

Sentido y singularidad

Notas sobre Idealismo, Materialismo y Existencialismo

Introducción

La filosofía hegeliana como «idealismo» posee una réplica «materialista» y una réplica «existencialista». Ambas se pretenden una concreción frente al idealismo hegeliano. ¿Qué es este «idealismo» y por qué posee históricamente una concreción posterior *doble*? Este es el problema —el de la duplicidad de la réplica— que estas notas quisieran contribuir a aclarar.

El discurso hegeliano hace del sentido un absoluto. Esto nos parece el motivo básico por el cual la filosofía hegeliana es un idealismo. (I). El materialismo de FEUERBACH se nos aparece como una «yuxtaposición» frente al idealismo hegeliano; yuxtaposición que explica la ambigüedad de su naturalismo y de su materialismo, composición de motivos que permite una lectura »materialista-existencial«, integrada en la amplia tarea «post-idealista» (SCHMIDT). La singularidad-sensualidad opuesta a la totalidad del sentido se totaliza indiferenciadamente con él. (II). Este hecho ligado a la preeminencia del hombre genérico como Humanidad fundamenta la crítica «egoísta» de STIRNER. El «único» de STIRNER se sustituye como concreto-singular pretendiendo suceder e incrementar la totalidad de sentido de la Idea o la Humanidad (III).

En las conclusiones afirmamos que toda concreción frente al «idealismo» hegeliano debe abandonar la pretensión de totalidad y plantear el ser del discurso como narratividad desde la situación.

I. ¿POR QUE LA FILOSOFIA DE HEGEL ES UN IDEALISMO?

No lo es tanto porque afirme que *el sentido* se dé en un discurso, sino porque la filosofía hegeliana es un discurso que consiste sola-

mente en un modelo de organización de *sentido*; «solamente un discurso sin referencia que no constituye nada más que a sí mismo (1). Todo el hegelianismo se fundamenta en la oposición entre la figura del pensamiento limitado, representativo, finito, figurativo y una lógica como crítica de las categorías que se refiere a la verdad de las determinaciones del pensamiento, cuestión que es extraña a la «conciencia vulgar». Hegel lo dice en un pasaje de la Lógica de la Enciclopedia: «La cuestión concerniente a la verdad de las determinaciones del pensamiento, debe parecer singular a la conciencia vulgar, porque para ellas estas determinaciones no tienen verdad sino en su aplicación a un objeto dado, y, por tanto, preguntarse cuál es su verdad fuera de esta aplicación carece de sentido» (2).

Para Hegel estamos en la limitación de la conciencia vulgar siempre que el *fainomenon* da la medida de lo que es el «aparecer», allá donde lo sensible tiene autoridad. La verdad como criterio de adecuación de aquello que se dice sobre lo que se habla es una actitud propia de la conciencia representativa. «Ordinariamente —dice Hegel— llamamos verdad al acuerdo de un objeto con nuestra representación. Aquí tenemos como presuposición un objeto al cual debe corresponder la representación que de él tenemos. Por el contrario, entendida filosóficamente, la verdad, expresada de un modo abstracto, es el acuerdo de un contenido consigo mismo. La verdad tiene aquí una significación distinta» (3).

El discurso hegeliano debe entenderse desde lo que el mismo Hegel nos pide que concedamos un discurso que nos hace sabios sin necesidad de hacernos «conocedores de...». Lo que conviene entender se expresa mejor explicando brevemente en qué consiste la hegeliana proposición especulativa. Una proposición de un discurso, una afirmación, tal como la entiende el pensamiento común o vulgar tiene tres elementos: un sujeto lógico, aquello de lo que se habla; un predicado lógico, aquello que se dice de lo que se habla; y un sujeto que habla o afirma. La solución hegeliana para obtener un sistema enunciado sin perspectiva finita —o punto de vista singular del que lo enuncia— es la proposición especulativa. La proposición especulativa, al eliminar el sujeto que dice la proposición, permite que el sujeto lógico de la proposición pase enteramente al predicado, sin que subsista su primera presentación ante el sujeto finito. Por ejemplo, sean afirmaciones tales como «el alma es pensamiento», «el cuerpo es peso» o «Dios es unidad», la consciencia común-vulgar interpreta que habla de unas realidades: «alma», «cuerpo», «Dios» a las que ella

(1) LEBRUN, G.: *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Gallimard. París, 1972.

(2) HEGEL, G. F. W.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vol. 5. *Kritische Gesamtausgabe* de LASSON-HOFFMEISTER, trad. castellana de A. Zozaya. Madrid, 1918. 2.ª edición. R. Aguilera, ed. 1973, p. 37.

(3) HEGEL: loc cit., trad. Zozaya, pp. 37-38.

atribuye unos predicados: «pensamiento», «peso», «unidad». En la proposición especulativa el sujeto que reflexiona, que habla, no subsiste; en consecuencia, no subsiste el sujeto lógico de la frase que pasa todo entero al predicado. «El alma es el pensamiento», «el pensamiento» es, pues, lo que ahora tengo delante como única determinación del sujeto lógico primitivo, determinación puesta como su verdad. Este movimiento es lo que llama vida del concepto. El discurso resultante, es saber absoluto —es decir, ausente de relaciones que lo constituyen como discurso del hablante sobre lo anteriormente presentado— que se manifiesta a sí mismo en las sucesivas determinaciones de su manifestación.

La proposición especulativa opone el discurso-lógico a los esquemas de la visibilidad. Con lo que, como afirma LEBRUN, se aísla el saber del conocimiento: «La pregunta siguiente nos puede orientar bastante bien hacia la analítica hegeliana de la finitud: ¿por qué desde los griegos la luz ha sido la condición metafórica del saber? ¿Por qué el saber ha sido traicionado en conocimiento?» (4) En HEGEL, a la conciencia sensible y también al pensamiento discursivo-razonador —propio de la «geometría y las ciencias hermanas» (PLATÓN)— se le opone el saber absoluto como «autorredención gnóstica de la finitud», según expresión de GADAMER (4 bis).

En tanto que absoluto el discurso hegeliano es divino más que teo-lógico. Para HEGEL, Dios es solamente el acuerdo verdadero del concepto y de la realidad. Todas las cosas finitas contienen un lado falso; poseen un concepto y una existencia. Su limitación, su falsedad, deriva de la tensión entre la existencia y el concepto. La existencia limita al concepto en tanto que existencia singular. El animal solamente posee su concepto en el género, la individualidad no llega al concepto. La muerte es la liberación del género de su restricción en el individuo. La tensión entre concepto y existencia, permite caracterizar mejor el carácter religioso-teológico del discurso hegeliano. Para LUKACS y BLOCH el discurso hegeliano es político-liberal y esquivan las referencias hegelianas a la religión y el cristianismo; FINDLAY y KAUFFMAN lo hacen ateo; M. REGNIER y H. KUNG recuerdan que se confesaba luterano y no ven por qué hay que dudar de su sinceridad. La cuestión no debe plantearse ni desde la confesión personal de G. F. W. HEGEL ni de su situación histórica, sino desde la caracterización del discurso hegeliano como discurso absoluto. Como tal en un discurso absoluto los términos «teísmo» y «ateísmo» son palabras viejas que pertenecen a una manera representativa-visible y no especulativa-lógica de pensar (5). La fe religiosa queda superada por la

(4) LEBRUN, G.: op. cit., p. 55.

(4 bis) GADAMER, H. G.: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, 1977, p. 141.

(5) LEBRUN, G.: op. cit., cap. III.

especulación absoluta hegeliana, en tanto que ésta es un saber salvador. Este saber pone la identificación Dios-Mundo-Idea en unos términos que no conviene calificar de panteístas; a menos de que se muestre detalladamente como la expresión «panteísmo» conserva algún sentido en el marco del idealismo hegeliano.

La potencialidad explicativa del discurso hegeliano es muy amplia, lo que explica que se le pueda leer como una teorización de los contenidos de la vida religiosa (secularización), o bien como una sacralización del pensamiento humano. Con esta ambigüedad juega sin resolverla, a nuestro entender, el voluminoso libro de H. KUNG (6). Entre las pocas observaciones precisas que el libro contiene la siguiente nos lleva, de nuevo, a nuestro problema: la tensión entre conocimiento y situación: «La cuestión fundamental podría decirse que es el problema de lo universal y lo particular, de lo abstracto y lo concreto, del objeto y del sujeto en todas y cada una de las innumerables etapas de la dialéctica hegeliana del espíritu, puesto que cada una de ellas ha de ser entendida como realización del proceso especulativo-concreto de diferenciación y sistematización del espíritu absoluto» (7).

La lógica hegeliana es un discurso absoluto con un sentido propio de la verdad distinto del saber limitado, finito que expresa la idea de conocimiento. El concepto especulativo es la reabsorción de las contradicciones en que se encuentra el entendimiento finito razonador, discursivo. Dios, o mejor lo divino, es el nombre de la Idea, del sujeto lógico del discurso progresivamente auto-constituido, que se dice a sí mismo sin necesidad de referenciar este decir a lo otro del discurso como objeto singular existente: «La idea es la verdad, porque la verdad consiste en la correspondencia del objeto con su concepto» (8). Una conciencia vulgar, representativa-figuradora-cognoscitiva, dice que una idea es verdadera si como idea de... expresa adecuadamente aquello de lo que es idea. Pero para HEGEL esta concepción visible del saber como conocimiento y la misma expresión idea de... no posee ningún sentido. «No se debe considerar la idea como la idea de alguna cosa, así como no se debe considerar el concepto como un simple concepto determinado. Lo absoluto es la idea una y universal que, dividiéndose, se especializa en un sistema de ideas determinadas, las cuales, sin embargo, no son ideas sino volviendo a la idea, a su verdad» (9). Si x, y, z son individuos «hombres», solamente son en verdad en tanto que existen como «hombres» y mueren en su individualidad x, y, z; $x = x$, tautología inefable de la sensibilidad, es lo que hace que «este hombre x» \neq «hombre». HEGEL dice sobre este

(6) H. KUNG: *La encarnación de Dios (introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos a una cristología futura)*. Barcelona, 1974.

(7) H. KUNG: op. cit., p. 155.

(8) HEGEL: loc. cit., trad. Zozaya, p. 347.

(9) *Ibidem*.

problema de la individualidad: «Lo individual para sí no corresponde a su concepto y esta limitabilidad de su existencia constituye su finitud» (10).

Podemos, ahora, responder a nuestra pregunta diciendo que el idealismo hegeliano es la autoexposición de sí mismo del discurso liberado de las singularidades existentes y de los esquemas de la visibilidad.

II. ¿QUE ES EL MATERIALISMO DE FEUERBACH?

De entrada responderemos que una *yuxtaposición*. Queremos hacer ver cómo el planteamiento del problema que nos ocupa se plantea por FEUERBACH desde *un esquema de yuxtaposición*. Se nos habla de «la cabeza» y «el corazón» como órganos de la filosofía, como sus instrumentos esenciales: «La cabeza es la fuente de la actividad de la libertad, de la infinitud metafísica, del idealismo y el corazón, fuente del sentir, de la finitud, de la necesidad, del sensualismo».

El propósito de la «nueva «filosofía» que FEUERBACH opone a HEGEL es acoger dentro del discurso las exigencias de la existencia singular concreta: «Únicamente así la filosofía podrá devenir una fuerza universal, omnipotente, irrefutable e irresistible» (12). Se trata, pues, de forjar un discurso que posea las características del hegeliano más una nueva fuerza. Se trata de desplegar la plenitud de la filosofía hegeliana: «La nueva filosofía es la realización de la filosofía hegeliana, de la filosofía anterior en general, mas una realización que es al mismo tiempo su *negación*, y por eso su *negación no contradictoria*» (13). La filosofía de FEUERBACH es la *Lógica* hegeliana realizada en el Hombre: Antropología. Este «Hombre» es el comienzo, centro y fin de la religión, nos dice *la Esencia del Cristianismo* (14). Ahora bien, este «Hombre» es el hombre o los hombres que saben cosas tales como que es la esencia de la naturaleza, de la historia, del estado y de la religión: «La nueva filosofía... es el hombre pensante mismo, el hombre que *es y sabe* que es la *esencia* autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia del estado, la esencia de la religión; el hombre que *es y sabe* que él es la *identidad real* (no imaginaria), *absoluta*, de todos los antagonismos y las contradicciones,

(10) Ibidem.

(11) FEUERBACH, L.: *Vorläufige Thesen zur reform der Philosophie (1842)* in *Gesammelte Werke*, ed. V. SCHUFFENHAUER, t. 9; trad. A. Llanos en *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires, 1974, p. 77.

(12) FEUERBACH, L.: loc. cit., p. 77.

(13) FEUERBACH, L.: *Grundsätze der philosophie der Zukunft (1843)* in *Gesammelte Werke*, t. 9. Berlín, 1970, trad. A. Llanos, p. 121.

(14) FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums*, nueva edición crítica de W. SCHUFFENHAUER, Akademie Verlag. Berlín, 1956 (2 vols.); trad. cast. Salamanca, 1975.

de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales; el hombre que *sabe* que el ser *panteísta*, que los filósofos especulativos, o más bien, los teólogos separaban del hombre y lo objetivaban como un ser *abstracto*, no es más que su propio ser, *indeterminado*, pero susceptible de *determinaciones infinitas*» (15).

Ambigüedad del naturalismo de FEUERBACH

El concepto de naturaleza es central en la filosofía de FEUERBACH, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), escribe: «Todas las ciencias deben fundarse sobre la *naturaleza*. Mientras no haya encontrado su *base natural* una doctrina no es más que una *hipótesis*. Esto vale particularmente para la *teoría de la libertad*. Sólo la nueva filosofía logrará *naturalizar* la libertad, que hasta ahora era una *hipótesis antinatural y supranatural*» (16). «Entiendo por naturaleza el conjunto de todas las cosas, esencias y fuerzas sensibles que el hombre distingue de sí mismo como no-humanas. Naturaleza es todo lo que se le presenta al hombre como fundamento y objeto de su vida, prescindiendo de las insinuaciones sobrenaturales de la fe teísta. La naturaleza es la luz, el agua, el fuego, la tierra, el animal, la planta, el hombre en cuanto esencia que opera necesaria e inconscientemente. Para el concepto de naturaleza, no exijo nada más; no incluyo nada místico, nebuloso o teológico. Naturaleza es todo lo visible o el conjunto de esencias y cosas, cuyos efectos, expresiones o manifestaciones (en los que consisten y manifiestan su esencia y existencia) tienen su fundamento, no en pensamientos, intenciones o decisiones voluntarios, sino en causas y fuerzas astronómicas o cósmicas, mecánicas, químicas, físicas, fisiológicas u orgánicas» (17). El concepto feuerbachiano de naturaleza es pensado como «totalidad» de lo visible mediante una doble oposición: no-humano y humano racional y libre; totalidad de lo visible frente a lo místico-nebuloso-teológico de lo sobrenatural teístico. Por otra parte, esta «totalidad» visible viene determinada por el conjunto de las ciencias positivas que establecen los fenómenos. Podemos, pues, con H. ARVON concluir la ambigüedad del naturalismo de FEUERBACH (18).

Ambigüedad del materialismo de Feuerbach

Este naturalismo ambiguo reivindica los derechos de la certeza sensible. En 1843, FEUERBACH, escribe: «el punto de vista práctico, el

(15) FEUERBACH, L.: *Vorläufige Thesen...* trad. A. Llanos, p. 82.

(16) FEUERBACH, L.: *Vorläufige Thesen...* trad. A. Llanos, p. 86.

(17) FEUERBACH, L.: *Samtliche Werke*, vol. VIII, p. 113.

(18) ARVON, H.: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París,

del comer y el beber, es invocado incluso por *la Fenomenología* para refutar la verdad del ser sensible, es decir, la verdad del ser singular. Sin embargo, ni ahora ni nunca debo mi existencia al pan lingüístico o lógico —al pan *in abstracto*— sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan *inefable*. Por eso si la inefabilidad, es la irracionalidad, en tal caso toda existencia es sin razón, porque siempre es sólo *esta* existencia. Pero no lo es. La existencia tiene para sí misma sentido y razón aun siendo inefable» (19). No «vivimos de...» (20) palabras, y esto es tan cierto que asentimos fácilmente a lo que FEUERBACH nos dice sobre lo sensible (21). Con todo, si intentamos expresar lo mejor posible la relación entre la presencia sensible real y el lenguaje real convendrá observar a lo que dice FEUERBACH dos cosas: primero, entre la vida y la palabra no hay discontinuidad tan grande; también el lenguaje existe en comunidad con el horizonte de presencias; y, segundo, es equívoco decir que la existencia tiene sentido y razón siendo inefable. Decir que la realidad se nos da como inefable equivale a decir que se nos da con indiferenciada como presencia. En la lógica de los ejemplos de FEUERBACH, en mi vida, ciertamente, como el pan inefable (mejor sensible-concreto); ahora bien, tengo por costumbre, por ejemplo, pedirlo con la palabra «pan» (universal-lógico) dicha al panadero que me lo vende, o al compañero de mesa que me lo pasa. La lógica de mi observación indica, también, que la forma «pan» enlaza esencialmente como palabra a una posibilidad de repetir operaciones reales sobre el trigo, la harina, etc.; repetición difícilmente pensable sin el lenguaje y la negatividad dados primordialmente en el hombre como reales. Por otra parte, si la presencia sensible no se expresa en la palabra, no es completamente cierto que sepamos que tenga sentido y razón. Nos es presente como existencia sensible y en la medida que esta presencia es inefable o bien disfrutamos de ella en el goce o bien nos inquieta en un vago temor. Que tenga por sí misma razón es una secreta esperanza que anima todo lenguaje, desde la conversación cotidiana hasta el discurso científico, la poesía, el canto, etcétera. Pero repetidamente experimentamos la inadecuación de nuestro decir la realidad porque nuestro discurso queda corto, es torpe y sujeto a errores. Me parece que si expresamos bien la situación no se debe ni desesperar de la potencialidad de nuestras palabras para decir el mundo, ni tampoco presuponer que mediante el discurso «nos comamos» el horizonte de presencias sensibles donde estamos situados. Desde estas observaciones se refuerza la posición de ARVON

(19) FEUERBACH, L.: *Grundsätze der philosophie...* trad. A. Llanos, p. 136, PUF, 1957.

(20) Sobre el «vivir de» ver E. LEVINAS: *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.

(21) FEUERBACH, L.: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie in Gesammelte Werke*, t. 9.

que ve el naturalismo feuerbachiano como ambiguo; ahora, también su materialismo se torna ambiguo. El materialismo de FEUERBACH ha recibido interpretaciones contradictorias: LANGE rechaza el carácter materialista de la filosofía de FEUERBACH en tanto que éste no abandona el idealismo especulativo hegeliano (22); LUKACS lo considera el último gran representante del mecanicismo científico naturalista (23). Lo que sucede es exactamente que FEUERBACH yuxtapone el idealismo especulativo y el materialismo mecanicista. FEUERBACH afirma: «Solamente donde se une la existencia con la esencia, la intuición con el pensar, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flema escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay vida y verdad» (24). Esto es la suma de cabeza y corazón que ya hemos visto. Aquí esta adición se desarrolla con muchos sinónimos pero siempre se mantiene en series paralelas de términos. A mi juicio reside aquí una de las claves de las ambigüedades que sobre el concepto de ciencia hereda el pensamiento marxista. La científicidad resultante es la yuxtaposición del científicismo materialista mecanicista y del discurso autorredentor de la gnosis especulativa. Las series paralelas de FEUERBACH son: científicismo materialista: corazón-existencia-intuición-pasividad-antiescolasticismo-sangre-sensualismo-materialismo francés-vida; discurso absoluto como autorredención gnóstica de la finitud: cabeza-esencia-pensamiento-actividad-escolasticismo-flema-metafísica alemana-verdad.

Si las cosas son así, podríamos preguntarnos: ¿por qué se llama materialista a la adición? Para aclararnos sobre este punto debemos ver la definición de FEUERBACH de materia; definición que incluye la concurrencia de la correlación materia-forma en su interdependencia dinámica en la naturaleza (25): «La materia del mundo no la debemos pensar como algo homogéneo, carente de diferencia; una materia tal es solamente una abstracción humana, una quimera; la esencia de la naturaleza, la materia es ya originariamente en sí un ser diferenciado, ya que solamente un ser determinado, diferenciado, individual es un ser real» (26). Con esta definición estamos ontológicamente ante un realismo. Lo que rechaza FEUERBACH como «materia del mundo» es la *jóra* platónica del *Timeo*, que soporta siempre predicados, pero que es alógica como horizonte supremo de la presencialidad sensible; o

(22) LANGE, F. A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Leipzig, 1866). Frankfurt, 1974.

(23) LUKACS, G.: *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts*. Berlín, 1953, p. 116.

(24) FEUERBACH, L.: *Vorläufige Thesen...* trad. A. Llanos, p. 77.

(25) Sobre este problema ver Jaume BOFILL: *Algunas sugerencias a propósito de la correlación materia-forma en Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967.

(26) FEUERBACH, L.: *Vorlesunge über das Wesen der Religion en Gesammelte Werke*, t. 6, p. 147.

bien, la materia prima aristotélica como principio de indeterminación de todos los seres sujetos a determinaciones posibles, a cambios reales. Tanto lo uno como lo otro son principios de ser que no existen separadamente, «abstracciones humanas», «quimeras» como quiere FEUERBACH, o, mejor, conceptos explicativos que se forjan para pensar la heterogeneidad entre la idealidad de las formas del lenguaje-pensamiento y lo sensible-existente-concreto en su perpetua movilidad. La «materia del mundo, esencia de la naturaleza» incluye dentro de sí los equivalentes de las cosas, de las determinaciones, de las diferencias que derivan del lenguaje, con un estatuto semejante a las «ideas» platónicas, las «formas» aristotélicas, o simplemente los «nombres» del lenguaje que nos dan las cosas como siendo tales cosas, tal tipo de planta o de animal. La materia del mundo no es, pues, el equivalente al horizonte de presencialidad sensible inefable y homogéneo, o al principio de indeterminación y de multiplicidad. El materialismo de FEUERBACH parece ser un realismo ontológico. Lo que complica la cuestión es que a la determinación y diferenciación que se incluyen en lo material para no hacerlo homogéneo e indiferenciado, se *le yuxtapone* la individualidad. Así la individualidad que en una ontología realista estaría en lo indeterminado y en lo sensible, en FEUERBACH queda como una determinación formal. Lo mismo, epistemológicamente formulada es que el conocimiento de lo individual concreto existente, que deriva del conocimiento sensible, queda situado en el campo de las determinaciones formales genéricas, como nombres de clase lógica. Más adelante nos ocuparemos del concepto feuerbachiano de género (*Gattung*) que está en la base de un humanismo genérico distinto del personalismo. Diremos, ahora, para concluir respecto al equívoco del materialismo que la *situación* ontológica y epistemológica a pensar es que la materia del mundo, o simplemente el mundo, o la esencia de la naturaleza, o más sencillamente la naturaleza, son las cosas en su pluralidad originaria y en su unidad armónica (27).

Debemos preguntarnos: ¿hasta qué punto, si la definición de materia incluye exigencias de realidad, es posible que el materialismo de FEUERBACH piense la unidad vivida del hombre real como *situado* frente o en un mundo de cosas y palabras? Existen indicios de que FEUERBACH piensa en esta dirección. Dirección sobrevalorada en interpretaciones recientes como la de SCHMIDT. SCHMIDT escribe: «No separando el entendimiento de los sentidos nos encontramos con que el presunto suprasensible es el mismo sensible puesto en su concepto:

(27) El problema en FEUERBACH posee una filiación leibniziana. Y como con FEUERBACH se inicia el «filosofar sin tradición» con el abandono de la precisión conceptual y metódica, en nombre de la conciencia generacional y política, el problema crítico del «mundo» permanecerá muy confuso en la tradición materialista posterior. Las realidades históricas, sociales y científicas mediarán como discursos primeros frente al interés «cósmico».

experiencia ilimitada universal» (28). En realidad habría que decir que FEUERBACH yuxtapone lo que recibe separado en la doble tradición que prosigue. Y si puede decirse que evita el error de los dos mundos o reinos dispares, hay que decir que los *yuxtapone* como diferencias en el interior de la sensibilidad. La relación entre la esencia y los fenómenos es obra de *la intuición pensante*, con este concepto FEUERBACH *yuxtapone* la sensibilidad aisladora y el pensamiento armonizador, escribe «la sensibilidad carente de pensamiento permanece atascada en un fenómeno aislado y lo explica sin crítica inmediatamente por sí mismo; la intuición pensante, por el contrario, enlaza hechos sensibles heterogéneos que aparentemente nada tienen que ver entre sí, y sólo cuando el hombre se eleva a una tal *conexión* de lo sensiblemente percibido sólo entonces *piensa*» (29). FEUERBACH tiene un montón de expresiones como ésta: «El cuerpo, al menos *el cuerpo especulativo*, pertenece al yo especulativo» (30). Estas expresiones, y todo lo que llevamos visto sobre el estilo yuxtapositivo de la «nueva filosofía» de FEUERBACH, nos pueden situar a FEUERBACH, en el mejor de los casos, como una repetición «materialista» del leibnizianismo, y las más de las veces en simples yuxtaposiciones de motivos materialistas franceses y motivos especulativos hegelianos, o también en otras formulaciones mixtas de intentos conciliadores o eclécticos. Para S. RAWIDOWICZ la filosofía de FEUERBACH sería un idealismo empírico o un empirismo idealista (31). SCHMIDT pretende una *lectura materialista-existencial*, esfuerzo que se integraría en la *tarea post-idealista* en la que confluían los esfuerzos del materialismo dialéctico, SCHPENHAUER, NIETZSCHE, HUSSERL, SARTRE y MERLEAU-PONTY (32). A nuestro juicio, al menos para el problema que nos ocupa, la caracterización de «una» *tarea post-idealista*, con nombres tan dispares, es una confusión simplificadora muy característica de los neo-marxismos. Apta, quizá y con muchas reservas en este caso, para describir estilos históricos; pero muy incómoda para pensar problemas. Si nuestra breve descripción del motivo central del idealismo hegeliano es justa, toda posterioridad del idealismo debe situarse en continuidad con la proposición especulativa o en oposición a ella.

El problema de la «antropología materialista» de FEUERBACH que debemos finalmente aclarar es el de la relación entre el género hu-

(28) SCHMIDT, A.: *Feuerbach o la sensibilidad emancipada*. Madrid, Taurus, 1975.

(29) FEUERBACH, L.: *Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie* (1848-49) en *Antropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I-II*. Frankfurt, 1967, I, p. 161.

(30) FEUERBACH, L.: *Der Anfang der Philosophie* en *Gesammelte Werke*, t. 9, p. 150.

(31) S. RAWIDOWICZ: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlín, 1931, reed. 1964.

(32) SCHMIDT, A.: op. cit., pp. 141-201.

mano-universal y los individuos humanos-singulares existentes. El término «Gattung» había sido usado por D. F. STRAUSS en su famosa *Des leben Jesu* que en su conclusión decía: «No existe un modo de que la idea se realice a sí misma hasta el punto de que se inscriba toda ella en un ejemplo. Sino que le gusta derramar su riqueza en la multiplicidad de ejemplos que se complementan mutuamente». De lo anterior derivaba que «las cualidades y la función que la doctrina de la Iglesia atribuyen a Cristo son contradictorias, en tanto que se considera que pertenecen a un individuo, un Dios-Hombre; pero en el seno de la especie viven en armonía. La Humanidad es la unión de ambas naturalezas, espíritu finito recordando su infinitud» (33). La idea central de la crítica de FEUERBACH a la religión es la misma: «Dios es, realmente, la idea de la especie considerada como un individuo; Dios abarca todas las perfecciones en la medida en que la especie es capaz de ello» (34). Si esta crítica de la religión fundamenta una antropología positiva, su sentido parece ser el siguiente: como los hombres singulares existentes no son autosuficientes al tener cualidades muy distintas, hay que situar la verdad del hombre como totalidad de perfecciones en la especie o género (*Gattung*): «La especie es la última norma de verdad, verdad es lo que está conforme con la esencia de la especie, falso lo que no le está conforme». FEUERBACH en su antropología trata el hombre ser específico-universal-genérico con lo que se aproxima al logicismo hegeliano. Parece claro que considera lógica, biológica y socialmente la antropología feuerbachiana es como una nueva versión del monopsiquismo averroísta. Esto quedaría ya señalado desde su tesis doctoral *De ratione, una, universali, infinita* (1828), donde escribe «el hombre singular es una *res ficta*», los individuos humanos son participaciones de la razón universal, una e infinita (35).

La Humanidad como genérico se nos hace ambigua entre la especie biológica común a los restantes animales, la razón universal y la sociedad política. Por ello en este tema confluyen diversos problemas que no conviene confundir:

- el de la relación entre lo individual sensible existente, los hombres, y el universal-lógico-esencial o genérico, la «humanidad».
- el de la relación yo-tú o sea el tema de la sociabilidad natural de los existentes sensibles humanos en sus relaciones concretas.
- la limitación de las perfecciones existentes en un individuo frente a las riquezas del conjunto de perfecciones de todos los individuos de la especie humana.

(33) D. F. STRAUSS: *Des leben Jesu*, 2 vols., Tübingen, 1835-36, II, pp. 734-5.

(34) FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums* en *Gesammelte Werke*, t. 5, p. 268.

(35) FEUERBACH, L.: *Samtliche Werke*, vol. XI.

III. EL «EGOISMO» DE MAX STIRNER

Max STIRNER (1806-1856) en su obra *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*) (1844) (36) considera que la perspectiva de FEUERBACH es todavía una perspectiva «teológica» porque divide al yo en esencial (el género humano) e inesencial (el individuo real). FEUERBACH responde a STIRNER que no ha comprendido nada porque la concreción del ser humano es el objetivo primero de *La Esencia del Cristianismo* (36 bis). FEUERBACH cree, acertadamente, haber realizado el siguiente paso:

«Dios» ser abstracto infinito como ser verdadero LOGICA.

«Hombre» ser concreto infinito como ser verdadero ANTROPOLOGIA. Pero este «Hombre» es para FEUERBACH no el individuo existente, sino el universal lógico «Hombre-Humanidad». STIRNER opondrá a este universal lógico, la existencia singular sensible concreto de un yo en cada caso «único».

Nos ocuparemos de Max STIRNER y lo haremos desde la problemática entre el conocimiento del universal como saber y la existencia del singular como situación. Y lo haremos desde nuestra anterior distinción de tres problemas distintos: relación entre el singular-existente y el universal-lógico; relación yo-tú como sociabilidad natural de los existentes humanos; limitación de perfecciones en un individuo frente a las perfecciones pensables como existentes en la especie humana. Y añadiremos que convendría interrogar fenomenológicamente la experiencia de la limitación de la perfección de un individuo existente frente a la poseída por otro individuo existente.

El yo y las verdades, las patatas y los amigos

STIRNER escribe: «Las verdades son frases, expresiones, palabras; unidas unas con otras, alineadas de extremo a extremo, ordenadas en líneas, estas palabras forman la lógica, la ciencia, la filosofía» (37). STIRNER pone de manifiesto el lenguaje —texto, la escritura como lugar de las verdades en su corporalidad. Como tal corporalidad el

(36) MAX STIRNER (1806-1856) casi es el autor de un único libro: *Der Einzige und sein Eigentum* (1844); trad. castellana: *El único y su propiedad*. Barcelona, 2.ª ed., 1974. Colección Maldoror. Las Ediciones Liberales. Ed. Labor. Su obra se inscribe en los debates de la izquierda hegeliana radical en la década de 1850. Contra él polemizaron MARX y ENGELS en *La Sagrada Familia*. A partir de 1880... es recuperado como teórico del anarquismo. A mediados de este siglo, como fuente del existencialismo ateo (ARVON, 1954), y de nuevo, recientemente, como teórico del pensamiento libertario. Él denomina su posición «egoísmo».

(36 bis) FEUERBACH, L.: *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf Stirners «Der Einzige und sein Eigentum»* (1845) in *Gesammelte Werke*, t. 9, pp. 427-441.

(37) MAX STIRNER: *El único...*, p. 235.

lenguaje es usado y vivificado por el yo. El lenguaje como expresión, deseo y cuerpo es primordial frente al lenguaje-texto como cadena lineal de significaciones en-sí. El yo da al lenguaje su vida: «La verdad es una cosa muerta, es una letra, una palabra, un material que yo puedo usar. Toda verdad es por sí misma un cadáver; si vive, vive como mi pulmón, según la medida de mi propia vitalidad» (38). «Uso las verdades y las palabras para hablar, como uso los alimentos para comer. Las verdades son los pensamientos de los hombres traducidos en palabras y por ello solamente existen para el espíritu o el pensamiento» (39). Las verdades que utilizo, y que puedo usar gracias a su materialidad me pertenecen, concluye MAX STIRNER: «La verdad es mía, y no tengo necesidad de desearla. No me propongo ponerme al servicio de la verdad; solamente es un alimento para mi cerebro pensador, como la patata lo es para mi estómago o el amigo para mi corazón sociable» (40).

En la lógica de los ejemplos de la «epistemología» stirneriana cae en algunas contradicciones. La verdad es como las patatas y el amigo. Sea, no se ve ninguna razón, de momento, para que el discurso sea de un orden superior a la patata o al amigo. Con todo, fenomenológicamente la verdad es a las palabras, como la salud a los alimentos, o como la armonía o amistad en las relaciones sociales. Tampoco la relación de uso define exclusivamente mi relación con las patatas y los amigos: las deseo, las obtengo y las disfruto en *el goce* (41). Existen unos movimientos sencillos y diversos de la relación instrumental de utilidad respecto al alimento y la amistad. La soberanía del yo respecto a la amistad y al alimento es una soberanía desde el goce que comporta inmediatamente una relación de *alteridad*.

STIRNER dice: «Mientras tenga la satisfacción y la fuerza de pensar, toda verdad solamente sirve para modelarla tanto como pueda. La verdad es para mí lo que la mundaneidad para los cristianos: vana y frívola» (42). Solamente hay que añadir como comentario igual que el alimento y la amistad para quedarnos en una cierta perplejidad. Propietario de mis palabras, mis alimentos y de mis amigos, mi «yo» es único. ¿Propietario de mis amigos? Si no lo soy totalmente, no es porque de hecho lo sea y algunos «principios éticos superiores» limiten desde fuera esta facticidad; sino porque la relación yo-tú desde sí misma como relación sensible de sociabilidad lo limita. Desde esta relación vivida mi yo queda medido. El principio ético como texto es posterior a la verdad de la relación que mida. Toda ética textual deriva de la obviedad de estas consideraciones. No deriva de una

(38) MAX STIRNER: *El único...*, pp. 239-240.

(39) MAX STIRNER: *El único...*, p. 235.

(40) MAX STIRNER: *El único...*, p. 240.

(41) Sobre *el gozo* ver E. LEVINAS: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977.

(42) MAX STIRNER: *El único...*, p. 239.

posible «tiranía» de lo lógico-textual sobre lo sensible-existente, sino de la búsqueda real de una armonía entre existentes singulares diversos.

STIRNER afirma una primacía de la existencia del yo respecto a la del pensamiento, que es, siempre, pensamiento del yo. Y, en consecuencia, una primacía del yo sobre el «hombre» abstracto: «Esta inversión de la manera habitual de considerar las cosas podría parecer un juego de manos con abstracciones tan vano como vanas son las abstracciones contra las que va dirigido, ellas no arriesgarían nada en prestarse a este cambio inofensivo; pero las consecuencias prácticas que de esto se deriva son graves. La conclusión que saco es que el Hombre no es la medida de todo, si no que Yo soy esta medida» (43). STIRNER critica el postulado de la primacía de lo universal lógico sobre el existente concreto. Pero parece no darse cuenta de que en el tránsito la medida-lógica se nos hace medida real. La «Idea» hegeliana, la «Humanidad» de FEUERBACH pueden figurarse como abstracciones-nube que se extienden sobre todo. Pero el «Yo» stirneriano quizá reviente si como existente-concreto-dominador quiere ser la sucesión de «Dios», «la Idea» o «la Humanidad». Lo que decimos se representa así:

| | | |
|-------------|----------------|-----------------------------------|
| «Humanidad» | medida de todo | (FEUERBACH) |
| Yo | medida de todo | (STIRNER) |
| | ? | (nuestra interrogación a STIRNER) |

Todos somos perfectos, o quien existe, existe

«Se dice de algo que es perfecto cuando está “acabado” y “completado”, de tal modo que no le falta nada y no le sobre nada para ser lo que es» (44). Esta definición nos orienta en el tema de la perfección del yo en la filosofía de STIRNER. La crítica de la religión de FEUERBACH se fundamenta en la convicción de que «Dios» como «Idea» abarca todas las perfecciones, en la medida en que la especie, la Humanidad, es capaz de poseerlas. La Idea y la Humanidad son conceptos. *Y mediante un concepto podemos pensar la existencia conjunta de todas las perfecciones idealmente compatibles*: «Dios», la «Idea» o la «Humanidad» son completos, no les falta ni les sobra nada porque como tales han sido pensados. Los hombres concretos singulares existentes no son autosuficientes, ya que poseen cualidades distintas; entonces —es la línea de pensamiento de FEUERBACH— hay que trasladar la verdad del hombre como totalidad de perfecciones a la es-

(43) MAX STIRNER: *El único...*, p. 239.

(44) FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía abreviado*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 3.ª ed. 1973, p. 327.

pecie o género mediante un concepto. Pero, en STIRNER, *¿cómo se trasladada la perfección al Yo existente singular?*, mediante la ruptura de la dependencia del yo singular respecto a «Dios», «la Idea», «la Humanidad» o lo que sea: «Si yo no soy todavía yo, otro (Dios, el hombre verdadero, el verdadero devoto, el hombre racional, el hombre libre, etcétera), es el Yo, es mi Yo. Todavía lejos de mí, hago de mí dos partes, de las cuales una, la no conseguida y la que tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no-espiritual, debe ser sacrificada» (45). STIRNER al pasar del concepto a la existencia, rompe la tensión entre la existencia inesencial y el concepto, tensión que hay que realizar como «vocación» «deber» o «misión» del yo singular existente. Esto, *el yo ya lo es*: «El verdadero hombre no está en el futuro, no es el objetivo de un afán, sino que está aquí, en el presente, existe en realidad, cualquiera que yo sea, alegre o triste, niño o viejo, en la confianza o en la duda, en el sueño o en la vigilia, soy Yo. Yo soy el verdadero hombre» (46). «Solamente cuando estoy seguro de mí y cuando ya no me busco, soy en verdad mi propiedad. Entonces me poseo y por eso me utilizo y me disfruto. Pero, por el contrario, mientras creo tener que descubrir todavía mi yo verdadero, mientras me esfuerzo para que en mí no viva yo, sino el cristiano o cualquier yo otro yo espiritual, es decir, cualquier fantasma tal como el hombre, la esencia del hombre, etc., me está prohibido gozar de mí» (47). Los existentes no deben realizar lo que sean: «*Lo que uno puede ser lo es*» (48). Frente a la tensión que «vocación», «destino», «deber», «misión» señalan en el individuo hacia el concepto se afirma que el existente es y despliega sus fuerzas *como lo hacen la flor y el pájaro*: «La flor que se abre no obedece a una vocación, pero se esfuerza en gozar del mundo tanto como puede; es decir saca tantos jugos de la tierra, tanto aire del éter y tanta luz del sol como puede absorber y contener. El pájaro no vive para realizar una vocación, pero emplea sus fuerzas lo mejor posible: caza insectos y canta a su gusto. Las fuerzas de la flor y del pájaro son débiles, comparadas con las de un hombre que dispone de sus fuerzas para conquistar el mundo mucho más poderosamente que la flor y el pájaro. Se le podría decir al hombre: emplea tu fuerza. Pero este imperativo implicaría una idea de deber y no se trata de esto» (49); «Emplear sus fuerzas no es ni la vocación ni el deber del hombre sino un acto perpetuamente real y actual. Mi primer grito fue la señal de vida de un verdadero hombre, combates de mi vida son las manifestaciones de una

(45) MAX STIRNER: *El único...*, p. 222.

(46) MAX STIRNER: *El único...*, p. 221.

(47) MAX STIRNER: *El único...*, p. 217.

(48) MAX STIRNER: *El único...*, p. 219.

(49) MAX STIRNER: *El único...*, p. 220.

fuerza verdaderamente humana y mi último suspiro será el último esfuerzo del hombre» (50).

La ambigüedad de lo que STIRNER dice radica en el modo en que la vida de la flor y el pájaro está descrita como realizando un máximo de energía: «el pájaro emplea sus fuerzas *lo mejor posible*»; «la flor se esfuerza en gozar del mundo *tanto como puede*». «*La existencia es ya en STIRNER una posibilidad óptima realizada*. La distensión es pensada o querida como tensión de antemano conseguida. Y esto pasa, porque en el fondo el «único» es la noción de un individuo de una especie que tiene un sojo ejemplar. En las categorías kierkegardianas de *La enfermedad mortal* el «único» es una oscilación entre el yo fantástico y el mezquino; lo irreal y el trivial. El «único» es un singular-existente-concreto y no un principio abstracto, es real y existe, y existe perfectamente porque existe. Pero, con ello, no se incluye ninguna referencia a ninguna posibilidad realizada. STIRNER quiere que la realidad existente herede funciones de la divinidad y la humanidad absolutas y lógicas, ahora incrementadas con un plus de realidad: «Te corresponde más que lo divino, y lo humano te corresponde lo que es tuyo. Considérate más poderoso que todo aquello por lo que se te hace pasar y serás más» (51). Aquí, creemos, se manifiesta la *metabasis eis allo genos* de la propuesta stirnerana. Si nos interesamos por ella es porque creemos que llega hasta nuestros días en una corriente de pensamiento, digamos, «libertaria», en la que se vive sencillamente tal como se vive, y esto se afirma con una orquestación de rebelión, «subversión», liberaciones, desafíos, retos y complicados esfuerzos para ser sencillos, búsquedas vitales y cantos en tonos heroicos para cantar la sencillez vivida, y ataques extraños contra otros que también viven como pueden, pero de manera distinta. En conjunto algo muy diverso de la flor y el pájaro, y más semejante a la «rana hinchada». Lo único grave aquí es que demasiadas veces se «revienta», lo que implica su dolor y el de los que «salpican» al «reventar». *Metabasis eis allo genos*, es una expresión griega que designa el sofisma o error consistente en mezclar cosas distintas como si fuesen semejantes. Lo que realiza STIRNER es descender de los principios abstractos de «divinidad» y «humanidad» al yo-único-existente; pero, por otra parte, mide lo que es heterogéneo con una escala de más y menos poder. El yo existente es realmente existente, existe perfectamente, lo que quiere decir solamente que existe del todo; pero, ¿al existir realmente, existe con las perfecciones pensadas en la «divinidad» y la «humanidad» más un incremento? ¿Cómo se sabe

(50) MAX STIRNER: *El único...*, p. 221.

(51) KIERKEGAARD, S.: *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado* en *Obras y Papeles de Soren Kierkegaard*, VII, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969.

que lo «mío» es más que lo «divino» y lo «humano» si son heterogéneos, porque «lo humano» y «lo divino» se juzgan como abstracciones y lo «mío», «tuyo» son reales? Y concediendo —lo que es mucho conceder— que esta comparación tenga sentido, ¿se obtiene un incremento de perfección por el simple hecho de «considerate más poderoso»? *Nos encontramos ante un yo real, que cree que adquiere como propiedades, unos poderes del yo «quiméricos», tan «quiméricos» como las abstracciones a las que pretende sustituir.* El yo existente, el «único» posee una propiedad «quimérica»: «todo lo que se atribuía a la idea de humanidad me pertenece» (52). O bien hacemos de *la egoidad* un principio; o no podemos hablar de tal pertenencia.

IV. CONCLUSIONES

1. Hay que replantear el problema de la existencia-singular pensada como tensión entre posibilidad-realidad-necesidad y finitud-infinitud, desde la génesis de las categorías de modalidad en el discurso y las condiciones de posibilidad de traslaciones de estas categorías sobre afirmaciones a lo existente.

2. Sacar al yo-existente de la dicotomía individuo-especie, singular-universal. Esto último es lo que hace E. LEVINAS que dice contra la posición de STIRNER: «El Yo no es único como la Torre de Eiffel o la Gioconda. La unidad del Yo no consiste solamente en encontrarse en un ejemplar único, sino en existir sin tener género, sin ser la individualización de un concepto» (53).

3. Los derechos del «corazón-existencia- intuición-pasividad-vida» tanto en la concreción materialista como en la concreción egoísta se apropian como singularidad genérica o individual de la totalidad de sentido construida mediante la proposición especulativa del discurso absoluto hegeliano. Se trata de llevar lo no-filosófico a lo filosófico; con ello la «nueva filosofía» se convierte en «*fuerza universal, omnipotente, irrefutable e irresistible*» (54). Y en el egoísmo stirneriano de vivir ya en la cosecha sin más trabajos previos «no se trata de hacer florecer en mí al verdadero yo, sino de *hacer mi vendimia y consumir mi vida*» (55).

La política y el erotismo —juntos o enfrentados— retoman el papel de la gnosis teórica como autorredentoras. Ni se sospecha que la totalidad negada puede no quedar disponible como «sentido». Frente

(52) MAX STIRNER: *El único y su propiedad*, p. 222.

(53) E. LEVINAS: *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, p. 137.

(54) FEUERBACH, L.: *Vorläufige Thesen...*, Trad. A. Llanos, p. 77.

(55) MAX STIRNER: *El único...*, p. 218.

al postulado de la disponibilidad teórica del sentido en sus concreciones materiales o existenciales, la singularidad-exterioridad nos convierte todo discurso en conocimiento, en nuestra «narratividad». Las «narratividades» son siempre disponibles como «orientación», porque siempre vivimos en la alteridad del logos como situación primitiva.

JORDI SALES CODERCH