

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA
Y
LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

66-69

ENERO-DICIEMBRE

1958

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

DR. NABOR CARRILLO

Secretario General:

DR. EFRÉN C. DEL POZO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

DR. FRANCISCO LARROYO

Secretario:

MTRO. JUAN HERNÁNDEZ LUNA

FILOSOFÍA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. A. DE MÉXICO

PUBLICACION TRIMESTRAL

FUNDADOR:

Eduardo García Máynez

DIRECTOR:

Francisco Larroyo

SECRETARIO:

Juan Hernández Luna

Correspondencia y canje a Ciudad Universitaria
Torre de Humanidades, San Angel, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país	\$ 15.00
Exterior	Dls. 2.50
Número suelto.	\$ 4.00
Número atrasado	„ 5.00

Sumario

ARTICULOS

Francisco Larroyo.	<i>La influencia de la pedagogía francesa en México .</i>	13
Alfonso Reyes.	<i>Las supervivencias en la religión griega</i>	25
Rafael Moreno.	<i>El humanismo pedagógico y moral de Alfonso Reyes.</i>	37
Dr. Ricardo Guerra	<i>Ramos y sus discípulos. .</i>	49
Santiago Vidal Muñoz	<i>La responsabilidad del filósofo en el mundo actual.</i>	59
Leopoldo Zea.	<i>El positivismo en Iberoamérica</i>	67
Robert S. Hartman	<i>Aspectos éticos de los satélites</i>	75
Emilio Uranga.	<i>El proceso del Ser (Feuerbach contra Hegel) . .</i>	91
G. de la Lama de González.	<i>El pensamiento de Guadapada.</i>	101
Francisco Monterde	<i>El presentimiento de los viajes interplanetarios en la literatura universal . .</i>	109

Amancio Bolaño e Isla	<i>Los problemas lingüísticos derivados de los satélites artificiales</i>	119
Fryda Schultz de Montovani. . .	<i>Amor y tragedia de Larra.</i>	127
José Almoína '	<i>Los testamentos de Erasmo.</i>	135
Joaquín Antonio Peñaloza . . .	<i>Aires clásicos del Polifemo de Góngora.</i>	167
Aurelio Espinosa Pólit (S. J.).	<i>De la Eneida (cinco pane- les)</i>	175
Pedro Urbano González de la Calle.	<i>Contribución al estudio de las epístolas atribuidas a Salustio y rotuladas (Ad Caesarem senem de re pu- blica)</i>	197
Paciencia Ontañón de Lope. . .	<i>La despedida en los corridos y en las canciones de Mé- xico</i>	245

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Edmundo Félix Escobar Peña- loza	<i>Pedagogía de la Enseñanza Superior (Francisco La- rroyo)</i>	257
Edmundo Félix Escobar Peña- loza	<i>Didáctica de la Filosofía (J. M. Villalpando N)</i>	260
Luis Recasens Siches.	<i>Instante, querer y realidad (Luis Abad Carretero) . .</i>	264

Roberto Caso Bercht.	<i>Estudio acerca de la axiomática del valor</i> (Theodor Lessing).	269
Miguel Bueno.	<i>Historia de la Filosofía Moderna</i> (Francisco Romero)	271
Miguel Bueno.	<i>Diccionario de Filosofía</i> (José Ferrater Mora).	273
Mtro. J. Hernández Luna	<i>Noticias de la Facultad de Filosofía y Letras.</i>	275

EL PROCESO DEL SER

(*Feuerbach contra Hegel*)

En este artículo nos ha de ocupar la requisitoria o proceso, como podríamos también llamarlo, que Feuerbach abre en contra del Ser con que empieza y debería terminar si fuera consecuente la *Lógica* de Hegel.¹ Primer punto de acusación: el ser de que habla Hegel es un infundio abstracto, fantasmal, sin consistencia real. Confrontando tal ser con el único real, el ser sensible y determinado, se desfonda, se evapora, se exhibe u ostenta como una solemne nadería. Pretender hablar, como quiere Hegel de un *ser indeterminado*, es una empresa sin sentido, contradictoria. Todo ser es determinado y definido, si abstraemos de la determinidad del ser abstraemos también del ser.² No nos quedaría un fondo indeterminado pero real sino una nada. El ser indeterminado no existe, es una palabra vacía, sin término a que aludir, un infundio de Hegel.

Segundo punto de acusación: este pretendido ser a más de su inconsistencia es, en la *Lógica* de Hegel, mendaz o mentiroso. Se presenta como un comienzo o principio de la filosofía pero en cuanto se avanza en el libro simple y llanamente niega su condición de auténtico comienzo u origen, enseña que hablando de veras no es un comienzo sino a lo más un introductor o mediador para llegar al genuino origen que es la *idea*. Ésta sí es un comienzo, pero nunca habla, dice Feuerbach, como piensa, pues permite que se diga —que diga Hegel en su *Lógica*—, ser, esencia, concepto, aunque por debajo piensa única y exclusivamente en la idea. *Se habla del ser, se piensa en la idea, se pone el ser pero se supone la idea.* ¿Por qué se oculta

¹ Ver *Zur Kritik der hegelischen Philosophie*, (Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana), por Ludwig Feuerbach, en la edición al cuidado de Wolfgang Harich, *Aufbau-Verlag*, Berlín, 1955.

² "Ser, puro ser —sin ninguna otra determinación... Es la pura indeterminación y el puro vacío". t. I, p. 107, de la traducción española de R. Mondolfo. *Hachette*, Buenos Aires, 1956.

la idea? ¿Por qué no revela Hegel pronto y breve que tras del ser, la esencia y el concepto anda siempre ocultándose la idea?

Este juego de escondidillas es el resultado de la dualidad entre el pensador y el escritor Hegel. Para Hegel *como pensador*, en la intimidad de sus convicciones, antes que escriba para su lector, eventual o real, la *idea* es el comienzo, el origen de que todo sale y a que todo vuelve, pero para Hegel como escritor que expone la idea, el ser es el comienzo, el comienzo de su exposición, no de su pensamiento. O de otra manera: Hegel, dice Feuerbach, *dramatiza* la idea y le da como origen al ser, le pone un comienzo como un dramaturgo expone en su primer acto los antecedentes del conflicto. El ser es el recurso de que echa mano Hegel en su proceso de exposición de la idea, y es por tanto un recurso nuevamente retórico, necesario dentro de la economía de la manifestación o narración de la idea, pero sólo aquí. Si Hegel no dramatizara la idea y la hubiera necesitado de esa genealogía, no habría sido menester inventarle un antecedente en el ser. Trazarle un "pedigree" a la idea, buscarle un antecesor ilustre en la historia de la filosofía como es el venerable concepto de ser, es un recurso melodramático o si se quiere, irónico, y tal proceder, viene a decirnos Feuerbach, es en sí, poco serio, indigno de un pensador que como Hegel pasa por ser la seriedad misma.

En definitiva pues: por las exigencias de una exposición Hegel tiene que empezar con algo, aunque sea con un infundio. Y pese a las declaraciones solemnes que nunca deja de hacer sobre la necesidad, en filosofía, de un comienzo que sea auténticamente tal, ha empezado su *Lógica*. . . a la buena de Dios, *geratewohl*. El ser que nos aguarda hieráticamente en los párrafos iniciales de la *Lógica*, es un personaje que al levantarse el telón de esta exposición dramática, inicia una gesticulación impresionante en que insinúa su naturaleza, su inquietante parentesco y hasta confusión e identificación con la nada, que parece convertirlo en el personaje principal de toda la obra y de pronto, para nuestro asombro, pierde importancia, inicia mutis, y se empequeñece hasta la condición de una simple "acomodadora" que nos mete a oscuras en la sala y luego discretamente se sale tras de echarse a la bolsa una modesta propina.

Al *ser* de la *Lógica* de Hegel no le deja pues Feuerbach hueso sano: es un infundio mendaz. Pero ¿qué pasa con el *ser* de la *Fenomenología*? Si el de la *Lógica* resiste muy poco a un análisis de su consistencia y se rinde con facilidad a los argumentos o asaltos de una discriminación, quizás el *ser* de que se habla en la *Fenomenología del Espíritu* —pues aquí también figura como personaje—, es más robusto, más sustancial y tangible, menos expuesto a reproches. Acudamos pues a la obra juvenil de Hegel para decidir el punto.

El primer capítulo de este libro lleva como título: *La certidumbre* (o evidencia) *sensible* o *el esto* y *el mentar*. Con tan resonantes palabras se alude a un momento de la vida de la conciencia de sí mismo o del hombre, digamos para aclarar, en el cual el ser individual y sensible aparece como el único ser real y verdadero, como podemos suponer que lo viven los animales o nosotros mismos cuando nos abandonamos sin especulaciones a las cosas. Pues bien: esta *conciencia sensible* que tan segura está de agarrar entre las manos el *ser*, es víctima sin quererlo y saberlo, a sus espaldas, de una dialéctica que le convierte el pretendido ser individual un ser universal, en una idea. ¿Cómo acontece esta transmutación? ¿Cómo es que ocurre tal escamoteo?

La conciencia sensible alude o mienta un objeto individual, lo señala y exclama: "Aquí hay o está un árbol" pero claro es que no se queda paralizada en esta afirmación repitiéndola indefinidamente sino que pasa a otro acto de mención y vuelve a pronunciar: "Aquí hay o está una casa." La primera verdad que había establecido con toda certidumbre se ha desvanecido por decirlo así. Veamos otro ejemplo: "Ahora es de noche." Pero no tardará mucho en que tal verdad también se pase y se convierta en ésta: "Ahora es de día." La primera de estas verdades, con el transcurso del tiempo, ha perdido "fuerza", o como dice Feuerbach pensando en un vaso de cerveza que se deja estar por algún tiempo: se ha "aguado", se ha vuelto *schal*, ha perdido vigor.

En todos estos ejemplos el "ahora" y el "aquí" se conservan como marco invariable aunque los contenidos con que se le rellene varíen: en un caso es la casa, en otro el árbol, en el siguiente el día y luego la noche. El "ahora" es indiferente a lo que bajo él se subsuma y lo mismo sucede con el "aquí". O con las propias palabras de Hegel: "El aquí no se desvanece sino que sigue siendo él mismo en el desvanecerse de la casa, del árbol, etc., y le es indiferente ser casa, "árbol."

Lo individual —la cosa individualizada hasta su último elemento—, a que aludimos en ese estado que es la conciencia sensible no podemos *ni siquiera* decirlo con palabras. Esta conciencia con su certidumbre o creencia de instalarse firmemente en las cosas individuales, de aludir y mentarlas sin equívoco, o de señalarlas tan precisamente como cuando clavamos el índice en la dirección de la cosa apuntadas es impotente para *decir* a qué alude, de decir en palabras qué es lo que está señalando o mentando pues en cuanto habla pretendiendo igualar su palabra con su gesto indicativo se *desafoca* por así decirlo y en vez de expresar lo individual pronuncia lo universal como nos han enseñado claramente los ejemplos antes aducidos. La conciencia sensible se parece a esos enfermos en que los campos sen-

soriales táctil y visual están anormalmente disociados, de modo que si se les pide que aproximen el dedo para tocar por ejemplo una mosca que ven que se les ha posado, o les ha posado el médico en la punta de la nariz, el ademán torpe de la mano se cierra en el vacío, se queda sin la mosca, como si se le escapara volando. Lo mismo acontece a la conciencia sensible: en cuanto habla, las palabras vuelan sobre las cosas individuales, son universales desenfocados por definición en relación con las cosas sensibles.

Oigamos precisar a Hegel la moraleja de esta singular metamorfosis: "El lenguaje es más verdadero que la certidumbre sensible, por hallarnos en su seno contradecimos nuestra mención inmediata y puesto que lo universal es lo verdadero en la conciencia sensible y el lenguaje se limita a expresar esta verdad, por ello es imposible que podamos decir el ser sensible al que aludimos."

¿Recuerdan ustedes ese ejemplo de *engaño* de los sentidos que se cita en todos los manuales de psicología: el de un bastón que metido en el agua se ve doblado y no recto? ¿Cómo desvanecer esta ilusión de los sentidos? El tacto, suele decirse, corrige el engaño en que me hace incurrir la vista pues recorriendo el bastón con la mano a lo largo de toda su longitud *palpo* que realmente no se ha curvado sino que se mantiene derecho. O también se invoca este otro criterio: puesto que *sé* por las leyes de la refracción lo que ocurre —diferencia de los índices respectivos del aire y del agua—, *mi juicio* informado científicamente *endereza* por decirlo así el bastón, a la vista de mi espíritu que no se deja turbar por la engañosa sensibilidad, *no se ha curvado*. Lo mismo acontecería aquí. Por convencida que esté la conciencia sensible de aludir a objetos individuales en cuanto *habla*, oye —o ve—, que se ocupa en realidad sólo con universales. *El lenguaje es la instancia correctora del engaño fundamental de nuestros sentidos: la certidumbre de apresar las cosas individuales.*

¿Qué pretende Hegel destacando este proceso dialéctico? La transmutación o metamorfosis por la cual todo lo que *toco* de individual se me convierte en cuanto *hablo* en algo general o universal ¿es una *prueba* de que la conciencia sensible carece de realidad? ¿Ese universal o general que es el lenguaje y que se presenta como "más verdadero", *quiere* Hegel que lo reconozcamos como "real" más aún, como "más real" que el de la conciencia sensible? No nos creamos, parece decirnos Hegel, muy seguros de tocar lo real con los sentidos. ¿Por qué no ver lo *real* en el lenguaje, *oírlo*?

El argumento —si es que hay alguno— sólo tiene fuerza probatoria para quien *de antemano* está convencido de la *realidad* de lo universal. Por débil que sea nuestra sospecha de que en el lenguaje hay una radical *irrealidad* ello bastaría para quitar convicción —si

es que alguna procura— a las observaciones de Hegel, pues dirigidos los argumentos a la conciencia sensible misma —cuyos abogados somos, dice Feuerbach— no le convencen y he aquí por qué.

Feuerbach insiste muy a menudo en su crítica a Hegel sobre este principio: el filósofo está en la obligación de entablar un diálogo y no sólo de dejar transcurrir su pensamiento en un monólogo, o dicho en otra forma: tiene que forjar sus argumentos teniendo a la vista a los escépticos y no a los convencidos, de ganar para su causa a quien duda y no de reforzar el fervor de los que ya de antemano creen. Hegel parece escribir exclusivamente para hegelianos, con sus palabras embriaga a sus secuaces pero deja frío al lector imparcial. Su discurso *aunque escrito*, es para sí, no para el otro, en realidad para Hegel no hay otro. En el caso que ventilamos se trataría de convencer a la conciencia sensible misma de la irrealidad del ser sensible y de la realidad del pensamiento y no de reforzar con la dialéctica a quien de antemano cree en la realidad del lenguaje y goza de una sensibilidad espectral.

Veamos en cambio cómo hablaría, según Feuerbach, la conciencia sensible misma y no cómo Hegel la quiere hacer hablar: "Mi hermano se llama Juan Adolfo. A más de mi hermano que se llama así hay muchos otros seres humanos que se llaman Juan Adolfo. ¿Quiere Hegel que yo concluya de este hecho que mi hermano Juan Adolfo no es real?, ¿se seguiría que la *juanidad* es una verdad?" Y siguiendo por la pendiente de este discurso tan "edificante" de la conciencia sensible, Feuerbach saca también su moraleja: "Para la conciencia sensible todas las palabras son *nomina propria* y en sí absolutamente indiferentes, sólo son símbolos de que se sirve para alcanzar su objetivo por el camino más corto posible."

Cuando Hegel nos presenta a la conciencia sensible, subraya que para el "aquí" y el "ahora" son completamente indiferentes los contenidos con que se los rellena, "árbol", "casa", "noche", "día", son meros "ejemplos" que están en un proceso constante de *evanescencia* —la casa deja su lugar al árbol, la noche al día, *und so fort*, etc., etc.—, pero el "aquí" y el "ahora" generales permanecen. Kant decía lo mismo del tiempo y del espacio, dentro de los que todo cambia pero que en sí mismos son invariables pues, ni el tiempo *pasa* sino que todo pasa dentro de él, ni el espacio *se coloca*, pues está en todas partes y todas en él.

Veamos en cambio lo que realmente sucede según Feuerbach. Para la conciencia sensible los nombres son indiferentes frente a la cosa, esta conciencia echa mano de las palabras *irrespetuosamente*, sin reparar en su núcleo de universalidad, sin advertirlo; a esas palabras las ajusta o las recorta a la medida del caso individual a que alude, las embebe en él, ya que para esta conciencia no hay nombres co-

munes sino nombres propios. Cuando dice: "aquí hay una casa" todo esto vale de *esta* casa y sólo para *esta* casa, no importa que con las mismas palabras se pueda aludir sin cambiar una coma a mil más, esta *imperfección* del lenguaje no le preocupa, le es indiferente, se lo deja a Hegel para que escriba su *Fenomenología del Espíritu*, pues no por la incorrección gramatical de confundir el nombre común y el nombre propio deja de ser realísima la cosa individual que designa personalmente con tales símbolos.

Lo que Hegel no quiere ver es que la conciencia sensible no tiene *respeto* por el lenguaje, que lo universal de que éste se precia como su verdad está completamente ignorado por la certidumbre sensible, que es ciega para la dimensión que abre una lengua, una gramática, una morfología pues de toda palabra general hace un nombre propio; en cambio Hegel encandilado por el lenguaje levanta testimonio en su contra por estas infracciones a la esencia universal de los vocablos. Pero no debe sorprender que quien de antemano está convencido —por qué vías no es cosa de precisarlo aquí—, de la realidad de lo universal ve operar o actuar a esta realidad en el más mínimo y minúsculo de los ejemplos: "Ahora es de día" pronto será de noche, cambia el contenido pero queda la forma: "ahora". La situación empero está mal interpretada pues si bien la palabra es ubicua no es ello lo que importa sino que "ahora" funciona para apresar lo inmediato y vale sólo para ello, el resto es de Hegel.

La conciencia sensible decíamos antes no reverencia al lenguaje, lo subordina al gesto de señalar. "Muéstrame lo que dices": sería su divisa. Hegel invierte los términos de esta actitud radical y nos quiere convencer de que su definición es esta otra que pone al revés la primera: "Dime lo que muestras", tradúceme en palabras lo que señalas. Pero así no se expresa la actitud natural pues su interés reside únicamente en que se designe para cada palabra la cosa que simboliza; va de las palabras a las cosas, no de las cosas a las palabras, desconfía del lenguaje, se atiene a las cosas. La conciencia sensible, como la mano humana, es muda pero eficaz, sabe lo que toca aunque no lo diga.

Una cosa es precisamente *esta* cosa y no un fantasma con que podríamos traficar u operar como con una etiqueta que se le puede pegar a toda cosa y a todas las cosas. Una cosa nos ata, nos pega a ella, nos impone su individualidad. "La realidad del ser individual sensible es una verdad sellada con nuestra propia sangre. En este dominio tiene vigencia el proverbio: ojo por ojo, diente por diente." Ante el mundo formado por las cosas, el mundo de las palabras, el lenguaje, es una irrealdad, una nadería. Las palabras no muerden en la carne de las cosas, son menos que un vaho, exhalaciones sin fuerza, sin poder alguno.

En tal situación ¿cómo podríamos aceptar que la conciencia sensible se siente refutada, deshecha por no poder decir lo individual? A esta conciencia empastada en las cosas ¡qué puede importarle que se le venga a reprochar que no puede *decir* el ser individual! Decir o no poder decir es algo insignificante, mostrar, señalar es lo que importa. Pues cuando tal conciencia pretende quitarse de enfrente una cosa no es por la vía de generalizar su nombre propio sino poniendo otra cosa en su lugar y esto sin que medien palabras, con la brutalidad con que un hecho desplaza al primero y no una segunda palabra a la primera, como si se tratara de elegir la expresión más adecuada, el sinónimo más exacto. Que se excluyan, que se echen a un lado las palabras, que se den por decirlo así de codazos es una inocentada, una lucha sin sangre, pero que una cosa desplaza a otra, un cuerpo empuje violentamente a otro es el *lenguaje* de la conciencia sensible.

¡No poder decir el ser individual! ¿Tal impotencia hay que cargarla a la cuenta de la conciencia sensible o a cuenta del lenguaje? pregunta Feuerbach. “La conciencia sensible ve precisamente en esta impotencia una refutación del lenguaje y no una deteriorización de la conciencia sensible”, concreta. Todo el argumento se vuelve en contra del lenguaje y no en contra de la conciencia sensible como pensaba Hegel.

“En su propio terreno la conciencia sensible está en su pleno derecho: si lo contrario fuera cierto nos las arreglaríamos en la vida con palabras en vez de con cosas”, sería fácil vivir, sería cuestión de palabras y una buena sintaxis vendría a convertirse en el verdadero negocio de una *eudemología*.

Que Hegel haya planteado en el primer capítulo de su *Fenomenología* las relaciones entre el pensamiento y la cosa en términos tales que todo se reduce a un juego de palabras en que las palabras tienen ya de antemano ganado el juego, no debe inducirnos a error: la conciencia sensible no pierde la cabeza en tales juegos: antes y después de jugados mantiene intangible su convicción inquebrantable de la realidad pese a que no puede *decir* lo individual.

Volvamos a los ejemplos de Hegel. Como hemos visto habla del “aquí” y del “ahora”. Desde un principio los maneja como cuadros o esquemas en que las cosas se acomodan. ¿Por qué no dice “este objeto que está aquí”, “este objeto que es ahora”? ¿Por qué *sustantivizar* por decirlo así al “aquí” y al “ahora”? De hecho no se dan nunca separados de los objetos salvo en las gramáticas en que se los estudia como universales. El “aquí” de *este* objeto y el “aquí” en general de cualquier objeto no son el mismo *aquí*. Hegel pretende decirnos que el ser sensible se “desvanece” y que como única verdad nos queda el rígido y universal “aquí y ahora”. “Hoy es un ahora, dice literalmente,

pero *mañana* será también un ahora, pero no *otro* ahora sino el mismo ahora invariable que fue también el ahora de ayer. Aquí está un árbol, allá una casa, pero allá diré de nuevo aquí. El aquí sigue siendo el mismo en todas partes y en ninguna." Como se ve por esta cita tan característica el aquí y el ahora de la conciencia sensible, que mueren y desaparecen con su objeto, para Hegel en cambio, como si fueran el ave Fénix, renacen de sus cenizas y siguen siendo siempre los mismos.

El ser sensible —*este* ser sensible—, se corrompe o altera: de casa pasa a árbol, de noche a día, pero en lugar del primer ser individual ahora desvanecido entra inmediatamente otro ser individual, aparece en vez del primero otro del mismo "género" individual —ojo por ojo, diente por diente—, una palabra aquí otra allá.

Hay pues que aceptar, como dice Hegel, que la naturaleza refuta o niega *este* ser individual, *esta* casa, pero también que de inmediato rectifica su negación, restituye o hace justicia de acuerdo con la ley del Tali6n, en cuanto que en lugar del primer ser individual, coloca a otro ser individual y por ello el ser sensible, contra lo que cree Hegel, es el ser permanente e invariable de la conciencia sensible, es el ser universal y no los marcos invariables de las palabras, los inmutables cielos adverbiales del "aquí" y el "ahora". No hay un tránsito hacia lo universal sino saltos de lo individual a lo individual. El objeto individual desplaza o sustituye a otro objeto individual, no hay vacío, en cuanto se produce lo llena otro ser individual, pues los "huecos" del ser no son una "grieta" que vendrían solícitas a *resanar* las palabras.

Nuestra excursión por el primer capítulo de la *Fenomenología del Espiritu* fue emprendida por la necesidad de responder a la cuestión de si el *ser* de que se habla, e neste caso el de la conciencia sensible, resiste al análisis, es decir si se muestra como *ser real*. Pronto se echa de ver que Hegel maneja, como siempre subrepticamente, el *ser ideal* y que a la vuelta de mil sutilidades reduce todo pretendido ser otro, en este caso el ser sensible, al ser ideal. La conciencia sensible es el campo de operaciones de una dialéctica que muestra que en verdad su realidad es lo universal, lo general, la idea. En la *Lógica* el ser se mostró a la larga como un infundio y una mendacidad, no tiene más que el nombre de ser, en verdad es la *idea*. Siguiendo su esquema de siempre Hegel no dialoga, sino que monologa. La idea no habla con lo otro sino consigo misma aunque disimuladamente. Es un monólogo redactado en forma de diálogo. Como antes decíamos: Hegel sólo habla para los hegelianos. El abismo entre el ser de la *Lógica* y el ser sensible no está colmado, sino ignorado, el ser sensible se reduce al ser de la *Lógica*. Por el estilo acontece en la *Fenomenología*. El ser individual de la cosa sensible es llevado a su verdad y por

tanto a su realidad eminente, al reducirlo al lenguaje. Las palabras son la verdad de las cosas. Cuando Hegel habla del "aquí" y del "ahora" este "aquí" y "ahora" no se distinguen en nada de otro cualquiera "aquí y ahora". Son el "aquí" y el "ahora" general o universal y tal es la verdad. Pero si bien parece a primera vista que este resultado es obra de un análisis de los hechos mismos de la conciencia sensible, en verdad, como hemos mostrado, la convicción de la realidad eminente de tales generalidades ya se traía de antemano, funciona como a priori, se le acarrea desde afuera como prejuicio o presupuesto filosófico general que decide del resultado de todo análisis particular.

Porque, como hemos visto, el real y sensible "aquí" o "ahora", lo es siempre de un objeto individual, no es un flotante adverbio convertido en sustantivo común, sino que se distingue de otro cualquiera "aquí" o "ahora" de una *manera real* puesto que son un "aquí" y "ahora" *excluyentes*, que donde están no dejan que otro esté, mientras que el "aquí" y "ahora" de Hegel no son excluyentes, no desplazan, no desalojan, no imponen sus derechos de exclusividad con fuerza y sangre.

Analicemos un momento más la situación. "El aquí es, por ejemplo, un árbol. Me vuelvo y esta verdad se ha desvanecido", dice Hegel. A continuación comenta Feuerbach: "Esto sucede así de fácilmente sólo en la *Fenomenología* de Hegel, en la cual volverse no requiere más que escribir una palabrita pero no así en la realidad en que para volverme tengo que mover mi pesado cuerpo y para más, el que entre tanto la verdad se haya desvanecido es pura patraña, pues sucede que el aquí de ese árbol aún perdura y se mantiene a mis espaldas con su muy real existencia", el árbol limita mis espaldas y me excluye del sitio que ya ocupa. Y epilogando su crítica: "Hegel no se ha instalado realmente en la conciencia sensible y no ha pensado desde ella, sino que para Hegel la tal conciencia sensible es sólo un objeto de la autoconciencia, del pensamiento, pues es la exteriorización del pensamiento *dentro* de la certidumbre de sí mismo, por lo que la *Fenomenología* o la *Lógica*, pues para el caso da lo mismo, empiezan por presuponerse a sí mismas y en consecuencia por cortarse absolutamente de la conciencia sensible. La conciencia de sí mismo no empieza con lo otro del pensamiento sino con el pensamiento del *ser otro* del pensamiento, con lo que, naturalmente, el pensamiento se asegura de antemano el triunfo sobre su adversario pero de aquí también que el pensamiento no refute a su adversario."

Difícilmente se encontrarán en la obra de Feuerbach líneas que como las anteriores resuman tan cabalmente los agravios que hace a Hegel. Monólogo, soliloquio del pensamiento consigo mismo, in-

vencción de un personaje ficticio que como representante de lo otro puede ser fácilmente refutado, immanencia del sistema, impotencia para colocarse en el punto de vista ajeno, etc.

Hemos pues expuesto la crítica que hace Feuerbach a la noción de *ser* en la *Lógica* y en la *Fenomenología*. Su argumento básico consiste en mostrar que ese *ser* de que habla Hegel no entra y no quiere entrar en diálogo con el *ser* sensible, único real en opinión de Feuerbach sino que pretende *suplantarlo*, sustituirlo, que nunca trata con él directamente sino con un representante forjado a la medida de las exigencias del pensamiento, que no habla con lo otro de sí mismo sino consigo mismo finjiéndose que es otro. Este nervio central de toda la argumentación de Feuerbach recuerda inequívocamente ideas medulares de la crítica a Hegel que por los mismos años arbitró Sören Kierkegaard: en el estado estético el hombre finje diversos personajes distintos de sí mismo y se representa en cada uno de ellos como si fueran papeles o personajes de un drama, pero ninguno de ellos es el otro auténtico. El propio yo finje variaciones de sí mismo pero nunca topa con el otro, con el tú. No dialoga.

Esta imposibilidad de diálogo no es, en opinión de Feuerbach, algo específico de Hegel, sino un legado, una herencia que actúa en Hegel, de la filosofía moderna. Hegel no pone en crisis la idea de la filosofía como monólogo sino que, como ingente prejuicio heredado decide en su sentido las cuestiones últimas o sea el problema del "comienzo", del "origen" de la filosofía.

Un texto de las *Meditaciones metafísicas* permite, a nuestro entender, precisar muy agudamente, el "prejuicio" a que alude Feuerbach.

Descartes inicia la *Tercera* de sus *Meditaciones* con estas palabras: "Cerraré los ojos ahora, me tapané los oídos, dejaré de hacer uso de los sentidos; borraré inclusive de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, ya que esto es casi imposible, las tendré por vanas y falsas; y así, en comercio sólo conmigo y considerando mi intimidad, procuraré poco a poco conocerme mejor y familiarizarme más conmigo mismo."³

EMILIO URANGA.

³ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Colección Austral, Quinta Edición, p. 109.