

“La memoria lo es de lo que ya ocurrió”: memoria, tiempo y acción en Aristóteles.

“The memory is of that which has already happened”: memory, time and action in Aristotle.

Marcelo D. Boeri*
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Artículo recibido el 01 de diciembre de 2017

Arbitrado el 28 de diciembre de 2017

Resumen: El propósito de este artículo es examinar el modo en que Aristóteles discute la memoria tanto en el ámbito psicológico como en el práctico. Argumentaré que el examen psicológico de la memoria es coherente con la discusión del alcance práctico de esa capacidad cognoscitiva. La “percepción de tiempo”, entendida como “percepción del futuro”, es lo que distingue a los seres racionales de los irracionales y lo que capacita a los racionales a desarrollar su vida práctica.

Palabras clave: Aristóteles, Memoria, Tiempo, Acción

Abstract: The purpose of this paper is to examine the manner in which Aristotle discusses memory both in the psychological and practical domain. I shall argue that the psychological inspection of memory is consistent with the discussion of the practical scope of that cognitive capacity. The “perception of time”, understood as “perception of future”, is what distinguishes the rational from the irrational beings, and what enables rational beings to develop their practical life.

Keywords: Aristotle, Memory, Time, Action

* Una primera versión de este texto fue presentada en Nagoya University y en Keio University (Japón, mayo de 2015). Agradezco las observaciones y comentarios del auditorio y, en especial, de Yashuira Y. Kanayama, Noburu Notomi y Satoshi Ogihara. Una segunda versión la presenté en la Universidad Panamericana (México) en enero de 2016. También estoy en deuda con Javier Aoiz por su lectura cuidadosa y sus sugerencias. Este trabajo es un resultado parcial del Proyecto Fondecyt 1150067 (Chile).

§ 1 *Introducción: la memoria y su función en la epistemología y teoría de la acción aristotélicas*

Es difícil exagerar la relevancia de la memoria en la epistemología aristotélica. Si uno se centra en el clásico pasaje de *Metafísica (Met.)* I 1, en el que Aristóteles explica los llamados “grados del saber”, advierte rápidamente el valor central de la memoria (μνήμη) en la explicación que va desde la percepción sensorial (αἴσθησις) hasta el “conocimiento científico” (ἐπιστήμη). Es a partir de la percepción sensorial que en algunos animales se produce la memoria. Los que tienen memoria son “más sagaces y capaces de aprender” (φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα) que los que no pueden recordar (*Met.* 980a28-b2). Son sagaces pero incapaces de aprender los que no pueden oír; capaces de aprender, en cambio, son los que, además de memoria (πρὸς τῇ μνήμῃ; *Met.* 980b25), también oyen.¹ En un pasaje paralelo, también de carácter epistemológico (*Analytica Posteriora [An. Post.]* 99b36-100a3), Aristóteles argumenta que si la percepción sensorial se encuentra presente en los animales, en algunos de ellos se produce la persistencia de lo sentido o percibido (μονὴ τοῦ αἰσθήματος) y en otros no. En aquellos en los que no se produce dicha persistencia no hay conocimiento al margen del mero percibir sensorial (*i.e.*, solamente tienen conocimiento sensible, lo cual, en cierto modo, significa que no conocen en sentido estricto pues no tienen un “conocimiento” –γνῶσις –, que presupone la captación y comprensión de los rasgos generales o universales del objeto). En cualquier caso, el aspecto relevante de la memoria en la explicación aristotélica de cómo se llega a adquirir conocimiento en sentido estricto parece decisivo, ya que sin la persistencia del recuerdo no hay “experiencia” (en sentido aristotélico, es decir, una multiplicidad de recuerdos que da lugar a una única experiencia a partir de la cual se produce una detención en el alma del flujo sensible).² Pero además, si (i) de la percepción sensorial surge la memoria, y si (ii) el

¹La relevancia del sentido del oído para el aprendizaje es particularmente enfatizada por Aristóteles; en *De sensu et sensibilibus (De sensu)* sostiene que “el λόγος es causa del aprendizaje por ser audible”, razón por la cual los ciegos de nacimiento son más inteligentes o sagaces (φρονιμώτεροι) que los sordos y los mudos, que están privados del sentido del oído (*De sensu* 437a12-17).

²Esa persistencia de la experiencia sensible es interpretada (correctamente a mi juicio) por Filópono como “la marca del sensible que es impresa y estampada en ellos (*i.e.*, en los animales capaces de retener el percepto y, particularmente, en los seres humanos que, gracias a esa persistencia de lo percibido, pueden ir más allá del conocimiento sensible; Filópono *In Anal. Post.* 434, 8, ed. Wallies); Filópono parece estar evocando Aristóteles, *De memoria (Mem.)* 450a30-31: τὴν ἔξιτι μνήμην εἶναι... οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος). Al ejemplificar el tipo de criaturas en las que la persistencia y la impresión de lo percibido no permanece Filópono ilustra con los gusanos, las moscas y las cresas (*In Anal. Post.* 434, 11-13). El modo en que plantea

principio del “arte”, τέχνη, (siendo el arte el tipo de saber en el que irrumpe por primera vez el universal; *Met.* 981a5-6) y el del conocimiento en sentido estricto (ἐπιστήμη) surgen de la experiencia (ἐμπειρία) o del universal³ (y la memoria tiene ese papel crucial para la “experiencia” aristotélica), debe seguirse que la memoria como capacidad cognoscitiva cumple una función muy importante en la explicación del conocimiento.

Doy por supuesto que estos bien conocidos pasajes de *Met.* y *An. Post.* son suficientes para mostrar la relevancia de la memoria como una especie de “puente” entre la percepción sensorial y la “experiencia” (ἐμπειρία), que es el paso previo a la aparición de lo universal (con la τέχνη y luego con la ἐπιστήμη) y, por ende, del conocimiento en sentido estricto. Mi propósito en este artículo es examinar el modo en que Aristóteles discute la memoria en sede psicológica y práctica; argumentaré que el examen psicológico de la memoria es coherente con la discusión del alcance práctico de esa capacidad cognoscitiva, una estrategia que Aristóteles ya había adelantado en su *De anima* (*De an.*), aunque ese

el problema Aristóteles es más simple: en los casos en los que la permanencia del percepto no se produce (“o en general o aquellas cosas respecto de las que no se produce”) no hay otro conocimiento fuera del sensible (*An. Post.* 99b38-39). Es claro que los animales dotados de memoria son capaces de conocer más y mejor que los que no poseen memoria y que ella es condición esencial para ir más allá del conocimiento perceptivo y llegar al conocimiento de estructuras conceptuales (que Aristóteles llama “cierta diferencia”, la cual produce una “explicación racional” –λόγος– a partir de la persistencia perceptual; cf. *An. Post.* 100a1-3, con el comentario de Mignucci, Mario Aristotele. *Analitici secondi. Organon IV* (a cura di Mario Mignucci. Introduzione di Jonathan Barnes), Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 302 y Cambiano, Giuseppe “The Desire to Know (*Metaphysics A I*)”, en Steel, Carlos [ed.] *Aristotle’s Metaphysics Alpha*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 8-20). Otros, en cambio, después de haber percibido, pueden seguir teniendo el percepto en su alma; su retención supone un cierto tipo de memoria (cf. Aristóteles, *Mem.* 450b10-11), que es decisiva para avanzar a los niveles superiores de los “grados del saber”.

³ Universal que se entiende como un detenimiento en el alma, “la unidad aparte de las múltiples cosas (παρὰ τὰ πολλά), que está presente como algo idéntico”([...] ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ; *An. Post.* 100a6-8). Se debate acerca de cómo hay que leer la disyunción ἢ en la sentencia ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς κ.τ.λ.: [i] “a partir de la experiencia o del universal”; [ii] “a partir de la experiencia, es decir, del universal”. En la segunda lectura la disyunción tendría un valor aclaratorio, y la experiencia sería un cierto tipo de universal en el sentido de que sin la repetición de múltiples recuerdos que generen una sola “experiencia” no puede haber una conceptualización y, por ende, tampoco un universal. Este segundo tipo de lectura (que me parece razonable) es defendido por Berti, Enrico, “Pensiero ed esperienza in Aristotele”, en E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 55-57; cf. también Ross, William, D., *Aristotle’s Prior and Posterior Analytics* (A Revised Text with Introduction and Commentary), Oxford, Clarendon Press, 1957 (1st ed. 1949), vol. II, p. 674; Le Blond, Jean Marie, *Logique et méthode chez Aristote. Études Sur la recherche des principes dans la Physique aristotelicienne*, Paris, Vrin, 1970, p. 129, n.1, y Barnes, Jonathan, *Aristotle. Posterior Analytics* (Translated with a Commentary by J. Barnes), Oxford, Oxford Clarendon Press, 1994 (2nd edition), p. 264 (aunque en su versión Barnes no traduce ἢ en el sentido aclaratorio de “es decir”). También Filópono parece avalar la interpretación [ii]: cf. *In Anal. Post.* 435, 19-21. La lectura [i] es respaldada, entre otros, por McKirahan, Richard, *Principles and Proofs. Aristotle’s Theory of Demonstrative Science*, New Jersey-Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 243.

texto no se centra especialmente en la memoria.⁴ En efecto, es relativamente obvio que, después de su detallado examen psicológico de la sensación, la imaginación y el pensamiento (como capacidades cognoscitivas correspondientes al alma sensitiva – sensación e imaginación– y racional –pensamiento–; cf. *De an.* II y parte de III), Aristóteles aplica los resultados de esas investigaciones psicológicas a la explicación del principio del movimiento del animal y, en el caso del hombre, de la acción (*De an.* III 9-11). La memoria (μνήμη) es una de las capacidades psicológicas favoritas de Aristóteles para explicar y ejemplificar dos aspectos importantes de su teoría psicológica: (i) las “cosas” que son comunes a cuerpo y alma⁵ y (ii) la teoría hilemórfica que, según Aristóteles permite explicar la manera en que se relacionan cuerpo y alma en el viviente como un todo unificado y, a la vez, como un compuesto de dos entidades ontológicamente diferentes.

Puede ser interesante notar que, aunque en *De an.* hay algunas menciones de la memoria (especialmente a través de algunas formas del verbo “recordar”), el sustantivo μνήμη no aparece una sola vez en ese tratado;⁶ eso puede deberse a que Aristóteles esperaba tratar la memoria en su *Mem.* El desarrollo de lo que entiendo como “alcance psicológico” de la memoria lo lleva a cabo fundamentalmente en *Mem.*; la explicación del “alcance práctico”, en cambio, mayormente en varios pasajes de la *Ética Nicomaquea (EN)*, la *Retórica (Ret.)* y en una notable sección de *Dean.* (433b5-13), en la que Aristóteles habla de la “percepción” (αἴσθησις) del tiempo⁷ y de lo que eso significa en el ser humano para pasar del ámbito puramente psicológico (ámbito que éste comparte al menos con los animales irracionales superiores) al de la consideración práctica que se da anclada en el cálculo racional (λογισμός). En cuanto al “alcance psicológico” de la memoria, el propósito de Aristóteles es determinar qué es la memoria, por qué surge o se produce y a qué parte del alma pertenece.⁸ El plan del tratado tiene, entonces, una impronta psicológica

⁴Si es que el pasaje *Mem.* 449b30-31 (περὶ φαντασίας εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς) puede alegarse como un indicio razonable para pensar que *De an.* es un texto anterior a *Mem.*

⁵Sobre lo que es común a cuerpo y alma cf. *De an.* 403a3-5; 433b19-21. *De sensu* 436a7-11, b1. *De somno et vigilia* 453b12-15. *De partibus animalium* 643a35.

⁶Sin embargo, la presencia de la memoria no es irrelevante en el contexto de ciertos argumentos centrados en la noética (*De an.* 408b28; 430a25).

⁷Cf. también *Mem.* 450a18-19, donde Aristóteles recuerda que no todos los animales tienen “percepción del tiempo”, no sólo implicando la falta de la percepción del pasado en algunos animales irracionales, sino también del futuro.

⁸Esto se aplica no sólo a la memoria, sino también a la rememoración (o “el recordar”: τὸ ἀναμνησκέσθαι). Desde el comienzo de *Mem.* Aristóteles anuncia que la memoria es un πάθος, una

indudable, aunque también hay pasajes en los que Aristóteles extiende el resultado de esa discusión psicológica al plano práctico, especialmente cuando hace hincapié en la conexión entre memoria y tiempo, en la distinción entre recordar y rememorar (μνημονεύειν-ἀναμνήσκεσθαι), y en el carácter deliberativo (τὸ βουλευτικόν) de esta última actividad (*Mem.* 453a5-14). El significado de la expresión “percepción del tiempo” (en *De an.* 433b7: ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν) –en el sentido de “advertir”, “ser consciente” o “darse cuenta”– abre el horizonte del futuro al agente y lo habilita a hacer cálculos racionales prácticos a mediano o largo plazo.⁹ Esta “conciencia del tiempo”, que según Aristóteles es exclusiva del animal humano, está asociada a la facultad racional que “ordena resistir a causa del futuro”.

§ 2 La memoria, su alcance psicológico y sus componentes físicos y no físicos

De acuerdo con los aristotelistas contemporáneos, el rótulo “dualismo” no puede aplicarse con propiedad a Aristóteles, ya que en *De an.* y otros tratados psicológicos sostiene que, aunque el animal es un compuesto de alma y cuerpo, es una totalidad unificada. Naturalmente, no niego que Aristóteles, en el trasfondo de su hilemorfismo, se

afección, seguramente del alma (*Mem.* 449b5-6). El argumento para mostrar que la memoria es una afección y un “estado” (ambas palabras parecen significar casi lo mismo) aparece unas líneas más adelante: debe ser una ἔξις de ciertas experiencias perceptivas, *i.e.*, es “la posesión de algo ya imaginado (φάντασματος ...ἔξις), como una imagen de aquello de lo que es algo ya imaginado” (ὡς εἰκόνοσ οὔ φάντασμα; *Mem.* 451a15-16). Esa “posesión” de lo imaginado es la capacidad de la memoria para almacenar imágenes de algo ya pasado en el alma (en este sentido la memoria puede entenderse como un estado pasivo del alma, a diferencia de la rememoración que tiene un carácter activo. Cf. abajo § 4). Es interesante notar que tanto los sueños (*De insomniis* 459a20) como la memoria son un φάντασμα; pero en el primer caso se trata de un φάντασμα que se da mientras el animal no está haciendo un uso pleno de sus facultades perceptivas, y en el segundo en un estado consciente que sí supone un uso efectivo de esas facultades. Podría pensarse, entonces, que la cualidad del φάντασμα es diferente en cada caso. Sin embargo, lo que hay de común en ambos casos es que la referencia parece centrarse en el aspecto fisiológico más que psicológico del sueño y de la memoria, ya que un φάντασμα constituye en ambos casos una especie de huella en el alma de lo ya experimentado.

⁹Ése es el modo en que ya entendían la palabra αἴσθησις los comentaristas griegos. Se podría objetar que ni en éste ni en ningún otro pasaje aristotélico αἴσθησις significa “conciencia”. La palabra técnica para “conciencia” (συναίσθησις) y sus cognados, tan frecuente en el griego filosófico posterior a Aristóteles (cf. Alejandro de Afrodisia, *De anima* 65, 8. Plotino, IV 4 45; 5.3 2. Hiercoles, *Elementa Ethica* II 1; Epicteto, *Dissertationes* I 2, 30; II 11, 1), no es frecuente en el griego aristotélico. Aunque συναίσθησις (y el verbo συναίσθάνεσθαι) aparece pocas veces en Aristóteles (*EN* 1170b9-10; *Ética Eudemia-EE-* 1244b25; 1245b22-24), no tiene todavía el sentido técnico de “conciencia” (en el sentido de “advertir” o “darse cuenta”), sino el significado más general de “percepción compartida” (una excepción a esto tal vez podría ser *EN* 1170b4-5, donde Aristóteles habla de los hombres buenos como “los que se complacen con la conciencia de –o al advertir– lo que por sí mismo es bueno”; συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἡδονται). Cuando Ps. Filópono comenta *De an.* 433b6-10 habla de χρόνου συναίσθησις, no de χρόνου αἴσθησις (cf. Filópono, *In Arist. De anima* 586, 21-23. Lo mismo hace Simplicio en su comentario al *De an.* (*In Arist. De an.* 299, 35), y, mucho más tarde, el filósofo bizantino Miguel Psellos, *Opúsculo* 13, 71, 6-7 (ed. O'Meara).

esfuerce por mostrar que el viviente es un todo unificado; sin embargo, si el alma es el principio cohesivo del cuerpo, y si cuando el viviente muere ella “sale” del cuerpo (lo cual significa que éste se destruye; *De an.* 411b8-9), Aristóteles parece avalar una cierta forma de dualismo, es decir, a la tesis de que hay dos tipos diferentes de cosas (cuerpo y alma, aquél material y ésta inmaterial) que solamente se comportan como una unidad mientras el viviente está vivo. Además, Aristóteles niega contra Platón que el alma (*i.e.*, el “alma numérica”, no el “alma específica”), una “sustancia”, pueda seguir existiendo independientemente del cuerpo. Sin embargo, en la medida en que, como Platón, distingue alma de cuerpo, creo que puede decirse que Aristóteles respalda un *cierto tipo* de dualismo.¹⁰ Es por eso que, tanto para Aristóteles como para nosotros, resulta un poco problemática la tesis de que hay ciertas “cosas” (como percepción –αἴσθησις–, memoria –μνήμη–, cólera –θυμός–, apetito –ἐπιθυμία– y, “en general”, deseo –ὄλωζῶρεξις–) que son comunes a cuerpo y alma (*De sensu* 436a7-12).¹¹

Uno podría pensar que no tiene nada de extraño que nosotros, que, en cierto modo, somos hijos de la ciencia empírica del último siglo, veamos un problema en sostener que cuerpo y alma son cosas diferentes y afirmar a la vez que hay cosas que son comunes a ellos. Si el alma aristotélica es una forma (*De an.* 412a19-21), debe ser una entidad inmaterial, y si es inmaterial, tiene que ser diferente del cuerpo. Por otra parte, al leer algunos pasajes de Aristóteles, uno podría tener la impresión de que él no cree que haya un problema demasiado serio en sostener que la percepción o la memoria, por ejemplo, sean “comunes” a cuerpo y alma; no obstante, a veces parece sospechar que este tema debe ser aclarado. En efecto, si cuerpo y alma son “sustancias” (οὐσίαι) tan diferentes en cuanto a su

¹⁰ Contra la lectura “dualista” de Aristóteles cf. Morel, Pierre Marie, “ ‘Common to Soul and Body’ in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens.* 1 436b1-12)”, en King, Richard (ed.) *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, 122-124.

¹¹ Cf. *De an.* 415a26-b7. Un argumento similar se encuentra en *De generatione animalium* 731b31-732a3 (sobre este pasaje, cf. Cooper, John Madison, *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 2004, p. 112, n.4, quien muestra que, aunque Aristóteles sólo presupone de modo explícito que siempre hay plantas y animales, no que siempre existen las mismas *clases* de cosas, en el contexto parece apuntar a esta suposición, que es más fuerte). Para la diferencia entre alma “numérica” y “específica” cf. *Met.* 1018a5-9. En su comentario masivo al *De an.* Movia considera el pasaje de *De an.* 415b3-7 como una “digresión sobre la eternidad de las especies como fin de los seres vivos” (Movia, Giancarlo, *Aristotele. L’anima* (Traduzione, introduzione e commento a cura di Giancarlo Movia), Napoli, Loffredo Editore, 1991 (1ª ed. 1979), pp. 298-299). Creo que el pasaje en cuestión es mucho más que eso, ya que puede leerse como el único texto en el *Corpus* en el que Aristóteles argumenta *en contra* de la persistencia (*i.e.* de la inmortalidad) del alma individual.

naturaleza,¹² uno debería ser capaz de explicar cómo es posible que dos cosas ontológicamente diferentes pueden tener algo “común” entre sí.

Esta breve digresión, centrada en cómo entender la manera en que, según Aristóteles, se relacionan cuerpo y alma, tiene el propósito de mostrar lo que creo que es una dificultad inherente a la tesis de lo que es “común a cuerpo y alma”. El caso de la memoria es interesante, ya que en el enfoque aristotélico no puede explicarse si no es por referencia a la percepción, una capacidad cognitiva que no es ni completamente material ni completamente inmaterial. Este detalle es importante en la discusión de la memoria, pues Aristóteles parece sugerir que en ella se pueden distinguir tanto aspectos corpóreos como de una índole más psicológica y, por ende, incorpóreos. Un modo de entender cómo se relacionan cuerpo y alma en la psicología aristotélica es partir de lo que llamaré “la tesis de la co-dependencia”: en el modelo psicológico aristotélico no hay cuerpo (viviente) sin alma ni alma sin cuerpo (sin un cuerpo que sirva de medio o instrumento el alma no puede desplegar sus capacidades).¹³ Esta tesis también es importante en la explicación aristotélica de la percepción: hay un sentido en el que el objeto perceptible “extra-mental” puede considerarse como anterior a la percepción. Pero dicha prioridad no es necesariamente temporal, pues en el plano del análisis temporal lo que ocurre entre el objeto perceptible y la percepción es una especie de contemporaneidad que debe darse a la vez para que haya no sólo percepción, sino también objeto perceptible. Sin embargo, Aristóteles a veces argumenta que el objeto perceptible es ya un objeto “actualizado”, Hay sensación cuando un objeto sensible funge de agente para activar la capacidad sensitiva, *i.e.*, para que se dé un caso de “sensación”.¹⁴ Cuando Aristóteles (i) define la sensación como “lo que recibe las formas sensibles sin la materia” (*De an.* 424a17-19) está acentuando su aspecto pasivo. Pero (ii) también está interesado en mostrar que la sensación se da como una suerte de interacción entre el objeto sensible (αἰσθητόν) y la capacidad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), que

¹²El alma es sustancia en el sentido de forma, el cuerpo en el de materia (*De an.* 412a7-9; 19-21). Se podría objetar que si materia es un término relativo, *i.e.*, para una forma se necesita un tipo de materia y para otra forma otro tipo (*Física* 194b8-9), no puede decirse que sean cosas tan diferentes cuerpo y alma. Pero cuando en *De an.* Aristóteles habla de “cuerpo” (*i.e.*, el cuerpo del ser vivo) está pensando en el compuesto de materia y forma, es decir, en el tercer significado de οὐσία distinguido en *De an.* 412a9 (véase también 412a15-17; 414a14-16; 434b10-11).

¹³ Así resume Aristóteles este enfoque: “el alma no es un cuerpo, pero no existe sin un cuerpo” (*De an.* 414a19-20).

¹⁴ Cf. *De an.* 417a6-8. El mismo ejemplo y la misma explicación da Aristóteles en *Física* 251a12-16.

es activada por el objeto sensible que ya es efectivamente un objeto sensible (*De an.* 417a17-18; *De sensu* 438b22-23). Si se combina (i) y (ii), puede decirse que el órgano del sentido es activado por el objeto sensible y la sensación es lo que recibe la forma sensible del objeto sin materia (*De an.* 424a17). Pero Aristóteles también sugiere que para que haya un objeto perceptible debe ser “intencionado” por un ser que sea capaz de percibir o, más precisamente, por un ser que está percibiendo el objeto perceptible en ese momento. Esta es la razón por la cual, aun cuando Aristóteles indica que el objeto perceptible (lo que “pone en movimiento”) es por naturaleza anterior a lo movido (la capacidad de percibir, es decir, la percepción en potencia), hay un sentido en el cual el motor (el perceptible) y lo movido (la capacidad de percibir) son términos recíprocos (cf. *De an.* 417a6- 20; 425b26 ss.; 428a5ss. *Met.* 1010b30-1011a2; 1047a4-6).

La tesis de la co-dependencia debe tenerse en cuenta para comprender el sentido en que puede decirse que la percepción (αἴσθησις) y la memoria (μνήμη) son ejemplos de “cosas comunes a cuerpo y alma” (así como lo que he llamado “componentes físicos y no físicos de la memoria”). Teniendo en cuenta estos detalles, me concentraré ahora en algunas secciones del *Mem.*; Aristóteles sostiene que para saber qué es la memoria debe comenzarse por investigar “los objetos de la memoria”, “las cosas recordables” (τὰ μνημονευτά), pues esto a menudo es fuente de engaño (πολλάκις γὰρ ἐξαπατᾷ τοῦτο). Los objetos de la memoria son lo que uno puede recordar y, como es claro, uno no puede recordar ni (i) hechos o eventos futuros ni (ii) presentes. No es posible recordar (i) porque el futuro aún no ha sucedido, y uno no puede recordar (ii) porque el presente es lo que ahora está sucediendo. A simple vista, este tipo de observación puede parecer una perogrullada pero de hecho no lo es. El futuro lo es de lo que es objeto de opinión (δοξαστόν) y expectativa (ἐλπιστόν); pero en lo que se refiere al presente uno sólo puede tener sensación (*Mem.* 449b9-15).¹⁵ Este segundo detalle es importante para el argumento, pues aun cuando la memoria no es lo mismo que la sensación, la memoria surge de la sensación (*Mem.* 450a25-29; cf. también los pasajes citados antes de *An. Post.* 100a3-4 y *Met.* 980a28-29). El objeto de la memoria es el pasado o, mejor aún, “lo que ya sucedió”

¹⁵ Cf. también *Ret.* 1389a20-21, donde Aristóteles, al hablar de la disposición natural de los jóvenes, repite la idea de que la esperanza lo es del futuro y la memoria de lo que ya ha sucedido (para los jóvenes el futuro es largo y el pasado corto).

(τὸ γινόμενον; *Mem.* 494b15). Sería absurdo decir que recuerdo el color blanco que estoy viendo en este momento, o que recuerdo lo que estoy planeando hacer mañana. Esto prueba que la percepción lo es del presente; tanto el objeto de la memoria como el modo en que funciona se introducen al comienzo del tratado: uno recuerda cuando tiene conocimiento y sensación sin la presencia de los hechos que han producido ese conocimiento y sensación. En cuanto a lo primero (*i.e.*, al conocimiento o “contemplación”), porque uno lo aprendió o contempló; en cuanto a lo segundo (*i.e.* en el caso de la sensación) porque uno lo oyó o lo vio (τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν), o porque uno tuvo una experiencia de este tipo (*Mem.* 449b18-22). La explicación de Aristóteles es que siempre que uno active su capacidad de recordar (ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν), uno “está diciendo en su alma” (ἐν τῇ ψυχῇ λέγει) que antes oyó, percibió o pensó lo que está recordando: si uno no oyó, percibió o pensó antes algo determinado, no puede recordarlo. Esta aclaración le permite a Aristóteles introducir su primera definición de memoria: “la memoria no es percepción ni convicción (o “suposición”; ὑπόληψις), sino un estado (o “posesión”; ἔξις) o una afección (πάθος) de alguna de esas cosas cuando pasa [cierto] tiempo (ὅταν γένηται χρόνος; *Mem.* 449b24-25).

Tanto el presente como el futuro son “partes del tiempo”,¹⁶ pero la memoria requiere que haya pasado el tiempo pues su objeto es lo que ya ocurrió: solamente puede recordarse lo que ya ha sucedido. El otro detalle interesante es que la memoria es considerada como un “estado o afección”; en parte, es la manera que tiene Aristóteles de referirse a lo que uno ha percibido o pensado y, de ese modo, de apuntar a los dos ámbitos propios del ser humano: el corpóreo y el incorpóreo: si hay un sentido en que percepción y pensamiento apuntan a un ámbito inmaterial pero si, a la vez, no hay percepción o pensamiento independientemente de un objeto material que es percibido o pensado, se entiende el sentido en que puede argumentarse que hay ingredientes corpóreos e incorpóreos en la actividad de percibir y pensar y, en no menor medida, en la de recordar.¹⁷

¹⁶ En sentido estricto, para Aristóteles el presente (siempre que se identifique con el “ahora”) no es tiempo, sino lo que determina el tiempo respecto del antes y el después (cf. *Física* 219b11-12; 218a24).

¹⁷ Aunque, como he señalado antes, hay razones para sospechar que (en contra de la interpretación materialista de la teoría aristotélica de la percepción; cf. T. J. Slakey, “Aristotle’s Theory of Perception”, en Durrant, Michael (ed.), *Aristotle’s De anima in focus*, London & Nueva York, Routledge, 1993, pp. 75-89) para Aristóteles la percepción no es un fenómeno puramente corpóreo ni tampoco puramente incorpóreo: la percepción en cuanto ejercicio de la facultad perceptiva constituye ya un cierto movimiento *del alma*. No hay duda de que lo que activa los poderes sensorios son objetos externos, *i.e.*, un objeto que se ve o se oye (*De*

La memoria puede entenderse como un estado de la propia alma; este detalle es interesante porque apunta al ingrediente inmaterial de la memoria: si ella es un estado o condición, o incluso una afección (consistente en la imagen o “el algo imaginado” de lo que antes se experimentó), la memoria claramente es un ítem psicológico. Aristóteles agrega otro detalle interesante cuando argumenta que no hay memoria del ahora “en cuanto ahora” (τῷ νῦν), sino que la percepción lo es del presente, la expectativa (ἐλπίζ) del futuro y la memoria del pasado (“de lo que ocurrió”; γενομένου). De ahí que todo recuerdo se dé acompañado de tiempo (μετὰ χρόνου), de modo que solamente aquellos animales que *perciben el tiempo* recuerdan, y lo hacen “por medio de aquello con lo que perciben” (ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται; *Mem.* 449b25-30).¹⁸

El pasaje es difícil; lo más sencillo es advertir, una vez más, el papel decisivo que desempeña el tiempo en la conceptualización de la memoria: sin tiempo no hay memoria, pero la instancia temporal que corresponde a la memoria es el pasado (el futuro corresponde a la expectativa, y el presente a la percepción). Es también por eso que poseen memoria los animales que son capaces de percibir el tiempo. Pero, ¿qué quiere decir Aristóteles con “percibir el tiempo”?¹⁹ Si se piensa en lo que ha estado diciendo en las líneas anteriores (“cuando uno ve esto blanco”; *Mem.* 449b16), habría que suponer que está hablando de percepción sensorial. Pero, ¿es posible percibir sensorialmente el tiempo de la misma manera en que uno percibe una cualidad sensible? Seguramente la respuesta debe

*an.*417b20-21), pero eso solamente explica el *mecanismo de la fisiología de la percepción*, el cual no debe confundirse con la percepción en sí misma. Es un hecho que Aristóteles piensa que sin cuerpo no hay percepción (cf. *De an.* 434b3-4; *De juventute* 467b18-29; 469a5-10). Es también por eso que no tiene la menor duda de que con la muerte del animal, también se destruye su alma sensitiva.

¹⁸Según Miguel de Éfeso, aquello con los animales perciben el tiempo (y también el movimiento y la magnitud) no es más que la facultad sensitiva (τὸ αἰσθητικόν), pues en el ámbito de la facultad nutritiva y vegetativa no hay memoria, sino sólo en el de la sensitiva, en la que también se da el imaginarse (τὸ φαντάζεσθαι; *In Pava Naturalia* 8, 20-21). Sorabji sostiene que en la traducción del texto hay que mantener la expresión sintética de Aristóteles (“aquello con lo que perciben”), una expresión que es mejor que “la parte perceptiva” porque, en sentido estricto, no es la parte del alma o el cuerpo lo que percibe (como observa Aristóteles cuando es más cauteloso; cf. *De an.* 408b12-13: “es mejor no decir que el alma es compasiva, aprende o piensa, sino que lo es el hombre con su alma”; Cf. Sorabji, Richard, *Aristotle. On memory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, (2nd edition), p. 70). Naturalmente, Miguel no tiene nuestros problemas de traducción, además del hecho de que podría alegar que, aunque no esté dicho expresamente, la cautela del pasaje de *De an.* citado por Sorabji se propone mostrar la unidad psicofísica del animal en el marco del hilemorfismo aristotélico, pero, como es obvio, la facultad sensitiva lo es siempre del animal, *i.e.*, del compuesto.

¹⁹ Para la frase “percibir el tiempo” cf. *Mem.* 450a9-12; a19, 451a17.

ser “no”. Aristóteles cree que, aunque tiempo y movimiento no son lo mismo, no hay tiempo sin movimiento: decimos que ha pasado el tiempo cuando nuestra alma experimenta un cierto cambio; en ese momento afirmamos que ha pasado el tiempo (ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὀρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον; *Física* 218b32-33). Es por eso que no hay tiempo sin movimiento, pues el movimiento permite “advertir”, “darse cuenta” del paso del tiempo: cuando uno advierte que ha pasado el tiempo, lo “percibe”.²⁰ En la definición aristotélica de tiempo como “número del movimiento según el antes y el después” (*Física* 219b2) “número” debe entenderse como lo numerado (es decir, en el sentido de aquello que es numerado o numerable *en el movimiento*), no como aquello con lo cual numeramos. El alma es aquello con lo cual numeramos, lo que numera; no es suficiente delimitar una parte del movimiento para que haya tiempo, sino que se requiere sobre todo que el alma determine dos o más horas y así los numere (*Física* 219a34-b1). Para que nos parezca que haya pasado tiempo, entonces, debe haber un cierto movimiento (o cambio) en el alma, es decir, nuestra “conciencia” debe ser afectada de alguna manera (*Física* 219a5-6). Esta explicación (física) del tiempo en sede psicológica se reformula de esta manera: cuando el movimiento de la cosa se produce junto con el del tiempo, en ese momento uno ejercita su memoria, *i.e.*, recuerda (τῆ μνήμη ἐνεργεῖ; *Mem.* 452b23-24).

Si Miguel de Éfeso tiene razón en su lectura de los pasajes del *Mem.* aristotélico mencionados arriba (y tiendo a pensar que la tiene), hay memoria cuando uno *percibe el tiempo* “porque ayer o, en general, antes vio o escuchó [lo que vio y escuchó]. Y dado que en ese momento se produce la memoria (μνήμη), cuando hay percepción del tiempo los [animales] que perciben el tiempo, también recuerdan (μνημονεύει)” (*In Parva Naturalia* 8, 10-11; ed. Wendland). Un animal irracional puede carecer de la *noción* de “ayer”, “escuchar”, “ver”, pero es capaz de advertir el paso del tiempo como un ser humano. El ejemplo de Miguel es el de un asno que hace un año se cayó en un pozo y cuando hoy vuelve a verlo, retrocede, porque “advirtió (percibió: ἤσθετο) que antes se había caído en él” (*In Parva Naturalia* 8, 11-13). Lo que Aristóteles está sugiriendo, entonces, es que todos aquellos animales que son capaces de “percibir” el tiempo, lo son por ser capaces de

²⁰ Como me hace notar Javier Aoiz, no es lo mismo el pasado (como instancia temporal que hay que suponer para que haya memoria) que el percibir el paso del tiempo. De todos modos, el argumento de la *Física* me parece interesante para contrastar la teoría física general y el modo en que ella, en cierto modo, reaparece en *Mem.*

tener una cierta conciencia del tiempo en el sentido de que advierten que eso que recuerdan ocurrió *antes*. Y esto es así porque la memoria (la del filósofo Tales –que también cayó en un pozo– o la del asno de Miguel) es un estado o afección que se produce cuando un cierto lapso de tiempo ha pasado (*Mem.* 449b25).²¹ Desde luego, no pretendo sugerir que Aristóteles atribuya “conciencia” (en un sentido fuerte) a los animales irracionales; lo que claramente señala es que, cada vez que un sujeto (racional o irracional) ejercita su memoria (ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ), realmente está “siendo consciente de” o “percibiendo” (προσσαισθάνεται) lo que ha visto, oído o aprendido, y al hacerlo, el sujeto del caso es consciente de que eso ocurrió antes. Dicha “conciencia” debe ser un “estado mental interno” que tanto los racionales como los irracionales poseen. Si esto es así, tanto en los animales humanos como no-humanos αἰσθάνεσθαι no puede significar únicamente “percepción sensorial” porque nadie (ni Tales de Mileto ni el asno del bizantino) percibe sensorialmente lo que aprendió: Tales, el teorema que lleva su nombre (y probablemente también aprendió a evitar seguir contemplando los astros sin mirar por dónde camina); el asno, aunque no pueda aprender el *teorema de Tales*, aprendió a no caer de nuevo en el mismo pozo.

Uno podría argumentar que, en realidad, la cuestión no es tan complicada: de hecho, después de establecer que cada sentido puede percibir ciertas cualidades específicas dentro de su propio dominio (la vista cualidades visibles, el tacto cualidades táctiles, etc.), Aristóteles sostiene que, además de esos “sensibles propios”, hay “sensibles comunes”, *i.e.*, los sensibles que son percibidos por dos o más sentidos, sensibles que no son propios o específicos a ninguno de los cinco sentidos, sino comunes a todos ellos (*De an.* 418a16-18; *De sensu* 437a8-9). Ejemplos típicos de esos sensibles comunes son movimiento, reposo, número, forma y magnitud; pero en *Mem.* 450a9-10 Aristóteles argumenta que es necesario conocer la magnitud y el movimiento (dos ejemplos típicos de sensibles comunes en todas las listas) con aquello que (¿con “la facultad que”?) uno también conoce el tiempo (μέγεθος δ’ ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ὧ καὶ χρόνον). Es relativamente claro que el

²¹ En n.8 cito la segunda definición de memoria: “la posesión” (o, como sugiere Ross, William David, *Aristotle. Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1955, p. 239, “la retención”: ἔξις) lo es de una imagen o “algo imaginado” (φάντασμα); *Mem.* 451a15-16. Esta caracterización tiende a enfatizar un aspecto más fisiológico o “corpóreo” de la memoria, pues describe la huella que queda en el alma después de una experiencia perceptiva, huella que permite que uno recuerde (cf. *Mem.* 449b28-29; 450a19, con el comentario de Morel, *art. cit.* pp. 72-73).

conocimiento de estos sensibles se da a través de la “facultad primaria del sentido” (τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἢ γνῶσις ἐστίν; *Mem.* 450a11-12). Éste es el modo, creo, en que Aristóteles se refiere a lo que en otros contextos llama “sentido común o general”; si esto es así, el problema inicial parece haberse resuelto: o el tiempo es un sensible común (*quod non*, ya que no aparece en las listas canónicas) o tiene la categoría de un sensible común, y los sensibles comunes son percibidos por el “sentido común”.²² Pero, como señala Miguel, la percepción del tiempo de los irracionales no es idéntica a la de los racionales pues el ser humano, además de percibir (πρὸς τῷ αἰσθάνεσθαι) que en un momento vio y en otro escuchó, “también *conocela diferencia entre pasado y futuro*” (οἶδε καὶ τὴν διαφορὰν τοῦ παρεληλυθότος καὶ μέλλοντος). Los irracionales, en cambio, sólo perciben que ahora se caen o que se han caído, pero “no tienen noción (ἔννοια) del futuro” (*In Parva Naturalia* 8, 15-17). Este comentario de Miguel me permite pasar a la siguiente sección de este artículo, en la que discuto brevemente el alcance práctico de la memoria.

§ 3. La memoria, el tiempo y su función práctica.

Desde el comienzo de mi discusión he puesto el acento en el hecho de que Aristóteles usa αἴσθησις y sus cognados con un valor trans-sensorial; también he procurado destacar el valor que ese significado tiene tanto en la psicología aristotélica como en la teoría de la acción. En sede estrictamente psicológica la percepción entendida trans-sensorialmente se refiere al hecho de que es posible percibir (o “advertir”) que uno percibe (*De an.* 425b12-22);²³ en sede práctica apunta más bien al darse cuenta de lo que es posible proyectar en vista del futuro y, por ende, tiene que ver más bien con el horizonte que se abre al agente racional para planear su acción. Un notable pasaje del *Corpus* en el que Aristóteles usa

²²En el *Mem.* 450a24-25 Aristóteles enfatiza el hecho de que son recordables por sí (μνημονευτὰ καθ' αὐτά) aquellas cosas de las que hay imaginación (φαντασία); recordables por accidente, en cambio, son las que no se dan sin imaginación, *i.e.*, las pensables. La frase puede resultar un poco confusa en la medida en que para Aristóteles no hay pensamiento sin una imagen (*De an.* 429a13-14; 431a14-19), pero la idea debe ser que los recuerdos propiamente dichos *son* esas imágenes, que son el resultado de una experiencia perceptiva.

²³El pasaje es tan sintético como complicado: la idea parece ser que cada sentido propio “es consciente” de su propio objeto y actividad. Hay entonces una suerte de “autoconciencia” del acto perceptivo; como señala Polansky, Ronald, *Aristotle's De anima*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 2007, p. 381, el hecho de que Aristóteles subraye que percibimos tanto que vemos como que oímos sugiere que está pensando no sólo en la conciencia perceptiva, sino que puede haber una *conciencia unificada* (la que se explica por el “sentido común”) de todo nuestro percibir en la medida en que percibimos nuestro percibir de dos (o tal vez más) tipos de actos perceptivos. Aunque el aspecto sensible de la percepción nunca está ausente, el énfasis parece estar puesto en la “conciencia perceptiva”.

αἴσθησις en un sentido trans-sensorial es *Política* 1253a16-18, donde sugiere que una peculiaridad exclusiva de los seres humanos es tener “percepción” de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc.²⁴ Pero el pasaje en el que me centraré en esta sección es el ya citado de *De an.* 433b6-10, en el que Aristóteles aplica los resultados de sus investigaciones psicológicas a la explicación de la acción.

El argumento puede articularse de la siguiente manera: (i) los deseos (ὀρέξεις) pueden oponerse entre sí; (ii) ello ocurre cuando la razón y los apetitos (ἐπιθυμίας) se oponen, pero esto sólo se da en quienes tienen “percepción” o “conciencia” (αἴσθησις) del tiempo. (iii) Esto es así porque, en tanto el intelecto ordena resistir a causa del futuro (διὰ τὸ μέλλον), el apetito sólo opera a causa de lo inmediato (διὰ τὸ ἤδη); y (iii.1) en el caso del apetito eso es así porque lo inmediato se le aparece como placentero y como placentero en sentido estricto, es decir, como un bien en sentido estricto, de donde Aristóteles parece inferir (iv) que la causa de esto es que el apetito “no advierte el futuro” (διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον).²⁵ El texto es extraordinariamente importante y rico filosóficamente por varias razones: en primer lugar, cabe destacar la filiación platónica del texto aristotélico; en *República* 439c2-d2 Platón argumenta que hay quienes, aunque tienen sed, no quieren beber (*i.e.*, “quieren y no quieren beber”). Eso ocurre porque hay en su alma algo que les ordena (τὸ κελεύον) beber pero hay otra cosa que lo impide (τὸ κωλύον), y que gobierna sobre lo que ordena beber (κρατοῦν τοῦ κελεύοντος). Esto último procede del razonamiento

²⁴ Para una discusión detallada de la percepción en su sentido “trans-sensorial” cf. Volpi, Franco, “Das Problem der Aisthesis bei Aristoteles”, en G. Damschen, R. Enskat, A. G. Vigo, (eds.) *Platon und Aristoteles - sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 294-300. La audaz idea de enfatizar el significado de αἴσθησις que va más allá de la percepción sensorial e incluso al dominio de la percepción moral es original de Welsch, Wolfgang, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 32-36; 53-56 (a quien, hasta donde puedo advertir, Volpi sigue). Claro que el problema ya está sugerido por el mismo Aristóteles, cuando subraya que la αἴσθησις, que es capaz de percibir nociones evaluativas no es un conocimiento sensible, sino intelectual (cf. *EN* 1142a25-30 y, en especial, 1143b5, donde αἴσθησις se identifica con νοῦς, probablemente por el hecho de que son dos capacidades cognitivas que operan sin mediaciones. Sobre estas difíciles líneas de *EN* cf. Gauthier, René Antoine, Jolif, **Jean Yves**, *L’Ethique a Nicomaque*, Louvain-Paris, Universitaires de Louvain et Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1970, vol. II, pp. 538-539).

²⁵ Este pasaje de *De an.* también debe contrastarse con *EN* 1113a29-b2, en el que el argumento es muy parecido: (i) el virtuoso (o “excelente”: ὁ σπουδαῖος) discrimina correctamente cada cosa y en cada caso se le aparece la verdad. (ii) Pues, según sea el estado disposicional del agente, así será su concepción de lo que es noble y placentero. (iii) Es por eso que el virtuoso difiere en la mayor parte de los casos “por ver –o ‘advertir’– lo verdadero en cada caso (τῷ τάληθές ἐν ἐκάστοις ὄραν) pues es un canon y una medida” (véase también 1166a12-13). (iv) En la mayoría de las personas, en cambio, se produce el engaño a causa del placer, pues “aunque no es un bien, lo parece” (o, para subrayar su aspecto fenoménico, “se aparece como tal”: οὐ γὰρ οὕσα ἀγαθὸν φαίνεται), y las personas escogen lo placentero como un bien y evitan el dolor como un mal.

(ἐκ λογισμοῦ), en tanto que las motivaciones que “llevan y arrastran” (τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα) al sujeto a beber son producidas por las afecciones y enfermedades. Platón está describiendo el conflicto motivacional entre la razón y los apetitos; como se ve, la terminología que usa Aristóteles es casi la misma que la platónica, aunque el empleo de κελεύω (“ordenar”) en *De an.* es ligeramente diferente pues lo aplica a lo que “ordena resistir a causa del futuro” (lo que ordena resistir sin duda es el ingrediente racional). Aristóteles también puede estar evocando *Protágoras* 353c9-e1; allí Platón dice εἰς τὸν ὕστερον χρόνον, Aristóteles διὰ τὸ μέλλον, pero la tesis de fondo y el argumento es el mismo. Me parece que éste es uno de esos lugares en los que Aristóteles piensa que Sócrates (o el Sócrates de Platón) están en lo correcto (en este caso que el placer está asociado a lo inmediato, al “ya”, al ahora). El “engaño” del placer consiste en que, dado que x es placentero aquí y ahora (digamos en t^1), entonces, es bueno. Lo que el placer *no* dice es que en un tiempo posterior o futuro (en t^2 , t^3 ... t^n) eso que en t^1 era placentero y, por ende, bueno (según el enfoque hedonista) puede producir dolor, enfermedad, pena, etc. (εἰς τὸν ὕστερον χρόνον νόσους τε ποιεῖ καὶ πενίας). La interesantísima sofisticación de Aristóteles es argumentar que es el νοῦς el que “ordena resistir a causa del futuro” (διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει), la razón práctica que hace un cálculo en el marco de un plan racional, y ello gracias a que el hombre tiene “conciencia” del tiempo (ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν). El apetito, en cambio, (que lo es del placer) se rige por el ahora, por lo inmediato, y lo inmediato se le aparece como placentero y como placentero en sentido estricto o absoluto, es decir, como “un bien en sentido absoluto por no ver (o “advertir”) el futuro” (ἀπλῶς ἠδὲ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄραν τὸ μέλλον), es decir, por no advertir las consecuencias de la acción.²⁶

En segundo lugar, no deja de ser interesante señalar que en el contexto de su tratado psicológico más importante Aristóteles usa la noción de αἴσθησις de un modo no sensorial, pero teniendo en cuenta el trasfondo de toda la discusión sensorial de dicho

²⁶En *Protágoras* 355b Platón sugiere que el agente puede ser “arrastrado y seducido por los placeres”; una idea similar aparece en *Gorgias* 464c-465a, y 493a1, donde se habla del “placer que no mira el bien”. En *Filebo* 65c5 Platón habla del placer como del “más grande impostor (ἀλαζονίστατον) de todos”. Aristóteles no llega tan lejos, pero, como Platón, asocia el placer al engaño.

concepto.²⁷ Además, hay un interés evidente por mostrar que hay tipos de deseo, un *locus communis* en el *De an.* y también en los tratados de filosofía práctica.²⁸ En tercer lugar, a pesar de lo sintético del pasaje de *De an.* 433b5-10, es manifiesto que Aristóteles cree que tanto en los animales humanos como no humanos hay apetitos, pero en estos últimos ese tipo de deseos (irracionales) carece de cualquier mediación que sea capaz de “demorarlos”: los animales no humanos no poseen una facultad que sea capaz de demorar la satisfacción del deseo en el sentido de ser capaz de planear evitar hacer algo *hic et nunc* por saber que puede llevarse a cabo la acción más tarde y que ello permitirá satisfacer el deseo en condiciones racionalmente apropiadas (por ejemplo, puedo evitar beber agua ahora de un lago si tengo evidencia de que puede estar contaminada). Esa facultad es, obviamente, la razón (en su aspecto práctico), el intelecto que “ordena resistir”, algo que *puede* ocurrir en el humano (lo cual no significa que en todos los casos ocurra), pero que no ocurre nunca (o, al menos, no ocurre en la mayor parte de los casos) en el animal no humano. Es decir, sin la presencia de la racionalidad y de la “percepción del tiempo” no hay conflicto.

También resulta particularmente interesante de este notable pasaje de *De an.* que, como en *Mem.*,²⁹ Aristóteles habla de “percepción del tiempo”, pero esa percepción ya no es de lo que ocurrió, sino de lo que ocurrirá o de lo que puede ocurrir. Dicha percepción, entonces, abre el horizonte del futuro como el trasfondo en el que el agente racional es capaz de planear su propia acción, cosa que no puede hacer el animal irracional pues es incapaz de “ver el futuro”. Es por esa razón por la que lo que *hic et nunc* se aparece, “lo inmediato”, “el ya” (τὸ ἤδη) se presenta como placentero al animal irracional (pero también al hedonista burdo), y como placentero en sentido estricto, es decir, como un *bien* en sentido absoluto. Esto, claro está, también puede pasar con un ser humano y, de hecho, es

²⁷En rigor, el uso de αἴσθησις y sus cognados en el sentido de “advertir” o “darse cuenta” no es extraño en Aristóteles (entre otros pasajes de los tratados psicológicos cf. *De an.* 425b12-20; *De divinatione* 464a16-17; pero la idea también está presente en los tratados prácticos. Véase, por ejemplo, *EE* 1244b24-25, 33-34 y 1245a4-5, pasajes en los que el énfasis está puesto en la percepción y conocimiento de uno mismo –τὸ συναισθάνεσθαι, τὸ αὐτοῦ αἰσθάνεσθαι, τὸ αὐτὸν γνωρίζειν– como características cruciales del convivir. Cf. también *EN* 1170a18-b5).

²⁸Cf. *De an.* 414b2 y, especialmente, 432b5-6 y 433a26-27, donde queda claro que, cuando el deseo (ὄρεξις) está asociado a la parte racional del alma es βούλησις, y cuando lo está a la parte irracional es apetito –ἐπιθυμία–, o animosidad (θυμός). Véase también *EN* 1111b10-13; *EE* 1223a26-28; b26. 1225b24-25. *Ret.* 1369a2-4.

²⁹Cf. *Mem.* 450a15-16, donde Aristóteles sostiene que incluso los “demás animales” (seguramente refiriéndose a los irracionales) son capaces de percibir el tiempo, de modo que también pueden tener memoria. Pero el tiempo que esos otros animales son capaces de percibir es el pasado.

lo que sucede con cierta frecuencia, pero el humano, cree Aristóteles, siempre tiene la posibilidad de modelar o “cultivar” sus deseos irracionales y de enmarcarlos en parámetros racionales que le permitan calcular un curso de acción entre alternativas prácticas posibles.³⁰ Es lo que, a diferencia de los irracionales, también le permite al humano demorar la satisfacción del deseo y hacer el cálculo apropiado que le permitirá advertir que, aun cuando algo puede ser placentero y, por ende, “bueno” en el corto plazo, puede no serlo en el mediano o largo plazo, y convertirse así en algo malo.³¹ Esto también explica por qué los humanos pueden ser “acráticos”, es decir, “saber” (en algún sentido de “saber”) que lo que están por hacer es incorrecto pero llevarlo a cabo de todos modos. Según Aristóteles, las bestias no son “acráticas” por el hecho de no poseer una convicción universal, sino solamente imaginación y *recuerdo* de los casos particulares (EN 1147b3-5). Eso probablemente quiere decir que los recuerdos que puede tener un animal irracional solamente se centran en casos particulares que se focalizan en hechos puntuales del pasado, pero no pueden proyectar a futuro cursos de acción alternativos que supongan por parte del agente la toma de una decisión (en el sentido técnico en que Aristóteles entiende esta noción).³²

³⁰Aristóteles sostiene que las emociones pueden ser racionalizadas si el agente es capaz de establecer los estados correctos de su carácter; en efecto, el agente debe ser preparado (o “cultivado”: προδιεργάσθαι) por medio de los hábitos para disfrutar y odiar de un modo apropiado (καλῶς; EN 1179b24-31). En el enfoque aristotélico, los componentes apetitivos y desiderativos del alma pueden participar de la razón pues son capaces de oír y de obedecerla y esto, claro está, se encuadra perfectamente bien en una psicología de partes en conflicto (EN 1102b30-31).

³¹Éste es, al menos en parte, el argumento de Platón en contra del hedonismo burdo (cf. *supra* n.25).

³²En su estudio sobre la filosófica práctica de Aristóteles Guariglia argumenta que hay acción en sentido estricto sólo cuando aparece el componente intelectual, el cual aporta el cálculo y la deliberación como partes integrantes de ella. Para fundamentar su posición cita el complicado pasaje de *De an.* 434a12-14 (complicado tanto desde el punto de vista textual como conceptual), en el que Aristóteles describe las “acciones” que se llevan a cabo sin facultad deliberativa y las que se llevan a cabo con ella. De este pasaje infiere Guariglia que el “estado de ἀκρασία se manifiesta como una carencia de límites entre acción y acción y se da de modo permanente en los animales y transitorio en algunos hombres” (cf. Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997, p. 153). Sin embargo, si uno examina en su contexto el pasaje de *De an.* recién citado y lo contrasta con las líneas de EN mencionadas advierte que en las discusiones aristotélicas de la noción de ἀκρασία queda claro que para que haya “incontinencia” debe haber un conflicto entre apetito y “deseo racional” (βούλησις) –el mismo conflicto que describe Aristóteles en *De an.* 433b6-10 –, que es el deseo racionalizado del prudente aristotélico. Sin embargo, si uno examina en su contexto el pasaje de *De an.* recién citado y lo contrasta con las líneas de EN mencionadas advierte que en las discusiones aristotélicas de la noción de ἀκρασία queda claro que para que haya “incontinencia” debe haber un conflicto entre apetito y “deseo racional” (βούλησις) –el mismo conflicto que describe Aristóteles en *De an.* 433b6-10 –, que es el deseo racionalizado del prudente aristotélico. Pero el hecho es que los animales no tienen βούλησις, que es una forma estrictamente racional del deseo, y por cierto tampoco deliberan. El estado propio de los animales es determinado por la naturaleza, de modo que nadie los llamaría “incontinentes” (EN

Como vemos, entonces, Aristóteles examina la relevancia de la memoria y del tiempo para explicar el modo en que dichas nociones se complementan en la explicación del deseo y del papel que éste desempeña en la acción. En *Ret.* 1369a2-4; 15-18 Aristóteles distingue entre deseo racional (βούλησις) e irracional (ἐπιθυμία), siendo aquel el deseo del bien y éste el del placer. También argumenta que del moderado *tal vez* (ἴσως) se sigan directamente, por ser moderado, creencias y deseos honestos o buenos (δόξαι τε καὶ ἐπιθυμῖαι χρησταί) acerca de lo placentero; del intemperante, en cambio, creencias y deseos contrarios acerca de estas mismas cosas (*Ret.* 1369a21-24). Lo que parece estar indicando Aristóteles es que la creencia (δόξα), un cierto estado mental, se origina a partir del estado disposicional (ἔξις) en que se encuentra el sujeto; pero uno podría preguntarse cómo es que una creencia u opinión se genera de una disposición habitual, una tesis aristotélica que en su contexto genera no pocas dificultades.³³

Como ya he señalado, es relevante el papel que desempeña el tiempo para comprender por qué puede haber acción (que es un tipo de movimiento) solamente en los seres humanos adultos. No son pocos los pasajes en los que Aristóteles compara a los niños con los irracionales (especialmente por el hecho de que ambos tienen una parte relevante de su vida anclada en los deseos irracionales y se caracterizan por su falta de juicio).³⁴ Antes observé el énfasis aristotélico en el hecho de que los animales irracionales solamente perciben el pasado, no el futuro. Ahora bien, si los niños pequeños pueden compararse a los irracionales, uno podría suponer que, como ellos, los niños se centran en la percepción del pasado. Sin embargo, Aristóteles argumenta ahora que la vida de los niños o de las personas jóvenes mayormente apunta a la esperanza (que, como señala en *Mem.* y en la

1148b31-32). En el pasaje de *De an.* el conflicto es entre razón y apetito, pero es claro que el contenido de la βούλησις es el mismo que el de la razón recta. Eso explica que Aristóteles entienda que en el modelo caracterológico que llama “prudente” no haya conflicto.

³³ Es un problema que, en vista de la brevedad, no discuto aquí. La tesis de Aristóteles, como he señalado arriba, es que según sea la ἔξις, así será la propia concepción de lo que es noble y placentero (cf. *EN* 1113a29 y ss.). Un comentario pormenorizado acerca de la conexión disposición habitual-juicio sobre el bien puede verse en Sherman, Nancy, *The Fabric of Character*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 81, n.35; Reeve, C. D. C., *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 52; Vigo, Alejandro Gustavo, *Zeitund Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Alber, 1996, p. 118, n.99; p. 268, n.112.

³⁴ Cf. *EN* 1099b32-1100a2-3; 1119b1-2, 13-15; 1144b8-9; 1153a29-31; 1174a1-2. En *Ret.* 1384b23-24 es aún un poco más severo con los niños: nadie se avergüenza ante los niños o ante las bestias (cf. también *Política* 1323a32-34, donde compara a los niños con los locos). La idea es, claro está, que niños, bestias y locos carecen de juicio.

Ret.,³⁵ está ligada al futuro) y no al pasado, ya que los jóvenes tienen un largo futuro por delante y un pasado breve. Pero seguramente eso es solamente para mostrar que la condición vital efectiva de un ser humano muy joven no puede sino tener expectativas y, por ende, mirar al futuro, lo cual no significa que percibe el futuro en el mismo sentido en que puede hacerlo un adulto (con sus capacidades racionales desarrolladas), cosa que puede permitirle tener una vida práctica en sentido estricto. Aunque un niño o un joven estén particularmente interesados en el futuro, en la *Ret.* se mantiene intacta la idea argumentada en sede psicológica, según la cual la sensación lo es del presente, la expectativa del futuro y la memoria del pasado. De este modo, Aristóteles puede decir en la *Ret.* que el complacerse se da cuando se percibe un cierto tipo de afección (ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι τινος πάθους), y dado que la imaginación o representación (φαντασία) es una “sensación débil” (αἰσθησίς τις ἀσθενής), una cierta representación de lo que se recuerda o espera siempre acompañará al que recuerda y espera. De donde se sigue que quienes recuerdan y tienen expectativas también tienen al mismo tiempo placeres, porque también hay sensación. Todo lo que es placentero, concluye Aristóteles, debe darse o en el percibir cuando está presente, o en el recordar cuando ya ha ocurrido, o en el esperar cuando va a suceder, pues lo presente se percibe o siente, lo que ya ha ocurrido se recuerda y lo que va a ocurrir (τὰ μέλλοντα) se espera (*Ret.* 1370a34-35; cf. *EN* 1166a23-29).

Esta última parte del argumento evoca la tesis platónica de los placeres anticipatorios (*Filebo* 40a-b), pero además pone el acento, una vez más, en el papel decisivo de la sensación y la imaginación en la conceptualización de la memoria y de las instancias temporales asociadas a nociones que, como el placer, tienen una significativa relevancia en la consideración de la acción y del correcto cálculo práctico. Un cierto tipo de placer, afirma Aristóteles, acompaña a la mayor parte de los apetitos (seguramente cuando dichos apetitos son satisfechos), porque al acordarse de cómo sucedió (μεμνημένοι ὡς ἔτυχον), o mientras tienen la expectativa de que vaya a suceder (ἐλπίζοντες ὡς τεύξονται), las personas disfrutan de algún placer (*Ret.* 1370b15-22). Los ejemplos de Aristóteles son ilustrativos: los que están afiebrados y sedientos, recuerdan que bebieron y esperan beber (μεμνημένοι ὡς ἔπιον καὶ ἐλπίζοντες πιεῖσθαι). Ambas cosas les producen placer o satisfacción (χαίρουσιν); lo mismo ocurre con los enamorados, que disfrutan cuando

³⁵*Mem.* 449b11, 27; *Ret.* 1389b20-22.

hablan, escriben o hacen algo relacionado con su amado. Esas personas creen que, al recordar tales cosas, es como si estuvieran “sintiendo” a su amado (μεμνημένοι οἷον αἰσθάνεσθαι ... τοῦ ἐρωμένου). Los ejemplos muestran que Aristóteles no tiene dudas acerca del poder causal de la memoria y de la esperanza para producir placer o satisfacción (que es un estado afectivo, un *páthos*, y por tanto, un ítem psicológico que, sin embargo, no se da sin el cuerpo).

§ 4. *Observaciones conclusivas: memoria y rememoración*

Después de lo que he discutido hasta aquí es claro que, aunque el comienzo del examen de una noción como la memoria debe ser la conceptualización y distinción analítica de dicha noción en el ámbito psicológico que corresponde, el propósito de Aristóteles es siempre mostrar que, pasado el momento analítico del examen del concepto en cuestión, ese concepto debe “recomponerse”, por así decir, en una síntesis que es susceptible de ser aplicada al plano concreto de la praxis. En lo que he tratado arriba espero haber mostrado que lo que Aristóteles hace en *De an.* y *Mem.* tiene una contraparte evidente en el plano práctico. Pero incluso en el *Mem.*, a propósito de la diferencia que establece Aristóteles entre memoria (μνήμη) y rememoración (o “reminiscencia”: ἀνάμνησις), ya da un indicio claro de la conexión entre el alcance psicológico de la memoria y su alcance práctico. El trasfondo del debate es una polémica con Platón, quien en el *Menón* (y luego de un modo más elaborado en el *Fedón*), ya había introducido la noción de rememoración, primero, a propósito de la tesis de que el aprendizaje no es más que rememoración (*Menón* 82b-86c; *Fedón* 73c1-77a5; 78d-e; 100a-e). El problema también aparece en el llamado “argumento de la reminiscencia” a favor de la inmortalidad (o, más precisamente, de la preexistencia) del alma en el contexto metafísico de la distinción platónica entre Formas y particulares sensibles. El trasfondo de la explicación de Platón se centra en el modo en que a partir de la experiencia perceptiva habitual es posible evocar esas estructuras formales que explican y determinan el objeto en cuestión como el objeto que es. Dicho de una manera simplificada, la percepción sensible de cosas bellas, semejantes o iguales son condición necesaria de que uno rememore lo Bello, lo Semejante o lo Igual (*Fedón* 74a-76b). Pero la incomodidad aristotélica con la manera en que Platón explica la rememoración, creo, también se relaciona con un pasaje del *Filebo*, en el que se argumenta que la diferencia entre memoria

y rememoración es que esta última se da “cuando el alma misma en sí misma y *sin el cuerpo* (ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ) readquiere (ἀναλαμβάνη) [...] aquellas cosas que en algún momento experimentó *junto con* el cuerpo (μετὰ τοῦ σώματος)” (*Filebo* 34b6-8). Platón adelanta lo que Aristóteles en parte explica en *Mem.*: el recordar (τὸ ἀναμνήσκεισθαι), al depender exclusivamente del alma, es un proceso voluntario, pero va directamente en contra de la premisa básica del hilemorfismo: toda actividad anímica ocurre a través del cuerpo (*De an.* 414 a 19-20). Entonces, aunque Aristóteles recoge en parte la idea platónica de que el recordar es una actividad exclusiva del ser humano que (en el enfoque aristotélico presupone la existencia de un proceso deliberativo, una indagación y un cierto tipo de inferencia que se hace *en vista de algo*; *Mem.* 453a6-10), rechaza la premisa platónica de que la rememoración debe entenderse como un proceso que el alma misma y por sí misma, *i.e.*, sin el cuerpo, lleva a cabo. En opinión de Aristóteles, lo que Platón sugiere no puede ser cierto porque la memoria es algo común a cuerpo y alma, afirmación que, como ya hemos visto, puede entenderse en el trasfondo del hilemorfismo aristotélico.

Para rebatir el enfoque platónico Aristóteles enuncia sus tesis fuerte de la siguiente manera: “la rememoración no es ni la recuperación (ἀνάληψις) ni la adquisición (λήψις) de la memoria” (*Mem.* 451a20-21).³⁶ Si eso es así, no puede admitirse que, como sostiene Platón en el *Fedón* (72e-73a), la rememoración sea una especie de recuperación de algo que el alma aprendió y luego olvidó. La objeción a Platón puede articularse así: (i) cuando uno aprende o experimenta algo *por vez primera*, no readquiere (o “recupera”; ἀναλαμβάνει) memoria alguna –pues no se había producido antes memoria– ni la adquiere (λαμβάνει) desde el comienzo. (ii) Eso es así porque sólo hay memoria en el momento en que sobreviene (ἐγγίνηται) un estado o afección, pero eso no ocurre en el momento mismo en que sobreviene dicha afección, sino después (*i.e.*, después que pasó un cierto tiempo). (iii) Además, cuando la memoria se ha producido por primera vez “en un [tiempo] indivisible y último” (τῷ ἀτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ; *Mem.* 451a25-26),³⁷ la afección se encuentra ya en quien la

³⁶ Aristóteles está negando expresamente la tesis platónica de que hay rememoración cuando el alma “recobra” o “readquiere” (ἀναλαμβάνη) lo que experimentó (usa ἀνάληψις en vez de ἀναλαμβάνη, como Platón en el pasaje del *Filebo* recién citado, pero parece claro que está polemizando con la sugerencia de Platón).

³⁷ El texto es telegráfico; en vista de la claridad, lo más razonable es suponer que se refiere al tiempo o

padeció. Pero el aspecto más interesante de la teoría aristotélica de la rememoración yace en el hecho de que se trata de una actividad exclusivamente humana porque rememorar es una especie de razonamiento (*Mem.* 453a10: οἷον συλλογισμός τις). Eso significa que cuando uno rememora razona (συλλογίζεται) que antes vio, escuchó o experimentó algo de tal tipo. Es por eso también que la rememoración es una especie de investigación (οἷον ζητήσις τις), algo que sólo se da en quienes por naturaleza también tienen un componente deliberativo, pues deliberar es un cierto tipo de razonamiento (*Mem.* 453a13), *i.e.*, razonamiento práctico. Creo que estos pasajes muestran el sentido en que he sugerido al comienzo de este ensayo que, aunque en *Mem.* Aristóteles se dedica especialmente a dilucidar los aspectos psicológicos de la memoria (en el sentido de qué tipo de ítem anímico es, a qué parte del alma pertenece, etc.), también discute su alcance práctico. En *EN* argumenta que el virtuoso desea pasar el tiempo (συνδιάγειν) consigo mismo, y lo hace placenteramente pues los recuerdos (μνήμαι) de lo ya realizado le son gratos y las expectativas del porvenir buenas (*EN* 1166a24-25; 1168a17). Es cierto que en estos pasajes Aristóteles no emplea la noción de “rememoración” (ἀνάμνησις) –que es la que, técnicamente, supone un componente deliberativo y un razonamiento práctico– para explicar el modo en que el virtuoso se complace con sus recuerdos, pero puede estar usando el concepto de μνήμη en sentido amplio y no técnico. En todo caso, las secciones de *EN* recién citadas muestran no sólo el poder causal de la memoria, sino también su valor práctico, pues es capaz de generar un estado placentero en la situación concreta de praxis en que se encuentra el agente.

instante de tiempo en que se produce el recuerdo. Cf. Sorabji, citado, *ad loc.*; Bloch, David, *Aristotle on Memory and Recollection* (Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism), Leiden, Brill, 2007, p. 37, n.22, contra Ross (citado), quien sigue a Sofonías, *In Parva Naturalia* 7, 18-22 –quien, a su vez, reproduce casi textualmente el argumento de Miguel de Éfeso, *In Parva Naturalia* 19, 3-7– y entiende que la frase se refiere al sensorio primario. La memoria, como cualquier otra capacidad psicológica, no se produce sin el sensorio primario (el corazón), pero no es un estado *del* sensorio, sino del alma. Si la memoria, “incluso la de los inteligibles”, no se produce sin una imagen y la imagen es una afección del sentido común (*Mem.* 450a12-14), la referencia no puede ser al sensorio, sino al alma.