



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS

EMPRESARIALES Y SOCIALES

[www.uces.edu.ar](http://www.uces.edu.ar)

**INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS EN PSICOLOGÍA Y CIENCIAS  
SOCIALES (IAEPCIS) "David Maldavsky"  
Doctorado en Psicología  
Departamento de Investigaciones**

**Sábado 22 de julio de 2023**

**XIX Jornadas Internacionales de Investigación en**

**Psicología UCES 2023**

**XXI Jornadas Internacionales de Actualización del**

**Algoritmo David Liberman**

**Acerca del rol de la memoria intelectual en la lingüística cartesiana**

Rodolfo Leiva - [solamenterodolfo@gmail.com](mailto:solamenterodolfo@gmail.com)

En las terceras objeciones a las *Meditationes de Prima Philosophia*, Thomas Hobbes cuestiona la tesis cartesiana (AT VII 30) que afirma que el conocimiento cierto de la extensión procede de su concepción intelectual y no de la experiencia perceptiva (Cottingham, 1995, p.126). A tal fin, recurre a una estrategia lingüística pues razonar, dirá, sólo consiste en el enlace de significados a través de significantes, las palabras, de modo que la materialidad lingüística se encuentra comprometida en la actividad cognitiva (AT IX 138).

Hobbes malinterpreta el argumento cartesiano y su objeción es respondida con facilidad por Descartes distinguiendo significado y significante, desligando el aspecto material del signo (la palabra, el significante) de su contenido racional (el significado), de modo que la materialidad convencional del discurso no determina la comprensión racional de sus significados universales (AT IX 139). Sin embargo, a pesar de salir airoso de la objeción hobbesiana, el problema planteado (aunque sea por motivos equivocados) representa un

verdadero desafío para la lingüística cartesiana, pues ¿cómo es la relación entre el «razonamiento» y el «conjunto de sus denominaciones»? Es decir, ¿cómo se relacionan razón y lenguaje?

En las contadas ocasiones en las que Descartes aborda el problema de la naturaleza del lenguaje (fundamentalmente en *Le Discours de la méthode y Du monde*) se sirve de dicha problemática para justificar la distinción de cuerpo y alma y adjudicar a ésta última la facultad racional y judicativa. En este contexto hará uso de los célebres «autómatas» (y del contraste con el reino animal) que, aun pudiendo imitar al hombre al proferir palabras o frases, sin embargo, carecen de la capacidad de dar respuesta a las infinitas contingencias imaginables (AT VI 57): pueden reproducir las palabras, los signos, pero no pueden crear (e interpretar) libremente sentido pues esto es propio de la razón (eso que Chomsky denominaba «el aspecto creador del lenguaje» 1969, p.20). Así, concluirá Descartes, el lenguaje es signo de una racionalidad presente en el hombre irreductible a cualquier mecanismo corporal y que pertenece por entero al «instrumento universal» de la inteligencia humana, la razón.

El problema es que Descartes no se detiene a explicar la relación entre la razón y el lenguaje que la expresa, de modo que si queremos comprender cómo articula estos elementos la lingüística cartesiana debemos apelar a su teoría del conocimiento, en particular, al modo en que el conjunto de significados está presente para el sujeto, es decir, a la memoria intelectual.

## **Objetivo**

El objetivo del presente trabajo es determinar el rol intermediario de la memoria intelectual cartesiana entre el lenguaje y la razón.

## **Material y métodos o Instrumentos**

Relevamiento, análisis e interpretación del material bibliográfico (fuentes primarias y secundarias).

## **Resultados**

La facultad de recordar ideas, la memoria, es para Descartes una sola y así es descripta en las obras que sistematizan su gnoseología y fisiología del conocimiento (*Regulae y Du monde*, principalmente). Sin embargo, en varias cartas<sup>1</sup> y manuscritos suele diferenciar una

---

1 Desde épocas tempranas como en su ensayo *Studium bonae mentis* (ca. 1622), Descartes diferencia «una memoria corporal que requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos ...[y una memoria] intelectual que no depende sino del alma sola» (AT X 201). En numerosas cartas reaparecerá esta distinción, Cf. carta a Arnauld del 3 de junio de 1648, donde afirma que «debemos admitir necesariamente en nuestras mentes un doble poder de memoria: uno puramente espiritual, el otro que necesita un órgano corporal, del

doble esfera o naturaleza de la memoria, por un lado, a) una «memoria corporal» y por el otro, b) una «memoria intelectual».

a) La memoria corporal, originada en la huella que deja la reiteración de una impresión figurativa procedente de los sentidos externos en el sentido interno o común, permite retener e invocar voluntariamente la idea correspondiente. La capacidad de recordar estímulos, sensaciones o movimientos corporales no se sustenta en una actividad intelectual sino tan sólo en la huella física que deja la reiteración de una impresión figurativa en el sentido interno. Así es formulada tanto en las *Regulae* (AT X 414) como en *Du monde*, cuando explica que las huellas de las figuras impresas en las paredes interiores del cerebro son semejantes a los orificios abiertos por un conjunto de agujas en una tela (AT XI Figura 30) pues dicho entramado dispone a la mente a que pueda volver a formar con ellas sus ideas correspondientes<sup>2</sup>.

Esta memoria «corporal y semejante a la de los animales [*brutorum*]» (AT X 416) se origina entonces en la reiteración de estímulos, en el modo en que habitualmente se presentan asociados (un sonido con su danza o un estímulo con una respuesta<sup>3</sup>) y en la mecanización de movimientos corporales<sup>4</sup> de modo que es una memoria que naturalmente

---

mismo modo que, como usted explica y demuestra, hay un doble poder de pensamiento» (AT V 186); carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, donde afirma que «además de esta memoria, que depende del cuerpo, aún reconozco otra, totalmente intelectual, que solo depende del alma» (AT III 48); carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, aclara que «además de la memoria corporal, cuyas impresiones pueden explicarse por estos pliegues del cerebro, juzgo que también hay en nuestro entendimiento otro tipo de memoria, que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales» (AT III 143).

2 Pues la reiteración habitual de figuras en el sentido común tiende a dejar huellas que, cuando son convocadas por el flujo de espíritus animales procedentes desde la glándula H, permiten recrear la figuras que serán comprendidas por la mente como ideas. Así, la intensidad o reiteración de las impresiones del sentido interno «motiva que tales figuras no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria» (AT XI 178).

3 Hablando en una carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630 sobre el modo en que «son excitadas las ideas que hay en nuestra memoria [explica] así los que han gustado al danzar alguna vez, cuando tocaban cierta canción, tan pronto como oyen alguna parecida les vuelven las ganas de bailar; por el contrario, si alguno sólo hubiera oído tocar gallardas al mismo tiempo que le ocurría alguna desgracia, infaliblemente se entristecería cuando la oyera otra vez. Lo que es tan cierto que considero que si se hubiera castigado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto lo oyera otra vez comenzaría a gritar y a huir» (AT I 133-134).

4 Como explica en su carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, pues «creo que todo el resto del cerebro es el que más se usa para la memoria, principalmente sus partes internas, e incluso que todos los nervios y los músculos pueden servir; de modo que, por ejemplo, un intérprete de laúd tiene una parte de la memoria en sus manos; porque la facilidad de plegar y disponer de sus dedos en distintas formas, que ha adquirido a través del hábito, le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución» (AT III 48).

nos dispone a reproducir experiencias particulares<sup>5</sup>, como al asociar un aroma con su flor, una melodía con su danza, o al mecanizar los movimientos de las manos al interpretar una gallarda con el laúd. Por tal motivo hablará, como veremos a continuación, de una memoria de las «acciones particulares [*singularium factorum*]» (AT V, 150), pues el conocimiento de una gallarda no me permite interpretar otra diferente (si, quizás, fragmentos, escalas, acordes, etc., eso de particular que dos o más obras pueden tener en común) y sólo a partir de acumular experiencias particulares uno adquiere la comprensión del lenguaje musical (la lectoescritura, la semántica musical, etc.), es decir, la red de significados universales.

Sobre esto volveremos a continuación pues conviene destacar que esta memoria corporal de las experiencias particulares se reduce, en definitiva, al exclusivo ámbito de la disposición<sup>6</sup> que habilita el registro físico de significantes figurativos, capaces de propiciar tanto significados para la mente (como la idea de un determinado estímulo o sensación) como movimientos mecánicos de la corporalidad.

b) La memoria intelectual, en cambio, no «necesita [de] un órgano corporal» (AT V 186) como el sentido interno, pues «sólo depende del alma» (AT III 48) y es en ella dónde están contenidas sus ideas. Esta memoria «que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales» (AT III 143), cumple una doble función metafísica: por un lado, la tradicional función escatológica de explicar la experiencia de la continuidad personal, cómo es posible el recuerdo en el más allá<sup>7</sup>; por el otro, participa de la semántica que integra los signos figurativos con sus significados.

La comprensión del significado de las letras y la palabra R-E-Y, por ejemplo, no depende de una o una repetición de experiencias singulares, sino de la comprensión intelectual del sentido de esos signos (o signos equivalentes<sup>8</sup>, R-E-X, R-O-I, etc.) como especie<sup>9</sup> «universal». La

---

5 Por tal motivo la llamará también «memoria local [*Mémoire Locale*]» (AT III 48 = AT X 201), la memoria de las manos del intérprete, de los pies del danzante, etc. no extrapolable a otras experiencias.

6 En su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que los vestigios de dichas figuras en el cerebro disponen los recuerdos del alma del mismo modo que «los pliegues que hay en un trozo de papel o en un lienzo hacen que sea más dúctil al ser plegado rectamente como estuvo antes que si nunca hubiera estado» (AT IV 114-115).

7 A propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe el 13 de octubre en 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo, pues explica, «no puedo concebir otra cosa sobre la mayoría de los que mueren, salvo que pasen una vida más dulce y pacífica que la nuestra y que los iremos a encontrar algún día, incluso con el recuerdo del pasado; porque encuentro en nosotros una memoria intelectual que ciertamente es independiente del cuerpo» (AT III 580).

8 En su carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 explica que «cuando se aprende un idioma [o lengua, *langue*], se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significaciones, que son pensamientos» (AT IV, 604).

diferencia primordial entre esta memoria y la corporal será entonces que ésta procede de la repetición o intensidad con la que una experiencia deja su huella figurativa en el cuerpo mientras que aquella, la intelectual, supone la comprensión o asimilación de un significado universal al ser pensado<sup>10</sup>. Así lo explica en su carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, cuando comenta que «de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo, sino que la primera vez que se presentan son pensadas tan cabalmente como la segunda, a no ser que suelen asociarse con algunos nombres que, como son corpóreos, también nos hacen recordar» (AT III 425).

Como podemos apreciar, si bien las funciones y naturalezas de estas memorias son diferentes actúan de modo coordinado: uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es el triángulo isósceles y cuál el escaleno, pero esta dificultad estriba sólo en el nombre, es decir, el significante de dichas figuras; el significado, a saber, un triángulo con dos de sus lados iguales o con todos sus lados diferentes, se comprende tan clara y distintamente la primera vez que se piensa como la segunda.

En consecuencia, si «de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo» (AT III 425), la memoria intelectual representa una estructura de significados universales, una red de significaciones (Sutton, 1998, pp.68-69) que constituye al pensamiento mismo (Foti, 2000, p.598), pues sólo en un sentido figurado podríamos hablar de «recordar» el significado de la palabra «Soberano» o «súbdito», conceptos o significados que se comprenden, que se conocen y se piensan (AT VIII, 37). A su vez, la forma contingente y convencional que adquiere esta red de significaciones es lo que llamamos lenguaje, ese instrumento mediante el cual se expresa la racionalidad del alma, el verdadero «instrumento universal» con el cual se puede crear libremente sentido utilizando signos (escritos, hablados, etc.) para dar cuenta de cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida».

La ambigüedad con la que se establece la distinción entre los tipos de memoria corporal e intelectual es manifiesta, pero no intencional. Descartes alude lateralmente a este problema en cartas o manuscritos personales (*Regulae, Studium*), en los que procura dar respuesta a preguntas o problemas asociados a sus publicaciones y proyectos, pero en ningún caso es objeto de una sistematización e integración con el resto de las facultades, ni se propone

---

9 Carta a Mersenne del 11 de junio de 1640, «la memoria intelectual tiene sus especies aparte, que de ninguna manera dependen de esos pliegues [cerebrales]» (AT III 84-85).

10 En su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que, «[e]n cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después que se le ha impreso alguna imagen; y que la de las cosas intelectuales depende de algunos otros vestigios que permanecen en el pensamiento mismo» (AT IV 114). Estos vestigios [*vestigies*] de una naturaleza muy diferente a la corporal son, precisamente, conceptos universales.

fundamentarla gnoseológica o metafísicamente. En consecuencia, amén de ciertas características generales (como ser corporal singular o intelectual conceptual), el problema de la memoria habilita múltiples interpretaciones acerca del modo en que se relacionan los significantes figurativos de la memoria corporal y los significados conceptuales de la memoria intelectual.

### **Conclusiones**

La memoria intelectual es la encargada de vincular la materialidad del lenguaje (los significantes lingüísticos) con la red de sus significaciones.

### **Bibliografía**

Adam, Ch. y Tannery, P. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf Imprimeur-éditeur (edición de referencia, abreviada AT).

Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM.

Chomsky, N. (1969). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Editorial Gredos S.A.

Díaz Quiroz, D. F. (2021). Descartes y la memoria intelectual. En *Estudios de Filosofía*, 64, 123-138.

Foti, V. (2000). *Descartes' intellectual and corporeal memories*, en Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.

García Rodríguez, S. (2017). La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34 (2), 363-387.

Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (ed.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.

Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 Vols. París: Aubier.

Sutton, J. (1998). *Philosophy and memory traces. Descartes to connectionism*. Cambridge: Cambridge University Press.