla ya no cuenta con las imágenes de la fantasía asequibles al entendimiento «en el presente estado de vida».

En este contexto complejísimo se presenta la dilucidación tomasiana del estatuto de la memoria intelectiva en el alma separada, vista desde sus funciones de conservación y de rememoración.

En 89,5 Tomás enfrenta la primera función, la conservación, preguntándose «si el hábito de la ciencia adquirida en esta vida <la memoria intelectiva> permanece en el alma» en cuanto separada. Atendiendo al hecho de que el hábito de la ciencia se da en el entendimiento posible, en tanto memoria intelectiva, Tomás reconoce que el hábito de la ciencia debe permanecer en el alma separada, pues ésta no opera por un órgano

corporal y por tanto no es objeto de corrupción. Sin embargo, reconoce también que la operación intelectiva, el entendimiento en acto, (y con ella el hábito de la ciencia, el intelecto habitual) depende *en el presente estado de vida* de las imágenes que conserva la fantasía; imágenes que desaparecen con la corrupción del órgano de la imaginación, tal como ya lo hemos expuesto. De aquí concluye que «el hábito científico adquirido en esta vida reside en parte en dichas facultades <sensitivas> y en parte en el entendimiento mismo» (89,5c). Aquí reconoce, a diferencia de otros lugares, que el hábito de la ciencia reside, por la naturaleza de la memoria intelectiva en vista de su operación, en parte en la memoria sensitiva y en parte en el entendimiento posible.

De esta distinción de lugares concluirá que, «en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo» (*Ibídem.*). Sin embargo, dada esta situación y la relación de cooperación entre los dos lugares de la memoria intelectiva «en el presente estado de vida», ¿cómo se producirá la actualización de sus especies sin la *conversio ad phantasmata*? En otras palabras, si ya ha salvado *en cierto modo* la conservación de las especies en el entendimiento habitual, ¿cómo enfrenta el problema del recuerdo o actualización de lo conservado?

Esta pregunta será abordada en 89,6 al tratar de establecer si permanece o no, en el alma separada, el «acto científico adquirido aquí <en el presente estado de vida>». Este nuevo problema muestra que rescatar el hábito de la ciencia (89,5), aún no es suficiente para mostrar la posibilidad del acto del entendimiento a partir de su hábito, es decir, la rememoración.

Por ello, el núcleo de la solución se concentrará en la distinción de dos aspectos bajo los cuales se puede considerar el acto: su especie y su modo. Su especie se toma «del objeto hacia el que el acto de la potencia cognoscitiva se encamina por medio de la especie que es su imagen» (89,6c). Así, la especie de la potencia sensitiva será la imagen sensible y la especie de la potencia intelectiva será la especie inteligible. Por su parte, el modo del acto no se explica por relación al objeto sino por relación al poder del agente. Tomás ejemplifica la especie y el modo del acto intelectivo a través de una analogía con la potencia visual:

«Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo» (*Ibídem*).

Además, a partir de la analogía, señala que en el alma separada no se produce un cambio en cuanto a la especie (objeto de conservación del hábito de la ciencia o memoria intelectiva separada), sino en cuanto al modo, ya que la *conversio ad phantasmata*, como modo propio del alma «en el presente estado de vida» cede su lugar al «modo adecuado al alma separada» (*Ibídem*). En ausencia, en este lugar, de mayores aclaraciones por parte de Tomás, podemos al menos establecer que el cambio en el acto del alma separada, se explica por un cambio en la intensidad de la potencia intelectiva. Este cambio de intensidad se debe, a su vez, al «diferente estado del alma que conoce» (89,6 ad 2).

Esta última línea nos conduce al fundamento de las variaciones de intensidad en el poder de la memoria intelectiva. Aquí, sin embargo, no podemos ni esbozar lo que nos conduciría a otra presentación mucho más larga. Con todo, consideremos este nuevo estado a partir de 89,1c.

Al tratar de establecer si el alma separada puede conocer o no algo, Tomás señala que «el alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está separada de él», subrayando en seguida que «conserva, sin embargo, la misma naturaleza». Nos encontramos en uno de los lugares más conflictivos de la teoría tomasiana sobre el alma. Estando unida por naturaleza al cuerpo, resulta muy difícil explicar cómo puede darse y operar un alma separada. Y si se da y opera, resulta muy difícil explicar en qué sentido sigue siendo un alma humana. Y aunque sostiene que el alma cambia de ser pero conserva su naturaleza, esta «alma separada» parece dejar de ser un alma humana para asemejarse a una inteligencia separada, a un ángel.

> Así, pues, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes de los cuerpos (*per conversionem ad phantasmata corporum*) que se encuentran en los órganos corpóreos. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de entender *semejante al de las demás sustancias separadas*, consistente en una conversión hacia lo inteligible (*per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis*) (89,1c) (Las cursivas son mías).

Si hay procesos cognitivos en el alma separada, éstos ya no corresponden a lo que hemos venido esbozando hasta ahora con respecto al alma «en el presente estado de vida». Pasamos de la *conversio ad phantasmata* a la *conversio ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter*. Esta *conversio* está más cerca de una iluminación divina que de un proceso fundado en la abstracción. Entramos, a pesar de lo que afirme el texto tomasiano, en otro orden del ser:

> El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las que abstrae entonces, ni únicamente *por las que haya conservado*, [...]; sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las que el alma participa como las demás sustancias separadas, aunque en menor grado. Por eso, inmediatamente cesa su relación con el cuerpo se relaciona con las realidades superiores. Sin embargo, no por eso su conocimiento no es natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de la gracia, sino también de la luz natural (89,1 ad 3, las cursivas son mías).

Por esto último reconocemos que aquello conservado por el hábito de la ciencia ya no será el fundamento de las nuevas intelecciones del alma separada. Su fundamento será la iluminación divina que envía ahora las especies inteligibles al alma separada. En este sentido, en el alma separada no hay memoria de ningún tipo. Sólo actualidad derivada de la iluminación.

Consideraciones finales

Llegados al final de esta presentación, hay que considerar en primer lugar, el alcance de los resultados obtenidos. Más que una memoria, en el «presente estado de vida» tenemos varias memorias. Las unifica su función de conservar aquello que en su respectiva potencia no está en acto, ni puramente en potencia, es decir, lo pasado. La relación con el pasado tiene, además, varios frentes. Siguiendo en este punto a Juan Cruz Cruz, en su introducción al comentario tomasiano al *De memoria et reminiscentia*[24], con lo pasado están vinculados, primero, el «*objeto* de recordación», conservado como imagen, intención o forma; segundo, el «*acto* de recordar», es decir, el proceso de traer a la mente

24. *Ibídem.*, p. 119.

el recuerdo; tercero, «el *hábito* recordativo», es decir el acto de conservar el objeto de recordación; y, por último, «la *potencia* recordativa», la capacidad de conservar lo que no se aprehende en acto.

Sobre este telón de fondo se pueden establecer las condiciones particulares de cada modalidad de la memoria. Asoman, con todo, varios problemas que al parecer quedan abiertos.

En primer lugar, no deja de sorprender la solución tomasiana acerca de la relación entre el entendimiento y lo pasado. Si el entendimiento, en cuanto a su objeto, sólo se ocupa accidentalmente de lo pasado, y el entendimiento, como lo ha definido Gilson, es «la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección»[25], el hombre no se ocupa sino accidentalmente de lo pasado, en tanto objeto de conocimiento inteligible. Aunque esta solución *parece* no afectar el ámbito reflexivo, es decir, el ámbito del autoconocimiento, si parece afectar el ámbito del conocimiento de los otros en tanto singulares y el conocimiento de la historia personal en tanto vivida con otros.

En segundo lugar, no es una conclusión menor descubrir que todo aquello que el hombre conservaba en su memoria sensitiva, todo lo particular, desaparece tras la muerte del hombre. Y que ello implica además la neutralización de la así llamada memoria intelectiva, «en el presente estado de vida». De este modo, el alma separada no actualiza o rememora el conocimiento que conservaba en tanto unida al cuerpo, sino el irradiado por la iluminación de Dios.

Por último, está en juego, *à la limite*, la naturaleza misma del alma humana. En esta vida, dependiente de la sensibilidad para llevar a cabo sus operaciones, parece tener una memoria intelectiva del todo accidental. Ya separada, y alejándose de su naturaleza (en tanto impelida a unirse al cuerpo), parece perfeccionar sus operaciones de tal modo, que más que un perfeccionamiento, deberíamos hablar de un cambio de naturaleza, debido no tanto a sus propias fuerzas, como al poder de Dios.

---

25. GILSON, *Op. cit.*, p. 291.

En este mismo sentido, y más allá de nuestras posibilidades aquí, estas reflexiones nos piden repensar la relación, por un lado, entre metafísica y conocimiento; y, por el otro, entre ética y conocimiento. Acaso, ¿toda alma separada será perfeccionada e iluminada del mismo modo? Falta tratar, además, la función de la memoria en el campo de la acción humana, que en el hombre se dirige hacia la consecución de la felicidad como su fin último. Tal vez sea el tema más importante de esta consideración, pues en último término, lo que está en juego con esta apuesta tomasiana, es la densidad y la conservación (o pérdida) de la identidad personal. Entonces, ¿cómo seguir? Creo que hay que dirigirse al resto de la *Summa* y, en especial, al comentario tomasiano al *De memoria et reminiscentia* aristotélico, para configurar mejor esta cartografía de la memoria, e ir más allá.

Y en ese ir más allá, resultan urgentes dos trabajos comparativos. El primero, más histórico, con el tratamiento del tema propuesto por Agustín y revivido por el agustinismo franciscano del siglo XIII, encarnado en Buenaventura. Y, otro, más urgente, con la filosofía de la memoria hoy. Es cierto que este tema pertenece a la filosofía de la mente o a la ciencia de la mente, y por lo tanto, en ambos casos, la indagación histórica parece para muchos simple curiosidad y no fundamento explicativo. Sin embargo, una argumentación y clasificación como la que hemos esbozado, al menos debería ponernos sobre aviso con respecto al origen de las categorías y de las premisas de esa filosofía de la mente y de esa ciencia de la mente que se cultivan hoy. Probablemente provengan de una antropología y una ontología implícitas que vale la pena explicitar para reconsiderar su proyecto general.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras de San Agustín*, Tomo V: Tratado sobre la Santísima Trinidad, ed. bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

_____, *Acerca de la generación y de la corrupción* y *Tratados breves de historia natural*, Introducciones, traducciones y notas por Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.

TOMÁS DE AQUINO, *Comentarios a los libros de Aristóteles: Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*, Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Navarra, 2001.

_____, *Suma de teología*, Vol. I, B. A. C., Madrid, 1988.

_____, *Suma de teología*, Vol. I, Edición bilingüe, B. A. C., Madrid, 1954.

Fuentes secundarias

GILSON, Étienne, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 5a. ed., VRIN, Paris 1944.

KENNY, Anthony, *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona 2000.

MARENBON, John, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, Routledge, Londres-NuevaYork, 1991.

PASNAU, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Nueva York 2002.

TESKE, Roland, "Augustine's Philosophy of Memory", en: E. Stump y N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Augustine*, CUP, Cambridge 2001, pp. 148-158.