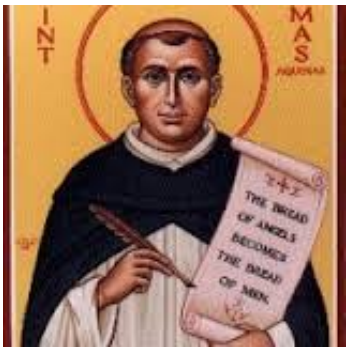

El tema de la identidad, o del conocimiento de la propia permanencia en el tiempo, ha sido y sigue siendo uno de los temas característicos de la psicología contemporánea. En general, el trasfondo filosófico de las teorías psicológicas está determinado, consciente o incnscientemente, por la filosofía moderna, en particular por el planteo de Kant, aunque sea para rechazarlo. 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(1)
Vemos que para Bleuler, el “yo” (o la “personalidad”) es un “complejo” es decir un conjunto de representaciones actuales y de recuerdos, cargados afectivamente.(2) 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. 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.(3) 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 (.4)

Nuestro interés aquí, sin embargo no es exponer estas doctrinas, sino mostrar cómo en el pensamiento de santo Tomás se ecuentra 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 intelecto (.5)
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.(6) 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 la imaginación, en su propio nivel .(7)

Dejamos aquí de lado el tema de la cogitativa, ya muy estudiado, y pasamos directamente a la memoria. La memoria no sólo conserva las intentiones captadas por la cogitativa, sino que su propio objeto, lo pretérito, es una intentio insensata. A conservarlas [las “intentiones 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. (8)
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 silogísticamentelas la memoria de las cosas pasadas, según las intenciones individuales” (9). No tratamos aquí este interesantísimo tema, ampliamente desarrollado por el Aquinate en sus comentarios al De memoria et reminiscentia, 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 intentiones, como hemos antes mostrado. La imagen que está en nosotros puede ser considerada, o en cuanto es algo en sí, o en cuanto es imagen de otra cosa.(10)

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 sentido.(11)

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 la virtud imaginativa), sino en cuanto el fantasma es imagen de algo sentido con anterioridad.”(12). La memoria supone la percepción del tiempo.(13) Ésta, a su vez, la del movimiento(14), que es un sensible común, presente por tanto ya en la percepción externa,(15) aunque en la imaginación se encuentre con más nitidez a causa de la mayor abstracción.(16)

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 comprehendidos y conocidos por el sentido común.(17) 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 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.(18)

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 persona.(19) Se puede, 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 aúna 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.”(20) 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 oyó o aprendió esto: pero el antes y el después pertenecen al tiempo.”(21)

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 mismo.(22)

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 pueda ser de las misma 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 Itaquense se olvidó de sí mismo en tan gran prueba”. Por lo que quiso decir que de acuerda de sí. Sino que la intención del filósofo es decir que la memoria 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.(23) 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 mental. 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 correponde a lo que Aristóteles y santo Tomás llaman “experimentum”. 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.(24)

Si la persona se redujera a lo que los propios sentido 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. 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”.(25) 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 crea 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. (26)
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 éste 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 intelectiva, 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 particular. (27)
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 intelectiva. 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 intelectiva. (28)
Esta memoria intelectiva, no es consebida 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”.(29)
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 intelectiva.

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 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 intelectiva, la preterición es accidental [accidit], y no le conviene per se, por parte del objeto del intelecto (30). 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.(31)

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 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 memoria.(32) 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.(33)

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 intelectiva 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 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 lados.(34)

Pero, ¿Cómo es que el intelecto puede conocer sus actos, siendo que estos 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 (35). La razón de esto es que el principio de singularidad 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. (36) 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 inteligibilidad. (37) No sólo el acto de intelección se conoce y recuerda, sino todo lo demás que inmaterialmente se encuentra en el espíritu, como las potencias y hábitos38 (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 natura 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 percibe (39) [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. (40)
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 memoria. (41)

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 (42) que él entiende. De otro modo, en universal, según que consideramos a partir del acto la naturaleza de la mente humana. (43) . 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 inmaterialidad. (44). 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 investigación. (45)
Esta 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 [percipit] (46) 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 conocerse (47), sino que ella misma hace las veces de especie inteligible, pues es luminosa de por sí (48), 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 notitia 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 ve49 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]; 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. (50)

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 evocada.

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. (51)
La retención habitual de la noticia y el amor, se llama memoria.(52) 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 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 de 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. (53)
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”. (54)
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 voluntad, al Creador, que está presente en todas las cosas por naturaleza, pero muy especialmente habita en la memoria por la gracia. 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. (55)

Notas

1 E. BLEULER, Tratado de psiquiatría, Calpe, Madrid 1924, 38. Bleuler identifica el "yo" con la "personalidad" (ib.): "La personalidad, por tanto, no es nada inmutable. En sus representaciones constituyentes cambia continuamente según objetivos momentáneos, pero aún más según la experiencia".
2 S. FREUD, "Psicoanálisis. Cinco conferencias pronunicadas en la Clark University (Estados Unidos)", en Obras, Biblioteca Nueva, Madrid 19733, 1547: "Es muy apropiado dar, siguiendo el ejemplo de la escuela de Zurich (Bleuler, Jung y otros), el nombre de complejo a una agrupación de elementos ideológicos conjugados y saturados de afecto." De Bleuler y Jung (que trabajó con Bleuler en la clínica de Burghölzli, en Suiza), toma Freud la noción de "comp lejo psíquico". Bleuler es también el creador de la expresión "psicología profunda".
3 F. NIETZSCHE, La genealogía de la moral, Alianza, Buenos Aires 1995, 69-70.
4 C. G. JUNG, Tipos psicológicos, Edhasa, Barcelona 1994, 493.
5 Cf. Summa Theologiae I q. 78 a. 1.
6 El fundamento es Summa Theologiae I q. 78 a. 4 in c. Cf. C. FABRO, Percepción y pensamiento, EUNSA, Pamplona 1978, 191-195.
7 Summa Theologiae I q. 78 a. 4 in c.
8 Summa theologiae I q. 78 a. 4 in c.
9 Algo análogo sucede con la estimativa, que en el hombre es cogitativa; cf. el pasaje entero, Summa Theologiae I q. 78 a. 4 in c.
10 In de memoria et reminiscentia lectio III, 340.
11 In de memoria et reminiscentia lectio III, 343.
12 In de memoria et reminiscentia lectio III, 349.
13 In de memoria et reminiscentia lectio I, 310.
14 In de memoria et reminiscentia lectio II, 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; ib. 325: "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."
15 In de sensu et sensato lectio II, 29.
16 Q. De Veritate q. 15 a. 2 in c.
17 In de memoria et reminiscentia lectio II, 319.

18 In de sensu et sensato lectio XVIII, 271.
19 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
ECHAVARRIA 10
Héctor, recuerdo a Aquiles, su enemigo. Cf. In de memoria et reminiscentia, lectio V, 363.
20 In de memoria et reminiscentia lectio I, 307.
21 In de memoria et reminiscentia lectio II, 325.
22 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; cf. In de memoria et reminiscentia lectio III, 332.
23 In de memoria et reminiscentia lectio I, 308.
24 In I Metaphysicorum lectio I, 15. 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. Cf. Summa Theologiae II-II q. 69 a.1 in c: 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 qué 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
25 In de memoria et reminiscentia lectio II, 320.
26 In de memoria et reminiscentia lectio III, 347.
27 Summa Theologiae I q.79 a. 6 in c.
28 Summa Theologiae I q. 79 a. 6 in c.
29 Summa Theologiae I q. 79 a. 7 in c. 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”; cf. In I

Lib. Sententiarum, Dist. III q. 4 a. 1.
30 Cursivas nuestras.
31 Summa Theologiae I q. 79 a. 6 ad 2.
32 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; cf. Summa Theologiae I q. 85 a. 4 ad 1.
33 Summa Theologiae I q. 79 a. 6 ad 2.
34 Cf. por ejemplo Summa Theologiae I q. 87 a. 3.
35 La cursiva es nuestra.
36 Summa Theologiae I q. 86 a. 1 in c. 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, como allí mismo aclara.
37 Summa Theologiae I q. 86 a. 1 ad 3.
38 Cf. Summa theologiae I q. 87 a. 2.
39 Cursiva nuestra.
40 Summa Theologiae I q. 87 a. 4 in c.
41 Summa Theologiae I q. 87 a. 4 ad 3.
42 Cursiva nuestra.
43 Summa Theologiae I q. 87 a. 1 in c.
44 Cf. el clásico A. GARDEIL, “La perception expérimentale de l’âme par elle-même d’après sain Thomas”, en Mélanges
Thomistes. A l’occasion du VIe centenaire de la canonisation de saint Thomas d’Aquin, Le Salchoir, Kain (Belgique), 1923, 220.
45 Summa Theologiae I q. 87 a. 1 in c.
46 Cursiva nuestra.
47 Esto lo dice el Angélico en modo explícito; cf. De Veritate q.10 a.8 ad 1.
48 Cf. In I Sententiarum Dist. III q. 5 a. 1 ad 1.
49 Cursiva nuestra.
50 De Veritate q.10 a.8 in c.
51 Summa Theologiae I q. 93 a. 7 ad 3.
52 Santo Tomás llama “memoria”: a) la potencia memorativa; b) el acto de recordar; c) el hábito por el que se posee lo recordado;
d) el objeto recordado.
53 Super Epistulam ad Romanos Lectura c.VII, l.III, 14.
54 De Veritate q.10 a.8 ad 2.
55 Summa Theologiae I q. 93 a. 8 in c.

Si tienes alguna duda, escribe a nuestros Consultores