

SUPERACIÓN EUROPEA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

El *sistema* no puede ser superado en detalles; puede en cambio ser pensado en detalles y vertido con enorme provecho en otro horizonte. Descartes es el comienzo radical de la modernidad; Kant su primera formulación acabada; Hegel el sistema totalizante de la modernidad. Si se le concede el primer paso, la dirección fundamental del sentido de su dialéctica, ya no puede haber superación ontológica, sino en detalles. La dirección fundamental, para citar un nuevo texto que afirme los ya indicados, queda claramente expresada cuando se dice que «el nacimiento de la filosofía tiene por punto de partida a la experiencia... (y) consiste en elevarse por sobre la conciencia natural, sensible y racionante, hasta aquello que es *en ella misma* sin mezcla»¹. Metódicamente la introducción a la filosofía tiene la dirección de *una in-volución al interior de la conciencia misma*. Pero, ontológicamente, es *en la más íntima interioridad de la subjetividad absoluta* donde comienza el movimiento del sistema. Es decir, el espíritu tiene diversas etapas, «las diversas etapas de esta actividad son las etapas de su liberación»²; se trata del espíritu finito, el hombre en tanto moralidad y eticidad, en tanto históricamente movido por el proceso dialéctico como retornó. En ese proceso de liberación (*Befreiung*) de las determinaciones finitizantes son uno y lo mismo «el encontrar un mundo como ya dado y presupuesto, el engendrar dicho mundo como lo puesto por el espíritu, y la liberación (del espíritu) del mundo y en él»³. El espíritu finito (subjetivo u ob-

¹ EpW, Einleitung; VIII, 55-56.

² Nos referimos ahora a un difícil texto de la EpW, III, Einleitung, § 386, X, 34-35. En las citas iremos indicando por partes una larga oración compuesta, tan frecuentes en Kant pero menos en Hegel.

³ Las palabras fuertes que nos interesa acentuar son: «Vorfinden / vorausgesetzten, Erzeugen / von ihm Gesetzten». Los dos primeros indican la anterioridad del mundo

jetivo, no el absoluto) se encuentra entonces en la siguiente situación: dialécticamente está impulsado por un movimiento de liberación de las limitaciones que lo lanzan hacia la verdad infinita, proceso entonces de purificación y de desaparición de la apariencia; pero al mismo tiempo el espíritu finito se encuentra ya en un presupuesto. En este último caso se le impone al espíritu finito un mundo como dado. Pero, y esto es lo que debemos resaltar, el espíritu finito, como manifestación limitada del espíritu absoluto, se presenta como el *que engendra* desde sí (*er-zeugen*) al mundo y lo pone desde sí (*vom ihm*). En efecto, el mundo es puesto en el interior y por la producción de la subjetividad absoluta, que no es sino la absolutización de la subjetividad moderna. La introducción al filosofar es involución intra-conciencial; el sistema se cumple en totalidad en la interioridad de la subjetividad: el pensar es el ser; la objetividad del objeto o la cosa *es puesta*, como determinación finita por la subjetividad, absoluta, incondicionada; se trata del ser mismo.

§ 17 DEL HEGEL DEFINITIVO AL VIEJO SCHELLING

En otoño de 1816 comenzó Hegel un curso que aparecería al año siguiente con el título de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; lo que le valdrá el ser llamado a Berlín como profesor. «Sus cursos, que se extienden desde el invierno de 1818 hasta el de 1831, abarcan todas las partes de la filosofía. Partían de la historia de la filosofía, explicada en invierno durante cinco horas semanales... La lógica y la metafísica las explicó regularmente en verano, a cinco horas... Explicó filosofía natural, que designaba también como física racional, nada más seis veces...comenzó sus lecciones en Berlín con un curso sobre derecho natural y ciencia del estado. *La Filosofía del derecho* constituye su obra de la época de Berlín. En el sexto semestre (1821) explicó filosofía de la religión por primera vez. En el noveno, o sea en el invierno de 1822, explicó por vez primera filosofía de la historia universal...»⁴. Las lecciones de estética las comenzó en el invierno de 1820⁵. Todas sus obras y lecciones proceden según el método dialéctico. No entraremos aquí para nada a esclarecer el modo diverso del mismo método dialéctico usado sea en la *Fenomenología del espíritu*, sea en la *Enciclopedia*, sea en sus *lecciones*, gracias a la diversidad de silogismos practicados por Hegel. De todas maneras, y en todas sus obras definitivas, la subjetividad absoluta campea siempre como el último horizonte

con respecto al espíritu; los dos últimos la anterioridad productiva del espíritu con respecto al mundo.

⁴ W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México 1944, 270-271.

⁵ Hegel, *Werke XV*, 757. El manuscrito comienza en Heidelberg en 1818.

de comprensión de la totalidad: desde el ser en-sí hasta el ser en-y-para-sí del saber absoluto de la idea final como resultado, el sistema se afirma cada vez más como ontología del ser como subjetividad. El ser se identifica a la razón que es espíritu absoluto. Esta posición, sin embargo, no había sido la originaria en la juventud de Hegel.

En efecto, en uno de sus primeros trabajos que se denomina *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796), el joven teólogo se pregunta: ¿de dónde procede la *positividad* de la religión cristiana? A lo que dice que «es fácil responder cuando se observa que ella es positiva (*positiv*) porque procede de la boca de Jesús (*aus dem Munde Jesu*)»⁶, por lo que debemos «tener fe en su autoridad (*auf seine Autorität Glauben*)»⁷. Esta posición coexistió en su época de juventud hasta el encuentro con Schelling en Jena. Por ello su obrita *Fe y saber* (1802) significará la consciente adhesión a la «ontología de la identidad» del Schelling de ese momento, conversión intelectual irreversible hasta la muerte de Hegel. Descubierta el camino del saber y superada para siempre la ambigüedad con respecto a la fe y su positividad, nuestro filósofo comenzará el largo camino que se sistematizará en la *Enciclopedia* de Heidelberg. En Jena descubre entonces que «la antigua oposición entre razón y fe (*den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens*), entre la filosofía y la religión positiva... ha sido transferida hoy al interior de la misma filosofía (*innerhalb der Philosophie selbst*)»⁸. La filosofía es el saber absoluto de la totalidad del ser. Mientras que, para Kant y sus seguidores, «el alma..., el mundo... se han transformado en un más allá absoluto (*in ein absolutes Jenseits*) del conocimiento racional»⁹. Acerca de ellas (las ideas kantianas de alma, mundo, Dios) tenemos fe racional¹⁰. Para el joven Hegel de Jena dichas ideas en las que Kant tenía fe son ahora tema del saber que especulativamente abarca «la suprema totalidad (*die höchste Totalität*) a partir de su fundamento (*Grunde*) más íntimo, alcanzando todo a la vez»¹¹. Todo Hegel está ya en esta afirmación juvenil.

Por el contrario, Schelling (cuyos primeros pasos hemos visto en los §§ 9-10), superando el idealismo trascendental (hasta 1800) y su filosofía de la identidad (hasta 1804) de Jena —de la cual a Hegel debe considerársele como su alumno—, tendrá todavía dos nuevos momentos en su genialidad siempre

⁶ *Frühe Schriften* I, 109.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Glauben und Wissen*, Introducción; II, 287.

⁹ *Ibid.*, 430.

¹⁰ *Cf. Para una de-structión de la historia de la ética*, § 15.

¹¹ *Glauben und Wissen*, 432-433.

renovada (que no por ello dejará de ser reaccionaria como lo muestra Lukács)¹². Hasta 1814 le ocupa la cuestión de la libertad, pero desde 1815 hasta su muerte trabaja temas que se reunirán en sus dos obras finales: *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*. De Jena partió a Würzburg en 1803, de allí a München donde con ausencias (a Erlangen y Berlín) vivirá hasta cerca de su fin. En esta ciudad, entonces, dictó muchas de sus lecciones universitarias que se recopilan en esas dos voluminosas obras. Pero Schelling nos interesa particularmente porque fue invitado por la universidad de Berlín para dictar, las famosas lecciones de 1841. Asistieron, entre los cientos de alumnos, los jóvenes filósofos Feuerbach y Kierkegaard.

Es sabido que al período inaugurado por Schelling contra Hegel se le denomina, a veces, «comienzo del pensar *irracional*» o del *irracionalismo*¹³. Sin embargo, no se tiene suficientemente en cuenta que dicha noción —lo mismo que la de nihilismo, ateísmo, etc. — es equívoca: puede significar el rechazo radical de toda razón, valor o Dios, o sólo la negación de la razón, valor o «dios» vigente. En este segundo sentido sólo se negaría un cierto orden, horizonte o mundo, que en realidad se mueve al nivel óptico de *un sistema establecido*. Lukács no puede hacer esta distinción, porque es todavía europeo, y aunque su crítica es sumamente valiosa no es suficiente para el pensar latinoamericano. Como se verá, el pensar de Schelling puede ser, de hecho y en Europa, un pensar reaccionario, el de Kierkegaard escapista, teniendo en cuenta el modo de su nacimiento o de su utilización. Sin embargo, y es lo que nos interesa como «pensar de la periferia» (de América latina, África y Asia), dichos pensadores posthegelianos indican ya un *más allá* (*Jenseits*) de la ontología hegeliana, europeo-imperial entonces. Siguiendo el camino por ellos indicado, pero recorrido por ellos mismos históricamente sólo parcial y defectuosamente, descubriremos *nuestro camino* «más allá» de la ontología de la totalidad opresora. Por ello tomaremos todas las indicaciones meta-físicas posibles, rechazando lo que de reaccionarias tengan, recogiendo lo que de liberadoras sugieran. .

Schelling sabía muy bien, porque fue el maestro de Hegel en esto, que la ontología de la identidad («lo mismo es el ser que el pensar», pero pensar en el sentido de *cogito*) niega ópticamente los entes en su no-verdad hasta llegar

¹² G. Lukács, *El asalto a la razón*, México 1959, 103 s. A la magnífica crítica de Lukács no dejaremos de hacerle nuestra crítica desde la analéctica latinoamericana. Véase además para toda la época de este capítulo 4 la obra de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1954. Sobre Schelling consúltese K. Jaspers, *Schelling: Grösse und Verhängnis*, München 1955, la comparación con Hegel en 116 s.

¹³ G. Lukács, *o. c.*, 75 s.: «Observaciones preliminares de principio sobre la historia del irracionalismo moderno».

al horizonte primero del ser como pensar, intuición actual especulativa racional. Se trata de una «filosofía *negativa*», de una ontología donde el ser es por último el acto mismo del pensar y donde el ente es pensado cómo posibilidad. La intención es de superar la mera negatividad de una tal filosofía para abrirse a la positividad misma, para descubrir una «filosofía *positiva*»¹⁴. Debemos recordar que la primera obra de Schelling, cuando sólo tenía dieciocho años, fue *Sobre los mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo antiguo* (1793)¹⁵. Allí se nos dice que la más antigua tradición cultural de un pueblo «comienza en la mitología», en donde «la historia y la filosofía se encuentran reunidas en cada leyenda», siendo lo propio de lo mítico el que «sea propagado oralmente (*mündlich*)»¹⁶. Así se constituye la *positividad* de la tradición oral mítica, de donde surgirá la filosofía. Siguen después los años en los que pensó filosóficamente desde Fichte, para después superarlo y dar lugar así al legado que recogerá y completará Hegel. El tema, sin embargo, de la positividad de su juventud siempre le interesó, hasta que se hizo el centro de su pensar maduro¹⁷. Pero aunque hizo de la tradición popular mitológica el objeto de sus investigaciones no por ello perdió su capacidad especulativa ontológica¹⁸, que poco a poco fue cobrando consistencia de

¹⁴ No debemos olvidar que Auguste Comte (1798-1857), en París, había publicado en 1830 el primer volumen de su *Cours de philosophie positive*. Claro que para Comte la positividad es el *hecho científico*, mientras que para el joven Hegel y Schelling era algo muy distinto como veremos.

¹⁵ *Schellings Werke* I (1958), 3 s.

¹⁶ *Ibid.* I, 1, 3-4.

¹⁷ Las cortas indicaciones que efectuaremos en este párrafo nos imposibilitan ocuparnos de la obra de Schelling en cuanto tal. Si así fuera se vería cómo la influencia de Schelling sobre Hegel se siguió sintiendo, a tal punto que su *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) tiene ya muchos temas hegelianos ontológicos planteados de idéntica manera (*Werke* IV, 309 s). Sin embargo el trabajo *Über die Gottheiten von Samothrace* (1815) (*Ibid.*, 721 s) muestra ya el período definitivo de su pensar que busca la positividad.

¹⁸ Las llamadas *Erlanger Vorträge* (1821-1825) (Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia) (V, 1 s) son un ejemplo. Partiendo de la noción de *sistema* muestra que todos dependen de un primer principio; *ego cogito* para Descartes, *ich bin ich* para Fichte (p. 10). Ese principio es al mismo tiempo el *sujeto* de todo el proceso posterior. Por ello debe ser «el sujeto absoluto» (p. 11) que estaría «sobre Dios» si Dios fuera un ente, ya que está «sobre todo ente» (p. 12). Este sujeto es «Indefinible, *incoercible*, incomprendible» por lo finito. Ese sujeto es «la libertad eterna» (p. 14). El hombre, finitud cognitiva, sólo tiene «el saber» (p. 18) pero no el saberse de la libertad eterna consigo misma; «Es una contradicción (decir) que podemos conocer la libertad eterna» (p. 19). «¿Cómo habríamos de constituirla por objeto?» (*Ibid.*). Como la sabiduría como filosofía, es un buscar la verdad última del sujeto absoluto debemos aceptar que: «Sólo al final es cognoscible la libertad eterna como sujeto absoluto. Claro que es cognoscible. ...pero sólo por sí misma» (p. 21). Estos textos posteriores en cuatro años a la aparición de la *Enciclopedia* hegeliana son una crítica frontal al saber absoluto. De

un discurso *nuevo*, como superación del racionalismo hegeliano. Tomemos primero alguna de sus obras menores.

En sus lecciones sobre *Exposición sobre el empirismo filosófico* (1836), en München, posee ya una clara visión de su nueva posición. Para Descartes, nos dice, «todo otro ser que no fuera idéntico con el *pensar* (*das mit dem Denken identische*) es dudoso», y por ello es sólo reconocido «en el pensar el *ser* objetual (*vorhandene Sein*) como lo sabido»¹⁹. Con ello «la realidad o la existencia real (*Realität oder wirklichen Existenz*)» es devaluada y con ella «la existencia del mundo corporal»²⁰. Todo se jugó ya con Descartes que unificó «el *ser* con la razón»; con Spinoza se confunde ya el ser infinito con su concepto y éste con la substancia única²¹. Esta substancia es Dios, *ser* necesario sin libertad, ni personalidad, ni radical distinción con respecto al *ser* mismo. Por el contrario, nos dice Schelling, «la causa originaria es libre»²², puesto que Dios es «el Señor del ser (*Herr des Seins*), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (*tò ón*)»²³. «El es libre con respecto a sí mismo (*also frei von sich*), y por ello también el liberador (*Befreiende*) de todos los otros»²⁴. Siendo el «Señor» no quiere decir que necesite tener una creatura para serlo, sino que dicha señoría indica sólo la trascendencia del creador. Señala por ello que no puede acusársele ahora de que se caería en «un cierto tipo de dualismo (*Dualismus*)... o dualidad (*Zweiheit*)» porque entre «el Señor del ser y el ser mismo» no existe comparación de igual-

todas maneras conocer por el fin futuro es conocer imperfectamente, y por ello «es lo mismo desde el comienzo adivinar (*divinire*) el fin» (p. 22) que trabajar no filosóficamente por hipótesis, por el resultado. Pero si ese resultado es la creencia de que soy un momento del autoconocimiento de Dios toda esa filosofía era simplemente una caricatura, una ironía (p. 29). «La conciencia originaria (*Urbewusstsein*) misma en su potencialidad, en su restituibilidad es la razón... no en cuanto es *objeto* de mi concepto sino en cuanto el concepto puro es la libertad eterna misma» (pp. 30-31). El saber humano sería un conocer «sólo opuesto al sujeto absoluto» (p. 31). El imposible fin del saber humano «es el saber inmediato de la libertad eterna» (p. 34), que es «el espíritu más alto, la divinidad misma» (p. 37).

¹⁹ *Werke* V, 279. Obsérvese que la terminología schellingiana será recogida, y destituida, por Heidegger, quien realizó varios seminarios sobre la obra de Schelling antes de escribir *Sein und Zeit*. Sobre una crítica al racionalismo e idealismo (desde Descartes hasta Kant y Fichte inclusive) véase la tan actual interpretación dada en sus lecciones universitarias de München a partir de 1827: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke* V, 71-168.

²⁰ *Ibid.* V, 280.

²¹ *Ibid.*, 283.

²² *Ibid.*, 305.

²³ *Ibid.*, 306. Sin duda alguna es de aquí de donde Heidegger sacó la fórmula que el *Dasein* es «pastor del ser».

²⁴ *Ibid.*, 306-307.

dad²⁵. Schelling ha llegado a la conclusión, entonces, que el racionalismo al identificar el *ser* con la razón y a ésta con Dios como concepto ha caído en el panteísmo o en el «purismo teísta». Sólo la afirmación de un Dios creador del *ser* del mundo de la nada (Schelling repite la fórmula frecuentemente: «aus nichts [*creatio ex nihilo*])»²⁶ permite superar el fundamento mismo de la ontología moderna.

Esto se ve muy claro en la crítica frontal que endereza contra Hegel el mismo Schelling en München desde 1827. En su obra *Hacia una historia de la filosofía moderna* comenta que el sistema de Hegel al identificar el ser, la razón y Dios llega al fin a un «resultado lógico»²⁷: «Dios no es otra cosa que el movimiento del concepto»²⁸ trinitario: «Dios, el Padre, antes de la creación, es el puro concepto lógico —explica Schelling acerca de la filosofía hegeliana—, que se identifica con la pura categoría de *ser*. Ese Dios debe manifestarse, porque su esencia incluye ese proceso necesario; dicha revelación o alienación (*Offenbarung oder Entäusserung*) de sí mismo en el mundo es Dios, el Hijo. Pero Dios debe negar (*aufheben*) o retrotraer sobre sí esa alienación: es negación de su puro ser lógico; negación que se cumple por medio de la humanidad en el arte, la religión y cumplidamente en la filosofía; ese espíritu humano es igualmente el Espíritu santo, por el que Dios cobra por primera vez conciencia de sí mismo»²⁹. «En gran parte (esta visión de las cosas) ha llegado a ser monstruosa»³⁰. Todo es, entonces, movimiento del concepto, movimiento lógico, *negativo*, ya que «Hegel va retornando hacia lo más negativo de todo (*Allernegativste*) que pueda ser pensado, va hacia el concepto liberado de toda determinación subjetiva... Ese concepto es para él el puro ser»³¹. Ese *ser* es puramente tautológico, el puro sujeto como subjetividad absoluta vacía³². Esta «filosofía de la identidad» hegeliana confunde la lógica con la ontología³³ que por otra parte dice relación a la filosofía wolffiana donde se confunde igualmente la realidad existente con la posibilidad: el ser es el ser *in potentia* sólo. Por otra parte, Hegel, siguiendo a Kant, afirma la realidad de la idea o el concepto en un nivel suprasensible (*übersinnliche*), con lo cual afirma una no-

²⁵ *Ibid.*, 308.

²⁶ *Ibid.*, 327-332.

²⁷ *O. c.* V, 196.

²⁸ *Ibid.*, 197. Esta parte es una crítica del texto que hemos citado en nota 196 del capítulo anterior, de la *Wissenschaft der Logik* III, 3; VI, 550-552.

²⁹ *Ibid.*, 198. Es difícil imaginar una más apretada síntesis de la totalidad del sistema hegeliano. ¡No porque sí Schelling fue el maestro del joven Hegel!

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 199.

³² *Ibid.*, 204 s.

³³ *Ibid.*, 208.209.

ción puramente negativa de existencia³⁴, por lo que «la filosofía de la identidad trata sólo de un puro *qué* de la cosa, pero nada dice de la existencia real (*wirkliche Existenz*), y sólo en este sentido puede llamársele idealismo *absoluto*, para diferenciarlo del idealismo *relativo* que sólo niega la existencia de las cosas exteriores»³⁵. En efecto, para Hegel, al fin, tanto la existencia como la realidad son descriptos como momentos de la esencia, como el despliegue de la esencia, es decir, ambas nociones se confunden con la de mera *posibilidad*³⁶.

Ahora podemos afirmar que, lentamente y no sin dudas, Schelling avanza cavilantemente en un *nuevo método* que ya no es el dialéctico. El método dialéctico es el movimiento del *ser* por el que este mismo se niega en el ente y de esta manera, por desdeterminaciones o indiferenciaciones (si *determinatio est neatio* la *Aufhebung es negatio negationis*), avanza hacia su reencuentro como resultado. De lo que se trata ahora es de superar el horizonte mismo del ser y llegar a lo *positivo* mismo³⁷. Este método buscado, pero no encontrado *explícitamente*, permite a Schelling abrirse a una nueva edad de la filosofía, o mejor, indicar dicha nueva edad sin poder transitar verdaderamente por ella. Es aquí donde no podemos admitir la interpretación parcial de Lukács —por demasiado europeísta: es decir, Lukács, situándose en Europa no puede des-

³⁴ *Ibid.*, 212 s.

³⁵ *Ibid.*, 128, nota 1. El idealismo kantiano o relativo «mantiene siempre todavía una relación con la existencia» (*Ibid.*), mientras que el absoluto no tiene ya ninguna relación con ella porque ha sido «conceptualizada».

³⁶ Hegel estudia las nociones de existencia y realidad en la *WdL* II, II, I, A (VI, 125 s: *Die existenz*) y II, III, II (200 s: *Die Wirklichkeit*), y en la *Enzyklop.* §§ 123-124 y 142-159. Si pudiéramos simplificar la existencia es, para Hegel, la posición *relativa a un mundo* de la esencia como cosa. Y la realidad, que es «la unidad de la esencia y la existencia» (*Enzyklop.* § 142), se diferencia de la posibilidad en el solo hecho que ésta es reflexión sobre sí mientras que la realidad es su exteriorización (*die Äusserung*). Como hemos dicho, la existencia y la realidad son despliegue de la esencia, sea en la respectividad *del mundo*, sea en la exteriorización (que dice relación a la causa: *extra causa*).

³⁷ Leyendo a Schelling hemos encontrado el origen de nuestra misma obra. Cuando en 1961 emprendimos en París el comienzo constructivo de nuestro *pensar* (*El humanismo helénico*, al que seguiría *El humanismo semita*) lo hicimos guiados por la mano de Paul Ricoeur y su *La symbolique du mal*. Este mismo autor se inspiraba en Jaspers, el que, por su parte, conocía muy bien Schelling (y al que le dedicó la obra ya citada en nota 12). Desde el estudio de los símbolos y mitos de nuestro pueblo habíamos pensado llegar a la develación del contenido positivo del ser americano (cf. *Iberoamérica en la historia universal*, aparecido primeramente en *Revista de Occidente* 25 [1965] 85-95, y posteriormente en mi obra *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires 1973, 56-66). Sin embargo nos faltaba, hasta 1970, el claro descubrimiento del método que Schelling quiso describir pero nunca pudo. En conocimiento explícito del mismo, el método que llamaremos analéctico, la hermenéutica de los mitos que llamamos en nuestra obra *Para una ética de la liberación* «la simbólica», cobrará así su eficacia propia.

cubrir el sentido *mundial* del intento schellingiano, y sólo lo interpreta desde sus vinculaciones a la reacción de su tiempo—. En efecto. Lukács piensa que Schelling es el primer representante del «irracionalismo» que desembocará y justificará el imperialismo europeo, en especial el hitleriano (se le escapa el ruso-americano, debe indicarse, por otra parte)³⁸. Se piensa que el pensar de Schelling es irracional simplemente porque indica que *más allá* de la identidad del *ser* y pensar se encuentra la realidad del que puede revelar. Sin descubrir lo que esto significará para la filosofía de los pueblos oprimidos del mundo (cuestión que ningún filósofo europeo ha descubierto hasta ahora, y menos entonces Schelling, de manera *explícita*), Lukács lo coloca junto a Schopenhauer o Nietzsche, en una misma tradición irracionalista. Con ello no advierte la diferencia radical que hay entre esos pensadores: Schelling, y Kierkegaard después, al proponer un *más allá del ser* abren el camino a una nueva edad histórica; Schopenhauer y Nietzsche al criticar el orden vigente lo hacen en nombre de la ontología dominadora, de la esencia misma de la violencia, del «*ego* conquisto» de una Europa sacralizada: en estos dos últimos autores encontramos, más que irracionalismo, una ontología guerrera, aristocrática, europeísmo sacralizado en panteísmo insuperable. Contra ellos se levanta Schelling, al criticar por primera vez a Hegel de manera autorizada y con tradición (que será constituida tanto por un Feuerbach como por un Kierkegaard); lo hace como crítica al fundamento radical del racionalismo e idealismo hegeliano: contra la idea como Dios. Su crítica es filosófica, pero centrada sobre la cuestión fundamental (bien se dirá después que «el comienzo de toda crítica es la crítica de la religión»); Schelling comienza justamente por la crítica de la idea de Dios en Hegel, y se queda ahí: ése es su límite). Su filosofía es casi exclusivamente una teodicea, poco y nada nos ha dejado de una antropología, y menos aún de una política³⁹, pero, meta-físicamente, es el gran iniciador.

¿Qué camino tomar para descubrir positivamente el contenido de la realidad? Schelling piensa que es necesario encaminarse en una «investigación histórica (*historische Forschung*)»⁴⁰ en la que se muestre la realidad. Los pueblos manifiestan la positividad de su ser en sus símbolos, en su *mitología*. Una investigación filosófica sobre las condiciones metafísicas de posibilidad de la mitología (desde un estudio positivo de las mismas mitologías, con método filo-

³⁸ Cf., *El asalto a la razón*, 126 s.

³⁹ Los papeles bajo el tema *Anthropologisches Schema* (1840) (V, 333 s) no tienen casi valor.

⁴⁰ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, libro I, lección 1, en *Werke* VI, 7.

sófico e histórico) permitiría descubrir una realidad hasta ese momento oculta. En este sentido «la filosofía positiva es una filosofía histórica (*geschichtliche Philosophie*)»⁴¹. Es una filosofía positiva que se opone a la mera «filosofía negativa» que toma como «lo real (*das Wirkliche*) sólo en el concepto y como pura idea»⁴². «La filosofía racionalista o negativa sólo ha posibilitado el principio, el que por su parte ha sido encontrado en el puro pensar»⁴³ como potencialidad (*Potentialität*). Por ello esta «ciencia de la razón (*Vernunftwissenschaft*)» nunca puede alcanzar la existencia real sino sólo «la naturaleza necesaria, como *lo que (essentia)* es»⁴⁴. Con esto Schelling quiere indicar que todo el pensar hegeliano se mueve en el exclusivo nivel de la esencia, y ésta tomada como mera posibilidad: «la filosofía negativa sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*), pues conoce todo en el puro pensamiento como independiente de toda existencia»⁴⁵; lo que lleva a concebirse «en el puro pensar pueden deducirse como cosas existentes (*in ihr existierende Dinge deducirt*)»⁴⁶; pero, en realidad, no pueden deducirse porque son externas (*ausser*) aún de la idea absoluta.

Por el contrario, la «filosofía *positiva*» se opone a la negativa porque la existencia no se encuentra en el concepto ni en la mera posibilidad⁴⁷. Es muy sabido que Kant había dicho que «lo que se conforma con las condiciones formales de la experiencia (cuanto a la intuición y a los conceptos) *es posible*. Lo que está en conexión con las condiciones *materiales*⁴⁸ de la experiencia (de *la sensación*)⁴⁹ es real (*wirklich*)»⁵⁰. Por ello, recuerda Schelling, «el principio de existencia es sintético, es decir, que va más allá del concepto (*über den Begriff*)»⁵¹. En efecto, «Dios (el real y creador) está más allá de la idea absoluta...»⁵², y éste es también tema de la filosofía, de la teodicea. Por ello la

⁴¹ *Ibid.*, libro II, en V, 753.

⁴² *Ibid.* V, 744.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, 745.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Kant había ya afirmado claramente que en la representación no se contiene la existencia de la cosa (KrV, A 92, B 125).

⁴⁸ Atención a esta noción «...den materialen Bedingungen», porque de ella dependerá el futuro «materialismo» en su significación tan propia.

⁴⁹ *Der Empfindung* (la sensación) y *die Sinnlichkeit* (la sensibilidad), como veremos, será reimplantado por Schelling en un nuevo horizonte del que dependerá directamente Feuerbach.

⁵⁰ KrV, A 218, B 265-266.

⁵¹ Schelling, *o. c.*, 745.

⁵² *Ibid.*, 744.

filosofía positiva «es la que emerge desde la existencia (*von der Existenz aus*); de la existencia, es decir, del *actu*: acto-ser»⁵³. Pero no se crea que es un mero retorno a Kant, sino su meta-física superación. Para Schelling lo que está *más allá* de la razón o el *ser* es persona: «La persona busca la persona»⁵⁴, y como la libertad eterna es persona, y se muestra por la mitología de los pueblos, tenemos de ella una cierta experiencia *a posteriori*: «La filosofía negativa es un empirismo apriorístico, es el apriorismo de lo empírico y por ello no es ella misma empírica. Por el contrario, la filosofía positiva es un apriorismo empírico o el empirismo de lo *a priori*, en el sentido que prueba el *prius* por lo *posterius*»⁵⁵. Nuestro filósofo afirma así que el Dios creador puede ser mostrado por su revelación (*a posteriori*), ya que «el más alto grado del empirismo filosófico es el que afirma que *puede* haber experiencia de un objeto real supra-sensible... y ha de entenderse por tal experiencia no meramente una experiencia del tipo sensible (*sinnlicher Art*), sino más bien algo pleno de misterio (*Geheimnissvolles*)»⁵⁶.

Se trata no de una «religión racional (*Vernunftreligion*)» sino de una «filosofía de la religión» —entendiendo por esta última una religión meta-física más allá del *ser*—. Dicha *filosofía* tiene por misión describir «las religiones reales, las mitológicas y las reveladas»⁵⁷ ⁵⁸. Y, como lo expresa en la *Leción 24*, del libro III de la *Filosofía de la revelación*, esta filosofía positiva tiene «objetos de estudio de un tal ser que no sólo no se tiene de ellos ciencia sino que aun no se los puede tener saber (*wissen*) sin la revelación»⁵⁹. Debe tenerse en cuenta que aquí se toma «la revelación, en primer lugar, como una

⁵³ *Ibid.*, 745-746,

⁵⁴ *Ibid.*, 748: «Denn Person sucht Person».

⁵⁵ *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, libro I, lección 7 (*Werke* VI B, 130). Esta obra es comenzada por Schelling en 1827, de regreso a München.

⁵⁶ *Ibid.*, 115. Dicha experiencia será la de la revelación de Dios. Hemos dejado de lado el tratado sobre el monoteísmo (libro I de *La filosofía de la mitología*) y en otras religiones, en especial en las helénicas (libro II). Con estos estudios positivos Schelling perseguía el descubrir el sentido de la historia, buscando las condiciones de posibilidad de definir dicha historia y su relación con el creador.

⁵⁷ La *revelabilidad* no es lo mismo que la creencia en una revelación positiva. En este último caso estamos en la *fe teológica*, mientras que el pensar las condiciones de posibilidad de una tal revelación no es esa fe sino tarea meta-física que la posibilita pero no la afirma. La posibilidad de la revelación y las condiciones meta-físicas de su ejercicio posible son tareas de la filosofía (en esto se une Schelling con Blondel).

⁵⁸ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, libro II, denominado también: *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, V, 751.

⁵⁹ *Werke* VI, 396.

auténtica y especial fuente de conocimiento (*Erkenntnisquelle*)»⁶⁰. El acceso a una tal fuente de «la sabiduría, a la que todo el trabajo del saber se encamina como a su fin, la llamamos fe (*Glaube*)... La fe no debe ser representada como un saber infundado, sino que más bien habría que decir que es lo mejor fundado de todo (*das allerbegründetste*), porque sólo ella tiene aquello, ante lo cual es vencida toda duda, tan absolutamente positivo, que toda superación hacia otro término es imposible»⁶¹.

Estos temas, que efectivamente se desvían siempre en una sola filosofía del absoluto o teodicea, no dejan por ello de ser la primera crítica autorizada a la totalización racionalista y hegeliana: el «sistema». El *ser*, idéntico a la razón ontológica, es el fundamento de toda ideología. Schelling propone su superación, superación en un empirismo material que parta positivamente de la historia de la simbología de los pueblos (mitología) y que ausculte meta-físicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de la libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable *a posteriori*, es un *más allá* de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología. La fe, en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto (unilateralidad evanescente de un puro teologismo, como después acontecerá igualmente con Kierkegaard) que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea.

El escapismo exclusivamente teologizante de su filosofía será, como bien lo vio la izquierda hegeliana, un apoyo al *statu quo*, pero su meta-física, que superaba el *ser* como idéntico a la razón y la ontología, era la búsqueda de un método más que dialéctico, y esto pasó desapercibido a dicha izquierda, lo que le permitirá, en su día, caer en la sacralización o totalización de la burocracia neoimperial rusa. Esta hermenéutica deberá ser un «método histórico»⁶² que ha de tener en cuenta que trata acerca de «un misterio revelado (*ein affenbares Geheimnis*)», que ha sido oído por nosotros y que por ello debe «ser también necesariamente comprensible (*verständlich*)»⁶³.

Permítasenos, como es nuestro hábito pedagógico, esquematizar en un cuadro lo hasta ahora logrado, donde incluimos también las nuevas distinciones que irán trabajosamente forjando sus críticos sucesores:

⁶⁰ *Ibid.*, 398.

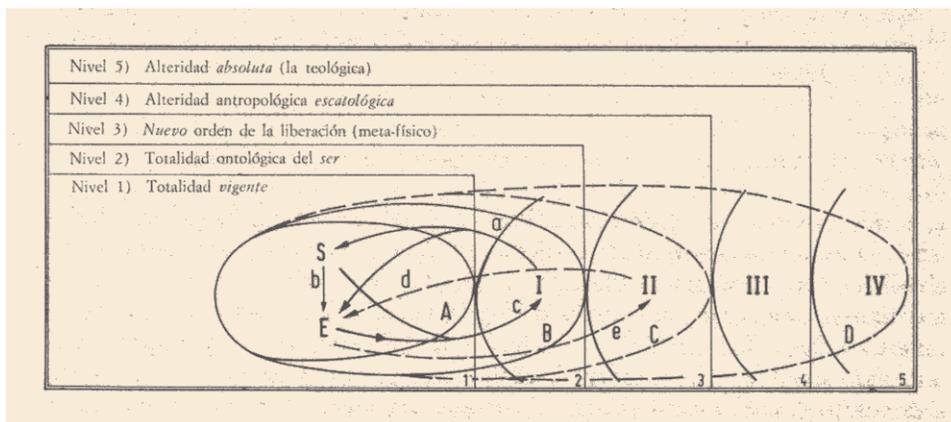
⁶¹ *Ibid.*, 407.

⁶² *Ibid.*, lección 25, p. 423.

⁶³ *Ibid.*

Esquema 8

DIVERSOS NIVELES DE TOTALIZACION Y DESTOTALIZACION A PARTIR DE LA TOTALIDAD ONTOLOGICA O DE LA ALTERIDAD



Por ahora, con respecto a Schelling, podemos decir que su crítica se encamina contra Hegel porque identificó la «totalidad del ser» (nivel 2) con la totalidad de la realidad (hasta el nivel 4) y que incluyó igualmente en el nivel ontológico al orden meta-físico del creador (nivel 5). La filosofía *negativa* se mueve dialécticamente pasando del nivel 1 (totalidad *vigente* u óntica: las diferencias opuestas) al nivel 2 (el ser como fundamento). Schelling muestra que *más allá del ser* ontológico se da la exterioridad real (teológica, nivel 5) que se experimenta por su manifestación mitológica o propiamente como revelación positiva. Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori*. Con ello, por otra parte, se invierte radicalmente la dirección del método: de in-volutivo en Hegel (de la experiencia de la conciencia cotidiana hacia la autoconciencia) se transforma en ex-volutivo (no se niega sino que se afirma la experiencia sensible), pero superando aun el nivel ontológico de la totalidad (es decir, un método propiamente *meta-físico*)⁶⁴.

⁶⁴ Para la clarificación de las nociones *totalidad*, *ontología* y *meta-física*, véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en especial el capítulo III (tomo I), Buenos Aires 1973.

Queremos, por justicia, recordar que el pensar de Schelling se levanta contra toda ideología o dogmatismo, contra todo sistema racional cerrado que se funda en una ontología de la sabiduría como teoría o contemplación. Fue él el primer posthegeliano que indicó que la pura contemplación teórica no es la perfección humana, ya que «la filosofía negativa nos dice *en qué* consiste ciertamente la beatitud, pero no nos ayuda a conseguirla»⁶⁵. De lo que se trata entonces no es de un racionalismo estéril o sofisticado sino de una verdad para la acción.

§ 18. LA CRÍTICA DE FEUERBACH. RECUPERACIÓN DE LA SENSIBILIDAD

Al igual que sus predecesores (Fichte, Hegel, Schelling), Feuerbach (1804-1872) estudia teología luterana, desde 1823 en Heidelberg, para después decidirse como ellos por la filosofía, desde 1825 en Berlín. Como el Schelling definitivo (y en gran parte también Hegel), Feuerbach se ocupa principalmente de filosofía de la religión⁶⁶. A diferencia del Schelling definitivo no innova el método sino que echa mano de la dialéctica, pero continuando en la tradición ex-volutiva schellingiana aunque sin superar el nivel propiamente ontológico del ser. Como veremos, su filosofía de la religión negará la divinidad (será entonces *atea*) de un cierto orden o sistema (nivel 1 del esquema 8), pero lo hará desde un nivel que no dejará de ser ontológico (desde el nivel 2). El interés del pensar juvenil feuerbachiano, hasta el 1844 entonces, es el de haber superado el pensar de Schelling y descubierto por ello el nivel propiamente *antropológico*. Sin embargo, y ya lo veremos, dicha antropología es todavía ontología, o, si se quiere, no cuenta con la categoría de *exterioridad*⁶⁷. Al

⁶⁵ *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, libro II, lección 24; *Werke V*, 749, nota 4. Compárese con la tesis 11 de la obra *Tesis sobre Feuerbach* (1845) de Marx: «Los filósofos han sólo interpretado el mundo de diversas maneras, de lo que se trata es de cambiarlo», en K. Marx -Fr. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca 1974, 162.

⁶⁶ Si consideramos su obra (citaremos de la *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin-F. Jodl, Stuttgart 1960) podemos ver que desde sus primeros trabajos (*Todesgedanken* 1830; *Die Unsterblichkeitsfrage* 1846), a los que comentaremos más especialmente del período 1839-1843, pasando por sus estudios sobre Leibniz (t. IV), Pierre Bayle (t. V), *Das Wesen des Christenthums* (t. VI), los estudios contenidos en el tomo VII (*Über das Wunder, Apologetisches, Luther-Studien, Das Wesen der Religion*), las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (t. VIII), *Theogonie* (t. IX), y aun sus trabajos éticos (t. X), son filosofía de la religión.

⁶⁷ Feuerbach propondrá una exterioridad *óntica* o, si se quiere, una exterioridad del ser hegeliano pero que no supera la totalidad. No hay una exterioridad propiamente alterativa o meta-física (como veremos en Zubiri o Levinas, §§ 23-24).

permanecer en la ontología no puede afirmar el ámbito meta-físico: es todavía un pensar moderno europeo.

Feuerbach ha comenzado desde 1827 a tener dudas de la realidad del sistema hegeliano: «Vemos ciertamente en la *Lógica* determinaciones simples como ser, nada, algo, otro, finito, infinito, esencia, fenómeno... pero ellas son en sí mismas determinaciones abstractas, unilaterales, *negativas*»⁶⁸. Eso no le impedirá escribir una positiva reseña sobre la recién aparecida *Historia de la filosofía de Hegel*⁶⁹ o efectuar una crítica al *Antihegel* de Bachmann (que fue el iniciador en 1833 de la crítica frontal contra Hegel, pero desde Kant, y no como Schelling superando la ontología misma)⁷⁰. Poco a poco, sin embargo, se fueron levantando nuevas críticas, cada vez más fundadas, causando ciertamente mucha impresión en el espíritu de Feuerbach el libro de F. Dorguth *Crítica al idealismo*⁷¹, lo que se concretó por último en la obra *Hacia la crítica de la filosofía hegeliana* (1839). En este trabajo Feuerbach opone todavía Schelling —filosofía de la identidad «oriental»— a Hegel —filosofía de la diferencia «occidental»—⁷²; la crítica contra su antiguo maestro (porque Feuerbach fue de los íntimos de Hegel en Berlín) se funda esencialmente: primero, en que la universalidad de la totalidad dialéctica se juega exclusivamente en el tiempo, es decir, no se asume la dimensión espacial que permitiría descubrir el sentido no sólo de la *sucesión* sino de la *coexistencia* de los diver-

⁶⁸ *Zweifel* (1827-1828) II, 363. Para la antropología de Feuerbach véase H.- J. Braun, *L. Feuerbach Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1971, bibl., 173-180; K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt 1969. Hoy deben ya consultarse las lecciones de Feuerbach en Erlangen (1829-1836), que acaba de editar Erich Thies, sobre *Logik und Metaphysik* I-III, Darmstadt 1973.

⁶⁹ *Hegels Geschichte der Philosophie* (1835) II, 1 s.

⁷⁰ *Kritik des «Antihegel»* (1835) II, 17 s.

⁷¹ *Ibid.*, 131 s. En esta reseña se descubren temas que después serán muy queridos por Feuerbach: «Sin corporalidad (*Leib*) no hay espíritu. El que no tiene cuerpo no tiene espíritu ni idea del espíritu; puesto que el espíritu no es un *factum*, ni una existencia inmediata...» (p. 141). De la misma manera «la posibilidad, la necesidad y la realidad del idealismo como la ciencia del espíritu en su independencia de las manifestaciones fisiológicas, antropológicas y patológicas, como la ciencia por la que el espíritu conceptúa en sus determinaciones inmanentes y en sus relaciones consigo mismo», todo esto que no parte «de la facticidad de cognoscibilidad de la manifestación *sensible*» termina en una pura ilusión.

⁷² *Ibid.*, 158-159. Se ve muy claro que Feuerbach no tenía todavía clara noticia del vuelco del pensamiento de Schelling. Por el contrario, cuando lo escuche en Berlín en 1841, podrá ahora comprender que el pensar hegeliano es «filosofía de la identidad», la que identificará con la «filosofía de la religión» schellingiana (no comprendiendo en ésta su novedad meta-física): cf. *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* II, 1842, 223-224.

sos momentos⁷³; segundo, en que «el sistema hegeliano es una autoalienación absoluta de la razón»⁷⁴ porque sin presuposición alguna parte de ella misma desconociendo la experiencia sensible, la anterioridad de la naturaleza que no sólo constituye «la maquinaria elemental del estómago sino que construye el templo del cerebro»⁷⁵.

Así llegamos a *La esencia del cristianismo* (1841), obra fundamental para la «izquierda hegeliana». Es aquí donde se puede observar el vuelco principal del pensar europeo producido por Feuerbach. Nuestro filósofo se vuelve contra la totalidad vigente y pensada por Hegel (nivel 1 del esquema 8) y la desdiviniza, la profana, se declara ateo de un tal ídolo⁷⁶. Ante un Schelling que sólo muestra la trascendencia transontológica de la libertad eterna (un creacionismo sin encarnación), Feuerbach comprende que el cristianismo, en un primer momento (y es el que él comprendió adecuadamente), es negación de los fetiches y afirmación del hombre como trascendencia del «orden vigente injusto» (fetiche); el cristianismo no es sólo cara-a-cara con Dios creador sino «en-carnación». El equívoco sin embargo se encuentra en que para Feuerbach el único Dios posible es el «dios» de Hegel y de la cristiandad vigente (la prusiana en primer lugar). Kierkegaard con razón mostrará que la cristiandad (una cultura) no es el cristianismo. Esto no pudo verlo todavía Feuerbach y por ello aunque acertada su dirección será no suficientemente radical su crítica, cuestión que, por otra parte, abrirá múltiples callejones sin salida a sus sucesores. En esencia la crítica al *fetichismo* dice lo siguiente: «Esa esencia (= «dios» el *fetichismo*) no es otra cosa que la inteligencia, la razón, el entendimiento. Dios es como el extremo del hombre, como lo no humano, esto es: la esencia pen-

⁷³ Con esto, en cierta manera, Feuerbach quiere ya indicar que cada parte tiene un valor propio y no se agota en el universal (cada persona no es sólo parte de la historia universal): «Sin duda el último momento del desarrollo es siempre la totalidad (*Totalität*) que integra en sí los otros momentos; pero, como constituye ella misma una existencia temporal determinada, no puede integrar en sí otras existencias sin vaciarlas de su sangre que permite vivir a los vivientes independientes, y sin despojarlos así de la significación que tienen en su libertad acabada» (II, 159). ¡Pareciera que oímos ya a Kierkegaard!

⁷⁴ *Ibid.*, 175.

⁷⁵ *Ibid.*, 203. En esta obra se encuentra la siguiente reflexión: «La dialéctica no es un monólogo de la especulación consigo misma, sino más bien el diálogo de la especulación y lo empírico» (p. 180). Compárese esta formulación con la que citaremos dentro de poco, donde ya aparece el diálogo entre el yo y el tú, con sentido erótico, interpersonal.

⁷⁶ Véase al fin de esta obra un apéndice que hemos colocado sobre el ateísmo de los profetas. La negación de la divinidad del ídolo es el momento necesitante para poder afirmar, con Schelling, la divinidad de la libertad eterna incondicionada por el ser y el mundo. Véase en dicho apéndice la situación 2: «El ateísmo del fetiche».

sada de la personalidad humana es una objetivación de la esencia del entendimiento. La pura, perfecta, completa esencia divina es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento de su propia perfección»⁷⁷. Esa negación de la divinidad de la ontología hegeliana, como veremos, es igualmente una crítica a la civilización europea divinizada, al *ego cogito* que se encuentra en el «centro» de un mundo imperial como dominación *racional* de las «colonias» (la periferia). Nada de esto puede aún ver Feuerbach, pero lo que comprende muy bien es que negada la divinidad ontológica racionalista es necesario abrirse *más allá* de dicho horizonte, fuera (*ausser*) de él. La exterioridad de la totalidad divinizada de la razón es el mundo de lo sensibilizado, de lo captado por los sentidos, por las condiciones *materiales* del conocimiento (diría Kant). La *materialidad* sensible del conocer humano permite a Feuerbach definir un *nuevo materialismo*, pero no se piense que es un «materialismo sin espíritu (*geistlose Materialist*)»⁷⁸, de tipo holbachiano. Se trata de un sensualismo empirista de raigambre antropológica, que nos recuerda que la realidad es *corporal*. Es esencia del cristianismo la *encarnación*, pero la encarnación es imposible en el puro racionalismo⁷⁹. La realidad es descubierta por las condiciones *materiales* o sensibles del conocimiento porque el hombre no es sólo conciencia, pero tampoco es sólo materia porque hay «en la esencia humana un cambio cualitativo»⁸⁰ con respecto a los animales. No se trata, entonces, ni de un materialismo ingenuo que identifica la realidad con la pura materia (como entidad inerte cósmica no espiritual) ni con el panteísmo de la materia afirmado por Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*⁸¹. Feuerbach

⁷⁷ I, III; VI, 42.

⁷⁸ *Ibid.*, Introducción, I, 3, nota I.

⁷⁹ A. Lange, *Historia del materialismo* II, Buenos Aires 1946, 209 s, no logra mostrar ajustadamente el aporte de Feuerbach, por interpretarlo todo desde un neokantismo positivista.

⁸⁰ Nos dice Feuerbach: «...eine qualitative Veränderung» (*Das Wesen des Christenthums*, *ibid.*), debiéndose recordar que *cualidad* es para Feuerbach (lo mismo que para Hegel e inspirándose en la *forma* aristotélica como puede observarse en *la Geschichte der Philosophie* I, IV, B, XIX, 152) la esencia de la cosa. Léanse las indicaciones útiles de Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico de F. Engels*, Buenos Aires 1956, 45 s.

⁸¹ Considérense estas frases: «Las sucesiones eternamente (*ewig*) repetidas de los mundos en el tiempo infinito... La materia se mueve en un ciclo eterno (*ein ewiger Kreislauf*)... Tenemos certeza (*sic*) (*Gewissheit*) de que la materia permanecerá eternamente la misma (*ewig dieselbe bleibt*) a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad (*Notwendigkeit*) con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo» (*Dialektik der Natur*, Berlin 1971, 28). Atribuir eternidad e identidad a la materia es ya una tesis metafísica (no científico-experimental), pero, y de todas ma-

recupera entonces, contra Descartes y Hegel, la corporalidad humana y la sensibilidad de la realidad, y, contra Schelling, sitúa *antropológicamente* la alteridad. Su método dialéctico es sensible antropológico.

Después de haber escuchado a Schelling en 1841 en Berlín, Feuerbach escribe sus tres obras más importantes, sea por la influencia que ejercerán, sea por la precisión de su pensamiento. Se trata de la *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y la principal de ellas, *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* (1843). En la primera de ellas proclama claramente que la filosofía nueva no debe ser el desarrollo interno de una historia de la filosofía sino que debe emerger de las exigencias de lo no-filosófico, de la historia y las necesidades reales de los hombres: «Hay total diferencia entre una filosofía nueva que surge desde las filosofías que le anteceden, con una filosofía que surge de una edad nueva de la humanidad; hay total diferencia entre una filosofía nueva que debe su existencia sólo a las exigencias filosóficas, con una filosofía que emerge de las exigencias de la humanidad; hay una total diferencia entre una filosofía que pertenece sólo a la historia de la filosofía, con la filosofía que es, directamente, historia de la humanidad»⁸². La verdadera filosofía del futuro deberá pensar la realidad y no sólo superar los sistemas filosóficos: la filosofía no parte de la filosofía sino de la cotidianidad sensible, y no para negarla (el *Faktum* negado por Hegel) sino para internarse en él (ex-volución dialéctica).

«La filosofía nueva, única filosofía positiva, es la negación de toda filosofía de escuela, aunque contiene la verdad; es la negación de la filosofía como cualidad abstracta, particular y escolástica»⁸³. Esta «filosofía del futuro tiene por misión conducir a la filosofía del reino de las *almas separadas* al de las almas encarnadas (*bekörperten*) y vivientes; hacer descender la filosofía de la beatitud del pensar divino sin necesidades hasta la miseria humana»⁸⁴. Esta filosofía realizaría el sentido profundo de la nueva época que se avecina, cuya labor es «la realización y humanización de Dios, la transformación y

neras (aunque no lo pruebe y sin embargo afirme que tiene *certeza*: ¿de qué tipo?), al afirmar que es por *necesidad* dicho proceso y que sus *atributos* no cambian, nos encontramos en un claro y conocido ejemplo de proponer la materia como lo divino («lo divino» es la totalidad como fundamento, como el ser). Esto lo trataremos en el capítulo X de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*. La divinización de la totalidad es fijación del movimiento dialéctico y es, por otra parte, posibilidad de divinización de una totalidad política (¿el burocratismo ruso?). Ni Feuerbach ni Marx caen en estos errores ingenuos.

⁸² *Sämtliche Werke* II, 215.

⁸³ *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* II, 240-241.

⁸⁴ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, nota inicial (II, 245).

resolución de la teología en antropología»⁸⁵; es decir, continuaría la tarea del cristianismo que es «esencialmente una cristología, de otra manera: una antropología religiosa»⁸⁶.

La obra *Principios fundamentales de la filosofía del futuro* tiene dos partes: la primera donde se muestra que la identidad del ser y el pensar termina en la filosofía especulativa de Hegel por divinizar el *cogito* (§§ 1-24); la segunda donde se muestra que en el acceso a la realidad y existencia la razón es superada por la sensibilidad que llega más allá que la primera y que permite por el amor alcanzar la posición alterativa con otro hombre (el *tú* de la mujer para el varón) (§§ 25-65). Como veremos, sin embargo, no se logra superar la totalidad ontológica de la humanidad como tal (es sólo una antropología ontológica y por ello no suficientemente *crítica*).

Su discurso comienza criticando «el teísmo que representa a Dios como un ser personal existente fuera de la razón»⁸⁷. Por su parte el panteísmo, que niega el teísmo o el «dios» fuera de lo sensible y la razón, afirma la divinidad de la materia (Feuerbach piensa en Spinoza y nosotros podemos pensar ahora también en Engels): «El panteísmo es el ateísmo teológico, el materialismo teológico»⁸⁸, es decir, niega al Dios de los teólogos (teístas) porque afirma la divinidad de la totalidad cósmica (la materia). Ante el «panteísmo que hace de Dios un ser actual, real y material»⁸⁹, levanta Feuerbach «el empirismo o realismo, en el que se comprende en general a las ciencias concretas y particularmente a las ciencias de la naturaleza; dicho empirismo niega a la teología no teóricamente, sino *prácticamente, en la acción*: pues el realista hace de la negación de Dios, o al menos de aquello que no es Dios, la ocupación esencial de su vida, el objeto principal de su labor»⁹⁰. De hecho, Feuerbach, asume (como después Marx) sólo este tipo práctico de ateísmo. Desde aquí puede ahora enfrentarse a la filosofía especulativa o del idealismo absoluto de Hegel. En efecto, «la filosofía hegeliana es el idealismo al revés,

⁸⁵ *Ibid.*, § 1 (p. 245).

⁸⁶ *Ibid.*, § 2 (p. 246): Teólogo luterano como era, Feuerbach, piensa que el catolicismo es esencialmente especulativo (Hegel), mientras que el protestantismo manifestaba la esencia cristiana (así como para Nietzsche el catolicismo será un «platonismo para el pueblo»: léase; kantismo). Esas denominaciones en vez de nombrar lo que la palabra designa son más bien «categorías» con significación *ad hoc*.

⁸⁷ *Ibid.*, § 7 (p. 250). Con toda evidencia es una crítica al Schelling definitivo. Puede verse, sin embargo, que no ha comprendido el sentido meta-físico del intento schellingiano y ha interpretado a la libertad eterna como un *objeto*, un *ente* (confunde Schelling con el teísmo francés o inglés del siglo XVIII). La crítica al teísmo la ha hecho en la obra *Das Wesen des Christenthums*.

⁸⁸ *Ibid.*, § 15, 464.

⁸⁹ *Ibid.*, § 16, 266.

⁹⁰ *Ibid.*, § 15, 265.

el idealismo teológico, así como la filosofía espinociana era el materialismo teológico... Ella expresa la *divinidad del yo* (*die Göttlichkeit des ich*)... La filosofía hegeliana ha hecho del pensar, del ser subjetivo, pero pensar sin sujeto, y entonces representado como distinto de él mismo, el ser divino y absoluto (*göttlichen, absoluten*)»⁹¹. Por ello, y en esto Feuerbach efectúa una interpretación profunda, «la identidad del pensar y el ser es la expresión de la divinidad de la razón»⁹². Llegado a este punto termina la destrucción del sistema hegeliano y su dialéctica in-volutiva y comienza el despliegue constructivo, antropológico.

Feuerbach plantea su antropología en torno a dos cuestiones que él mismo sintetiza en la siguiente frase: «De los cien táleros (del ejemplo kantiano), unos (los representados) los tengo sólo en mi cabeza, pero los otros (los sentidos y por ello reales) los tengo en la mano; unos existen sólo para mí (*für mich*), los otros existen también para otro (*für Andere*), ya que pueden ser sentidos y vistos»⁹³. Es decir, por una parte muestra la exterioridad del objeto de la sensibilidad con respecto a la mera representación o el pensar teórico, a partir de la doctrina kantiana de la existencia que ya hemos expuesto en el § 17. Pero no sólo la sensibilidad, sino igualmente el sentimiento, o el acto de la voluntad: el amor. Por otra parte, los sentidos nos abren a un ámbito donde se encuentra el otro: «tú», superando así no sólo el racionalismo incorporal sino igualmente el solipsismo del *cogito* divinizado por Hegel. Sin embargo la comunidad de la humanidad feuerbachiana no será superación de la totalidad ontológica (nivel 2 del esquema 8).

La sensibilidad accede a la realidad, a la existencia. Nos dice nuestro pensador: «Probar que algo es significa que algo no es sólo pensado»⁹⁴. El pensar o representar sólo alcanza la estructura inteligible pero no constata la existencia (para Kant); dicha existencia es objeto de la intuición sensible: «Lo real (*das Wirkliche*) en su realidad o como real es lo real como objeto del sentido: lo sensible (*das Sinnliche*). Verdad, realidad, sensibilidad son idénticos. Solamente un ser sensible es un ser verdadero y real... El objeto dado o idéntico al pensar es sólo pensamiento»⁹⁵. Citemos todavía otros textos: «La nueva filosofía se dirige y considera el *ser* tal como él se manifiesta a nosotros que no somos solamente seres pensantes, sino realmente existen-

⁹¹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) II, § 23, 279.

⁹² *Ibid.*, § 24, 282.

⁹³ *Ibid.*, § 25, 283.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, § 32, 296.

tes»⁹⁶. «Es solamente en la sensibilidad (*Empfindung*), solamente en el amor (*Liebe*) que esto (*Dieses*) —esta persona, esta cosa—, es decir, lo singular (*Einzelne*) posee valor absoluto»⁹⁷. Esta «intuición sensible (*sinnliche Anschauung*)» no tiene solamente «por objeto cosas exteriores, sino también el hombre que se da a sí mismo como (objeto) de los sentidos»⁹⁸. Para nuestro filósofo la sensibilidad no es la mediación *a priori* para que sobre dicho material fenoménico se ejerza la actividad especulativa o representativa; por el contrario, la sensibilidad llega *más allá* del ámbito *del ser como pensar* (nivel propiamente ontológico para Hegel pero que de hecho para Feuerbach quedará nuevamente reducido a un mero horizonte óptico), se trata de la proposición de una exterioridad al ser (como pensar): «Lo sensible no es lo inmediato de la filosofía especulativa... La intuición inmediata y sensible es, por el contrario, posterior (*später*) a la representación ya la imaginación»⁹⁹. Es decir, la sensibilidad no es la meramente inicial del proceso cognitivo, sino el acceso último de constatación, verificación o rectificación de lo ya pensado, tal como el experimento de la ciencia prueba la validez de una hipótesis científica: «El pensamiento que se determina y rectifica (*rectificirende Denken*) por medio de la intuición sensible es real (*reales*) y objetivo; pensar de la verdad objetiva»¹⁰⁰. Puede verse entonces que la crítica a la dialéctica hegeliana es la de haber dejado atrás, por una dirección in-volutiva hacia la conciencia en su acto especulativo racional, el nivel sensible, para ya no volver más en procura de verificación de las conclusiones a las que pretendidamente la razón iba ascendiendo en ella misma hasta el saber absoluto. Es necesario, *más allá* del ser como pensar, encaminarse hacia la exterioridad de lo verificado por la sensibilidad como existente, real. Es un empirismo que partiendo del empirismo schellingiano (no olvidemos el texto citado arriba correspondiente a la nota 56) permanece en el nivel primeramente cósmico (lo sensible como cosa), pero que remata en una antropología (el hombre como sensibilizado).

En efecto, el sensible privilegiado (objeto de los sentidos) es el mismo hombre: «La nueva filosofía toma apoyo en la razón... pero en la razón que posee el ser humano por esencia; no toma apoyo sobre una razón sin esencia, color ni nombre, sino sobre una razón impregnada de la sangre del hombre, Por ello, la filosofía antigua decía: sólo lo racional es lo verdadero y real,

⁹⁶ *Ibid.*, § 33, 297.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*, § 41, 303.

⁹⁹ *Ibid.*, § 43, 305.

¹⁰⁰ *Ibid.*, § 48, 310.

la nueva filosofía enuncia por el contrario: sólo lo humano es lo verdadero y lo real»¹⁰¹. Esta filosofía, entonces, que sabe unificar la razón con el ser y la divinidad de la antigua filosofía (la teología) puede ahora proponer la sensibilidad, la voluntad y el amor como dimensiones humanas *más allá* del mero momento especulativo: «La nueva filosofía es la resolución completa, absoluta, no contradictoria de la teología (hegeliana) en antropología»¹⁰². La «filosofía de la identidad» o filosofía negativa había interpretado todo como pensado y sólo afirmaba como real lo pensado en cuanto tal. Por el contrario, «el arte, la religión, la filosofía y la ciencia son fenómenos o *revelaciones* del ser humano verdadero»¹⁰³, pero no sólo de su capacidad especulativa sino también de su afectividad, de su sensibilidad, de su amor, de su corporalidad, «de la cabeza y del corazón»¹⁰⁴.

Dicho sensible privilegiado no es, en último término, el hombre mismo para sí mismo, porque «la soledad (*Einsamkeit*) es finitud y limitación», sino otro hombre, porque «la comunidad es libertad e infinitud»¹⁰⁵. Feuerbach, siguiendo la tradición de Schelling pero aún de Fichte¹⁰⁶ define claramente su posición ante Hegel y su método: «La verdadera dialéctica no es el monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú»¹⁰⁷. Por ello «la filosofía absoluta (hegeliana) decía...: la verdad soy yo. La filosofía humana dice, por el contrario: aun en el pensar, aun en tanto que filósofo, soy un hombre a hombre (*Mensch mit Mensch*)»¹⁰⁸, recordándonos la fórmula de Schelling: «La persona busca a la persona».

De esta manera Feuerbach ha dejado planteada, en método dialéctico, la superación del ámbito ser-pensar, un más allá ya propuesto por Schelling pero ahora concretado como antropología. La filosofía nueva, la latinoamericana, deberá asumir igualmente este momento prehistórico de su constitución: el rostro sensible de otro hombre, que tiene hambre y sangre se encuentra *más allá* del sistema donde el ser es el pensar. Pero esto no es todavía suficiente, en especial, porque al fin «la verdad es la totalidad (*Totalität*) de la vida y esencia humana»¹⁰⁹, es decir, la humanidad como tal se constituiría

¹⁰¹ *Ibid.*, § 50, 313.

¹⁰² *Ibid.*, § 52, 315.

¹⁰³ *Ibid.*, § 55, 317.

¹⁰⁴ *Ibid.*, § 57, 317.

¹⁰⁵ *Ibid.*, § 60, 318.

¹⁰⁶ Véase sobre la relación «yo-tú» en la obra de Fichte el trabajo de A. Düsberg, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970.

¹⁰⁷ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62, 319.

¹⁰⁸ *Ibid.*, § 61, 318.

¹⁰⁹ *Ibid.*

como un horizonte ontológico (nivel 2 del esquema 8) ya sin exterioridad. El «tú», otro hombre, es exterior al ámbito ser-pensar, pero al fin queda incluido en una comunidad sin exterioridad. Esta cuestión sólo podrá ser superada después que se haya planteado la problemática ontológica contemporánea.

§ 19. LA CRÍTICA DE KARL MARX. NUEVO SENTIDO DE LA REALIDAD

Con Karl Marx (1818-1883) el método recibe una nueva modificación. En primer lugar debe anotarse que en su despliegue *formal* el método se inspira en la dialéctica hegeliana, pero es por su *contenido*, por su intención, por la noción de *realidad* que se introducen radicales novedades. Está entonces en la tradición Hegel-Feuerbach, aunque recibe igualmente de Schelling inadvertida e indirectamente la influencia de la positividad *histórica*; esta historia no es ya de la relación hombre-divinidad (como historia de la mitología: nivel *simbólico* de la cultura), sino relación hombre-naturaleza (como historia de las fuerzas y división productiva del trabajo: *nivel económico* de la cultura)¹¹⁰. La genialidad de Marx consistió en saber tratar operativamente, y de manera estrictamente científica, el ámbito de la económica en su nivel político (de la *sociedad civil o burguesa*; *la bürgerliche Gesellschaft* de Hegel)¹¹¹. Marx no se interesa en la ética hegeliana por su doctrina del derecho o la moralidad sino que se centra exclusivamente en la eticidad (*Sittlichkeit*) y en ésta le importa esencialmente la cuestión de la «sociedad civil o burguesa» —en alemán *bürgerliche* significa tanto *civil como burguesa*— en sí misma y con respecto al estado (*Staat*)¹¹². Marx, como antiguo estudiante de derecho en Bonn, fuera de su tesis doctoral en filosofía sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, se ocupó desde su juventud primera en cuestiones relacionadas con la «sociedad civil o burguesa». En esto no hay ruptura, como tampoco habrá propiamente ruptura ontológica¹¹³, mientras que es necesario ver que el mismo tema será accedido de distinta manera metódica desde la juventud hasta la edad madura, sin llegarse a lo que Bachelard nombraría una «ruptura epistemológica» —tema

¹¹⁰ Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* III, §§ 45, 51 y 57, donde se sitúa meta-físicamente la *económica*.

¹¹¹ W. Fr. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 182-256; *Enzyklopädie*, §§ 523-534.

¹¹² Sobre el estado trata Hegel en los párrafos siguientes a los citados.

¹¹³ Hemos mostrado indicativamente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, § 23, que en el Marx de la juventud (hasta el 1844-1845) como en el Marx definitivo (de *El capital*) hay un mismo sentido del ser, es decir, una misma comprensión del ser. No hay entonces ruptura ontológica.

tratado por Althusser en sus obras ¹¹⁴—. Y no hay ruptura porque el *método dialéctico* fue desde su juventud, aunque todavía usado sin suficiente autoconciencia y en problemas de raigambre más filosófica, hasta el fin el único método que utilizó Marx. Es por ello que, y por no tratarse esta obra de un estudio sobre Marx exclusivamente (trabajo que deseamos encarar en el futuro próximo), tomaremos la más explícita referencia al método que nuestro pensador haya escrito. Se trata de un párrafo de la introducción a la obra en borrador *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857): «El método de la economía política» ¹¹⁵. Ello nos permitirá, cuando se crea necesario, echar mano de textos de la juventud o de *El capital*.

En primer lugar, «Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real (*das Reale*) como resultado del pensar (*Resultat des Denkens*) que partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo» ¹¹⁶. Ya en sus más juveniles trabajos había comenzado con la izquierda hegeliana la crítica al maestro: «La idealidad pura de una esfera real (*wirklichen*) no podría (para Hegel) existir sino sólo como *saber*» ¹¹⁷.

En segundo lugar, se ve una clara referencia al intento de Schelling cuando nos dice que «la religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las *mitologías* anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta

¹¹⁴ Althusser habla de «la rupture épistémologique de Marx» (*Lire le Capital II*, Paris 1968, 11), pero, como hemos indicado antes, un plano es el epistemológico y otro el ontológico. Si es verdad que hay un pasaje de una temática filosófica antes de *La ideología alemana* (1845) a una temática económica, desde esa época (y lo que es más, hay una ruptura epistemológica entre la economía clásica y la que practica Marx) no por ello abandona el horizonte ontológico vigente en sus primeras obras (desde los *Manuscritos del 44* hasta el libro III de *El capital*).

¹¹⁵ El título alemán (el adoptado en el texto es el que nos ofrece la traducción editada por Siglo XXI, Buenos Aires 1971, t. I) es *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, I ed. Dietz, Berlín 1971, 247-256. Se lo denomina igualmente *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Queremos aquí destacar que sobre este tema es tanto lo escrito en el presente que nos hemos decidido simplemente a comentar el texto asumiendo una posición propia a partir de las críticas conocidas a la cuestión del método elaboradas desde un Engels, Lenin o Lukács, un Gramsci, Lefebvre, Garaudy, y muchos otros, hasta llegar a Sartre o un Bloch y a la escuela de Frankfurt (de Horkheimer, pasando por Adorno, Marcuse hasta A. Schmidt). Para una primera aproximación al texto indicado véase por ejemplo L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México 81972, 132 s: «Sobre la dialéctica materialista»; o en A. Schmidt; *Geschichte und Struktur*, Regensburg 1971, 49 s.; «La ascensión marxista de lo abstracto a lo concreto...»; considérese todavía la obra de K. Hartmann, *Die marxistische Theorie*, Berlín 1971; etc.

¹¹⁶ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 248 (trad. cast. citada, 22-23).

¹¹⁷ *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843), comentario al § 267, en *Frühe Schriften I*, ed. Lieber-Furth, Darmstadt 1971, 266. y agrega: «Lo importante consiste en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real (*wirkliche Subjekt*) propiamente dicho el predicado».

hasta cierto punto a su propia autocrítica»¹¹⁸. Para nuestro crítico esto no es suficiente.

Más radicalmente, y en tercer lugar, Marx se dirige contra Feuerbach cuando llega a definir el horizonte mismo ontológico de su método, o el sentido último de la *realidad* como realidad: «El trabajo parece ser la categoría totalmente simple»¹¹⁹. De lo que se trata es de determinar qué es «lo real y lo concreto» (*Reale und Konkrete*)¹²⁰, porque «el trabajo se ha convertido no sólo en cuanto categoría, sino también en *realidad* (*Wirklichkeit*), en la mediación para crear la riqueza en general y, como determinación, *ha dejado* de adherirse al individuo como una *particularidad suya*»¹²¹. En la determinación de la realidad de lo real Marx supera la noción feuerbachiana de sensibilidad o empirismo estático-contemplativo de la mera «verificación» en el proceso de realización, Bachelard dice bien que no es lo mismo la realidad que la realización. De lo que se trata es de la realización de lo real (y veremos, entonces, que interesa un cierto ámbito ontológico humano). Ya en 1844, en el *Tercer manuscrito*, en la parte que lleva por subtítulo «Crítica a la dialéctica hegeliana», Marx muestra haber leído con detenimiento las *Tesis y los Principios fundamentales* de Feuerbach, cuando escribe que «la gran hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la filosofía {hegeliana} no es sino la religión puesta en ideas... 2) La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia *real* (*reelen*) en cuanto Feuerbach hace igualmente de la relación social del hombre ante el hombre el principio fundamental de la teoría... De esta manera supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible (*Sinnliche*), lo real (*Reale*), lo finito, lo particular»¹²². Pero de inmediato se deja ver la crítica de Marx, ante el descubrimiento de un nuevo horizonte más allá de la mera sensibilidad. Para Hegel lo real es el pensar y lo pensado; Schelling propone ir más allá de la ontología de la identidad del ser y el pensar y descubre la transversalidad de la revelación; Feuerbach va más allá de la ontología del ser como pensar abriéndose al ámbito de la sensibilidad, la afectividad, la relación yo-tú, hombre-hombre. Ahora Marx va más allá del ámbito feuerbachiano (tanto de la sensibilidad y del yo-tú) describiendo lo real como lo producido, lo trabajado; y la relación abstracta yo-tú, hombre-hombre, como la de señor (poseedor del capital), explotado (vendedor expoliado de su propio trabajo). Lo real, y la realidad como realidad, es el

¹¹⁸ *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 253 (p. 27).

¹¹⁹ *Ibid.*, 251 (p. 24).

¹²⁰ *Ibid.*, 247 (p. 21).

¹²¹ *Ibid.*, 252 (p.

25).

¹²² *Ökonomisch-philosophische Manuskripte III*, en *Frühe Schriften I*, 639-640.

producto del trabajo y su horizonte ontológico de comprensión, si se me permite el neologismo: la laboriosidad (en el esquema 8, el nivel 1 indica el horizonte reducido de una cierta totalidad dada: la capitalista con la relación señor [S] y esclavo [E]; la dominación que ejerce S sobre E se indica con la flecha b). Veamos algunos textos en este sentido.

En las *Tesis sobre Feuerbach* (1844) puede verse que «la falla fundamental de todo materialismo (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo es captado el objeto, la realidad (*Wirklichkeit*), lo sensible (*Sinnlichkeit*), bajo la forma de lo concebido o de lo contemplado; pero no como actividad humana sensorial (*sinnlich Tätigkeit*)»¹²³. Más allá que el mero «objeto sensorial» u «objeto conceptual» se encuentra «la actividad humana misma como una actividad objetivante»¹²⁴. Feuerbach puede sólo llegar entonces a un empirismo intuitivo o «materialismo contemplativo»¹²⁵. Se trata entonces de superar no sólo la noción misma de realidad (de lo sensible a lo producido) sino, y por ello, de la interpretación teórica misma: la filosofía no es una ingenua interpretación intuitiva de lo dado sino, principal y esencialmente, una interpretación y *exposición* que teniendo en cuenta los condicionamientos reales (en tanto producidos entonces por la historia del trabajo) del mismo pensar y de la producción igualmente real del tema pensado: lo real concreto histórico. Una tal interpretación no es sólo verdadera sino igualmente operativa y por ello puede exclamar: «Los filósofos se han limitado a interpretar (*interpretiert*) el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo (*verändern*)»¹²⁶. Repitiendo entonces: lo real no es un pan visto y tocado ante el apetito del hambriento; lo real es el pan producido por el trabajo del hombre como condición de posibilidad para ser visto, tocado y poder por la ingestión saciar efectivamente el hambre. *Lo real* es aquel respecto del objeto en cuanto es «producto del trabajo»¹²⁷. Detengámonos un instante en pensar la cuestión. El sol, un astro, todo aquello que no pudiera ser materia de trabajo no sería *real* en tanto lo objetivado como realizado por un trabajo. De lo que se trata entonces es de la realidad de los objetos de cultura (*de Kultur*) o económicos. Es decir, la relación hombre-naturaleza, desde el *homo habilis* que hace más de dos millones de años se dirigió a las meras cosas cósmicas que le rodeaban y las hizo sus instrumentos, comenzó a modificarse el contorno natural. La mera naturaleza se hizo cultura

¹²³ § 1; Edición citada, t. II, p. 1.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*, § 9, p. 3.

¹²⁶ *Ibid.*, § 11, p. 4.

¹²⁷ *Das Kapital* I, 1, ed. Ullstein Buch I, Frankfurt 1969, 20.

(*Kultur*): un cierto trabajo transformante se depositó en una piedra que ahora es un arma. De la mera piedra bruta al arma hubo el trabajo del afilarla. De esta manera surge el «valor, por ser objetivación o materialización del trabajo humano abstracto»¹²⁸. El arma de piedra tiene más *valor* que la mera piedra inutilizable, porque es mediación para el proyecto de defenderse de los animales y poder cazarlos¹²⁹.

Volvamos entonces a algo ya enunciado más arriba. El horizonte ontológico indeterminado, todavía no diferenciado o entificado, es el *trabajo* como «categoría totalmente simple», pero mejor aún: como último horizonte de la realidad cultural o económica¹³⁰. Explica Marx, con preciso tecnicismo filosófico: «¿Cuál es el residuo de los productos considerados como productos? Es la misma objetividad espectral, un simple coágulo del trabajo humano indiferenciado (*unterschiedloser*)¹³¹, es decir, del empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma (concreta) en que esta fuerza se emplee. Estas cosas (*Dinge*) sólo nos indican que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalización de esta *sustancia social común* (*gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz*) a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías»¹³². Es ya bien sabido que Marx estudió antes de escribir *El capital* profundamente la *Lógica* de Hegel. Se puede claramente afirmar que el horizonte ontológico de comprensión (nivel 2 del esquema 8) es el trabajo indeterminado, absoluto, abstracto: la laboriosidad como tal; *el ser* en sentido marxista (el *ser* de lo cultural o económico *en cuanto tal*). *El ser* es la «laboriosidad» abstracta; por ello *el ente* es la cosa en cuanto «coágulo», «cristalización» de dicho trabajo abstracto como determinado, diferenciado: el valor cultural o económico. Sabiendo ahora lo que es *la rea-*

¹²⁸ *Ibid.*, 20.

¹²⁹ Véase sobre la significación de la noción de valor en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, capítulo II, § 8.

¹³⁰ Recuérdese que «cultural» significa aquí transformación del cosmos natural en *instrumento* humano. *Kultur* en alemán. Por su parte *economía* viene del griego *oikía* (casa) y significa igualmente la transformación que se realiza de la naturaleza por medio del trabajo (originariamente, para Aristóteles, por ejemplo, es sólo economía *doméstica*: para Marx es esencialmente economía *política*; véanse numerosas reflexiones sobre esta cuestión en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parte III, capítulos VII-X).

¹³¹ Sobre esta cuestión no podemos extendernos aquí, pero recuérdese que en la *Logik* y en la *Enzyklopädie* de Hegel, se pasa de la identidad originaria indeterminada (*unterschiedlos*) del ser a la diferenciación del ente (*das Dasein*). El horizonte ontológico es indeterminado (no el trabajo concreto sino lo que hemos llamado la *laboriosidad*) y deviene diferenciado o determinado (el producto como lo trabajado).

¹³² *Das Kapital* I, 1, p. 6.

lidad en cuanto tal (la laboriosidad o el trabajo abstracto indiferenciado todavía como horizonte ontológico de lo económico en cuanto tal) podemos volver al texto sobre el *método* marxista.

«El método —nos dice Marx en *los Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*— que consiste en ascender (*aufsteigen*) de lo abstracto a lo concreto es para el pensar sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual (*ein geistig Konkretes*). Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo»¹³³. Es decir, debe distinguirse, en primer lugar, entre el plano del pensar y el de la formación del concreto mismo. El pensar puede ser falso, o puede ser el correlato adecuado de la realidad. El método no será, como para Hegel, el proceso mismo de lo real concreto, sino «el camino del pensar abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, que puede corresponder (*entsprüche*) al proceso histórico *real*»¹³⁴. El conocimiento de lo real es entonces una adecuación, correspondencia, «representación»¹³⁵ o «reproducción»¹³⁶ de lo conocido. Sin temor a equivocarnos se trata de un realismo crítico. Por ello expondremos primeramente la cuestión del *conocer adecuadamente* lo real, para después encarar la problemática, siempre en el solo contexto del párrafo que venimos comentando, de la realidad del proceso histórico mismo.

Debe entonces meditarse acerca del conocimiento de la realidad, pero, más aún, del método de dicho conocimiento. Para ello debe recordarse al comienzo que «en el método *teórico* es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como *premisa*»¹³⁷. Es decir, todo conocimiento y por ello todo método *supone* (*sub-ponere*: pone debajo) condicionamientos que inciden necesariamente en el modo mismo del conocer. Esta es la cuestión que planteó ya tempranamente en *La ideología alemana* (1845). Criticando a todos los posthegelianos nuestro pensador dice: «A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la *realidad* (*Wirklichkeit*) de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea»¹³⁸.

¹³³ *Zur Kritik...*, 248 (p. 22).

¹³⁴ *Ibid.*, 250 (p. 23).

¹³⁵ *Vorstellung* es la denominación más frecuente en el texto (pp. 247-250).

¹³⁶ *Reproduktion* aparece una vez (p: 248).

¹³⁷ *Ibid.*, 249. Marx tiene plena conciencia que se trata de un método *teórico* («... *der theoretischen Methode*»), y no sólo de una praxis. Puede también decirse que es una *praxis teórica* (véase mi obra *Para una ética de la liberación* I, § 2, capítulo I).

¹³⁸ *Feuerbach* II, en *Frühe Schriften* II, 15.

Y continúa nuestro crítico: «Las *premisas* ¹³⁹ de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino *premisas*, reales (*wirkliche*), de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales (*wirklichen*), su acción y sus condiciones materiales de vida (*materiellen Lebensbedingungen*), tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción» ¹⁴⁰. Este condicionamiento (no es lo mismo vivir y trabajar en el campo que en la ciudad, como patrón, arrendatario o peón, como poseedor del capital, empresario u obrero, como conquistador o conquistado, como varón o mujer, etc.) viene a incidir en el pensar mismo. Aquí aparece la noción de «ideología»: «La producción de ideas y representaciones de la conciencia aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real... Totalmente lo contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia... Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia *real y positiva* (*wirkliche, positive*), la exposición (*die Darstellung*) de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres» ¹⁴¹. Esta clara visión de los condicionamientos materiales es uno de los grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo cotidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que condiciona el pensar teórico. Las filosofías son, inevitablemente, expresiones condicionadas de sus mundos: su genio es, justamente, dar a la luz lo cotidiano vigente; su no-verdad o deformación consiste, por ello mismo, en quedar apresadas en su propio mundo, en sus unilateralidades, en la relativa posición de su grupo, de su clase, de su pueblo. Se indica entonces la historicidad real del pensar. Hecho incontrovertible y definitivo en la historia de la filosofía. Pero, al mismo tiempo, puede verse que para Marx la «realidad» es lo material, no como masa bruta e inerte, inorgánica, pasiva. La materialidad de la realidad no es otra cosa que la posibilidad de ser trabajada: el poder ser materia del trabajo, objeto maleable a la manuableidad. La materialidad es la *pragmidad* (el ser una *prâgma*: cosa «a-la-mano» o útil) de los elementos indeterminados como mero cosmos todavía no culturalizado. Así como Freud

¹³⁹ *Voraussetzung* (premisa o presupuesto) es la palabra que usa aquí y en el texto indicado con nota 137.

¹⁴⁰ *Die deutsche Ideologie*, en *Ibid.*, 16.

¹⁴¹ *Ibid.*, 22-24. Véase el texto citado arriba con nota 82 de Feuerbach, donde el antecesor indica justamente el condicionamiento de la realidad con respecto al pensar. Sin embargo no puede implementar el pasaje de la filosofía a la realidad, y, sobre todo, de la realidad a la filosofía.

privilegia la sexualidad (e interpreta desde ella hasta la historia mundial económica), o Rousseau la educabilidad (y propone como frutos de la educación la cultura), Marx privilegia en cambio la economicidad (la relación hombre-naturaleza por el trabajo). Sobre los otros dos pensadores Marx tiene la ventaja el haber descubierto que es, efectivamente, la economicidad la que más potencia al dominador de los instrumentos más eficaces: las armas (hierro hecho espada), los alimentos (los vegetales hechos frutos por la agricultura), la casa (la piedra hecha pared y techo), el vestido (la lana hecha tejido), el dinero (valor de cambio abstracto), etc... El condicionamiento, la premisa o el presupuesto económico del pensar filosófico es desde ahora un hecho que la filosofía no podrá ya más evadir. La filosofía puede ser entonces una ideología encubridora de la injusticia, o, por el contrario, una crítica al sistema por descubrimiento explícito y explicado de sus articulaciones y condicionamientos. Cabría indicar, como después lo veremos, que el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría *ipso facto* en una analéctica).

Ahora bien, ese conocimiento, siempre condicionado a la realidad de la división del trabajo como materialidad presupuesta, accede a lo real por categorías: «las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto»¹⁴². Esas categorías no son la existencial realidad histórica, sino sólo mediaciones cognitivas que *expresan* lo que la realidad es. Por ello estas categorías son algo «dado en la mente»¹⁴³; no es la realidad misma, pero «lo reproduce como un concreto espiritual»¹⁴⁴. Una es la realidad otro el conocer: «El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporta únicamente de manera especulativa, teórica»¹⁴⁵. Lo real es «lo fuera de la mente», pero la mente tiene una actividad propia: el conocer teórico, repre-

¹⁴² Veamos la expresión alemana: «Die Kategorien daher *Daseinsformen, Existenzbestimmungen*, oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft, dieses Subjekts, ausdrücken» (p. 254), Las palabras subrayadas las usará Kierkegaard y aun Heidegger, pero en otro sentido. De todas maneras es el lenguaje posthegeliano influenciado por el maestro de Berlín.

¹⁴³ «So im Kopf... gegeben ist»: *Ibid.*, 254.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 248.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 248-249.

sentativo, que Marx no niega de ninguna manera: «la totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción (*des Begreifens*)»¹⁴⁶. El conocer, entonces, re-presenta la realidad pero ni se identifica ni es un *a priori* de dicha realidad histórica real.

De lo que se trata, sólo ahora, es de preguntarnos por el movimiento o sentido mismo del método dialéctico, aplicado por ejemplo a la economía política (ámbito en el que se especializa definitivamente Marx).

Una manera equivocada de conocer teóricamente la realidad se tendría si considerando por ejemplo un país se comenzara «por la población; (se) tendría así una representación caótica de la *totalidad (eine chaotische Vorstellung des Ganzen)*»¹⁴⁷. De todas maneras, después de un análisis en distintas líneas se llegaría a conceptos cada vez más simples (*auf einfachere Begriffe*), y de lo concreto caótico representado se elevaría a abstracciones cada vez más simples. Quiere decir que, de todas maneras, el método seguido históricamente por la economía política naciente, por lo menos alcanzó ciertos resultados. El mejor de todos es Adam Smith que determinó, aunque no de manera suficiente, al trabajo como el origen de todo lo económico. Llegado a este punto, a la abstracción más sutil; a la indeterminación primera, al ser (que para lo económico, como lo hemos demostrado es el trabajo, o mejor la laboriosidad) tenemos alcanzado el primer horizonte ontológico de comprensión de toda la ciencia económica. Este primer horizonte es el fruto tortuoso del primer camino caótico: «En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta (*zu abstrakter Bestimmung*)»¹⁴⁸. Este último horizonte ontológico llamado determinación abstracta, recibe igualmente el nombre de «la categoría más simple»¹⁴⁹ o todavía «la universalidad abstracta»¹⁵⁰. Es el trabajo en cuanto *fundamento* ontológico de lo producido en cuanto tal.

Dicho primer horizonte, como círculo abarcante de la realidad (en cuanto categoría por un lado, pero al mismo tiempo y como veremos, en cuanto realidad también), configura una totalidad: lo abarcado o fundado desde dicha categoría primera o simple. Es decir, por el camino caótico se llega al fundamento, pero desde él se abre ahora un verdadero sistema: «Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje *de retorno*¹⁵¹, hasta dar de nuevo con

¹⁴⁶ *Ibid.*, 248.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 247.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 248.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 249: «...die einfache Kategorie».

¹⁵⁰ *Ibid.*, 251: «Mit der abstrakten Allgemeinheit».

¹⁵¹ «Wieder ruckwärts»: ese retorno, no lo olvidemos, es el momento de descenso