

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA

Lecciones VII y VIII sobre Descartes

Ludwig Feuerbach¹

(Traducido del alemán por Eduardo Vásquez)

Lección VII

La proposición *cogito ergo sum* ha tenido que soportar, desde su aparición en el mundo, y más tarde todavía, toda clase de impugnación. Uno se ha a sombrado, y todavía ahora algunos se asombran, cómo de una proposición semejante, se ha podido hacer semejante ser y escándalo (y lo ha expresado como una verdad particular, como un principio), pues debería ser claro que si yo pienso, también soy, pues el pensar presupone el ser; sería una singular manifestación o acción del ser, y se daría, por tanto naturalmente, la conclusión (o se comprendería por sí mismo) que si pienso, también soy. Ya Gassendi, un contemporáneo de Descartes, y que es un pensador empirista, un epicúreo, concibió así la proposición de Descartes. El hombre sensible no concibe libre la proposición de Cartesius, él concluye más bien: como, bebo, luego soy (*Edo, bibo, ergo sum*). Yo como, yo bebo, yo veo, yo huelo, o voy de paseo, por tanto, soy. Sólo que las conclusiones de tales acciones son muy precarias. Si se me quiebra la pierna, no puedo ir a pasear más, pero no ceso de ser si he perdido la pierna. También puedo estar privado de mi existencia sensible del comer y del beber, y sin embargo, puedo perder el gusto (por enfermedad o cansancio) y de modo que el apetito se extingue y ellos se me hacen completamente indiferentes, y entonces pierdo las gana de concluir de la acción de comer y de beber *stante pede* a mi ser. Desde luego, puedo

1 Ludwig Feuerbach (1804-1872) preparaba estas lecciones para la Cátedra en la que él iba a suceder a Hegel, pero nunca las llegó a dictar por su declaración de ateísmo. Estas lecciones fueron publicadas en 1974 por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Los textos fueron preparados por Carlo Ascheri y Erich Thies (N. del T.)

ir tan lejos que los considere más bien como una triste necesidad, como un tributo a quien (al estómago) considera como un parásito desagradable en mí, un extraño molesto, que no sé dónde y cómo me exige reivindicaciones que yo con amargo cansancio le sirvo con el sudor de mi frente; y como si ello fuera su propiedad lo devora y liquida en su garganta sin fondo, a fin de tenerlo satisfecho de modo que me deje seguir sin molestia mi camino. Del comer, beber, pasear, pierde el hombre, por tanto, fácilmente el apetito de ser; él concluye: tengo un estómago, una garganta, pero de su ser no saca prácticamente ninguna conclusión.

El hombre puede hastiarse en la vida de lo superfluo de todos los bienes sensibles, le puede parecer carente de valor aquello que antes le valía como lo más real; por tanto, puede en sí mismo pensar y sentir: vivo, pero mi vida no es *ningún ser*; por consiguiente, quiero renunciar a mi vida indiferente, sí, a mi existencia repugnante y odiosa, quiero renunciar a Gassendi —a todos los epicúreos— a la obstinación y escarnio del mundo, dar, por un tiro en mi cabeza, una prueba estremecedora de la *nulidad* de la *mera* existencia; quiero poner fin voluntariamente a mi *asco*, a mi repugnancia.

Imaginémonos en el alma de un noble hombre que ya no puede sobrevivir a la pérdida de la libertad de su patria, un *Catón*, por ejemplo, y veamos como concluye: lo que antes el hombre común consideraba inmediatamente como formando uno con su ser, y por lo cual él concluye con pastoral comodidad, con vanidad epicúrea que él es; esto, no me falta, pero me falta la *finalidad*, la *idea*, de mi vida, a la que yo únicamente me he determinado bendecido, me falta la *razón*, el *sentido* de mi existencia; la libertad era mi alma, mi vida, mi ser, con su pérdida me he perdido a mí mismo, soy una nada, un cadáver pestilente; ya no tengo ninguna fuerza, ninguna misión como no sea la de aniquilar mi no-ser; suprimir mi existencia, la cual es todavía una ilusión de sentido, una mentira, un engaño; un suicidio semejante no termina su vida, termina sólo su muerte, pues ya antes él era nada.

El hombre explica el ser sólo por el ser, el cual coincide con sus intereses, finalidades y tendencias, en una palabra con su *pensar* —aunque tenga éste todavía un contenido limitado y finito. Él niega en su vida incontables veces la realidad de las cosas sensibles: cada lágrima que él derrama por una pérdida grande y grave le esfuma los colores en la pintura de la naturaleza,

con las que él diferencia las cosas; con cada uno de estos dolores desaparece y se le aniquila la antes tan firme medida de las cosas externas, el sol pierde para él su fuerza omnivivificante, el cielo su maravilloso azul, la tierra su verde risueño, en una palabra, todas las cosas pierden para él su fuerza, su efecto, su significación, su realidad, ellas *no existen más para él* —pues qué es existencia sin efecto, -su fuerza- se le desvanecen ver y oír— su dolor es la *negación* de las cosas. Sólo la alegría desbordante que fluye de él, inconstante (locuaz) trasladaba su esencia hacia afuera, se dispersa en las cosas y se hace alegre en los múltiples juguetes multicolores, que cuelgan en los árboles de la naturaleza, sólo a ella se le aparece el sol, sólo para ella exhalan su aroma las flores, florecen los árboles. Pero el dolor ensimismado con lúgubre gravedad nada quiere saber de las cosas; no tienen realidad para él; las rechaza como vanidad. Y la alegría misma ¿de dónde proviene? Nada más que de la *armonía* entre lo *externo* y lo *interno*, que del sentimiento de la verdad, que el hombre sólo considera como un ser un ser idéntico, con su interior, con su espíritu, con su *pensar*.

Pero tan miserable y ofuscado es el hombre que desdeña y no reconoce la verdad a la que él confirma en la vida en su sentimiento centenares de veces, así como ella, en cuanto *pensamiento* (en su universalidad) es mantenida para sus ojos *miopes*, y por eso, la mayoría también desdeña la verdad de la proposición cartesiana, aunque la tienen y les es familiar igualmente en su sentimiento. Ello explica en el acto que el pensar, en esta proposición no es tomado en el sentido de que no podríamos objetarle absolutamente nada a Descartes, excepto tal vez de que de una proposición trivial semejante no podría inferirse algo, que de él se podría pasar con éxito al ser, como puede concluirse de toda otra acción como de una exteriorización singular; antes bien, explica que el sentido de la proposición es que sólo y *únicamente* el pensamiento, con exclusión de todas las otras acciones por los cuales los hombres se descubrían como existentes desde el punto de vista de la sensibilidad común, descubrían dentro de sí *la certeza del ser*— sólo es cierto el ser idéntico con el pensar, es ser infalible (constatado), indudable (?), inseparables. Pues únicamente el pensar es inseparable de mi *cogitatio sola a me divelli nequit* (no puede ser arrancado de mí); puedo hacer abstracción de todo, de comer, beber, ver, oír, saborear, y consecuentemente, también de sus objetos; puedo hacer abstracción de los objetos universales, matemáticos, sin que yo cese de ser, pero no puedo hacer

abstracción del pensar sin que yo cese de ser; sólo en el pensar estoy seguro y cierto de mí mismo, sólo él es mi afirmación y confirmación, por tanto él es uno con mi ser; *cogito* es idéntico a *sum*.

Tú me replicas: pero sin comer tampoco puedes ser. Pero a esto te doy la respuesta categórica: el ser que es un efecto inmediato de comer o beber y sale de mí nuevamente en transpiraciones y ventosidades lo considero el ser idéntico con el de las bestias; desde *ese* punto de vista, en el que no se trata de lo sensible en general, ni de mi ser sensible, sino del ser *suprasensible*, no lo considero *mi* ser. Y entonces no puedo morir voluntariamente de muerte por hambre. ¿Pero cómo podría yo decir que no y expulsar de mí el comer, y ello, con el ser en relación a él, y cómo podría yo hacer abstracción de él, si yo no pudiera hacer abstracción de él, si no fuera separable y distinguible de mí, y realmente por tanto, no sería cierto mi ser, idéntico a mí?

De la decisión de no existir más, de este pensar, de este querer, de mi fin, de esta fuerza de la negación de mi existencia sensible, esta fuerza de la no-sensibilidad, la fuerza del pensar, sólo esto es mi realidad, mi ser. Sólo cuando éste *no* es, yo no soy. Pero, me contestas tú nuevamente, tú puedes quitarte el pensar, sólo necesitas beber una sustancia anestésica, algo como un vaso de opio, para beber así un *Pereat* de tu fuerza de pensar. Sólo que tú te engañas a ti mismo, deslumbrado por la nueva apariencia. Tú puedes arrancarme el pensar si yo aún permanezco, después que el pensar ha desaparecido, si, por tanto, puedo sobrevivir a la pérdida del pensar, como sobrevivo a las pérdidas de mis piernas y manos, de mi audición, de mi visión, si de ese modo igualmente llego a ser defectuoso. Lo que no puede ser separado de mí, sin que yo perezca por ello o lo que no está atado necesariamente con su pérdida a mi *no ser*, esto, verdaderamente, es *inseparable* de mí. Así es de hecho con el pensar. Tú me quitas el pensar lo cual, por lo demás, es una manera de hablar imaginaria, impropia, y así lo que queda de mí como restos naturales es una cosa indiferente, sin dueño, con la que puedes hacer lo que quieras, pues sólo por el pensar es el yo un yo, el éste un éste, lo mío un mío ¿Y entonces? ¿Sólo por el pensar eres sólo y propiamente el único dueño y señor de tu cuerpo? Desde luego. Por supuesto, con una simple pisada a mis pies o una cortadura a mi carne, puedes darme una suprema prueba sensible,

de que este cuerpo, al que has lastimado, es mi propiedad, pero ¿llegaría a ser consciente este dolor, esta especie *particular, sensible*, cómo llego a ser consciente de *mi* cuerpo como *mío* para mí mismo si no subsumiera bajo sí la conciencia misma el modo *absoluto y universal* o forma de la *conciencia* el pensar de este modo particular como una especie? Que aparezca una debilidad, que se prive de conciencia al pie, y nada percibirá de ello. Sin pensar nada soy.

La diferencia entre ser y no ser, entre algo y nada, es sólo la conciencia. Pero el pensar tiene una doble significación, es una fuerza dúplice, una fuerza diferenciada dentro de sí misma. Es una fuerza de expansión y de contracción. Como fuerza de expansión, es una fuerza por la que nos extendemos por encima de nosotros mismos, a los objetos, nos hundimos y perdemos en las cosas, la fuerza por la que nos olvidamos como se olvidan el matemático, el filósofo. Como fuerza de contracción es la actividad mediante la cual nosotros somos *nosotros*, mediante la cual nos afirmamos y ponemos, mediante la cual nos *diferenciamos* de los otros y de las cosas, mediante la que somos *conscientes, sí mismos*. La fuerza de la conciencia no es otra cosa que la *fuerza de diferenciar*.

Escasísimos hombres reflexionan sobre su conciencia, les parece como algo fijo, como una situación, una propiedad, la confunden con su individualidad, no se dan cuenta de que ella es nada más que *pensar*. Y este pensar por el que intervenimos a las cosas según el sentido de su existencia y las distinguimos unas de otras y de nosotros es lo cooperante en toda percepción de sentido, pues el sentido no se eleva hasta la diferencia; es únicamente la certeza de nuestra existencia, sí, esta certeza misma es nuestro ser; ser no es en general nada más que *certeza*.

El pensar, pues, en la proposición cartesiana es el pensar en este último sentido. Yo me puedo diferenciar y me diferencio realmente de los objetos, especialmente de las cosas sensibles, corporales, a los que también pertenece mi cuerpo y soy consciente en este diferenciarme a mí mismo inmediatamente de mí como un diferenciado y un diferenciante

a *sí mismo* de las cosas y de los cuerpos, y este sí mismo de fuerza de diferenciación, esta conciencia, o para decirlo absolutamente: *la conciencia es mi realidad*. Yo pienso, pues, diferenciar es pensar (pensar es mi *esencia*, pues sólo del pensar no puedo hacer abstracción, sin dejar de ser); yo soy

espíritu y este ser *espíritu* es mi ser indudablemente cierto.

La indudable realidad del espíritu —pero no como una proposición, como un dogma, sino como un acto real, este *acto* del pensar, por el que me diferencia de todo lo sensible y en esta diferencia me concibo a mí mismo, soy consciente y cierto de mí mismo — es el *principio de la filosofía*.

El yo en el *cogito* de Descartes tiene, pues, en sí, originalmente en la idea, no la significación de la persona, del individuo, del yo, en el sentido en que a la pregunta ¿quién está ahí? se responde: yo, y allí *yo* sustenta el nombre de este hombre, aunque Descartes cae también en esta idea y posteriormente la confunde, sino que tiene una significación *universal*, la significación del *espíritu*. Por tanto, el reproche de egoísmo es un reproche estúpido y es también una expresión desatinada cuando se dice que a Descartes se le impuso primeramente: “la convicción de su propia existencia”. Quien considera como ser propio sólo su pensar, nada tiene de propio, ninguna existencia *propia*, ninguna esencia *propia*, sino que es *esencia universal*, como la luz, como la razón, el espíritu; él ha suprimido las cosas mediante las cuales los hombres, de ordinario, como yo, se separan y se excluyen unos de otros. Aunque sólo mediante el pensar yo, como persona propia, es puesta la propiedad en el sentido más estricto y más amplio; así es, sin embargo, el hombre, el cual considera sólo al pensar como su propiedad, ningún yo propio, él es uno con el hombre *anónimo*, con el hombre en todos nosotros, pues él llama *ser* a un bien, del cual ningún goce está excluido, al cual, cada uno sin diferencia o excepción, llama ser, o al menos, puede llamarlo.

Es inexacto también cuando se afirma, como se hizo con osadía reciente, que Descartes ha apoyado la certeza de su principio en la ley de la contradicción ya que él dice que sería imposible que nosotros, los que pensamos, no seamos, pues sería una contradicción que lo que piensa, al mismo tiempo, donde piensa, no exista; por tanto, presupone algo que sería cierto antes que su proposición. El pensar significa en descartes la *conciencia*, y la conciencia es precisamente la unidad inmediata entre pensar y ser: yo pienso, o más bien yo me pienso, yo soy; yo soy es inseparable. Por tanto, como podría aún necesitar un fundamento *particular* la conciencia que, precisamente es la certeza inmediata de la unidad del ser y del pensar, para

procurarse la certeza de que el ser está ligado al pensar.

Pero esto contradice precisamente a todo el espíritu de Cartesius (1). Justamente así contradice la afirmación de que la proposición *Cogito ergo sum* sería realmente la conclusión de un silogismo que dice así: Todo lo que piensa es, yo pienso, por tanto yo soy. Si esto fuera realmente así, la proposición no tendría ninguna significación. Pero, que sea un silogismo contradice la idea de Descartes, pues en la proposición mayor: Todo lo que piensa, Descartes haría al pensar *separarse de sí* y convertiría a la determinación de lo externo a él en un ser existente, trasladaría el pensar al dominio de lo dudable y realmente dudoso; por tanto, querría crear certeza a partir *de lo incierto*. Incluso considerada como proposición deducida o como proposición universal, que sólo sería abstraída de la proposición especial *Cogito ergo sum*, la proposición no tiene ningún sentido correcto, pues el pensar sería tomado en el sentido indeterminado de una propiedad o de una acción general, y el ser en el sentido indeterminado universal, y así como se vincula con cada acción como su presuposición, es vinculado con el pensar; además, estaría completamente colocado allí y por consiguiente sería incierto *aquello que es para un sujeto* (en la proposición *aquello que piensa o todo lo que piensa*) que piensa; al final, ese sujeto podría ser también el cuerpo. Pero esto, precisamente, está de nuevo total y absolutamente en contradicción con Descartes. *Sólo el espíritu es el que piensa, sólo éste y ningún otro sujeto, sólo yo, como espíritu naturalmente, pienso, y este pensar mío es el mismo ser; yo lo percibo, no como un diferenciado del pensar, de tal manera que yo lo conocería por un silogismo, por reflexión de su conexión con el pensar, pues yo soy sólo por el pensar, lo que yo soy, espíritu, conciencia; el pensar es la esencia del espíritu; no una propiedad, no una exteriorización; si fuera sólo esto, mi ser no sería naturalmente para mí inmediatamente cierto en el pensar, pues sólo con la esencia, y no con una propiedad, es el ser inmediatamente uno. El ser no se puede separar de la esencia.*

La misión de Descartes fue concebir la diferencia entre el espíritu y la materia y por eso tenía que dudar. La duda fue el camino necesario para el conocimiento del espíritu, pues la duda no tiene en ella ninguna otra significación que la de la diferencia y la abstracción. Encontró, pues, en ese camino que nada sensible, nada corporal, pertenece al espíritu, que él

es *inmaterial*, que esta inmaterialidad —pues la inmaterialidad es sólo un predicado negativo, un predicado indeterminado subsiste precisamente en el pensar— es la diferencia de la materia, es exclusivamente la *autodiferenciación*, la conciencia. Por tanto, la voluntad, la imaginación, el sentimiento, sólo son modos, sólo determinaciones, *modi* del pensar; pues también en la representación, en el sentimiento, incluso en un sentimiento de percepción sensible, me tomo a mí mismo verdaderamente, me diferencio de las cosas, soy consciente de mí; no hay ningún sentimiento, ninguna representación, ninguna voluntad sin conciencia, sin pensar; él es por tanto, el *Factotum*, la unidad universal, la esencia universal del espíritu. Además, resulta de ese camino, o sólo es una explicación más amplia, que el *concepto del espíritu* no depende de ningún concepto de cosa material, que el espíritu sólo puede ser concebido *por sí mismo*, esto es, por el entendimiento puro, y no por una representación o la imaginación, que el espíritu es lo más claro y lo más concebible, que su conocimiento es primero y más cierto que el conocimiento de cualquier cosa corporal, que más aún, el conocimiento del espíritu es para mí, en todo conocimiento, una medida de la certeza *de* que todo lo que veo tan clara y distintamente, lo que veo en la misma luz en la que veo la realidad y la esencia del espíritu, es verdadero, que, por tanto, el concepto puro, el concepto *intelectual*, al cual no está mezclado lo oscuro y la incerteza de una representación sensible, el *verdadero* concepto de un objeto, el concepto que me da la garantía de que sería verdadero lo que concibo con él (2).

1) (Al margen:) Donde expresa esa proposición, Descartes se coloca en la situación de que ella contradice que se cite fuera del punto de vista en que expresó y *encontró* el *Cogito ergo sum*, en que él expresa la *acción real* de la diferencia de la autoconciencia, en que esto: yo pienso, yo soy, es absolutamente cierto por sí mismo. Él convierte en objeto esa acción, reflexiona sobre ella y la lleva a ese fundamento universal y externo, el cual ya no es *creado desde la naturaleza del pensar*, ya no corresponde a la significación en que Descartes toma al pensar al comienzo, pues la *razón* de que se contradiga, de que lo pensante en el instante en que piensa, no sea,

vale para toda acción sensible: es una contradicción que aquel que come al mismo tiempo en que come, no exista.

2) (Al margen:) El concepto claro y distinto es para Descartes el concepto *puramente espiritual*, el concepto idéntico a la *esencia del espíritu*, el concepto al cual no está mezclado nada sensible, material, lo cual, según Descartes es lo incierto, lo confuso; por consiguiente, según Descartes, tomándolo estrictamente, puede dar conceptos claros y distintos de lo no-sensible. *La primera regla de la certeza* que pone Descartes, esto es, que lo que veo claro y distinto también es verdadero se deriva de inmediato de la proposición *Cogito ergo sum* y sólo entonces pasa a determinación del espíritu. Por último, la citamos porque la determinación de la claridad y la distinción no está relacionada con el sentido de la lógica y psicología habituales, sino con su concepción del *espíritu en general*.

Lección VIII

Pero esta medida o principio de la certeza es todavía, sin embargo, sólo un principio subjetivo, cae ciertamente dentro de la diferencia entre el espíritu y el objeto. Ser consciente es ser diferente de las cosas, por tanto, lo que él aún ve tan claro, lo que él incluso sostiene y afirma con la evidencia de su autoconciencia, se mantiene, no obstante, en esta evidente claridad, sólo en *referencia a sí*, en la conciencia de su diferencia respecto de lo objetivo ¿Cómo tengo la certeza de que lo que veo clara y distintamente es también verdaderamente real y objetivo? ¿Cómo llego a la conciencia de la existencia, a la conciencia de la realidad de objetos distintos de mí?

Mi realidad, mi conciencia, consiste precisamente sólo en la conciencia de su irrealidad, consiste, al menos para mí, en mi diferencia de ellos, sí, cuando yo lo digo precisamente, precisamente en la *negación de ellos*, pues el *espíritu es insensible*, es la negación de todo lo sensible, y yo soy lo que soy sólo por el pensar, sólo por el espíritu. ¿Cómo llego, por tanto, a la conciencia, a la creencia de que ellos *son*, o en general, cómo llego a la certeza de que mis representaciones tienen realidad objetiva? Evidentemente, no por mí mismo, por mi autoconciencia, no por las cosas mismas, pues ellas son distintas de mí. Ambos, espíritu y materia, son *radicitus* (radicalmente) opuestos entre sí, sus atributos, por los que ellos son lo que ellos son, se excluyen recíproca y

totalmente entre sí, exactamente lo que él uno es, no lo es el otro. La materia, por ejemplo, es divisible, el espíritu simplemente es indivisible. Por tanto, en esta oposición respecto de la materia, el espíritu se hace consciente de su límite, de su finitud, pues él tiene en la materia su fin, donde comienza la materia, el espíritu no es, pero, en la conciencia de su finitud y de la de la materia, el espíritu se hace consciente a la vez de la *idea de la infinitud*, ya que la conciencia de lo finito presupone la de lo infinito. Y en la conciencia de la esencia infinita, de la esencia no comprendida en la oposición, sí, de la esencia absolutamente sin oposición, el espíritu, por tanto, llega a estar cierto de que las representaciones de las cosas no sólo son subjetivamente ciertas, sino también objetivamente verdaderas, llega a estar cierto, por tanto, de su enlace o unidad con la materia. La idea de la unidad es el principio de la certeza de todo conocimiento real y objetivo como, en general, el principio de todo ser real.

Esta es la idea que en Descartes subyace como fundamento, puesto que él pasa del principio de la certeza al de la verdad, del espíritu subjetivo al espíritu y esencia absolutos. Pero Descartes concibe esta idea en representaciones teológicas totalmente populares, haciéndose culpable así de las mayores inconsecuencias y descuidos, de modo que los reproches que se le hacen son suscitados por sus modos de expresión irregulares y no filosóficos.

Él procede así: entre las ideas que encuentro en mí, encuentro también la idea de un ser absolutamente perfecto, la idea de Dios. Esta es la idea más excelsa, la suprema, la más esencial, pues su contenido es lo infinito, ella es a la vez la más distinta de todas, la más clara, pues no expresa limitación alguna, ninguna negación, sino una realidad; ella es la idea absoluta, la idea de todas las ideas, la protoidea, la cual presuponen todas las otras ideas, pues la idea de lo infinito es anterior en mí a la idea de lo finito, ella es la idea kateo'hn (por excelencia), pues se diferencia de todas las otras ideas esencialmente porque únicamente ella expresa y contiene sola y absolutamente *existencia necesaria*.

Sólo con la idea de Dios es necesaria la existencia, está inseparablemente ligada; no puedo pensar a Dios sin pensarlo *como existente, son idénticas su esencia y su existencia*, mientras que en todas las otras cosas son diferentes; *pensar a Dios* y estar cierto de que él es, son idénticos. *Idem est concipere Deum et concipere quod existat*. Dios es y la certeza de todo conocimiento

depende, por tanto, del conocimiento de Dios. Pero la manera como Descartes concibe esto es absolutamente no filosófica, puesto que él a tales predicados subjetivos, humanos y personales, por cuanto convierte a la verosimilitud en predicado, expresa que ilusión y engaño son una irrealidad, y por consiguiente no podrían subyacer en el ser absolutamente real, si Dios fuera un engañador nos habría dado una capacidad de conocimiento que se autoengaña en lo más evidente y nuestra convicción de la realidad de las cosas que nos penetra tan fuertemente no tendría ningún fundamento real.

La pregunta de cómo estar cierto el espíritu de la existencia de las cosas materiales o cómo las representaciones subjetivas son al mismo tiempo objetivas, reales, guarda relación en lo más íntimo a la pregunta o es idéntica a ella: ¿Cómo se relaciona el espíritu con la materia, el alma con el cuerpo? Pues sólo mediante *mi* cuerpo estoy cierto de la realidad de las cosas sensibles. La dificultad que se encuentra principalmente en el punto de vista de Descartes de concebir el enlace de ambos no se le ha escapado a Descartes mismo. Pues ambos son independientes según su concepto, son radicalmente opuestos entre sí y sin embargo deben ser concebidos en su unidad. “Ellas tienen que ser concebidas *ut unum quid* y al mismo tiempo *ut duo diversa, duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est quam illas ut unum quid concipere*”.

En Descartes figuran algunos pensamientos que habrían podido poner un hilo en la mano para enlazar a ambos. Así, dice del cuerpo orgánico: este cuerpo es *uno* y de cierta masa *indivisible* respecto de la naturaleza y ordenación de sus órganos que se relacionan recíprocamente, de tal modo que cuando *uno* falta, todo el cuerpo es deficiente. Por tanto, él reconoce, a la materia, como cuerpo orgánico, una determinación negativa, cuando es pensada sólo en lo universal, opuesta a su abstracta esencia material, la determinación de la unidad e indivisibilidad, la cual antes lo atribuye al espíritu. Pero la determinación de la *indivisibilidad* le corresponde al espíritu sólo como *conciencia*, o la indivisibilidad aplicada al espíritu es sólo una determinación negativa, inapropiada, metafóricamente material, transforma esta determinación negativa en una *positiva* que corresponde a la esencia del espíritu; ella significa y es *conciencia*, pues la conciencia es la unidad absoluta consigo, no la puedo dividir. Pero, aplicada a la materia, ella es una

determinación espiritualizante, que la familiariza con el espíritu y la acerca a él. Por consiguiente, Descartes fue aquí por el camino correcto. Para poder comprender la unificación de la materia con el espíritu, tengo que conocer en la materia misma algo que tiende contra la materia, algo *negativo* y asimismo, a la inversa, también en el espíritu, si dejo subsistir únicamente a las determinaciones positivas de la materia, ella es extensión, divisibilidad, esto es, si permanezco en su esencia abstracta y las considero así como si esto fuera su verdadera determinación, única y total, es entonces imposible encontrar un punto en el que se pueda atar la materia y enlazarla con el espíritu.

Precisamente así fue llevado Descartes por el espíritu, también a los pensamientos que le podían aligerar las dificultades. Él dice: “El concepto del espíritu es un concepto puramente intelectual o el alma se aprehende únicamente por el entendimiento o pensamiento puro; también el cuerpo puede ser aprehendido por el mero entendimiento, pero es aprehendido mucho mejor por el entendimiento en combinación con la mera fuerza de imaginación; pero el *enlace de cuerpo y alma* y lo que a ello se refiere sólo puede ser aprehendido oscuramente por el entendimiento únicamente, o en combinación con la imaginación, pero más claramente por el mero sentir”.

Aquí estaba Descartes en el camino de encontrar en el espíritu *un medium*, entre él y la materia, pues el sentir es aquello por lo cual el espíritu es negativo contra sí mismo, pues en el pensamiento y el querer el espíritu es el que se autodetermina, en el sentir es *determinado*; en el pensar el alma está cabe sí, es uno, indivisible, pero en la sensación está *fuera de sí*, es difusa, como decimos muy correctamente no caber en sí de alegría, salir fuera de sí de alegría (1). Pero Descartes no tuvo la tranquilidad ni tampoco, desde luego, la misión de seguir al alma hasta el fondo de su diferencia interna; él sólo aprehende la forma común a todas las determinaciones del alma, la cual ciertamente es consciente de que ella, en todas sus determinaciones, se percibe para sí, a diferencia de los objetos.

Él aprehende al pensar (pues ciertamente Descartes no investiga la esencia universal del alma o del espíritu) sólo por su lado *subjetivo* y no también por su lado opuesto, y en vez de dirigir la mirada hacia lo interno, hacia el espíritu, pasa inmediatamente, sin buscar un *medium*, a la materia. La unificación del espíritu con la materia no podía ser en él otra que una

unificación *arbitraria*. No pertenece a la *esencia* del alma el que ella esté unida al cuerpo humano, por tanto, la unidad no es una *unitas natural*, sino sólo una *unitas compositionis*, es decir, su unidad es una unidad hecha arbitrariamente, ella no surge con necesidad de su esencia y concepto. Es sólo Dios —no se sabe por qué— quien los ha unido, una representación que es indigna de la filosofía. Es algo muy distinto cuando se dice: *Dios es el nexo entre materia y espíritu*, sólo la esencia infinita, como fundamento de ambos opuestos es su nexo real, en el que están unidos; aunque tampoco esta proposición es suficiente, pues hay que encontrar en la materia misma, en el espíritu mismo, en su naturaleza, su punto de unión; pero, cuando es representado así: Dios ha unido a ambos, entonces se toma como refugio al conocido asilo de la ignorancia, a la voluntad de Dios, con lo que no sólo no se ha dicho nada racional, sino precisamente algo irracional y también indigno, en el más alto grado de la idea de Dios. Desde luego, en Descartes subyace también *como fundamento* aquella idea, pero en él se interpone siempre de inmediato entre la idea las representaciones más inservibles y filosóficas de todas. Así, en este caso entre la idea de la esencia infinita como la idea del medio real entre espíritu y cuerpo la representación inadecuada de la *voluntad*, la cual, en verdad, en vez de producir su combinación y hacerla concebible, la hace imposible e inconcebible.

En Descartes sólo hay verdaderamente dos pensamientos grandes y filosóficos: el pensamiento del *Cogito ergo sum*, con sus consecuencias inmediatas, que van junto a lo que concierne al espíritu, y el pensamiento de que la idea de lo infinito está presupuesta a la idea de lo finito y que la idea de lo infinito es la idea de la esencia que contiene inmediatamente la esencia en su existencia aunque esta idea permanece en él sin aplicación y ejecución pertinentes. Son relámpagos que sólo le iluminan momentáneamente y enseguida ceden sitio a las nubes de las representaciones filosóficas.

Para Descartes, la metafísica no era su elemento, no podía mantenerse por mucho tiempo en su pensamiento, como él mismo lo declara en una carta, aunque estaba muy convencido de que ella era la ciencia suprema. Sus meditaciones metafísicas se le ocurren así a una cabeza convencida de la dignidad y de la esencialidad de la metafísica, como si tuviera prisa en todo y así ello fuera aceptable a su conciencia inteligente a la que tranquilizaba

las exigencias que le harían y que apaciguaba la metafísica en él, para luego dedicarse más tranquilo y justificado a la parte del saber para la que se consideraba mejor dotado.

La metafísica era para él una capilla en la que cumplía su plegaria matinal, para luego pasar todo el resto del día en su laboratorio químico o en su taller de mecánica y física. Hizo grandes inventos en matemáticas, física dióptrica y mecánica, o los prepara y origina, y aunque sostuvo —sobre todo en la física— hipótesis de investigación precoces (no sin razón), su sistema cósmico fue suprimido por el de Newton. Sin embargo, ello no era meramente una consecuencia de su inclinación y disposición subjetivas para la matemática, era también una consecuencia de su principio *metafísico*, e incluso una consecuencia necesaria del mismo, puesto que su concepción de la naturaleza era una concepción exclusivamente *matemática*, abstracta-material, y no física. Sólo tomo como materia de las cosas corporales, dice Descartes expresamente, sólo la materia que es *objeto de la geometría*, la materia divisible, dúctil y móvil, a la que el geómetra llama la cantidad y tengo en su consideración nada más que esas divisiones, esas figuras y movimientos. Por tanto, la *esencia* de la materia y del cuerpo consiste, no en su naturaleza sensible, sino exclusivamente en su *extensión*, en su longitud, en su anchura y profundidad. Por tanto, la esencia de la materia es la simple cantidad.

Esta consideración de la naturaleza depende en lo más íntimo de su metafísica. Para el espíritu que aprehende como su esencia solamente abstraerse y diferenciarse de la materia, e incluso a esta abstracción y a esta diferencia como su única determinación positiva, es necesariamente también sólo la materia *abstracta* vaciada de la cualidad sensible la única materia *real*, y como tal, objeto de su pensar y de su consideración. Pues en esta consideración y concepción de la materia como una simple cantidad el espíritu no se exterioriza a sí mismo, no se mezcla con la suciedad de la materia, permaneciendo así *cabe a sí mismo*, en la vaciedad y diferencia respecto de la materia. Pues la materia, considerada simplemente como magnitud, figura y movimiento, ya no es objeto de los sentidos, sino sólo *objeto del pensar abstracto, matemático*.

¿Qué es duro, blando, dulce, amargo, rojo, azul? De ello nada puedo decir ni escribir; son representaciones *oscuras*, les falta *claridad y determinidad*,

por las cuales únicamente una representación es descriptible y compatible; quien quiera saberlo tiene que sentirlo, y sólo puede sentirlo quien se mezcla con la materia, se exterioriza, se sumerge en la marea de la sensibilidad. Pero la magnitud, la figura, el movimiento, son representaciones comunicables, claras, distintas, no son sentimientos.

Para concebir una máquina no hace falta el presente ni la intuición sensibles inmediatas, no necesito abrir los ojos una vez; puedo construirla para mí en mi cabeza. Esta concepción cuantitativa de la materia, aunque es una consideración puramente material o mecánica de la misma es así aquella en la que el espíritu al abstraerse de la materia no se hace ninguna violencia, sino que permanece cabe sí y, por tanto, era la concepción conforme al punto de vista cartesiano.

(1) (Al margen): Se dice que la pregunta por la conexión del alma con el cuerpo no tendría solución. Esto depende sólo del modo en que se plantea la pregunta. Si yo me mantengo en el alma, en lo universal, el alma es invisible, inextensa, el cuerpo es material, y así tengo yo, desde luego, que cruzar las manos sobre la cabeza y exclamar: ¡Cómo es ello posible! Pero toda pregunta necia hace innecesaria la respuesta. La pregunta por la conexión del espíritu con la materia no es otra que la pregunta por la conexión del pensar *con el sentir*.

Por consiguiente, la dificultad se reduce a derivar la *sensación* del concepto del espíritu.

Si se encuentra esto, se encuentra entonces el *medium* entre materia y espíritu. La sensación es el misterio, la *fuerza de la materia misma*; entre la *sensación* y el *intelecto* se encuentra en el medio la *fuerza de la imaginación*, pero a la cual no se tiene que representar como una fuerza propia separada del pensar. El mismo proceso, pues, que experimentamos cuando el *pensamiento* en nosotros se exterioriza en imagen y en cuanto *esta imagen* se convierte en un objeto de *nuestra sensación*, el cual nos agarra, nos embelesa, nos excita y así afecta los nervios y mediante éstos penetra en la sangre, es el mismo proceso o camino que hemos de hacer en la conexión del espíritu con la materia y nos hemos de pensar. Es precisamente así de claro o de misterioso, si se quiere, como esta conexión de la inteligencia pura con la sensación inmediata o esta exteriorización del pensamiento en su imagen y la sensación, y es precisamente así de claro y misterioso también la *conexión* del espíritu en general con la materia.