

Aristóteles, sobre la Memoria

Tomás R. Fernández Rodríguez

Universidad de Oviedo

José-Carlos Sánchez González

Universidad de Oviedo

INFORMACIÓN ART.

Recibido: 26 noviembre 2017

Aceptado: 7 febrero 2018

Palabras clave

Aristóteles,
memoria,
tiempo,
interioridad,
sensación,
construcción.

Key words

Aristotle,
memory,
time,
interiority,
sensation,
construction.

RESUMEN

Entre los “Parva naturalia” (Tratados Breves de Historia Natural) aristotélicos, se encuentra Sobre la Memoria y la Reminiscencia, donde muchos han querido ver la hazaña de una teoría de la asociación, pero donde se ofrece además una joya que nadie parece ver, una teoría de lo que es esencialmente la memoria y, por tanto, de la perspectiva que un psicólogo debería adoptar. Los procesos psicológicos no son reducibles a espacialidad, sino que implican relaciones temporales estrictas (la presencia del pasado). Proyectamos esta idea aristotélica en los problemas presentes a través de la tensión que Thomas Kuhn manifiesta entre ciencia como progreso e historia de la ciencia como secuencia de paradigmas en discontinuidad. Aunque la física Aristotélica está muerta, la psicobiología aristotélica -incluyendo la memoria- es la base para la ulterior teoría del sujeto (conocimiento como construcción, no recepción) que ayuda a comprender qué es progreso en ciencia y por qué la historia de las ciencias -la historia de la psicología antes que ninguna- no puede reducirse a la perspectiva sociohistórica.

Aristotle on Memory

ABSTRACT

De Memoria et Reminiscencia is a part of a collection of nine small Aristotelian treatises known as *Parva Naturalia*. Everybody has turned to it once and again to revisit there the “great deed” of a complete, and hence never forgot, theory about association. Besides it, there is a jewel that nobody seems to look at: a theory of what memory essentially is and, hence, about the essential perspective a psychologist must embrace. Psychological processes are not reducible to spatiality (contact, movement, engram, inner representation), they imply temporary relations (the presence of the past). We project the meaning of this insight into the current psychology (focusing endless “proliferation” of schools, preaching false unifying revolutions as the last one, the “cognitive revolution”) through Kuhn’s “essential tension” between science -physics- as progress in knowledge and sciences as sequences of discontinuous paradigms (the socio-historical view). Aristotelian physics is over but Aristotelian bio-psychology is not. Aristotelian bio-psychology -memory included- is the basis for a later psychology -where knowledge is construction, not reception- that helps to understand what is progress in science and why history of sciences -history of psychology prominently- cannot be reduced to a socio-historical view.

La “vuelta a Aristóteles” ha sido siempre, y sigue siendo, una necesidad para el psicólogo, pues en ese *topos* están las raíces conceptuales de nuestra disciplina. Cualquier discusión de los conceptos clave de la Psicología necesita de la contrastación con el padre (o, si no queremos repudiar a Wundt, que no queremos,

con el “abuelo”). De entre los textos “psicológicos” de Aristóteles el nuclear es, sin duda, el tratado *Sobre el alma*, pero no sólo allí se encuentran las fuentes de nuestra disciplina. El asclepiada Aristóteles sabía muy bien, por enseñanza de su divino maestro, que nada se puede conocer ni plantear sin la memoria. Curiosamente

la memoria apenas aparece en su tratado sistemático acerca de las funciones (del alma) de los organismos. ¿Se trata acaso de un descuido derivado del presunto carácter secundario o colateral de las funciones referidas a la memoria? No parece probable, si bien es difícil responder a preguntas de este tipo teniendo en cuenta el carácter del *corpus* aristotélico, un conjunto de escritos de diversa intención y procedencia en lo que respecta al modo de trabajo que se llevaba a cabo en el Liceo. Nada más lejos, como es bien sabido, de constituir un conjunto de tratados planificado y sistematizado, por parte del maestro, en la forma en que lo hemos recibido a partir de la recopilación de Andrónico de Rodas.

Lo cierto es, en cualquier caso, que la cuestión de la memoria mereció un tratamiento especial en uno de los tratados aristotélicos más influyentes a lo largo de la historia. Entre los tratados conocidos como *Parva naturalia*, que sólo en apariencia son “pequeños”, se encuentra, en efecto, el titulado *Sobre la Memoria y la Reminiscencia* (Aristóteles, 1987), al que unos y otros han solido acudir en actitud reverencial por la presunta “gran hazaña” de ofrecer una teoría completa, que por lo demás, ya nunca se habría olvidado, de los procesos asociativos. El tratadillo quedará ya para la eternidad como el *locus* originario y paradigmático de la teoría de la asociación, con el peligro añadido de que, habiendo sido la “asociación mental” elemento catalizador de toda una corriente compleja y diversa llamada “asociacionismo”, se haga aparecer a Aristóteles como padre fundador de la misma, siendo como es, por el contrario, lo más adverso a toda opción de sentido mecanicista, sea como “mecánica mental” o cualquiera otra que pretenda suprimir todo tipo de propositividad. Lo cierto es que el fenómeno de la asociación, organizado además en sus términos duales de *contigüidad* frente a *semejanza-contraste*, es todo menos un gran descubrimiento de Aristóteles. En Platón aparece claramente sistematizado, sobre todo en el *Fedón* (principalmente, de 73a a 75a). Pero tampoco aparece aquí como un gran descubrimiento, sino como un fenómeno comúnmente conocido que, sin embargo, puede abrirnos una puerta a otro plano más profundo de conocimiento. Tanto en Platón como después en Aristóteles los fenómenos de asociación de la memoria se toman como punto de partida para dos concepciones ontológicas muy distintas: la de Aristóteles, como es sabido, opuesta a la concepción órfico-platónica de un alma con existencia previa y separable del cuerpo. Nadie pretende, pues, elaborar una especie de “teoría de la asociación” (de escaso interés, por otro lado) sino algo mucho más radical.

Nos atrevemos a decir que en el pequeño tratado sobre la memoria Aristóteles solventa, de una vez por todas, el problema de las imágenes y de las huellas, el problema del “engrama”, los “misterios” del tiempo ante los cuales el psicólogo, el biólogo, retroceden con pavor para refugiarse en el reduccionismo. Nos proporciona limpiamente las claves que permiten entender nuestra propia existencia como psicólogos. ¿Por qué nadie le escucha? Todos trabajamos bajo su cobertura, pero mientras no “tematicemos” bien las razones seguiremos en la jaula de grillos, en la “proliferación” interminable de escuelas o tendencias, predicando falsas revoluciones unificadoras como la última, la “Cognitiva”, por no hablar de los reduccionismos de las neurociencias.

Nuestra sugerencia de mirar hacia atrás empezará por una reflexión sobre la ciencia y el sentido de su comprensión histórica. La aproximación a Aristóteles irá de la mano de un autor ya convertido en clásico para los historiadores de las ciencias y de la psicología. Tomaremos a Kuhn como punto de partida precisamente por su doble y conflictiva condición de físico y de historiador que nos induce a explorar los límites de la perspectiva sociohistórica (la de la incommensurabilidad, la de la contemplación neutral de la procesión de paradigmas) y encontrar en el progreso de la física una puerta a la idea de sujeto, como constructor de lo real y no como observador externo. Entonces podremos apreciar mejor el significado de la

concepción aristotélica de la memoria, condición esencial para la perspectiva del sujeto y clave para entender los progresos de la psicología (y de las dificultades de los repetidos intentos de reducirla a espacialidad).

Es preciso comenzar reconociendo el admirable esfuerzo de Kuhn por haberse puesto a leer con detenimiento y respeto no ya sólo a Newton para entender el sentido de la mecánica moderna, sino a Aristóteles. Él, que parecería, en principio, ser quien menos obligación tenía de hacerlo, ya que contaba de entrada con la claridad sistemática de que gozan los físicos. Pero sin duda fue debido (si hacemos caso a sus propias confesiones autobiográficas en *La tensión esencial* (Kuhn, 1977, Prefacio, p. xi) a esa misma claridad, quizá excesiva en tanto que arrojaba sombras sospechosas, poco creíbles, sobre la capacidad de un Aristóteles tan lúcido al mismo tiempo en biología (o sea, en psico-biología) o en política. Paradójicamente, en cambio, nosotros, los psicólogos o los historiadores de la Psicología, no parece que hayamos hecho nunca aún algo parecido a este gesto de lectura rigurosa de Kuhn. Nosotros que aún no disponemos de principios más claros acerca, por ejemplo, de la esencia de la memoria que los que nos ofreció Aristóteles. Es probable que sólo cuando superamos algo seamos capaces de adoptar la suficiente perspectiva como para calibrar de verdad su valor, y que por ahora nos movamos aún en nuestra propia diafonía sin un criterio lo suficientemente firme. Ni siquiera nos atrevemos, por su vergonzosa antigüedad, a hacer de Aristóteles un colega actual y beligerante. Quizás no calibremos bien el tiempo por usar una mala escala. En vez de calibrar mejor, nos hemos permitido convertirlo en clásico, colocarlo como una imagen sagrada en lo alto de una hornacina para poder mantener con él una pura relación reverencial que es la mejor manera de eludir el diálogo y el simple roce. Y así, cada cual puede tomar de él, sin escucharlo, lo que más le cuadre. O sea, convertirlo en una pared silente que pueda repetirnos el eco de nuestra propia voz.

¿Pero no será también eso lo que en el fondo ha hecho Kuhn? Al fin y al cabo Kuhn no pretendía ya encontrar en Aristóteles ninguna alternativa a la mecánica, pues la suerte estaba echada. Parece que su lectura acaba siendo una mera cuestión de justicia, una compensación otorgada no ya por el físico sino por el historiador. ¿Pero hasta dónde puede valer semejante compensación gremial, compartimentada? ¿De qué sirve si no puede encontrar el camino para ir más allá de la monótona y exasperante afirmación “neutral” de la sucesión de paradigmas discretos, incommensurables, sin solapamiento? Triste compensación a tanto esfuerzo, pensaría Aristóteles si pudiera pensar desde su tumba. Más justo sería, creemos, intentar sacarle mayor partido al esfuerzo historiográfico de Kuhn, yendo, a ser posible, más allá. Cabe pensar lo siguiente: si Aristóteles se quedó donde se quedó en Física, pero no en Biología o en Política, será por algo. No es una salida de tono o una extravagancia ignorar la barrera de las disciplinas precisamente en un momento histórico en el que estas ni siquiera existían aún, siguiendo los principios “gestálticos” del propio Kuhn. ¿Por qué en vez de limitar la lectura de acuerdo con el paradigma recortado por la mecánica, no tomamos a Aristóteles como un todo, no sólo para indagar acerca de su propia coherencia, sino para indagar –valiéndonos de él– acerca de las propias razones “objetivas” del desajuste, de la discontinuidad entre biología y física? Quizás para Kuhn no tenga sentido hablar acerca de este tipo de discontinuidad que conduce a un problema ajeno para él, el de un *sistema* de las ciencias. Pero para nosotros sí tiene sentido. Entre otras cosas porque, como veremos, puede haber un buen criterio biológico que resulte ser inútil, cuando no malo, para la física. ¿De qué índole es dicho estorbo? ¿Es circunstancial, debido a una incapacidad personal de Aristóteles, o hay razones más “estructurales”?

Estas preguntas o sugerencias sacan por supuesto a Kuhn de sus casillas. En efecto, es difícil evitar la impresión de que las limitaciones de Kuhn derivan de un artefacto gremial que se produce en el mismo instante en el que, al volverse hacia Aristóteles, consolida ciertos

perniciosos “tics” del incipiente gremio de los historiadores de la ciencia al mismo tiempo que abandona muchas de las razones de su gremio antiguo, el de los físicos. Estos últimos no podrán dejar nunca, en el mejor de los casos, de mirar con una sonrisa de condescendencia la virtual nivelación de los paradigmas. A ninguno de ellos, en sus cabales, le quedarán dudas de que la razón y la verdad asisten a Galileo, Kepler, Descartes o Newton a pesar de sus muchas adherencias antiguas. Tienen sobrados criterios, por ejemplo, para distinguir entre lo teológico y lo físico en la obra de Newton, por mucho que hayan aprendido ya a no tratar a Aristóteles como un tonto o un ingenuo. Pero Kuhn se ha metido en un dilema.

El Físico frente al Historiador

Hay, en efecto, un desajuste de gremios que Kuhn debió aprender a sufrir en sus propias carnes sin encontrar nunca la salida, la “paz interior”. Las perspectivas gremiales son sin duda útiles porque no se puede mirar sin perspectiva ninguna. Pero una vez ejercida y establecida una cualquiera, viene bien contrastarla con otras para alcanzar lo que Piaget llamaría una “descentración” o superación del egocentrismo. Curiosamente Kuhn no parece haberse tomado suficientemente en serio la cuestión de las perspectivas gremiales, pues de lo contrario no habría dejado que se impusiera esa especie de egocentrismo socio-histórico que acaba amenazando por reducir a la nada las razones ineludibles de los especialistas en el asunto en cuestión, es decir, de los físicos.

Pero, ¿cómo llevar a cabo la exigible coordinación de perspectivas? Nadie puede acusar a Kuhn de que no lo haya intentado. Por ejemplo, cuando se le acusa de irracionalismo no tiene inconveniente en responder que si los propios físicos consideraron oportuna aquella sustitución de paradigmas en su momento, será porque construyeron realmente uno que era más racional que el antiguo. Sin embargo, nunca parece resultar posible ofrecer una definición de dicha racionalidad que vaya más allá del hecho bruto de la sustitución. ¿Por qué no valen todas las razones que el propio Kuhn, cuando se ciñe a los argumentos de los físicos, ha desmenuzado y organizado quizás como nadie?

Tal parece como si el nuevo gremio de historiadores fuera capaz de hacer todo el trabajo pero ser incapaz después de recoger los frutos. El gremio se suele lavar las manos con mayores dosis de gremialismo: “problemas de epistemólogos”, dirán. Y si son más atrevidos intentarán librarse del dilema postulado una epistemología que haya sido debidamente “naturalizada”, es decir, que no sea ya epistemología sino pura facticidad. Kuhn desgrana, al analizar a la madre de todas las revoluciones, un cúmulo de razones en virtud de las cuales el nuevo paradigma resulta ser más potente y crítico que el aristotélico que se esconde detrás del Almagesto. Son nada menos que Platón y Aristóteles conjugados los que están detrás de la magnífica astronomía de Ptolomeo. Pero para un físico, y para Kuhn también, están claros los prejuicios que agarrotaban al viejo paradigma para impedirle entender y explicar por qué y cómo se mueve una flecha, cómo caen los cuerpos desde lo alto de un mástil hasta la cubierta, por qué las estrellas no pueden seguir considerándose como tachones fijos y equidistantes pegados al plano de una esfera, por qué los cuerpos celestes no son incorruptibles, etc. Kuhn está en este punto atrapado en la bisagra, dividido entre el gremio de los físicos y ese extraño gremio de socio-historiadores que parece haber redescubierto una vez más (aunque lo niegue) la perspectiva nula, tan nula que ya ni siquiera se permite a sí mismo hablar de verdad mientras pretende imponer su verdad histórica definitiva, esa especie de sueño-delirio de una facticidad pura.

La solución tentadora de un tercer gremio mediador, el de los filósofos, quizás valdría si no fuera porque en realidad los otros dos gremios (y otros muchos) pueden y a veces suelen ya trabajar con

todas las razones e ideas que el filósofo podría aducir. En lo referente a este problema los filósofos parecen estar destinados a ser el gremio inoperante, a dejar que las diversas perspectivas se reajusten y compensen por sí mismas y entre sí, de modo que los titulados-filósofos realmente existentes tendrían, en caso de enterarse, que levantar acta del trabajo ya realizado por quienes saben de cada asunto y de su ajuste con los otros.

Un Papel para el Psicólogo y para el Concepto de Sujeto

Más que oficiar de filósofos podríamos (deberíamos) aquí ayudar a la descentración como psicólogos que además, y sin dejar de serlo, hacen su historia (como se puso a hacerla Kuhn siendo físico). Quizás así seamos capaces de desenmascarar la pretendida perspectiva nula del socio-historiador. Y es que la perspectiva nula del socio-historiador, aplicada a las ciencias, genera una paradoja o un círculo vicioso que resulta especialmente agudo (y desquiciante) cuando la ciencia implicada es la psicología, cuando hacemos historia de la psicología. En efecto, todos aceptaríamos, en principio, que la psicología tiene algo que decir sobre el conocimiento; pero cuando, como historiadores, aplicamos a la psicología una concepción socio-histórica, relativista y discontinuista, renunciamos a escuchar cualquier planteamiento alternativo que la psicología pudiera aportarnos sobre la génesis y desarrollo del conocimiento. Más que dejar hablar a la psicología como historiadores que, antes que nada, somos también psicólogos implicados en los inevitables juicios sobre el alcance de las ideas psicológicas, la amordazamos para entonar solos nuestra salmodia socio-histórica, que oficia como verdad revelada, apriorística, capaz de condenar a la (eventualmente) mejor teoría del conocimiento, a la mejor psicología, a ser “una más”. Hoy esta perspectiva nula se ejerce de modo generalizado gracias al renovado empuje de enfoques post-estructuralistas o construccionistas, que añaden al “consenso” kuhniano (entendido como consenso derivado del balance de intereses, no de razones o “demostraciones” operatorias) explicaciones en términos de poder y discurso dominante. Tal parece que esta forma de hacer historia de la psicología hace historia a costa de dejar de tomarse en serio a la psicología misma. No es difícil, pues, deducir la especial responsabilidad del historiador de la psicología: quizá una historia de la psicología que sí extrajese su teoría del conocimiento de los logros de la psicología pudiera servirnos, como apuntábamos, para la crítica de la perspectiva nula, y en general como vía de reconciliación fértil de las historias con sus ciencias.

Las razones del físico Kuhn en el momento en que se metamorfosea como socio-historiador, apuntan sin equívoco posible al desbloqueo, históricamente esencial, del sustancialismo aristotélico-escolástico. En efecto, los lugares y los movimientos dejan de ser cualidades predicables de una sustancia aquí representada por las cuatro esferas aristotélicas que se corresponden a los cuatro elementos de Empédocles (por orden ascendente: la de la tierra, el agua, el aire y el fuego). Para un físico que sigue a Galileo (y después para un historiador) está claro que los lugares, el “arriba” o el “abajo”, así como los movimientos correspondientes, dejan de ser absolutos, poseedores de cualquier privilegio y se transforman en una cinemática que sólo atiende a relaciones. Sólo así se puede alcanzar esa “indiferencia” de los cuerpos que se llamó “inercia” y que permite establecer (construir) un sistema legal cuantitativo y normativo, un sistema de condicionales operatorios que uno aprende dejando caer bolas por un tobogán, construyendo péndulos, midiendo... (no mera ni primariamente en los textos, como aclaraba muy bien Kuhn cuando definió los “ejemplares” de la “matriz disciplinar”: se aprende una ciencia manejando aparatos en el laboratorio, en experiencias “ejemplares” bien recortadas, no esencialmente en textos).

Con la desaparición de las esferas sustanciales, detentadoras de

falsos privilegios, los cielos y la tierra se abrieron así en la dirección de un universo infinito (o finito pero ilimitado), abandonando, como diría Koyré, aquel mundo cerrado. ¿Por qué concluye Kuhn de aquí la discontinuidad o inconmensurabilidad de los paradigmas para postular una especie de equivalencia o nivelación que no le producirá a la larga sino dolores de cabeza? Sin duda por dos buenas aunque insuficientes razones: por el re-descubierto respeto que siempre ha de guiar a un historiador para no caer en ingenuidades sobre su verdad como la Verdad; y por el correlativo y comprensible rechazo de una insostenible idea de “Progreso” formulada (de nuevo) como un absoluto, y con la que también hay, por lo tanto, que acabar. Pero lo cortés no quita lo valiente. ¿Para qué necesitarían ni un físico ni un historiador una idea absoluta de “Progreso” cuando consiguen, de hecho, hacer continuamente progresos diversos y bien contextualizados?

A pesar de su importancia, no vamos a pararnos en este punto que desbordaría con mucho nuestra actual medida. Buscamos el modo de alcanzar desde aquí un engarce con la perspectiva del psico-biólogo para ver si Aristóteles puede decirnos algo más en vez de hacer mutis como un quizá admirable pero gastado paradigma. Se trata de encontrar, a través del progreso de la mecánica (progreso efectivo, aunque sea con minúsculas, sectorial), la presencia de aquellos problemas que empujaron a Aristóteles a escribir (y parece que con acierto) el *De Anima* o los *Parva Naturalia* (concretamente *De memoria et reminiscencia*).

Pues bien, el progreso de la mecánica puede (debe) verse como una continua superación (negación) del sustancialismo. No parece haber modo mejor de decirlo que con esta “visión” dialéctica. Pero lo cierto es que la relativización de los lugares y los movimientos ha tenido una continuidad estricta en la relativización contemporánea de los intervalos espaciales y temporales (frente al espacio y tiempo absolutos de Newton). Este “argumento” debería ser suficiente para librarse de muchos de los componentes molestos de la idea de “discontinuidad” absoluta de los paradigmas. Para definir continuidades o discontinuidades hay que elegir una escala y un marco de referencia para evitar una vez más los absolutos. Y la guía al respecto ha de buscarse en las propias coordenadas conceptuales de la ciencia objeto del trabajo histórico. Si uno define un referente tan genérico como “acuerdos de grupo”, “creencias compartidas” o cosas por el estilo, será porque quiere moverse a esa escala. Pero después no puede quejarse: la escala ofrece lo que le has pedido. No es, por supuesto, un resultado nulo o vacío, pero no hay razón ninguna para privilegiarlo como si fuera la escala “crítica”. “Ejemplares” (como núcleos de lo que llamó la “matriz disciplinar” en *La Estructura*) pudo ser otra escala, aunque siguió siendo ambigua, porque pueden referirse lo mismo a un “saber procedimental” que a un “saber declarativo”, lingüístico-discursivo. En este segundo caso no se alejan demasiado de la definición por creencias o acuerdos. En el primero se entraría en un terreno distinto al del teorismo proposicional propio del neo-positivismo (perspectiva de la que no acaba de escapar Kuhn), y trabajos con una perspectiva institucional del tipo de la “antropología de la ciencia” (en la línea del Latour de *Ciencia en acción* -Latour, 1992-, por ejemplo, más que del posterior de la teoría del actor-red -Latour, 2005-) servirían para recoger el componente práctico-técnico, realmente constructivo, pero no de discursos, sin el cual la ciencia seguirá apareciendo siempre como pura “especulación” aunque con desventajas, puesto que ya ni siquiera se sabe qué es lo que refleja el espejo o si refleja algo.

Ahora bien, ¿en qué sentido podríamos afirmar que el proceso-progreso de la mecánica nos va ofreciendo una visión cada vez más objetiva? Solamente en un sentido, si es que no queremos recaer en otra forma de sustancialismo: en la medida en que se va haciendo valer la perspectiva práctica del observador, es decir, en la medida en que se va ejerciendo y desarrollando la perspectiva del sujeto. Hay aquí dos conceptos que parecen identificarse, el “observador” y el

“sujeto”. Pero hay que tener cuidado con semejante identificación. En términos generales podemos decir que el avance práctico y progresivo de las funciones de observador, irá proporcionando las condiciones necesarias para reconvertirlo o resolverlo en un concepto de “sujeto”. Este último concepto no existe en realidad hasta Kant, aunque a menudo se lo proyecte anacrónicamente hacia atrás, donde se piensa en términos de “alma-sustancia”, pero no realmente de “sujeto”. Sólo existe en el momento en que, completada la mecánica clásica, se ha roto ya la pretensión básica de un espacio y tiempo absolutos (en las mónadas inextensas pero activas de Leibniz, en la teoría de la percepción de Berkeley). Es el momento en que Kant, en la primera Crítica, antes de enseñarnos en la Estética Trascendental que el espacio y tiempo los ponemos nosotros, afirma que “la razón sólo reconoce lo que ella misma produce” (Kant, 1978, B XII-XIII). Lo dice hablando, por ejemplo, en el mismo pasaje, de cómo “Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua”. Aquí el observador está siendo conceptualizado ya estrictamente como *constructor*, como una especie de *artesano*. Y la construcción vale porque funciona. La razón no es aquí constructora de discursos.

Si Kant no llegó a dar el último paso de considerar la construcción de la razón como construcción orgánica es, esencialmente, porque tenía “la mente de un moralista”. Como se sabe, la razón es para él primariamente práctica. Pero aún no ha escapado del todo del espiritualismo: “práctico” quiere decir para él exclusivamente “moral”, nunca “técnico”. Esta es una incongruencia que nosotros, empujando a Kant, bien podemos (y debemos) remediar. Pero lo último que podemos (debemos) hacer es volver a la concepción especulativa de la razón. Eso sería no mejorar sino perder las ventajas del kantismo. La mecánica ha ido haciendo al observador cada vez más participante, es decir, menos espectador. Eso es llegar a reconocerlo como lo que es, como “sujeto”, pero como sujeto empírico, práctico, finito, aquel que se expresa claramente en la *Antropología* kantiana.

Pero volvamos al estadio de “observador”. En efecto, para calibrar de verdad los progresos de la mecánica es imprescindible, nos dicen los físicos, traer a primer plano al observador. Pero no al observador-historiador, como hace Kuhn, sino al *observador-organismo*, que es primario. La eliminación de los “lugares naturales” en que creía Aristóteles libera en efecto la visión de nuestro juego orgánico de movimientos-relaciones, nos sitúa en un sistema inercial como cualquier otro desencadenándonos de la presunta fijeza aristotélica del arriba o abajo de las esferas. Galileo es ya un observador que viaja “libre” por el espacio y cuya perspectiva es imprescindible. Permite, por ejemplo, explotar a fondo el paralaje, es decir, multiplicar las perspectivas para fijar, cuantificar, el sistema de relaciones. Esto tampoco es especulación. No hay mecánica moderna sin este “desencadenamiento” del paralizado observador atado a la caverna. Aristóteles tenía que inventar el punto de vista privilegiado de un dios inmóvil –Acto puro– que sobrepasara las obvias limitaciones de un observador demasiado lastrado a la esfera inferior por su componente “terrenal”.

Ahora bien, esas “ataduras terrenales” eran en Aristóteles una exigencia para combatir a Platón, para no permitir que un alma separada, ajena al mundo, nos definiera por sí misma como entidades, como nuestra esencia, y aspirara continuamente a marcharse hacia los cielos de la verdad. La verdad, para el biólogo Aristóteles, está aquí. No el alma, sino nosotros, como individuos concretos, somos a lo que primariamente debe considerarse que posee “entidad”. “Entidad” (como a menudo se traduce hoy el griego οὐσία) que es también en Aristóteles υποκειμενον, es decir, en latín “*subjectum*” o apoyatura para poder predicar algo de ella como entidad, lo que la escolástica haría equivaler también a *substantia*, y que no es aun, en cualquier caso, “sujeto” en sentido conceptual kantiano. El que el participio del *subicio*

latino resulte coincidir con la sustancia no convierte, por supuesto, al término *subiectum* en el concepto de “sujeto”. Se acerca más a la idea del participio de *substerno*, a *substratum*. Sólo la transformación kantiana lo convierte en ese concepto estrictamente contemporáneo que lo define por ser *constructor de su objeto*. Sólo así podrá después decir Hegel, por ejemplo, que a Espinosa sólo le faltó considerar a la sustancia (el Deus sive Natura) como sujeto. Obviamente no lo era porque aún no podía serlo. El concepto de “sujeto” formulado por Kant es ante todo una conquista posibilitada por los desarrollos de la ciencia y por el espíritu revolucionario de la Ilustración. El hombre aparece como constructor y no observador (o paciente) del orden tanto natural como social. El primado de la razón práctico-pragmática sigue siendo la crítica esencial a la perspectiva especulativo-representacional. Por supuesto que el sujeto como constructor tiene algo de trasunto del dios de la tradición bíblica cristiana, pero no es lo mismo *crear* que *construir*. La tan manida “creatividad” que hoy se proyecta a los negocios, a la cocina, a la decoración de la casa o al aprovechamiento de nuestras horas de ocio, sí mantiene sus raíces teológico-religiosas. Pero construir no es crear y remite, ante todo, a seres, a organismos, que son finitos y que se equivocan y tantean. Eso quiere decir “sujeto”, algo que deberían recordar los frecuentes críticos a las supuestas pretensiones de omniscencia y omnipotencia inherentes al concepto de sujeto.

Aristóteles y la Memoria

Es evidente, en todo caso, que el concepto de *individuo* aristotélico está muy lejos aún de ser el concepto de un *sujeto*. Se acaba de despertar del revelador sueño platónico y está un tanto agarrado antes de empezar a moverse libremente en su mundo sublunar, antes de hacerse conscientemente con el mundo y sus elementos. En todo caso, y a pesar de su hermosura, ya ha reconocido al sueño como tal, y empieza el trabajo duro en el que hay que tener despiertos los sentidos para llegar a ser algo en la vida, un verdadero artesano, un verdadero “demiurgo”.

El tratado Sobre el alma es el núcleo conceptual de toda la biología, que es así estrictamente psico-biología. Allí hay que dejar bien claro que cuando se habla del individuo orgánico, la forma (*μορφή και εἶδος*), el hacerse, es en primer lugar capacidad de sentir (*δυναμὴ αἰσθητικῆ*). Los sentidos “se hacen” la cualidad por contacto, no hay nada que provenga de otro mundo para dar sentido a esa especie de huella del sello sobre la cera. Si veo rojo o siento calor ocurre en mí lo rojo o el calor, pero la presencia no es la de la ousia, pues también la piedra recibe calor y se calienta, pero no siente. El sensorio común, el corazón, hace la síntesis, conjuga las huellas, las improntas del “sellar” de los sensibles propios y comunes. No podemos sentir nada que no toquemos, aunque sea por mediaciones que diferencias a los otros sentidos del tacto. No hay sentidos a distancia.

Parece que con esto tendríamos ya el cuadro conceptual completo para encasillar a Aristóteles como un “buen naturalista”, congruente con los mínimos del sagrado dogma del procesamiento de la información (¡no cabe pedirle demasiado en materia de codificación automática, “mecánica”!). En efecto, según esta lectura tan convencional, y tan “puesta al día”, pero tan falsa, tenemos ya los sensibles: los datos. Con la impronta que dejan (trámite suficiente, aunque aún no sea impronta “neuroológica”) tenemos también imágenes; basta con que no se esfumen, sino que permanezcan lo suficiente, para que podamos tener ya dos cosas: un almacén de memoria y con él un material con el que razonar o pensar (siempre con imágenes, no con sensaciones en directo). ¿Quién no ha leído o lee así a Aristóteles?

Pues no. Esta trivialización le haría sonreír. Y no cabe sin sonrojo proyectar tales trivializaciones cuando uno se ve mediando nada menos que en su pelea contra Platón por el tiempo y la memoria. Platón ha hablado de ese tiempo mítico, extra-mundano, que aún

seguirá resonando en Bach con toda su belleza como *Actus tragicus* (“El tiempo de Dios es el mejor de todos los tiempos”). Nos pide que tengamos ganas de marcharnos, de abandonar el mundo para recuperar el bien, la verdad y la belleza. Pero Aristóteles es un naturalista: si le gustan las tragedias, es como le podrían gustar a un buen psicólogo clínico, como catarsis. Se podrá pensar que es poco romántico, pero lo cierto es que Aristóteles ama la tragedia porque representa a la vida, mientras que Platón la rechaza porque alimenta nuestras pasiones.

Ahora bien, se están jugando muchas cosas tras el aparente divertimento del arte. La ascesis, la negación a la que nos llama Platón, se expresa en su encendida defensa tanto ontológica como epistemológica de la memoria, pero es memoria de aquello que no ha pasado nunca por los sentidos. En el *Teeteto* aparece la misma metáfora del sello en la cera que usará Aristóteles, pero Platón está hablando aquí del alma –que es la que recuerda– y no del cuerpo. La elaboración más amplia y canónica es –como ya dijimos al principio– la del *Fedón*, cuando Sócrates se despide y conversa sobre la memoria, el alma y la inmortalidad con Simmias y Cebes, dos discípulos de la escuela de Filolao familiarizados con el dualismo órfico-pitagórico. Ese es el objetivo contra el que se dirige ante todo Aristóteles. En el *De Anima* la memoria no aparece para nada, como si quisiera evitar sus resonancias platónicas. Se centra sobre todo en los sentidos y en los argumentos que refuerzan la negación de un alma separada. Ya sabemos que sus resultados al respecto no son del todo satisfactorios, y que abrirían siglos y siglos de discusión sobre el carácter más o menos teológico-platónico del entendimiento agente “que es eterno y viene de fuera”). No creemos, por lo demás, que tales discusiones hayan terminado, aunque casi nadie sepa ya que seguimos discutiendo de eso.

Pero es quizás frente a tales indecisiones aristotélicas cuando nos interesa acudir a los *Parva Naturalia*, al tratado *De Memoria et Reminiscencia* (Aristóteles, 1987), donde Aristóteles toma de frente el problema crucial del platonismo. Es un tratado bastante visitado, o por lo menos citado. Casi todo el mundo se distrae, se obnubila en él, por ejemplo, con la asociación, aunque sin darse cuenta de que Aristóteles está excluyendo por completo cualquier posible opción típicamente asociacionista: la asociación no puede ser nunca un “mecanismo” capaz de explicar la memoria o el conocer, ni por supuesto el movimiento. La reminiscencia, las inferencias asociativas, no son la memoria, sino un modo racional, humano, discursivo, de usarla. La perspectiva es funcional y proscribida cualquier opción mecánica.

¿Qué es entonces la memoria, aquello que de verdad importa? Aristóteles argumenta allí a fondo para librarse de Platón: ha de haber en efecto sensación, es decir, *contacto*, “huella” corporal, para que haya memoria. Pero quiere a la vez impedir cualquier explicación “internalista” que recurra a almacenes, es decir, a cualquier forma posible de espacialización estructural, reduccionista, de nuestro “sentido primario, que es también con el que percibimos el tiempo” (451a 18).

Hay “huella”, sí, como la del sello del anillo en la cera (450a 30): es condición necesaria pero no suficiente. Pero ¿es la huella una “imagen”? ¿De qué podría ser imagen si no recordáramos aquello que ha producido la huella?. En sus palabras: “¿cómo, aun percibiendo la afección [la huella o impronta], recordamos aquello que no estamos percibiendo, es decir, lo ausente?” (450b 14-15). No recordamos, en suma, la huella sino “aquello por lo que se produjo” (450b 13). ¿Puede decirse más claro?: las huellas, el engrama, no son imagen de nada, representación de nada, si la memoria no las convierte en imágenes: no son la huella ni la imagen las que pueden explicar la memoria, sino la memoria la que explica que una huella pueda ser imagen, re-presentación de algo. Por sí mismas las huellas existen por doquier: en la propia cera tras poner el anillo. Pero eso no es nada si no hay memoria. La cera no puede hacerlo, los cuerpos animados, los organismos, sí.

El Alcance de la Temporalidad

Es, pues, la memoria la que explica. Pero ¿qué explica? Algo esencial: la condición de partida. Nos explica –nos hace comprender– que la temporalidad, para los seres *animados*, es primaria, irreductible. Nos explica que es completamente absurdo que para entender las relaciones temporales nos empeñemos en convertirlas en relaciones espaciales. Es decir: nos explica todo si aceptamos como primaria, irreductible, la temporalidad, y nada si por “explicar” entendemos que es necesario, para que las relaciones temporales se entiendan, que se conviertan en espaciales. Pero ¿por qué las relaciones de “arriba-abajo”, “delante-detrás”, etc., habrían de ser más “naturales”, más “científicas”, por ejemplo, que las relaciones “antes-después”? Sin duda porque la mecánica, incluso relativista, parece necesitar ese tiempo estático que parece espacio, ese tiempo del que Einstein pensaba que, en último término, no es sino una ilusión. Será porque el físico ha de colocarse en el “lugar” de los cuerpos inertes, y éstos no saben nada del antes y el después. El físico oscilará siempre entre su propia perspectiva operatoria, inexplicable sin la dimensión temporal, y la “indiferencia” de los móviles respecto al pasado y el futuro. De ahí que respecto a lo físico el tiempo pueda llegar a parecer una ilusión, pues el físico sueña siempre con excluirse él mismo de su visión “objetiva”. Pero esa “ilusión” deja de ser tal en la Psicología, pues en ella tratamos de sujetos y operaciones, de modo que si se elimina la temporalidad (como memoria, como propósitos) lo que nos queda es un mal remedo de la física, aquello que Aristóteles, frente al atomismo, negaba con la misma fuerza que la separación platónica del alma. Más aún, si la temporalidad operatoria no existiera, si fuera una ilusión, ni siquiera existiría la ciencia de la mecánica.

Pero no tenemos por qué dejarnos atrapar por esa pétrea diacronía secuencial, inexorable, en realidad espacializada –como diría Bergson– de los relojes, que no permite “volver” atrás, tener presente el pasado. Los físicos (¡y tantos psicólogos!) tienden a quedarse anclados en la metafísica del observador, que es la de un espectador platónico, que mira al mundo desde fuera (o desde un “dentro” mental, anímico, que está fuera del mundo), aunque por suerte haya adquirido ya bastante libertad de movimientos. Pero con las sucesivas “vueltas a Kant” han empezado ya a pensar en términos de “sujeto”, de operaciones, y se inclinan a sospechar que esas operaciones siempre construyen algo, que son más que discursos. Quizás sean ellos los únicos que, a la larga, puedan inducirnos a abandonar un alma o una mente que sigue encerrada observando desde dentro. No a salir de la caverna, sino a acabar por fin con el mito. Pues nuestras operaciones no son ni interiores ni exteriores. Basta con aceptar que son también temporales. Pues, ¿acaso si aceptamos que la temporalidad de nuestras operaciones es irreductible habremos entrado ya en el reino del espíritu? Sólo será así para quien parta ya de esa creencia. Aristóteles, como naturalista, cree, desde luego, que no. Y si nos atenemos sin trampas a su agudo sentido naturalista, no necesitaremos para nada la ya decrepita, aunque aún viva, metáfora espacial de la internalización. Como cuerpos tenemos sin duda un “dentro”, pero la memoria, y por lo tanto la re-presentación o el pensamiento no son eso, aunque nuestras operaciones orgánicas trabajen también con eso. El interior no físico, no topológico, sino “mental”, con el que pretende estar trabajando el psicólogo (el psicólogo no aristotélico, no funcionalista-orgánico) es teología, *metafísica que cosifica o sustancializa el tiempo*. Un tiempo que debería plegarse a nuestras operaciones de tal modo que fuera más acorde con nuestra sensibilidad. El tiempo de Aristóteles, no el de Platón, viene a decirnos que el que nos ha tocado vivir en este mundo, ese sí, es el mejor de todos los tiempos... porque no hay otro.

El Límite del Realismo y la Sensibilidad como Acción Orgánica

La concepción de la memoria de Aristóteles debe también hacerse revertir hacia sus propios fundamentos, hacia el realismo del que parte para enfrentarse a las sensaciones. Y eso, sin duda, coloca a su realismo en serios aprietos. Pues si recordamos la cosa que produjo la huella, ¿para qué querríamos ya la huella? ¿Qué pasaría entonces con ella, a la que desesperadamente nos aferramos como cosa-en-sí, o bien como “lo múltiple dado a la intuición sensible” en palabras de Kant? Pues bien, debería pasar lo que ya ha pasado en el propio decurso de la Psicología, aunque lo olvidemos: que no hay realismo que valga, que no captamos el mundo, sino el estado de nuestros nervios, como nos dirían (nos dijeron hace mucho) Müller o Helmholtz. Pero ¿quién capta el estado de sus nervios? ¿Otra vez la mente en la caverna? ¿Acaso no somos nuestros propios nervios? Hay que modificar algo la formulación de la teoría de las energías específicas: *el sentir no es “recibir” ni “captar”*. Habrá que ayudar a Aristóteles para que también aquí ajuste sus cuentas con Platón. Como no somos, no podemos ser, meros espectadores del mundo del que formamos parte, la sensibilidad no puede consistir en un recibir, sino en un *hacer*. Recluir o limitar la acción orgánica a movimiento es una de las últimas raíces platónicas que debemos sacudirnos.

Cierto es que el propio Platón lo ha intuido al hacer de la visión una acción hacia fuera (un rayo que se emite) más que un recibir. Pero en todo caso, la sensación acaba siempre decantándose en él como un estorbo, y no puede haber verdad si no es por la memoria, una memoria de algo que no ha pasado nunca por los sentidos. Aristóteles, en cambio, está firmemente decidido a recuperar la verdad primaria e irrenunciable de lo orgánico, de las sensaciones. Esa decisión le lleva al realismo. Debería, quizás, haberles dado tiempo a los sentidos, haberlos convertido en operación. Pero faltaba mucho para que fuera posible construir una Psicofísica. Fechner lo hizo entre otras cosas porque se negó, siguiendo a Leibniz y a Aristóteles, a la reducción espacial, mecanicista, de la temporalidad. Las sensaciones pasaron entonces a ser ya operaciones, y más aun aparecen bajo esta forma activa, no receptiva, en la transformación de la Psicofísica como *Teoría de Detección de Señales*, donde la actividad sensorial se expresa en términos de estrategias y hasta el recoveco último de la sensibilidad, el umbral, deja de ser un “receptivo” para ser parte de una estrategia activa.

Por desgracia ni la psicología ni la filosofía dominantes han sabido comprenderlo y sacarle el partido que se merece. Hay sin duda trabajos de interés que aluden a la cuestión de la memoria al tratar a Aristóteles (por ejemplo Robinson, 1995, o McLeish, 1999), o al repasar la diversidad de enfoques y tratamientos de la memoria (por ejemplo Krell, 1990, o Barash, 1997). Pero la obra de Paul Ricoeur es quizá la más notable excepción en el sentido específico que venimos comentando. En su *La memoria, la historia, el olvido* (Ricoeur 2012), nos dice:

La noble confesión que se lee en el magnífico y pequeño texto de los Parva Naturalia “De la memoria y de la reminiscencia” – “la memoria es del pasado”– se convertirá en la estrella guía en el desarrollo de nuestra investigación”. (p. 22)

De hecho esa noble confesión será “la estrella-guía” de toda su larga investigación, de casi 700 páginas, que va mucho más allá de los problemas “psicológicos”, pues se proyecta también en la cuestión de la memoria colectiva, la antigua polémica explicación vs. comprensión en las ciencias sociales, o en la consideración de la naturaleza de la Historia. Ricoeur, desde su perspectiva fenomenológica, le saca partido. La distinción de Aristóteles en el propio título del tratado entre memoria y reminiscencia, nos dice, va dirigida precisamente a separar lo esencial de la memoria respecto a las elaboraciones posibles del recuerdo (la actividad de

reminiscencia) que puedan atribuirse a una acción imaginativa capaz de empañar –por así decirlo– la veracidad exigible a la memoria. Pero lo que Ricoeur recalcará como esencial en Aristóteles es su afirmación crucial: “La memoria es del pasado”. Al respecto, dice así:

La primera cuestión planteada es la de la “cosa” de la que uno se acuerda; es en esta ocasión cuando se pronuncia la frase clave que acompaña toda mi investigación: “la memoria es del pasado” (449b 15). Es el contraste con el futuro de la conjetura y de la espera y con el presente de la sensación el que impone esta caracterización capital. (p. 34)

No hemos encontrado en ninguna parte un reconocimiento tan claro de la cuestión que aquí nos interesaba desarrollar, la de la irreductibilidad del tiempo, y la importancia del tratado de Aristóteles. Ricoeur advierte que la memoria, tal como la presenta Aristóteles, es el sustrato último desde el cual fundamentar la facticidad misma, la veracidad, porque mantiene lo pasado (aún a pesar del error o del olvido), y es el fundamento ineludible de que hay, para nosotros, seres con memoria –y sensibilidad activa tallada en la evolución, al servicio de la supervivencia, añadiríamos nosotros–, una verdad que defender.

No podemos aquí remedar, en tan breve espacio, todo aquel lejano verano de 1947 en el que Kuhn decidió saldar en serio sus cuentas con la Física de Aristóteles. Sólo hemos pretendido decir que a los psicólogos nos queda mucho que saldar, y que ya es hora de que pongamos manos a la obra. Nos conformaríamos con haber

logrado animar a alguien más y haber abierto uno de los muchos caminos, nada trillados aún, por donde podría organizarse alguna expedición para paliar en lo posible la ignorancia de nuestro propio territorio.

Referencias

- Aristóteles (1987). *Acerca de la Generación y al Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Madrid, España: Gredos.
- Barash, J. A. (1997). The sources of Memory. *Journal of the History of Ideas*, 58, 707-717.
- Kant, E. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, España: Alfaguara.
- Krell, D.F.(1990). *On Memory, Reminiscence and Writing: on the Berge*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Kuhn, T.S. (1977). *The Essential Tension*. Londres, Reino Unido: The Univ. of Chicago Press.
- Latour, B (1992). *Ciencia en Acción*. Barcelona, España: Labor.
- Latour, B. (2005). *Re-assembling the social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- McLeish, K. (1999). *Aristotle*. New York (NY): Routledge.
- Platón (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid, España: Gredos.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, España: Trotta.
- Robinson, T. M. (1995). *Aristotle's Psychology*. New York (NY): Columbia University Press.