



ARTÍCULO
DE INVESTIGACIÓN

Descartes y la memoria intelectual*

Diego Fabián Díaz Quiroz

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

Email: diegodiazq92@gmail.com

Recibido: 26 de agosto de 2020 | Aceptado: 22 de noviembre de 2020

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n64a06>

Resumen: En el presente artículo se investiga la doctrina de la memoria intelectual en Descartes. En sus escritos, Descartes no solamente reconoció una memoria corporal, explicable en términos puramente fisiológicos, sino también una memoria intelectual o espiritual. En el presente artículo, se investiga si Descartes postuló una memoria intelectual por motivos teológicos o por motivos filosóficos. A partir del análisis de ciertos textos específicos en los cuales Descartes explica con relativo detalle en qué consiste la memoria intelectual, se intentará mostrar que Descartes, por motivos estrictamente filosóficos, apela a la memoria intelectual para explicar algunos procesos de reminiscencia que se producen en el ser humano. Las motivaciones de Descartes para postular una memoria intelectual no son teológicas, como han sostenido algunos comentaristas contemporáneos de la doctrina cartesiana de la memoria.

Palabras clave: Descartes, memoria corporal, memoria intelectual, teología, filosofía

* El presente artículo ha surgido a partir de la investigación realizada en la tesis de Magíster del autor, titulada *La memoria intelectual en Descartes*. Agradezco a Vicente Cortés Cuadra (Universidad Alberto Hurtado, Chile), por sus revisiones y sugerencias para la elaboración del presente artículo.

Cómo citar este artículo

Díaz Quiroz, D. F. (2021). Descartes y la memoria intelectual. *Estudios de Filosofía*, 64, 123-138.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n64a06>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULO
DE INVESTIGACIÓN

Descartes and intellectual memory

Abstract: This article investigates the doctrine of intellectual memory in Descartes. In his writings, Descartes recognized not only a bodily memory, explainable in purely physiological terms, but also an intellectual or spiritual memory. In this article, I investigate whether Descartes postulated an intellectual memory for theological reasons or for philosophical reasons. From the analysis of certain texts in which Descartes explains what intellectual memory is, the paper will show that Descartes appeals, for strictly philosophical reasons, to intellectual memory to explain some processes of reminiscence that occur in the human being. In contrast to what some contemporary commentators on the Cartesian doctrine of memory have argued, Descartes's motivations for postulating intellectual memory are not theological.

Keywords: Descartes, corporeal memory, intellectual memory, theology, philosophy

Diego Fabián Díaz Quiroz

Licenciado en filosofía (Universidad Alberto Hurtado, Chile), Magíster en filosofía (Universidad Alberto Hurtado, Chile). Los títulos de las tesis de licenciatura y magíster son, respectivamente: *El rol de la imaginación en Descartes* (2015), y *La memoria intelectual en Descartes* (2019). Integrante de "Clio", grupo de estudios de historia de la filosofía, organizado por la Universidad Alberto Hurtado.

ORCID: 0000-0002-9377-742X



En el presente artículo se pretende investigar la motivación básica que llevó a Descartes a postular una memoria intelectual en algunos de sus escritos. El estudio de la memoria intelectual permite, entre otras cosas, aclarar aspectos semánticos y epistémicos de la filosofía de Descartes, así como su doctrina del intelecto (o “noética”). Se intentará mostrar que Descartes, por motivos estrictamente filosóficos, apela a una memoria intelectual para explicar algunos procesos de reminiscencia que se producen en el ser humano. Posteriormente, se argumentará en contra de la tesis según la cual Descartes ha postulado una memoria intelectual por motivos teológicos.

En primer lugar, se expondrá la motivación teológica que llevó a algunos pensadores del medioevo y la modernidad temprana a postular una memoria intelectual. Posteriormente, se revisarán los textos en los cuales Descartes explica su doctrina de la memoria intelectual, comenzando por la conversación entre Descartes y el autor de apellido Burman,¹ para continuar con la correspondencia entre Descartes y Antoine Arnauld (1612–1694). Finalmente, se discutirá la tesis según la cual Descartes ha postulado una memoria intelectual por motivos teológicos.

1. Concepciones medievales y modernas de la memoria intelectual con motivaciones teológicas

En algunos intelectuales del medioevo, la memoria intelectual es postulada por motivos fundamentalmente teológicos. En efecto, en la *Suma teológica*, Tomás de Aquino sostiene que incluso las almas “separadas” están dotadas de memoria, apelando directamente a las sagradas escrituras: “la memoria permanece en el alma separada [*anima separata*], pues se dice en Lc 16, 25, al rico Epulón, cuya alma estaba en el infierno: *Acuérdate que recibiste bienes mientras vivías*. Por lo tanto, en el alma separada permanece la memoria” (I, 77, art.8).² Si las escrituras nos enseñan que incluso después de la muerte el alma podrá recordar las experiencias de su existencia previa, entonces el alma, ya separada del cuerpo, debe poseer una memoria que le permita acceder a sus experiencias del pasado.

Siguiendo esta tendencia, algunos autores de la modernidad temprana también han postulado una memoria intelectual por motivos teológicos. El autor de apellido Burman, en su entrevista con Descartes, también postula una memoria intelectual, no solo en las almas separadas, sino también en los ángeles:

1 No se sabe con exactitud quién es este autor de apellido Burman. Sobre la historia y valor interpretativo de esta conversación, véase Beyssade (2001).

2 Esta traducción al español es de la edición Leonina de las *opera omnia* de Santo Tomás de Aquino (1889). Todas las traducciones al español de este trabajo son propias.

Pero aunque no se imprimen vestigios en el cerebro, y de este modo no haya memoria corporal, existe [*datūr*], sin embargo, la memoria intelectual [*memoria intellectualis*], como en los ángeles y en las almas separadas [*animabus separatis*], sin duda, y así, mediante ella, la mente recordaría sus pensamientos (AT V, 150).³

Es comprensible pensar, siguiendo a un autor contemporáneo, que Burman está siguiendo la misma motivación teológica que Tomás de Aquino (Joyce, 1997). ¿Sucede lo mismo con Descartes? Después de todo, Descartes podría conceder perfectamente el argumento ofrecido por Tomás de Aquino acerca de la memoria intelectual.⁴ Como señala Descartes en su carta a Mersenne, fechada el 15 de abril de 1630, todo “lo que depende de la revelación” (AT I, 144) pertenece a la teología. La revelación teológica proviene de la “luz de la gracia [*lumen gratiae*]” (AT VII, 148) o “luz de la fe [*lumièrre de la Foy*]” (AT V, 82), que pertenece a Dios mismo, y que asegura a los fieles la certidumbre absoluta de lo revelado por Dios. Ahora bien, según los planteamientos de Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, es Dios quien “da la gracia” (AT VII, 2) para que los fieles creen no solo en su existencia, sino también en las “demás cosas” (AT VII, 2). Por consiguiente, “se debe creer en las sagradas escrituras” (AT VII, 2), las cuales “son tomadas de Dios” (AT VII, 2). Por lo tanto, una memoria perteneciente a las almas separadas sería completamente admisible, con la ayuda fundamental de las sagradas escrituras y la “luz de la fe” otorgada por Dios. Si esto es así, entonces Descartes, siguiendo a los autores previamente mencionados, podría postular una memoria intelectual por motivos exclusivamente teológicos; después de todo, como señalan algunos autores contemporáneos, “[l]a escatología siempre había sido el sentido [*point*] de las doctrinas de la memoria intelectual” (Sutton, 2007, p. 69).

Veamos, en lo que sigue, cuáles son las motivaciones que tuvo Descartes para postular una memoria intelectual.

2. La conversación entre Descartes y Burman acerca de la memoria intelectual

En la conversación fechada el 16 de abril de 1648, Burman sostiene que la mente puede pensar muchas cosas a la vez (AT V, 150). Descartes concede esta afirmación de Burman, declarando, además, que en ocasiones no recordamos los pensamientos de nuestra juventud, porque en el cerebro no ha quedado impreso “ningún vestigio

3 Se ha utilizado la edición de C. Adam y P. Tannery para citar las obras de Descartes (1897 – 1913).

4 No hay duda de que Descartes tenía al menos una obra de Tomás de Aquino en su poder. En su carta a Mersenne, fechada el 25 de diciembre de 1639, Descartes declara que posee “una Suma de S. Tomás” (AT II, 630). Sin embargo, Descartes no dice en su carta qué obra es en específico.

[*vestigia*]” (AT V, 150) de ellos. En efecto, según Descartes, los pensamientos que ha tenido nuestra mente a lo largo de la vida dejan, en ocasiones, ciertas huellas o vestigios en el cerebro, que nos permiten recordar esos pensamientos. Muchos de esos vestigios fisiológicos, o como los llama Descartes en el *Tratado del hombre*, “impresiones de la memoria” (AT XI, 184), quedan almacenados principalmente en cierta zona del cerebro, y permiten, posteriormente, la activación de mecanismos fisiológicos que producen determinados efectos en los espíritus animales que transitan sobre la superficie de la glándula pineal. Este proceso, a su vez, afecta a la mente de tal manera, que la mente vuelve a tener los mismos pensamientos que había tenido en el pasado, aunque el pensamiento en cuestión puede tener un grado de vivacidad o “claridad” distinto. Por ejemplo, si alguna vez observé algún objeto físico individual del mundo, dicho objeto causa en mi cerebro una serie de efectos, que terminan afectando a los espíritus animales que transitan sobre la superficie de la glándula pineal, disponiéndolos de una forma determinada. A la disposición específica de esos espíritus que se desplazan sobre la glándula, Descartes la denomina en el *Tratado* con el nombre de *idea* (*idée*, AT XI, 176-177). Cuando la mente “advierde” esa idea, la mente se ve afectada por una sensación (en este caso, se trata de una sensación visual, causada por el objeto observado). Ahora bien, en algunos casos, no solo se produce la idea en la glándula pineal, sino también una serie de “figuras” (*figures*) en otras zonas del cerebro. Estas figuras (es decir, ciertos pliegues o disposiciones de las fibras nerviosas del cerebro) permiten posteriormente formar la misma idea en la glándula pineal que había sido formada por el objeto observado en el pasado, sin la necesidad de la presencia efectiva de dicho objeto externo. De este modo, la mente vuelve a “contemplar” la idea del objeto que había observado en el pasado, y así puede recordarlo.⁵ Sin las huellas materiales de la memoria, sería imposible recordar el objeto visto previamente. Por esta razón, Descartes declara en su conversación con Burman que, debido a la ausencia de los vestigios fisiológicos necesarios, no recordamos los pensamientos que tuvimos en diversas etapas pasadas de la vida.

A continuación, Burman menciona brevemente el tema de la memoria intelectual, afirmando lo siguiente:

Pero aunque no se impriman vestigios en el cerebro, y de este modo no haya memoria corporal, existe [*datur*], sin embargo, la memoria intelectual [*memoria intellectualis*], como en los ángeles y en las almas separadas [*animabus separatis*], sin duda, y así, mediante ella, la mente recordaría sus pensamientos (AT V, 150).

5 Para una explicación más detallada de este proceso de reminiscencia, véase el *Tratado del hombre* (AT XI, 177 y ss.). Algunos planteamientos del *Tratado* vuelven a aparecer en el *Discurso del método* y *Las pasiones del alma*, prácticamente de la misma manera.

Aquí Burman afirma brevemente que existe una memoria completamente inmaterial, mediante la cual la mente sería capaz de recordar sus pensamientos. En este pasaje, Burman sugiere que esta memoria es absolutamente independiente del cuerpo, puesto que ella podría darse sin los vestigios fisiológicos del cerebro. Según Burman, los ángeles y las “almas separadas” estarían dotados de esta memoria.

Descartes responde lo siguiente:

No niego la memoria intelectual [*memoriam intellectualem*]; en efecto, ella existe [*datur*]. Como cuando, al escuchar que la palabra R-E-Y significa poder supremo, aprendo aquello de memoria, y sucesivamente evoco, mediante la memoria, aquel significado. Aquello, ciertamente, se produce por la memoria intelectual, puesto que no hay ninguna afinidad [*affinitas*] entre aquellas tres letras y su significado a partir de la cual extraerlo, sino que, por medio de la memoria intelectual, recuerdo lo que esas letras denotan. Pero esta memoria intelectual es más de universales que de particulares; y de este modo, mediante ella no podemos recordar todas nuestras acciones particulares (AT V, 150).

Para articular su respuesta, Descartes no hace referencia ni a los ángeles ni a las almas separadas, sino al aprendizaje del significado de las palabras. En efecto, es imposible, argumenta Descartes, extraer el significado de una palabra a partir de algún tipo de afinidad o parentesco entre las letras de esa palabra y su significado, puesto que tal afinidad es inexistente. Según lo que Descartes plantea en este pasaje, lo único que puede hacerse es aprender el significado de la palabra *rey* y después recordar, mediante la memoria intelectual, aquel significado. La memoria corporal jamás podría proporcionarnos, según Descartes, dicho recuerdo.⁶

6 Ya en las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes distinguía entre memoria corporal e intelectual, aunque sutilmente. En efecto, Descartes sostiene en las *Reglas* lo siguiente: “pero aquella memoria [*memoria*], al menos la que es corpórea y semejante a la memoria de los brutos [*saltem quae corporea est & similis recordationi brutorum*], no es en nada distinta de la imaginación” (AT X, 416). Aquí Descartes nos habla de una memoria corporal que tanto seres humanos como otros animales poseen. Al menos esta memoria, según Descartes, podemos encontrarla en seres humanos y otros animales. Al decir esto, Descartes parece estar suponiendo que hay otro tipo de memoria, además de la corporal. Dado que Descartes probablemente leyó, cuando estudiaba en *La Flèche*, los comentarios a los *Parva naturalia* de Aristóteles realizados por los jesuitas de Coímbra, en la obra titulada *Comentarii collegii Conimbricensis societatis Iesu in libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (1596), es probable que haya encontrado allí por primera vez la distinción entre dos tipos de memoria. Durante la década de 1640, Descartes intenta entrar en contacto nuevamente con los jesuitas (después de veinte años). En una carta a Mersenne, fechada el 3 de diciembre de 1640, Descartes reconoce haber leído la filosofía de Charles François d’Abra de Raconis (probablemente, Descartes leyó el *Totius philosophiae, hoc est Logicae, Moralis, Physicae, et Metaphysicae, brevis et accurata, facillime et clara methodo disposita tractatio*), los comentarios de los jesuitas de Coímbra, y a Eustaquio de San Pablo, cuya obra más importante y difundida en la época era la *Summa philosophicae quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, publicada por primera vez en 1609 (AT III, 251). Esta última obra fue muy elogiada por Descartes en una carta a Mersenne, fechada el 11 de noviembre de 1640 (AT III, 232). En los *Comentarios*, los jesuitas de Coímbra relacionaban la memoria intelectual con el recuerdo de las cosas universales e inmatrimales (Coimbranses, 1596), y discutían si acaso la memoria intelectual y el intelecto eran facultades distintas. Descartes no niega que la memoria intelectual pueda recordar particulares, aunque señala que ella es “más de universales” (AT V, 150). Por su parte, en la *Summa* de Eustaquio

Ahora bien, ¿por qué apelar a una memoria intelectual en este contexto? ¿Por qué no apelar simplemente al funcionamiento de la memoria corporal para explicar este caso de reminiscencia? Algunas observaciones relativamente breves respecto a las palabras o signos convencionales podrían permitirnos comprender por qué Descartes considera necesario atribuir a una memoria que no es corporal el recuerdo del significado de las palabras.

Como se ha mencionado más arriba, lo único que puede retener la memoria corporal son diversas impresiones sensibles, que pueden ser causadas, por ejemplo, por diversos cuerpos del mundo exterior, que afectan a los órganos de nuestros sentidos de diversas maneras. La memoria corporal puede realizar aquel proceso de almacenamiento gracias a los vestigios fisiológicos implantados en el organismo, principalmente en el cerebro. Ahora bien, en una carta de agosto de 1641 a Hyperaspistes, Descartes declara que las palabras, o más específicamente, los nombres (*nomina*) “son corpóreos” (AT III, 425). De manera similar, aunque con un poco más de detalle y claridad, Descartes escribe a Chanut, en una carta fechada el 1 de febrero de 1647, lo siguiente: “[c]uando se aprende una lengua [*langue*], se unen las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales [*choses materielles*], con sus significados, que son pensamientos” (AT IV, 604). Por otro lado, Descartes, en *Las pasiones del alma*, sostiene que las palabras (*paroles*) “según la institución de la naturaleza, solo representan al alma su sonido, cuando son proferidas por la voz, o la figura de sus letras, cuando son escritas” (AT XI, 369). Tanto en este último pasaje como en la correspondencia citada un poco más arriba, podemos reconocer los rasgos físico-sensibles básicos de las palabras identificados por Descartes. La memoria corporal solo puede retener las impresiones sensibles que las palabras pueden causar en el cerebro, como los sonidos de sus sílabas cuando son pronunciadas, o las figuras de sus letras cuando son escritas. Por consiguiente, si utilizo mi memoria corporal, lo único que puede proveer aquella memoria es el recuerdo de los rasgos sensibles de las palabras, como el sonido de sus sílabas o la figura de sus letras, puesto que las palabras (escritas o pronunciadas) son “cosas materiales”. En consecuencia, la memoria corporal no puede, por sí sola, ayudar a la mente a recordar qué es lo que esas palabras significan. Siguiendo lo planteado por Descartes en su carta a Chanut, entender el significado de las palabras es entender a qué pensamientos ellas suelen estar unidas por convención. Para recordar esto último, es necesario apelar a otro tipo de memoria que no es corporal, y que reside en la mente.⁷

de San Pablo se discute muy brevemente el tema de la memoria. Eustaquio de San Pablo sostiene que la memoria no es una facultad distinta de la fantasía (*phantasia*, Eustaquio de San Pablo, 1647), y establece una distinción entre memoria (*memoria*) y reminiscencia (*reminiscentia*). La segunda solo el ser humano la posee, debido a su “capacidad discursiva” (*vis discursus*, Eustaquio de San Pablo, 1647, p. 273). La reminiscencia sería posible gracias al raciocinio (*rationatio*), que está ausente en el resto de los animales. Descartes utiliza los verbos *memini* y *recordari*, pero no hace una distinción entre ellos. Para un examen detallado del contexto histórico-filosófico de Descartes, véase el excelente trabajo de Roger Ariew (2014).

7 Entre los diversos diccionarios filosóficos disponibles de Descartes publicados por autores especializados, el de John Cottingham (1993) es quizá el único que ha incluido un breve análisis del papel que juega la memoria intelectual en el

Algunos autores han criticado el argumento que Descartes ofrece a Burman. Por ejemplo, Joyce (1997) considera el argumento de Descartes “extraño” (p. 385), ya que Descartes a menudo hace referencia a la “habilidad de los animales para asociar dos cosas distintas y arbitrariamente conectadas, y esto [Descartes] lo suponía explicable en términos puramente corpóreos” (Joyce, 1997, p. 385). Descartes, en efecto, admitió procesos de aprendizaje asociativo en algunos autómatas o “animales-máquina”.⁸ Por lo tanto, argumenta Joyce (1997), un autómata podría “asociar, vía ostensión, un sonido con un objeto” (p. 386); a su vez, tal autómata estaría en condiciones de aprender asociaciones cada vez más complejas entre sonidos y objetos. Por consiguiente, en el aprendizaje de las palabras no hay nada tan sorprendente como para postular una memoria intelectual.

Lo que parece sugerir Joyce es que un autómata podría asociar, mediante gestos ostensivos, un sonido y una cosa, que estarían vinculados arbitrariamente. Ahora bien, el argumento de Descartes apunta en otra dirección; no se trata meramente de casos de “referencialidad”, es decir, de casos en los cuales se asocia una palabra con una cosa que existe fuera del pensamiento, sino de una evaluación semántica o de significado, es decir, de una vinculación entre pensamientos y palabras. Los animales no pueden saber a qué pensamientos están ligadas las palabras de un lenguaje determinado. En efecto, un animal no puede saber en qué estamos pensando cuando usamos la palabra *rey* (de hecho, ni siquiera todo ser humano lo sabe; solo lo sabe el que conoce el idioma español). La relación, más que entre palabras y cosas, es entre palabras e ideas o conceptos de nuestra mente. En el argumento presentado a Burman, Descartes afirma que la memoria intelectual es “más de universales”. Como señala Descartes en *Los principios de la filosofía*, los universales solo son modos del pensar (AT VIII, 27); no tienen, por así decir, realidad extramental. Un animal, por ejemplo, podría pronunciar la palabra *triángulo*, pero no puede comprender en qué pensamos nosotros cuando pronunciamos o escuchamos ese nombre universal. La palabra *triángulo* es un nombre universal, que remite, por tanto, a una idea universal de nuestra mente. Lo que debemos hacer, si queremos recordar el significado de aquel nombre universal, es recordar a qué idea dicho nombre ha sido vinculada por convención. Es aquí donde interviene la memoria intelectual.⁹

aprendizaje del lenguaje. Por su parte, en el diccionario de Frédéric de Buzon & Denis Kambouchner (2011), así como en el de Kurt Smith (2015), no hay ninguna referencia a la memoria. Finalmente, en el diccionario de Ariew, Des Chene, Jessep, Schmaltz, y Verbeek (2015) no se ha destacado la relevancia de la memoria intelectual en el aprendizaje del lenguaje.

8 Véase, v. gr., *Las pasiones del alma*, primera parte, artículo L (AT XI, 368).

9 En la primera parte de *Los principios de la filosofía*, Descartes dedica una sección a las causas principales de nuestros errores. La cuarta causa, según el artículo LXXIV, es que ligamos (*alligamus*) nuestros conceptos a palabras que no corresponden cuidadosamente a las cosas. En este artículo, Descartes afirma lo siguiente: “por el uso del lenguaje, ligamos [*alligamus*] todos nuestros conceptos a palabras con las cuales los expresamos, y no los aprendemos de memoria a no ser que los aprendamos junto con estas palabras [*nec eos nisi simul cum istis verbis memoriae mandamus*]” (AT VIII, 37). Según este pasaje de *Los Principios*, durante nuestro aprendizaje, ligamos, mediante la memoria, palabras e ideas (o conceptos). Descartes debería

3. La correspondencia entre Descartes y Antoine Arnauld

En la correspondencia entre Descartes y Arnauld podemos encontrar nuevamente un caso de reminiscencia en el cual la intervención de una memoria que no se encuentra en ningún órgano del cuerpo es, según Descartes, condición necesaria para que aquella reminiscencia pueda darse. Veamos lo que plantea Descartes al respecto.

En su carta del 3 de junio de 1648, Arnauld escribe algunas observaciones respecto a la física y metafísica propuesta por Descartes. Con respecto a la metafísica, Arnauld presenta en su carta algunas inquietudes sobre Dios y la mente humana. Una de las inquietudes de Arnauld sobre la mente humana se relaciona precisamente con la memoria. En efecto, a Arnauld le sorprende que Descartes haya afirmado, por una parte, que la mente siempre esté pensando, y que, por otra, no podamos recordar ningún pensamiento que hayamos tenido en el útero materno o en estados letárgicos. Después de manifestar esta inquietud, Arnauld propone lo siguiente: “parece que en nuestra mente hay que admitir necesariamente un doble poder de la memoria [*duplex memoriae vis*]: una puramente espiritual [*mere spiritualis*], y otra que necesita [*indigeat*] de algún órgano corpóreo” (AT V, 186).

Al igual que Arnauld, Descartes reconoce dos tipos de memoria en los seres humanos: “admito un doble poder de la memoria [*duplicem memoriae vim*]” (AT V, 192). Además, Descartes, en esta primera respuesta a Arnauld, explica brevemente en qué consistiría esta memoria intelectual. Sin embargo, en primer lugar, Descartes asegura estar persuadido de que en la mente del infante “nunca hubo intelecciones puras, sino solamente sensaciones confusas” (AT V, 192). Además, según Descartes, por más que queden vestigios fisiológicos en el cerebro de esas sensaciones, ellos

no bastan [*sufficiunt*] para advertir [*advertamus*] que las sensaciones que nos llegan cuando somos adultos son similares a las que tuvimos en el útero materno, y así para que las recordemos; porque esto depende [*pendet*] de una reflexión del intelecto o memoria intelectual [*reflexione intellectus sive memoriae intellectualis*], la cual no era de ninguna utilidad en el útero (AT V, 192-93).

Aquí podemos observar una primera aproximación de Descartes en su correspondencia con Arnauld a la memoria intelectual. En este caso, el recuerdo se produciría gracias a una comparación entre una sensación presente y las sensaciones del pasado que han quedado “registradas” en el cerebro, por medio de vestigios fisiológicos. La memoria intelectual consistiría en una reflexión mediante la cual nos damos cuenta de que una sensación que experimentamos en el presente es similar a una sensación del pasado.

admitir, a pesar de que no lo haya afirmado explícitamente, que en este caso no solo es necesaria la intervención de la memoria corporal, sino también la intervención de la memoria intelectual. En efecto, solo ella nos permite recordar a qué pensamientos están ligadas nuestras palabras.

No es casual que Descartes considere este tipo de comparación como un caso genuino de memoria, puesto que, como afirma Descartes en las *Meditaciones*, una de las características generales de la memoria es que ella “conecta [*connectit*] lo presente con lo precedente” (AT VII, 89). Gracias a la memoria intelectual, podemos conectar (con o sin éxito) sensaciones presentes con sensaciones pasadas almacenadas mediante vestigios fisiológicos cerebrales.

En una segunda carta de Descartes a Arnauld, y continuando con el tema de la memoria intelectual, Descartes aclara un poco más sus planteamientos sobre este asunto. Descartes afirma lo siguiente:

No es suficiente [*satis*], para recordar alguna cosa, que aquella cosa se haya presentado [*obversata sit*] antes a nuestra mente, y que haya dejado algunos vestigios en el cerebro, los cuales dan la ocasión para que la misma [cosa] se presente [*occurrit*] nuevamente a nuestro pensamiento, sino que, además, se requiere [*requiritur*] que reconozcamos [*agnoscamus*], cuando [esa cosa] se presenta por segunda vez, que esto sucede porque antes había sido percibida por nosotros (AT V, 219-220).

En este pasaje, Descartes argumenta que, para recordar alguna cosa, deben cumplirse tres requisitos: (i) que esa cosa se haya presentado al pensamiento antes, al menos una vez; (ii) que esa cosa deje un vestigio fisiológico en el cerebro que la represente; (iii) que podamos reconocer, cuando esa cosa vuelve a presentarse al pensamiento, que ella se está presentando por segunda vez. Siguiendo la primera respuesta de Descartes a Arnauld, este reconocimiento sólo es atribuible a la reflexión realizada por el intelecto o entendimiento, que Descartes denomina en este contexto *memoria intelectual*. En efecto, las impresiones sensibles (sea cual sea su origen y su grado de vivacidad) solo constituyen causas ocasionales que afectan a la mente de diversas maneras. No obstante, ninguna impresión sensible, por sí misma, es capaz de “comunicar” a la mente su novedad. Para detectar la novedad de una impresión sensible que afecta a la mente, se requiere un examen del intelecto, mediante el cual este último compara las impresiones sensibles que el cuerpo le ofrece. Descartes afirma que, para reconocer la novedad de una impresión sensible, la mente “debió utilizar una intelección pura” (AT V, 220), ya que “no puede haber ningún vestigio corporal de esta novedad” (AT V, 220). Descartes da el siguiente ejemplo: “a menudo a los poetas se les presentan [*occurrunt*] algunos versos, los cuales no recuerdan haber leído alguna vez junto a otros, versos que, sin embargo, no se les presentarían, si no los hubiesen leído en otro lugar” (AT V, 220). Si consideramos este ejemplo desde una perspectiva en “tercera persona”, podríamos decir que los poetas efectivamente “recuerdan” los versos, ya que, gracias a sus vestigios fisiológicos cerebrales, los versos que habían leído vuelven a presentarse a sus pensamientos. No obstante (y es lo que intenta poner de relieve Descartes), y desde una perspectiva en primera persona, los poetas necesitan reflexionar para

percibir, mediante su intelecto, que los versos que se les presentan al pensamiento ya los habían leído antes. Según Descartes, ninguna huella fisiológica rememorativa podría causar ese efecto en la mente de los poetas. Los vestigios solo causan en la mente el mismo pensamiento, pero no pueden comunicar nada acerca de su novedad. Para que suceda esto último, se requiere una especie de *inspectio mentis*, reflexión del intelecto, o memoria intelectual. Finalmente, Descartes realiza una analogía para explicar el tipo peculiar de reflexión de la memoria intelectual:

así como distinguimos entre la visión directa y la refleja [*reflexam*], en que aquella depende del primer encuentro de los rayos de luz, [y] esta [depende] del segundo, los pensamientos primeros y simples de los infantes (cuando sienten dolor [...] o placer [*voluptas*] [...]) los llamo *directos*, no reflexivos; cuando, en cambio, un adulto siente algo, y junto con ello percibe [*percipit*] que no ha sentido lo mismo antes, a esta segunda percepción la llamo *reflexión*, y la remito solo al intelecto [*ad intellectum solum refero*], aunque haya estado unida de tal manera a la sensación, que se producen juntas [*simul*], y no parecen distinguirse una de otra (AT V, 220-21).

Así como la visión directa (*visio directa*) depende del primer encuentro con los rayos de luz, los pensamientos directos de los infantes (*cogitationes directae*), como el dolor y el placer, dependen del primer encuentro del alma con algo que, en este caso, es ajeno a ella (los procesos fisiológicos del cuerpo), y que la afecta de cierta manera. Por su parte, así como la visión refleja (*visio reflexa*) depende del segundo encuentro con los rayos de luz, la reflexión del intelecto que realiza un adulto depende de que se le presente al pensamiento algo por segunda vez. Según el ejemplo de Descartes en el pasaje que se acaba de citar, se presenta algo mediante los sentidos que nunca había sido percibido. A pesar de que lo percibido en este caso es nuevo, no podría ser percibido como tal si no tuviéramos alguna sensación pasada (registrada en el cerebro por medio de vestigios fisiológicos) con la cual compararlo. Por esta razón, se requiere que algo ya se nos haya presentado al pensamiento mediante los sentidos.

4. ¿Motivaciones teológicas?

Algunos autores sostienen que Descartes ha postulado una memoria intelectual por motivos fundamentalmente teológicos. John Sutton (2007), por ejemplo, después de analizar la respuesta de Descartes a Burman, y después de sostener que la memoria corporal asociativa hubiese sido suficiente para explicar el aprendizaje del significado de las palabras, afirma, con respecto a Descartes, que “el contexto clave para sus discusiones de la memoria intelectual es aquel, bastante diferente, de la supervivencia y la inmortalidad” (p. 69). Además, Sutton (2007) declara que “[l]a escatología siempre había sido el sentido [*point*] de las doctrinas de la memoria intelectual” (p. 69). Según

Sutton, algunos autores escolásticos pensaban que era necesario postular una memoria intelectual para que las “almas separadas” o “desencarnadas” (*disembodied*) pudiesen recordar el pasado después de la muerte (Sutton, 2007).¹⁰ Descartes habría postulado la memoria intelectual fundamentalmente para continuar dentro de este marco contextual histórico preexistente.

Dada la evidencia textual, esta tesis no parece demasiado plausible. En primer lugar, y como se ha mostrado más arriba, Descartes, en sus explicaciones sobre la memoria intelectual, no hace ninguna referencia al tema de la inmortalidad y supervivencia del alma después de la muerte. Estos asuntos acerca de la existencia *post mortem* no tienen ninguna relevancia en la argumentación de Descartes en este contexto. En segundo lugar, la memoria intelectual de la que habla Descartes en sus cartas a Burman y Arnauld depende, en cierta medida, del cuerpo. En efecto, el intelecto necesita de las huellas fisiológicas del cerebro para compararlas y realizar su acción reflexiva; es imposible reflexionar acerca de la novedad de una sensación presente sin compararla con sensaciones pasadas almacenadas en el cerebro por medio de impresiones fisiológicas de la memoria. En cuanto al rol de la memoria intelectual en el aprendizaje del lenguaje, el entendimiento requiere de los nombres cuyo significado debe recordar, y los nombres, según Descartes, son corpóreos, o cosas materiales. Por consiguiente, la memoria corporal también es necesaria; sin ella, sería imposible recordar los rasgos físico-sensibles de las palabras. En este caso, así como en el caso de la “memoria intelectual reflexiva”, se trata de recuerdos que un “alma separada” o “desencarnada” no podría tener (el que habla de almas separadas no es Descartes, sino Burman). Los casos de memoria intelectual analizados por Descartes son procesos de reminiscencia que se producen en seres humanos, es decir, en entidades sustancialmente compuestas, y tales procesos son inexplicables si no apelamos, por razones filosóficas, a una memoria que no reside en el cuerpo.

Por otro lado, y en tercer lugar, es difícil creer que Descartes aceptaría, sin más, alguna creencia ortodoxa teológica preexistente. Como señala Joyce (1997), Descartes, en algunos casos, estaba dispuesto a “desafiar a la iglesia cuando su método filosófico lo condujo claramente a opiniones contrarias” (p. 382). Un ejemplo de esta actitud desafiante podría ser la tesis cartesiana según la cual Dios no puede ser engañador. Como es sabido, y como podemos observar en las segundas objeciones contra las *Meditaciones* de Descartes recogidas por Mersenne, algunos teólogos de la época se oponían a esta tesis (AT VII, 125).¹¹ Sin embargo, Descartes mantuvo su posición

¹⁰ Sutton no menciona ningún autor en particular.

¹¹ Según el argumento de estos teólogos, recogido por Mersenne en las segundas objeciones, Dios puede mentir, ya que, en la biblia, Dios dice muchas cosas que no sucedieron. Descartes responde que su posición filosófica es compatible con la teología, ya que se basa en la distinción (comúnmente aceptada entre los teólogos, según Descartes) entre dos maneras de hablar de Dios (*modi loquendi de Deo*): una “acomodada al vulgo” (AT VII, 142), y por tanto siempre relacionada a los hombres, y otra sin relación a los hombres, que expresa una “verdad más desnuda” (AT VII, 142). A juicio de Descartes, esta

respecto a este tema, a pesar de esa creencia teológica aceptada por algunos teólogos de la época.

Ahora bien, es importante reconocer lo siguiente. En una oportunidad, Descartes efectivamente habla de una memoria intelectual en un “contexto teológico”, a saber, en una carta a Huygens del 13 de octubre de 1642. Allí, Descartes, tratando de consolar a su amigo, declara que podremos recordar a nuestros seres queridos después de la muerte, “pues encuentro en nosotros una memoria intelectual, que es ciertamente independiente del cuerpo” (AT III, 580). No obstante, esta memoria intelectual no es la que explica Descartes en sus cartas a Burman y Arnauld, puesto que se trata de una memoria totalmente independiente del cuerpo. En cambio, la memoria intelectual que postula Descartes en sus cartas a Burman y Arnauld depende, al menos en parte, del cuerpo, ya que el intelecto debe aplicar sus capacidades a impresiones sensibles para acceder a los recuerdos requeridos. Ahora bien, incluso en este caso, no hay por qué pensar que Descartes esté postulando una memoria intelectual simplemente para continuar con una tradición ortodoxa escatológica, puesto que Descartes había hecho algunas breves referencias anteriores a esta memoria en contextos no teológicos, antes de su carta a Huygens. En efecto, en una carta del 1 de abril de 1640, y después de realizar algunas observaciones con respecto a la memoria corporal, Descartes escribe a Mersenne lo siguiente: “[p]ero, además de esta memoria, que depende del cuerpo, aún reconozco otra, totalmente intelectual [*du tout intellectuelle*], que solo depende del alma [*qui ne dépend que de l'ame seule*]” (AT III, 48). En otra carta dirigida a Mersenne del 4 de junio de 1640, y sin ninguna referencia a la escatología, Descartes sostiene que “la memoria intelectual tiene sus especies aparte, que no dependen de ningún modo de esos pliegues [cerebrales]” (AT III, 84-85). En estas cartas a Mersenne, Descartes declara que la mente, por sí sola, cuenta con una capacidad rememorativa, y que el alma posee sus propios vestigios, o “especies” (*especies*) inmatrimales. En una carta a Mesland del 2 de mayo de 1644, y nuevamente en un contexto no teológico, Descartes afirma que la memoria de las cosas materiales (*choses matérielles*) depende de los vestigios que permanecen en el cerebro, pero la memoria de las cosas intelectuales (*choses intellectuelles*) “depende de otros vestigios, que permanecen en el pensamiento mismo” (AT IV, 114). Sin embargo, se presentan dificultades considerables para examinar esta memoria puramente intelectual, ya que las referencias que hace Descartes son muy breves. En ningún lugar Descartes nos explica en qué consiste esta memoria que solo depende del espíritu, y cuál es el funcionamiento de los vestigios mentales que

última manera de hablar es la que debe usarse cuando se filosofa. Si en la escritura hubiese algún lugar donde se encuentra una mentira de Dios, no sería más que una mentira “que se expresa con palabras” (AT VII, 143), mientras que Descartes, en sus *Meditaciones*, no ha hablado de esa mentira meramente verbal, sino de la “malicia interna y formal que está contenida en el engaño” (AT VII, 143). Además, Descartes refuerza su contraargumento, señalando que en los pasajes aludidos por los teólogos Dios no está mintiendo; solo está amenazando o negando beneficios.

la hacen posible. En la carta a Mesland que se acaba de citar, Descartes se limita a decir de los vestigios intelectuales lo siguiente: “no sabría explicarlos por algún ejemplo sacado de las cosas corporales, que no sea muy diferente” (AT IV, 114). En esta oportunidad, Descartes reconoce su incapacidad para encontrar algún objeto o proceso físico que nos permita comprender el funcionamiento de las huellas espirituales rememorativas.¹²

Así, Descartes parece haber distinguido, por razones meramente filosóficas, al menos tres tipos de memoria: (i) memoria corporal (ya sea en el cerebro o en el resto del cuerpo); (ii) memoria intelectual (cuya explicación podemos encontrar en la correspondencia con Arnauld y en la conversación con Burman); (iii) memoria puramente intelectual.¹³ En su carta a Huygens, Descartes recurre a (iii) para aproximarse con la mera razón natural a un misterio de fe religioso, como el recuerdo de los seres queridos *post mortem*, y para intentar consolar a su amigo.

Conclusiones

Tanto en la conversación con Burman como en la correspondencia con Arnauld, Descartes expone su “doctrina” de la memoria intelectual, aunque parcialmente y con relativo detalle. Sin embargo, los argumentos de Descartes muestran claramente que los motivos que lo llevaron a postular una memoria que no reside en ningún órgano corpóreo son estrictamente filosóficos. En efecto, por un lado, la memoria corporal solo puede retener las impresiones sensibles causadas por las palabras, es decir, los sonidos de sus sílabas o las figuras de sus letras. Por consiguiente, lo único que puede proporcionar la memoria corporal es el recuerdo de los rasgos físico-sensibles de las palabras, pero no su significado. Por otro lado, las impresiones sensibles solo constituyen causas ocasionales que afectan a la mente de diversas maneras. Sin embargo, ninguna impresión sensible, por sí misma, es capaz de “comunicar” a la mente su novedad. Para detectar esto, se requiere un examen del intelecto, mediante el cual este último “compara” impresiones sensibles presentes y pasadas. En su entrevista con Burman, así como en sus cartas a Arnauld, Descartes analiza casos en los cuales

12 En su correspondencia, Descartes compara los vestigios fisiológicos de la memoria con los dobleces de un trozo de papel o de una prenda de vestir (AT IV, 114-15).

13 En su importante libro sobre Descartes, Martial Gueroult (1968) señala que es posible distinguir cuatro tipos de memoria en los escritos de Descartes: “memoria intelectual y memoria sensible, que no residen en el cuerpo; memoria corporal inscrita en el cerebro, memoria corporal esparcida en nuestros órganos y en nuestros músculos” (p. 41). Desafortunadamente, esto es todo lo que dice Gueroult sobre los tipos de memoria en Descartes, y no ofrece ningún argumento para defender esta cuádruple distinción. Lo que resulta llamativo de estas declaraciones, entre otras cosas, es que Gueroult reconoció una memoria sensible en Descartes que, sin embargo, no reside en el cuerpo del ser humano que la posee. Por consiguiente, esa memoria sensible solo puede residir en la mente.

memoria corporal e intelectual operan en conjunto para que el ser humano pueda acceder a diversos recuerdos.

Las razones que motivaron a Descartes parecen ser epistémicas, semánticas y relativas a su doctrina de la mente, no teológicas. Descartes no ha postulado una memoria intelectual simplemente para continuar con una tradición ortodoxa escatológica; no es plausible pensar que Descartes, al menos en este caso, se haya sentido forzado por una tradición teológica preexistente a postular una memoria intelectual.

Según la perspectiva de Descartes, los fieles disponen de dos vías complementarias para conocer la distinción de dos memorias de naturaleza completamente diferente: la gracia divina y la racionalidad natural. Sin embargo, a pesar de que la luz natural de la razón y la luz de la fe se complementan, no debe olvidarse la finalidad que tiene la revelación de Dios. En una carta de agosto de 1638, dirigida a un autor desconocido, Descartes afirma que “nuestros razonamientos no nos persuaden de ninguna cosa que sea contraria a lo que Dios ha querido que creyésemos” (AT II, 348). Ahora bien, Descartes añade que sería un error “querer sacar [de las escrituras santas] el conocimiento de verdades que solo pertenecen a las ciencias humanas, y que no sirven en absoluto para nuestra salvación” (AT II, 348). Tratar de extraer “verdades adquiridas” (AT II, 347) de las sagradas escrituras “es aplicar la escritura santa a un fin que Dios no le ha dado en absoluto” (AT II, 348). Como podemos observar en esta carta, la finalidad de las escrituras santas es, a juicio de Descartes, nuestra salvación. De hecho, para Descartes, esta es la tarea principal de la teología. Como sostiene Descartes en el *Discurso del método*, la teología nos enseña fundamentalmente a “ganar el cielo” (AT VI, 6). Ahora bien, las enseñanzas de la filosofía (o ciencia por razón natural) y las enseñanzas de la teología no son contradictorias, sino complementarias. La teología extiende el conocimiento que la razón, por sí sola, puede alcanzar.¹⁴ Por consiguiente, las motivaciones filosóficas que llevan a postular una memoria intelectual no constituyen un obstáculo para las motivaciones teológicas que podrían existir para postular dicha memoria. Las motivaciones filosóficas, aunque sean diferentes a las motivaciones teológicas, confirman la certeza teológica de la existencia de la memoria intelectual.

Referencias

- Ariew, R. (2014). *Descartes and the first cartesians*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199563517.001.0001>
- Ariew, R., Des Chene, D., Jessep, M., Schmaltz, T. & Verbeek, T. (2015). *Historical dictionary of Descartes and cartesian philosophy*. Rowman & Littlefield.

¹⁴ Debido a esto, el conocimiento por fe religiosa no sería irracional, sino “supraracional”.

- Beysade, J. M. (2001). *Études sur Descartes*. Seuil.
- Coimbranses (1593). *Comentarii in libros Aristotelis qui parva naturalia appellantur*. s.e.
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes dictionary*. Blackwell.
- De Buzon, F. & Kambouchner, D. (2005). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses.
- Descartes, R. (1897/1913). *Œuvres de Descartes* (11 volúmenes) . C. Adam & P. Tannery, (Eds.) Leopold Cerf.
- Eustaquio de San Pablo. (1647). *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*. s.e.
- Gilson, E. (1979). *Index scolastico-cartésien*. J. Vrin.
- Gueroult, M. (1968). *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tomo 2. Auber.
- Joyce, R. (1997). Cartesian memory. *Journal of the History of Philosophy*, 35, 375-393. <https://doi.org/10.1353/hph.1997.0046>
- Sancti Thomae de Aquino (1889). *Opera omnia* (Tomus 5.). Iussu Leonis 13 P. M.
- Smith, K. (2015). *The Descartes dictionary*. Bloomsbury.
- Sutton, J. (2007). *Philosophy and memory traces. Descartes to connectionism*. Cambridge University Press.