

Ciencia y filosofía de la memoria en el siglo XXI. (1) Una aproximación hermenéutica

A. Rábano Gutiérrez

Centro Alzheimer Fundación Reina Sofía – Fundación CIEN, Madrid, España.

RESUMEN

Se presenta el primero de una serie de artículos que tienen como objetivo proponer un diálogo abierto entre la ciencia (neurociencia) actual de la memoria y la filosofía contemporánea, en particular la llamada filosofía continental. Se propone, en forma de ensayo hermenéutico, un diálogo homólogo al que en biopolítica se viene planteando entre los aspectos *zoé* y *bíos* de la vida humana. Se consideran antecedentes principales los textos platónicos y aristotélicos sobre la memoria y su recepción por las filosofías medieval y moderna. En Aristóteles (*De memoria et reminiscentia*) se encuentra la primera formulación completa del problema de la memoria, en el marco de la noción aristotélica de ser vivo: 1) la huella y el tiempo, 2) el enfoque comparado (ser humano/animales) y 3) los niveles de actividad del ser vivo (almas). Se presenta así mismo el paradigma de estudio de la memoria en la ciencia actual (neurociencia cognitiva y básica). Se ha seleccionado un primer grupo de filósofos, activos hasta finales del siglo XX o comienzos del siglo XXI, en cuyas obras la memoria ocupa un lugar relevante: Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Paul Ricoeur. Todos ellos, entre otros, serán considerados, en artículos posteriores, a la luz de los hallazgos y las interpretaciones teóricas de la neurociencia actual sobre la memoria.

PALABRAS CLAVE

Aristóteles, filosofía continental, memoria, neurociencia

Introducción

Este artículo quiere ser el primero de una serie donde se trate de la memoria a la vez desde un punto de vista científico y en una perspectiva filosófica actual. ¿Cómo podemos pensar hoy la memoria, los diferentes procesos y fenómenos que reunimos bajo esta denominación, teniendo en cuenta los resultados de la neurociencia actual y las reflexiones de los filósofos contemporáneos? Como en cualquier trabajo científico (en el sentido amplio del adjetivo alemán *wissenschaftlich*), necesitaremos, en primer lugar, presentar los antecedentes y describir nuestros materiales y métodos, y de eso precisamente se ocupa este artículo. Habrá que definir y delimitar un

territorio, un mapa de referencias textuales seleccionadas a partir de la tradición filosófica occidental (entre la Grecia clásica y el siglo XXI globalizado), y ciertos itinerarios que nos llevarán de unas a otras en la elaboración de una interpretación (hermenéutica) reflexiva (crítica). Esos textos constituirán los materiales de este trabajo (a la vez que sus antecedentes más o menos lejanos), y nuestros métodos serán las rutas noéticas que recorramos entre ellos (*iter*, *itineris* es el término latino, y *méthodos* el griego, para camino; sin olvidar, en el otro extremo del mundo, que el *tao* también es camino). El objetivo principal de este artículo, y de la serie que inicia, no es establecer una tesis, una teoría o un discurso, y mucho

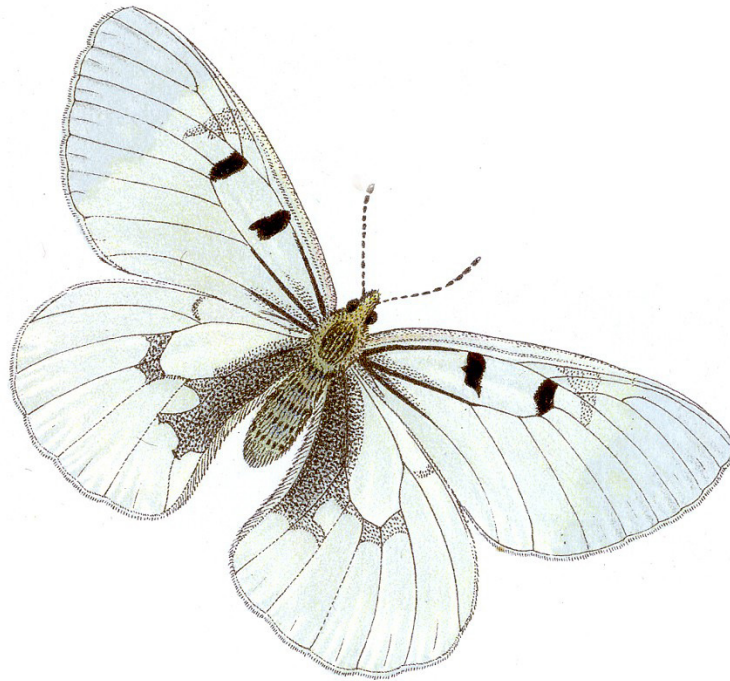


Figura 1. *Parnassius mnemosyne* (Linneo, 1758), mariposa de la familia *Papilionidae*, presente en áreas montañosas de Europa, incluidos los Pirineos (nombre común: blanca de Asso). Linneo le dio el nombre de Mnemosine, personificación griega de la memoria, madre de las musas, y puede figurar aquí, además, como referencia alegórica a la neurociencia (las “mariposas del alma” de Cajal) y a la filosofía (Nietzsche: “Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles —eso hace llorar y cantar a Zaratustra”). Fuente: Wikimedia Commons, the free media repository. Disponible en: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fc/Parnassius_mnemosyne_-_Schwarzer_Apollo.jpg

menos realizar una revisión histórica sobre la memoria y su abordaje científico y filosófico en la tradición occidental, sino definir y poner en práctica (hacer efectivo) un punto de vista estratégico, un *Standpunkt* (Heidegger) desde el que observar el estado actual de la investigación de la memoria en estos dos ámbitos (prácticas) de conocimiento y reflexión.

Debemos a Patricia Churchland la introducción, hace ya 35 años, del término *Neurofilosofía*^{1,2}, que hoy define un ámbito heterogéneo de reflexión en torno a diferentes modos posibles de aproximación o confluencia entre la neurociencia (principalmente, la neurociencia cognitiva) y la filosofía (especialmente, la filosofía *anglosajona*)³. Uno de esos modos es el de la filosofía de la ciencia (de la neurociencia, en este caso), centrado en cuestiones metodológicas y epistemológicas derivadas del desarrollo de diferentes disciplinas o subdisciplinas científicas (la neuroimagen funcional y

su aplicación a la neurociencia cognitiva, por ejemplo). En este ámbito de reflexión es importante el debate en torno al reduccionismo explicativo o causal, que incorpora también aproximaciones neurofilosóficas no reduccionistas (por ejemplo, la neurofenomenología de F. Varela o el neuroexistencialismo de O. Flanagan y G.D. Caruso)^{4,6}. Sin embargo, desde una posición más próxima a lo que se viene conociendo como filosofía *continental*, se explorará aquí un modo de relación entre la ciencia y la filosofía más asistemático, menos programático, y se diría también que menos académico. A diferencia de los abordajes propios de la filosofía *de* la neurociencia, propondremos la consideración conjunta, la coexistencia o convivencia, de la filosofía y la neurociencia^{3,4}. La íntima yuxtaposición, cohabitación, de ambas prácticas de conocimiento puede dar lugar a procesos de ósmosis e hibridación, de interpenetración, que se explorarán aquí en el ámbito específico de la memoria (figura 1).

Otra manera de presentar la doble vía de aproximación, científica y filosófica, que aquí se propone, es en referencia al binomio *zoé/bíos*, como vienen haciendo los filósofos que se ocupan de la biopolítica. Giorgio Agamben, por ejemplo, recuerda que:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo^{7(p.9)}.

También señala Agamben que *zoé* carece de plural en griego clásico (vida, y no vidas), mientras que en la prosa ática el verbo *bionai* no se utilizaba prácticamente en presente (viví, vivido). Por lo general, en los textos de biopolítica, se ha tomado como referencia el uso de estos términos por Aristóteles. Es precisamente en la *Política*⁸ aristotélica donde su uso se diferencia netamente en relación con el ser humano (1278b, 23-31) (texto citado por Agamben^{7(p.10)}):

Éste es [el vivir según el bien], efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen [los hombres] por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien (*katá to zen autó mónon*), si en la vida (*katá ton bíon*) no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir (*zoé*), como si en el vivir hubiera una cierta felicidad [*euemería*, bello día] y dulzura natural⁸.

La diferenciación *zoé/bíos*, también presente en los textos biológicos del *Corpus* (por ejemplo, *De generatione animalium* 763b 13), nada tiene que ver con oposiciones modernas como vida objetiva/vida subjetiva o cuerpo/mente, cuestiones que no tienen sentido en Aristóteles, y que son posteriores a la unificación de ambos términos en el latino *vita* por la *stoa* tardía, y a su uso en la filosofía medieval latina y en la filosofía moderna. Quizá la mejor aproximación al uso aristotélico de estos términos, desde una interpretación actual (postheideggeriana), sea la que distingue 1) la vida como proyecto vital, existencial, vivida entre el nacimiento y la muerte del individuo (*bíos*)⁹, de 2) la vida como proceso biológico-

funcional, en el sentido actual de estos términos (*zoé*). En consecuencia, diferenciaremos aquí entre los aspectos *bióticos* (filosóficos) y los *zoéticos* (científicos) de la memoria, y, como propone Roberto Esposito en sus textos biopolíticos (en su caso, en relación con la inmunidad), atenderemos especialmente a “la línea de unión” entre *zoé* y *bíos*¹⁰.

Este primer artículo, elaborado en forma de ensayo hermenéutico (análisis e interpretación textual), tiene como objetivo fundamental presentar el mapa y el itinerario conceptual que conduce desde el abordaje de la memoria en la Grecia clásica hasta la presencia de la memoria en la neurociencia y la filosofía continental actuales.

Desarrollo

Antecedentes platónicos

Platón (427-347 a. C.) fue el primer filósofo occidental que abordó seriamente la memoria¹¹. Las referencias a la memoria en sus diálogos se han convertido en *loci classici* para toda la tradición posterior. El *Menón* (81c-86e), uno de los diálogos del periodo intermedio, contiene el conocido episodio del esclavo que aprende a resolver un problema geométrico, sin conocimientos matemáticos previos, *recordando* la solución por medio de las preguntas que le va formulando Sócrates. Aprender implicaría, así, recordar, rememorar, lo que el alma ya sabía (*a priori*) como consecuencia de sus vidas (transmigraciones) anteriores. El problema, el dilema, de fondo, que aún hoy nos interpela desde este texto, es cómo podemos aprender (o recordar) algo que no se encuentre ya previamente, de alguna forma, en nuestra naturaleza. En el *Fedón* (72e-77a), los discípulos de Sócrates revisan con el maestro los argumentos a favor de la inmortalidad del alma en las horas previas a su ejecución. De nuevo, la *anámnesis* (reminiscencia, rememoración) de lo conocido por el alma antes de nacer constituye uno de esos argumentos. Sin embargo, aquí, en contraste con el *Menón*, la evocación de tal conocimiento innato (ideas, formas) solo es posible a través de los objetos de la percepción¹¹. Se ha sugerido que el juego de comparaciones entre lo igual y lo desigual que supone este proceso representa la primera exposición del asociacionismo en la filosofía occidental¹². También en el *Fedro* (249e) se menciona una vez más la *anámnesis*: “Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su

propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es.”¹³

Sin embargo, los textos platónicos sobre la memoria que han tenido más fortuna en la historia de la filosofía proceden del *Teeteto*, uno de los diálogos del último periodo. En este caso, el problema de fondo es el de la falsa creencia. De acuerdo con la primera imagen (190e-196c), nuestra memoria sería como una tablilla de cera pura, ni demasiado dura ni muy blanda, y tan grande como sea nuestra capacidad para recordar. Solo seríamos capaces de recordar aquellas percepciones y concepciones que han dejado su impresión en nosotros, como lo hace un sello en la cera. La segunda imagen empleada por Platón, la de la pajarera (196c-200d), es complementaria de la anterior. Los contenidos de nuestra memoria serían como pájaros que un cazador hubiera ido introduciendo en una jaula. En cada momento, tenemos disponibles, poseemos, determinados pájaros (recuerdos), pero solo podemos decir que los tenemos efectivamente cuando los cogemos (sujetamos) con las manos (“pájaro en mano”, dice el refrán). Por último, en el *Filebo* (34b, c), consciente de la diversidad de fenómenos en que se manifiesta la memoria, Platón distingue entre reminiscencia (*anámnesis*) y memoria o recuerdo (*mneme*), y argumenta que ambas son imposibles sin el concurso del alma.

La memoria es cosa de huellas y de lo que las huellas evocan. Paul Ricoeur ha señalado los diferentes sentidos en que la noción de huella se asocia a la de memoria en los textos platónicos: 1) la huella escrita, el texto, de la que trata el mito del *Fedro* sobre la invención de la escritura; 2) la huella que un acontecimiento deja escrita en el alma (“En mi opinión, nuestra alma se parece entonces a un libro”, *Filebo*, 38c); y 3) la huella corporal, cerebral, hoy diríamos neural (*Teeteto*)¹⁴. De acuerdo con nuestra clasificación anterior, consideraríamos esta última huella como *zoética*, la segunda como *biótica*, mientras que la primera de ellas, el lenguaje, y en particular el lenguaje escrito, representaría otra línea de unión, esta, especialmente significativa, entre lo *zoético* y lo *biótico*.

Primer planteamiento del problema: *De memoria et reminiscentia*

Si hay un lugar en el *Corpus* donde Aristóteles (384-322 a. C.) teje cuidadosamente las relaciones complejas y sutiles que se dan entre los aspectos *bíos* y *zoé* de la vida humana y de todos los seres vivos, es en los *Parva*

naturalia (*Tratados breves de historia natural*). Hay consenso entre los comentaristas de todas las épocas en que estos textos, como se indica explícitamente al comienzo del primero de ellos (*De Sensu*, 436a 7-10), están dedicados a las afecciones comunes al alma y al cuerpo.

Parece que los atributos más importantes de los animales, tanto si son comunes como si son específicos, son comunes al alma y al cuerpo, como por ejemplo: sensación, memoria, pasión, deseo, y, en general, apetito, a más de placer y dolor; éstos, en efecto, se dan en casi todos los animales¹⁵.

El segundo de estos tratados, *De memoria et reminiscentia* (en adelante, *De memoria*), ha sido uno de los textos más comentados y debatidos por los críticos posteriores. Se trata de un texto breve y denso que plantea las principales cuestiones relacionadas con la memoria; un texto, como ha indicado R. Sorabji, que “sigue siendo el primer gran tratado occidental sobre la memoria, el primer intento de definirla”^{16(p.ix)}. Sin embargo, como ha ocurrido con *De anima* y otros tratados “psicológicos” (además de biológicos) del *Corpus*, la dificultad en la comprensión actual de los textos ha dado lugar a notables diferencias interpretativas entre los comentaristas contemporáneos. Seguiremos aquí, en lo fundamental, una de las lecturas más recientes de *De memoria*, la de David Bloch¹⁷, que discute en detalle otras lecturas previas, y permite situar la memoria en relación con la noción (el modelo) de ser vivo en Aristóteles.

Al igual que en el *Filebo* platónico, en *De memoria* Aristóteles diferencia entre *a*) la memoria (*mneme*) como estado, condición (*hexis*) o afección (*pathé*) (*De memoria* I) y *b*) la acción (el movimiento, *kínesis*) de recordar, la reminiscencia (*anámnesis*) (*De memoria* II). La segunda parte de *De memoria* trata también de la “distancia temporal”, de la percepción del tiempo que permite situar un recuerdo en el pasado. La técnica de la memoria, la mnemónica, que tuvo un papel importante en la retórica antigua¹⁸, también tiene un lugar en *De memoria*, aunque no será tratada aquí específicamente.

La memoria tiene lugar en el presente, pero es del pasado (*to genómenon*) (449b y ss.). Esta es la aporía fundamental que, según Aristóteles, encierra la memoria como fenómeno^{14,19}. Así, aunque la memoria hace referencia a objetos o conocimientos anteriores en el tiempo, se produce en ausencia de ellos. “(...) la memoria no es ni una sensación ni un juicio, sino un estado o afección

de uno de los dos cuando ha pasado el tiempo” (449b 24-25). Se ha sugerido que es precisamente en este texto donde aparece por primera vez la noción moderna de “referencia”²⁰.

¿Cómo opera la memoria? La percepción genera un movimiento (*kínesis*) en los órganos sensoriales y en el “sentido común” (*sensus communis*, asociado al corazón) que deja una impresión corporal (como en una tablilla de cera), una imagen (*phántasma*) que, como copia o representación (*eikon*), conserva (salva) la forma del objeto original. El estado (*hexis*) así generado en el ser vivo (animal) es la memoria. De este modo, la memoria, con la participación de la imaginación (*phantasia*), conserva la forma de la percepción, no su materia, que podrá ser evocada más tarde a través de la reminiscencia. Esta conservación de la forma es consistente con la actividad propia de los sentidos: “(...) sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero no en tanto que es de oro o de bronce.” (*De anima* 424a 18 y ss.)²¹.

La clave principal para entender la noción de memoria en Aristóteles está, pues, en esa figura intermedia que genera la sensación, la imagen (*phántasma*) (*De anima* III 428a 1-2). Sin ella no es posible el pensamiento (450a 1), y, una vez que se genera, no constituye una estructura rígida y estática, sino que adquiere un dinamismo propio y puede combinarse y recombinarse con otras imágenes, por ejemplo, en los ensueños y delirios (451a 9), y también en las expectativas sobre el futuro. De una forma recursiva, la imagen también puede afectar a la generación de nuevas sensaciones²⁰. De acuerdo con la teoría aristotélica de la percepción, se trata de una imagen predominantemente, pero no exclusivamente, visual.

Sin embargo, ¿por qué al recuperar la imagen sabemos que esta corresponde al pasado? ¿Cómo podemos diferenciarla de una percepción actual? Por otra parte, cuando recuperamos la imagen, ¿es el objeto mismo lo que recuperamos o solo una representación, una copia (*eikon*), más o menos fiel, del objeto? (*De memoria* 450b 11 y ss.) ¿O lo que recordamos es solo nuestra propia experiencia de la percepción del objeto? Todas estas preguntas y dificultades son las que Aristóteles se plantea y discute en *De memoria*, y las que han dado lugar a diversas interpretaciones por parte de los comentaristas.

Por su parte, a diferencia de la memoria, que es pasiva y común a los hombres y otros animales, la reminiscencia (*anámnesis*) (*De memoria* II) es para Aristóteles una capacidad activa e intelectual propia del ser humano¹⁷. Se trata de un movimiento deductivo parecido a un silogismo. Mientras que la memoria representa un estado, estar en un determinado estado (*hexis*), la reminiscencia es un proceso activo de pensamiento. Así, la memoria, como facultad, pertenece al alma sensitiva, y la reminiscencia al alma intelectual (pensante). En la interpretación más restringida de David Bloch, la reminiscencia, en Aristóteles, es una forma particular de pensar, y no constituye propiamente un tipo de memoria¹⁷. Otros autores han propuesto diferentes formas de relación entre *mneme* y *anámnesis*, o entre las dos partes del tratado *De memoria*. Sorabji propone diferenciar entre memoria disposicional (*De memoria* I) y memoria activa (*De memoria* II)¹⁶, mientras que Julia Annas distingue entre memoria personal (*mneme*) y memoria no personal (*anámnesis*)²². Para Bloch, estas nociones pueden ser interesantes desde el punto de vista de la filosofía y la ciencia contemporáneas, pero no tienen nada que ver con Aristóteles. La noción de memoria en Aristóteles es muy estrecha, limitada, restringida, y es insuficiente para las disciplinas contemporáneas. En los textos de Aristóteles, dice Bloch, no encontramos una facultad denominada “memoria”, sino una que se llama “*mneme*”¹⁷. Los elementos fundamentales de esta noción singular de memoria son:

1. La memoria siempre es del pasado, nunca del presente o del futuro.
2. La memoria es una capacidad común a diversos animales.
3. La memoria pertenece a la facultad (alma) sensitiva.

También se pregunta Bloch por qué Aristóteles reúne memoria y reminiscencia en un mismo tratado, y responde: 1) porque ambas se refieren a hechos pasados, 2) porque ambas requieren un sustrato físico, 3) porque Aristóteles heredó de Platón la consideración conjunta de ambas y, por último, 4) porque toda reminiscencia comienza con algún rastro de memoria (“memory trace”) y termina generando ella misma memoria.

Recordemos brevemente los elementos fundamentales de la noción (el modelo, diríamos hoy) de ser vivo en Aristóteles, para situar en ella la memoria como actividad y como función. El ser vivo, el viviente (*ton zoón*) se define por el alma (*psyché*), sucesivamente como “forma

específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*De anima* 412a 20), “entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida” (*De anima* 412a 29) y “entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (*De anima* 412b 5). La vida (*zoé*) del ser vivo se manifiesta principalmente en “la autoalimentación, el crecimiento y el envejecimiento” (*De anima* 412a 14). El alma, como función principal del ser vivo (“[...] si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista” [*De anima* 412b 20]), se estratifica en tres niveles de actividad, que se engloban jerárquicamente: el alma nutritiva (*threptikón*), el alma sensitiva (*aisthetikón*) y el alma intelectual (*noetikón*). La primera es propia (y definitoria) de todos los seres vivos (plantas y animales), la segunda lo es de los animales, mientras que la tercera define al ser humano como animal racional (*zoon logon exon*). En correspondencia con su dinámica de niveles, el alma desarrolla diversas facultades (potencias) principales: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva (*De anima* II 3); que se despliegan en diversas subfacultades (crecimiento, generación, los cinco sentidos, etc.). Cada una de ellas se ejerce a través de una actividad u operación (*enérgeia, praxis, ergon*) asociada a un órgano (*organon*)²³. En este marco funcional, la memoria corresponde al alma sensitiva, al igual que la imaginación (*phantasia*), mientras que la reminiscencia, que ejerce su actividad mediante imágenes (*phantásmata*), como otras formas de pensamiento, pertenece al alma intelectual.

Después de Aristóteles

Antes de revisar brevemente la recepción y modificación de la teoría aristotélica de la memoria en los siglos posteriores, conviene atender un momento a la singularidad de la noción de memoria en Agustín de Hipona (354-430). Se ha sugerido que los textos de Agustín, en la confluencia del neoplatonismo y el cristianismo, recogen el primer ejercicio profundo de introspección personal en la historia de la literatura occidental, y que su teoría de la memoria, desarrollada en el libro X de las *Confesiones*, constituye el primer antecedente de la taxonomía de la memoria del siglo XX²⁴. Agustín distingue entre la memoria inteligente, dependiente del *animus* (alma humana), y la memoria sensitiva, asociada al *anima* (alma animal). Las imágenes mentales, generadas por los sentidos o por la imaginación, “permanecen en la memoria”, y más tarde “la voluntad dirigirá su mirada” a las imágenes para percibir las y recuperarlas (reminiscencia) (*De Trinitate*

11.3.6). Agustín explora aspectos “modernos” de la memoria, como las “falsas memorias”, el recuerdo de emociones pasadas, el olvido (¿cómo es posible saber que se ha olvidado algo?), o el papel de la memoria en la identidad personal. Gracias a la memoria, dice Agustín, sabemos que estamos vivos (*De Trinitate* 12.12.21).

Los textos de Aristóteles llegan a los principales pensadores medievales occidentales (ss. XII y XIII) a través de las traducciones latinas de los filósofos-médicos árabes, que, sin embargo, solo conocían los *Parva naturalia* de forma fragmentaria. Avicena (ca. 980-1037), en su *Liber de anima*, añade, a los cinco sentidos externos aristotélicos, otros tantos sentidos internos: *fantasia* o *sensus communis*, *imaginatio*, *imaginativa* (animales) o *cogitans* (ser humano), *aestimatio* y *memorialis*. Este último tiene la función de retener, no la forma del objeto percibido (que es función de la *fantasia*), sino su intención (*intentio*), una noción clave en Avicena, con gran proyección en la filosofía posterior. Avicena la explica con un ejemplo: cuando la oveja ve al lobo sus sentidos externos le proporcionan la forma del lobo, mientras que sus sentidos internos (*aestimatio*) le indican que debe temerlo^{17,25}. Averroes (1126-1198) escribió varios comentarios a *De memoria*, en la tradición de Avicena. Para el filósofo cordobés son también las intenciones, separadas de las imágenes sensibles, las que se almacenan en la memoria (*virtus rememorativa*). Averroes distingue entre *rememoratio*, “la vuelta al presente de una intención aprehendida en el pasado”, y la *investigatio per rememorationem*, “una búsqueda de la intención a través de la voluntad, que la hace presente después de un periodo de ausencia”. La primera de ellas es fácil de obtener, porque afecta a formas con mucho “cuerpo” (*corporalitas*) y poca “espiritualidad” (*spiritualitas*), mientras que lo contrario ocurre con la segunda y las formas relacionadas^{17,25}.

En su comentario sobre *De memoria* (*Liber de memoria*), Alberto Magno (ca. 1200-1280) realiza una síntesis entre la teoría propiamente aristotélica de la memoria y la de la filosofía árabe posterior, e incorpora netamente la memoria a las facultades del alma. Considera la memoria y la reminiscencia como un único proceso, el primero continuo y el segundo discontinuo, y define el “acto de memoria” como el uso activo de los objetos que han generado una percepción previa para volver a conectar con ellos. La perfección del movimiento de la sensación incluye, pues, el de la memoria¹⁷. Tomás de Aquino (1225-1274) destaca tres aspectos de la memoria en su

comentario de *De memoria (Sententia de memoria)*: 1) la conservación de contenidos, 2) la disposición para la actualización de los contenidos y 3) la memoria activa, que implica la contemplación de las imágenes guardadas en la memoria¹⁷. Finalmente, Duns Scoto (1265-1308) se sitúa fuera de la tradición de Avicena, y representa una transición hacia una noción moderna de la memoria. Define la memoria, su propia teoría de la *recordatio*, como “recordar algo del pasado” (“*cuius scilicet est recordari praeteriti*”). Sin embargo, a diferencia de sus predecesores, Duns Scoto considera que el contenido de la memoria no es solo el objeto percibido, sino que incluye la experiencia de esa percepción (lo que prefigura la noción actual de memoria episódica). Además, diferencia entre una memoria sensitiva, a la que habría estado dedicado principalmente el *De memoria* aristotélico, y una memoria intelectual, que recoge en parte la noción actual de memoria semántica¹⁷.

La influencia directa de los textos aristotélicos se extiende hasta el siglo XVII, y lo mismo puede decirse, en particular, de las interpretaciones y los comentarios a *De memoria*¹⁷. Sin embargo, la cuestión de la memoria (las memorias) no ha dejado de estar presente en la ciencia y la filosofía occidentales, incorporando otras tradiciones interpretativas antiguas (Agustín y Cicerón, entre otros), desde Galeno hasta Sigmund Freud, o desde Guillermo de Ockham hasta Martin Heidegger, sin olvidar las aportaciones originales de figuras fundamentales como R. Descartes, J. Locke, D. Hume o G.W.F. Hegel^{18,26}.

Por el momento, para situarnos ya en el horizonte histórico del siglo XXI, recordaremos aquí los tres ejes esenciales de la tradición aristotélica original: 1) el eje del tiempo, de la conservación y evocación del pasado, incluida la cuestión de la impronta, la huella; 2) el eje comparado, el ser humano entre los seres vivos (el ser humano como ser vivo, *zoon logon exon*) y 3) el eje de los niveles de actividad, de la “agency”.

El paradigma científico actual

La ciencia delimita, define, clasifica y explica causalmente, y emplea métodos de estudio específicos (y progresivamente más precisos) para cada área de conocimiento. La biología actual, sin embargo, a diferencia de la aristotélica, no pretende definir qué es el ser vivo, y se limita a identificar los elementos o componentes básicos (también teóricos) de la vida como proceso, en el nivel actual de conocimiento objetivo: por

ejemplo, 1) la célula (teoría celular, las entidades vivas, uni- o pluricelulares), 2) el gen (herencia y ontogenia), 3) la evolución (valor de supervivencia, filogenia), 4) la química de la vida (actividad molecular, principalmente de las proteínas) y 5) la información (biología de sistemas y, de nuevo, las entidades vivas como vórtices de actividad e información)²⁷.

La noción actual de memoria, inscrita en el paradigma actual de ser vivo, incluye fenómenos muy diversos, que implican sustratos funcionales y estructurales (anatómicos) igualmente diferentes. En cuanto a la memoria humana, la psicología cognitiva ha definido un mapa funcional (y en gran medida también anatómico) donde se sitúan, por ejemplo, la memoria sensorial, la memoria de trabajo, memoria a corto y largo plazo, la memoria implícita (condicionamiento clásico, *priming* y aprendizaje procedimental) y explícita (episódica y semántica)²⁸. Además, ha sistematizado igualmente con precisión los procesos de recuperación (reminiscencia) y olvido de los contenidos de memoria, así como la construcción de la memoria autobiográfica. Por su parte, la neurociencia ha proporcionado un fundamento explicativo común a los diversos procesos de memoria y aprendizaje, en diferentes niveles estructurales y de actividad neural.

De acuerdo con el modelo actual, la formación de la traza de memoria a largo plazo de un episodio o una experiencia (engrama) implica, en el nivel celular y subcelular, 1) el reclutamiento de un conjunto delimitado de neuronas interconectadas que intensifican su transmisión glutamatérgica (potenciación a largo plazo, o LTP) (adquisición/codificación), 2) el desarrollo de nuevas sinapsis (y espinas dendríticas) entre esas neuronas (consolidación sináptica) y 3) la remodelación de la conectividad entre las neuronas a largo plazo, transfiriéndose la información principalmente a neuronas isocorticales (consolidación de sistemas). En el nivel molecular, la consolidación sináptica implica la participación de genes y proteínas específicas, mientras que en la consolidación de sistemas se añaden cambios epigenéticos²⁹. Estos últimos pueden ser considerados como el componente de memoria propiamente celular²⁷. Desde el punto de vista regional (supracelular), accesible a la investigación con neuroimagen, por ejemplo, la consolidación de la memoria a largo plazo supone el desplazamiento de la actividad desde el hipocampo a áreas isocorticales específicas. Procesos similares de

plasticidad constituyen el sustrato biológico (zoético) de la memoria implícita.

Una mirada a la filosofía contemporánea

Del contraste entre la ciencia y la filosofía, entre una ciencia y una filosofía determinadas, con un territorio común de problemas, podemos aprender algo sobre ambos dominios de conocimiento. En el ámbito de la memoria, una y otra son inabarcables, aunque de diferente manera. La ciencia actual de la memoria está acotada por unas preguntas fundamentales y una diversidad de métodos de estudio que definen a las disciplinas que los aplican, y nos puede resultar inabarcable *cuantitativamente* (no podemos leer todo lo que se publica). Por su parte, la filosofía de la memoria, una disciplina que se ha consolidado en los últimos años^{3,30}, se inscribe en el rico y diverso mundo de la filosofía contemporánea, que resulta difícilmente abarcable, más bien, desde el punto de vista *cualitativo* (no podemos ser expertos en todos los autores fundamentales, entre otros motivos, porque no todos van a resultarnos igualmente interesantes).

Una mirada rápida revela inmediatamente dos campos principales, dos tradiciones, en la filosofía occidental de los siglos XX y XXI: la filosofía analítica, dominante en países anglosajones, y la llamada filosofía continental, cuyos autores proceden predominantemente de los ámbitos alemán, francés e italiano. La filosofía analítica, basada en la lógica, ha prestado siempre una mayor atención a las ciencias exactas y naturales (y a la epistemología y la filosofía de la ciencia), mientras que la filosofía continental, de orientación humanista, se ha centrado en cuestiones ontológicas, políticas y culturales³⁰. Como suele decirse coloquialmente, la primera es más “de ciencias”, mientras que la segunda es más bien “de letras”. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y Martin Heidegger (1889-1976), respectivamente, pueden considerarse sus representantes más eminentes, con Gottlob Frege (1848-1925) y Edmund Husserl (1859-1938) como precursores inmediatos. Ambas, por lo demás (al igual que Wittgenstein y Heidegger), desde el llamado “giro lingüístico” del siglo XX, comparten un interés especial por la filosofía del lenguaje.

Como se indicó previamente en la introducción, aquí nos centraremos en algunos filósofos contemporáneos, dentro de la tradición continental, que han adoptado la memoria como uno de sus principales temas de reflexión, y cuyo pensamiento sigue vivo en la filosofía

actual (para una aproximación actual a la filosofía de la memoria en la tradición académica analítica, en sentido amplio, consultar la bibliografía^{3,31}). En lo que sigue, se considerará brevemente un primer grupo de autores, todos ellos del ámbito lingüístico francés, que serán tratados en detalle en artículos posteriores: Gilles Deleuze (1925-1995), Jacques Derrida (1930-2004) y Paul Ricoeur (1913-2005).

En el pensamiento de Gilles Deleuze, destacado representante del postestructuralismo francés, el tiempo y la memoria ocupan un lugar relevante. A lo largo de su obra, Deleuze identifica tres síntesis del tiempo, el hábito, la memoria y la repetición, en diálogo con David Hume, Henri Bergson y Friedrich W. Nietzsche, respectivamente³². Frente al tiempo cronológico lineal, e interpretando principalmente a Henri Bergson (1859-1941), Deleuze enuncia seis paradojas del tiempo, que subvierten la relación tradicional entre el pasado y el presente en la formación de la memoria³³. Una idea central en Deleuze será la coexistencia del presente y el pasado, tal como la entendió Bergson en su concepto de duración (*durée*), “la paradoja más profunda de la memoria: el pasado es ‘contemporáneo’ del presente que ha sido. (...) Nunca el pasado se constituiría si no coexistiese con el presente cuyo pasado es”^{34(p.59)}.

En los escritos más tempranos de Jacques Derrida, el filósofo de la “deconstrucción” y la “différance”, hay una compleja reflexión sobre la huella de la memoria como escritura, como “engramatología”, de acuerdo con el término acuñado por D.F. Krell¹⁹. El mito platónico del *Fedro* sobre el origen de la escritura, en el que memoria y escritura se implican y condicionan mutuamente, es aquí una referencia principal. En sus textos más tardíos, y en diálogo con Heidegger, Derrida problematiza la memoria en su dimensión temporal como promesa abierta dirigida al futuro, más que como conjunto cerrado (*Versammlung*) referido al pasado³⁵. También es relevante, para su reflexión sobre la memoria, el especial interés que el último Derrida manifestó por la condición animal del ser humano³⁶.

Por último, en esta breve lista inicial, la reflexión sobre la memoria ocupa una buena parte de la obra filosófica de Paul Ricoeur, desde *Tiempo y narración* (1983-1985) hasta *La memoria, la historia, el olvido* (2000). En una perspectiva fenomenológica y hermenéutica, Ricoeur aborda especialmente la relación entre memoria e identidad, y entre memoria individual y colectiva, así

como el “deber” de la memoria, y la naturaleza singular del olvido, que “no es simétrico de la memoria”. Frente a “demasiada memoria, por un lado, demasiado olvido por el otro”, Ricoeur aboga por lo que denomina “una política de la memoria justa”¹⁴.

Conclusiones

Al comienzo (*De sensu*, 436a 18 - 436b 2) y al final (*De respiratione*, 480b 24-30) de *Parva naturalia*, Aristóteles se pregunta por lo que tienen en común y lo que difieren la perspectiva del médico y la del filósofo natural (“naturalista”, en la traducción española) en la investigación sobre la salud y la enfermedad. “En qué forma difieren y en qué forma consideran diferentes problemas, es cosa que no debe escapársenos, dado que los hechos prueban que sus actividades son, hasta un cierto punto, afines” (480b 24-26)¹⁵. Veinticuatro siglos después podemos seguir preguntándonos por la afinidad (en las diversas acepciones del término) entre ambas miradas, la de la ciencia y la filosofía, sobre una de las cuestiones tratadas en *Parva naturalia*, la memoria. Se ha presentado aquí brevemente una posible metodología para la exploración de esta cuestión, los principales hitos filosóficos antiguos y contemporáneos, y el marco científico actual, la toponimia de un mapa conceptual que sugiere itinerarios y vecindades. Sobre un fondo platónico, Aristóteles perfila los principales problemas en el estudio de la memoria: 1) el tiempo y la huella, 2) el ser humano/animal y 3) los niveles de actividad. La recepción de las teorías antiguas de la memoria en Occidente (Agustín, Avicena, Averroes y la Escolástica medieval) acaba conformando la noción moderna, múltiple, de la memoria. La ciencia actual despliega la compleja multiplicidad de la(s) memoria(s) en un detallado mapa anatómico y funcional del sistema nervioso y en los diferentes niveles observables de actividad, y los reduce a la base molecular de la traza (huella) de memoria. Por su parte, la filosofía contemporánea, y especialmente la llamada filosofía continental (después de Nietzsche y Heidegger), ofrece una aproximación rica y diversa, que subvierte las nociones clásicas de tiempo, memoria y vida. En sucesivos artículos de la serie que aquí se inicia, se explorará la noción de memoria en las filosofías de Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Paul Ricoeur, entre otras, y los caminos, críticos, problemáticos, que las ponen en relación con la ciencia actual de la memoria.

Conflictos de interés

Este trabajo no ha sido presentado, ni en parte ni en su totalidad, en la Reunión Anual de la Sociedad Española de Neurología ni en ningún otro congreso, y no ha recibido para su elaboración ninguna financiación específica.

Bibliografía

1. Churchland PS. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Cambridge (MA): MIT Press; 1986.
2. Churchland PS. *Neurophilosophy: the early years and new directions*. *Funct Neurol*. 2007;22:185-95.
3. Bickle J, ed. *The Oxford handbook of philosophy and neuroscience*. Nueva York: Oxford University Press; 2009. Introduction; p. 3-10.
4. Klar P. What is neurophilosophy: do we need a non-reductive form? *Synthese*. 2020;199:2701-25.
5. Varela FJ. *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem*. *J Conscious Stud*. 1996;3:330-49.
6. Flanagan O, Caruso GD. *Neuroexistentialism: third-wave existentialism*. En: Caruso GD, Flanagan O, eds. *Neuroexistentialism: meaning, morals, and purpose in the age of neuroscience*. Nueva York: Oxford University Press; 2018.
7. Agamben G. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia (ES): Pre-Textos; 2016. [Agamben G. *Homo Sacer: sovereign power and bare life*. Heller-Roazen D, tr. Stanford (CA): Stanford University Press; 1998.]
8. Aristóteles. *Política*. García Valdés M, tr. Madrid: Gredos; 1988. [Aristotle. *Aristotle in 23 Volumes, Vol. 21*. Rackham H, tr. Londres: William Heinemann Ltd.; 1944.]
9. Krell DF. *Daimon life: Heidegger and life-philosophy*. Bloomington (IN): Indiana University Press; 1992.
10. Esposito R. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu editores; 2011.
11. Chappell SG. *Plato*. En: Bernecker S, Michaelian K, eds. *The Routledge handbook of philosophy of memory*. Nueva York: Routledge; 2017. p. 385-95.
12. Fernández Rodríguez TR, Sánchez González JC. Aristóteles, sobre la memoria. *Revista de Historia de la Psicología*. 2018;39:7-13.
13. Platón. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Lledó Iñigo E, tr. Madrid: Gredos; 1988. [Plato. *Plato in Twelve Volumes, Vol. 9*. Fowler HN, tr. Londres: William Heinemann Ltd.; 1925.]
14. Ricoeur P. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2004. [Ricoeur, P. *Memory, history, forgetting*. Blamey K y Pellauer D, tr. Chicago: University of Chicago Press; 2004.]
15. Aristóteles. *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Bernabé Pajares A, tr. Madrid: Gredos; 2008. [Aristotle. *The parva naturalia*. Beare JJ y Ross GRT, eds, tr. Oxford: Clarendon Press; 1908.]

16. Sorabji R. Aristotle on memory. Chicago: The University of Chicago Press; 2004.
17. Bloch D. Aristotle on memory and recollection. Leiden (NL): Brill; 2007.
18. Yates FA. El arte de la memoria. Madrid: Siruela; 2005.
19. Krell DE. On memory, reminiscence, and writing. Bloomington (IN): Indiana University Press; 1990.
20. Chappell SG. Aristotle. En: Bernecker S, Michaelian K, eds. The Routledge handbook of philosophy of memory. Nueva York: Routledge; 2017. p. 396-407.
21. Aristóteles. Acerca del alma. Calvo Martínez T, tr. Madrid: Gredos; 2000. [Aristotle. De anima. Hicks RD, tr. Cambridge (GB): Cambridge University Press; 1907.]
22. Annas J. Aristotle on memory and the self. En: Nussbaum MC, Oksenberg Rorty A, eds. Essays on Aristotle's De anima. Nueva York: Oxford University Press; 1992. p. 297-311.
23. Polansky R. Aristotle's De anima. Nueva York (NY): Cambridge University Press; 2007.
24. Manning L. Augustine. En: Bernecker S, Michaelian K, eds. The Routledge handbook of philosophy of memory. Nueva York: Routledge; 2017. p. 439-47.
25. Black DL. Avicenna and Averroes. En: Bernecker S, Michaelian K, eds. The Routledge handbook of philosophy of memory. Nueva York: Routledge; 2017. p. 448-60.
26. Juliao R, Lo Presti R, Perler D, van der Eijk P. Mapping memory. Theories in ancient, medieval and early modern philosophy and medicine. eTopoi Journal for Ancient Studies. 2016;6:678-702.
27. Nurse P. What is life? Nueva York: WW Norton & Company; 2021.
28. Baddeley A, Eysenck MW, Anderson MC. Memory. Nueva York: Routledge; 2020.
29. Asok A, Leroy F, Rayman JB, Kandel ER. Molecular mechanisms of the memory trace. Trends Neurosci. 2019;42:14-22.
30. D'Agostini, F. Analíticos y continentales. Madrid: Cátedra; 2008.
31. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Internet]. Stanford: Stanford University; ©2022. Memory; 24 abr 2017 [consultado 15 ago 2021]. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>
32. Hur DU. Memória e tempo em Deleuze: multiplicidade e produção. Athenea Digital. 2013;13:179-90.
33. Al-Saji A. The memory of another past: Bergson, Deleuze and a new theory of time. Continental Philosophy Review. 2004;37:203-39.
34. Deleuze G. El bergsonismo. Madrid: Cátedra; 1987. [Deleuze G. Bergsonism. Tomlinson H y Habberjam B, tr. Nueva York: Zone Books; 1991.]
35. Sánchez Gómez PB. Derrida y la cuestión de la memoria: el porvenir de un pasado sin Versammlung. Daimon: Revista Internacional de Filosofía. 2020;80:63-75.
36. Derrida J. El animal que luego estoy si(gui)endo. Madrid: Trotta; 2008.