

12
2ej



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

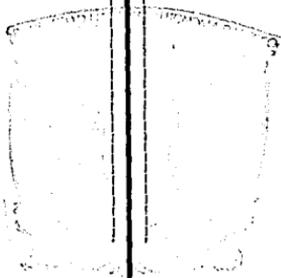
**LA ONTOLOGÍA DE FEUERBACH
A TRAVÉS DEL SUJETO Y EL PREDICADO**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A :

JAVIER MARQUEZ GUTIERREZ



★ 1910-1912 1980

**SECRETARÍA DE
ASUNTOS ESCOLARES**

FALLA DE ORIGEN

México, D. F.

1990



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

| | Pág. |
|---|------|
| INTRODUCCION: "La pretensión de una ruptura con el pasado". | 1. |
| CAPITULO I. El sentido de la crítica Feuerbachiana hacia Hegel. | 13. |
| CAPITULO II. El sentido general de la antropología en Feuerbach. | 49. |
| CAPITULO III. La sensibilidad como fundamento del conocimiento. | 82. |
| CAPITULO IV. Feuerbach y Marx. | 96. |
| CONCLUSIONES: | 125. |
| BIBLIOGRAFIA. | 132. |

INTRODUCCION

LA PRETENSION DE UNA RUPTURA CON EL PASADO.

El objetivo principal de este trabajo es demostrar la importancia que le corresponde al pensamiento de Ludwig Feuerbach, además de ver cuál es el lugar que ocupa dentro de la historia de la filosofía. Para tal fin es necesario corregir las críticas en contra de su filosofía e ir directamente al estudio de su concepción filosófica. Es decir, hay que rescatar a Feuerbach del terreno de la censura; la cual impide ver de manera clara el valor de su filosofía.

Una vez que aparece la crítica de Marx al pensamiento feuerbachiano; se analiza a Feuerbach a través de una perspectiva totalmente marxista. Cualquier apreciación se hace mediante los ojos del marxismo, esto origina una desvirtualización total de la filosofía de nuestro autor. Una de las tantas acusaciones hacia Feuerbach es que él toma las relaciones de los hombres como una correspondencia en la que solamente se han necesitado y -

siempre ha sucedido de esta manera, afirma Marx. Para éste último es indispensable considerar a los seres humanos dentro de las relaciones histórico sociales. En cambio, Feuerbach comprende a los hombres como individuos humanos, separados de toda actividad histórico social. También se le censura de quedarse únicamente en la "contemplación" del mundo en lugar de transformarlo. Incluso, se queda en el terreno de lo sensible; toma al hombre como un "objeto sensible" y no como una actividad sensible. No obstante se le reconoce que la importancia de su filosofar radica en haber despertado a Marx de su "sueño dogmático" hegeliano. Tal reconocimiento implica que Feuerbach sólo sea considerado en relación a la existencia de Marx. Es importante no por su filosofía misma, sino en la medida en que es tomado en cuenta por otro filósofo.

Tales críticas carecen de dirección; ya que un pensamiento debe ser reconocido no porque coincida con otra filosofía. Si Feuerbach no explica el mundo basándose en el método dialéctico, es porque no ve al hombre como producto histórico social y por lo tanto, como consecuencia de la actividad práctica de los hombres. Sin embargo esto no significa que su pensamiento deje de tener interés. Su filosofía no tiene por qué encajar en el sistema marxista. Él tiene otro interés filosófico, otras perspectivas y maneras de analizar la realidad. Su pensamiento posee la fuerza necesaria para ser tomado en cuenta. Feuerbach lanza sus críticas a la religión como una enajenación y fundamenta la

la filosofía en la sensibilidad, en lo concreto sensible y sobre todo, lo más importante reside en situar al hombre como la figura central de su pensamiento, desterrando a Dios del conocimiento filosófico.

Ahora también la antropología de Feuerbach merece otras consideraciones. Ella sitúa al hombre como sujeto de la religión y hace de él el creador de la misma. Pone al hombre como sujeto del conocimiento e inmerso no en un mundo metafísico, - sino en un mundo natural sensible.

Otra aportación de Feuerbach es la inversión que hace y pide que se realice al sistema hegeliano. Así mientras Hegel toma al pensamiento como sujeto y al ser como su predicado. Feuerbach sostiene que el camino a efectuar es el contrario; lo concreto, el ser, es el sujeto y el pensamiento un mero predicado de lo material. La filosofía de este autor da nuevas formas de interpretar a Hegel y abre caminos para comprender la realidad. Importa no sólo porque interrumpa a Marx de su sueño hegeliano o porque él lo considere en sus comienzos de su filosofía y deje de tener importancia cuando lo abandone y no se ocupe de Feuerbach. La filosofía feuerbachiana posee el conocimiento necesario para analizar la realidad, el cual no tiene por qué coincidir con la forma marxista u otra filosofía.

La concepción filosófica de Feuerbach es una nueva problemática que intenta efectuar un rompimiento con el conocimiento anterior, específicamente con el idealismo hegeliano. No pro

tende ser una filosofía sistemática con una estructura de alto nivel conceptual, sino más bien es un esfuerzo filosófico por dejar atrás el pasado especulativo y teológico. De las pocas cosas reconocidas a Feuerbach es que su filosofía logra clarificar algunas cosas con respecto al cristianismo, que el propio Hegel no había realizado. "Comparado con Hegel, Feuerbach es perfectamente pobre. Sin embargo hizo época después de Hegel porque puso el acento sobre ciertos puntos desagradables para la conciencia cristiana e importantes para el progreso de la crítica, puntos en que Hegel había dejado en clarooscuro místico". (1) También Karl Löwith hace referencia en su libro De Hegel a Nietzsche, a que en Feuerbach se percibe una filosofía falta de tradición. Esto se puede entender, por un lado, si se mira desde atrás, como "una recaída en la primitividad" conceptual y metódica, y si se ve desde adelante, significa un gran esfuerzo por cambiar la problemática filosófica que se adapte a la conciencia existente fácticamente transformada de esa generación.

Aunque Feuerbach no se le considere un gran pensador, eso no es una objeción para que no se pueda hablar de un comienzo y de una perspectiva filosófica. Se afirma que es un materialista vulgar, por su marcada preferencia a lo sensible, sin embargo, sostenemos junto con Löwith que, "La sensualización y el finiquitismo de la teología filosófica de Hegel cumplidos por Feuerbach constituyen, sin duda, el punto de partida de la época en que ahora todos conciente o inconcientemente estamos". (2)

(1) "Carta de 24-1865 a J. B. Schweitzer", en Marx-Engels, Auge Briefe, 1953, p. 181, citado por Alfred Schmidt, en su libro Feuerbach o la sensualidad emancipada, p. 15.

(2) Löwith, Karl. De Hegel a Nietzsche, p. 121

Es pertinente aclarar que los escritos de Feuerbach deben ser leídos con ojos de lectores que no estén acostumbrados a pensamientos altamente sistemáticos e impuestos a la reflexión - difícil, sino más bien, se debe comprender que el pensamiento feuerbachiano por antonomasia se opone a los sistemas, de ahí - que su lenguaje no pide un razonar profundo. En la época del autor predomina la moda del sistema y es él por esencia el filósofo antisistemático. Su pensamiento es una filosofía fluida, que necesariamente deja de ser un sistema fijo, pero a la vez entiende en sí la verdad de estos mismos sistemas que existen en su tiempo, sin que por eso llegue a caer en un eclecticismo. La filosofía de Feuerbach no toma su fundamento en los grandes sistemas.

Para que Feuerbach inicie su filosofía, es necesario - que él efectúe la crítica al sistema hegeliano, de ahí que juzgamos necesario realizar el presente estudio con un tema que explique cuál es la dirección de la crítica de Feuerbach, hacia dónde apunta y por qué la necesidad de llevarla a cabo. El nombre del primer capítulo se denomina El sentido de la crítica de Feuerbach a Hegel. Para su desarrollo presentaremos algunas concepciones filosóficas pertinentes de Hegel sobre el conocimiento - sensible y perceptivo y más adelante escribiremos la crítica - feuerbachiana sobre las apreciaciones hegelianas. Esperando ubicar al lector en el terreno en el que se va a desenvolver nuestro autor y de esta manera comprender la necesidad de tal crítica -

ca. Por lo pronto el sentido de la crítica de Feuerbach explica que la filosofía no tiene su principio consigo misma sino que se inicia con la "no filosofía", con un conocimiento filosófico diferente al anterior; es un empiezo antiescolástico denominado - sensualismo. La filosofía especulativa tiene como principio el pensamiento, en cambio lo sensible es el fundamento de la Nueva Filosofía como la llama Feuerbach, "El pensar es el principio - de la escuela, del sistema, la intuición, el principio de la vida". (3) El sentido de la crítica de Feuerbach apunta necesariamente a la filosofía hegeliana. Su filosofía no es una promulgación del idealismo, ni tampoco quiere continuarlo. Es decir, - Feuerbach desea una discontinuación, lo cual implica ya no declararse hegeliano. Esta filosofía no pretende buscar lo eterno, - lo infinito, lo imprecadero, de lo que se trata es de desterrar lo supraterráneo, lo absoluto. Utiliza como instrumento de la filosofía la crítica, ésta se contraponen al sistema hegeliano. A través del combate crítico se da cuenta que "la vieja filosofía" cree en un pensar autosuficiente en el cual el espíritu se podía fundamentar a sí mismo.

El pensamiento feuerbachiano destierra a la filosofía - especulativa porque se coloca en una posición real. "Feuerbach - es justamente -afirma Althusser- esa Filosofía Nueva que hacía - tabla rasa de Hegel y de toda la filosofía especulativa, que volvió a poner sobre sus pies ese mundo que la filosofía hacía marchar sobre la cabeza, que denunciaba todas las enajenaciones y -

(3) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel. p. 77.

todas las ilusiones, pero que daba a la vez sus razones y permitía pensar y criticar la sin razón de la historia en nombre de la misma razón, que ponía al fin, de acuerdo la idea y los hechos, y hacía comprensible la necesidad de la contradicción de un mundo y la necesidad de su liberación". (4)

Decíamos anteriormente que la crítica feuerbachiana está encaminada al hegelianismo y a la teología, tomando como fundamento al materialismo antropológico, el eje principal es el hombre real y lo material, por lo que el segundo capítulo de este trabajo se refiere a: El sentido general de la antropología en Feuerbach. Una vez que se hayan visto las consideraciones críticas de Feuerbach a la filosofía de Hegel, creemos conveniente entrar de lleno a la antropología, debido a que ella ocupa un lugar importante en el pensamiento de nuestro autor.

Su antropología apunta hacia la crítica de la religión. En su libro La esencia del cristianismo, Feuerbach señala enfáticamente, que lo que se pretende es tratar la teología "no como una pragmatología mística tal como lo hace la mitología cristiana, ni como ontología, tal como lo hace la filosofía especulativa religiosa, sino como patología psíquica". (5) La finalidad de Feuerbach consiste en descifrar el enigma que representa la religión cristiana. Poner en claro lo que realmente es la religión, expulsar el conocimiento teológico. Descubre que el secreto de la teología es la antropología.

Dentro de la crítica antropológica sobresale el concep-

(4) Althusser, Louis. La Revolución teórica de Marx. p. 39.

(5) Feuerbach, Ludwig. La esencia del cristianismo. p. 9.

to de enajenación religiosa, la cual demuestra que el hombre es el creador de Dios, pero el hombre se enajena y ahora él se - transforma en un atributo de Dios. Lo más importante en Feuerbach es que logra despertar el interés de los Jóvenes hegelianos, no tanto por su materialismo ni por su humanismo, sino por su ateísmo según Cornu. Esto se debe a que estos piensan en la destrucción de la religión cristiana y el Estado cristiano. Es decir, los jóvenes hegelianos percibían en Feuerbach un seguidor de la doctrina hegeliana, sin embargo lo que sucedía es que combatía destruyendo los cimientos propios de la doctrina de Hegel.

El inicio de la "filosofía verdaderamente positiva" no se puede encontrar en Dios o en lo absoluto, sino radica en la antropología, en el hombre mismo. Feuerbach señala la necesidad de convertir la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. "Hacer de la filosofía asunto de la humanidad fue mi primera aspiración. Pero quien comienza emprendiendo este camino acaba necesariamente por hacer de los hombres asunto de la filosofía y por abolir la filosofía misma; pero ésta sólo llega a ser asunto de la humanidad cuando cesa de ser filosofía". (6) Lo importante es derivar de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre o de la antropología y mediante la crítica de la filosofía divina bajar a la de la humanidad.

El hombre es un ser que no está en la simplicidad, sino es un ser activo no dependiente, sino autosuficiente y social, - teórico y práctico. Logra tomar conciencia, tiene como objeto -

(6) "Fragmentos para la caracterización de mi curriculum Vitae - filosófico", de Feuerbach, citado por Alfred Schmidt, op. cit. - p. 7.

de reflexión su propia esencia, es decir, capta su individualidad como especie. Ella hace que el hombre no avance más allá de su esencia verdadera. Si la traspasa, entonces entraría al terreno de la imaginación, aceptaría un ser superior. No puede prescindir de su especie y de su esencia. El cristianismo ve en Dios a la esencia humana, en cambio para Feuerbach la esencia del hombre está en su especie, en su comunidad.

Feuerbach es más claro al manifestar que su filosofía es aquel que tiene como tarea dirigir su filosofía desde las almas muertas al reino de las almas encarnadas. Baja la beatitud de un pensamiento divino sin necesidades y las coloca en la propia miseria humana. Únicamente se puede cumplir lo anterior, cuando se emplea una inteligencia humana y a la vez un lenguaje humano. "Más hablar, pensar -escribe Feuerbach- y actuar de modo puramente humano no es dado sino en las generaciones del porvenir. Hoy no se trata de explicitar al hombre sino de rescatar lo del lodo en que está hundido". (7) Estos son los principios de la filosofía del Porvenir, cuya tarea, entre otras, es deducir de la filosofía de lo absoluto, la necesidad de la filosofía del hombre. Se habla de una antropología, la cual efectuará la desaparición del filosofar cimentará en sus ruinas "la crítica de la filosofía humana". Dicha antropología ocupa un lugar importante dentro de la filosofía. No se puede hablar de filosofía sin comprender el sentido antropológico. A través de ello logramos entender el pensamiento de Feuerbach.

(7) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel. p. 90.

Para poder fundamentar la antropología es necesario basarla en lo concreto, en lo natural sensible. Para esto es conveniente esbozar la "teoría del conocimiento" feuerbachiano. En el capítulo III de la presente tesis trataré de exponer la epistemología en Feuerbach. Aunque cabe aclarar que en él no aparece toda una estructura conceptual que nos permita hablar de toda una problemática de conocimiento. Sólo analizaremos hasta donde sea posible mostrar los fundamentos cognoscitivos filosóficos - que tiene para conocer la realidad. Se ha titulado el capítulo La sensibilidad como fundamento del conocimiento. Feuerbach pone toda la atención filosófica en lo concreto sensible; sostiene que el filósofo de verdad es un hombre universal que posee sentidos y entendimiento para comprender lo humano. Entiéndase que - serían sentidos y entendimiento de la especie más no del hombre aislado e individual. El hombre no debe de abstraerse de su ser lo natural. El pensamiento del hombre toma como fundamento lo - material y lo concreto, sólo pueden apropiarse mediante los sentidos. Según Feuerbach el objeto se engendra partiendo del pensamiento, el pensamiento es causado a través del objeto, comprendiendo como objeto lo que se encuentra "fuera de la cabeza del - hombre".

Mediante los sentidos nos comunicamos con la naturaleza, pero esto no significa que se nos da el conocimiento únicamente por la vía sensible, sino también nos vemos precisados recurrir al entendimiento. Feuerbach menciona que los sentidos -

nos ayudan a "leer el libro de la naturaleza" y por medio del entendimiento diferenciamos y combinamos las cosas dadas sobre la base de las notas de distinción y combinación proporcionadas por la vía de los sentidos.

El conocimiento científico tiene sus cimientos en un suelo natural, eso es su fundamento único.

"Todas las ciencias deben fundarse sobre la naturaleza. Mientras no hayan encontrado su base natural una doctrina no es más que una hipótesis. Esto vale particularmente para la teoría de la libertad. Sólo la nueva filosofía logrará naturalizar la libertad, que hasta ahora era una hipótesis antinatural y supranatural". (8)

Feuerbach ve claro que el nuevo pensamiento debe romper con el pasado. Se da la necesidad de dejar a un lado la teología y el idealismo. Para esto es recomendable elaborar conceptos nuevos, que nazcan del hombre y de la naturaleza. En la filosofía de Feuerbach se dan nuevas fórmulas tales como "llegar a ser mundo de la filosofía", "la raíz del hombre es el hombre", - el Estado político es la vida genérica del hombre, además términos como enajenación, hombre genérico, hombre total, la inversión del sujeto en predicado. Intenta trascender el mundo de la

(8) Op. cit., p. 86.

razón y volver al mundo sensible, en el cual se desarrolla el ser humano.

El capítulo cuarto lleva por nombre Feuerbach y Marx, - en él veremos la relación del pensamiento feuerbachiano con respecto a Marx, este tema no pretende agotar dichas relaciones - sino simplemente mostrar los hallazgos de Feuerbach y que de alguna manera aparecen en los primeros escritos de Marx. De algún modo consideramos que Feuerbach tiene ideas muy interesantes, - las cuales sirven de base y de gran ayuda para que Marx inicie su propio pensamiento filosófico.

Por último trataremos de expresar los resultados a los que hemos llegado a lo largo de este estudio sobre Feuerbach.

1. EL SENTIDO DE LA CRITICA FEUERBACHIANA HACIA HEGEL

Para comprender cuál es el sentido crítico feuerbachiano al sistema de Hegel, es necesario analizar la manera de cómo él concibe el proceso del conocimiento en sus inicios. Este interés se debe a que Feuerbach censura el momento en que la conciencia empieza su recorrido para conocer. Es decir, cuando - ella inicia su primer contacto con lo sensible; ya que la conciencia toma a lo sensible como un punto de partida, como un pretexto solamente. No hace de lo sensible el fundamento del conocimiento, únicamente es un punto de referencia del cual hay que partir para no regresar nunca a él. De ahí que Feuerbach se dirija en especial al libro de Hegel la Fenomenología del espíritu, sobre todo a las reflexiones que hace éste último acerca de la experiencia de la conciencia con lo que respecta a lo sensible, a la percepción y al entendimiento.

En primer lugar escribiremos las apreciaciones que rea-

liza Hegel en relación a la conciencia sensible y después las demás experiencias (percepción y entendimiento), claro está irnos intercalando en ellas la crítica de Feuerbach.

Hegel concibe la Fenomenología del espíritu como la elevación de la conciencia sensible al conocimiento absoluto, siendo necesario que dicha conciencia sensible comprenda los momentos históricos, que los tome en cuenta y de esta manera llegar a lo absoluto. La conciencia sale de la caverna, como diría Hyppolite, y asciende hasta la ciencia. La Fenomenología se encarga de asimilar las distintas experiencias de la conciencia. Esta es el desarrollo o la evolución que tiene en sus distintas experiencias. Va desde un saber empírico hasta llegar a un saber filosófico. La experiencia no se queda en la conciencia sensible, aquí lo sensible es sólo un momento dentro del proceso para después llegar al conocimiento absoluto.

La experiencia de la conciencia sufre una serie de negaciones, en el sentido, en que al principio la verdad que toma se le revela como ilusión, de ahí que la conciencia deje a un lado su primera verdad y pase a otra. La conciencia evoluciona debido a que duda del conocimiento que antes tomaba como verdadero. De esta manera la certeza sensible cree encontrar la verdad, pero tiene que abandonarla, superarla y experimentar otro tipo de saber. La conciencia no se encuentra jamás estática, no es un ser ahí determinado, sino es una conciencia que está más allá de sí misma, es decir, se supera a sí misma. "En la -

conciencia, escribe Hyppolite, en el sentido habitual del término, la conciencia ve desaparecer aquello que hasta entonces consideraba, como si fuera algo nuevo, encontrando un objeto diferente. 'Este nuevo objeto contiene la anulación del primero y es la experiencia hecha sobre él'. Pero a la conciencia le parece otra cosa; tras haber renegado de su primera verdad, cree descubrir ahora una segunda completamente distinta". (1)

Para Hegel se dan dos momentos en la conciencia: por un lado, se puede distinguir de sí, aquello de lo que se tiene conciencia. Por el otro, contar con ese conocimiento. La conciencia se hace diferente de sí misma con aquello con lo que al mismo tiempo se relaciona. Ella conoce, tiene una certeza y a la vez aspira a una verdad que no depende de su certeza. Los momentos de la conciencia se deben a que ella es conciencia de lo que es verdadero y a la vez es conciencia de su propio saber. "En efecto la conciencia, de una parte, conciencia del objeto y, de otra conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de ello". (2)

La conciencia pone a prueba su saber, saber que ello lo toma por verdadero y se ve obligada a abandonarlo cuando comprenda su error. La conciencia logra hacer en su objeto la experiencia de sí misma y al mismo tiempo tiene en su conocimiento la experiencia del objeto que conoce. De este modo avanza de una figura a otra hasta llegar la conciencia a la ciencia.

Lo importante de la experiencia reside en dos cosas, a

(1) Hyppolite, Jean. Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel. p. 25.

(2) Hegel, G. W. F. Fenomenología del espíritu, p. 54.

saber; nos conduce al conocimiento y al objeto. El recorrido efectuado por la conciencia a través de las configuraciones, es lo denominado experiencia. Ella da como resultado la negación del objeto anterior para dar lugar a la afirmación de otro objeto y a su vez éste produce un nuevo conocimiento. Hegel sostiene que la experiencia es "este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia". (3)

La experiencia hace que la conciencia destierre cosas que tomaba como verdadera, para después ser de otro objeto con un nuevo conocimiento que aparece en él. La conciencia es la experiencia que actúa en una serie de negaciones que son superadas. La nueva verdad del objeto, no es más que, la anulación del primero. El objeto deja de ser en sí para transformarse en la conciencia de su objeto que viene siendo "en sí" para la conciencia. Esto significa que lo verdadero es el ser para la conciencia de este en sí y en consecuencia la conciencia niega su verdad y descubre otra verdad. La experiencia le da a la conciencia un constante descubrir nuevos objetos.

Una vez que hemos expuesto en qué consiste la noción de experiencia, pasaremos al estudio del desenvolvimiento de dicha experiencia en la conciencia sensible. En primer lugar tenemos que Hegel considera a la certeza sensible como una conciencia que "tiene su mayor verdad" y al propio tiempo posee -

(3) Op. cit., p. 67.

"su mayor error". Lo que ocurre es que es una conciencia engañada, ya que tiene la idea de poseer un conocimiento indubitable, verdadero y determinado, sin embargo, sucede lo contrario, debido a que ese conocimiento supuesto es el más pobre e indeterminado. La conciencia sensible toma lo inmediato como lo verdadero, su ser llega a consolidarse como lo inmediato su verdad es el mismo todo y a la vez no es ninguno. Ella no puede ser reflexiva; si lo fuese, entonces su saber sería mediatizado. No es capaz de decir algo sobre su objeto, sabe de éste "en su unidad inefable". Para Hegel el objeto y el yo que capta la conciencia son singulares. "La conciencia por su parte, es esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro 'este' y el objeto, así mismo, como puro 'esto'". (4)

La conciencia sensible es el saber más inmediato del objeto inmediatamente dado. Este saber lo toma como el más rico y el más verdadero, no obstante es un saber que conoce "esto y nada más que esto", al igual el sujeto de la conciencia es el puro y abstracto yo, este. A la certeza sensible no le interesa el yo ni la cosa como mediación de lo múltiple, la cosa no le incumbe como una significación de múltiples cualidades. El saber sensible sigue sin concebir a la cosa, al objeto como un todo o como una unidad de varias propiedades, sino simplemente entiende la cosa como esta "cosa".

La base del conocimiento no se puede encontrar en la certeza sensible, según Hegel. Ella manifiesta lo simple y lo

(4) Op. cit., p. 63.

particular. Entendfa su verdad como lo inmediato, resulta más adelante que la verdad es la abstracción, lo universal, como negación de todo esto particular, primera manifestación negativa de lo universal en la conciencia.

Cabe preguntarse a la manera de Hegel: ¿Qué es lo que queda en la certeza sensible? Para contestar adecuadamente es necesario hacer la siguiente operación: hay que tomar el esto - de la conciencia sensible en su doble aspecto, de un ser y como un aquí. Así como también, preguntarnos qué es el este. Lo anterior son las categorías del espacio y del tiempo, como el - aquí y el ahora. Hegel nos dice que si afirmamos que el ahora es mediodfa y escribimos la verdad en palabras nos damos cuenta que al transcurrir algún tiempo esa verdad suele desaparecer, - ya que el ahora es tarde. Entonces, la verdad escrita "ha quedado vacfa". Nos percatamos que la sensibilidad no logra pasar la prueba misma del lenguaje. Este permanece, está escrito, pero la verdad del escrito muestra un hecho particular, el que - ahora sea mediodfa, sin embargo, al paso de pocas horas, el ahora es tarde. ¿Cuál es entonces la verdad? Si ahora es mediodfa, luego tarde y noche. Lo sensible se torna de nuevo cambiante, es la verdad inmediata, no logra permanecer, sólo se manifiesta como el ahora que es noche o que el ahora es tarde o bien noche, a través del cambio del día, de la tarde y de la noche permanece el ahora. Pero ese ahora no es lo inmediato, -- sino lo mediado, es un ahora carente de sensibilidad, es un negativo general, estable mediante la serie de negaciones sensi--

bles. "Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche no es". (5)

Lo que no sufre cambio es el ahora mismo, el ahora que es mediado, es un ahora sin mezcla de lo sensible. Este ahora no es noche, ni día, no le perjudica de ninguna manera este ser otro. El ahora que es mediado debido a la negación, Hegel lo llama universal, para él lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

Nos hemos preguntado ¿Qué es el ahora? Y contestamos que el ahora es noche, pero si bien es cierto, que el ahora es noche, esto suele desaparecer cuando es día. Resulta que el ahora es distinto. Lo que sucede que este ahora, en la conciencia sensible se manifiesta como un este que está en constante cambio y esto no obsta para que se siga diciendo ahora. Ese ahora que permanece y cuya constancia es la verdad de esta conciencia no es un termino inmediato, lo que pretendía ser sino algo mediatizado.

Al igual sucede con el aquí que es otro modo del esto. Utilicemos el ejemplo de Hegel: el aquí es un árbol, pero al volverme veo que el aquí es una casa, es decir, el aquí se transforma. La verdad del aquí no se encuentra en el árbol, desaparece con la presencia de la casa, pero tampoco la verdad del aquí no se encuentra en la casa, sino la encontramos en la

(5) Op. cit., p. 65.

desaparición de la casa y del árbol. Lo que ocurre es que no importa que el aquí sea un árbol o cualquier otra cosa, lo que cuenta es el aquí mismo y sólo, sin mezcla de objetos. Es -- pues, el esto la forma del aquí que se manifiesta como la universalidad. "El aquí mismo no desaparece, sino que es permanente en la desaparición de la casa, del árbol, etc., indiferente al hecho de ser casa, árbol, etc. El esto se revela de nuevo, pues como simplicidad mediada o como universalidad". (6)

Afirmábamos que aquí hay un árbol y si me vuelvo hay -- una casa. Estas diferencias son tomadas como opiniones debido a que carecen de consistencia que va a darles la mediación. Lo que sucede es que pasa lo mismo con el aquí al igual que con el ahora, no es ni árbol ni casa. También es afectado por su ser otro. Es un aquí universal, indiferente a todo lo que pasa en él, el esto es "sordo" a lo que puede ser, es el esto universal, lo mismo que el ahora y el aquí son universales. Queda ante el aquí y el ahora lo universal, son pues un aquí y un ahora "vacíos e indiferentes". Lo que era singular deja de serlo para -- transformarse en universal. Este no es ninguna manera positiva sino es pura abstracción. Lo que permanece es un esto universal que es el resultado de todos los estos, al igual que un ahora universal.

Nos hemos percatado que la verdad de la certeza sensible no es lo inmediato, sino lo mediato, lo universal, que son obtenidos debido a "la negación de la mediación". En un princi

(6) *Idem.*

pio la conciencia colocaba la verdad en el objeto, ahora preten de creer que la verdad está en el yo. La fuerza de la verdad - no radica en el objeto, sino se encuentra en mí, en el yo. El ahora y el aquí no desaparecen son mediados por el yo. El ahora es da porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo, - escribe Hegel. Lo esencial es el yo, la verdad está en el sa-ber. No obstante acaece la misma dialéctica, "yo este veo el - árbol otro yo ve una casa". Hegel afirma que lo que no cambia es el yo, permanece en cuanto universal. La verdad no está en ver la casa o el árbol, sino el yo este que ve la casa y el árbol, es un ser también mediado por la negación de esta casa y - este árbol. El yo es tomado como universal. No debemos confun- dirnos al considerar al yo como un singular o el ahora como sin gular, ya que Hegel entiende que al mencionar al ahora o al yo, se está afirmando lo general, todos los yo.

Resumiendo la dialéctica del yo, del este, diremos que yo este veo el árbol y afirmo que el árbol está aquí, pero otro yo ve la casa y dice aquí no hay un árbol sino una casa, no obs- tante las dos afirmaciones tienen la misma autenticidad, la mis ma inmediatez. Pero lo que ocurre es que una de esas verdades - desaparece en la otra y a la inversa, en consecuencia lo que - permanece no es el yo único e inestable, sino el yo universal - que desde el lado del sujeto "resbala hasta el esto, el ahora y el aquí universales".

La esencia de la certeza sensible la pone Hegel como -

la totalidad de la certeza misma. Es decir, lo esencial no es el esto o el esto, sino la totalidad que permanece como inmediatez sin tomar en cuenta ninguna "contraposición" como antes se consideraba. Se trata de una inmediatez no concreta o sensible, sino pura. A la inmediatez no le interesa saber que el -- aquí sea un árbol o una casa o que el este, ya sea una casa, es una relación permanente. "Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el -- yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y -- no esencial y en la que por tanto, no puede deslizarse ninguna diferencia". (7)

Hegel nos muestra la dialéctica de la conciencia sensible, la cual se desdobra en el aquí, el ahora y el yo. Ella encuentra su verdad en la universalidad, tal verdad se da mediante la negación. Es un movimiento que "lleva en sí momentos distintos". Hay un esto, pero surge un ser otro en que de nuevo -- es superado y al propio tiempo retornándose a sí mismo a lo primero. Pero lo primero no es igual sino distinto, no es inmediato, es reflejado en sí, se mantiene como simple por la negación. En otras palabras, el ahora es un ahora absolutamente -- formado por muchas horas. Se constituye a través de muchas horas y a la vez una hora se forma de muchos minutos, afirma Hegel. Lo que realmente es el ahora; un plural de horas y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal.

Entendiendo como indicación el movimiento de la hora --

(7) Idem.

que manifiesta lo que el ahora es en realidad. Lo que permanece es el esto negativo, así el aquí es un conjunto de muchos -- aquí, la indicación también del aquí es el movimiento que parte de un "aquí supuesto", que lleva por medio de muchos aquí a un aquí universal, el cual es una simple multiplicidad de aquí al igual que el día, es una multiplicidad de horas.

Según apuntaba Hegel que la conciencia sensible es el conocimiento de lo inmediato y no el conocimiento de lo mediado. Lo que ocurre en la conciencia es que tanto es esto en su forma del aquí y del ahora como del este en su forma del yo, son pues, universales y ella manifiesta lo universal como la verdad. El equívoco de la conciencia sensible estriba, aprecia Hegel, en que "... esta certeza sensible, al mostrar en ella - lo universal como la verdad de su objeto, permanezca, por tanto, el ser puro como su esencia, pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que es esencial la negación y la mediación, y - por consiguiente, no como lo que nosotros suponemos como el ser, sino como el ser determinado como la abstracción o lo universal puro; y nuestra suposición, para lo que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal es lo único que queda frente a ese ahora y aquí vacíos o indiferentes". (8)

Hasta aquí las consideraciones de Hegel a la certeza - sensible, ahora escribiremos la crítica que realiza Feuerbach a tales concepciones hegelianas. Así tenemos que Feuerbach aprecia que en Hegel se da una contradicción entre el pensar y el -

(8) Idem.

ser. "La filosofía hegeliana no ha llegado más allá de la contradicción entre el pensar y el ser. El ser por el que comienza la Fenomenología, así como el ser con que empieza la Lógica se halla en contradicción total con el ser real". (9) Tal contradicción acontece en la Fenomenología bajo la presencia del esto y lo universal, debido a que Hegel toma lo singular como el ser y lo universal como el pensar. Los estos se mezclan "entre sí" sin que logre haber distinción para el pensamiento. Lo que sucede es que hay una gran diferencia entre el esto como objeto del pensar abstracto y el mismo esto como objeto de la realidad. Hegel no hace diferencias entre los estos concretos o particulares.

La contradicción es aquella que sucede entre la palabra, esto es lo general y la cosa se considera como lo singular. El pensamiento únicamente se basa en la palabra, en la filosofía hegeliana no se logra superar la contradicción debido a que la palabra no es la cosa, tampoco el ser enunciado o pensado es el ser real.

Hegel sostiene que "el lenguaje es lo más verdadero; - nosotros mismos refutamos inmediatamente en él, nuestra suposición y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos". (10) No se puede expresar lo singular debido a que el lenguaje sólo manifiesta lo universal y en consecuencia lo ver-

(9) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel.

(10) Op. cit., p. 46.

dadero. Pero por este conducto se prueba lo universal como real y esto sólo es válido para quienes piensan y conciben en su mente, sin duda alguna, que lo universal es lo real. Sin embargo, sostiene Feuerbach, esto no lo puedan aceptar para quienes no se convencen de la irrealdad de lo sensible y de la realidad del pensamiento. La realidad del ser sensible no es más que una verdad y el lenguaje no afecta en nada a lo sensible. Es el lenguaje para la conciencia sensible lo irreal y lo nulo. Ella no puede ser refutada por el hecho de ser imposible la expresión del ser singular mediante el lenguaje, debido a que el lenguaje no tiene que ver nada con la cosa.

Lo singular es para Hegel lo no verdadero, lo irracional, lo opinado. El aquí, el ahora y el yo se ven mediatizados, siendo un ahora, un aquí y un yo "vacíos e indiferentes". En cambio, Feuerbach considera un ahora específico, un aquí existente. Hegel no se refiere a un aquí concreto o a un ahora sensible, sino se trata de un aquí que es la suma de muchos aquí, del aquí universal. Feuerbach toma en cuenta el ahora de una manera que podemos decir, que hoy es ahora y también el mañana es ahora, siendo ese ahora igual que el ahora de ayer y el ahora de mañana, no sucede transformación alguna, "... aquí un árbol, allá una casa, pero allí vuelvo a decir, aquí, el aquí permanece eterno en todas partes y en ninguna". (11) Feuerbach entiende una permanencia constante del ser sensible. El esto se manifiesta intermitente, es reemplazado por otro ser que también es un esto. Hay

(11) Op. cit. pp. 44-45.

pues, una refutación al este singular por parte de la naturaleza, pero al propio tiempo se da una corrección, "impugna la impugnación", mientras pone en su lugar otro singular. Así de esta manera se puede observar que el ser sensible no es más que - un ser constante y permanente y a su vez inmutable para la conciencia sensible.

Resumiendo lo anterior tenemos que el esto y el este - de Hegel son universales; no hay, pues, diferencia entre otro - esto o este. En cambio en Feuerbach se trata de un aquí "exclusivo", es un aquí real que suele diferenciarse de otro aquí también real. Si yo, aquí veo un árbol y me doy la vuelta veo una casa esto no significa que el aquí árbol deje de existir, sino que permanece detrás, a mi espalda como un aquí de existencia - real. No por el simple hecho de que yo escriba una verdad (el aquí un árbol) y al voltearme o al paso de algunas horas el - - aquí o el ahora dejen de existir porque no están de acuerdo con lo escrito, sino que el aquí y el ahora tienen una existencia - concreta independiente de lo que escriba o diga con el lenguaje. Lo que sucede, opina Feuerbach, es que en la filosofía de Hegel se expresa la no verdad del ser singular considerarlo una realidad no natural. Es decir, una realidad teórica, hecha a - través del lenguaje. Hegel toma en cuenta un aquí y un ahora - que son lógicos.

En consecuencia, para Feuerbach, Hegel no ha investigado de hecho la realidad misma e incluso no se coloca en la con-

ciencia sensible, sino únicamente ve a la conciencia como objeto de la autoconciencia y del pensamiento. Es pues, alienación del pensamiento, es el interior de la certeza de sí. La Fenomenología "... comienza por un supuesto inmediato de sí y por consiguiente con una contradicción no inmediatezada con una ruptura absoluta respecto de la conciencia sensible". (12) La Fenomenología tiene un punto de partida la suposición de la identidad absoluta, Feuerbach aclara que "... la idea de la identidad absoluta o de lo absoluto en general, para él (Hegel), era simplemente una verdad objetiva; no sólo una verdad, sino la verdad absoluta, la idea absoluta misma, es decir, la idea de la cual ya no se podía dudar, la idea trascendente en toda crítica y en todo escepticismo". (13)

Hegel parte del ser puro, no toma en cuenta lo particular sino lo indeterminado puro. Sólo toma lo sensible como momento inicial, pero la conciencia tiene que abandonar el conocimiento sensible ya que es un conocimiento vacío y pobre. El desarrollo que tiene la conciencia es un desenvolvimiento puramente abstracto que sucede en el pensamiento y no el objeto sensible. De ahí que el pensamiento pretenda determinar al objeto. En cambio, para Feuerbach, las cosas se encuentran determinadas; el árbol real y concreto se encuentra ahí, al igual que el sol está ahí y no está en donde se encuentra Mercurio. Los objetos están determinados, acabados; en ellos se encuentra sus propias leyes, basta descubrirlas. Es decir, -

(12) Op. cit., P. 46.

(13) *Ibidem*.

las leyes de las cosas se encuentran en ellas mismas y no en el pensamiento. Hegel coloca el comienzo en lo indeterminado puro, lo indeterminado es lo que no se sabe. Feuerbach por el contrario sostiene que la filosofía tiene su génesis a través de la significación particular, esto es la significación de lo que es en sí o científicamente primero.

En la filosofía de Hegel todo lo que existe debe ser explicado, probarse, integrarse en la exposición, partiendo - por el comienzo absoluto. La exposición es después que el pensar; si ya la exposición se ve precisada de pensamiento que se manifiesta más adelante, sin embargo, siempre está presente antes del propio pensar. La exposición prefiere lo mediatizado, lo preciso, es lo mediatizado en y para sí. Es la exposición de la "instancia apriorística superior"; en ella lo primero es lo mediatizado, debido a que está determinada por las determinaciones del pensar y éste es el que determina al objeto y lo mediatiza.

Así tenemos que para Hegel la experiencia de la certeza sensible nos muestra que el objeto es tomado en cuenta como la verdad y el mismo saber como lo esencial. Sin embargo, el objeto se manifiesta como si fuese algo diferente a lo que se habla supuesto que era el ser, "un universal abstracto". Pero luego se afirma que el este o el yo es lo esencial, sólo - llega a un "universal abstracto" el yo es un yo general que antes era un yo particular.

El ahora de la certeza sensible que se empeña en salir de sí, es un ahora que cuando se manifiesta deja de existir. El ahora que es ya otro ahora, pero lo que para Hegel el ahora es "el no ser ya". Este ahora tal como se muestra es una cosa que dejó de ser y tiene esto como verdad. Su verdad consiste en haber sido. Es una verdad que ha dejado de ser y la meta es llegar al ser. Así tenemos que en la certeza sensible se da una mediación; lo que es deja de ser, sigue siendo a través de la constante desaparición como sostiene Hyppolite. Esto lo manifiesta Hegel a través de la indicación, la cual encierra tres momentos a saber, 1) se ha indicado el ahora como la verdad, pero a la vez como algo superado, se niega la primera verdad. 2) Se afirma la segunda verdad lo que ha sido se superó. 3) Se niega aquí la segunda verdad, niago lo negado del ahora y éste es lo que me devuelve a la primera afirmación "el ahora es".

El ahora y la indicación se encuentran constituidos formando un movimiento que contiene en sí momentos diferentes. Es un movimiento abstracto dialéctico; así tenemos un esto, este es superado, creando un movimiento que retorna a lo primero. No obstante, no es un mero retornar a lo primero ya que este "primero reflejado", no es exactamente lo mismo que antes era. No es algo inmediato sino es reflejado en sí que permanece "en el ser otro lo que es", siendo el verdadero ahora. Este ahora es día simple que contiene en sí muchos ahora y a la

vez muchas horas, etc.

La indicación es la experiencia de que el ahora es universal, "es pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahora compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es universal". (14)

Hegel explica que lo que hay es una unidad en lo múltiple y hay también una certeza sensible particular que es la experiencia de tal mediación que conforme lo que ella quiere que sea de inmediato. Lo que enseña la experiencia es que ya no se trata de un aquí o de un ahora "inesfables", sino es un ahora y un aquí que poseen la "mediación en sí mismos". Además la experiencia nos hace ver que "la verdad del esto sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal, es más bien, lo contrario; toda conciencia supera a su vez una tal verdad, como por ejemplo el aquí es un árbol o el ahora es mediodía, y expresa lo contrario de ello; el aquí no es un árbol, sino una casa...". (15).

La certeza sensible no logra llegar a lo verdadero, - debido a que su verdad es lo universal queriendo captar el esto. Es decir, para Hegel, la certeza sensible falla como fundamento del conocimiento, de ahí que él afirma que la conciencia debe abandonar lo sensible e iniciar una nueva experiencia que se va a realizar en la conciencia perceptora.

(14) Hegel. Op. cit., p. 68.

(15) Op. cit., p. 89.

Hegel nos dice que en la percepción el objeto se denomina cosa, la cual es la "unidad de múltiples propiedades". - Tomando el ejemplo de Hegel: tenemos un pedazo de sal que se constituye en la unidad de lo blanco, de lo salado, de lo cúbico, etc.. Es un simple conjunto de muchos. El objeto deja de ser un esto para transformarse en una cosa, la cual se conforma por diferentes universales y propiedades. "La corteza inmediata no se posesiona de lo verdadero -escribe Hegel- pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el esto. La percepción por el contrario capta como universal lo que para ella lo que es" (16) Hegel sostiene en el ejemplo del pedazo de sal cristalizada, que la cosa que se presenta ante mí no es esta ni aquello, no obstante, es capaz de ver esto y aquello, o bien, puede adquirir maneras que la imaginación no puede agotar. Es decir, lo que pasa es que la cosa se manifiesta mediante propiedades y tiene una existencia o existe debido a las propiedades que expresa y que nosotros percibimos en la cosa. Ahora bien, este percibir ya no es un estar dentro de la certeza sensible, sino más bien, es un ir más allá de esta certeza sensible, se da una superección. Al darse se llega a un universal; ya que si se entiende como universal aquella "entidad simple" que logra ser tal gracias a la negación, o como afirma Hegel, no es esto ni aquello y además es indiferente a ser esto o aquello. El inicio de la percepción es el universal, el cual surge en el desarrollo de la certeza sensible y -

(16) Op. cit., p. 71.

logra conformarse en un nuevo objeto de la conciencia fenoménica.

Lo universal de la percepción es la coseidad, es un conjunto de múltiples propiedades. Por ejemplo, si percibimos una cosa, diremos que es gruesa, tiene un peso, un color, etc. Lo mismo sucede con la sal, la cual está constituida por una serie de propiedades. La cosa se conforma mediante varias o múltiples propiedades, que tienen una existencia como materia, es decir, "coexisten compenetradamente". Estas propiedades no se confunden ni se mezclan, no se afectan unas a otras y además todas ellas participan de la universalidad de la coseidad. La blancura o el sabor sávido de la sal es una cualidad sensible, que es universal determinado, es "un no esto", sin que pierda su inmediatez. Se encuentra lo sensible, él no es suprimido por la percepción, sólo es superado, es decir, se encuentra "en forma de una determinabilidad". Lo importante es que toda determinación sensible es universal cuando es tomada como coseidad, coseidad que queda manifiesta en una serie de determinaciones, siendo esto una determinación del pensamiento. Como afirma Hegel, es un también, que reúne las determinaciones de la cosa. "Este también es, por lo tanto, el mismo puro universal o el medium, la coseidad que los reúne". (17) La coseidad o la esencia pura, viene siendo como el aquí y el ahora, forman un conjunto simple de muchos. No obstante, los muchos son "ellos mismos en su determinabilidad, -

(17) Op. cit., p. 72.

universales simples". Volviendo al ejemplo de la sal, tenemos que ella es un aquí simple, pero al propio tiempo, forma una multiplicidad, ya que es blanca, de un peso determinado, cúbica, etc. Estas propiedades se dan en un "simple aquí", encontrándose compenetradas; cada una de ellas está en el mismo - aquí, no tienen un aquí distinto y a la vez, nos dice Hegel, - sin estar separadas por distintos aquí, no logran afectarse - las unas a las otras en esta compenetración. Lo blanco no - afecta a lo cúbico, sólo se relacionan por él también.

En tal conexión se aprecia simplemente el desarrollo de "el carácter de la universalidad positiva". Sin embargo es necesario tener en cuenta otro lado, muy importante. Hegel hace la aclaración de que si las propiedades de la cosa fuesen - indiferentes y sólo tuviesen referencia a sí mismas, entonces, no serían propiedades que estuviesen determinadas. Únicamente llegan a ser debido a que se distinguen y se relacionan con -- otras contrapuestas. La contraposición hace que no se encuentren juntas en la unidad simple de un medium, siendo importante para la negación y para ellas. La unidad tiene la distinción, ya que es excluyente, niega a otra. Es pues, una unidad excluyente. La coesidad se encuentra como "cosa única". Una propiedad excluye a la otra, lo blanco excluye lo negro. Cada propiedad se encuentra determinada ya que rechaza a otra propiedad. Lo que sucede es que las cosas no sólo universales - son sino también singulares. Lo universal y singular forman -

la cosa que la conciencia perceptora tiene como objeto. El uno y el también, la universalidad abstracta y la singularidad abstracta se encuentran dadas en la propiedad sensible, siendo un universal que se presenta de un modo inmediato a la conciencia. "La universalidad sensible o la unidad inmediata del ser y de lo negativo sólo es, así, propiedad en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros en las que consume la cosa". - (18).

Si la cosa se nos muestra como determinada, se sabe que está determinada en ella misma y solamente esta determinación es posible a la diversidad intrínseca. Esto significa que es posible que la cosa tenga una propiedad, si no sería diferente. Así vemos que la "cosa en sí" es blanca, cúbica, entonces la unidad, no es más que un producto de uno mismo. Lo que hace unir a las propiedades se debe a un "acto del espíritu uniforme en todas las percepciones". Hegel afirma: "La unificación de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, lo que por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa" (19).

Cuando se indica la multiplicidad de términos, se debe a que es "obra nuestra" y es necesario, dice Hegel, impedir que coincidan "esos términos en la cosa misma". De ahí que se

(18) Op. cit., p. 73.

(19) Op. cit., p. 77.

pueda afirmar que la cosa es blanca, en tanto que no es cúbica no es súpida en tanto que es blanca. A través de esto "en -- tanto que" se evita la contradicción y así no se colocan en -- uno las propiedades. Lo que pasa es que la cosa se eleva hacia un "verdadero también" y así tenemos que en vez de "ser -- uno", viene siendo "un colección de materias o pasa a ser solamente el sustrato que las reúne".

Lo que sucede en la conciencia perceptora es que la -- cosa es igual a sí misma, pero el conocimiento que me hago yo de ella se altera debido a la reflexión. La reflexión hace -- diferente a la cosa de lo que es en sí. Es decir, se da una doble experiencia, por un lado tenemos que la cosa que se -- muestra como así mismo es el medium indiferente pasivo en donde están las propiedades sin mezclarse, aparece como lo uno. Por el otro, tenemos a la cosa como una multiplicidad de propiedades para la conciencia. Ahora bien, tenemos que la cosa es una y a la vez para la conciencia es una diversidad de propiedades. La cosa está determinada y sólo es posible a su diversidad intrínseca, la cosa no puede tener una sola propiedad pues entonces no sería diferente. La diversidad está en la -- cosa, tiene una multiplicidad indiferente y somos nosotros --- quienes introducimos la unidad. La cosa en sí es blanca, cúbica, etc., pero la unidad es obra nuestra, es un acto del espíritu.

Sucede que la cosa es igual en sí y para sí misma y --

es diferente para otro (para la conciencia), la contradicción consiste en ser a la vez para sí y para otro. La cosa para sí es unidad consigo misma, constituye su esencia, pero hay en ella una diversidad, en que sólo se determina por la diversidad que es su ser para otro. La conciencia perceptora se sustra al ser una contradicción, la cosa se disuelve como cosa --- igual a sí misma y se convierte en fenómeno. Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye se descompone en sus extremos; el pensamiento y lo uno el ser para otro y el ser para sí y esos extremos quedan identificados en un universal incondicionado por lo sensible que es el nuevo objeto de la conciencia que pasa a ser entendimiento.

En la percepción se trata de la cosa, en cambio, en el entendimiento se trata de ir desde "la sustancia hasta la causa", de "la cosa a la fuerza", para el entendimiento toda es fuerza; ésta es el concepto, trata del pensamiento del mundo sensible o la reflexión de ese mundo en sí mismo.

En la percepción la conciencia tiene pensamiento que se ve agrupado "en lo universal incondicionado". Si este incondicionado es tomado como "simple esencia quieta", entonces serían "extremos del ser para sí" colocado fuera. Cuando es tomado en referencia a la esencia el incondicionado es algo no esencial y así vemos que la conciencia se mantendría en la "ilusión del percibir". Pero no sucede de ese modo, ya que lo incondicionado ha retornado a sí y lo hace viniendo de un ser

para sí condicionado. Este universal constituye el "verdadero objeto de la conciencia" del entendimiento y es objeto de ella, pero no ha logrado captar su concepto como concepto.

El entendimiento supera tanto su propia verdad como - la no verdad del objeto, dando como consecuencia que, "... para él el concepto de lo verdadero, como verdadero que es en sí y que aún no es concepto o que carece del ser para sí de la conciencia; algo verdadero que el entendimiento deja hacer sin saberse en él". (20)

Lo verdadero actúa como la autoactividad, ya que impulsa su esencia para sí misma y la conciencia no toma participación en tal tarea. Solamente contempla y la "aprehende puramente".

Lo universal incondicionado, no es más que, el objeto de la conciencia, expresando en él la diferencia entre la forma y el contenido. En la figura del condicionado encontramos, que, los momentos tienen un aspecto primitivo: su aspecto y el medium universal de múltiples materias subsistentes, el otro modo es un aspecto "reflejado en sí", en el cual no permanece su independencia, sino que "se aniquila". Estos dos momentos se muestran en la universalidad incondicionada, que es su esencia. De aquí se puede desprender que ambos momentos no pueden estar ya separados, debido a que poseen su ser en tal universalidad. Los momentos son esencialmente dados, ellos se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al

(20) Op. cit., p. 82.

otro.

El entendimiento tiene como objeto a lo universal - incondicionado. Este es un concepto el cual reúne los momentos contradictorios. En cambio, la conciencia en la percepción lo único que realiza es ponerlos de modo simultáneo entre el sujeto y el objeto. La percepción no podría reunirlos : sería imposible pensarlos de manera unida.

Lo importante del entendimiento, para Hegel, es que existe en él un tránsito. Este suele mostrarse a manera de - forma objetiva y es lo que se conoce con el nombre de fuerza. Si bien la conciencia perceptora, el objeto lo determina en - un movimiento reflejo, que se extiende y se regresa a sí mismo y el entendimiento hace colocar tal dinamismo a manera de ley.

La experiencia nos ha demostrado que la certeza sensible tiene por objeto al esto sensible; en la percepción habíamos señalado que era la cosa y ahora tenemos que el entendimiento es la fuerza. La conciencia perceptora se ve imposibilitada a captar el objeto, es incapaz de estructurar "la - unidad de los momentos contradictorios". Es decir, no se puede estructurar la unidad de la cosa y la diversidad de las - propiedades múltiples. Y de lo que se trata, es de poner la mirada en el tránsito de lo uno a lo otro. Pues bien, este - tránsito se muestra en forma objetiva y es lo que se conoce - con el nombre de fuerza, como decíamos anteriormente. El --

tránsito de la unidad a lo múltiple, del ser para sí al ser - para otro, "de lo interior a lo exterior", todo esto queda manifestado en el concepto de fuerza. Ella logra conjuntar "la oposición en el interior de la unidad" y entender lo sensible como una expresión de un "interior de cosas".

La fuerza es lo que hace superar la contradicción de la conciencia perceptora con respecto a la cosa. La fuerza nos hace entender la dialéctica esencial en el desdoblamiento de lo uno. Esto es posible debido a que de la fuerza a su manifestación de su unidad interna a su despliegue externo, sucede un tránsito precedido al del pensamiento, en el momento en que el concepto se desenvuelva como realidad concreta. También se debe a que la noción de fuerza se desdobra necesariamente. Es claro que la fuerza no se puede dar de manera aislada, sino debe de existir una cosa que se oponga. Hegel señala que el concepto de fuerza es real o deviene real, gracias al desdoblamiento en dos fuerzas y esto es el modo de ese devenir. La fuerza tiene una existencia causada por la presencia de un opuesto.

En este momento es cuando el entendimiento descubre lo interior de las cosas, ya que hay oposición a su manifestación sensible. El mundo se desdobra por un lado en el fenómeno, lo que muestra, deviene y perece y por el otro, es lo suprasensible, que se contraponen a lo fenoménico y el entendimiento lo forma oponiéndolo como cosa en sí, diferente al fe-

nómeno.

El fenómeno es una especie de "pantalla" entre un entendimiento exterior a las cosas y es un interior de las cosas, que es a la vez diferente del fenómeno y del entendimiento que las percibe y las piensa. Se da un dualismo, sin que esto signifique que Hegel se quede en él. Sino que entre la "cosa en sí" y la cosa para nosotros que es el fenómeno, no hay por qué crear un abismo. Lo que ocurre es que el conocimiento de la "cosa en sí" es el conocimiento total del fenómeno.

La explicación de las cosas, lo que se desdobra, lo que rinde cuenta de ellas y les confiere vida y existencia es el concepto. Este constituye lo interior de las cosas. Es preciso señalar, que el concepto no es una abstracción que esté de modo externo con respecto a la cosa, sino que el concepto se encuentra constituido con el desarrollo interno y necesario de las cosas.

Si así se nos presenta el concepto, entonces diremos que la conciencia logra obtener una ascensión. Asimila la expresión de su negatividad propia en lugar de diferenciarla de sí misma y de su objeto intelecible. Si bien es cierto que la conciencia logra en el entendimiento ocupar un lugar importante dentro del conocimiento, esto no significa para Hegel, que la verdad haya sido alcanzada del todo, ya que solamente en la autoconciencia se está en el campo científico. "Con la

autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad". (21)

Lo que importa en Hegel es que la ciencia trate de comprender y de avocar el "esfuerzo del concepto". El concepto es el "propio sí mismo del objeto", teniendo una representación como su devenir y no se trata de un sujeto pasivo, sino que para el pensamiento Hegeliano el concepto es aquel que se mueve y logra recuperar en sí mismo sus determinaciones. Las determinaciones suelen ser el ser en sí y el ser para sí, siendo iguales consigo mismo, son automovimientos puros, se mueven por sí mismos y comprendidos por sí mismos. El concepto es el elemento del movimiento dialéctico. Se manifiesta dialécticamente, dando así de este modo un contenido que Hegel llama sujeto.

Una vez que hemos expuesto las apreciaciones de Hegel es necesario traer a relación lo que Feuerbach opina al respecto. Por un lado diremos que el concepto hegeliano tiene como contenido el "en sí de la naturaleza de lo real". En el concepto se expresa el reconocimiento de la verdad de lo concreto real. Pero Feuerbach sostiene que este concepto presupone la "esencia del pensar absoluto, esto ocasiona que lo real se entienda de modo indirecto a manera de objetivo esencial y necesario del concepto. Para Feuerbach, Hegel no hace otra cosa que ser "realista pero realista puramente idealista o más bien abstracto; realista en la abstracción de toda - -

(21) Op. cit., p. 107

realidad". (22) Más adelante agrega, que Hegel "se supera - en el pensar; quiere captar la cosa misma en el pensamiento - de la cosa; quiere estar fuera del pensar, pero en el pensar mismo; de ahí la dificultad para aprehender el concepto 'concreto'". (23) Hegel deja de lado a las cosas reales sensibles. Todos los objetos se localizan en el "cielo hegeliano". Es un pensar que se nutre y se desarrolla por sí mismo, no se sirve de determinaciones "ónticas o temporales".

Al manifestarse el concepto, no se hace más que - - "crear el mundo como su ser". Hegel sostiene en la lógica lo siguiente: "este reino es la verdad tal como es en y por sí misma sin cobertura. Puede decirse, por tanto que este contingido es la representación de Dios, tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito". El mundo es una representación del Espíritu. No necesita del mundo para existir pero éste sí para poder existir, se desarrolla a partir de sí mismo. Lo sensible es un obstáculo para la verdad; llegar a la ciencia significa hacer un lado lo sensible, lo natural. La filosofía absoluta especulativa se desenvuelve en lo abstracto, en el puro pensamiento. No obstante, la filosofía feuerbachiana desdeña lo supra sensible, los trasmundos, es la vuelta a la naturaleza. "La diferencia entre ser y apariencia, fundamento y consecuencia, sustancia y accidente, necesario y contingente, especulativo y empírico no constituyen dos esferas o mundos; un mundo - -

(22) Feuerbach, Ludwig. Op. cit., p. 142.

(23) Idem.

suprasensible al cual pertenece el ser y un mundo sensible al que pertenece la apariencia, sino que estas diferencias caen dentro del dominio de la sensibilidad misma". (24)

Mientras Feuerbach fija la mirada en lo sensible, - Hegel nos habla del espíritu el cual es "una larga transformación". La vida del espíritu es un desarrollo que se manifiesta en todos los ámbitos de la realidad. Así como también podemos observar el desarrollo de la conciencia que tiene a través de la experiencia en su comienzo (conciencia sensible, etc.), al igual el espíritu "es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de extensión, convertido en el concepto simple de ese todo. Pero la realidad de ese todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido de -- que este modo adquieren". (25) Lo conceptual se desarrolla en el pensamiento del filósofo y no en el ser real.

La filosofía para Feuerbach debe tener su comienzo en un "conocimiento de lo que es", es menester conocer de esta forma a las cosas tal y como se dan en la realidad. Para Hegel al decir pensamiento es entenderlo como ser, es lo real: cuando se menciona cualidad se está diciendo "determinabilidad simple", al grado que yo logro diferenciar a un "ser allí" de otro, debido a la cualidad. Incluso, este "ser allí" logra subsistir debido a la "simplicidad consigo misma".

(24) Op. cit., p. 154.

(25) Hegel. Op. cit., p. 13.

La cualidad no es concreta, no está dentro del "ser allí", sino que es una cualidad cuya "determinabilidad es igual así misma", es un pensamiento determinado. Es pues, una universalidad determinada que brota del pensamiento, más no de la realidad misma. Lo que realmente pasa en Hegel, según Feuerbach, es que él toma el camino invertido, va de lo abstracto a lo concreto y de lo que se trata es exactamente lo opuesto, ir de lo concreto a lo abstracto:

"... la vía seguida por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una senda invertida. Por este camino no se llega nunca a la realidad verdadera y objetiva, sino sólo a la realización de sus propias abstracciones..." (26).

El conocimiento tiene que ser verificado en la naturaleza ya que ella es primero, antes de cualquier tipo de conocimiento filosófico. Ella no puede alimentarse del pensamiento, se encuentra "ahí mismo". El pensamiento no tiene por qué agarrar algo a lo concreto, en cambio, en lo concreto es donde se fundamenta el conocimiento científico. "Todas las ciencias deben fundarse sobre la naturaleza. Mientras no haya encontrado

(26) Feuerbach, Ludwig. Op. cit., p. 73-74.

su base (real) natural una doctrina no es más que una hipótesis" (27). La filosofía especulativa es "espíritu puro", es "pura - actividad" realizada como mero "acto de pensar", es decir, "ser absoluto tanto que absoluto". Para Feuerbach, la filosofía especulativa es un vacío de sensibilidad, de determinaciones y - sin pasiones. El pensamiento se genera en lo concreto, en la - realidad, y de lo que se trata es de que:

"El verdadero nexo del pensar - con el ser sólo se reduce a esto: el - ser es sujeto; pensar, predicado. El - pensar surge del ser, pero el ser no - surge del pensar. El ser existe desde - sí y a través de sí; el ser es dado sólo a través del ser; el ser tiene su - fundamento en sí, porque únicamente el - el ser es sentido, razón, necesidad, - vordad, en suma, todo es en todo. El - ser es porque el no-ser es el no-ser, - es decir, es la nada, el sinsentido". (28).

El ser existe, se encuentra ahí, está determinado, el pensamiento no le puede determinar, porque el ser ya es y no - puede surgir del pensar, ya está dado. Al igual que yo no puedo sacar de mi cabeza la ley de la gravedad y luego aplicarla a la realidad. Sino la ley gravitacional existe sin mí y fuera -

(27) Idem.

(28) Op. cit., p. 82.

del pensamiento, es un ser ahí en la realidad. Lo que se hace es descubrirla, buscarla en lo concreto. El pensamiento la comprende y la explica, pero no la inventa; existe desde sí y a través de sí. El ser no es el concepto universal totalmente abstracto que se encuentre separado de las cosas. Se puede pensar pero con la condición de que sea únicamente mediante "los predicados que fundamentan la esencia de las cosas". La esencia no es más que mi ser, y el ser es "la posición de la esencia".

Hegel concibe la idea como sujeto y al ser como predicado de ella. Feuerbach manifiesta lo contrario; el ser real es sujeto y el pensamiento o la idea es un predicado del ser. Lo que es real para Hegel es el pensamiento, transformándolo en hacedor de la realidad y al ser en un atributo de este pensar.

"El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa en general, no es diferencia del método ya utilizado en la filosofía de la religión. Sólo debemos convertir el predicado en sujeto y también este sujeto en objeto y principio; en consecuencia, con sólo invertir la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura y desnuda". (29)

La filosofía debe iniciarse por el ser y no tiene por-

(29) Op. cit., p. 66.

qué ser separado de la conciencia y al igual la conciencia del ser; ya que "el ser es la realidad de la conciencia, más por el contrario, la conciencia es la realidad del ser", afirma Feuerbach. No podemos abstraernos de la realidad y dejar que el propio pensamiento sea el encargado de construir lo concreto. En la filosofía hegeliana se piensa en las cosas como meros predicados del pensamiento que "se piensa a sí mismo". Suele ser un pensamiento que a la vez sujeto y predicado de sí mismo. El pensamiento es sujeto o también devenir de sí mismo. "Lo verdadero es el todo, escribe Hegel, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo". (30) Más adelante sigue diciendo Hegel que, "... la sustancia es ella misma sujeto, todo contenido es su propia reflexión en sí". (31) La sustancia del "ser allí", es una igualdad consigo misma; ya que si se afirma como desigualdad consigo misma, entonces todo esto sería borrado y disuelto. Para Hegel la igualdad que es consigo misma es la "abstracción pura", dando como resultado el pensamiento. Aquí Hegel concibe que el ser es pensamiento. Feuerbach ante esto es bastante claro y adquiere una postura explícita; "el pensamiento es en Hegel el ser; el pensamiento es sujeto; el ser predicado". (32). Es por eso que Feuerbach sostiene como fundamento central de su tesis la necesi-

(30) Hegel. Op. cit. p. 16.

(31) Op. cit., p. 36.

(32) Feuerbach, Ludwig. Op. cit., p. 80.

sidad de tomar el camino inverso al de Hegel.

La necesidad de invertir el proceso en Feuerbach no ag lo va dirigido a Hegel sino a toda la filosofía que olvida que el origen de todo pensar está en lo concreto sensible. Este es el verdadero cimiento de cualquier conocimiento que aspire llegar al ser real de las cosas. Incluso el propio Marx plantea lo mismo; ve que el problema de Hegel es que éste toma el camino opuesto. También de alguna manera nos atrevemos a decir, sin que esto pretenda ser una exageración al pensamiento de - - Feuerbach, que Nietzsche también fundamenta su filosofía sobre las ruinas de la filosofía especulativa y de lo metafísico y pone la mirada en la naturaleza como sujeto de su filosofía. Esto último de Nietzsche será esbozado en el último capítulo de este trabajo. Feuerbach da algo nuevo a la filosofía, a saber, la necesidad nueva de interpretar el mundo a través de considerar de que el pensamiento es predicado, producto y el ser, lo concreto es el sujeto, de donde brota todo pensamiento.

11. EL SENTIDO GENERAL DE LA ANTROPOLOGIA EN FEUERBACH.

"No quieras ser filósofo como diferente - del hombre, no seas más que un hombre pensante; no pienses como pensador... piensa en la existencia, en el mundo como miembro suyo, no en el vacuum de la abstracción, como... nómada aislada..., monarca absoluto, como Dios no participante fuera del mundo, entonces puedes contar con que tus pensamientos son unidades de pensamiento y ser".

Ludwig Feuerbach

El propio Feuerbach se dice ser el portador de la nueva filosofía, la cual debe tomar como base del conocimiento, - como sujeto, tal y como se afirmó en el capítulo anterior, no el "yo" o a la "razón en abstracto", sino al "ser real" y total

del hombre. Es decir, la realidad, el sujeto de la razón es únicamente el hombre. Esto se debe a que el sujeto pensante es el hombre y no la razón en abstracto. La antropología del conocimiento sólo se puede realizar a condición de, como sostiene Schmidt, que "el pensamiento no se hipostatiza en 'sujeto para sí mismo', sino que se le reconoce como predicado y función de una esencia real, puede verse como se llega hasta el saber de los objetos. Al pensamiento como tal no se le corresponde por anticipado el ser como determinación". (1)

Lo que le da sentido a la naturaleza es el hombre, éste es su espíritu y el propio tiempo, debe el hombre saberse consciente de su dependencia con la misma naturaleza. Feuerbach en su teoría del conocimiento recurre a una "realidad antropológica", a una antropología del conocimiento.

En su filosofía no se puede hablar de algo si no se relaciona inmediatamente con el hombre, por lo que eleva a la antropología al rango de una ciencia universal. Así en las Lecciones de Heidelberg, escribe Feuerbach, "mi sentimiento de dependencia no es ningún sentimiento teológico... nebuloso, indeterminado, abstracto. Mi sentimiento de dependencia tiene ojos y oídos, manos y pies; mi sentimiento de dependencia es el hombre que siente, que se ve dependiente, que se sabe dependiente en todos los sentidos y por todos lados. Pero aquello de lo que el hombre... se sabe dependiente... es la naturaleza, un objeto de los sentidos".

(1) Schmidt, Alfred. Feuerbach o la sensualidad emancipada, p. 153.

La antropología del conocimiento pone la mirada en el hombre, pero en aquel hombre que se encuentra inmerso en lo concreto sensible, dentro de su propia realidad. Tal realidad es aquella en la que se desenvuelve el hombre, en la comunidad. Incluso, se puede decir, que el ser humano es producto de la cultura y de la historia. No solamente el hombre es un ser real material sino también es un ser cultural e histórico.

No es Feuerbach un filósofo sensualista o puramente materialista, sino que para él el hombre es el centro del filosofar. Lo material es tomado en cuenta en el proceso epistemológico pero fundamentándolo en el ser humano, únicamente conocemos lo material gracias a que existe el hombre. Sin el hombre lo natural o el universo sería un mundo muerto y sin vida.

Para poder seguir adelante queremos agregar que el análisis de la antropología feuerbachiana nos lleva a tomar en cuenta la crítica a la religión. No podemos hablar de antropología si dejamos de lado la crítica que hace Feuerbach a la concepción religiosa. La crítica religiosa de Feuerbach está encaminada a desmistificar la relación que se da entre el hombre y Dios, entre el sujeto y el predicado respectivamente, en delimitar cuáles son las relaciones que se dan entre el hombre y Dios. Todo esto será visto mediante el concepto de enajenación que es el eje central de dicha antropología. Feuerbach concibe la religión como un producto de la enajenación humana.

y es por eso que el desarrollo de este capítulo no se debe de perder de vista tal concepto. De ahí que el primer paso es -- explicar en qué consiste dicha enajenación.

La crítica a la religión se fundamenta sobre todo, - cuando Feuerbach sostiene que el secreto de la religión es la antropología. Esto se entiende cuando nos damos cuenta que - Dios es un producto totalmente humano y más adelante el hombre cede su voluntad ante su producto. Dios no es más que una invención del hombre, mejor dicho, es un producto del ser humano. Así tenemos que nuestro autor afirma que el objeto del hombre es su esencia objetivada. La conciencia de Dios es sólo la conciencia que posee el hombre sobre sí mismo. Se puede decir -- que si los predicados divinos son determinaciones del hombre, - entonces, también se puede afirmar que el hombre es el sujeto - de esas determinaciones. A medida en que el hombre enriquece a Dios, más carente se vuelve él, más miserable se vuelve a sí mismo. El hombre se despersonaliza y Dios se vuelve un ser - personal. Tanto da más el hombre a Dios menos retiene y -- más carente se vuelve. Feuerbach llega a afirmar que cuanto - más subjetivo y más humano es Dios, tanto más el hombre se despoja de su subjetividad, de su humanidad. El hombre se deshuma - niza; lo que hace el hombre es objetivar su ser, pero lo malo - estriba en que se transforma él en objeto de su ser objetivado, es objeto pero objeto de otro objeto, de otro ser. El hombre se metamorfosea en objeto de Dios. La religión es la reflexión, -

"es el reflejo del ser humano en sí mismo". La religión es el reflexionar del propio hombre sobre su propio ser. El conocimiento de la realidad lo pone en Dios.

Feuerbach es más claro en su crítica a la teología al decirnos que Dios es creado por el hombre, Dios es imagen del ser humano. "Primero crea el hombre, sin saber y sin querer--lo, a Dios según su imagen propia, luego, crea a su vez a este Dios, sabiéndolo y queriéndolo, el hombre según su imagen". - (2).

Dios es el predicado del hombre, en su propio producto. "La naturaleza humana de Dios es su personalidad: Dios es un ser personal, es decir: Dios es un ser humano, Dios es hombre. La personalidad es una idea que solo tiene realidad como hombre real". (3) Cuanto más pone el hombre en Dios menos se reconoce él mismo, ahora se reconoce en Dios y no en un ser. - El hombre pone toda su esencia fuera de él mismo, es decir, la deposita en otro ser que no es el suyo.

Señala Feuerbach que es Dios una reflexión del hombre, es un proyecto que hace de un ser sensible. Dios es sólo un espejo, un reflejo del ser humano. Es una copia o un deseo sobrenatural de lo que el hombre aspira a ser. "La determinación puramente humana de la actividad divina, se convierte, - por la representación de la arbitrariedad, es una actividad puramente humana; y Dios es un espejo del ser humano, es un espejo de la vanagloria y de la vanidad humana". (4) Dios es

(2) Feuerbach, Ludwig. La esencia del cristianismo, p. 119.

(3) Op. cit., p. 144.

(4) Op. cit., P. 210.

lo que la fantasía del hombre desea.

Dios es mi creación y sin embargo yo no me reconozco en Dios como si fuese mi producto, mi obra, sino me es extraño, me enajeno. Lo creado se alza por encima de un creador, - me esclavizo en mi obra, me someto a los designios de mi obra. No me reconozco en Dios como creador, sino que ahora El es el creador de mi ser. Mi ser se enajena en El. En consecuencia me deshumanizo, carezco de esencia humana; soy esclavo de mi propio objeto. La enajenación consiste en que me siento extraño ante mi propio objeto; si al principio yo era el sujeto de Dios y Dios mi objeto, ahora se da lo inverso. Sucede que soy el objeto de Dios y Dios el sujeto. Sujeto en cuanto tomo a Dios como creador del hombre y de todo lo que existe.

Ante mi objeto me comporto de manera extraña, es un objeto en el cual deposito mi esencia; resulta que soy su esclavo y por tanto me someto a sus designios". "Dios en tanto más bajo y tanto más humano cuanto más el hombre se quita de sí mismo". (5) Más carente me vuelvo; en cambio Dios se torna para mí en lo más rico y más poderoso. Dios se me manifiesta como un objeto sobrenatural, todo poderoso, que todo lo puede y yo ante El me torno débil y temeroso. Me someto ante Dios y no hago más que obedecerle y lo importante estriba en reconocer a Dios como mi propiedad, como mi objeto y no dejarme dominar por El. Sólo hay que entender que Dios está lleno de humanidad, de personalidad humana, debido a que es una creación -

(5) Op. cit., P. 42.

totalmente humana. En la enajenación se da una relación de su jeto y objeto, en que el sujeto (Dios) es la parte activa, El todo lo hace y todo lo puede, en cambio el objeto (hombre) es lo pasivo, no hace nada, todo le es dado por Dios. Es por eso que Feuerbach emplea su método que consiste en invertir el pro cedimiento de la religión; hay que entender que el hombre es - el sujeto de la propia religión, es decir, el hombre es el cen tro de la religión, la religión no es más que una antropolo- g fa. En esto consiste la desmistificación feuerbachiana.

La enajenación se manifiesta en el momento en que el hombre exterioriza su esencia fuera de sí, llegando a contem- pl ar su esencia como si fuese de otro ser. La esencia del hom- br e se encuentra en Dios y ya no le pertenece al hombre. Ahora me reconozco en Dios y valgo tanto como Dios quiere que val ga. "La personalidad de Dios es por lo tanto, el medio por el cual el hombre convierte las deter minaciones e imaginaciones - de otra esencia, de un ser que está fuera de él. La personali- dad de Dios no es otra cosa que la personalidad del hombre ob- jetivada". (6) Dios es únicamente válido para el ser humano, sólo Dios vale para lo humano, con respecto a los demás seres permanece en la absoluta indiferencia.

Una vez que quedó clara la exposición del concepto de enajenación pasaremos a desarrollar como se manifiesta la enajenación en la religión. Así tenemos que Dios tiene atributos supremos que el hombre no tiene; Dios es infinito, el hombre -

(6) Op. cit., p. 215.

es finito. La religión no se da cuenta de la objetivación del hombre de su propio ser. De ahí que Feuerbach demuestre que la discordia entre Dios y el hombre, con cual empieza la religión, es una discordia entre el hombre y su propio ser. Lo que sucede es que hay una traslación; mi esencia la pongo en otro ser. Dios es una suposición absolutamente humana. - "Si amor, bondad y personalidad son determinaciones humanas, entonces, también, la esencia de las mismas que tu las supones así como la existencia de Dios y la creación de un Dios - existe, son un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana". (7) También lo que hace el hombre en la religión - es negar sus habilidades como el pensar y las deposita en otro ser, pone su pensamiento en Dios. El hombre se despersonaliza y hace de Dios un ser personal.

La contradicción que se da entre lo divino y lo humano es ilusoria, es una contradicción dada en la esencia humana y en el individuo humano, en consecuencia, tanto el objeto como el contenido de la religión cristiana son en su totalidad humanos. Feuerbach se da cuenta que la enajenación muestra el gran secreto de la religión que, es el de la objetivación del hombre. Esto objetiva su ser y produce que él mismo se transforme en el objeto de este ser objetivado. El hombre en la enajenación es un objeto, pero objeto de otro objeto, - de otro ser.

La religión esconde la contradicción que se da en -

(7) Op. cit., p. 215.

ella misma. Feuerbach sostiene que la religión surge cuando el hombre sabe de su mortalidad, tiene conciencia que su existencia no es eterna queriendo asegurar tal existencia más allá de lo físico. El deseo o la satisfacción del deseo va más allá de lo físico. El hombre no se resigna a morir, no quiere entender que su ser es temporal. Es así cuando siente la necesidad de crear a Dios. Dios es para el hombre la realización de su deseo y piensa que Dios satisface su deseo. Es por eso que la necesidad del deseo lleva al hombre a protegerse en otro ser. El cumplimiento del deseo se realiza en un trasmundo. Unicamente de esta manera piensa el hombre que puede ser inmortal. Mis posibilidades de realización las deposito en este trasmundo. Pero el más allá rebasa los límites de lo sensible y de la razón, "por lo menos en estado de bienestar tiene el deseo de no morir, este deseo en un principio idéntico con el deseo de conservación. Todo lo que vive quiere conservarse, quiere vivir y no morir. Este deseo negativo se transforma, en reflexiones posteriores y en el sentimiento, debido al impulso de la vida, especialmente de la vida social y política, en el deseo positivo, es el deseo hacia una vida mejor después de la muerte". (8) La realización de mi deseo se satisface a través de Dios. El es capaz de llenar mi deseo y es por eso que el hombre crea un Dios para que satisfaga lo que deseo.

Ahora bien, mi deseo se satisface, logro ser inmor-

(8) Op. cit., p. 135.

tal mediante la salvación a través del milagro. Desear el -
trasmundo es soñar con el milagro de que existe esa clase de
mundo. Este mundo es posible, no por la vía racional o sensi-
ble, sino en base al milagro y únicamente lo puede realizar -
Dios. Para Feuerbach la religión se fundamenta en la creen-
cia del milagro. Si Dios crea el mundo de la nada, esto no -
puede explicarse sensible y racionalmente, sino que el tras-
mundo y la salvación son posibles gracias al milagro, pero el
milagro se da si tenemos fe.

Si bien es cierto que la religión promete una vida -
feliz en otro mundo, en cambio olvida la felicidad para este
mundo. La religión parece olvidarse de las relaciones del -
hombre con su vida terrena. Feuerbach considera que la reli-
gión no puede servir de base real para obtener la felicidad -
en este mundo sensible, ya que esta misma olvido la naturale-
za y sólo le interesa el alma de manera individual. La reli-
gión al garantizar la salvación del alma humana, pone el acento
en lo subjetivo. Es decir, el objeto de la religión es -
lograr el "bienestar", la salvación, "la beatitud del hombre".
Dios es el único que puede realizar la salvación del alma y
en consecuencia la felicidad eterna del hombre.

La relación que busca el hombre para con Dios es una
relación útil, interesada; es la relación del hombre y su fe-
licidad. El hombre busca a Dios con el interés de lograr su
propia felicidad. La religión gira alrededor de la salvación,

el objetivo de la religión tiende inequívocamente a la salvación. Por eso Feuerbach llama al cristianismo la doctrina de la salvación. Los cristianos obran de tal manera rigiendo sus actos no en base a Dios, sino en su salvación. Simplemente Dios es el verdadero mediador, es el que efectúa o realiza la salvación de las almas y los libera de este mundo sensible. Dios es el medio y la meta es obtener la salvación. Si soy moral, hablando cristianamente, me es necesario estar bien con Dios, por eso debo de respetarlo, sujetarme a sus mandatos, ya que Dios es el sujeto realizador de nuestra felicidad eterna.

La religión separa al ser humano de la tierra, de su suelo natural, de ahí que no busque su felicidad en la comunidad, con los demás hombres, sino en Dios. En El se encuentra la felicidad y la esperanza. Ahora mi esperanza la deposito en otro no en mí, pero a la vez mi esperanza está en el temor, ¿con el temor de qué? De perder a Dios, el cielo y en consecuencia mi felicidad.

La religión separa al hombre de su felicidad, lo Jesus de lo concreto sensible. La fe y el milagro son la causa de la desunión. El milagro significa poner lo irracional en una creencia. Para Feuerbach el milagro es una incoherencia lógica. Esperar o creer en el milagro es estar vencido, es ceder mi fuerza y mi voluntad a una cosa que no se da de manera real sino milagrosamente. El milagro es la causa de

Dios, hace brotar cosas de la nada. Tiene su fundamento en - la nada, "del agua Dios puede hacer vino", de la muerte puede sacar vida, de la nada puede sacar materia, de lo inmaterial se crea lo material. Con la invención del milagro nada resulta imposible para Dios, El todo lo puede. Sin embargo, el - milagro no es otra cosa que una quimera más de los delirios - del hombre. Si aceptamos el milagro, entonces hemos aceptado todas las cosas como posibles. "El acto del milagro - y el - milagro sólo es un acto fugaz- es por lo tanto, inconcebible, pues destruye el principio del pensamiento pero tampoco es un objeto de los sentidos, un objeto de una experiencia real o - tan sólo posible. El agua es objeto del sentido y también lo es el vino; yo veo ahora el agua, luego el vino; pero el milagro mismo, aquello que ha convertido esta agua tan repentinamente en vino, no es objeto de una experiencia real o posible, porque no es ningún proceso natural. El milagro es un objeto de la imaginación". (9)

El milagro es lo innatural, es lo discordante con lo sensible, no puede fundamentarse en lo sensible, sino que - - tiene su base en la imaginación. Ya no importa mi fuerza, mi lucha, mi pensamiento para obtener determinadas cosas, sino - ahora todo lo puede el milagro. Pero para que se dé debemos tener fe, pues a través de ella puede originarse lo milagroso. La fe me proporciona lo que la inteligencia y la razón no me pueden dar. El objeto de la fe es el milagro, la fe signifi-

(9) Op. cit., p. 131.

ca tener confianza en el milagro, por lo tanto la fe y el milagro no son separables. Con la fe todo puede suceder.

Se puede sostener que el milagro es una muestra de lo que puede la fe. Tener fe es poner todo, es dar todo, es creer ilimitadamente en la producción de tal cosa. La fe es un excederse de lo natural, es ir más allá de los límites de la naturaleza y de la razón. La fe no encuentra su límite en el universo, sino que para "la fe sólo existe Dios" o "la subjetividad libre de barreras". La fe es el motivo principal para que suceda el milagro, así el hombre aspira a ser inmortal y para serlo es necesario ceder su voluntad a la fe.

Tener fe es aceptar también los milagros y así alcanzar ininterrumpidamente la felicidad y el mundo prometido por Dios. Este es el milagro concedido por Dios. Al igual - la idea de la creación es una concepción milagrosa. Es Dios quien logra sacar el ser de la nada. De la nada llegamos más - gicamente al ser real. Pero la doctrina de la creación es - dada a conocer en boca de los hombres. Esta determinada idea de la creación se alza por encima de la naturaleza, con la - concepción religiosa se da un desprecio y un desinterés a lo físico.

"Con el cristianismo, el - hombre perdió el sentido, la facultad de encontrar e investigar la naturaleza, el universo". (10)

El hombre pone la mirada en lo sobrenatural, en lo eterno y olvida su propia base real. Con la religión se da una concepción metafísica del universo. No importa el mundo sensible; ya que lo sensible implica el alejamiento de Dios y Dios es lo divino sin mezcla de lo material, en cambio la materia indica corrupción, caducidad y mortalidad. El hombre piensa en un Dios que no sea inhumano, le conviene un Dios que tenga sus ideales y propiedades humanas. Feuerbach sostiene que "el hombre sensible sólo cree en un Dios sensible." Es decir, yo como ser humano únicamente creo en la verdad de mi propio ser y de mi esencia. Lo que hace el hombre es llenar a Dios de sensibilidad, ya que un Dios carente de sensibilidad sería un ser "abstracto y negativo". De que sirve un Dios sin amor y sin bondad, el hombre debe amar a Dios pero a un Dios que también sienta y padezca. Dios debe representar al hombre, para que este mismo quede "satisfecho plenamente". A la vez, al Dios es lo sobrenatural también se ve precisado amar lo natural, lo sensible y lo finito. Ama lo imperfecto y a la vez lo imperfecto necesita de la perfección de Dios. Por otro lado, si fuésemos perfectos seríamos dioses, siendo una cosa desagradable para Dios ya que no necesitaríamos de El. Es necesario que existan seres mortales y finitos; porque de esta manera buscamos a Dios. Yo amo a Dios debido a su bondad y perfección, en cambio, yo soy un miserable y lleno de equívocos y por eso necesito de Dios.

Por otro lado, Dios se preocupa, desea y añora mi felicidad y mi salvación, pero al mismo tiempo deseo lo mismo. Coincide que mi propio interés es el interés de Dios, al igual que mi voluntad es la voluntad de Dios. El objeto que tengo concuerda con el objeto de Dios. Dios me ama, luego el amor de Dios que me da resulta ser mi amor a mí mismo nada más que divinizado. Al hombre le interesa un Dios benefactor y bienhechor. Como afirma Feuerbach un Dios que no es la providencia del hombre es un Dios ridículo, un Dios que está carente de la propiedad más importante y esencial. Dios se amolda a mis deseos, a mi interés. Dios es tal cosa porque yo o los demás queremos que así sea. Llego a ser determinado por mis deseos y mis anhelos. Si deseo ser inmortal, perfecto, entonces los atributos los pongo en Dios, ya que como humano me veo imposibilitado.

Para el hombre Dios es lo primero y el hombre lo secundario. Sin embargo, lo que realmente sucede es que el hombre es lo primero y Dios lo secundario, sostiene Feuerbach. Dios no es más que el objeto del hombre. Dios es lo derivado y el hombre es el origen de Dios. Dios encuentra su causa en lo humano. En Feuerbach el hombre es el sujeto y Dios el predicado.

A medida que el hombre le da más importancia a Dios, más tiende a alejarse de lo físico, de lo natural. Entre más lo subjetiva cuanto más sobrenatural se vuelve. En otras pa-

labras, en cuanto aumenta su pensamiento contranatural del hombre más temor siente a lo natural. Más repugnancia siento por los procesos naturales. El desarrollo natural, el vivir nos cuesta más trabajo y desvelos. Todo actuar se lo dejamos a Dios. El es el ejecutor de nuestros deseos. Por lo que según Feuerbach, "es más cómodo sufrir que actuar; es más cómodo dejarse redimir y librar por otro, que librarse a sí mismo: es más cómodo hacer depender su salvación de otra persona que de la propia fuerza; es más cómodo amar que anhelar; es más cómodo saberse amado de Dios que amarse a sí mismo con un amor sencillo o natural, innato en todos los seres; es más cómodo reflejarse en los ojos amorosos de otro ser personal, que en el espejo cóncavo del propio yo o en el abismo frío del océano de la naturaleza..." (11) Toda actividad y lucha se la dejo a Dios así me veo redimido de efectuar algún esfuerzo, mi actuar lo hace Dios. Mi actividad se vuelve pasiva, ahora la realiza Dios.

En la enajenación sucede que Dios es la actividad y el hombre es la pasividad. La enajenación hace de Dios un ser en el cual se reúnen todas las perfecciones. Si bien es cierto que Dios es una proyección humana, no obstante la enajenación hace aparecer a Dios como un ser sobrehumano. Además la teología apoyada en la enajenación nos quiere hacer creer que Dios es un "ser general puro", es la idea absoluta del ser, -- sin embargo se contradice ya que Dios se ve en la necesidad de

(11) Op. cit., p. 140.

ser un Dios personal e individual; Dios es persona, pero debe ser impersonal. La comprensión de Dios se desdobra en dos -- perspectivas, por un lado Dios debe preocuparse por nosotros, se ve obligado a escuchar nuestras oraciones. Si no hiciese lo anterior, entonces, "no nos ve, no nos ama, no es -- Dios". Lo que acontece es que lo humanitario se convierte en una parte esencial de Dios. Por el otro lado, se concibe lo -- inverso; ya que un Dios "que no existe en sí mismo" fuera del hombre o que no se alza por encima de la humanidad, no es tampoco un Dios, o como diría Feuerbach, sería un "fantoche". -- Dios debe de poseer lo humano, debe tener propiedades humanas, pero a la vez debe ser sobrehumano, es decir, el ser superhumano no es un predicado de la divinidad. Si Dios no fuese como -- nosotros, que se viera carente de conciencia e inteligencia, -- no sería Dios. No obstante, un Dios que no es distinto de los humanos no es ningún Dios. Esto le llama Feuerbach la contradicción de la esencia de Dios y lo explica del siguiente modo:

"... una propiedad conocida se convierte en una desconocida; una cualidad natural, en una sobrenatural, es decir, no natural, lográndose de este modo la apariencia y la ilusión de que el ser divino es inconcebible". (12)

(12) Op. cit. pp. 203-204.

Dios posee lo que el hombre tiene, pero con la salvada que en él aparece "infinitamente aumentado". Este aumento, observa Feuerbach, se trata de una "infinitud cuantitativa" luego la distinción que hay entre Dios y el hombre, es una diferencia basada en lo cuantitativo, debido a la imaginación, - así la diferencia se fundamenta en la fantasía. De ahí que la esencia de Dios sea "la esencia objetivada de la fantasía". - La fantasía es para Feuerbach "la sensualidad ilimitada"; Dios es eterno, existe en todos los tiempos y en todos los lugares, sin embargo, "la eternidad y omnipresencia" son cosas que provienen de lo sensitivo; ya que en ellas no se rechaza la existencia del tiempo y del espacio. "Lo que sucede es que sólo se ponen fronteras a la limitación exclusiva a un tiempo determinado y a un lugar determinado. Al mismo tiempo la teología le proporciona a Dios sentidos; Él ve y oye todo. El saber de -- Dios se le despoja de lo sensitivo, debido a que Dios presenta lo sensitivo al mismo tiempo, todo lo que está en el espacio - sin espacio, todo lo que es temporal sin tiempo lo que es sensitivo sin manera sensitiva". (13) Lo sensible se logra transportar hacia un terreno más amplio, "concibo lo sensitivo sin manera sensitiva". Todo es posible porque el ser humano se vale no de su razón sino de sus fantasías. Sólo puede concebir a Dios con todos sus atributos basándose en la fantasía, en un delirio somnoliento. En mi fantasía todo es posible. El peligro radica en que yo tomo la fantasía como algo real y creo en

(13) Op. cit., p. 204

esa supuesta realidad. Tomo lo ilusorio como real y lo real - como lo despreciativo y aparente.

Los atributos y predicados que están en Dios son humanos, son pues, determinaciones humanas. Las características - de Dios son determinaciones e imaginaciones de su propia esencia humana. Tales determinaciones se encuentran fuera del hombre, la personalidad de Dios, dice Feuerbach, es la personalidad del hombre objetivada. Para nuestro autor, no es más que el mismo proceso de objetivación que se busca en la doctrina - hegeliana, ya que Hegel "convierte la conciencia del hombre de Dios en la autoconciencia de Dios. Dios es pensado y sabido - por nosotros".

Podemos decir que Dios es lo que el hombre desea que sea. Dios llega hasta donde llega porque así lo quiere la fantasía humana. Luego se dice que el hombre no es nada sin - - Dios, pero también se puede afirmar; que Dios significa nada - sin el hombre. Dios sólo se realiza como tal en el hombre. Antes se concebía al hombre como objeto de Dios, ahora se concibe a Dios como objeto del hombre. Es decir, es necesario desmistificar la relación del hombre para con Dios, invirtiendo - el proceso: Dios es el objeto del hombre y no como lo concibe la teología. Lo que hace la religión es superar al hombre con síglo mismo, la religión toma a Dios como opuesto al ser humano, Dios es todo lo contrario al hombre. Mientras Dios es lo absoluto, "el contenido de todas las realidades". En cambio, -

el ser humano es lo negativo, el concepto de la nada. Lo único que está haciendo el ser humano es subjetivar en la religión su propio ser, pone su ser en otro ser. Entonces sucede un antagonismo en la religión, opina Feuerbach, hay "una discordia entre el hombre y su propio ser".

El hombre deposita su ser en otro objeto, objetiva su esencia humana, no le pertenece, sino ahora es de otro ser. -- Esto es la parte importante de la enajenación y es preciso darse cuenta, entender que el hombre es el sujeto y Dios es el predicado. Lo humano es el origen de todo cuanto es Dios y este es una mera derivación de lo humano. Es por eso que la enajenación se pueda desenterrar cuando entendemos lo inverso de lo que predica la religión. Ella esconde la enajenación y Feuerbach se encarga de desmistificarla y descubrirla. Esta crítica que realiza Feuerbach a la religión lo lleva al ateísmo. -- Niega todo valor creativo a Dios, es sólo un producto más de los delirios del hombre. Además Feuerbach niega los valores supremos morales, hace a un lado la moral religiosa, no reconoce a Dios como creador del mundo. Ser ateo significa no amar lo sobrenatural, lo eterno, lo temporal. Es quitarse también el ropaje idealista religioso. Es un voltear la espalda a lo supraterráneo, es pues, dejar en el olvido los trasmundos, desmistificar la religión hombre-Dios. Ser ateo significa no tomar en cuenta los fundamentos religiosos que norman nuestra vida. Para Feuerbach, aceptar la existencia de Dios quiere decir

que hay que regirse por los valores supremos morales. Además, es no diferenciar el abismo que suelen encontrar los creyentes entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio. El ateísmo no pone la mirada en lo metafísico, sino que enseña que el hombre debe amar lo que hay de divino real en el hombre, amar al hombre mismo.

Podemos decir que Feuerbach vuelve la atención hacia el hombre, pero en aquél hombre que toma como fundamento para su pensar y su existir a lo natural sensible; de hecho el hombre es un ser natural producto de lo concreto y no de Dios. - Para el pensamiento feuerbachiano no es necesario separar al hombre de su mundo natural, de su comunicación. Si queremos saber lo que es el hombre no es preciso abstraerlo de su ambiente, lo que lograríamos sería un ser carente de esencia humana y de sensibilidad. Hombre y naturaleza son dos concepciones inseparables, el hombre no puede vivir separado de la naturaleza, no es un ser innatural; abstraerlo de esto significa despojarlo de su esencia humana. La religión lo separa de su realidad; la religión es la negación de la vida. Ahora bien, negar la religión es desterrar las concepciones morales que tenemos como paradigmas conductuales para nuestra vida: como lo bueno y lo malo; "El ateísmo se consideraba y se considera hoy todavía como la negación de todos los principios morales, de todos los fundamentos de nuestra vida: si Dios no existe, desaparece toda la diferencia entre lo bueno y lo malo, la virtud y el -

vicio". (14)

La superación de la enajenación se da con la inversión del sujeto y predicado, entendiendo que la religión es una antropología. Es decir, el fundamento de la religión descansa en la antropología, la religión y Dios son productos humanos. La desmistificación pone en claro la relación entre el hombre y Dios; el hombre es el sujeto de Dios. Queremos agregar que la concepción de la antropología no puede ser comprendida si no consideramos sus conceptos centrales como: conciencia, ser genérico e individuo.

La antropología nos muestra que no solo la enajenación se da en la religión sino que también se manifiesta en el ser genérico del hombre, es decir, en su especie. Lo que hace la enajenación religiosa es caer en el egotismo, ya que "... el cristianismo se despreocupa de la especie fijándose únicamente en el individuo". (15) Separa al hombre de su esencia y de su especie, no hace de él un ser genérico. Si Feuerbach logra hablar del egotismo, no se refiere al egotismo del "filisteo", y al egotismo del 'burgués', sino el principio filosófico de la conformidad con la naturaleza, con la razón humana, contra la hipocresía teológica, la fantasía religiosa y especulativa, el despotismo político". (16) El egotismo religioso separa al hombre de todo contacto con la naturaleza, enajena el ser genérico del hombre y lo lleva al terreno de lo individual. Es por eso que Feuerbach trata de desmistificar las concepciones de conciencia,

(14) Op. cit., p. 193.

(15) Op. cit., p. 149.

(16) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por V.I. Lenin. Cuadernos filosóficos, p.51

ser genérico e individuo para que una vez realizado esto pasen a formar el fundamento de la antropología.

La conciencia suele diferenciar al hombre del animal, pero es preciso tener una idea de lo que sea conciencia. De ahí que Feuerbach no entienda como conciencia "la sensación de sí mismo", como si fuese un poder de diferenciación sensual, o bien de la percepción, como si se tratase de un juicio de las cosas sensibles de acuerdo con las características específicas y perceptibles. Esta idea de conciencia no constituye la de Feuerbach, ya que también la poseen los animales. Sino que él piensa en un sentido más estricto de conciencia y nos dice que la conciencia que distingue al hombre del animal, es aquella que "sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su propia especie". (17) El hombre es distinto cuando está conciente de su especie, cuando sabe de sí mismo, pero se sabe como especie. Sabe su propia esencia y no como el animal que a pesar de "tener como objeto de su observación la propia individualidad y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerarse y por eso tiene la sensación de sí mismo, pero no puede considerarse esa individualidad como esencia, como especie". (18) La conciencia es la aptitud "del saber y con ello la ciencia". Feuerbach sostiene que la ciencia es la conciencia de las especies. El hombre no solo está capacitado para reflexionar acerca de su propia esencia, sino

(17) Feuerbach, Ludwig. La esencia del cristianismo. p. 15

(18) Op. cit., p. 15.

también puede reflexionar en relación a los demás seres.

El ser humano además de tener conocimiento de sí mismo, tiene conciencia de su existencia, quiere saber cuál es su posición en la naturaleza. Sabe que es mortal y por lo tanto, reflexiona acerca de su propio ser. El hombre piensa y razona, lo cual lo hace ser diferente. Feuerbach aclara que aquél que no piensa no es un hombre. Sin embargo, no debe comprenderse que el pensamiento actúa como causa del hombre, sino más bien, es el propio ser "al que es una consecuencia necesaria y una propiedad del ser humano". El hombre no tiene su causa existencial en el pensar, sino únicamente le es inherente al ser humano. El pensamiento le es esencial al hombre ya que no puede conocer el mundo de manera real sin él. En cambio, el animal no piensa, es un ser que está para lo inmediato, es un ser particular. El hombre es un ser inmediato y universal, -- posee la capacidad de relacionarse con otros seres, es multilateral y no unilateral como lo es el animal.

Mientras el animal tiene el sentimiento "de sí mismo", se siente como "singularidad independiente". El hombre va más allá, se siente a sí mismo como objeto y además se toma como género y como especie, como individuo que tiende a su propia universalidad. En esto consiste su ser genérico, es un ser genérico conciente "de sí mismo como universal e infinito" y de ahí se desprende su conciencia de sí mismo de manera verdadera. Es decir, lo logra cuando el hombre posee como objeto su género

ro y su esencialidad.

El animal debido a sus facultades es un ser limitado, tiene fronteras, su campo de acción llega hasta donde llega su perspectiva sensible. El animal actúa en base a su vida instintiva, le es innato el instinto. Caza no para satisfacer su necesidad mediate, sino inmediata. Caza para saciar su hambre de ese día, sin preocuparse por su hambre posterior. El animal es puro presente, solamente está para lo inmediato. Tampoco se reconoce en su pasado no tiene historia, no hace planes, no ve hacia su futuro.

El animal vive en relación a sus sentidos, su esfera es únicamente sensitiva, vive y actúa debido a su instinto -- sensible. Se conduce y se guía en cuanto a sus sentidos. Si bien es cierto que los sentidos del animal suelen ser más aguzados que los del propio hombre, por ejemplo; tenemos que el águila posee un sentido visual más poderoso que el sentido humano. Sin embargo, su sentido es individual, está limitado por su necesidad. Se aguza su sentido precisamente para -- coger su presa. Es más potente debido a su necesidad, pero a la vez lo limita. En cambio, el hombre no tiene la vista del águila o el olfato del perro de caza, no obstante si puede -- transportar su olfato y su vista hacia otras cosas que no sólo están sujetas a sus necesidades inmediatas. El hombre con su vista puede apreciar una puesta de sol, aprecia lo bello, aunque no puede diferenciar objetos a grandes distancias. Los sen

tidos humanos no se sujetan imperiosamente a las necesidades. - También su olfato es universal y no instintivo. "Los sentidos animales están más aguzados que los sentidos humanos, pero -- sólo en relación con determinadas cosas, ligadas imperiosamente, en efecto, a causa de esta determinación, de esta exclusiva - limitación a algo preciso". (19) El animal oye la música, pero lo único que escuchará seguramente serían sonidos, no apreciaría la música. En cambio, los sentidos del hombre están - preparados para apreciar la música. El animal puede escuchar a una distancia algo lejana, sin embargo sólo su sentido del - oído está para preservarlo, para salvaguardarlo del peligro. - De nuevo el sentido del animal se hace ágil, se desarrolla úni camente en relación a su vida instintiva, su sentido se ve limitado por su necesidad. Los sentidos del animal protegen su existencia, como una existencia particular.

El hombre logra trascender hacia lo universal, está - por encima de la barrera de la particularidad y de la sujeción a la necesidad. Feuerbach entiende la elevación del sentido a lo universal como entendimiento, es decir, la sensibilidad uni versal es espiritualidad. Los sentidos se alzan en el hombre como "actos espirituales y científicos".

Todos los elementos de la conciencia expuestos nos - permiten hablar del ser genérico del hombre. Debido a que es la conciencia la que logra extraer al hombre de su mundo ani-- mal. El ser humano una vez que se sabe diferente del animal y

(19) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel.
p. 166.

y se sabe a sí mismo como ser existente, tiene como objeto el universo y solamente por ser concreto y real es susceptible de conocer el mundo y de invertir el cosmos en su objeto. No solo el ser genérico del hombre radica cuando toma como objeto - al universo sino que también está en el momento en que se relaciona con otro sujeto. Esto es debido gracias a la comunicación, la cual se da cuando ambos se transforman, "la cercanía del yo reenvía inmediatamente al tú". En Feuerbach no se da - un egotismo, yo no conozco para mí mismo, o me amo a mí mismo, sino a la vez es "para mí mismo el yo y el tú". Se puede situar en lugar de otro, debido a que el hombre no sólo es individual, sino también le importa "su especie y su esencia", es de hecho un ser genérico, estos son los objetos de su reflexión.

El pensamiento feuerbachiano prevee que el hombre singular no puede tener o encontrar su esencia en su individualidad, sino necesita de los demás. El hombre es un ser genérico debido a que se encuentra en la comunidad. Es ahí y no en - otra parte, en donde el hombre encuentra su esencia, "la unidad con el hombre", teniendo la unidad "su fundamento en la propia realidad". "El hombre singular para sí no tiene en sí mismo - como ser moral ni como ser pensante, la esencia del hombre. - La esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre, mas una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú", (20) (20). Op. cit., p. 169

El hombre no puede encontrar la verdad y la esencia si se aísla; ya que el aislamiento trae consigo la significancia de la finitud y de la limitación, aislarse es limitarse, sin embargo, la comunidad es la libertad y la infinitud. El hombre - que piensa es un hombre entre los hombres y no debido a que - piensa, sino porque vive en comunidad. Feuerbach asegura que la dialéctica verdadera no constituye un monólogo, el pensador aislado es un pensador consigo mismo, sin comunicación. La - "dialéctica es un diálogo entre el yo y el tú". La comunica-- ción es la relación entre el yo y el tú que se da mediante el sexo. "Pero, ¿Cómo hay que concebir la primera relación del - yo al tú?, sostiene Giannotti, hay que concebirla sobre el mo-- delo de la relación, que uniendo por completo al individuo con el individuo manifiesta un lazo que une al individuo con la es-- pecie, y de esto de una manera necesaria. En estas relaciones, cada persona completa a la otra corrigiéndola, mejorándola, de manera que cada una realice un aspecto esencial e indispensa-- ble del género, lo que sería imposible mediante las determina-- ciones y asexuadas". (21).

La verdad debe ser la comunicación entre los hombres, la verdad no es tan solo ni verdad egoísta, es verdad porque - ha sido aceptada por la comunicación entre los demás hombres, pero aquellos hombres que son filósofos, que no tienen senti-- dos vulgares. Es preciso, pues, ver con los sentidos del filó-- sofo y para esto es menester educar nuestros sentidos. La ver-

(21) Giannotti, J. A. Orígenes de la dialéctica del trabajo, pp. 63-64.

dad es comunicable hacia los demás hombres. Ella no se da en el puro pensar, ni mucho menos, "en el saber para sí mismo". - La filosofía para Feuerbach se encuentra en la "totalidad de la vida" y de la esencia humana.

No se da una separación entre el sujeto y el objeto. Feuerbach ve la necesidad entre ambos. No hay un antagonismo; si el hombre no tuviese objeto sería "una nada". El es consciente de sí mismo gracias al objeto. La conciencia del objeto constituye para él "la conciencia de sí mismo". Mediante el objeto el hombre adquiere conocimiento de sí mismo, es un verdadero yo objetivo, el objeto no es otra cosa que la esencia manifestada. Al comprender la existencia de los demás objetos, es una prueba de la propia esencia humana. La conciencia del hombre se muestra más allá de su límite, es infinita e ilimitada. El hombre se desdobra en una vida interior y otra exterior. La interior como modo de vida Feuerbach la considera "la vida en relación a su especie, a su esencia y la exterior es la comunicación con la naturaleza.

Por otro lado queremos señalar que si se ha hablado - del ser genérico del hombre y además de su esencia que se desarrolla en la comunidad esto no significa que el hombre no sea un ser particular. Nosotros queremos agregar que lo es debido a que es individual, subjetivo, elije él mismo, se particulariza porque es universal y vive en la comunidad. El hombre es especie e individuo, no puede negar la especie ya que ésta es

una consecuencia para que se individualice. El hombre es individual, no porque sea egoísta sino porque vive en la comunidad. Si yo quiero ser individuo es necesario pertenecer a la especie, sólo así se puede tener una comprensión verdadera de mi ser. El hombre es libre a medida en que se relaciona con otro. El hombre es individuo que es sujeto y se torna un yo - incomprendible cuando no está relacionado con otro sujeto que lo limita.

También el ser humano puede llegar a pretender la perfección; esto se puede lograr a través de la razón, la voluntad y el corazón. Feuerbach ve estas cosas como perfecciones que llegan a conformar "la esencia absoluta de hombre como hombre y el objeto de su existencia". Nuestro autor juzga que en el hombre se dan tales concepciones como necesarias, es decir, son la esencia real del hombre, debido a que es capaz de pensar, amar y querer. El hombre se da en la existencia para conocerse. El objetivo de la razón es la razón, así del amor es el propio amor, al igual la voluntad tiene su objeto en la libertad de la voluntad. Feuerbach toma en cuenta que la esencia verdadera, no es más que, "un ser que piensa, ama y quiere", - así es como logramos ser realmente libres, pero todo esto fundamentado en la concepción de que el hombre es un ser genérico, conciente de su especie e individualidad.

Es bien importante la relación que establece Feuerbach entre sujeto y predicado. Esto constituye sin duda la base

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

se del pensamiento feuerbachiano. El deseo de desmistificar - la religión, descubrir su enajenación lo lleva a concebir la - necesidad de invertir el proceso con respecto al de la teolo- gía. Incluso, la necesidad de la inversión no solo la concibe Feuerbach en el plano religioso sino también la lleva al plano filosófico sobre todo al hegeliano. La antropología de nues- tro autor no puede comprenderse si no entendemos el proceso de inversión del sujeto y predicado dirigido a la religión. Esta queda desmistificada cuando se lleva a cabo el método feuerba- chiano, el cual descubre que el fundamento de la religión no - es Dios sino que tiene una base totalmente antropológica. El método de inversión constituye una fuerte crítica a la reli- gión, así Feuerbach nos explica como se afirmó páginas atrás, que por un lado se reconoce que el hombre se diferencia del - mundo animal en cuanto a la religión que es "la conciencia del infinito, la conciencia que posee de su finitud". El objeto - sensible se encuentra fuera de él, en cambio el objeto religio- so está en su interior, le es intrínseco. El objeto religioso está en una intimidad que le es difícil al ser humano deshacer- se de ella. El crea su objeto religioso debido a que toma con- ciencia de su mortalidad. Pero por el otro lado, la muerte es causa de la religión, porque la muerte infunde miedo, fe en - Dios, crea dependencia. La miseria humana origina la inven- ción de la religión. "Sólo la estrechez del hombre y su amor por la comodidad lo llevan a poner la eternidad en lugar del -

hombre, la infinitud en lugar de la interminable sucesión de - causa a causa, una divinidad estática en lugar de la naturaleza incansable, la quietud eterna en lugar del movimiento eterno". (22).

La religión hace olvidar al hombre su ser genérico y su especie. Crea un sentimiento de dependencia, el hombre no depende de la naturaleza, de la comunidad, sino de lo sobrenatural, de Dios. Pero ya la crítica feuerbachiana a la religión se encarga de decirnos; que el hombre no tiene porque tener un ideal sobrenatural, de lo que se trata es de un ideal humano que comprenda a la naturaleza. Lo que necesita el hombre es, "que nuestro ideal no sea un ser castrado, privado de cuerpo, abstracto, que nuestro ideal sea el hombre, 'total, - real, multilateral, perfecto, desarrollado' ". (23).

Una vez que hemos expuesto los elementos importantes de la antropología feuerbachiana y hacia donde apuntan podemos concluir que la religión no tiene ningún interés por la especie. La religión no se apoya en la especie humana, sino sólo le interesa el hombre aislado e individual, arrancado de su ser genérico. De ahí que el hombre religioso no se reconoce en su especie, se siente extrañado, solo se reconoce en Dios, pero como un ser subordinado. La religión enajena las relaciones del hombre, le quita su esencia que consiste en reconocerse como ser genérico y especie. El hombre pierde conciencia de su esencialidad. No se reconoce como especie ni como indi-

(22) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por V.I.Lenin en su libro Cuadernos filosóficos, p. 61.

viduo en relación a ella. "El concepto de la especie y con ello el significado de la vida conyugal había desaparecido con el cristianismo. Este hecho confirma nuevamente la tesis expresada anteriormente, de que el cristianismo no contiene en sí el principio de la cultura. Pues donde el hombre destruye la diferencia entre la especie y el individuo, declarando esta unidad por el ser supremo, igualando a Dios, donde por lo tanto la idea de la humanidad sólo es objeto como idea de la divinidad, allí la necesidad de la cultura ha desaparecido; el hombre lo tiene ya todo en sí mismo, pues tiene todo en Dios". - (24).

Al inventar a Dios el hombre, todo se trastoca y se enajena, además el hombre pierde su esencia, no se ve como ser genérico, ni como especie, ni como miembro de ella, también -- pierde su diferenciación sexual. Porque la fantasía humana -- crea un cielo en donde hay seres asexuales, que carecen de todo sentimiento. Dios le quita al hombre todas sus propiedades naturales y el hombre se comporta ante ellas como extraño, no se reconoce en ellas. "Por eso, quien vive en la conciencia -- de la especie, quien limita sus sentimientos y su fantasía, debido al concepto de la vida real y del hombre real, no puede -- imaginarse ninguna vida, donde el instinto sexual y la vida -- conyugal y con ello la diferencia sensual sean suprimidas; él considera a un individuo asexual y a un espíritu celestial por una imaginación sensitiva de la fantasía. Así como el hombre

verdadero no puede prescindir tampoco de su determinación moral o espiritual, que está íntimamente ligada con su determinación natural" (25).

La enajenación no solo la lleva Feuerbach al plano religioso, sino que también la transporta a otras dimensiones, - como al ser genérico y a la especie. Pero la supresión de la religión radica para él en colocar al hombre en su suelo natural, la solución es la antropología. Al igual sucede cuando - nuestro autor fundamenta el conocimiento de la realidad en la sensibilidad tomando como base al hombre. Se da en Feuerbach una epistemología antropológica, pero éste es el tema central del siguiente capítulo.

(25) Op. cit., p. 164.

III. LA SENSIBILIDAD COMO FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO

En el capítulo anterior se mostró que la temática central de la filosofía feuerbachiana radica en el hombre. Este se alza como figura primordial. Feuerbach insiste en no separar lo humano de toda actividad filosófica. Así como también es conveniente entender que la religión es un mero producto humano, al igual que toda concepción metafísica que se acerca del universo. Ahora bien, en este capítulo analizaremos la base o el fundamento del conocimiento de su filosofía. Aunque el título del capítulo haga énfasis en lo sensible como lo esencial en el conocimiento, es preciso señalar que Feuerbach se refiere a lo sensible con respecto a lo humano. De nuevo la antropología no sólo es el origen de la religión, sino además es llevada al plano del conocimiento, al grado de

que se puede hablar de una antropología materialista del conocimiento.

En esta antropología materialista está presente tanto el hombre como la naturaleza. La filosofía de Feuerbach no se puede reducir a un materialismo en donde se tome en cuenta únicamente a lo concreto, sino que también se incluye al hombre. Declara Feuerbach en las Lecciones de Heidelberg: "Mi doctrina o mis opiniones, se resumen en las dos palabras naturaleza y - hombre. La esencia que yo tengo por supuesto del hombre ..., - que es su esencia o fundamento, a la que ésta debe su nacimiento y su existencia ... la llamo ya naturaleza, una esencia y n palabras... sensibiles. Pero a la esencia en la naturaleza llega a ser un ser personal, consciente, intelectual..., la llamo, el hombre". (1) Es por eso que Feuerbach inicia su crítica contra la religión y el idealismo, en la medida en que éstos separan al "sujeto del objeto", al "espíritu del cuerpo", - al "hombre de la naturaleza". Es decir, se suprime la realidad física y la vida misma; ya que de hecho el hombre no puede efectuar nada sino es a través de la naturaleza al igual ésta no tiene nada de espiritual sin el hombre. El hombre y la naturaleza se ven compenetrados, más el hombre, él necesita de la naturaleza para poder sobrevivir. A la vez el hombre con su pensamiento ordena a la naturaleza, sin embargo, sin ella no lograría estructurar ningún tipo de conocimiento, o mejor dicho, la materia es el objeto que le es indispensable a la -

(1) Citado por Schmidt, Alfred, en su libro. Feuerbach o la - sensuslidad emancipada, p. 71.

razón.

El concepto que tiene Feuerbach de naturaleza lo abarca todo. Para él naturaleza no es sólo el resto de los seres sensibles, sino incluye al hombre mismo. Todo lo que existe se lo puese denominar naturaleza. Dice Feuerbach: "Entiendo por naturaleza el conjunto de todas las fuerzas, cosas sensibles y seres sensibles que el hombre distingue de sí mismo como no humanas... o si se toma la palabra en la práctica: naturaleza es todo lo que para el hombre, independientemente de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta, resulta ser inmediato y sensible, el fundamento y objeto de su vida. Naturaleza es luz, electricidad, magnetismo, aire, agua, fuego, tierra, animal, planta, hombre, en la medida en que es un ser que actúa involuntaria e inconcientemente; por la palabra 'naturaleza' -- yo entiendo más que esto, nada místico, nada nebuloso, nada teológico". (2) Más adelante tenemos que "naturaleza es ... todo lo que vemos y que no proviene de las manos ni de los pensamientos humanos. O si penetramos en la anatomía de la naturaleza, la naturaleza es el ser o el conjunto de los seres y cosas cuyas apariencias, expresiones o efectos, en los que se manifiesta y consiste precisamente su existencia y esencia, no tienen su base en pensamiento o intenciones y decisiones, mecánicas, químicas, físicas, fisiológicas u orgánicas". (3) Es decir, si la naturaleza no existiese, la razón "no tendría estímulo los ni materiales para pensar; carecería de contenido". Si --

(2) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por Lenin en su libro, Cuadernos filosóficos, p. 53.

(3) *Ibidem*.

dejésemos la materia de lado, nos veríamos precisados a dejar de lado a la razón. La materia es el material de la razón. Esta se comprueba a través de la materia, la cual se reviste de lo sensible, encontrándose en ella la verdad, mientras que para la filosofía especulativa lo sensible o el ser sensible, es un vacío de verdad. En cambio, para el pensamiento feuerbachiano, lo material sensible es donde yace la verdad. Esta proviene de la naturaleza. Así el hombre para obtener el conocimiento no tiene por qué salirse del mundo; debe explicar el mundo dentro del mundo propio.

Las ciencias deben de tener su fundamento propio en la naturaleza y no fuera de ella. Las cosas se piensan tal y como se muestran en la realidad y no como las quisiera el pensamiento. Lo que se da en Feuerbach es un realismo naturalista, que él mismo llama materialismo, tomando en cuenta que la filosofía no sólo considera al ser como pensante sino además como un ser realmente existente, dotado de sensibilidad. "El hombre sólo piensa por medio de su cabeza dotada de existencia sensible, la razón tiene una firme base sensible en la cabeza, en el cerebro, contra de los sentidos". (4) La unidad del pensar y del ser toman sentido verdadero con la condición de que se comprenda al hombre como base, como sujeto de la unidad. La estructuración de la totalidad concreta, la realización unificante entre el pensamiento y la realidad, se da por el hombre mismo, -- por el hombre concreto, únicamente un ser "real conoce las co-

(4) Op. cit., p. 52.

ses reales". En consecuencia, en donde se concibe el pensar - como predicado de un ser real y no como sujeto, existe un abismo entre pensamiento y ser. En cambio, para la teología nada puede ser y nada puede pensarse sino es a partir de Dios. Al igual que en el idealismo, nada puede pensarse sino como objeto real para la conciencia. Decir objeto "presupone pues la conciencia".

Feuerbach concibe al ser no como un concepto universal separado de las cosas, sino que sólo se puede pensar a través de "los predicados que fundamentan la esencia de una cosa". El es la oposición de la esencia. En cambio, para la filosofía absoluta, la idea deviene concreta, se transforma, lo concreto es un predicado del pensamiento, el ser es una determinación del pensamiento, el ser es una determinación del pensamiento. En Feuerbach acontece lo opuesto; uno no se puede librar de lo especulativo, escaparse del terreno idealista si concebimos a lo real y sensible como derivación de la idea y de lo que se trata es tomar el camino contrario al idealista. Y no como Hegel que "... convierte el ser, la esencia, en una realidad especial, 'Que necio es querer convertir la existencia metafísica en existencia física, la existencia subjetiva en objetiva, y así mismo la existencia lógica o abstracta en existencia ilógica, real' ". (5)

La verdad está en lo sensible y no en el espíritu-absoluto. Feuerbach reemplaza el Espíritu Absoluto, Dios por una

(5) Op. cit., p. 67.

concepción materialista del mundo. Así mismo destruir los fundamentos mismos de la doctrina hegeliana. Ante esto, sostiene Cornu, "al contrario de la filosofía idealista, Feuerbach considera que el espíritu no es el elemento creador, sino producto del hombre, y que el hombre concreto concebido en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, constituye el principio de toda filosofía verdadera. Invierte así la relación idealista entre ser y la conciencia, hace del ser el sujeto y de la conciencia el atributo, y opone a la filosofía idealista una concepción materialista del mundo". (6)

La Nueva Filosofía es opuesta a todo pensamiento abstracto. El filosofar está "no fuera del hombre", sino en el "hombre mismo". "El sensualismo de Feuerbach, afirma Schmidt, tiene por decirlo de otra manera, una función crítica-polémica, no dogmática; es correctiva, no negación abstracta de lo lógico, al que, a diferencia de Hegel, no se le permite continuar en línea recta, en la identidad consigo, sino que solo llega a ser pensamiento objetivo al interrumpirse..., por la intuición sensible. No separando el entendimiento de los sentidos nos encontramos con que lo presuntamente suprasensible es lo sensible mismo, puesto en su concepto: experiencia limitada, universal". (7) El "principio sensualista" se puede entender como un "realismo teórico del objeto", es decir, cualquier contacto que tengamos con la realidad objetiva se ve fundamentada mediante la sensibilidad. El objeto se conoce por lo sensible y no "a tra-

(6) Cornu, Auguste. Carlos Marx y Federico Engels, p. 600.

(7) Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 77.

vés del pensamiento por sí mismo". Tal "principio sensualista" no pretende ser un mero "inventario conceptual de áridos hechos". No es un modo de captar los fenómenos aisladamente. La sensibilidad es el soporte de todo proceso de conocimiento. -- Feuerbach apunta lo siguiente: "Los sentidos son más bien el fundamento permanente, cuando desaparecen en las abstracciones de la razón ésto al menos a los ojos de quienes, en cuanto llegan al pensamiento, no piensan en los sentidos olvidando que el hombre piensa únicamente por medio de la cabeza sensiblemente existente, que la razón tiene un fundamento sensible permanente en la cabeza..." (8)

Se puede llegar a pensar que Feuerbach es un filósofo totalmente empirista o sensualista vulgar, pero esto no sería más que un equívoco. El mismo sostiene, cuando afirma que el empirismo dice que las ideas nacen de los sentidos, que éste no toma en cuenta que "el más esencial objeto de los sentidos del hombre es el hombre mismo". Es decir, sólo porque existe el hombre y "sólo de la mirada del hombre al hombre" es cuando se obtiene "la luz de la conciencia y del entendimiento". Lo que hace Feuerbach es notar que la verdad o el criterio de ésta se encuentra en la unión de los hombres en la sociedad, cuando logran comunicarse las cosas. La comunidad del hombre con el hombre, es el principio y criterio primero de verdad y generalidad. Feuerbach no confía que a través de un solo hombre se puede conocer el mundo. La seguridad de una cosa se encuentra fuera de

(8) Citado por Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 71.

mf, se ve mediada por la certeza de la existencia de un hombre diferente fuera de mf. Lo que perciben mis ojos adquiere más firmeza, en cuanto existe otro hombre que también asegura lo mismo. Claro está, que no se trata de un hombre común y corriente, sino del filósofo capaz de comprender la verdad con los demás hombres.

Lo primero es lo sensible, pero lo sensible no constituye el punto de partida del cual se tenga que iniciar, no es un punto de arranque. Para Feuerbach lo sensible no es el comienzo o un mero inicio para después caer en el olvido de lo sensible. Lo primero es "en el sentido de lo inderivable, de lo verdadero y por sí mismo existente". No se puede derivar lo sensible de lo espiritual, así como también, es imposible derivar de Dios la naturaleza y todo se debe a que lo espiritual no significa nada sin lo sensible. El espíritu es solamente la esencia, el sentido, el espíritu de los sentidos. "Para mf..., escribe Feuerbach, en filosofía..., lo sensible es lo primario; pero lo primario no simplemente en el sentido de la filosofía especulativa, donde lo primario significa aquello más allá de cuyos límites es preciso llegar, sino lo primario en el sentido de que no es derivado, de que existe por sí mismo y es verdadero..., lo espiritual no es nada fuera de lo sensible y sin ello".

(9) La sensibilidad se apropia del objeto de la materia, esa es su tarea. El pensamiento tiene ahora su fundamento en lo físico. Feuerbach es claro y comprensible al sostener lo siguiente,

(9) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por Lenin en su libro, Cuadernos filosóficos, p. 63.

te: "... fundo mis pensamientos sobre materiales que nunca podemos apropiarnos sino por mediación de la actividad de los sentidos; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto, pero objeto sólo es lo que existe fuera de la cabeza". El objeto no es producido por el puro pensamiento, sino es lo concreto lo que crea el pensamiento, siendo un concreto sensible susceptible de ser captado por la vía sensible. Alfred Schmidt escribe que "lo sensible de Feuerbach es ya resultado de la historia de la especie, en modo alguno, algo inmediato en el sentido de que..., sea lo que está a la mano, lo carente de pensamiento, lo comprensible por sí mismo". (10).

La aparición en cuanto al papel que debe ocupar lo sensible en el conocimiento no ha sido del todo bien considerada a lo largo de la historia de la filosofía. En general hay un desdén hacia los sentidos como fundamento del conocimiento. Lo sensible es sinónimo de corrupción, engaño, falsedad. Separar los sentidos del conocimiento, es llegar a la certeza de la verdad. Mediante el pensamiento elaboramos la estructura teórica conceptual ayudada por el lenguaje. A través de la palabra se logra engendrar el objeto, mediante el lenguaje construimos el objeto. Se le da más confianza a la palabra y se desconfía de los sentidos. Feuerbach señala, "cuanto se ha hablado del engaño de los sentidos, cuan poco del engaño del lenguaje, ¡del que sin embargo el pensamiento es inseparable! y sin embargo, -

(10) Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 76.

razón.

El concepto que tiene Feuerbach de naturaleza lo abarca todo. Para él naturaleza no es sólo el resto de los seres sensibles, sino incluye al hombre mismo. Todo lo que existe se lo puese denominar naturaleza. Dice Feuerbach: "Entiendo por naturaleza el conjunto de todas las fuerzas, cosas sensibles y seres sensibles que el hombre distingue de sí mismo como no humanas... o si se toma la palabra en la práctica; naturaleza es todo lo que para el hombre, independientemente de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta, resulta ser inmediato y sensible, el fundamento y objeto de su vida. Naturaleza es luz, electricidad, magnetismo, aire, agua, fuego, tierra, animal, planta, hombre, en la medida en que es un ser que actúa involuntaria e inconscientemente; por la palabra 'naturaleza' -- yo entiendo más que esto, nada místico, nada nebuloso, nada teológico". (2) Más adelante tenemos que "naturaleza es ... todo lo que vemos y que no proviene de las manos ni de los pensamientos humanos. O si penetramos en la anatomía de la naturaleza, la naturaleza es el ser o el conjunto de los seres y cosas cuyas apariencias, expresiones o efectos, en los que se manifiesta y consiste precisamente su existencia y esencia, no tienen su base en pensamiento o intenciones y decisiones, mecánicas, químicas, físicas, fisiológicas u orgánicas". (3) Es decir, si la naturaleza no existiese, la razón "no tendría estímulo ni materiales para pensar; carecería de contenido". Sí --

(2) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por Lenin en su libro, Cuadernos filosóficos, p. 53.

(3) *Ibidem*.

dejémosla materia de lado, nos veríamos precisados a dejar de lado a la razón. La materia es el material de la razón. Esta se comprueba a través de la materia, la cual se reviste de lo sensible, encontrándose en ella la verdad, mientras que para la filosofía especulativa lo sensible o el ser sensible, es un vacío de verdad. En cambio, para el pensamiento feuerbachiano, lo material sensible es donde yace la verdad. Esta proviene de la naturaleza. Así el hombre para obtener el conocimiento no tiene por qué salirse del mundo; debe explicar el mundo dentro del mundo propio.

Las ciencias deben de tener su fundamento propio en la naturaleza y no fuera de ella. Las cosas se piensan tal y como se muestran en la realidad y no como las quisiera el pensamiento. Lo que se da en Feuerbach es un realismo naturalista, que él mismo llama materialismo, tomando en cuenta que la filosofía no sólo considera al ser como pensante sino además como un ser realmente existente, dotado de sensibilidad. "El hombre sólo piensa por medio de su cabeza dotada de existencia sensible, la razón tiene una firme base sensible en la cabeza, en el cerebro, contra de los sentidos". (4) La unidad del pensar y del ser toman sentido verdadero con la condición de que se comprende al hombre como base, como sujeto de la unidad. La estructuración de la totalidad concreta, la realización unificante entre el pensamiento y la realidad, se da por el hombre mismo, -- por el hombre concreto, únicamente un ser "real conoce las co-

(4) Op. cit., p. 52.

sas reales". En consecuencia, en donde se concibe el pensar - como predicado de un ser real y no como sujeto, existe un abismo entre pensamiento y ser. En cambio, para la teología nada puede ser y nada puede pensarse sino es a partir de Dios. Al igual que en el idealismo, nada puede pensarse sino como objeto real para la conciencia. Decir objeto "presupone pues la conciencia".

Feuerbach concibe al ser no como un concepto universal separado de las cosas, sino que sólo se puede pensar a través de "los predicados que fundamentan la esencia de una cosa". El es la oposición de la esencia. En cambio, para la filosofía absoluta, la idea deviene concreta, se transforma, lo concreto es un predicado del pensamiento, el ser es una determinación del pensamiento, el ser es una determinación del pensamiento. En Feuerbach acontece lo opuesto; uno no se puede liberar de lo especulativo, escaparse del terreno idealista si concebimos a lo real y sensible como derivación de la idea y de lo que se trata es tomar el camino contrario al idealista. Y no como Hegel que "... convierte el ser, la esencia, en una realidad especial, 'Que nació es querer convertir la existencia metafísica en existencia física, la existencia subjetiva en objetiva, y así mismo la existencia lógica o abstracta en existencia ilógica, real' ". (5)

La verdad está en lo sensible y no en el espíritu absoluto. Feuerbach reemplaza el Espíritu Absoluto, Dios por una

(5) Op. cit., p. 67.

concepción materialista del mundo. Así mismo destruir los fundamentos mismos de la doctrina hegeliana. Ante esto, sostiene Cornu, "al contrario de la filosofía idealista, Feuerbach considera que el espíritu no es el elemento creador, sino producto - del hombre, y que el hombre concreto concebido en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, constituye el principio de toda filosofía verdadera. Invierte así la relación idealista entre ser y la conciencia, hacia del ser el sujeto y de la conciencia el atributo, y opone a la filosofía idealista una concepción materialista del mundo". (6)

La Nueva Filosofía es opuesta a todo pensamiento abstracto. El filosofar está "no fuera del hombre", sino en el "hombre mismo". "El sensualismo de Feuerbach, afirma Schmidt, tiene por decirlo de otra manera, una función crítica-polémica, no dogmática; es correctiva, no negación abstracta de lo lógico, al que, a diferencia de Hegel, no se le permite continuar - en línea recta, en la identidad consigo, sino que solo llega a ser pensamiento objetivo al interrumpirse..., por la intuición sensible. No separando el entendimiento de los sentidos nos encontramos con que lo presuntamente supersensible es lo sensible mismo, puesto en su concepto: experiencia limitada, universal".

(7) El "principio sensualista" se puede entender como un "realismo teórico del objeto", es decir, cualquier contacto que tengamos con la realidad objetiva se ve fundamentada mediante la sensibilidad. El objeto se conoce por lo sensible y no "a tra-

(6) Cornu, Auguste. Carlos Marx y Federico Engels, p. 606.

(7) Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 77.

vés del pensamiento por sí mismo". Tal "principio sensualista" no pretende ser un mero "inventario conceptual de áridos hechos". No es un modo de captar los fenómenos aisladamente. La sensibilidad es el soporte de todo proceso de conocimiento. - - Feuerbach apunta lo siguiente: "Los sentidos son más bien el fundamento permanente, cuando desaparecen en las abstracciones de la razón esto al menos a los ojos de quienes, en cuanto llegan al pensamiento, no piensan en los sentidos olvidando que el hombre piensa únicamente por medio de la cabeza sensiblemente existente, que la razón tiene un fundamento sensible permanente en la cabeza..." (8)

Se puede llegar a pensar que Feuerbach es un filósofo totalmente empirista o sensualista vulgar, pero esto no sería más que un equívoco. El mismo sostiene, cuando afirma que el empirismo dice que las ideas nacen de los sentidos, que éste no toma en cuenta que "el más esencial objeto de los sentidos del hombre es el hombre mismo". Es decir, sólo porque existe el hombre y "sólo de la mirada del hombre al hombre" es cuando se obtiene "la luz de la conciencia y del entendimiento". Lo que hace Feuerbach es notar que la verdad o el criterio de ésta se encuentra en la unión de los hombres en la sociedad, cuando logran comunicarse las cosas. La comunidad del hombre con el hombre, es el principio y criterio primero de verdad y generalidad. Feuerbach no confía que a través de un solo hombre se puede conocer el mundo. La seguridad de una cosa se encuentra fuera de

(8) Citado por Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 71.

mf, se ve mediada por la certeza de la existencia de un hombre diferente fuera de mf. Lo que perciben mis ojos adquiere más firmeza, en cuanto existe otro hombre que también asegura lo mismo. Claro está, que no se trata de un hombre común y corriente, sino del filósofo capaz de comprender la verdad con los demás hombres.

Lo primero es lo sensible, pero lo sensible no constituye el punto de partida del cual se tenga que iniciar, no es un punto de arranque. Para Feuerbach lo sensible no es el comienzo o un mero inicio para después caer en el olvido de lo sensible. Lo primero es "en el sentido de lo inderivable, de lo verdadero y por sí mismo existente". No se puede derivar lo sensible de lo espiritual, así como también, es imposible derivar de Dios la naturaleza y todo se debe a que lo espiritual no significa nada sin lo sensible. El espíritu es solamente la esencia, el sentido, el espíritu de los sentidos. "Para mf..., escribe Feuerbach, en filosofía..., lo sensible es lo primario; pero lo primario no simplemente en el sentido de la filosofía especulativa, donde lo primario significa aquello más allá de cuyos límites es preciso llegar, sino lo primario en el sentido de que no es derivado, de que existe por sí mismo y es verdadero..., lo espiritual no es nada fuera de lo sensible y sin ello".

(9) La sensibilidad se apropia del objeto de la materia, esa es su tarea. El pensamiento tiene ahora su fundamento en lo sensible. Feuerbach es claro y comprensible al sostener lo siguiente,

(9) Feuerbach, Ludwig. "Lecciones sobre la esencia de la religión", citado por Lenin en su libro, Cuadernos filosóficos, p. 63.

te: "... fundo mis pensamientos sobre materiales que nunca podemos apropiarnos sino por mediación de la actividad de los sentidos; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto, pero objeto sólo es lo que existe fuera de la cabeza". El objeto no es producido por el puro pensamiento, sino es lo concreto lo que crea - el pensamiento, siendo un concreto sensible susceptible de ser captado por la vía sensible. Aldred Schmidt escribe que "lo - sensible de Feuerbach es ya resultado de la historia de la especie, en modo alguno, algo inmediato on el sentido de que..., - sea lo que está a la mano, lo carente de pensamiento, lo comprensible por sí mismo". (10).

La aparición en cuanto al papel que debe ocupar lo - sensible en el conocimiento no ha sido del todo bien considerada a lo largo de la historia de la filosofía. En general hay - un desdén hacia los sentidos como fundamento del conocimiento. Lo sensible es sinónimo de corrupción, engaño, falsedad. Separar los sentidos del conocimiento, es llegar a la certeza de la verdad. Mediante el pensamiento elaboramos la estructura teórica conceptual ayudada por el lenguaje. A través de la palabra se logra engendrar el objeto, mediante el lenguaje construimos el objeto. Se le da más confianza a la palabra y se desconfía de los sentidos. Feuerbach señala, "cuanto se ha hablado del - engaño de los sentidos, cuan poco del engaño del lenguaje, ¡del que sin embargo el pensamiento es inseparable! y sin embargo, -

(10) Schmidt, Alfred. Op. cit., p. 76.

¡qué grosera es la mentira de los sentidos, cuán fina la del lenguaje! la palabra es lo verdadero y general, la cosa es lo singular". (11)

La palabra no constituye la cosa real, tampoco el ser que es pensado es el ser real. Feuerbach prefiere que la lógica de Hegel reconozca, tome en cuenta al ser concreto, si no, de lo contrario siempre estaría en contradicción con el ser real. Lo esencial del ser no descansa en el lenguaje mismo, sino en su realidad sensible, en su elemento que lo hace ser. No cabe hablar del ser lógico, del esto o del aquí lógico, si es que antes no se ha tomado en consideración al ser sensible. El esto lógico no contiene ningún contenido sensible o concreto. Si nosotros tratásemos de alimentarnos del pan elaborado exclusivamente por el pensamiento o por el pan formado lingüísticamente "pan", es seguro que nunca nutriríamos nuestro cuerpo sensible. Es necesario tomar como alimento al pan concreto conformado de materias reales y no con fonemas. Nosotros nos alimentamos con el pan "inefable", dice Feuerbach, considerando que lo inefable es aquello donde no hay palabras; es aquí donde surge la empezar la vida y se revela el "misterio del ser". Los seres reales sensibles no se deben en su existencia a lo teórico, al pensamiento, sino que el pensamiento existe en cuanto a la existencia de los objetos materiales.

De ninguna manera resulta ser exagerada la importancia otorgada por Feuerbach a lo sensible. Es la vuelta a lo natu-

(11) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel p. 68

ral sensible, en tanto el idealismo aconseja "que lo racional es lo verdadero y lo real". En cambio, la filosofía feuerbachiana ostenta que "lo humano es lo verdadero y real", lo humano no es más que lo racional, es el hombre la medida de la razón. No solamente sentimos, carne y huesos, sino también se posee la experiencia de los sentimientos, "no sólo oímos el trueno sino también escuchamos la luz plébrica de amor y sabiduría". Conocemos tanto lo exterior como lo interior, lo material como lo espiritual, además, "no sólo la cosa sino también el yo es el objeto de los sentidos".

Feuerbach juzga que un ser carente de noción acerca de la naturaleza sería un "ser eterno e inoriginado". En cambio, el ser o el hombre que posee ojos de ateo son aquellos - cuyos ojos recurren a lo natural. Pero el hombre religioso - sigue un sendero innatural. En la Nueva Filosofía no se toma en consideración a lo sobrenatural, lo divino como el demiurgo del mundo. La materia real no es más que la causa de las "diversas materias reales". En donde se deja sentir más todavía el materialismo de Feuerbach, es en la concepción de negarles a la nada todo tipo de creación. De ahí que sostenga que la idea religiosa de la creación sea un error, ya que la nada no puede generar ningún tipo de ser o de existencia. La idea de Dios como la causa del mundo, no es más que una "concepción formal" y no esencial. Para Feuerbach la idea de la creación es un "acto formal". Nuestro autor apunta en su libro La --

esencia del cristianismo, que es un equívoco "si se cree poder explicarse la existencia de un creador". La concepción teísta acerca de la génesis del mundo es una idea basada en la nada. - La nada es tomada como el fundamento para la creación de la materia. Esto es un error ya que a la nada no le corresponde ningún concepto o un ser. Sólo pensamos el ente. La nada no se puede pensar. En la nada no hay determinación, no se caracteriza algo, es pues un vacío en donde se carece de determinación y de contenido, es indiferenciada en sí misma. La nada es impensable. Si la nada fuese pensable desaparecería la frontera entre razón y sin razón y éstas formarían una unidad. Se podría pensar cualquier cosa, se llegaría a lo imposible, o mejor dicho, "al peor absurdo", ya que todo estaría permitido.

La nada actúa como el hasta aquí de la razón en su límite. No obstante, se trata de una limitación racional impuesta por la propia razón en cuanto a la "expresión de su esencialidad y su realidad". En consecuencia, la nada es el "vacío absoluto de razón. Si la nada fuese pensable, entonces, sería presencia de razón. "La nada es la pura ausencia de ser". Comprender el sentido de la creación de la nada es aceptar una doctrina sobrenatural, que sólo puede concebirse a través de la imaginación fantasiosa y no por la razón. Feuerbach llama a la doctrina de lo "sobrenatural", el milagro, ya que concibe el mundo como producto de la nada. "Así como la eternidad del mundo o de la materia no significa otra cosa sino la esencia de -

la materia, así la realidad de la materia, así la creación del mundo proveniente de la nada no significa otra cosa que la nada del mundo". (12)

La materia existe, se encuentra ahí y el concebir la materia es comprender que "hay presión y empuje", "espacio y tiempo, límite y necesidad". Dotar al mundo de un creador es comprender un ser fuera de la sensibilidad, porque sólo se comprendería a través de la imaginación y no de los sentidos.

Aparecen en Feuerbach fundamentos materialistas que esbozan una manera diferente de conocer la realidad, aunque posteriormente reciba críticas acerca de tal concepción materialista. Se le acusa a Feuerbach de no tomar al hombre como producto de las condiciones histórico sociales y únicamente se queda en lo sensible. Sin embargo, pensamos que lo importante es que él manifiesta nuevas concepciones, en donde se abren las posibilidades de fundamentar la Nueva Filosofía; una filosofía del hombre fundada en la realidad natural y no en los "trasmundos".

(12) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel, p. 48

IV. FEUERBACH Y MARX

Este capítulo no pretende agotar la influencia de Feuerbach en la obra de Marx, ni mucho menos sostener que la filosofía marxista tiene su total fundamento en la de Feuerbach, sino sólo enunciar los lineamientos de relación entre ambos autores. Esto se hace con el objeto de tener una revaloración de la filosofía feuerbachiana y de ahí, recalcar su importancia.

Empezaremos por expresar lo que Marx le reconoce a Feuerbach. Este último fue el primero en desterrar "la vieja dialéctica y la vieja filosofía". Para Marx la crítica feuerbachiana al sistema de Hegel "logra realmente ser una actitud crítica y por demás seria". Al tiempo que logra aportaciones que dan pie a que supere la vieja filosofía. "Feuerbach es el único que mantiene una actitud seria, una actitud crítica ante la dig

lética hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno: es, en general el verdadero superador de la vieja filosofía. La grandéza de la aportación y la silenciosa sencillez con que Feuerbach la entrega al mundo, presentan un sorprendente contraste con lo que por el contrario vemos en los -- otros". (1) Los méritos de Feuerbach son los siguientes: él demuestra que la filosofía hasta el momento no es más que "la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo" y que la religión debe ser considerada porque es una manera de la "enajenación del ser humano", afirma Marx.

Otra aportación que también reconoce Marx a la filosofía feuerbachiana es el haber dado las bases necesarias para el "verdadero materialismo y la ciencia real", esto es posible ya que Feuerbach toma como tesis principal dentro de su filosofía al hombre, sosteniendo que el principio fundamental de la teoría social se produce en la relación "entre el hombre y el hombre". De aquellos hombres que se encuentran sumergidos en el mundo sensible. Lo que sucede, es que Feuerbach parte de lo positivo, considera Marx, de lo cierto a través de los sentidos, de lo sensible. En cambio Hegel tiene su comienzo en la enajenación de lo que es abstracto, infinito. Es decir, "de la sugancia o de la abstracción absoluta y fijada" Feuerbach niega lo infinito, lo supera y pone lo real, lo sensible y lo particular como base de su filosofía.

Para Marx estos serían los méritos de Feuerbach y es,

(1) Marx, Carlos. "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844". en la obra Manuscritos Económicos Varios de Marx y Engels. p. 109.

tos se van superando en suma por sus desméritos. Por lo pronto, tenemos que Marx considera un equivoco el que Feuerbach se diga comunista debido a que es "un hombre común". Transforma esta cualidad en un predicado del hombre. Esto es una consecuencia por tomar las relaciones como una relación en la cual "se necesita unos a los otros y siempre se han necesitado." Esto significa para Marx que Feuerbach únicamente "aspira, pues, como los demás teóricos a crear una conciencia exacta acerca de un hecho existente y de lo que se trata es que el verdadero comunista siempre le interesa 'derrocar lo que existe'".

Marx trae a relación que Feuerbach reconoce en su filosofía del futuro, que el ser de la cosa o del hombre es "al mismo tiempo, su esencia." Así como también, las relaciones determinadas que constituyen la existencia "y el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano constituyen en que su 'esencia' se siente satisfecha". Significa para Marx que -- Feuerbach con su concepción en relación al mundo sensible "no es más que una limitación", ya que sólo se dedica a la "mera contemplación". Además cuando parte de la sensación habla únicamente del hombre y no de "hombres históricos reales". En otras palabras, Feuerbach contempla el mundo y no se da cuenta que todas las cosas que existen en el mundo no son más que un producto del trabajo del hombre en sociedad; a través de la historia. El mundo no es igual sino que se muestra cambiante. Es un "producto de la industria y del Estado social, que el hombre

realiza mediante su actividad. Feuerbach toma al hombre en relación a la naturaleza, pero no lo toma como un ser inmerso en la sociedad y en la historia.

La ventaja de Feuerbach sobre los materialistas franceses, que le reconoce Marx, es aquella que comprende al hombre como un "objeto sensible", pero el error reside en que sólo lo ve como "objeto sensible" y no como una "actividad sensible". No se concibe "a los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto 'el hombre'". - (2) Feuerbach ve propiedades corpóreas en el hombre, ve "relaciones humanas" como "las del amor y la amistad y además idealizadas", sostiene Marx. No comprende que el mundo concreto real, no es más que, un producto de la actividad sensible. Tampoco entiende la industria, el intercambio, lo material como base del mundo, no le interesa la historia, lo social y es por eso que no concibe al hombre dentro de este tipo de relaciones. En Feuerbach se da un abismo entre materia lismo y la historia, sentencia Marx en la Ideología Alemana.

La crítica marxista se encamina sobre todo a que Feuerbach no alcanza a comprender la necesidad de la historia, para si de esta manera comprender al hombre. Marx entiende la historia como aquello que es, "la sucesión de las diferen-

(2) Marx, Carlos. Engels, Federico. La ideología alemana. pp. 48-49.

tes generaciones, productivas transmitidas por cuantas han precedido". (3)

En las Tesis sobre Feuerbach, Marx suele ser más radical hacia el pensamiento feuerbachiano. Así tenemos que en la Tesis primera, Marx considera que el materialismo anterior y el Feuerbach caen en el error debido a que sólo se ve "la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto". Únicamente se contempla al objeto y no hace de él un producto de "la actividad humana sensorial". Feuerbach no aplica "la actividad -- real", es decir, la praxis del hombre. Lo que sucede, es que "no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva". Según Marx, Feuerbach no logra entender la importancia de la praxis revolucionaria, siendo ésta una actividad "crítico-práctico". Recurre a la contemplación sin entender que lo sensible es una actividad práctica realizada por el trabajo del hombre. En la Tesis cinco se señala que, "Feuerbach no se da por satisfecho con el pensamiento abstracto y recurre a la contemplación; pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humano -- práctica". Si bien es cierto que Feuerbach toma al hombre como la realidad básica del mundo, no obstante cae en una concepción de la humanidad que es naturalista. El toma al hombre como ser natural y Marx lo toma como un ser "esencialmente social".

En la Tesis cuarta se sostiene que Feuerbach a partir de la "auto-anajenación religiosa, cae en un desdoblamiento del

(3) Op. cit.; p. 49.

mundo", por un lado, "el mundo religioso" y por el otro, el "mundo terrenal". Reduce "el mundo religioso a su fundamento - terrenal". Pero tal tarea de separar ambos mundos, solamente - explica "por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo". Lo que debe hacer Feuerbach, recomienda Marx, es entender ese mundo terrenal en su -- "propia contradicción como revolucionario prácticamente", cosa que no hizo. Cuando descubre "la familia terrenal" como misterio de la "familia sagrada", es necesario, además de acabarla de manera teórica desbaratarla mediante la práctica.

La Tesis sexta hace referencia a la religión, en la - cual Feuerbach "resuelve la esencia religiosa en la esencia humana". Se da cuenta que el secreto de la religión es la antropología. Feuerbach sostiene, escribe Marx, que la esencia humana es "abstracta e immanente a cada individuo". En cambio para Marx, la esencia humana es el "conjunto de las relaciones sociales". Feuerbach no recurre al "proceso histórico social", sino que aísla al hombre, lo asume "como un individuo humano abstracto aislado". Feuerbach entiende la esencia del hombre de manera genérica, a manera de una "generalidad interna, que uno de - un modo natural a los muchos individuos" y no concibe al hombre unido por las relaciones histórico sociales. Lo que ocurre es que él ve y entiende el "sentimiento religioso" no como un producto social y no entiende al individuo abstracto como un ser - que pertenece a una "determinada forma de sociedad". (Tesis siete).

El materialismo feuerbachiano no comprende lo senso--
rial como producto de la actividad transformadora del hombre y
solo ve a los hombres de manera aislada y no conjuntamente en
una "sociedad civil", sostiene Marx en su Tesis nueve. Lo que
le faltó a Feuerbach es que "toda vida social es esencialmente
Práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría, el mis-
ticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y
en la comprensión de esta práctica, (Tesis ocho).

Marx deshecha toda contemplación del mundo, no basta -
entenderlo sino que también es preciso cambiarlo: "Los filóso-
fos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos;
de lo que se trata es de transformarlo", (Tesis once).

Sin embargo, aún lo dicho por Marx, creemos que el pen-
samiento feuerbachiano es de importancia no porque despierte a
Marx de su sueño hegeliano, o porque Marx lo haya considerado -
en los comienzos de su filosofía. Además, a través de la críti-
ca de Marx se censura a Feuerbach y se considera válido, por el
simple hecho de que Marx lo enunció. Esto es suficiente para -
borrar todo interés en la filosofía de Feuerbach basándose en -
tal crítica. La filosofía de Feuerbach es válida por sí misma
y no porque haya sido tomada en cuenta por tal o cual filósofo
y deje de valer cuando se le abandonó y no se ocupó de ella -
por el hecho de no seguir los lineamientos de determinada filo-
sofía. Feuerbach posee su propia manera de entender la reali-
dad y de hacer filosofía.

Los méritos que aún se le deben reconocer a Feuerbach que no los menciona Marx, es la teoría del sujeto y predicado - (Teoría que ya fue analizada en capítulos anteriores de este - trabajo). El análisis que realiza Marx en su libro Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, tiene sus precedentes en la - filosofía de Feuerbach. Así como también la Crítica marxista - al sistema hegeliano encuentra sus bases en la teoría del sujeto y predicado y cómo ésta se encontraba invertida en Hegel.

Así, tenemos que en la filosofía del derecho del Estado de Hegel, Marx aprecia que la familia y la sociedad civil, - se encuentran subordinadas al Estado y, por tanto, dependen de El. Ellas son concebidas como esferas ideales. Es decir, como esferas del concepto del Estado. Constituyen esferas de la finitud del Estado, como su finitud misma. "la familia y la sociedad civil son concebidas como esferas ideales del Estado, - como esferas de su finitud, como su finitud". (4) Es por eso que el Estado se divide en ellas y las presupone e incluso las atribuye a estas esferas "la materia de su realidad". Hay una relación real entre las esferas y el Estado, pero esto no es - más que una "manifestación de una mediación de la Idea". Hegel concibe la relación real que sucede en la familia y la sociedad civil con respecto al Estado, como una actividad interior imaginaria de dicho Estado, nos dice Marx.

Lo que ocurre para Marx, en la realidad, es que la familia y la sociedad civil son supuestos del Estado y son acti-

(4) Marx, Carlos. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.

vas, en cambio en la especulación hegeliana sucede lo inverso. En ella los sujetos reales se convierten en "momentos objetivos de la idea". Hegel no toma a los sujetos reales como la base del Estado, sino que es éste la base de los sujetos. El Estado en Hegel no constituye parte o producto de la familia y de la sociedad civil, sino que ellas son parte del Estado.

La división del Estado en familia y sociedad civil se da de modo necesario y ellas son "partes reales del Estado", -- son modos de existencia del Estado. Conforman el "elemento actuante". Pero en cambio para Hegel la sociedad civil y la familia son "actuadas por la Idea real". No están unidas por su actividad o por su vida propia, sino que es la Idea, lo abstracto, las que las "ha hecho por sí misma". En otras palabras, es la Idea quién las crea y las produce y de ahí que para Hegel son éstas las que constituyen la finitud de la idea. Existen por un "espíritu distinto" y no por el suyo propio, son determinadas como si pareciera que estuvieran "planteadas por un tercero".

La crítica marxista apunta específicamente en que Hegel efectúa una inversión entre el sujeto y el predicado, invierte el proceso.

"... la Idea es tomada como sujeto; las diferencias y su realidad son concebidas como su desenvolvimiento, como su resul-

tado, mientras por el contrario, la Idea ha sido desarrollada a partir de esas diferencias reales...; aquí se habla de la Idea como de un sujeto, de la Idea que se transforma en sus diferencias. Además, de esta inversión del sujeto y del predicado, la apariencia se produce porque aquí se trata de una idea distinta a la de organismo". (5)

Anteriormente Feuerbach lo había señalado, "El pensamiento es en Hegel el ser: el pensamiento es el sujeto; el ser, el predicado". También Marx considera al igual que Feuerbach, que la idea es tomada por Hegel como sujeto y la realidad es un mero predicado. Así Marx retoma la inversión feuerbachiana y trata de rendir cuenta de lo real, de lo concreto, mediante un desarrollo que contenga elementos que sean "operantes en la propia realidad", y no como Hegel que lo hace a través de un proceso lógico, conceptualmente abstracto.

Hegel se mueve en un espacio abstracto, para él, nos dice Marx, la esfera de la lógica es abstracta y el desarrollo de la idea es el propio tiempo abstracto. Es decir, Hegel se desenvuelve por medio de "determinaciones abstractas". El proceso de las ideas se logra debido a las determinaciones universales que son "puramente pensadas" y por consiguiente no obedecen a ningún momento concreto o a una realidad específica. Hegel no desarrolla el "pensamiento de acuerdo con el objeto, sino que

(5) Op. cit., p. 19.

Desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica". (6) Trata de mostrarnos el desarrollo, la estructura del objeto, partiendo no de él, sino del "pensamiento terminado en sí" y se ha producido en la esfera la cual es sólo abstracta y pertenece a lo lógico. Más adelante Marx dice que "el momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica". (7) Hegel toma el objeto de la lógica y lo que debería ser, - aprecia Marx, es estructurar la lógica del objeto. Para así, - de esta manera, comprender sus leyes internas del objeto, su proceso y su desarrollo.

En Hegel aparece "el contenido concreto, la determinación real" manifestándose como formal y la determinación formal es "absolutamente abstracta". Se nos muestra como un contenido concreto. Lo concreto es formal y lo abstracto es concreto, lo cual no significa un juego de palabras, debido a la especulación hegeliana. De ahí que afirma Marx, que la finalidad o el interés la toma la lógica y no la filosofía del derecho. Y que el momento filosófico no es la lógica del objeto sino el objeto de la lógica. Por ejemplo, la causa de la constitución lo es - la lógica abstracta y no el concepto del Estado. Para esto -- Marx nos dice que "en lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto". (8) Además el pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza del Estado, sino que ahora es el Estado que rige "según el pensamiento preparado", lo -

(6) Op. cit., p. 22.

(7) Op. cit., p. 26

(8) Op. cit., p. 27

anterior sucede en Hegel.

Cuando Hegel habla del Estado político tenemos, que Marx nos aclara que dicho Estado político es la "unidad" la cual es "sustancialidad", como idealidad de un momento. Los poderes para Hegel y los asuntos particulares del Estado político se resuelven o se conservan debido a su dependencia, en que no "encuentran justificación independiente". Tienen fundamento, el cual tiene un límite, a saber, la determinación de la idea de la totalidad. O sea, que los poderes y los asuntos particulares poseen como base únicamente la totalidad de la idea y deben solamente provenir de su poder, he aquí tal dependencia para Hegel.

Si Hegel afirma que los asuntos y las actividades del Estado tienen una "vinculación externa y accidental a la personalidad como tal". Marx objeta y sostiene lo contrario, afirmando que los asuntos y las actividades del Estado están relacionados o provienen de los individuos por un vínculo sustancial. Es decir, por una cualidad que le es esencial al individuo, esta es una cualidad social que le es inherente al individuo, es esta una cualidad social concreta. La concepción hegeliana se debe a que toma, según Marx, en cuenta los asuntos y las actividades del Estado de modo abstracto y "en sí" y la individualidad particular es una mera actividad humana. Así como también, los y las actividades son una función del ser humano. Tanto la individualidad particular como la actividad estatal -

son meras funciones humanas.

También tenemos que la concepción hegeliana de la soberanía es, sobre todo el pensamiento general de esta idealidad, la cual existe como subjetividad, teniendo certeza de sí misma. Pero tal subjetividad es únicamente un "sujeto en su idealidad". Este momento que se está examinando es de importancia decisiva del Estado, no constituye una mera individualidad de modo general, sino que es de un individuo, a saber, el monarca. En cambio, la objetividad es un sujeto, en cuanto en su realidad, "así como la personalidad es persona". Además la soberanía existe como autodeterminación abstracta y en consecuencia privada de fundamento de la voluntad, estando presente "el extremo de la decisión". Marx se opone a esto, debido a que el pensamiento general de la idealidad cuya existencia debe ser producto, de modo consciente, de los sujetos y por lo tanto existir "en y para ellos". La objeción marxista parte de que Hegel no toma lo real, como base a los sujetos reales como cimientos del Estado, lo cual lleva a subjetivarlo de modo místico. La subjetividad debería concebirla como predicado de sus sujetos, "... Hegel hace independientes a los predicados y los deja transformarse luego, de una manera mística, en sus sujetos". (9)

Hegel da una existencia independiente a los predicados de los objetos. Mantiene en estado de independencia al sujeto del predicado y Marx sostiene la unión o la relación entre el sujeto y el predicado. Y para tomar en cuenta la objetivación

(9) Op. cit., p. 33

es indispensable "partir del sujeto real". En Hegel, escribe Marx, la sustancia mística es el sujeto real y éste aparece como diferente, es decir, como "un momento de la sustancia mística". Debiéndose esto, a que Hegel "parte de los predicados de la determinación general en lugar de partir del ser real", o sea del sujeto. Hegel toma en cuenta los predicados del sujeto y deja en un plano secundario al sujeto, debiendo partir de lo real. Y como la determinación debe tener un sostén, siendo la idea mística, esto es sólo posible debido a que Hegel no toma la universal como idea, que se produce de la "realidad finita, de lo concreto, de lo determinado".

En la Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, - cuando Marx nos habla de la monarquía y de la democracia nos dice que, la verdad de la monarquía es la democracia, pero esto no significa, que la monarquía sea la verdad de la democracia. La monarquía no puede ser comprendida en sí misma y en cambio la democracia si se comprende. Esta puede determinar "el carácter del todo". En otras palabras, la constitución se cambia - debido "a un punto fijo". La democracia es el género de la - constitución. En esta democracia, la constitución, no es más - que, "una determinación única", es la "autodeterminación del - pueblo". Es el pueblo quién la determina, el cual es real. En cambio, en la monarquía, el pueblo o la totalidad de él es clasificado "en una de sus maneras de existir".

En la monarquía, para Hegel, el monarca es "la persona

lidad del Estado, la certeza de sí ". Es decir, el monarca es la soberanía personificada", es también "la soberanía encarnada". Se puede decir que Hegel proporciona a esta "soberanía personificada" un contenido del "yo quiero", es un instante arbitrario de la voluntad. Esta razón del Estado, "la conciencia del Estado", no es más que una persona empírica única, que excluye a todas las demás y esto se debe que se trata de un contenido puramente abstracto.

La democracia llega a constituirse como un "enigma - - descifrado" de las restantes constituciones. Cabe señalar, que la constitución de la democracia, además de "ser en sí" en cuanto su esencia, es al propio tiempo, de acuerdo a su existencia, es una realidad que está en relación con su fondo real. Es una constitución que se encuentra relacionada con lo concreto, con lo real. Se refiere "al hombre real", al pueblo real y planeada como su propia obra, asegura Marx. La constitución es un producto del hombre debido a su cualidad esencial. La constitución logra estructurarse como "un momento de existencia del - pueblo".

En la democracia "el principio formal" es el mismo - tiempo "el principio material". Marx toma partido por la democracia, ya que está fundada en el principio de que es hombre es quién produce la sociedad y el Estado. Así el Estado es una -

"autoafirmación" del pueblo y de la sociedad. Mientras Hegel - parte únicamente del Estado y hace "del hombre el Estado subjetivado" y en cambio Marx, en cuanto a la democracia, parte del hombre y hace del Estado el hombre subjetivado. Es decir, Hegel considera al hombre como objetivación del Estado y Marx sostiene al Estado como la objetivación del hombre. Aquí la objetivación, para Marx, sería que el Estado es lo que resulta de la actividad de la cualidad social que le corresponde al hombre, esto es lo que constituye "el hombre objetivado".

Así Marx trae a relación el ejemplo de que el hombre - no es producto de la religión, sino que ésta es obra del hombre. Al igual sucede con la constitución, es creación del hombre. - Así también el hombre no existe debido a la ley, sino la ley - tiene su causa en el hombre.

Marx también emite su crítica a la concepción del poder gubernativo de Hegel, debido a que él no ha desarrollado - realmente el poder gubernativo como una determinación del ciudadano, sólo constituye un poder que ha sido estructurado como poder particular tomando únicamente lo "intereses particulares de la sociedad civil", "como si fueran intereses que estuvieran situados fuera de lo universal en y para sí del Estado".

Acerca de la burocracia nos dice Marx, que la burocracia no es más que "el formalismo de Estado" de la sociedad civil. La burocracia funciona como "la conciencia del Estado", - es la voluntad del Estado. Es una "corporación particular", -

hermética en el Estado. Por consiguiente, Hegel trata de mostrar que frente al interés particular se pone un interés general, sin embargo, al hacer esto, se hace que "lo general sea un particular" y lo particular se da frente a lo general un "general". Es aquí donde entra la función de la burocracia y Marx hace hincapié, "en que la burocracia cubre a la generalidad imaginaria" del interés particular, con el propósito de proteger a la particularidad imaginaria del interés general. Hay una pugna entre la burocracia y la corporación, es una lucha de poder, teniendo más perspectiva la burocracia para salir adelante, ya que esta es sólo una y las corporaciones suelen ser varias. Pero las corporaciones entre ellas mismas luchan y al fin de cuentas recurren a la burocracia.

La corporación es la sociedad civil y representa el interés particular como general. Lo contrario sucede en la burocracia, que siendo el Estado, se trata por realizar el interés general en un interés particular.

El "formalismo del Estado", es para Hegel, un llegar a constituirse en poder real y en su propio contenido material. Sin embargo, objeta Marx, que la burocracia es un tejido de ilusiones prácticas, o mejor dicho, es "la ilusión del Estado".

Marx asegura que a la burocracia no le queda otra cosa más que proporcionar lo "formal como contenido" y el "contenido como formal". Además los fines del Estado se convierten en fines de la burocracia y al propio tiempo, los fines de la buro-

cracia se transforman en fines del Estado. Esto es un círculo que pertenece a la burocracia de la cual no hay salida, a tal grado de que ella constituye un "Estado imaginario junto al Estado real". De ahí, que se afirme que hay dos significaciones una real y otra burocrática.

Para Marx es posible suprimir la burocracia, con la condición de que el interés general signifique de manera verdadera el interés particular. En que este interés sea acogido por cada uno de los elementos que integran la sociedad, viendo así su interés como su propio interés. Es decir, que los intereses particulares de las personas sean intereses concretos específicos. Que su interés particular sea "llevado al Estado" - y sea una verdadera representación, pero esto no puede ser si se concibe lo general en el terreno de lo puramente abstracto, en el pensamiento y de lo que se trata es que, "... el interés particular llega a ser realmente interés general" Marx acusa a Hegel de partir de una oposición irreal y por lo tanto da como conclusión una "identidad imaginaria" siendo la burocracia una identidad de esta misma índole.

También lo que objeta Marx a Hegel es el haber separado la sociedad civil y el Estado político. Lo cual lo ha desen vuelto, no como un momento de la realidad sino como "momento ne cesario de la idea". Es decir, como una verdad absoluta. Lo único que ha hecho, según Marx, Hegel es el haber tomado una re presentación del Estado político muy a la manera moderna que -

consiste en insistir en el aislamiento de los distintos poderes. Además Hegel ha llevado la contraposición entre la sociedad civil, la clase privada hacia el Estado político. También hace del elemento constituyente (el cual pertenece al poder legislativo), un "formalismo político" de la sociedad civil.

Por su parte Feuerbach ya había sostenido que si nosotros queremos alcanzar la verdad tal como es, es necesario deshechar la especulación hegeliana. Esto es sólo posible si se efectúa la inversión del sujeto y del predicado. Es decir, de lo que se trata es transformar el predicado en sujeto y a su vez el sujeto en "objeto y principio". Feuerbach aprecia que el problema en Hegel es una cuestión metodológica de inversión, invertir el proceso como solución para comprender la verdad. "El método de la crítica reformadora de la filosofía especulativa es en general, no es diferencia del método ya utilizado en la filosofía de la religión. Sólo debemos convertir el predicado en sujeto y también a éste sujeto en objeto y principio; en consecuencia, con solo invertir la filosofía especulativa alcanzamos la verdad sin velos, la verdad pura desnuda". (10) En Hegel "el predicado de lo absoluto" del sujeto en general no es más que el "sujeto mismo". Lo que ocurre es que en Hegel lo absoluto es "ser, esencia, concepto", pero lo absoluto que es pensado es ser. Este absoluto que se ha pensado de acuerdo a tal determinación o categoría para sin sufrir ningún cambio a "esta categoría a esta determinación". Pero debido a que han

(10) Feuerbach. Ludwig. Aportes para la Crítica de Hegel, p.66

sido puestas " a un lado", entonces tenemos que lo absoluto es "un simple nombre". Sin embargo, Feuerbach señala que lo absoluto no se queda en una simplicidad, sino como sujeto y el verdadero sujeto que hace de lo absoluto lo que es, resulta que se muestra como un predicado puro. En otras palabras, lo absoluto no es "un simple nombre" y se hace del verdadero sujeto un predicado puro, "... lo absoluto sigue siendo en el fondo sujeto, y el verdadero sujeto, que permite que lo absoluto no sea un simple nombre sino algo, la determinación; tiene sin embargo la significación de un predicado puro". (11)

Marx veía que en la filosofía del Estado de Hegel se debía a que Hegel siempre da como fundamento y base a la idea, a lo abstracto. Así tenemos que mientras Marx señalaba el fundamento del Estado lo constituyen los sujetos reales, lo concreto y en cambio Hegel, sostiene que los sujetos reales tienen su base en la idea del Estado, en el Estado mismo. También Feuerbach afirma que la filosofía tiene su fundamento no en Dios, ni en lo absoluto, ni en la idea. Tampoco debe encontrarse "el ser un predicado de lo absoluto o de la idea", sino su inicio radica en "lo finito, lo determinado, lo real". Lo que hace la filosofía especulativa, es cometer el error al convertir "las determinaciones de la realidad o finitud" a través "de la negación de la determinabilidad" y llegan a ser "determinaciones, predicados de lo infinito".

La tesis de la inversión feuerbachiana, Marx la reto--

(11) Op. cit., p. 67

ma para poder entender la filosofía hegeliana y criticarla. Para esto es necesario efectuar un camino inverso al de Hegel, o mejor dicho, es Hegel, tanto para Feuerbach y Marx, quién efectúa un camino inverso, contrario al que realmente debe de ser. Idea o concepción de la que nunca se va apartar Marx a lo largo de todo su pensamiento.

"Hasta aquí la vía seguida por la filosofía especulativa, de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una senda invertida. Por este camino no se llega nunca a la realidad verdadera y objetiva, sino sólo a la realización de sus propias abstracciones, y causa de ello precisamente no se acceda jamás a la verdadera libertad del espíritu: porque sólo la intuición de las cosas y seres en su realidad objetiva libera y descarga al hombre de todo prejuicio. El tránsito de lo ideal a lo real tiene su lugar en la filosofía práctica". (12).

Feuerbach en las Tesis provisionales para la Reforma de la Filosofía sostiene que, "El verdadero nexo del pensar con el ser sólo se reduce a esto: el ser es sujeto; el pensar, predicado. El pensar surge del ser, pero el ser no surge del pensar. El ser existe desde sí y a través de sí; el ser es dado -

(12) Op. cit., p. 73-74.

sólo a través del ser; el ser tiene su fundamento en sí, porque únicamente el ser es sentido, razón, necesidad, verdad, en suma todo es un todo. El ser es porque el no-ser es el no-ser, es - decir, es la nada, el sin sentido". (13) Por otro lado Marx - afirma criticando a Hegel que, "Lo importante consiste en que - Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como la 'disposición política', el predicado" (14). La crítica marxista al igual a la feuerbachiana, se centra primordialmente, en que Hegel parte de la idea y hace de ella un sujeto real y el sujeto de verdad aparente como un "predicado abstracto". "Pero como se ha tomado, escribe Marx como punto de partida a la 'idea' o a la sustancia como sujeto, ser real, el sujeto real no aparece más que como el último predicado abstracto". (15).

En Hegel el sujeto y el predicado son tomados debido a que él toma el pensamiento como sujeto y al ser como predicado. Feuerbach, nos dice, que lo que pasa es que, "el pensamiento es el Hegel el ser, el pensamiento es el sujeto; el ser el - predicado". (16) Lo mismo piensa Marx en relación a Hegel. - "Al sujeto de la idea lo transforma en un producto, en predicado de la idea. No desonvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera abstracta de la lógica". (17)

(13) Op. cit., p. 82.

(14) Marx, Carlos. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. p. 18

(15) Op. cit., p. 26.

(16) Feuerbach, Ludwig. Op. cit. p. 80

(17) Marx, Carlos. Op. cit., p. 22.

Feuerbach nos dice que la solución está en convertir "lo real y lo sensible en el sujeto de sí mismo" no entender lo real como producto de la idea, "... se parte de la verdad del pensamiento, entonces, la sensibilidad se expresa sólo después del hecho y se convierte la sensibilidad en atributo de la idea, lo que es, empero, una contradicción; pues la sensibilidad no es más que atributo y no obstante únicamente ella configura verdad al pensamiento: es, por tanto, a la vez lo principal y lo secundario, la esencia y el accidente. De esta contradicción sólo podemos librarnos si transformamos lo real y lo sensible en el sujeto de sí mismo, si le asignamos un significado absolutamente autónomo, divino, primordial, y no un significado secundario, derivado de la idea". (18)

Para llevar a cabo la eliminación de la contradicción, es necesario partir del ser real, de lo concreto. Hegel empieza por el ser puro y no por un "comienzo particular". Parte de lo "indeterminado". Feuerbach dice acerca de Hegel que él, "comienza por el ser, es decir, por el concepto del ser o por el ser abstracto. ¿Por qué no puedo empezar por el ser mismo, vale decir, por el ser real?" (19). También Marx coincide con la tesis feuerbachiana, en cuanto Hegel debe partir del ser real. "Hegel adjudica, dice Marx, una existencia independiente a los predicados, a los objetos, pero separándolos de su verdadera independencia, de su sujeto. El sujeto real aparece después, como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y con

(18) Feuerbach, Ludwig. Op. cit., p. 31

(19) Op. cit., p. 23

siderar su objetivación. La sustancia mística llega a ser, pues, sujeto real y el sujeto real aparece como distinto como un momento de la sustancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación general en lugar de partir - del ser real (sujeto), y como necesita, sin embargo; un soporte para estas determinaciones, la idea mística viene a ser el soporte". (20)

Lo que le preocupa a Marx en este instante de la crítica a Hegel, es el resultado del proceso hegeliano que finaliza en el saber absoluto. Por lo pronto Marx nos dice que lo esencial del objeto de la conciencia es la autoconciencia, esto viene a significar que el objeto es "la autoconciencia objetiva", es decir, "la autoconciencia como objeto". Lo que interesa es, entonces, efectuar la superación del objeto de la conciencia. Hegel realiza tal superación. Lo primero que sucede es - que el objeto no únicamente se muestra a manera como si estuviera "retornando a sí mismo". Entiéndase éste "al sí mismo" como el hombre. Aquí Marx hace la aclaración, si el hombre se "estata" tuye como al sí mismo", esto no es más que, "el hombre abstractamente concebido y engendrado por la abstracción". De nuevo - Hegel se desenvuelve en la abstracción. Si acepta al hombre como "al sí mismo", tenemos que entender que tiene propiedades - sistemáticas, como oído, ojo, es decir, "cada una de las fuerzas esenciales lleva en ella la cualidad de la sí-mismidad." - De ahí que Marx sostenga, que no se puede decir que "la autocon

(20) Marx, Carlos. Op. cit., p. 33.

ciencia está dotada de vista, de oído, de fuerzas esenciales". Es preciso concebir lo inverso, lo opuesto. Así tenemos que - "la autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc." De nuevo la concepción marxista se pone del lado de lo real, de lo concreto, ya que la naturaleza humana no es una "cualidad de la autoconciencia", sino todo lo opuesto. En Hegel sucede, observa Marx, que "El sí mismo abstraído y fijado de por sí es el hombre como egoísta abstracto, el egoísmo elevado en su abstracción pura al pensamiento" (21).

Se establece una igualdad, ya que el "hombre es igual a autoconciencia", y así la enajenación de él, es "la enajenación de la autoconciencia". No se toma la enajenación como una "expresión que se refleja en el saber y en el pensamiento, de la enajenación real de la esencia humana". Sino que la enajenación real y manifestada como real es el "fenómeno de la enajenación de la esencia humana real, de la autoconciencia". La supresión del objeto se da como una reapropiación. "Toda reapropiación de la esencia objetiva enajenada se manifiesta, por tanto, como una incorporación en la autoconciencia; el hombre que se apodera de su esencia es solamente la autoconciencia que se apodera de la esencia objetiva; el retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto". (22)

Marx vuelve hacer referencia en los Manuscritos del 44 que la filosofía del Derecho de Hegel, sucede una serie de - superaciones negadas. Así tenemos que el derecho privado al -

(21) Marx, Carlos. "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844" En la obra Manuscritos Económicos Varios de Marx y Engels. p. 113°

(22) Idem.

ser superado da como resultado o equivale a la moral y ésta al ser superada equivale a la familia, y la familia superada es lo mismo que la sociedad civil y la sociedad civil al Estado y el Estado a la historia universal. Pero lo que sucede es que, en realidad tanto el derecho privado, la moral, etc., logran permanecer y estas son sólo transformadas "en momentos, en existencias y modalidades del hombre. Los cuales no tienen ningún valor si se encuentran separados o aislados, valen en conjunto - Debido a que "se superan y se engendran mutuamente". No son más que "momentos del movimiento". Marx señala que en la existencia real de los momentos se encuentra su esencia móvil. Dicha esencia se muestra únicamente en el "pensamiento, en la filosofía". De ahí que se pueda decir, que "la verdadera existencia religiosa es mi existencia filosófica religiosa". La existencia lo constituye no lo concreto sino el pensamiento. Así - como también, la verdadera existencia humana no lo es la realidad en la que me desenvuelvo, sino es "mi existencia filosófica".

Lo mismo sucede con la cualidad que cuando se supera - equivale a la cantidad y ésta una vez superada equivale a la medida y a si se efectúa una serie de superaciones negadas hasta llegar al poder absoluto. En Hegel sucede que la superación es una superación de la "esencia pensada" y pone el ejemplo Marx - que en "la propiedad privada pensada se supera en el pensamiento de la moral". Es simplemente una superación pensante. "En

Hegel la negación de la negación no es, por tanto, la confirmación de la verdadera esencia, cabalmente por la negación de la pseudoesencia, sino la confirmación de la pseudoesencia o de la esencia a que se ha enajenado en su negación, o la negación de ésta pseudoesencia como una esencia objetiva, que mora fuera del hombre y es independiente de él, y de su transformación en el sujeto". (23)

Marx piensa que es necesario efectuar la superación, no a la manera hegeliana, la cual consistía en ver la superación como un "movimiento objetivo" logrando que retorne "a sí mismo la exteriorización. Sino que la superación debe darse como se da en el ateísmo, el cual es la superación de Dios, escribe Marx. Así como también, el "humanismo teúrico y el comunismo", deben ser la superación de la ^{de la} propiedad privada y es por tanto "la reivindicación de la vida humana como su propiedad". De vuelta Marx, retorna a concepciones feuerbachianas. Habla del humanismo como la reivindicación "de la vida humana real". Este humanismo práctico o el "ateísmo es el humanismo", se ven conciliados a través de la superación religiosa e incluso el comunismo se da cuando se efectúa la superación de la propiedad privada. Esta superación Marx la considera como necesaria, para poder llegar "al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, el humanismo positivo".

En la concepción marxista el ateísmo y el comunismo - valen como el devenir real, es una "realización realmente deve-

(23) Op. cit., p. 119.

nida para el hombre de su esencia, y de su esencia en cuanto real". Es decir, el ateísmo y el comunismo no son abstracciones vacías de contenido, ni tampoco, es la pérdida del mundo objetivo engendrado por el hombre. No es la carencia "que retorna a la sencillez no natural", sino que son cosas en donde el hombre real se realiza. Por su parte Feuerbach escribe. "El idealismo, por su parte, está en lo cierto cuando busca en el hombre el origen de las ideas, pero se equivoca cuando quiere derivar del hombre aislado fijado como ser existente para sí, como alma, en suma: cuando pretende derivarlas del yo sin un objeto sensible". (24) Marx por su parte sostiene en relación a la enajenación y la exteriorización, que "en Hegel prescindiendo de la inversión ya señalada, o más bien como consecuencia de ella-, este aspecto aparece, de una parte, como un acto meramente formal, porque aparece como un acto abstracto, porque el ser humano mismo sólo se considera como un ser pensante abstracto, como autoconciencia..." (25)

Cuando se efectúa la superación de la exteriorización se da un movimiento que Marx considera en "forma abstracta" en cuanto a la dialéctica y se toma en cuenta "como la verdadera vida humana". No obstante, por ser una "abstracción, una enajenación de la vida humana", se toma a manera de un "proceso divino" y lo que sucede es que, tal proceso divino del hombre realiza un recorrido dado por sí mismo su esencia abstracta y por lo tanto es distinta de él. Lo que sucede con el proceso es que en Hegel

(24) Feuerbach, Ludwig. Aportes para la Crítica de Hegel. pp. 153-154.

(25) Marx, Carlos. Manuscritos ..., p. 121

aparece invertido: ya que el sujeto es el resultado y sabe como autoconciencia absoluta, es en consecuencia Dios, "el Dios absoluto, la idea que se sabe y se confirma". En cambio, lo concreto se transforma en predicado. "El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de éste hombre real oculto y de esta naturaleza irreal". (26) - De nuevo aprecia Marx retomando la idea de Feuerbach, en que la solución está en la inversión. El "sujeto y predicado mantienen, por tanto, entre sí, la relación de una inversión absoluta, son un sujeto-objeto místico o la subjetividad que trasciende del objeto, el sujeto absoluto como un proceso, como un sujeto que se exterioriza y retorna a sí de la exteriorización, pero al mismo tiempo lo recobra de nuevo, y el sujeto en cuanto este proceso; el puro e incansable girar en sí". (27) Marx - aprecia en otro párrafo que la superación de la exteriorización, es una "superación abstracta y que está desprovista "de contenido de aquella abstracción sin contenido, la negación de la negación".

(26) Idem.

(27) Op. cit., pp. 121-122

CONCLUSIONES

A lo largo de esta tesis tuvimos como interés principal demostrar que la filosofía de Feuerbach debe ocupar un sitio importante dentro de la filosofía. Siendo que es una filosofía que vale por sí misma, tiene sus propios méritos y vale no por los méritos o deméritos de otras filosofías.

Creemos que toda filosofía cumple con tres momentos importantes: 1.- No parte de cero sino que tiene herencia de otras filosofías. 2.- Somete a crítica dicha influencia, así como también a los filósofos del momento. 3.- Brilla por sí propia e influye de alguna manera en otras teorías filosóficas. Estos tres momentos los cumple muy bien la filosofía de Feuerbach. La filosofía de nuestro autor surge de su momento histórico social y filosófico: recibe influencia de sus contemporáneos. Ahora bien, la primera inquietud que tiene Feuerbach desde el-

punto de vista crítico, es crear una filosofía no sistemática, está en contra de los grandes sistemas, es asistemático. Pretende explicar la realidad fuera de todo sistema. Su filosofía no desemboca en concepciones absolutas, ni tampoco en Dios. No hay seres absolutos o trasmundos, sino dentro de la realidad se encuentra el ser humano, se localiza dentro de la naturaleza, y es ahí donde toda explicación filosófica no debe salirse de esos ámbitos, no tiene por qué aspirar a lo sobrenatural.

Uno de los temas importantes que le preocupan a Feuerbach es la enajenación en la cual se encuentra el ser humano. - La antropología feuerbachiana, no es más que un problema ontológico, un problema del ser. El hombre sólo puede manifestar su potencialidad humana en acto, cuando haya sido capaz de tomar conciencia de la enajenación y esto es sólo posible cuando resuelva el problema de la inversión ontológica epistemológica - del sujeto y predicado. Por ejemplo, en la religión Dios es sujeto y el hombre su predicado, para Feuerbach es preeminente invertir el proceso, en donde Dios es un invento del hombre.

Cuatro son las tareas centrales a las cuales se aboca Feuerbach 1.- La necesidad de iniciar la crítica a los sistemas filosóficos de sus contemporáneos, en especial al sistema hegeliano. 2.- La enajenación religiosa del hombre. 3.- Lo concreto, lo natural, lo sensible, el hombre, constituyen el fundamento del conocimiento. 4.- Por último, todo lo anterior sólo es posible si concebimos que toda la problemática filosófica

ca de Feuerbach converge en un eje central ontológico metodológico, el cual trata de invertir el problema a través del sujeto y predicado. Es decir, Feuerbach desemboca en un problem ontológico. Le preocupa que el ser, la realidad, sea tomada como - sujeto y todo lo que podamos derivar de ella sea un mero predicado.

También como conclusión de esta tesis podemos atrevernos a afirmar, que Feuerbach da como herencia al mundo de la filosofía la resolución al problema de la enajenación, la preocupación por desterrar los tramundos, lo supranatural de toda reflexión filosófica. La problemática ontológica del sujeto y - predicado. Todo lo anterior es retomado de algún modo por Marx y Nietzsche y, si somos más audaces, hoy en la actualidad se están generando estudios para establecer vínculos conceptuales entre Feuerbach y Freud; como serían las supuestas relaciones - que se podrían encontrar sobre los análisis de la religión que hacen ambos autores. Según nos dice, Gabriel Amargal en su libro Crítica de la religión y Antropología de Ludwig Feuerbach, (ver sobre todo las páginas 244 a la 358), acerca de los estudios que se están generando.

También concluimos que mucho le debe el marxismo a -- Feuerbach de lo que se podría pensar. Feuerbach maneja ideas - interesantes en su filosofía como sería la enajenación religiosa y que Marx la lleva al plano económico con el mismo tratamiento. Cabe señalar que Feuerbach lo lleva al plano religioso y no tenía por qué llevarlo a lo económico, por la sencilla ra-

zón de que no era su momento histórico y social, ni tampoco era su inquietud filosófica. Otra cosa que no debemos olvidar, es la necesidad de invertir la filosofía hegeliana, ya que para Feuerbach marcha al revés, sólo es preciso "ponerla de pie", invertir el proceso del sujeto y predicado.

Parece ser que nunca hubo conocimiento de la filosofía de Feuerbach por parte de Nietzsche. Sin embargo, afirmamos que Feuerbach maneja la iniciativa de desterrar a la teología, a Dios de todo accionar filosófico, así tenemos que Feuerbach, afirma que, "con el cristianismo, el hombre perdió el sentido, la facultad de encontrar e investigar la naturaleza, el universo". Es decir, para Feuerbach al igual que Nietzsche, el ser humano tanto puso la mirada en Dios, en lo eterno, en lo sobrenatural que ha olvidado su propio instinto, su propia base real, la naturaleza, el universo. La relación Feuerbach-Nietzsche no la encontramos sólo en las citas del libro de Feuerbach, sino a través de su obra.

"Todas las ciencias deben fundarse sobre la naturaleza. Mientras no haya encontrado su base natural una doctrina no es más que una hipótesis. Sólo vale particularmente para la teoría de la libertad. Sólo la nueva filosofía logrará naturalizar la libertad, que hasta ahora era una hipótesis antinatural y supranatural", -- afirma Feuerbach.

Como una invitación a aquellos que minimizan la filosofía de Feuerbach, les recomendamos mantener los ojos abiertos - hacia las nuevas interpretaciones sobre la filosofía de Feuerbach e iniciar una nueva lectura de su obra, sin recurrir a ningún análisis de otra filosofía, es decir, leer a Feuerbach sin prejuicios.

Todo lo expuesto sobre Feuerbach no se hace con el objetivo de crear una sobrevaloración del pensamiento feuerbachiano y de quitarle a Marx su importancia o demás filósofos. Sólo queremos señalar que Feuerbach a caído en una desvalorización y es tiempo de darle su lugar de importancia dentro de la filosofía misma.

"La verdad no existe en el pensar, ni en el saber para sí mismo. La verdad es sólo la totalidad de la vida y de la esencia humana".

Ludwig Feuerbach.

"El ateísmo se consideraba y se considera hoy todavía como la negación de todos los fundamentos de nuestra vida: si Dios no existe, desaparece toda la diferencia entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio".

Ludwig Feuerbach.

BIBLIOGRAFIA.

- 1.- Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx 10 a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1974.
- 2.- Amengual, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. 1a. edición. Barcelona. Editorial Laia, - 1980. Colección papel 451 # 49.
- 3.- Cornú, Auguste. Carlos Marx Federico Engels. Edición conjunta. Buenos Aires. Editorial platina y Editorial Atilograf, 1965. Colección Hechos, ideas y ciencia.
- 4.- Dalpra, Mario. La dialéctica en Marx. 1a. Edición. Barcelona Ediciones Martínez Roca, 1971. Colección Novocurso, # 27.
- 5.- Feuerbach, Ludwig. La esencia del cristianismo. México. Edit. Juan Pablos Editor, 1971.
- 6.- Feuerbach, Ludwig. Aportes para la crítica de Hegel. Buenos Aires Edit. La pleyade, 1974.

- 7.- Garaudy, Roger. Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel. - Buenos Aires Editorial siglo XX, 1973.
- 8.- Garaudy, Roger. Introducción al estudio de Marx. 3a. Edición México. Editorial Era, 1975. Serie popular, # 33.
- 9.- Giannotti, J. A. Organos de la dialéctica del trabajo. - 1a. Edición. Madrid Alberto Corazón Editor, 1973. Colección Comunicación serie B, # 30.
- 10.- Heidegger, Martfn. Sendas perdidas. Buenos Aires. Editorial Losada, 1960. Biblioteca filosófica.
- 11.- Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu. 1a. Edición. - México. Editorial Fondo de cultura económica, 1966.
- 12.- Hyppolite, Jean. Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu", de Hegel. 1a. Edición. Barcelona. Ediciones Península, 1974.
- 13.- Korsch, Karl. Karl Marx. 1a. Edición. Barcelona. Editorial Ariel, 1975. Colección Ariel quincenal, # 100.
- 14.- Mc. Lellan, David. Marx y los jóvenes hegelianos. Barce -- lona. Edit. Martínez Roca, 1971, Colección Novocurso # 25.
- 15.- Lenin, V. i. Cuadernos filosóficos. 2a. Edición. Buenos - Aires. Ediciones Estudio, 1974.
- 16.- Lowith, Karl. De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX Marx y Kierkegaard. 2a. - Edición. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1974
- 17.- Lowy, Michael. La teoría de la revolución en el joven Marx. 6a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1979. Biblioteca del pensamiento socialista serie Ensayos críticos.

- 18.- Marx, Carlos. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel. 1a. Edición. México. Editorial Grigalbo, 1988. Colección 70, # 27.
- 19.- Marx, Carlos. Cuadernos de París. (Notas de lectura de 1844). 1a. Edición. México. Ediciones Era, 1974. Colección El hombre y su tiempo.
- 20.- Marx, Karl. Arnold Ruge. Los anales franco alemanes. 2a. Edición. Barcelona. Ediciones Martínez Roca, 1973. Colección Novocurso, # 12
- 21.- Marx, Carlos. Federico Engels. Escritos económicos varios. 2a. Edición. México. Editorial Grigalbo, 1966.
- 22.- Mehring, Franz. Carlos Marx. 1a. Edición. Barcelona. Ediciones Grigalbo, 1967.
- 23.- Mondolfo, Rodolfo. El humanismo de Marx. 2a. Edición. México. Editorial F.C.E., 1973.
- 24.- Mondolfo, Rodolfo. Feuerbach y Marx. Buenos Aires. Editorial Claridad.
- 25.- Mondolfo, Rodolfo. Marx y marxismo. México. Edit. F.C.E., 1960.
- 26.- Rossi, Mario. La génesis del materialismo histórico. I. La izquierda hegeliana. Madrid, Alberto Corazón Editor, 1970. Colección Comunicación Serie A, # 8.
- 27.- Schmidt, Alfred. El concepto de naturaleza en Marx. 2a. Edición. México. Editorial Siglo XXI, 1982.

- 28.- Schmidt, Alfred. Feuerbach o la sensualidad emancipada. - Madrid, Editorial. Taurus, 1975. Colección Ensayistas # 129.
- 29.- Schmid, Alfred. Historia y estructura. 1a. Edición. Madrid. Alberto Corazón Editor. 1973. Colección Comunicación Serie B, # 27.
- 30.- Valls plana, Ramón. Del yo al nosotros (Lectura de la fenomenología del Espíritu de Hegel). 1a. Edición. Barcelona. - Editorial Esteiro, 1971.