

# TEXTOS

## CUATRO ARTICULOS DE LUDWIG FEUERBACH

(Traducción del alemán por Eliseo Cruz Vergara)

### *Advertencia del Traductor*

Ninguno de los cuatro artículos a continuación ha sido hasta ahora traducido al castellano. Pero es necesario que el público castellano interesado en el período de la filosofía inmediatamente después de la muerte de Hegel (1831) tenga a la mano los documentos donde se elaboró un aspecto de la crítica al sistema de Hegel. Tampoco podemos conformarnos con leer a Feuerbach a través de Marx y Engels. Es tiempo de reexaminar a este pensador desde él mismo y ver si tiene hoy algo que decirnos.

El primer artículo es una carta de Feuerbach a su amigo Carl Riedel y es un documento filosófico muy importante a pesar del discurso metafórico, por un lado, y polémico, por otro lado. Es tal vez el primer escrito donde Feuerbach levanta críticamente la consigna de la naturaleza contra la especulación. A esta exaltación de la naturaleza le acompaña un marcado interés por lo empírico y por las ciencias naturales, que estarán hasta tal punto siempre presentes en la vida de Feuerbach que en ocasiones pensó dedicarse de lleno al estudio de plantas y minerales y abandonar su actividad filosófica, a la que las universidades alemanas nunca le abrieron sus puertas. El escrito evidencia también una diferencia profunda del autor con la posición de los llamados hegelianos de izquierda. Feuerbach no consideró que le hubiese llegado su momento histórico a la realización de la filosofía en el mundo social. Acentuó, en lugar de la praxis política, la necesidad de la actividad teórica y llegó a ver en toda actividad práctica una expresión del egoísmo y del utilitarismo. La emancipación del hombre tiene para Feuerbach que ver con la teoría entendida en sentido griego. Y lo que no se ha visto bien por los estudiosos de Feuerbach es que detrás de este rechazo a la práctica material egoísta se oculta su crítica a la sociedad burguesa moderna.

El segundo artículo es la respuesta de Feuerbach al escrito de J. F. Reiff, *Sobre el comienzo de la filosofía (1841)*. Este es el lugar donde el autor se enfrenta más directamente contra el idealismo de Fichte y la tesis idealista de que la filosofía, el pensamiento, debe comenzar sin supuestos. Feuerbach observa que tal comienzo sin supuestos sí está lleno de supuestos (idealistas) que delatan un tipo de reflexión que intenta en vano ejercitarse al margen de la sensibilidad y los sentidos. El yo es conceptualizado por el idealismo como una instancia sin cuerpo y por ello aparece al final solipsista e individualista, pues el cuerpo (*Leib*) es —según Feuerbach adelantándose a tesis existencialistas del siglo XX— lo que nos comunica con el mundo social y la naturaleza.

El tercer artículo representa el momento de mayor radicalización política de Feuerbach. La influencia política de su amigo Arnold Ruge y de Karl Marx y la crítica de Max Stirner al carácter abstracto del concepto clave de la *Esencia del cristianismo*, a saber, la esencia genérica del hombre, obligan a Feuerbach a replantear su posición anterior. Ahora la esencia genérica es reducida a la expresión de las relaciones sociales y encarna en la institución del estado. Frente a la enajenación religiosa Feuerbach propone una revolución teórica y práctica cuyo principio es el reconocimiento de la esencia humana como la esencia verdadera del hombre. Desde esta perspectiva Feuerbach critica al protestantismo por superar al catolicismo *religioso* y poner en su lugar el catolicismo *político*. Políticamente el protestantismo sigue siendo religioso y católico. De ahí que quite al papa e instaure al rey. La filosofía, en su crítica de la religión protestante descubre, pues, la vinculación entre esencia humana y la república política.

El último artículo (escrito entre 1847-48) es la respuesta tardía de Feuerbach a la polémica que suscitó su obra filosófica más importante, a saber, *Principios de la filosofía del porvenir (1843)*. Se reitera por un lado, la tesis sensualista; pero ahora, por otro lado, se le complementa con la afirmación de que el pensamiento y los sentidos no son enemigos. Y a este pensamiento que complementa los sentidos se le acredita extraer de lo sensible lo que ya está ahí dado. Lo suprasensible pasa a ser una segunda edición de lo sensible, pues el entendimiento extrae de lo sensible hasta sus formas más universales. Finalmente Feuerbach se lamenta de que la modernidad haya perdido en su teoría y práctica la importancia de lo sensible. Con ello se pierde no sólo el interés por el conocimiento inmediato de las cosas, sino también el interés por el presente; lo sensible queda reducido a una función pragmática como es la mera satisfacción de las necesidades inmediatas. Frente a esto Feuerbach propone un regreso a la naturaleza. Ha de notarse cuán difícil se le hizo a Feuerbach vincular este abandono de lo sensible en la cultura moderna con las relaciones de producción. De otra manera no podría entenderse por qué él reclama como solución al malestar de la cultura un proceso inverso que restituye a la naturaleza y lo sensible su verdadero significado, a la vez que identifica este significado con la

visión de las ciencias naturales. La pregunta no es únicamente si podemos o no regresar a esta naturaleza. ¿Si naturaleza humana y científica coinciden no estamos ya en la verdadera naturaleza? Pero entonces ¿dónde está la crítica?

Los cuatro artículos aparecen en alemán en Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, pp.392-403, 205-215, 216-221, 320-326. Reedición de W. Bolin y F. Todl, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1959.

## 1

### Carta de Ludwig Feuerbach a Carl Riedel (1839)

Estimado Carl Riedel: Los grandes adelantos de la humanidad llegan a las ciudades por mensaje directo, a nosotros los del campo *per pedes apostolorum*. No es de asombrarse que el aldeano torpe sin más siempre esté rezagado por un gran tramo detrás del astuto burgués. Por eso recibí efectivamente el pasado sábado 16 de marzo el *Anuario de literatura* (primer año, 1839, Hamburg) en el que has delineado un corto esbozo sobre mi poquedad. Pero ya hoy 19 de marzo, que he terminado mi trabajo, agarro de nuevo la pluma para completar las líneas de tu esbozo con algunas contralíneas. Tú dices allí entre otras cosas: “Sería muy deseable que Feuerbach entre bien pronto en *una efectividad definida*. En esferas que están más cerca a la vida y al arte su talento *resplandecería*, mientras que podría dejar a otros las compilaciones científicas por las que él cosecha poca gratitud del mundo circundante”. Posiblemente, pero ¿qué si el patrono no quiere resplandecer aún o si nunca lo quiso? ¿Qué si él prefiere las sombras de una cierta oscuridad a la luz del sol de una celebridad resplandeciente? ¿Prosperarán todas las plantas sólo bajo la luz del sol? ¿Puedes tú reprocharle al pez que sólo se siente bien en la profundidad de la corriente, que no salga a la superficie para bañarse de sol a la vista de los espectadores reunidos? ¿Puedes tú decir a la flor que sólo florece bajo la sombra del pinar: “¿qué pena que tú no estés en un lugar de paseo público o en otro lugar preferido de recreación! ”? ¿No es ella lo que es en la región donde está? ¿No pertenece el lugar al carácter de la planta? ¿No tiene cada una su suelo definido? ¿No buscan las múltiples plantas mismas expresamente su suelo correspondiente? . . . Cada cual es el forjador de su propio destino. También yo he encontrado el suelo que me es tolerable; y lo he encontrado desde que cambié la plaza de docente por la de un sencillo hombre privado, por la única plaza que, al menos en este momento, es prometedora. Mi lugar de estadía como tal es como un simple chiste de barrio que sólo puede ser entendido en una quieta noche de otoño o en una limpia mañana de primavera —además un lugar que empujaría hasta a un frío investigador del siglo pasado al entusiasmo

poético. Pero la *cualidad* espiritual del lugar —y tú sabes seguramente cuán importante es la *cualidad* tanto en la vida como en la filosofía— la *cualidad* es extremadamente excelente. Hay aire puro, soluble; pero qué importante es el *aire* puro y fresco para el órgano más importante del hombre, el órgano del pensamiento: la filosofía especulativa de Alemania es un ejemplo de influencia nociva del aire urbano contaminado. ¿Quién puede negar que su órgano de reflexión, a saber Hegel estaba excelentemente organizado; quién puede igualmente pasar por alto que la función del órgano central estaba tan separada de las funciones de los sentidos que precisamente su canal, a través del cual la naturaleza nos enviaba su sagrada respiración, estaba atascado? Yo mismo lo sé por la experiencia. Siempre pensé libre y claro. Pero tenía siempre un ataque de congestión nasal que impedía el acceso del aire natural libre. ¡Qué maravilloso es el estado natural para el pensador! ¡Cuántas ilusiones de la humanidad he descubierto precisamente aquí! ¡Y cuántas lagunas de mi pensamiento he llenado en la quietud y cuántas llenaré aún! Bien está que tú no seas un hechicero. De otra manera, tus deseos me podrían perturbar la paz de mis estudios imprescindible aún por lo menos por varios años más; estudios que de ninguna manera son sólo ‘de letrado’, sino de muy distinta variedad; y así quitarme la base sobre la cual me siento espiritual y físicamente mejor que nunca; infinitamente mejor que en una universidad cualquiera, donde fuera de la plantación de papas de la ciencia del sustento, sólo está en flor el humilde rebaño de ovejas. A este suelo me ha traído no un destino equivocado sino favorable, mi propio genio lo ha hecho. No juzgues a nadie según los demás. Lo que a uno es veneno al otro es refrescante. Son muchos los caminos que conducen a la meta. Uno viaja en carruaje sobre la vía, el otro por senderos nuevos solo y a pie en pos de su meta. Lograré *mis propósitos* —en la medida que su realización dependa de mí— pero yo continuo despreocupado y sin cuidados, ahora como antes, con mi plan ya trazado y adecuado a mi naturaleza. Vísteme de prisa, a todo le llega su tiempo —ésos son los principios que me orientan. La *literatura* únicamente histórica, esto es científica, no es ciertamente mi vocación. Todo lo contrario, ella contradice mi ser. Pero por eso, porque me contradice, es que le saco el cuerpo. Yo quería en un elemento puramente *objetivo* superar la propia subjetividad; sólo mediante el silencio aprender a hablar; sólo por la abstinencia adquirir el disfrute de la autoproducción, y a través de la negación el derecho a la independencia. Pero naturalmente no podía ni quería superarme así sacrificando lo más alto a lo más bajo, el pensar al historiador, lo filosófico a lo literario. Por tanto, si tú llamas “compilaciones científicas” a mis trabajos, entonces juzgas sólo según la *apariencia* superficial. Lo esencial en ellos no es la exposición sino el *desarrollo* del punto medio en la filosofía

expuesta. Este punto se puede reconducir a una sola paradójica oración (sea esto aparente o real): y así en *Descartes* es la oración 'pienso, por tanto soy'; en *Malebranche*, la oración 'conocemos todas las cosas en Dios'; en *Spinoza*: 'no sólo la Propiedad esencial del espíritu, el *pensamiento*, sino también la propiedad esencial de la materia, la *extensión*, pertenece a la esencialidad del ser absoluto'. Si hubiese encontrado información sobre el sentido de estas oraciones en los libros de la historia de la filosofía a la mano, no se me hubiera ocurrido nunca escribir sobre Descartes, Malebranche o Spinoza. Y lo mismo con Leibniz. Sólo un punto *difícil* de esta filosofía, el *significado de la materia*, sobre lo cual no encontré explicación en los libros que al menos me eran conocidos, fuera de una insinuación accidental y pasajera en Jacobi, fue lo que movió y determinó a su exposición y desarrollo. Por el contrario otros puntos me parecieron que estaban suficientemente documentados, como por ejemplo el del tiempo, espacio, razón suficiente; y los toqué, pues, de pasada ya que consideré innecesario repetir lo que ya fue dicho suficientemente 30 ó 50 años atrás y porque el propósito central de mi historia se limitó a lo que me pareció que exigía y era susceptible de un desarrollo filosófico. Ahora el desarrollo no es otra cosa que la develación del sentido verdadero de una filosofía. Toda filosofía del pasado es una paradoja para una época posterior, una anomalía, una contradicción con la razón. El desarrollo tiene la tarea de salvar esta contradicción, eliminar esta paradoja, mostrando al pensamiento extraño como un pensamiento, bajo ciertas circunstancias, posiblemente propio de nosotros. Y el desarrollo no es una actividad empírica que solo tiene que *ver lo dado*, no es sólo *historia* para que dé servilmente el original con pedantería filosófica y sólo acompañe glosas explicativas y criticonas; el desarrollo es actividad *reproductiva libre y espiritual* que ofrece un objeto no con piel y pelo, sino iluminado, lo penetra con la luz del entendimiento y lo hace *transparente*. Como una actividad libre que surge de la propia exposición el desarrollo está expuesto al error y a la ilusión. Por esta razón coloqué al lado del desarrollo como especie de *control* a la exposición *puramente objetiva* cuyo *medio* es ciertamente la compilación histórica, pues hay que agrupar seriamente los pasajes diversos para ofrecer un todo —un trabajo que cansa, que no se nota y sin espíritu. Pero si queremos estar siempre activos sólo espiritualmente ¿no tenemos que abandonar al final también a la literatura en todas sus partes? ¿No es el *escribir* como tal una actividad sin espíritu? ¿No hay suficientes hombres espirituales a los que ha costado una superación increíble cambiar el noble trabajo espiritual por el vil artesanal? ¿No significa el ir de la cabeza a la mano tanto como ir del viejo caballo al asno?

En lo que concierne a la relación externa de mis trabajos históricos he recibido, si es que esperaba alguna, ni más ni menos la gratitud que he esperado del lado de mis lectores. Quien escribe una historia de la filosofía moderna renuncia de antemano a ruido y rumor. Sabe que encontrará sólo aquellos lectores que se interesan por un Descartes, Spinoza o Bacon. ¡Y qué pocos son! Claro está que la historia de la filosofía es manejable bastante bien de una manera generalmente interesante y formativa. Pero, fuera de que en un tal tratamiento el interés filosófico siempre se queda corto, cuando comencé mi historia no había ninguna como tal, pues el material aún no había sido elaborado adecuadamente. Las ideas científicas pasan a ser parte de la vida, un tránsito que *siempre está mediado por la estética* —sólo allí donde son transformadas científicamente en todas sus partes. Por eso es demasiado apresurado si los talentos más jóvenes quieren trasladar a la vida las ideas de la filosofía más reciente, pues éstas carecen de múltiples modificaciones y hasta rectificaciones críticas. Sin embargo, yo nunca he perdido de vista —ni siquiera en las alturas más escabrosas de la filosofía ni en los pantanos de la historia— la *vinculación con la vida*, la tendencia práctica. Ciertamente yo nunca he reconocido *la forma* como algunos jóvenes escritores hacen válida la tendencia práctica en la literatura, aun cuando la veo justificada como opuesta a la pedantería científica, y nunca la reconoceré porque esta forma *consecuentemente* realizada desemboca en la disolución del momento más noble de la actividad científica, a saber, el cultivo de la ciencia *por ella misma*; y por consiguiente desemboca en el *utilismo* más bajo y despreciable. Lo *más noble* es en el verdadero sentido *lo más útil* en la vida, y esto es el *sentimiento*. El recurso más importante para la educación y ennoblecimiento del sentimiento de un pueblo es minado si las ciencias y las artes son apreciadas sólo desde el punto de vista de su vinculación con la vida, como si el cultivo del arte y la ciencia no fuese el acto vital más alto. La esencia de aquello que comúnmente se llama vida es bien visto sólo el *egoísmo*. El cual para prolongar su ser ahí se apoya aun en lo más vanidoso, trafica, bajo la apariencia de la *necesidad* mundanamente aun con lo en sí mismo menos esencial e inverso, con el lujo. Un pueblo incapaz de ningún acto noble en el terreno de la ciencia no es más capaz tampoco de ningún otro acto noble en la vida. Sólo el pueblo noble y libre de Grecia puede gloriarse de haber producido un Parménides, un Platón y un Aristóteles. El mantenimiento de sentimientos *nobles y libres* en la humanidad está por tanto vinculado al mantenimiento y cuidado independiente de los estudios abstractos o filosóficos, de los estudios científico-naturales y clásicos. Claro está, no en la forma digna de maldición, pedantesca y opresora del espíritu tal como se hace en

nuestras escuelas. Es necesario ante todo que el *espíritu libre* se lance a la *estética*, la cual en las tendencias más serias últimamente galantea con la belleza de la forma y por ello corre el riesgo de desembocar en la frivolidad y autocomplacencia más pobre, y que el *espíritu libre* abandone la erudición —una poderosa arma cuando el alma la conduce— a la pedantería o al fanatismo religioso o al absolutismo político. La vinculación a esta necesidad da la tendencia práctica que estaba detrás de mi historia. Y esto, ciertamente, no resalta a la vista allí donde coincide con la tendencia objetiva, estrictamente científica.

La tendencia práctica (en sentido superior) en mi actividad literaria se expresa además en su *método*. Este método consiste concretamente en vincular lo *alto* con lo aparentemente *bajo*, lo más distante con lo más próximo, lo *abstracto* con lo *concreto*, lo *especulativo* con lo *empírico*, la *filosofía* con la *vida*; consiste en que expone lo universal *en lo particular*, metido de lleno en el elemento de la sensibilidad, pero de tal forma que el pensamiento también de raíz a cabeza en el alborozo de la fantasía no pierde el *sentido*, la *presencia del espíritu*; en medio del *estar-fuera-de-sí de la sensibilidad está inmediatamente en-sí-mismo*; y así totalmente incógnito polemiza contra la doctrina que ve en la naturaleza o en la sensibilidad sólo el ser otro, y el estar fuera de sí del espíritu. El eslabón intermedio, el *terminus medius* entre lo alto y lo bajo, lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo particular desde el punto de vista práctico es el *amor*, desde el punto de vista de la teoría es el *humor*. El *amor* unifica el espíritu con los *hombres*, el humor la *ciencia* con la *vida*. El amor es el humor mismo, y el humor amor. Mi empeño fue introducir aquel *humor* en la ciencia —que de ninguna manera consiste en bromas agradables o en conexiones e interrupciones *caprichosas*, sino que en general sólo de acuerdo a sus propiedades *esenciales* puede tener validez en el campo de la ciencia. “El escritor y el hombre” no puede ni debe ser otra cosa que una exposición independiente de mi método en un ejemplo específico. La tarea de este escrito no era propiamente otra que definir el fantasma vacío del alma. Y de esta manera en lugar de la inmortalidad hasta ahora subjetiva y sólo cuantitativa y que tiene como expresión característica la *duración* eterna colocar la inmortalidad *objetiva* y *cualitativa* que mide el valor del hombre no de acuerdo a su suma, sino de acuerdo al contenido, de acuerdo a la cualidad de su vida. “Aquello —se dice allí— que no le da paz al hombre ni de día ni de noche y que nunca le sale de la mente y el corazón, sobre lo cual él olvida rezar su bendición vespertina y matutina. Aquello que toda su vida le está bien cerca, y si este aquello fuese siquiera la suma de cien ducados o el invento de un nuevo betún de zapatos; o una condecoración con la palabrita: ‘de’; de esto y ni de un pelo más es

de lo que está hecha el *alma* del hombre”. Como imagen y ejemplo de este pensamiento general escogí una esfera específica de la vida y acción del hombre, aunque la más espiritual y en cuanto tal más alta —la esfera del escritor, sea un poeta o un filósofo o intelectual en general. Y siempre busqué matar dos moscas de un solo tiro definiendo a la vida cotidiana a la vez con el significado del escrito en oposición, el significado del alma en oposición al reino de los espíritus y fantasmas del más allá —pero sólo mediante imágenes humorísticas. La imagen tiene en mí además no sólo el significado del desenfreno de una fantasía abundante que se filtra sin reflexión entre el entendimiento y la cosa, y quiere *hermosear* o hasta *reemplazar* al pensamiento; sino que la imagen es en mí la cosa misma, pero en un caso concreto; el pensamiento mismo, pero a la vez como un objeto de la intuición. Mi actividad humorística con imágenes es método del pensamiento consciente y totalmente dueño de sí mismo. Ve el prólogo del escrito mencionado. Dice: “Aquí la broma y la fantasía no son otra cosa que el pensamiento que se conoce a sí mismo y es enteramente transparente, que se exterioriza *voluntariamente* en la *imagen* y que podría expresarse diferentemente si quisiera, ya que sólo por la ironía oculta bajo la máscara del chiste y la imagen la *seriedad* de la verdad. Pero un atributo esencial del pensamiento que así se expresa es el *humor*. Y éste no tiene otro sentido que lo que él es: *Privatdozent* de la filosofía.” Nótese bien: el *Privatdozent*, porque si el humor hubiese considerado correcto expresarse en el tono corriente de un docente público entonces el pícaro habría hablado con palabras secas: yo echo de menos en la filosofía especulativa el elemento de lo empírico: y en lo empírico el elemento de la especulación; mi método ha de vincular, por tanto, a ambos, pero no la *materia*, sino el elemento, esto es, la *actividad* empírica con la *actividad* especulativa. Y el nexo de unidad de estos dos opuestos reales —no son sólo determinaciones opuestas y abstractas— es para mí el *escepticismo* o la *crítica* tanto contra lo *únicamente* especulativo como contra lo *únicamente* empírico. ¿Acaso no es escéptico el humor?

Debiste resaltar este método si querías de una vez y por todas sacar mi oscuridad, en sí misma oculta, a la luz de la literatura, del día. *Le style, c'est l'homme*; cuánto más es el método. En lugar de esto tú resaltas sólo los pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad —un escrito anónimo, un escrito sobre el que — ¡y siento escalofríos! —pesa la maldición de todo el clero. ¡Oh, si hubieses dejado el escrito en la oscuridad hasta que el autor mismo levantara su anonimato! Y precisamente en eso consiste la “originalidad” de este escrito, a saber en que no *tiene nombre*, de que en todo contexto es algo que no



tiene nombre. No obstante me abstengo de hablar más detalladamente sobre este escrito y toco finalmente sólo un aspecto de tu esbozo en el que tú me has incluido en el negro tablero de los insatisfechos y desdichados cuando señalas: "le es propio un rasgo oculto de placer por el dolor, la pena y la ruptura". Tú tienes razón de no exonerarme si bajo este dolor de la ruptura entiendes el sufrimiento general de un presente consciente de un futuro mejor o el dolor de la insatisfacción conmigo mismo que es lo que empuja hacia adelante incesantemente al espíritu, o el dolor de la experiencia *de* que el entendimiento no llega hace años, o el dolor moral de la conciencia de que siempre estamos rezagados detrás de nuestros conocimientos. Pero no tienes razón si tomas el dolor de la ruptura en otro sentido; falso si me acreditas un placer por el dolor, por la pena de la escisión. Yo amo dondequiera todo lo contrario, lo *simple*, el *todo*, lo *no dividido*. Yo aprecio más, digamos, las *decididas* criaturas de agua, los peces vertebrados y los cartilagosos, que la clase de los *reptiles tanto entre los animales como entre los humanos*. Sólo porque su vida es una vida escindida aunque más organizada. A menudo me ha llamado la atención, tal como el pescador en la balada de Goethe, el lerdo y pequeño pez en su claro elemento. Pero nunca he envidiado los folículos estilo bolsas, llenos de aire del batracio, (los sapos, las tortugas) o las serpientes de dos lenguas, víboras y lagartos debido a las ventajas de su organización en desprecio de la clase de los peces vertebrados y los cartilagosos. ¡No! Para mí es preferible el pez pequeño que permanece en su elemento a la tortuga que habita el mismo suelo con el hombre, pero por su origen y esencia pertenece al pantano... Y con este sentido interno para lo no dividido coinciden mis sentidos aun en sus detalles más insignificantes. Mis ojos prefieren las flores y plantas con hojas *enteras* que con las *cortadas* y divididas; sus flores preferidas pertenecen no a la *dicotiledóneas* sino a las *monocotiledóneas*. Mis manos aplauden este juicio de mis ojos: mejor tocan el tronco recto y sencillo de una palma oriental que el tronco encorvado, dividido y quebrado de una vegetación cristiano-germánica doblemente lobulada. Aun mi sentido olfativo es *monoteísta*: él alaba ciertamente al parisino en el área de la cultura progresista (a saber, rapé). Pero en el área de la naturaleza él no va más allá de la fragancia femenina de las hiervas aromáticas, las que pertenecen a las *monocotiledóneas*. Mi gusto es picante, amigo de los ácidos, de lo amargo y salino. Pero por eso precisamente es antípoda decidido de toda *composición* contra lo natural; rechaza hasta las mezclas comúnmente codiciadas, tal como el café con azúcar y leche de vaca para de esta manera dejar al café en toda su *originalidad e integridad*, para no interpolar el texto de la naturaleza con ingredientes ajenos. A mis oídos, finalmente, le insulta menos un asno que *habla* como un hombre, que un hombre que piensa como

un asno para armonizar la contradicción del asno de Balaán con la razón, pero mediante recursos irracionales. Ahora saca cuenta, pero cuenta con el dueño de la casa. Dos testigos bastan para un juicio y a los sabios orientales les bastaba un sólo sentido, el gusto de dos hombres para un testimonio moral completo. Yo tengo no menos de cinco, digo, cinco sentidos de parte mía. ¿Qué más puedes pedir? Qué te vaya bien.

## 2

### Sobre el comienzo de la filosofía (1841)

“La filosofía se distingue de las ciencias reales en que su objeto no le es dado y en que ella no tiene ni principios fundamentales ni método preparado para pensar su objeto. La filosofía no tiene supuestos. Esta falta de supuestos es su comienzo; aquel comienzo mediante el cual ella se diferencia de las otras ciencias. Y tal carencia de supuestos es el concepto de la filosofía tal como este concepto surge en su comienzo”. “Suponer algo es pre-poner algo dado para una consideración ulterior”. Así es como se determina el comienzo, el primer concepto de la filosofía, en un escrito por J. F. Reiff “Sobre el comienzo de la filosofía”.<sup>1</sup> Pero esta determinación no es tan indudablemente cierta, libre y sin supuestos como aquí se la piensa sin más. Si las ciencias reales han traído esto a una determinada existencia entonces, claro está, tanto su objeto como sus métodos son dados, pero no en la medida que se los concibe en su proceso de formación. La tarea de la ciencia en general consiste no en anular al objeto, ¡Dios nos libre! , sino en hacer *objetivo* aquello que *no* es objetivo. Pero lo que no es objeto no está dado conceptualmente —toda ciencia empieza sin hechos, sin base. ¿Pues qué es lo no objetivo? Todo lo que es, incluyendo lo más sensible; también la cosa más común y cotidiana en la medida que ésta sea sólo un objeto del deleite de la vida o de la intuición en general, y no de la ciencia. El aire ofrece un ejemplo muy interesante e instructivo: Es el ser externo para nosotros más esencial y próximo, necesario e imprescindible. Y sin embargo ¡cuánto tiempo los físicos y los filósofos lo han ignorado; cuánto tardó en que sus propiedades elementales, la gravedad y expansión, fuesen para nosotros objeto! Por eso no hay nada más absurdo que designar “el más allá”, el “reino espiritual” y tales cosas o no-cosas como cosas no objetivas y no próximas, como misteriosas. Mucho antes estuvo abierto al hombre el reino espiritual mientras el reino del aire le permanecía cerrado; primero vivieron los

---

<sup>1</sup> Reiff fue profesor en Tubinga desde 1844 hasta 1877. Retornó de un planteamiento hegeliano al enfoque de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. (N. de T.)

hombres bajo la luz de otro mundo que bajo la de éste; primero conocieron los tesoros del cielo que los tesoros de la tierra. Lo más próximo es al hombre lo más distante; porque lo más próximo no es para él ningún secreto. Por eso, precisamente, le es un secreto; porque *siempre* es para él objeto, *nunca* lo es.

Convertir lo no-objetivo en objetivo, lo no captable en captable, es decir, convertir algo que es un objeto del disfrute de la vida en una cosa del pensamiento, en un objeto del *saber*, eso es por tanto un acto absoluto, filosófico; y es el mismo acto al cual la filosofía, el saber en general, debe su existencia. Pero la consecuencia inmediata de esto es que el comienzo de la filosofía es el comienzo del *saber en general* y no el comienzo de su saber como un saber *particular diferente* del saber de las ciencias reales. Y esto lo confirma aun la historia. La filosofía es la madre de las ciencias. Los primeros filósofos fueron investigadores de la naturaleza. Y esto vale tanto para la antigüedad como para la época más reciente. El autor del escrito bajo consideración llama también la atención sobre esto de una forma muy feliz. Pero no, como debió, al comienzo, sino al final de la filosofía. Porque si el comienzo del saber filosófico y del empírico es uno y el mismo, entonces evidentemente la filosofía tiene la tarea de recordar a la vez y por principio este origen común y, por consiguiente, no comenzar con la *distinción* respecto de la empirie científica, sino, por el contrario, comenzar con la identidad respecto de ella. En el transcurso la filosofía puede separarse de la empirie científica. Pero si empieza con la separación, entonces *ella* nunca se hermanaría con aquélla al final de forma auténtica, tal como se quiere. Es que por su comienzo separado la filosofía no va más allá de una creencia separada; conserva, por así decirlo, siempre la posición inconexa de una personalidad superdelicada, que ya sólo mediante el contacto con una herramienta de la empirie cree que se denigra tal como si fuese únicamente la pluma de ganso el órgano de revelación de la verdad y no también el telescopio de la astronomía, el soplete de la minerología, el martillo de la geología, la lupa del botánico. Ciertamente que la empirie que no se eleva o no quiere elevarse hasta el pensamiento científico es limitada y miserable; pero igualmente limitada es una filosofía que no vaya hasta la empirie. Pero ¿cómo va la filosofía hasta la empirie? ¿Mediante la sola preparación de los resultados de la empirie? ¡No! Sólo si ella reconoce también la *actividad empírica* como una actividad filosófica; si reconoce que el *ver* es *pensar*; que también los instrumentos *de los sentidos* son *órganos de la filosofía*. La filosofía más reciente se diferencia de la escolástica por el hecho de que ella unifica otra vez la actividad empírica con la actividad del pensamiento. Y es que ella frente al *pensamiento separado de las cosas reales* coloca el principio:

se tiene que filosofar bajo la dirección de los sentidos. Si regresamos al comienzo de la filosofía más reciente entonces llegamos al verdadero comienzo de la filosofía. La filosofía no viene al final a la realidad, sino que comienza con la realidad. Y sólo éste es el paso natural, objetivo y verdadero; no aquel que el autor ofrece coincidiendo así con la filosofía especulativa desde Fichte. El espíritu sigue al sentido y no el sentido al espíritu; el espíritu es el final, no el comienzo de las cosas. El tránsito de la empirie a la filosofía es una *necesidad*; el tránsito de la filosofía a la empirie es un *capricho* lujoso. La filosofía que empieza con la empirie permanece eternamente joven; pero la que rompe con la empirie se cansa de vieja, satisfecha y aburrida de sí misma. Porque si comenzamos con la realidad y permanecemos en ella entonces la filosofía nos es una necesidad permanente: la empirie nos abandona a cada momento y así nos reconduce al pensamiento. Finita es la filosofía que cierra con la empirie; infinita la que comienza con ella; ésta posee siempre material para pensar; aquella se agota en la conclusión del entendimiento. La filosofía que comienza con el pensamiento *sin realidad* termina consecuentemente con una *realidad sin ser pensada*. El que esto escribe no tiene nada en contra si se le acusa de empirista a él o a su pensamiento expresado. Por su parte él considera por lo menos más lógico y racional empezar por la *no-filosofía* y terminar con la filosofía que lo contrario tal como muchos “grandes” filósofos de Alemania —*exempla sunt odiosa*— que inician su camino con la *filosofía* y lo concluyen con la *no-filosofía*. Además se puede fundamentar especulativamente muy bien el camino de la empirie a la filosofía. Si, a saber, no se puede dudar que la naturaleza es la base del empirista. Pero no porque —como en la doctrina del misticismo— la naturaleza es tiniebla y el espíritu luz, y la luz nace de las tinieblas, sino más bien por el contrario, porque la naturaleza es ya luz. Ella es necesariamente también el comienzo que funda objetivamente, la base verdadera de la filosofía. La filosofía tiene que comenzar con su *antítesis*, con su *alter ego*: en caso contrario permanece subjetiva, presa en el yo. La filosofía que no supone nada es la filosofía que se supone *a sí misma*, es la filosofía que empieza inmediatamente consigo misma.

Reiff determina más concretamente el comienzo de la filosofía como “el yo, el yo puro” de la siguiente manera: “Algo dado como tal en la medida que es dado sin más al yo es un otro que el yo. Pero no es dado como lo otro, sino que el yo diferencia lo dado como lo otro de sí; el yo expresa que lo dado no es yo, sino un otro que el yo. Y esto es posible sólo mediante el acto de diferenciación de lo dado; con ello el yo pone lo dado como un otro que él, que el yo. Lo dado

por tanto ha desaparecido ya. Se ha transformado en lo otro del yo. Este otro se da sólo en el arte de distinguir del yo". ¿Pero no es entonces éste un yo hipotético, este yo que se separa de las cosas, pone lo objetivo como lo otro de sí y así lo supera? ¿No es al menos este yo el yo de un punto de vista *particular*? ¿No es este punto de vista sin más único, absoluto y necesario; aquél en el que la filosofía tiene que colocarse si quiere ser filosofía? ¿No es entonces así el objeto otra cosa que objeto? Ciertamente es lo otro que el yo. ¿Pero no puedo decir lo contrario: que el yo es lo otro, el objeto del objeto y por eso el objeto también un yo? ¿Cómo llega el yo a poner un otro? Sólo porque el yo es lo mismo en relación al objeto que lo que es el objeto en relación al yo. Pero el yo confiesa esto ciertamente sólo de manera *indirecta* mientras transforma su pasivo en *activo*. Sin embargo quien transforma al yo mismo en objeto de la crítica conoce que el poner voluntarioso el objeto por parte del yo no expresa otra cosa que el ser puesto voluntarioso del yo por parte del objeto. Pero si el objeto no es sólo un ser puesto, sino también (para permanecer en este lenguaje abstracto) un ponerse a sí mismo, ve claramente que el yo sin supuesto, que excluye de sí y niega al objeto, es sólo un supuesto del yo subjetivo contra el cual el objeto protesta. Y por consiguiente no es ningún principio universal y suficiente de deducción como piensa el autor. Si la filosofía que no tiene supuestos y en verdad al comienzo ha terminado consigo pone un interés esencial en la contestación a la pregunta: cómo llega el yo a la aceptación de un mundo de un objeto; entonces la filosofía que comienza con su antítesis y se produce objetivamente plantea la pregunta *opuesta y más interesante y productiva*: ¿cómo venimos a la aceptación de un yo que además pregunta y puede preguntar?

Es cierto que nada puede llegar a, o estar en el yo, para lo cual no se pueda encontrar en el yo mismo un fundamento o al menos una receptividad; que en la medida que toda determinación de afuera es en última instancia una autodeterminación el objeto no es otra cosa que el yo objetivo. Pero así como el yo se pone y conserva en el objeto, lo mismo pasa con el objeto en el yo. La realidad del yo en el objeto es a la vez realidad del objeto en el yo. Si se tratara sólo de las impresiones del objeto como opinan el materialismo sin espíritu y el empirismo, entonces los animales podrían y efectivamente tendrían que ser físicos. Si sólo se tratara del yo entonces otros seres diferentes al yo, excepto nosotros, no podrían percibir las mismas y análogas impresiones que recibimos de los mismos objetos. Probablemente la impresión sobre el yo es diferente a la impresión sobre la cera. Pero también la impresión sobre la cera es diferente a la impresión sobre el talco o sobre la cal o cualquier otro objeto. La cal es suave, blanda, pero de ningún modo tan flexible, tan falta de

forma como la cera. Pero todo intento de penetrar con el dedo en su esencia fracasa con la impertinente dureza de la densa cal. La razón de que pueda imprimir sobre la cera sin recibir de ella una otra impresión que no sea, en todo caso, la impresión pegajosa del *semper aliquid haeret*, está por tanto en la realidad de su propia falta de carácter; como por el contrario la base de que no pueda imprimir sobre la cal sin ser impreso receptivamente reside en su fuerza propia inquebrantable. Ya Teofrasto comenta en su disertación sobre los diferentes tipos de piedra que “los diferentes tipos de piedra también exigen ser tratados diferentemente”. Así como los hombres capacitados con un yo no quieren ni pueden agotarse en una sola ejecución.

No se le acredite, pues, a la virtuosidad y universalidad del yo sólo lo que también pertenece a la propia fuerza vital e individualidad de las cosas. Y que afecta de la misma y análoga manera tanto al yo como al no-yo. El calor del sol de primavera que sonsaca al aire libre al yo humano de las ataduras de la helada burocracia, atrae también a la luz los lagartos y a la culebra de sus escondites. La *stapolia hirsuta* no sólo tiene para nosotros el olor a carroña, sino también para la mosca de carroña; de lo contrario no sería atraída por este olor y no le confiara sus huevos. El cristal del monte que no le pone límites a los rayos de la luz permite por eso mismo que nuestra vista lo atravesase libremente para disfrute de nuestros ojos; y la cera insignificante para nuestro tacto hace también sobre el agua sólo una impresión superficial; mientras que la grávida piedra caliza que se desprende en el agua hasta lo profundo también presiona nuestro yo hasta el suelo. ¡Qué dichosos seríamos si la naturaleza descubriese sus encantos sólo a nosotros! Entonces ninguna polilla destruiría nuestras abejas, ningún escarabajo destruiría nuestro maíz, ningún gusano nuestros jardines. Pero lo que nos sabe dulce y sabroso sabe bien a otros seres fuera de nosotros.

¿O deben el sabor y el olor estar fuera de la dignidad del yo humano debido a que en esto nos encontramos en antagonismo con los escarabajos y mariposas? ¿No deben pertenecer más a *nuestro yo* igualmente los sentidos porque pertenezcan a la vez a los seres fuera e inferiores a nosotros? ¿Pero si pierdes la vista, ensordeces y se debilita el olfato y el sonido, no te sentirás miserable y desdichado tanto física como espiritualmente? ¿No gritarías con dolor mil veces al día: Caramba, si tuviese de nuevo mis sentidos? ¿Y así confesarías y declararías abiertamente que los sentidos pertenecen también a tu yo, que tú —digo tú, *tú mismo* y no simplemente tu cuerpo— sin sentidos o con ellos desperfectos eres un inválido digno de misericordia? ¿O debe confesar *el yo* que se ha hecho defectuoso e inválido por la pérdida de los sentidos, como por ejemplo tu yo o por lo menos mi yo que es tan honesto que ha perdido una *parte de sí*

*mismo* cuando pierde una *parte de su cuerpo*? ¿No debe ser este yo el yo especulativo? ¿Pero entonces qué tipo de yo es éste de la especulación? ¿Cómo puede hablarse de la percepción común, de impulso, de sentido y de tales cosas si este yo es uno distinto del yo real? ¿Cómo puede mantener el nombre de yo si no queda ninguna afinidad con el yo empírico? El yo especulativo quiere retener del empírico sólo la distinción de que es *el yo* en el que puede comprenderse sin diferencia alguna todo el que dice yo, Esto es, el yo que está purificado de toda particularidad, inesencialidad y contingencia de la empirie. Pero, evidentemente, el cuerpo no ha de contarse entre estas particularidades y contingencias. Por tanto el cuerpo pertenece también al yo especulativo, ya que no se ve claro por qué le vamos a conceder sólo al yo y no al cuerpo la distinción entre lo necesario y accidental; no se ve por qué no debemos poder purificar el cuerpo también como al yo de todo lo extraño y accidental.

Que el yo es corpóreo significa simplemente que el yo no es sólo activo, sino también pasivo. Y es falso deducir esta pasividad del yo a partir de su actividad o querer exponerla como actividad. Por el contrario, lo pasivo del yo es lo activo del objeto. Porque el objeto es también *activo* es que el yo sufre —un sufrimiento del que, de paso, el yo no tiene que avergonzarse pues el objeto mismo pertenece al ser más íntimo del yo.

Pero precisamente por eso es unilateral y partidista en grado sumo si se quiere exponer toda determinación del yo como separado de los objetos como simple determinación del yo. Además esto es enteramente irrealizable. La propia facultad del yo mismo no alcanza de ninguna manera para poner en tela de juicio sus necesidades; ella tiene que pedir prestado al mundo los medios que faltan, respectivamente al propio cuerpo. Así es por ejemplo la sensación de calor de un animal, la cual el yo recibe en la psicología, de un origen estrictamente corporal. ¿Pero cómo coordina esto con el yo que sólo a partir de sí lo produce todo? ¿Cómo entra el inquietante fuego del calor animal en la “quietud gnóstica” del yo concentrado sólo en sí mismo? ¿Tal vez porque frente al cambio de la temperatura exterior el calor animal afirma una autonomía e independencia? Pero también esta independencia tiene sus límites que nos recuerdan la inseparabilidad del sujeto y el objeto. En el ecuador han muerto súbitamente hombres cuando la temperatura se aproximó a 40°C. ¿O es el cuerpo animal en general tan idéntico al yo que éste saca de sí lo que saca del cuerpo? Pero el yo no es de manera alguna “*a través de sí mismo*” como tal abierto al mundo, sino a través de sí como corpóreo, esto es, a través del cuerpo. Frente al yo abstracto el cuerpo es el mundo objetivo. Mediante el cuerpo el yo no es yo sino

objeto. Estar en el cuerpo significa estar en el mundo. Tantos sentidos —tantos poros, tantas flaquezas. El cuerpo no es otra cosa que el yo poroso. ¿O es que sólo la sensación del calor animal como sensación debe pertenecer al yo? ¿Qué queda pues si abstraigo del objeto o del contenido de la sensación o actividad de ver, cómo puedo incorporarla en la psicología y definirla si abstraigo del objeto de ella, de la luz? El ver no es primeramente otra cosa que la sensación de claridad en general: el ojo es el sentido de la luz. Ver sin luz es tanto como respirar sin aire, ver es *disfrute* de la luz.

Ciertamente se puede también —aunque siempre en contradicción con el significado con que asociamos la palabra o el concepto de “yo” desde Fichte— transformar al yo en un principio de definición universal. Pero sólo bajo la condición de que descubra y evidencie en el yo mismo un no-yo, en general diferencia, opuestos. Porque con la ingenua, monótona y eterna letanía del yo=no-yo no se puede empezar absolutamente nada. El yo del que nace un tono musical es un yo *enteramente diferente* al yo del que surge una categoría lógica, una ley moral o jurídica. La *psicología* es únicamente la ciencia primera y universal, la que antecede a toda otra ciencia. Y su tarea es declinar al yo para deducir diferentes principios a partir de las relaciones distintas del yo en ellas mismas. Entonces es enteramente inadecuado e ilícito transformar la psicología, tal como hace Reiff, en una ciencia especial y deducir de ella sólo las ciencias abstractas, la lógica y la metafísica. Pero el opuesto del yo original, vinculado original, esencial y necesariamente con el yo es *el cuerpo*, la *carne*. Sólo el conflicto entre el espíritu y la carne es el principio supremo de la metafísica, sólo el secreto de la creación, el fundamento del mundo. Efectivamente la carne, o si ustedes lo prefieren el cuerpo no sólo tiene un significado histórico o empírico-psicológico; tiene un significado especulativo, metafísico. Pues ¿qué es el cuerpo a no ser la pasividad del yo? ¿Y cómo quieren ustedes deducir la voluntad y no se diga la sensación, a partir del yo sin un principio pasivo? La voluntad no es pensable sin algo que se le oponga. Y en toda sensación sea ella tan espiritual no hay más actividad que sufrimiento, no más espíritu que carne, no más yo que no-yo.

### 3

#### Necesidad de una reforma de la filosofía (1842)

Algo diferente son una filosofía que se da en una época común con filosofías anteriores y una filosofía que se da en una época de la humanidad enteramente diferente; esto es, algo distinto sucede con una filosofía que debe su existencia a la necesidad filosófica, como



por ejemplo, la filosofía de Fichte respecto a la de Kant; y con una filosofía que corresponde a una necesidad de la humanidad; cosa diferente es una filosofía que pertenece a la historia de la *filosofía* y sólo mediante esto coincide indirectamente con la historia de la humanidad: y otra filosofía que inmediatamente es historia de la *humanidad*.

Se pregunta pues: ¿se exige una transformación, una reforma, una renovación de la filosofía? Y si es así, *cómo* puede, *cómo* tiene que ser creada. ¿Es esta transformación una en el sentido y espíritu de la filosofía que hubo hasta ahora o una en un sentido nuevo? ¿Se trata de una filosofía como la de hasta ahora o de una *esencialmente* distinta? Ambas preguntas dependen de la siguiente respuesta: ¿estamos ante el umbral de una nueva época, un nuevo período de la humanidad o viajamos sobre la vieja vía? ¿Conservamos al viejo hombre sólo con los cambios que inevitablemente ocurren con el paso del tiempo? Si captamos la pregunta por la necesidad de una transformación sólo desde el punto de vista *filosófico*, entonces la captaríamos muy estrechamente, la colocaríamos en el terreno de una disputa universitaria corriente. Nada más superficial que esto.

Únicamente *la* transformación de la filosofía puede ser la transformación necesaria, la verdadera y que corresponde a la necesidad de la época de la humanidad. En épocas de decadencia de una concepción universal las necesidades son ciertamente opuestas; para uno la necesidad es o parece ser conservar lo viejo; al otro le parece necesario realizar lo nuevo. ¿De qué lado está la verdadera necesidad? De aquél donde está la necesidad del futuro —el futuro anticipado— del lado donde está el movimiento progresista. La necesidad de la conservación es sólo una necesidad fabricada —es reacción. La filosofía de Hegel fue la síntesis caprichosa de diferentes sistemas e insuficiencias a la mano — sin fuerza positiva ya que no tenían la negatividad absoluta. Sólo quien tiene el coraje de ser absolutamente negativo tendrá la fuerza para crear algo *nuevo*.

Las épocas de la humanidad se diferencian sólo por transformaciones religiosas. Un movimiento histórico va a la base si va al corazón del hombre. El corazón no es una forma de la religión de manera tal que ella deba estar *también* en el corazón, sino que es la *esencia* de la religión. Nos preguntamos ahora si ha sucedido ya una revolución religiosa. Ciertamente: ya no tenemos más corazón, más religión. El cristianismo es negado —negado aun por aquellos que dan la impresión de conservarlo. Pero no se le quiere dar a conocer en voz alta, puesto que es negado. No se le confiesa debido a la política, se le encubre. Uno se engaña con o sin intención. Y hasta se hace pasar por cristianismo a la negación del cristianismo, y se hace del cristianismo sólo un *nombre*. En la negación del cristianismo se va

tan lejos que uno se desprende de todo nexo positivo: no se exige como medida de lo cristiano ni a los libros simbólicos, ni a los padres de la iglesia ni a la Biblia. Como si no fuera cierto que toda religión es tal en la medida que posee un criterio específico de lo religioso. Y éste es el mantenimiento bajo la forma de la religión. Y entonces qué es el cristianismo si no tenemos más ningún *testamento* donde reconozcamos la voluntad, el espíritu, del Creador. Y esto no significa sino que el cristianismo ya no existe. Tales manifestaciones no son otra cosa que revelaciones de la caída interna, más aún, de la decadencia del cristianismo.

El cristianismo no corresponde más ni al hombre práctico ni al teórico; no satisface más al espíritu pero tampoco al corazón ya que tenemos otros deseos para nuestro corazón que la eterna bienaventuranza celestial.

La filosofía que tenemos hasta hoy cae en el período de la decadencia del cristianismo, de la negación de éste. Pero quiere ser a la vez la posición del cristianismo. La filosofía hegeliana ocultó la negación del cristianismo bajo la contradicción entre *representación* y *pensamiento*, esto es, negó al cristianismo mientras lo afirmaba detrás de la posición entre cristianismo primitivo y cristianismo concluido. El primitivo ha sido necesariamente, todo nexo con él ha sido retirado. Pero una religión se conserva sólo si se mantiene en su sentido primitivo y originario. Al comienzo la religión es fuego, es energía, verdad: toda religión es al principio fuerte, indeterminada, rigurosa; con el transcurso del tiempo se fatiga, mengua, se vuelve infiel, indiferente y cae al destino de la costumbre. Para mediar esta contradicción de la praxis, de la caída de la religión, con la religión, uno se atrincheró en la tradición o en la modificación del viejo libro de la ley. Así sucedió con los judíos. Los cristianos se ayudaron con esto poniendo en sus escrituras sagradas un sentido totalmente opuesto a estos escritos.

El cristianismo está negado en espíritu y en corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria. Y esto de manera fundamental, irreversible sin salvación ya que los hombres se han apropiado lo verdadero, lo humano, lo anti-sagrado de tal forma que se le ha quitado toda fuerza de resistencia al cristianismo. Hasta hoy la negación fue inconsciente. Sólo ahora es o será consciente, deseada, buscada directamente. Y esto cuanto más el cristianismo se ha mezclado con los obstáculos del impulso esencial de la humanidad actual, la *libertad política*. La negación consciente fundamenta una nueva época, la necesidad de una filosofía decididamente no-cristiana, nueva, sincera, atea.

La filosofía aparece en el lugar de la religión, pero de esta manera aparece en lugar de las filosofías anteriores una filosofía totalmente

distinta. La filosofía que se ha dado hasta ahora no puede sustituir a la religión, ella fue filosofía, pero no hay religión sin religión. Ella permitió que quedara fuera la verdadera esencia de la religión y vindicó únicamente la forma del pensamiento. Si la filosofía debe sustituir la religión entonces la filosofía como filosofía tiene que hacerse religión, tiene que asumirla de una manera conforme a aquella que constituye la esencia de la religión y que la religión posee ya antes de la filosofía.

La necesidad de una filosofía esencialmente diferente resulta también de que tenemos ya completo frente a nosotros el tipo de filosofía actual. Y lo que es similar a ésta es por consiguiente superficial, esto es, lo que es producido en su espíritu, aun cuando pueda discrepar mucho en lo que tiene que ver con las determinaciones específicas. El dios personal puede ser captado o fundado de esta o de aquella manera —de esto ya hemos oído bastante, no queremos saber más de ello, no queremos más ninguna teología.

Diferencias esenciales en la filosofía son diferencias esenciales en la humanidad. En lugar de la fe ha aparecido la incredulidad; en lugar de la biblia la razón; en lugar de la religión y la iglesia la política; en lugar del cielo la tierra, de la oración el trabajo, del infierno la necesidad material, en lugar de los cristianos el hombre. Hombres que no están más divididos entre un señor del cielo y otro de la tierra, que con el alma entera se lanzan a la realidad, son otros hombres que los que viven en la escisión. Y lo que para la filosofía fue resultado del pensamiento es para nosotros certeza *inmediata*. En esta inmediatez necesitamos un principio que le sea adecuado. Si prácticamente el hombre ha ocupado el lugar del cristianismo entonces teóricamente tiene la esencia humana que desplazar la esencia divina. En breve; tenemos que resumir en un principio supremo, en una palabra suprema, lo que queremos ser, y sólo así santificamos nuestras vidas, fundamentamos nuestra tendencia. Sólo así nos libramos de la contradicción que actualmente contamina nuestro ser: *de* la contradicción entre nuestra vida y pensamiento con una religión que desde adentro contradice esta vida y pensamiento. Porque si debemos hacernos de nuevo *religiosos* —la *política* debe ser nuestra religión. Pero esto lo puede hacer la política sólo cuando tengamos algo supremo en nuestra visión que nos transforme la política en religión.

Se puede por instinto transformar la política en religión. Pero se trata de un fundamento último expresado, de un principio oficial. Este principio no es otro —expresado negativamente— que el *ateísmo*, esto es, el abandono de un dios diferente al hombre.

La religión es, en sentido corriente, tan poco el nexo del estado que ella es más bien su disolución. En el sentido de la religión Dios es

el padre, el mantenedor, el proveedor, el guarda, el protector, regente y señor de la monarquía del mundo. El hombre no necesita pues del hombre; todo lo que él tiene que adquirir de sí o del otro lo consigue inmediatamente de Dios; él se confía de Dios y no del hombre; él agradece a Dios y no al hombre. El hombre está, por tanto, vinculado con el hombre sólo accidentalmente. Si queremos explicar *subjetivamente* al estado, entonces los individuos se unifican sólo porque ellos no creen en ningún Dios, porque ellos inconsciente o involuntariamente niegan prácticamente su fe religiosa. No es la fe en Dios, la perplejidad sobre Dios lo que ha fundado los estados. La fe en el hombre como el dios del hombre explica subjetivamente el origen del estado.

En el estado se diversifican y desarrollan las fuerzas del hombre para mediante esta separación y reunificación constituir una esencia infinita: muchos hombres, muchas fuerzas, son *una* fuerza. El estado es la encarnación de toda la realidad, es la providencia del hombre. En el estado uno representa a los demás, uno complementa los otros; lo que no puedo o sé lo puede el otro. No soy para mí; estoy rodeado por un ser universal; soy miembro de un todo. El verdadero estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, completo, divino. El estado es primeramente el hombre, el estado es el *hombre absoluto*, que se autodetermina y se comporta respecto de sí mismo.

El estado es la realidad pero a la vez también la refutación práctica de la fe religiosa. Se satisface con la "bendición de Dios" quien tiene que estar dondequiera. Ciertamente el éxito no depende de la actividad humana, sino de las situaciones favorables que a menudo son accidentales; pero la "bendición de Dios" es sólo un vaho azul en el que el incrédulo creyente oculta su ateísmo práctico.

El ateísmo práctico es, por tanto, el vínculo de los estados; los hombres están en el estado porque ellos están sin Dios en el estado; el estado es el Dios del hombre. Por eso él reclama con derecho el predicado divino de majestad. Hemos tomado conciencia de lo que inconscientemente es el suelo y nexo del estado, el ateísmo práctico. Los hombres se lanzan actualmente a la política porque reconocen al cristianismo como una religión que le roba la energía política a los hombres.

Lo que el pensador tiene en el conocimiento antes que en la conciencia eso lo tiene el hombre práctico en su *impulso*. El impulso práctico en la humanidad es el *político*, el impulso hacia la participación *activa* en los asuntos del estado, el impulso hacia la superación de la jerarquía política, de la sinrazón del pueblo; el impulso hacia la negación del catolicismo *político*. La reforma destruyó al catolicismo *religioso*, pero la época reciente colocó en su

lugar al catolicismo *político*. Lo que la reforma quería y propuso es lo que ahora se quiere en el terreno de la política.

Así como la transformación de Dios en la razón no supera a Dios, sino que sólo lo relocaliza, de igual manera el protestantismo relocaliza al papa en el rey. Ahora se trata del papado político; los fundamentos para la necesidad real del rey son los mismos que los fundamentos para la necesidad del papa religioso.

La hasta hoy día así llamada *época moderna* es la edad media protestante y en la que nosotros sostenemos con sólo medias negaciones y componendas tanto a la iglesia romana, como al derecho romano, el penoso derecho penal, las universidades de corte medieval, etc. Con la disolución del cristianismo protestante como una fuerza y verdad religiosas que determinan sobre el espíritu, hemos entrado en la *época actual*. El espíritu de la época o del futuro es el *realismo*. Si captamos una esencia diferente al hombre como principio y esencia suprema entonces la distinción de lo abstracto del hombre es condición permanente para el conocimiento de esta esencia. Y así nunca llegaremos a una unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad. Nos mediamos con un mundo a través de otro, un tercero; tenemos siempre un producto en lugar del productor; tenemos un más allá y si *no fuera* de nosotros sí *en nosotros*. Nos encontramos siempre en una escisión entre teoría y práctica; tenemos una esencia diferente en la cabeza y otra en el corazón; en la cabeza el espíritu absoluto, en el corazón al hombre; allá pensamientos que no son ninguna esencia, aquí esencia que no son noumeno, que no son pensamientos. A cada paso estamos en la vida *fuera* de la filosofía, en cada pensamiento de la filosofía *fuera* de la vida.

El papa, la cabeza de la iglesia, es tan hombre como yo; el rey es tan hombre como yo. El no puede por eso ilimitadamente validar sus ocurrencias; él no está sobre el estado, sobre la comunidad. El protestante es un republicano *religioso*. Y por eso el protestantismo, cuando su contenido religioso ha desaparecido, esto es, descubierto, develado; conduce en su disolución al republicanismo *político*. Si superamos la escisión del protestantismo entre el cielo donde somos señores y la tierra donde somos esclavos, si reconocemos a la tierra como nuestro lugar, entonces el protestantismo conduce a la república. Si en época pasada la república se vinculó al protestantismo esto fue ciertamente accidental. Pero no sin significado ya que el protestantismo fue libre sólo como religioso. Y por eso hay contradicción en la medida que se conserve la fe religiosa del protestantismo. Sólo cuando tú hayas superado la religión cristiana recibes el *derecho* a la república, porque en la religión cristiana tú

tienes *república en el cielo*. No necesitas por tanto *ninguna aquí*. Al contrario: aquí tienes que ser esclavo, de lo contrario el cielo es superficial.

4

Anotaciones a los Principios de la Filosofía  
(1848-49)

La filosofía moderna, a diferencia de la escolástica, ha buscado una certeza inmediata. Y ha colocado por eso al ser pensante, la autoconciencia, en el lugar del ser pensado o por pensarse. Pues lo que piensa es, como dice Descartes aunque con otras palabras, más cierto ya que está más cerca de lo pensado.

Pero el yo de la autoconciencia, el espíritu, al que la filosofía moderna transformó en principio (ver *Principios de la filosofía del porvenir*, 37-38) es algo derivado, tomado del hombre; algo sólo por ser pensado y así por consiguiente algo debilitable. Inmediatamente *cierto* es sólo lo sensible: sólo allí donde los sentidos comienzan desaparecen toda duda y discusión. Pero porque yo he explicado (*Principios*, 43) que lo sensible no es lo inmediato en el sentido de la filosofía especulativa dándole el significado de que es lo profano, lo que está sin más a la mano, no lo pensado, lo que se comprende por sí mismo, se me ha querido colocar en una contradicción violenta y sobre esto se ha edificado una cantidad de consecuencias que para mí son ominosas.

Ciertamente que estas determinaciones se contradicen si sólo se atiende a las palabras, tal como se pueden evidenciar contradicciones si no se atiende a los fundamentos de por qué algo es dicho, si no se atiende a las relaciones dentro de las cuales algo es dicho. Pero en verdad no se contradicen. Primeramente yo expreso lo sensible como lo inmediatamente cierto contra la filosofía que está desvinculada de los sentidos. Y esta proposición será admitida por todo aquel que no se haya colocado en el punto de vista de la abstracción o que no esté predispuesto para ello. A esta proposición la confirma la historia de la religión y la humanidad. La que nos enseña que para ella lo primero e inmediatamente cierto es la esencia sensible tanto de la naturaleza como del hombre; que los hombres, al menos originalmente, sacan toda su certeza sólo de los sentidos; que para ellos sólo es lo que es sensible. La historia, la ciencia, a saber, la ciencia natural lo confirma, finalmente lo confirma la historia cotidiana de cada individuo al señalar que estamos en oscuridad y duda hasta que nos hayamos transformado algo en objeto de la

intuición inmediata o mediatamente sensible, esto es, de la intuición *imaginativa*. Pero entonces yo indico una situación distinta, pero no menos digna de ser resaltada.

El hombre natural simple se apoya en la verdad de los sentidos, pero no de otro modo que el niño que aún no distingue la esencia aparente de una cosa de la esencia real de esta cosa. Por tanto, así como el hombre empieza a pensar y a observar y descubre la *ilusión* de los sentidos, entonces rechaza junto a esta apariencia de los sentidos igualmente la esencia verdadera de los sentidos y cae en el extremo transformando la esencia distinta de la esencia aparente en una esencia de una especie diferente, en una esencia enteramente distinta, y colocando esencias auto-inventadas en el lugar de las realidades sensibles. De esta manera, la verdad de los sentidos se transforma ante nuestros oídos (ya que fuimos acostumbrados desde niños tiernos a condenar los sentidos como negaciones de Dios y a venerar la esencia suprasensible y sin cuerpo como la esencia más alta, y verdaderamente divina) en algo nefasto y sin gracia.

A esta corriente me opuse en mis *Principios*; coloqué los sentidos como el criterio, esto es, la característica y el fundamento del hombre y de la realidad. Ciertamente no los sentidos animales, sino los sentidos humanos; no los sentidos para sí, los sentidos sin cabeza, sin entendimiento: pues también al ver sin más pertenece el pensamiento. No puedo ver si no hago de algo un objeto de mi atención, algo que separo de los objetos circundantes y lo fijo para mí. Però así como el sentido no es algo sin el pensar, tampoco es la razón, el pensar, algo sin los sentidos. Pues sólo el sentido me ofrece esencias, objetos reales y efectivos.

El pensar, el espíritu, la razón, de acuerdo al contenido no dice nada distinto a los sentidos. Me dice sólo en conexión lo que los sentidos dicen disperso y separado; una cohesión que por eso mismo se llama y es entendimiento. Porque así como sólo la conexión de varias palabras da una oración, un sentido, de la misma manera una cosa sensible es para mí un objeto del entendimiento, una cosa de la que yo sé qué es, cuando sintetizo las diferentes propiedades de las cosas y estas propiedades me las presentan precisamente los diferentes sentidos. “Con los sentidos —lo repito— tenemos el libro de la naturaleza, pero a través de ellos no la entendemos”.<sup>1</sup> Correcto. Pero el libro de la naturaleza no consiste en un caos de letras y palabras mezcladas de forma salvaje y confusa de tal manera que sólo el entendimiento traiga orden y conexión en el caos, y que así la conexión de las letras en una oración comprensible fuese una síntesis creada sólo subjetivamente y caprichosamente por el entendimiento.

---

<sup>1</sup> Véase Ludwig Feuerbach, *Kritik des Antihegel* (1935) y *Kritik des Idealismus* (1838). (N. del T.)

No: nosotros diferenciamos y sintetizamos las cosas a través del entendimiento a base de los caracteres distintos y similares que son dados por los sentidos. Separamos lo que la naturaleza ha separado; unificamos lo que ella ha unificado; y ordenamos las cosas de la naturaleza unas con otras en relación de antecedente y consecuente, causa y efecto, porque las cosas también fáctica, sensible y objetivamente están en una tal relación unas con otras.

El pensar se entera, busca y extrae de los fenómenos lo uno, lo igual y lo universal. Pero para encontrar esto tiene que haber percibido sensiblemente los fenómenos sensibles. Al comienzo el pensar se comporta ciertamente de modo bastante torpe e infantil, aun allí donde se trata de la explicación de los fenómenos más corrientes. Un ejemplo debe hacer intuible la diferencia entre cómo se ejercita una actividad del pensamiento tal como el hombre la realiza desde el punto de vista primitivo de la percepción sensible y cómo desde el punto de vista de la ciencia. ¿De dónde viene la lluvia, cuál es su causa? El hebreo responde a esto en el Viejo Testamento: viene de masas de lluvia o aguas acumuladas en el cielo. Así explica la lluvia partiendo de la lluvia, ve en la causa lo mismo que percibe en el fenómeno. De la misma manera el habitante de Groenlandia se explica la lluvia: viene de un lago arriba en el cielo; cuando el lago se desborda cae el agua abajo en la tierra. Una explicación verdadera de la lluvia la tenemos sólo a partir de una visión de los vapores de agua presentes en la atmósfera, los que a causa del enfriamiento de las capas atmosféricas o debido al aumento del vapor mediante lo cual los vapores llegan al máximo de su fuerza de expansión, se transforman de gases en estado líquido. La sensibilidad sin pensamiento permanece en un fenómeno, aislado y lo explican sin reflexión, sin crítica, sin investigación, sin comparación con un fenómeno distante, inmediatamente a partir de sí mismo. Pero la intuición con pensamiento unifica los diferentes hechos sensibles que aparentemente no tienen que ver unos con otros. Y sólo allí *piensa el hombre* donde se eleva a una síntesis de lo percibido sensiblemente.

Pero mediante el hecho de que el hombre se eleva al punto de vista del pensamiento él no llega a otro mundo, a un reino del espíritu, a un mundo de pensamientos supramaterial. Sino que permanece en el mismo terreno, en el terreno de la tierra, de la sensibilidad; únicamente se traslada a la región de una intuición de los sentidos más amplia, ilimitada, universal. Pensar es, en primer lugar, transformar lo múltiple y distinto percibido en una forma conceptual correspondiente.

A toda actividad conceptual le subyace una actividad de intuición más o menos abarcadora. Cuando la humanidad se eleva al punto de vista de la cultura espiritual entonces ciertamente no hace falta la



necesidad de intuición sensible inmediata. Los ojos de los otros se dispensan de la necesidad de usar los míos; lo que los otros han visto y vivido esto es para mí, a quien se lo comunican mediante la escritura o el relato, un objeto simple del espíritu, de la fantasía, del pensamiento. A este nivel donde la tradición, y la escritura lo dispensan al hombre de la necesidad de una intuición inmediata, es también donde el hombre se enajena de los sentidos, olvida el origen del conocimiento de los sentidos; coloca al conocimiento mediato, tradicional sobre el inmediato; transforma al pensamiento, al espíritu en una esencia diferente toto genere, absolutamente, de los sentidos.

El hombre necesita ciertamente de los ojos para la ayuda del conocimiento intelectual-histórico, para la lectura. Pero aquel ojo no está aquí en su *esse*, no tiene ningún objeto que se relacione inmediatamente con la actividad del ver. Las letras son sólo los signos sensibles de las palabras que sólo tienen significado para el entendimiento y no para los sentidos. Y por eso no hay que asombrarse de que el hombre a este nivel pierda enteramente de vista el valor y el significado de los sentidos; que sean degradados de maestros, como originalmente lo fueron, a servidores de las necesidades humanas más comunes. Pero por eso precisamente el hombre se hace un ser mutilado, estropeado y sobrenatural; y con la pérdida de los sentidos pierde igualmente el sentido común. A este nivel el hombre se olvida sin más del presente a través del pasado, olvida lo que es mediante lo que ya no es. Lo pasado, aunque una vez fue objeto de los sentidos, ahora es sólo un objeto del espíritu, esto es, del recuerdo, de la memoria.

Al historiador lo "histórico" es lo esencial y verdadero y no lo vivo, sensible, presente, inmediato. Pero lo mismo vale para los juristas, los teólogos, los filólogos y también el filósofo corriente que vive sólo de conceptos de la tradición. Todas las cosas y esencias son del interés del historiador sólo en la medida que se han transformado en objetos de erudición histórica; él moldea el presente siempre de acuerdo al pasado; él es un provocador no en la carne viva, pero sí en los excrementos de la humanidad. Lo muerto es para él lo vivo. Y por eso, precisamente, lo vivo es para él lo muerto, lo que para él no existe; lo más distante de esto más próximo, lo sensible, lo real, lo más lejano.

Precisamente por esa inversión que caracteriza a nuestra cultura, ya es tiempo y es urgente que restituyamos la relación correcta, que coloquemos la meta por encima de los medios, que regresemos en toda relación a lo originario, a la naturaleza. Pero no a la naturaleza como es objeto del hombre grosero, sino a la naturaleza como es objeto de la formación científica.