

La memoria en san Agustín: una revisión de su categorización como facultad en el *De Trinitate*

Memory in Saint Augustine: A Reconsideration of Its Categorization as a Faculty in the
De Trinitate

Dra. Sandra Timaure Gómez¹

sandra.timaure@udep.edu.pe

Universidad de Piura, Lima, Perú

Resumen

En el *De Trinitate*, san Agustín habla de una trinidad que está en el alma: la memoria, la inteligencia y la voluntad. Muchas veces estas tres realidades han sido interpretadas como si todas fueran facultades o potencias interiores. En este artículo se propondrá una revisión crítica de dicha interpretación, centrándose en la noción de memoria. A partir de un análisis textual y conceptual, se tratará de mostrar que la memoria agustiniana se aproxima más al hábito que a una potencia en sentido estricto. Asimismo, se argumentará que entenderla como facultad amplifica de manera problemática el alcance de su naturaleza o dominio. Con ello se buscará matizar la caracterización clásica de la trinidad agustiniana y abrir nuevas vías para su comprensión. Se mostrará, además, que la memoria en san Agustín no se reduce a un simple mecanismo de retención o evocación de recuerdos. Antes bien, comprenderla como hábito permitirá esclarecer su relación con el alma y con esa autopresencia que antecede al ejercicio del autoconocimiento. Mientras que este último requiere la actividad de facultades como la inteligencia y la voluntad, la memoria aparece como un trasfondo constante, una disposición estable que custodia la identidad del sujeto. En este sentido, se sostendrá que la memoria se manifiesta de diferentes maneras: como realidad habitual, como depósito íntimo de nociones

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Simón Bolívar (USB), Venezuela. Actualmente es profesora en el departamento de Filosofía de la Universidad de Piura (UDEP), Perú.
<https://orcid.org/0009-0009-7676-4318>

fundamentales y, de algún modo, como el lugar donde se inscribe la presencia de lo divino en el hombre. Conocerse, por tanto, no consistirá únicamente en rememorar lo vivido, sino en actualizar lo que ya está inscrito en la propia naturaleza.

Palabras clave: memoria, facultad, hábito, mente, trinidad.

Abstract

In the *De Trinitate*, Saint Augustine discusses of a trinity within the soul: memory, intellect, and will. These three realities have often been interpreted as if they were all faculties or inner powers. This paper will propose a critical reconsideration of this interpretation, with a focus on the notion of memory. Through textual and conceptual analysis, it will be argued that Augustine's account of memory is closer to a habit than to a faculty in the strict sense. It will also be maintained that understanding memory as a faculty problematically broadens the scope of its nature or domain. In this way, the article seeks to qualify the classical characterization of Augustine's trinity of the soul and to open new avenues for its understanding. It will further be shown that, for Augustine, memory cannot be reduced to a mere mechanism of retention or recall. Rather, conceiving it as a habit allows for a clearer account of its relation to the soul and to that form of self-presence which precedes the actual exercise of self-knowledge. Whereas the latter requires the operation of faculties such as intellect and will, memory appears as a constant background, a stable disposition that safeguards the identity of the subject. In this sense, it will be argued that memory manifests itself in different ways: as a habitual reality, as the intimate repository of fundamental notions, and, in a certain way, as the place where the presence of the divine is inscribed in the human being. Self-knowledge, therefore, will not consist merely in recalling what has been lived, but in actualizing what is already inscribed in human nature.

Keywords: memoria, facultad, habit, mind, Trinity.

Fecha de Recepción 01/08/2025 — Fecha de Aceptación: 03/10/2025

A partir del libro IX del *De Trinitate*, san Agustín realiza una profunda reflexión sobre la naturaleza del alma. Trata de desentrañar su estructura teniendo en cuenta su condición de imagen. Ella es una y diversa, como el misterio trinitario; no puede dividirse sin que se vea alterada plenamente y, sin embargo, se pueden distinguir todas sus partes. De hecho, el santo señala repetidas veces que en el alma hay memoria, inteligencia y voluntad, aunque no nos dice qué son exactamente estas tres realidades. ¿Pertenecen ellas a una misma categoría? o ¿están contenidas bajo una misma definición? El latín le permite a san Agustín utilizar el adjetivo en género neutro sin tener que especificar más: *tria sunt memoria, intelligentia et voluntas*. Ahora bien, la mayoría de las lenguas modernas requiere que el adjetivo numeral “tres” sí determine algo en concreto, por lo que los traductores suelen agregar un término o concepto, y de esta manera terminan haciendo que san Agustín diga algo que, en efecto, no dice².

Afirman, por ejemplo, que la memoria, la inteligencia y la voluntad son facultades del alma. San Agustín nunca señala en su texto que la memoria, la inteligencia y la voluntad sean facultades. No usa palabras como *facultates*, *vires* o *potentiae* para nombrar estas realidades, sólo señala que están en el alma y que son tres. La pregunta que trataremos de responder aquí se centrará específicamente en la memoria. Procuraremos abordar su naturaleza, no con el propósito de simplemente distinguirla de la inteligencia y de la voluntad, sino con el interés de determinar si, en efecto, es o no es una facultad³.

² En Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 12, 19 se lee: “*An adhuc eadem tria distinctius declaranda sunt in anima*”. Arias traduce: “¿Será aún menester estudiar en el alma aquellas tres facultades?” O. M. Devoille traduce al francés: “*Ou bien faut-il encore faire ressortir plus visiblement ces trois facultés de l’âme?*” Giuseppe Beschin traduce al italiano: “*O dobbiamo studiare ancora più chiaramente queste tre potenze dell’anima*”.

³ Habría que señalar que para algunos intérpretes de la obra agustiniana memoria, inteligencia y voluntad poseen una misma naturaleza o definición. Leemos en Brittain: “*I think that Augustine assumes that there is some causal connection between the permanent activities of slrk [the human mens always remembers itself, always knows itself, and always loves itself—a thesis I will abbreviate to “slrk”] and the general faculties of memory, will, and understanding involved in any case of conscious intellection*” (Creo que Agustín asume que existe alguna conexión causal entre las actividades permanentes de slrk [la mens humana siempre se recuerda a sí misma, siempre se conoce a sí misma y siempre se ama a sí misma —una tesis que abreviaré como “slrk”] y las facultades generales de memoria, voluntad y entendimiento implicadas en cualquier caso de intelección consciente) (Brittain, 2012, p. 316).

Se podría decir que es propio del santo la laxitud en el uso de los términos o que el latín permite esa falta de precisión; con todo, esto no sería razón suficiente para establecer que la memoria deje de ser una facultad. En este sentido, resulta necesario hacer una revisión más detenida de lo que es la memoria en su alcance o en su funcionalidad. Para ello, trataremos de desarrollar principalmente dos argumentos; en primer lugar, se verá que la memoria, en el pensamiento de san Agustín, parece estar más cerca del hábito que de la potencia y, en segundo lugar, se explicará cómo si llegamos a entender la memoria como facultad, se puede terminar confundiéndola con la inteligencia.

1. La memoria está más cerca del hábito que de la potencia

Antes de revisar la estructura trinitaria de la que la memoria forma parte, será conveniente examinar una trinidad anterior, la conformada por la mente, la noticia y el amor⁴. Esta primera trinidad nos permitirá comprender mejor el lugar de la memoria, su alcance y su relación con las otras partes del alma. También nos permitirá adentrarnos de una manera más amplia en el concepto de hábito, fundamental para nuestro examen. Se verá cómo las dos trinidades interiores están articuladas y cómo, de alguna manera, resulta imposible entender la memoria sin la consideración misma de la mente; de hecho, por momentos, habría que decir que parece imposible distinguirlas⁵.

1.1 Primera Trinidad: *mens, notitia et amor*

San Agustín habla de una primera trinidad donde no aparece la memoria de manera manifiesta; sin embargo, resulta fundamental analizarla para llegar a comprender mejor

⁴ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, IX, 5, 8. “*At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens, amor, notitia.*” (“Mas cuando el alma se conoce y se ama, subsiste la trinidad mente, conocimiento y amor”).

⁵ “*The topic of memory in Augustine’s thought includes much of his philosophy of mind, for memory is not a distinct power or faculty of the soul, but the mind itself, from which memory, understanding, or will are distinguished only in terms of their different activities*” (El tema de la memoria en el pensamiento de Agustín abarca gran parte de su filosofía de la mente, pues la memoria no es un poder o facultad distinta del alma, sino la propia mente, de la cual la memoria, el entendimiento o la voluntad se distinguen únicamente en razón de sus diferentes actividades) (Teske, 2001, p. 148).

Santo Tomás en el *De Veritate*, q. 10, a.1 advierte que, si bien el amor puede corresponder a la voluntad y la noticia a la inteligencia, no ha de realizarse necesariamente la misma correspondencia entre la memoria y la mente.

si la memoria es o no es una facultad. Veamos, de inicio, el sentido de la *notitia*. En *De Trinitate*, X, 9, 11, el santo revisa la experiencia del autoconocimiento, advierte que “cuando se le dice al alma: «Conócete a ti misma», al momento de oír «a ti misma», si lo entiende, ya se conoce, no por otra razón, sino porque está presente a sí misma”. Nos dice Agustín que el hombre da a su propia alma un precepto: *cognosce te ipsam*. Pero el mandato que el alma escucha supone ya un problema: ¿cómo puede ella no conocerse toda si se tiene toda presente? Es sujeto y objeto de la intelección, se conoce ya en el acto de ser ella misma. Pero si se conoce, ¿por qué se busca? Se podría decir que se conoce sólo en parte, y que ignora muchas cosas de sí; sin embargo, ¿qué desconoce? ¿qué parte puede quedar fuera de su propia percepción? Ella está toda presente a sí misma, no existe una escisión que permita hablar de un alma que es y de otra que conoce; hay una sola mente que es para sí respuesta y también inquietud.

El sujeto puede creer, afirma Agustín, que su alma es aire o fuego y que lo que piensa en él es esa materia; pero, eso se lo figura, realmente no lo sabe⁶. Para conocerse, el hombre debe recurrir a las certezas y no a las opiniones. Que el principio del conocer sea el éter o la sangre es fruto de la especulación; que el hombre sea capaz de comprender ha de ser, por el contrario, una verdad manifiesta⁷. San Agustín apela a lo que le resulta más cercano e inexorable, acude a la experiencia misma de la duda. Alguien puede dudar con respecto a aquello que gobierna el accionar humano; pero nadie duda de su propia duda⁸. En este sentido, el sujeto sabe de sí que es alguien que se pregunta o, en términos cartesianos, alguien que piensa⁹.

El hombre desea conocerse, él que en su condición más noble es alma intangible; su voluntad se mueve hacia ese fin. Sin embargo, pareciera ignorar los medios, la forma

⁶ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 10, 13.

⁷ Cfr. Nawar, 2022.

⁸ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 10, 14: “*Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.*” (“Puesto que, si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda”).

⁹ La relación entre san Agustín y Descartes se ha trabajado ampliamente. Cfr. Rodis-Lewis, 1955. Gouhier, 1978. Janowski, 2000.

de llegar a entenderse a sí mismo. Pero la pregunta persiste: ¿por qué se busca si ya se tiene? El alma es un ámbito cuya inmediatez sitúa al hombre en una paradoja: comprender algo que de suyo parece evidente. A pesar de lo que podríamos llamar la autopresencia del alma, ella sabe que no se conoce por completo porque hay una cierta insatisfacción, un *inquietum cor* que persigue una plenitud que no tiene. Para sí el hombre es un enigma y, no obstante, posee una impresión directa de su propia naturaleza. Se busca y, al mismo tiempo, atisba su magnitud¹⁰, es consciente de la dimensión de lo que persigue. Esa noción de lo que inquierte es ya un conocimiento, aunque insuficiente. Agustín afirma que es imposible un absoluto desconocimiento del yo porque la búsqueda misma supone ya saber aquello que se busca¹¹, tener una comprensión, aunque sea imprecisa, de lo que indaga la mente. Si buscamos tenemos una idea de lo que queremos encontrar, nuestra motivación es justamente la belleza del objeto deseado. Nadie va tras aquello que le resulta indiferente o del todo desconocido; hay un saber, quizás muy general, que es el fundamento de la atracción. Pero ¿dónde vio el alma lo bello que sería conocerse? San Agustín habla de una *occulta memoria*, del recuerdo que el alma posee de la hermosura de su autoconocimiento. No debemos relacionar esta memoria con la reminiscencia platónica, no se trata de una visión que el alma haya tenido en un momento preexistente; el recuerdo del que se habla es más una presencia, una directriz que, sin ser demasiado consciente, el alma conserva. Hay una evocación que no se sostiene en el tiempo, que no requiere de una experiencia previa; es una memoria íntima, escondida que, no obstante, impera sobre todos los deseos y decisiones. Esta memoria tendría más relación con lo que Boecio señala en su *Consolatio Philosophiae*. Nos dice Boecio que el hombre que busca su felicidad posee una orientación interior, una idea un poco oscura del itinerario que habrá de emprender; como aquel sujeto que estando ebrio sabe dónde suele vivir, pero en su estado no puede recordar el camino que lo lleva a casa¹².

En su capacidad reflexiva, el alma sabe que se busca y se ignora, y ese saber implica un cierto entendimiento de sí misma. San Agustín en cierta forma muestra que la

¹⁰ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 4, 6.

¹¹ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 3, 5.

¹² Boethius, 1984, III, 2. “*Sed ad hominum studia revertor, quorum animus etsi caligante memoria tamen bonum suum repetit, sed velut ebrius, domum quo tramite revertatur ignorat*”.

llamada *notitia* de la primera trinidad no es un acto del alma, sino más bien un hábito esencial¹³. Por hábito entenderemos una cualidad estable que determina, asiste o facilita la operación de una facultad, como lo ha definido Santo Tomás en su *Summa Theologica*¹⁴.

Agustín señala que el entendimiento que el alma tiene de sí misma no es propiamente conocimiento, sino una suerte de memoria; no en el sentido de retención de impresiones pasadas (sensible), sino como conservación, presencia habitual de algo que no ha venido del exterior. Esta memoria ha de ser, por tanto, espiritual. La mente guarda una idea de sí misma y también una impresión afectiva. La noticia existe en la intimidad humana como un hecho fundamental o como un valor objetivo, afirma Ambroise Gardeil¹⁵. No existe en esta configuración una instancia temporal, no hay una operación como tal, todo está determinado por la existencia misma¹⁶. Sin embargo, se tendría que advertir que tampoco se trata de un solipsismo, esta suerte de autoposesión o *memoria sui* sólo es posible si le antecede la captación misma de lo real.

El alma se conoce a sí misma por sus actos, sabe que vive, entiende y ama, pero aún antes de la autocomprepción, de aquello que el santo ha llamado noticia, está el hecho mismo de captar alguna otra realidad. Nos pueden ser de ayuda para comprender este punto las palabras de Santo Tomás de Aquino: “Nadie percibe que entiende sino porque entiende algo: porque antes es entender algo que entender que uno entiende”¹⁷. La realidad ha de ser el primer inteligible, más todavía, la condición de posibilidad para toda actividad intelectiva. Millán Puelles sostiene que la realidad es en sí un requisito lógico, porque es algo sin lo cual el logos no sería posible¹⁸. En el momento en que el hombre entiende algo, se da cuenta de sí mismo, no sólo de que existe, como las piedras y demás cosas, sino también de que vive, como los animales, y de que posee la capacidad de ser consciente, de entenderse. La noticia habitual no supone una noción clara sobre uno

¹³ Gardeil, 1927, p. 57.

¹⁴ Sancti Thomae Aquinatis, 1964, I-II q. XLIX 2, 3.

¹⁵ Gardeil, 1927, p. 63.

¹⁶ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 3, 5 “Quapropter non potest omnino nescire se” (“Es imposible un desconocimiento absoluto del yo”).

¹⁷ Sancti Thomae Aquinatis, 1970, q. 10, a. 8.

¹⁸ Millán Puelles, 1967, p. 23.

mismo, es en realidad una autopercepción inevitable. Millán Puelles la denomina “tautología inobjetiva”:

Para hablar de una manera rigurosa, hay que dejar sentado que la tautología inobjetiva, además de no ser un acto de reflexión, tampoco estriba en un “acto” de la vida consciente o de la conciencia misma. Todo acto de conciencia es objetivo en tanto que intencionalmente constituye a una objetividad, o, mejor dicho, por ser la constitución intencional de un objeto “para” o “frente a” la subjetividad que capta este mismo objeto¹⁹.

La noticia habitual supone un conocimiento en un sentido limitado, es una dimensión que pertenece al hombre en su misma constitución existencial. Cuando el individuo conoce o siente algo, él no está reflexionando sobre su propio saber o sentir; no obstante, es él y no otro, el que está conociendo o sintiendo. Esa presencia de sí mismo no pensada u objetivada es una condición de posibilidad para comprender las informaciones que provienen del mundo. Si un hombre, por ejemplo, mira por una ventana un determinado paisaje y recoge una serie de impresiones, dotadas de una valoración personal, podrá volver intencionalmente a ellas en el recuerdo o la evocación; pero mientras ocurre la experiencia él no está haciendo de su propia percepción algo temático²⁰.

Desde que el sujeto ha tenido la primera captación del existir está latente la noticia, como contenido habitual. A pesar de que la mayoría de los hábitos se construyen en el tiempo –como los hábitos de la virtud–, la *notitia* aparece en la vida individual casi desde el inicio. Relacionar la noticia de uno mismo con la realidad habitual supondría tener presente la distinción aristotélica entre hábitos entitativos y hábitos operativos. Tendemos a pensar que los hábitos solamente determinan a la acción o al obrar, pero también puede haber hábitos que se vinculen más con un modo de ser. En *Categorías*, c. 15, 15b 16-18,

¹⁹ Millán Puelles, 1967, p. 343.

²⁰ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 13, 22. “Nostra vero scientia in rebus plurimis propterea et amissibilis est et receptibilis, quia non hoc est nobis esse quod scire vel sapere: quoniam esse possumus, etiam si nesciamus, neque sapiamus ea quae aliunde didicimus.” (“En cambio, nuestra ciencia es amisible y se puede volver a recuperar, pues para nosotros no es una misma cosa el ser y el conocer o saber: podemos existir sin saberlo, y no siempre conocemos ni sabemos las cosas que una vez aprendimos”).

Aristóteles afirma que el hábito es una cualidad asociada al tener o al poseer. En el caso de la noticia de la primera trinidad agustiniana estaríamos hablando de una suerte de autoposesión o de un tenerse a sí mismo. La noticia es, de alguna manera, una memoria compleja. No podemos decir, sin embargo, que se trate de una idea innata o saber impresos en el alma de forma definitiva y clara; el conocimiento habitual de la mente sólo puede ser confuso o indistinto. Patricia Schell nos dice que el conocimiento habitual sólo puede ser llamado conocimiento en un sentido analógico y secundario, pues se trata de una disposición, de una cierta inclinación para alcanzar el objeto de la inteligencia²¹. De hecho, Santo Tomás coloca el hábito como una realidad intermedia entre la potencia y el acto²². El hábito de la noticia no es causa del conocimiento como lo es el objeto que desea conocerse; se trata de una realidad interior que impulsa la intención, que mueve la potencia intelectiva. Dice el mismo Santo Tomás que el hábito está más cerca de la potencia que del acto, y es la operación la que se encuentra más próxima al objeto; por ello, el acto es más conocido que el hábito, pero el hábito es más principio del conocer. “El acto es conocido ‘per prius’ que el hábito, pero el hábito es más principio de conocimiento”²³.

En el *De Trinitate* Agustín usa la palabra mente (*mens*) para referirse a la parte superior del alma: “La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuelga”²⁴. Podemos nuevamente ampliar la comprensión del concepto valiéndonos de lo dicho por el aquinate. La mente no es en sí una potencia o facultad, tampoco, comentará Tomás, se relaciona con la inteligencia y la voluntad como un sujeto, sino como el todo con sus partes²⁵. La mente se considera entonces como un todo potencial, que designa la virtud intelectual en su dimensión completa. Cuando Santo Tomás explica lo que entiende por todo potencial realiza una serie de comparaciones²⁶. El todo universal se predica de todas las partes tanto en esencia como en virtud, así como se dice animal de caballo y de hombre. El todo integral no se predica de sus partes ni en esencia, ni en virtud; se trata de una comunidad

²¹ Schell, 2004, p. 676.

²² Sancti Thomae Aquinatis, 1970-72, q. 10, a. 2.

²³ Sancti Thomae Aquinatis, 1970-72, q. 10, a. 9, ad. 5.

²⁴ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

²⁵ Sancti Thomae Aquinatis, 1970-72, q. 10. a. 1. “*Ad octavum dicendum, quod mens non comparatur ad intelligentiam et voluntatem sicut subiectum, sed magis sicut totum ad partes*”.

²⁶ Sancti Thomae Aquinatis, 1964, q. 77, a.1.

de fracciones que juntas forman un todo, como el techo, las paredes y los cimientos forman una casa; el todo sólo se predica impropriamente de las partes. El todo potencial está en sus partes en esencia, pero no en virtud. La noticia y el amor en cuanto se refieren a la misma mente como conocida y amada están sustancial o esencialmente en ella, porque es la misma sustancia o esencia del alma lo que se conoce y se ama, la que conoce y ama; pero la distinción por la virtud viene dada porque cada uno de los ámbitos, la noticia y el amor, se relaciona con una facultad o poder distinto. *Mens, notitia et amor* son diferentes términos; aunque guarden relación, hay unidad, pero no identidad entre ellos. Es por eso que se puede hablar de realidad trinitaria. La mente es la imagen imperfecta del Padre: así como el Padre engendra al Hijo, de la misma manera la mente en el volverse hacia sí misma engendra el autoconocimiento o verbo interior; de la mente y de la noticia de sí surge el amor, como del Padre y del Hijo procede el Espíritu Santo²⁷. Nos dice Sciacca: “En la *mens* (Padre) están ya implícitamente presentes los otros dos términos: el amor, como deseo de conocerse (generación del autoconocimiento) y el conocimiento de sí, como implícito y, por esto, siempre presente”²⁸.

1.2. Segunda Trinidad: *intellegentia, memoria et voluntas*

Los hábitos más importantes que se encuentran en la mente son la noticia y el amor – Gardeil prefiere, para ser más preciso, llamar a la noticia inteligencia habitual²⁹ – pero todo lo que el alma conserva de forma subyacente, todo el contenido acumulado por experiencias pasadas, las impresiones y el saber retenidos, conforman también hábitos fundamentales; en otros términos, lo que el alma guarda en estado latente es su memoria. Las facultades que impulsan la operación de la mente son la inteligencia y la voluntad. Se puede mencionar ahora la segunda trinidad de san Agustín: memoria, inteligencia y voluntad, tres realidades coesenciales³⁰. Ni la memoria sola, ni la inteligencia sola, ni la voluntad sola es la mente. No hay una identificación directa del alma con alguna de estas tres cosas, pero la mente no existe sin ellas. Cada una de las partes contiene en sí misma

²⁷ Cfr. Schindler, 2023.

²⁸ Sciacca, 1955, p. 442.

²⁹ Gardeil, 1927, p. 60.

³⁰ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, X, 11, 17.

el todo. La inteligencia entiende que ama y recuerda; la voluntad quiere recordar y entender; la memoria recuerda que ama y entiende. Los tres términos de la segunda trinidad tampoco pueden estar totalmente separados; por el contrario, al ser imagen del misterio divino, conforman un ámbito que es a la vez trinidad y unidad.

Las tres realidades no son un hombre, pero son de un único hombre³¹. No es la memoria la que recuerda, ni la inteligencia la que entiende, ni la voluntad la que quiere; es el sujeto el que recuerda, entiende o quiere. Él posee la memoria, la inteligencia y la voluntad, las tiene; pero no es la memoria, la inteligencia y la voluntad. El tener y el ser en el hombre no son equiparables, como es el caso en la Trinidad divina. La mente puede entender que ama y recuerda, puede querer su conocimiento y memoria, puede también recordar su inteligencia y amor. Agustín señala continuamente la interrelación de los tres elementos, cómo es difícil separarlos; pero, aun así, no es correcto identificar al hombre con los actos y las determinaciones de su mente, él es además vida, realidad sensible, está dotado de un cuerpo y de una situación.

Entre la primera y la segunda trinidad hay una relación necesaria; ambas conforman lo que podríamos llamar la estructura del alma. La distinción entre una y otra está determinada por diferentes niveles de significación, por formas diversas de aproximarse a la naturaleza espiritual. La primera trinidad se refiere a las condiciones iniciales, a aquello que supone el fundamento de las operaciones; en otras palabras, lo que el alma es en su forma más inmediata: mente, conocimiento y amor de sí. En esta trinidad se consideran la parte superior del alma (mente) y sus realidades habituales. La segunda trinidad tiene que ver más con el ejercicio de la comprensión y del querer en el hombre, con el uso mismo de las facultades. También ha de estar presente la memoria, no como potencia, sino como contenido a partir del cual proceden las acciones³². En la segunda trinidad se manifiesta el poder del entendimiento y del amor dirigidos hacia el alma, y hacia las realidades exteriores.

³¹ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XV, 23, 43.

³² “For Saint Augustine, memoria is not a faculty of the soul, but the whole soul, as conscious of itself and its contents”. Bourke, 1951, p. 286.

Las dos trinidades no están separadas como si se tratara de dos esferas independientes³³; hay una conexión entre los términos: el saber y el amor en hábito son determinaciones de las potencias inteligencia y voluntad. La memoria no aparece explícitamente en la primera trinidad; sin embargo, se puede decir que está presente de manera tácita, no equiparada al término mente, como en primera instancia podría pensarse, sino a la noticia y al amor habitual. El conocimiento y el amor que el alma posee de sí misma forman parte de la intimidad humana como contenidos esenciales; el sujeto puede sufrir cierta pobreza de recuerdos sensibles, pero nunca podrá carecer de su propia presencia. *Notitia y amor* son la primera memoria, la indispensable para la existencia verdadera. La mente como un todo potencial necesariamente forma parte de las dos trinidades, en la primera como un término de la configuración, en la segunda como realidad subyacente.

Algunos autores, como Sciacca, sí establecen una vinculación entre la mente de la primera trinidad y la memoria de la segunda. Sciacca afirma que la mente se considera memoria porque, aunque ella está presente a sí misma, no siempre se percibe; tiene el conocimiento de sí, sin por ello pensarse actualmente³⁴. El autor reconoce la amplitud y la falta de univocidad del término ‘memoria’ en Agustín, quizás la misma falta de rigor en el uso de las palabras a la que hace alusión Luis Arias cuando explica que la “mente” puede también llamarse “alma”³⁵. Otros argumentos que sustentarían el paralelismo

³³ Nos dice Colten Cheuk-Yin Yam: “*In order to understand why Augustine has to proceed from ‘mens, notitia, amor’ to ‘memoria, intelligentia, voluntas’, we have to first understand the relationship between book 9 and book 10. One of the most remarkable statements in understanding the relationship between these two books is the opening sentence of book 10: *Nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda limatior accedat intentio* (‘Consequently, let our attention now proceed more exactly to explaining these very things more thoroughly’)* This statement tells us two things in understanding Augustine’s intention in writing book 10. First, *ad ea ipsa* tells us that book 10 is dealing with the same issues that have been previously discussed in book 9. Secondly, Augustine expects that the explanation in book 10 is in a more refined way *enodatius explicanda limatior accedat*” (Para comprender por qué Agustín debe pasar de *mens, notitia, amor* a *memoria, intelligentia, voluntas*, es necesario entender primero la relación entre el libro IX y el libro X. Una de las afirmaciones más notables para captar dicha relación es la frase inicial del libro X: *Nunc ad ea ipsa consequenter enodatius explicanda limatior accedat intentio* (“En consecuencia, dirijamos ahora nuestra atención a explicar estas mismas cosas de modo más claro y más preciso”). Esta afirmación nos indica dos aspectos de la intención agustiniana al escribir el libro X. En primer lugar, *ad ea ipsa* nos señala que el libro X aborda los mismos temas previamente tratados en el libro IX. En segundo lugar, Agustín espera que la explicación en el libro X se realice de un modo más refinado: *enodatius explicanda limatior accedat*) (2017 p. 329; traducción propia).

³⁴ Sciacca, 1955, p. 444.

³⁵ Luis Arias, traductor de la edición de la BAC del *De Trinitate*, p. 461.

pueden ser: i) la memoria guarda o conserva todo lo que la mente es, por tanto, la distinción entre ambas resulta difícil; parece darse así una identidad; ii) otra semejanza se establece en cuanto a las funciones: de la mente se origina la noticia y el amor, de la memoria se sigue la inteligencia y la voluntad.

La segunda trinidad manifiesta la estructura de la mente con mayor precisión: la memoria designa el conocimiento habitual, la inteligencia el movimiento actual que se produce a partir de este contenido habitual, y la voluntad procede a partir del objeto aprehendido por la inteligencia. Como vemos, hay una configuración que vincula directamente las tres realidades. La memoria guarda la misma importancia que las dos facultades, a pesar de no suponer una operación o actividad en sí misma. Usualmente la memoria es relacionada con la experiencia sensible como conocimiento de lo pasado en cuanto pasado, pero esta retención es posible porque antes se ha percibido el presente en cuanto presente. La inteligencia no sólo conoce el objeto, sino que también entiende que la mente entiende; el alma es capaz de ser consciente de su propia intelección porque se recuerda³⁶. La memoria permite la obtención del conocimiento, es una condición indispensable, pues ofrece los elementos necesarios para la comprensión del mundo. El intelecto recurre a los contenidos conservados en el alma para poder dar coherencia a sus razonamientos; por tanto, la memoria también puede ser designada como aquel conocimiento que no es adquirido como nuevo, ya sea que manifieste una continuidad, cuando la reflexión sobre un asunto no se interrumpe, ya que proporcione un saber que estaba previamente oculto. Dice Agustín que la memoria es donde reposa la mirada del alma cuando piensa, de la misma manera que la vista descansa en el objeto cuando mira³⁷.

Todo razonamiento que se vale de las imágenes guardadas tiene su medida en la memoria; así como toda percepción encuentra su dimensión en las informaciones que

³⁶ En *De Trinitate*, XIV, 11, 14 san Agustín utiliza un ejemplo muy acertado para tratar de explicar lo que es la memoria del presente. Recurre a uno de sus autores preferidos, Virgilio: “*Nec talia passus Ulysses / Oblitusve est Ithacus discrimine tanto*”. Ulises no se olvidó de sí, a pesar de los peligros que lo amenazaban; él tuvo presente su propia existencia, el recuerdo de sí mismo. Si Ulises no hubiera tenido memoria de sí, simplemente carecería de la capacidad de sufrimiento o de temor. De hecho, el hombre puede actuar sólo porque se acuerda de sí mismo; a aquellas personas que, debido a una enfermedad, pierden la autorreferencia, les es imposible relacionarse con el mundo de forma efectiva.

³⁷ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XI, 9, 16.

proporcionan los sentidos. Para entender este punto podemos valernos nuevamente del apoyo de Santo Tomás quien, en su *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia commentarium*, señala que Aristóteles sitúa a la memoria también en la parte intelectiva del alma, a pesar de su estrecha relación con lo sensible. Lo hace porque ella ocasiona no sólo la aparición del *phantasma* o imagen, sino también el juicio del intelecto³⁸. La memoria enteramente sistematizada no parece en sí misma memoria; incluso se le puede dar otros nombres: saber, capacidad o talento. Conocer un oficio o poseer una lengua supone haber realizado un esfuerzo significativo en la retención de actos, imágenes e ideas. No se trata sólo de haber conservado las impresiones, sino también de tenerlas todas disponibles, a la consideración del espíritu. Curiosamente el mayor logro de la memoria, su efecto más importante hace que ella desaparezca como tal. Cuando se está aprendiendo una tarea o adquiriendo la capacidad de realizar una labor complicada, se siente la exigencia a la que se somete la memoria, el alma trata de guardar el recuerdo lo más firmemente posible, pero a veces fracasa y debe volver a empezar. Sin embargo, una vez consolidado el trabajo, cuando se ha alcanzado la competencia, ya no se habla de memoria, se dice tener habilidad o conocimiento sobre algo. Ciertamente, los recuerdos se refuerzan por la rutina o el hábito de volver a ellos; quizás en la reiteración del movimiento voluntario, que realiza la mente, ya no se pueda siquiera calificar de recuerdo lo que hacemos por costumbre.

Se dice que las imágenes y los saberes conservados por la mente son memoria; pero ¿qué sucede con los conocimientos nuevos, con las informaciones o referencias no relacionadas con el cúmulo de noticias que se han guardado; qué ocurre cuando se ha olvidado por completo ciertos contenidos? Agustín señala que si a alguien se le cuenta alguna novedad no piensa dirigiéndose al recuerdo, sino volcándose hacia lo que escucha. No se detiene en las palabras mismas como si fueran objetos sensibles, sino que va a las realidades a las que tales sonidos se refieren, piensa con las propias fuerzas de la inteligencia. “pienso oyendo, no recordando”³⁹. Aristóteles considera la misma situación: una vez que el hombre carece de la posibilidad de recordar lo que sabía, no se puede decir que cuando es inducido por alguien a recuperar tal conocimiento esté realmente

³⁸ Sancti Thomae Aquinatis, 1973, p. 93.

³⁹ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XI, 8, 14.

valiéndose de la memoria; en ese caso él estaría aprendiendo de nuevo⁴⁰. Pero Agustín continúa en su reflexión sobre el fenómeno y considera más atentamente que, ni en el caso de recibir una noticia como si se tratara de algo nuevo, si se ha olvidado; o de entender algo nunca conocido, si es realmente novedoso, se puede salir de las fronteras de la memoria. Nada comprendería el que escucha si no tuviera el dominio de algunos saberes fundamentales, si no guardara con su interlocutor ciertas semejanzas o afinidades en la memoria.

La voluntad de la segunda trinidad puede entenderse como la intención que tiene el alma de dirigir su mirada hacia un determinado objeto. Normalmente se relaciona esta facultad con las decisiones tomadas en el orden práctico; pero también de ella dependen los actos intelectuales. Es gracias a (la fuerza de) la voluntad como la mente realiza sus indagaciones teóricas. El amor en el hombre no reposa nunca, no importa si las acciones que impulsa son buenas o malas, importantes o vanas. Todo lo que el sujeto realiza tiene su punto de partida en la potencia afectiva, ella es la fuente misma del movimiento. El influjo de la voluntad en la vida humana es tan importante que Gilson afirma: “No es exagerado decir que, cual es la voluntad, tal es el hombre, al punto que una voluntad dividida contra ella misma, es un hombre dividido contra él mismo”⁴¹.

Inteligencia y memoria, en la filosofía de San Agustín, son más difíciles de separar. Cuando el hombre piensa o reflexiona sobre alguna cuestión lo hace valiéndose de los amplios dominios de la memoria. Ciertamente, inteligencia y memoria no son coextensivas, porque la inteligencia ejerce su poder sobre un objeto particular, mientras la memoria es capaz de contener una cantidad de imágenes, ideas, saberes, casi incommensurable. Dice el mismo Gilson: “Todo pasa pues como si el alma fuese más vasta de lo que ella cree, a tal punto que, pasando por así decir sobre ella misma, se siente incapaz de abrazar enteramente su propio contenido”⁴².

⁴⁰ Sancti Thomae Aquinatis, 1973, p. 107.

⁴¹ Gilson, 1987, p. 171. “Il n'est donc pas exagéré de dire que, telle est la volonté, tel est l'homme, à tel point qu'une volonté partagée contre elle-même, c'est un homme divisé contre lui-même”.

⁴² Gilson, 1987, p. 137. “Tout se passe donc comme si l'âme était plus vaste qu'elle ne le croit, à tel point que, se dépassant pour ainsi dire elle-même, elle se sent incapable d'embrasser entièrement son propre contenu”.

2. Memoria e inteligencia.

Para san Agustín el vínculo entre el intelecto y la memoria es tan estrecho que llega a afirmar que apartar la atención del alma de los contenidos de la memoria equivale a no pensar⁴³. Sin embargo, la memoria como tal no tiene una actividad, ella sólo posibilita el acto de la potencia cognitiva. Este aspecto, de modo semejante a otros examinados, puede comprenderse con mayor claridad a la luz de lo que expone Santo Tomás en la *Summa Theologica*. Santo Tomás observa, ante todo, que cada potencia debe su razón de ser a la relación que guarda con el objeto al que se aplica:

Las potencias del alma se distinguen según las diversas razones de los objetos, por lo que la razón de cada potencia consiste en el orden a aquello que se dice que es su objeto. También fue dicho más arriba (q. 59 a. 4) que, si alguna potencia según la propia razón se ordena a algún objeto según la razón común del objeto, no se diversificaba aquella potencia según las diversidades de las diferencias particulares: así como la potencia visiva que recibe su objeto según la razón de lo coloreado, no se diversifica por la diversidad del blanco y del negro⁴⁴.

El entendimiento tiene como objeto la razón universal del ser. Santo Tomás considera que como no hay diversidad de objeto donde sean aplicadas la inteligencia y la memoria (ambas se dirigen al ser de las cosas), tampoco hay diversidad de potencia. Entiende que en el alma sólo hay dos facultades: la inteligencia y la voluntad; ve a la memoria como una retentiva habitual: “Toma memoria por la retención habitual del alma, la inteligencia por el acto del intelecto, la voluntad por el acto de la voluntad”⁴⁵. La memoria no se define como facultad del alma porque no tiene un acto propio; es en realidad una determinación de la facultad intelectiva o un hábito. Se podría decir que Santo Tomás ve la memoria como una presencia latente de conocimientos; es el intelecto el que realiza las conexiones,

⁴³ Agustín de Hipona, *De Trinitate*, XI, 8, 15.

⁴⁴ Sancti Thomae Aquinatis, 1964, 1, q.79, a.7.

⁴⁵ Sancti Thomae Aquinatis, 1964, 1, q.79, a.7.

el que entiende. Se tendría que acotar que la inteligencia produce un conocimiento que, casi inmediatamente, se convierte en recuerdo. En otras palabras, en el momento en que se entiende algo, en el que se alcanza un saber, la memoria le permite al sujeto seguir inquiriendo sobre el tema. La búsqueda intelectual tiene sus logros gracias a la capacidad de la memoria de recoger y conservar las referencias obtenidas.

Conclusión

La noticia habitual que el hombre tiene de sí mismo no puede llamarse en sentido riguroso conocimiento. Cuando se habla de un saber de sí, se considera esa presencia consiguiente e inevitable de la mente a sí misma. El sujeto tiene la capacidad de saberse o reconocerse ubicado en determinada perspectiva, él observa las cosas (externas e internas) y se dirige hacia ellas desde su propia situación, y no de otra. Aunque no reflexione sobre las operaciones que realiza su mente, el hombre se autoposee. Luego, a partir de la realidad habitual, tiene una disposición a comprender de una manera completa y acabada su naturaleza. El propósito deliberado y consciente de conocerse implica la presencia del alma como objeto ante la facultad de la inteligencia; supone entonces el tránsito de la *cogitatio sui* al *discernere se*. Una vez que el hombre ha comprendido algo, ha adquirido un saber insuficiente de sí mismo porque se reconoce a sí mismo entendiendo; pero, es la inteligencia la que debe emprender la tarea de buscar, la que dirige su agudeza (*acies*) hacia la propia alma con el fin de captar mejor lo que es. La primera trinidad hace manifiesta una situación de la cual ningún sujeto escapa, puesto que todos poseemos inicialmente una noticia y un amor; pero es en la segunda trinidad donde se estructura el verdadero autoconocimiento. Es un movimiento voluntario el que induce a la inteligencia a proseguir, a continuar en el examen del alma⁴⁶. No todos los hombres buscan conocerse con el mismo fervor, no todos emprenden el difícil recorrido hacia la intimidad. Una cosa es conocerse y otra muy distinta pensarse. La noticia que la mente tiene en hábito no podría llamarse en sentido pleno un verbo de sí; el estado donde el alma se dice a sí misma lo que es, se conoce y se ama más plenamente ya no es hábito, no es inclinación, es discernimiento o acto de la inteligencia⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. Haratine, 2024.

⁴⁷ Cfr. Martínez, 2022.

San Agustín no define la memoria como facultad, aunque muchos de sus traductores no hayan podido evitar utilizar el término⁴⁸; tampoco -habría que decirlo-, la define como hábito. Es propio del santo prescindir del rigor terminológico y hacer un uso del lenguaje bastante libre; conviene, en este sentido, tratar de preservar en el análisis de su obra esa ausencia de precisión o de rigidez conceptual. Por ello, categorizar en él la noción de memoria resulta siempre un ejercicio tentativo. Aquí, hemos establecido la relación de la memoria con el hábito porque, en primer lugar, hace posible su distinción de las potencias de la inteligencia y la voluntad, en tanto no se trata de una pura capacidad funcional u operativa. La memoria determina o, si se quiere, condiciona el obrar humano, pero ella misma no obra. Cuando el alma recuerda, la inteligencia, de algún modo, recupera las imágenes guardadas en la mente. También, como realidad habitual, la memoria se vincula con una suerte de autopresencia del alma que, en la filosofía de san Agustín, puede terminar relacionándose con una intimidad aún más profunda donde estaría alojada la misma Verdad; esto, sin embargo, ya sería objeto de otra investigación⁴⁹.

Finalmente, conviene señalar que afirmar que la memoria sea una facultad puede, a la larga, generar una confusión con relación a su alcance y a su naturaleza. Decir que ella es una potencia y, a la vez, el lugar donde se contiene todo lo comprendido y amado, implica ampliar en exceso su definición y concederle un dominio que no tiene. Cuando Agustín describe la memoria la relaciona con recónditos penetrales, abismos, escondrijos, con una realidad que muestra, pero, sobre todo, oculta. Si hay algo que la memoria no puede traer completo, que no puede hacer presente en su totalidad, es la memoria misma. Por ello, la hemos vinculado con ese espacio habitual subyacente que, de alguna manera, determina y condiciona toda la actividad del alma. En el *De Trinitate*, más allá de las cuestiones de traducción, no encontramos razones de peso para categorizarla como facultad o potencia; en todo caso, si tuviera que atribuírsele una definición sería más adecuado aproximarla al hábito.

⁴⁸ “In particular, memory is not to be considered as a “part” or a “faculty” of the mind, although sometimes it is difficult to avoid the use of such terms in translating Saint Augustine” (Mourant, 1980, p. 12).

⁴⁹ Cfr. England, 2021; Calabrese, 2022.

La memoria en san Agustín: una revisión de su categorización como facultad en el *De Trinitate*
Sandra Timaure

Universidad Gabriela Mistral | Revista chilena de estudios medievales, Núm. 28 julio-diciembre (2025): 52-73
ISSN 0719-689X



Bibliografía

Agustín de Hipona. (1956). *Obras de San Agustín V. Tratado sobre la Santísima Trinidad (De Trinitate)* (L. Arias, Trad.). Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos.

Agostino [Aurelio]. (1973). *La Trinità. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum* (A. Trapè & M. F. Sciacca, Introd.; G. Beschin, Trad.). Città Nuova.

Augustin. (1868). *Oeuvres complètes de Saint Augustin* (O. M. Devoille, Trad.). L. Guérin & Cie.

Aristóteles. (1982). *Tratados de lógica (Órganon)*. Biblioteca Clásica de Gredos.

Boecio. (2004). *La consolación de la filosofía*. Porrúa.

Boethius. (1984). *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio* (L. Bieler, Ed., 2.ª ed.). Brepols.

Bourke, V. J. (1951). *The confessions of St. Augustine*. Fathers of the Church, Inc.

Brittain, C. (2012). Intellectual self-knowledge in Augustine (*De Trinitate* 14.7–14). En E. Bermon & G. O'Daly (Eds.) *Le De Trinitate de Saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*. (pp 313-330) Institut d'Études Augustiniennes.

Calabrese, C. (2022). Huellas de Dios en el espíritu humano: San Agustín, *De Trinitate*, Libro IX. *Scripta Theologica*, 54(1), 35–59.
<https://doi.org/10.15581/006.54.1.35-59>

Cheuk-Yin Yam, C. (2017). Augustine's Intention in Proceeding from 'mens, notitia, amor' to 'memoria, intelligentia, voluntas'. En M. Vinzent (ed.), *Studia*

Patristica. Vol. XCIII - Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015: Volume 24: St. Augustine and his Opponents (pp. 327-339). Peeters Publishers.

England, F. (2021). Christian self-formation: An Augustinian contribution. *Acta Theologica*, 41(1), 31–48. <https://doi.org/10.38140/at.v41i1.5450>

Gardeil, A. (1927). *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. J. Gabalda Éditeur.

Gilson, E. (1987). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.

Gouhier, H. (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVIème siècle*. Vrin.

Haratine, T. P. (2024). Augustine on memory, the mind, and human flourishing. *British Journal for the History of Philosophy*, 32(6), 1220–1240. <https://doi.org/10.1080/09608788.2024.2315083>

Janowski, Z. (2000). *Index augustino-cartésien: Texts et commentaire*. Vrin.

Martínez, E. (2022). Memory of Oneself, Memory of God. *Religions*, 13(6), 567. <https://doi.org/10.3390/rel13060567>

Millán Puelles, A. (1967). *Estructura de la subjetividad*. RIALP.

Mourant, J. A. (1980). *Saint Augustine on memory*. Villanova University Press.

Nawar, T. (2022). Augustine's master argument for the incorporeality of the mind. *The Philosophical Quarterly*, 72(2), 422-440. <https://doi.org/10.1093/pq/pqab020>

Rodis-Lewis, G. (1955). *Augustinisme et cartésianisme*. Études augustinianes.

Sancti Thomae Aquinatis. (1970). *Quaestiones disputatae de Veritate* (Vol. XXII).
Edición Leonina.

Sancti Thomae Aquinatis. (1973). *In Aristotelis libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia commentarium*. Marietti.

Santo Tomás de Aquino. (2001). *De Veritate, cuestión 10. La mente* (Á. L. González, Trad.). Cuadernos de Anuario Filosófico.

Santo Tomás de Aquino. (1964). *Suma teológica*. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos.

Schell, P. (2004). La doctrina de la memoria espiritual en el *De veritate*. En *Atti del Congreso Internazionale su L'Umanesimo cristiano nel III millennio: La prospettiva di Tommaso d'Aquino*. (Vol. 1, pp. 675-689) Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis & Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

Schindler, D. C. (2023). Notes toward the definition of memory. *Communio: International Catholic Review*, 50(2). <https://www.communion-icr.com/articles/view/notes-toward-the-definition-of-memory>.

Sciacca, M. F. (1955). *San Agustín*. Luis Miracle Editor.

Teske, R. (2001). Augustine's philosophy of memory. En E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge companion to Augustine*. Cambridge University Press.