

SOBRE FEUERBACH (1967)

LOUIS ALTHUSSER
Traducción: A. Arozamena

Como habíamos señalado en nuestra Presentación, se pueden distinguir dos grandes etapas en el trabajo de Althusser sobre la filosofía de Feuerbach, las cuales corresponden a dos conjuntos de textos conservados en sus archivos. El primero parece contemporáneo de las traducciones que publica en 1960 bajo el título de Manifiestos filosóficos. Se trata de un conjunto de cerca de cien páginas, la mayor parte dactilografiadas, fragmentos de un futuro libro sobre Feuerbach. Además de distintos desarrollos aislados, dos capítulos han sido conservados: el capítulo uno (cuarenta y tres páginas), titulado “Porque los elefantes no tienen religión”, se encuentra ya muy redactado; el capítulo dos (doce páginas), con el título todavía incierto: “De la alienación (o Dios: un mal sujeto; o ¡liberad los atributos!; o: ¡dar un sentido más puro a la palabra atributo!)”, está mucho menos acabado. En lo esencial, el contenido de estos primeros análisis de Althusser que fue retomado en su curso sobre La ideología Alemana de 1967, nosotros hemos renunciado a publicarlo en este volumen. Y sintiéndolo mucho, pues ciertos pasajes del capítulo uno de la primera versión estaban estilísticamente más trabajados que los que les corresponden en la versión más tardía.

El texto que publicamos está sacado del curso de Althusser sobre La ideología alemana, del programa oral de la agregación de filosofía en 1967. El plan general del curso está anunciado en la introducción: “1. Principios de la filosofía de Feuerbach. 2. Explicaciones de los Manuscritos del 44 en sus principios teóricos esenciales. 3. Explicaciones de las Tesis sobre Feuerbach. 4. Explicaciones de La ideología alemana.” Si bien los documentos conservados en los archivos de Althusser corresponden a este programa, sólo la primera parte está en realidad redactada: el resto se presenta bajo la forma de notas de las que su publicación no tendría sentido sino en el cuadro de una edición del conjunto de los cursos de su autor, comprendidas como notas preparatorias. Por tanto, hemos decidido no publicar más que la parte consagrada a Feuerbach, descuidando igualmente la introducción “Sobre la Ideología alemana”: simple presentación de la obra de Marx y Engels, no tiene por destinatarios más que a los candidatos a la prueba de agregación.

Los archivos de Althusser contienen dos ejemplares dactilografiados (original y copia carbón) de su curso de 1967. Cada ejemplar contiene correcciones manuscritas que tienen la particularidad de no coincidir más que raramente... Situación en gran parte imputable al destino de cada uno de los documentos. El primer ejemplar del texto (original mecanografiado, que llamaremos “documento 1” en nuestras notas de edición) contiene muy numerosas modificaciones manuscritas. Ciertamente, casi se

trata del documento utilizado por Althusser para su curso, y es este el momento en que prevé publicar con Étienne Balibar una obra sobre Feuerbach, el joven Marx y las “obras de la ruptura” de Marx. El segundo ejemplar (copia carbón, que llamaremos en adelante “documento 2”), precedido de un título manuscrito de Balibar (“Louis Althusser. Curso 1967”), fue prestado por Althusser a este último, quién se lo devolvió más tarde, en una fecha de la que todo recuerdo se perdió. Las modificaciones manuscritas aportadas por Althusser son casi con toda seguridad posteriores a la restitución del documento, y por tanto a las correcciones precedentes, de las que son totalmente independientes (Althusser no tenía ciertamente bajo los ojos el documento 1 en el momento en que trabajaba sobre el documento 2, siendo aún menos posible la eventualidad opuesta). Mucho menos numerosas que aquellas, sobre todo no tienen carácter sistemático, y no parecen ligadas a un proyecto muy definido: los pasajes dejados en blanco, especialmente las citas de Feuerbach en alemán, no están completos (contrariamente a lo que ocurría en el documento 1), y las correcciones se detienen en la página 57 del texto dactilografiado.

Se ve, por tanto, que el documento más viejo está, en este sentido, mucho más acabado que el segundo. Como, sin embargo, era imposible no tener en cuenta el segundo, se hizo necesario publicar un texto que, en el sentido estricto del término, no existía tal como en los archivos de Althusser. Así, hemos decidido tomar el siguiente partido: pura y simplemente hemos integrado, sin señalarlas, las modificaciones señaladas sobre el documento 1 cuando no son contradictorias con las modificaciones contenidas en el documento 2; igualmente, hemos integrado las modificaciones aportadas sobre el documento 2 cuando no son contradictorias con las modificaciones contenidas en el documento 1; pero el estatuto particular de este documento 2 nos conduce a señalar sistemáticamente estas modificaciones. Cuando, en fin, los mismos pasajes eran modificados sobre los dos documentos, y como estas modificaciones eran incompatibles, hemos seguido la versión que parecía más elaborada, señalando la otra en las notas de edición.

Para las citas de las traducciones francesas de Feuerbach, Louis Althusser se refiere o bien a su propia traducción de los *Manifiestos filosóficos* (Paris, PUF, 1960), que él designa en abreviado como *Manifiestos*, o bien a la vieja traducción de Joseph Roy de la *Esencia del cristianismo* (Paris, Librería Internacional, 1864). Nosotros aquí hemos añadido entre corchetes, después de las notas del autor, las referencias correspondientes en la traducción por Jean Pierre Osier de la *Esencia del cristianismo* (Paris, Maspero, 1968; reedición Galimard, colección “Tel”).

[Y nosotros añadimos que sólo en los casos que se precisa se añade la traducción de Osier. Nota de traductor: A. Arozamena].

Dos reservas:

1. No me ocuparé más que de los temas que mantienen una relación directa con los problemas teóricos planteados por los *Manuscritos de 1844* y *La Ideología alemana*.
2. Por ello me limitaré a las obras de Feuerbach correspondientes al período que nos interesa: aquellas anteriores a 1845, las cuales he traducido y reunido bajo el título de *Manifiestos filosóficos*¹.

Quisiera decir, antes de entrar en detalle en los temas más importantes de Feuerbach, algunas palabras sobre el carácter de su filosofía.

1. Feuerbach se determina fundamentalmente por relación a Hegel, a quien pretende, en sentido estricto, “invertir”. Este su propósito, lo proclama y lo ejecuta efectivamente. La crítica de la filosofía especulativa constituye completamente el reverso (invertimiento, la inversión) de Hegel en el sentido riguroso: poner en la base lo que está en lo alto, y viceversa. Esta inversión la veremos expresarse de muchas maneras: inversión de la relación Pensamiento/ser, Idea/naturaleza sensible, Filosofía/no filosofía, inversión de la relación sujeto/atributo, etc. Etc. Un mismo principio está puesto al trabajo en estas diversas formas del reverso de Hegel: *la inversión del sentido*, destinada a restaurar un sentido invertido.

Sin embargo, esta crítica de Hegel permanece apresada en la problemática de Hegel. Para lo esencial, Feuerbach trabaja sobre el sistema hegeliano, en el interior de este sistema, en sus conceptos. En la medida en que la inversión que hace intervenir carga (se sostiene) solamente sobre el *sentido* (entendido a la vez como vector y como significación) interior al dispositivo de los conceptos hegelianos, *no añade nada a Hegel*, se contenta con recomponerlo, redistribuir sus conceptos para obtener un sentido *invertido, rectificado*, revertimiento (inversión) que revierte (invierte) el reverso (inverso) especulativo, y restaura por tanto, la verdad en su autenticidad.

2. Aunque, si la inversión de Hegel *no añade nada* a Hegel, provoca este efecto al que interesa restarle² algo. La paradoja de esta crítica feuerbachiana de Hegel, que está destinada a superar definitivamente a Hegel y a fundar una filosofía nueva, la filosofía de los Tiempos Modernos, la filosofía requerida para la práctica de la Humanidad moderna, la filosofía del ateísmo práctico de los Tiempos Modernos, la filosofía adecuada al desarrollo de la *industria*, al desarrollo y a las necesidades de la actividad *política*, pues bien, la paradoja de esta filosofía nueva que rompe con Hegel, es reconducirnos en parte *de este lado de Hegel* hacia temas propios del siglo XVIII, hacia una problemática que señala a la vez a (proviene a la vez de) Diderot y a Rousseau. El hecho de que la crítica de Hegel por Feuerbach tome la forma rigurosa del *reverso* entraña esta consecuencia de supresión de Hegel no solamente de toda una serie de conceptos, sino de lo que constituye un objeto esencial del pensamiento de Hegel: *la historia*, o la cultura, o lo que Hegel ponía en el origen de la cultura: *el trabajo*. Cuando en los *Manuscritos del 44* Marx tiene en cuenta de la *Fenomenología del Espíritu* el inmenso mérito de haber “concebido la esencia del hombre como trabajo”³, cuando reintroduce la dialéctica hegeliana de la historia, él toma acta de lo que Feuerbach ha suprimido de Hegel, e intenta restaurarlo. Ciertamente, Feuerbach habla de vez en cuando de la historia en su obra, pero no habla jamás de la cultura, en el sentido hegeliano de la “*Bildung*”, como producto del trabajo (él mismo producido por la lucha a muerte por el reconocimiento). Generalmente, cuando Feuerbach habla de la historia,

¹ *Manifiestos filosóficos*, Paris, PUF, 1960.

² Anotación manuscrita al margen del documento 2: “los efectos de retiradas filosóficas son diferentes de simples sustracciones”.

³ *Manuscritos de 1844*, Ediciones sociales, París, 1962.

incluso en el sentido hegeliano, se trata de la historia de la religión y de la historia de la filosofía. Estos no son verdaderamente ejemplos de historia, incluso en el sentido hegeliano, sino simples sucesiones de formas, poseyendo una lógica que está incluida en la teoría feuerbachiana de la alienación. Veremos⁴ que sobre este punto también, o sea sobre la teoría de la alienación, Feuerbach suprime a Hegel, y aquí está obligado por el efecto teórico de su crítica de Hegel: la inversión (revertimiento). Muy groseramente, se puede medir la retirada de Feuerbach en relación a Hegel, lo que Feuerbach suprime a Hegel, por el tipo de crítica que él le aplica, diciendo que *Feuerbach sustituye al idealismo objetivo absoluto de Hegel por un humanismo o antropologismo absoluto, un idealismo absoluto de la idea por un materialismo absoluto del hombre*. Basta con enunciar esta fórmula para justificar el juicio esquemático precedente. Lo que permanece de Hegel, es el proyecto de una *filosofía "absoluta"*, de una filosofía de lo infinito (veremos qué forma toman en Feuerbach estas determinaciones), y a este título la filosofía de Feuerbach carga con la marca de Hegel en su proyecto más profundo, y por eso no se encuentra a Feuerbach al completo en el siglo XVIII. Pero, lo que desaparece de Hegel en Feuerbach, es, en cambio, el contenido designado en la filosofía de Hegel por el concepto de *Idea*, a saber *la dialéctica de este objeto* que es la historia. Por allí, Feuerbach vuelve de nuevo de este lado de Hegel hacia el siglo XVIII, hacia los temas que se pueden identificar en autores diferentes (naturalismo de Diderot, teoría de la naturaleza humana en Rousseau, etc.), y que toma en él la forma del materialismo antropológico o humanista. Tal es, pues, el primer efecto paradójico del tipo de crítica aplicada por Feuerbach a Hegel: una retirada teórica en relación a Hegel. Engels lo vio bien en su *Ludwig Feuerbach*⁵.

3. El segundo efecto paradójico provocado por el reverso de Hegel es una extraordinaria anticipación sobre los temas de la filosofía moderna: filosofía del *Welt* y del *Umwelt*, filosofía de la *Weltanschauung* por una parte, y sus prolegómenos hasta Heidegger (cf. el libro de Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche*⁶), filosofía de la significación de la conciencia como intencionalidad por otra, hasta Husserl, y sus postrimerías en la hermenéutica de inspiración religiosa contemporánea (sea teológica, en la teología protestante de Karl Barth, sea filosófica, en Ricoeur⁷). Daré algunos ejemplos al analizar los temas esenciales de Feuerbach. Y se verá que los poderes de anticipación de la teoría feuerbachiana se deben ante todo a su retirada con relación a Hegel, a su retorno a una filosofía del hombre que es al mismo tiempo una filosofía del origen, muy precisamente en la naturaleza de su antropología, que es más una antropología del sentido que una antropología de la esencia.

¿Cómo ésta influencia, no reconocida por los modernos, es operada? ¿Es que entre ciertos temas del pensamiento de Feuerbach y ciertos temas de la filosofía moderna se trata del encuentro anónimo de un redescubrimiento? ¿O se trata, al contrario, de un efecto de influencia por personas interpuestas, en particular por el relevo de Nietzsche? Personalmente, yo me inclinaría hacia esta segunda hipótesis. De todos modos, ahí se encontraría el objeto de una interesante investigación de historia de la filosofía, que yo señalo a quienes pueda interesar.

⁴ Este punto es abordado en la tercera parte del curso sobre Feuerbach, muy poco redactado para ser publicado aquí.

⁵ Althusser tenía previsto aquí insertar una cita, no precisada, de la obra de Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

⁶ Traducción francesa *De Hegel a Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1981.

⁷ En particular, Paul Ricoeur, *De la interpretación, ensayo sobre Freud*, Paris, Seuil, 1965, p.509: "Yo diría lo mismo de Feuerbach: el movimiento por el cual el hombre se vacía en la trascendencia es secundario por relación al movimiento por el cual se apodera del Todo-Otro para objetivarlo y disponerlo: pues para apoderarse como el se ha proyectado, a fin de colmar el vacío de su incienia [sic]".

He aquí los temas de la filosofía de Feuerbach que voy a intentar exponer muy esquemáticamente:

1. la teoría del horizonte absoluto, o teoría del objeto como esencia del sujeto;
2. la teoría de la alienación, como inversión de sentido y abstracción;
3. la teoría de la especie, como fundamento de la teoría y la práctica y como fundamento de la Revolución de los Tiempos Modernos y de la realización de la esencia humana;
4. el reverso materialista de la filosofía especulativa, y la unidad del humanismo, del naturalismo y del humanismo⁸.

I. LA TEORÍA DEL HORIZONTE ABSOLUTO, O TEORÍA DEL OBJETO COMO ESENCIA DEL SUJETO

Toda la filosofía de Feuerbach es requerida por las exigencias contenidas en algunas proposiciones muy simples, que yo voy a citar:

1. “La *esencia*⁹ del hombre es no solamente el fundamento sino también el *objeto* de la *religión*¹⁰”.
2. “Dios es el *ser* [soi] (*selbst*) alienado (*entaüssertes*) del hombre¹¹”.
3. “... cuando nosotros definimos la religión o la conciencia de Dios como la conciencia de sí de el hombre, no debe entenderse como si el hombre religioso fuese directamente consciente de que su conciencia de Dios es la conciencia de su propia esencia, pues es justamente *esta falta de consciencia* lo que funda la esencia propia de la religión¹²”.

En la primera proposición, Feuerbach dice que la esencia del hombre no es solamente el fundamento de la religión. Por aquí se aparta de todas las teorías clásicas desde Epicuro, y en particular de todas las teorías de la religión que se encuentran en Maquiavelo, Spinoza y los autores de la Filosofía de las Luces, que constituyen otras tantas ideologías de lucha antirreligiosa, y que relacionan a la religión no con Dios, y sus diversas formas de revelación en la historia humana, *sino con el hombre*. Estas teorías se distinguen de la de Feuerbach en que si bien ellas nos presentan *una génesis* de la religión a partir del hombre, esta génesis no concierne sino a los efectos parciales y en general *aberrantes* de la naturaleza humana y más generalmente a la combinación de los efectos parciales y los aberrantes. Lo que depende del hombre en la religión es, en efecto, el *miedo*, la *absurdidad*, la *impostura*, y la política o la moral, y cuando se trata por ejemplo de la política y la moral (cf. Spinoza, y el propio Rousseau) los objetivos políticos y morales a los que la religión sirve son siempre recubiertos por las imposturas del engaño o de la ilusión, en una palabra, de la imaginación – ya sea esta imaginación lo que está en juego en la naturaleza humana universal o sea el engaño elaborado por la conjuración de la secta de los curas y los reyes. Toda esta tradición filosófica de la crítica de la religión no puede, pues, suscribir la ecuación feuerbachiana: *religión = esencia del hombre*.

Esta es la novedad de su concepción que Feuerbach quiere hacer resaltar al decir que la religión no está solamente fundada sobre la naturaleza humana, sino que ella es

⁸ Louis Althusser invierte aquí el orden de la segunda y tercera parte de su curso, no publicadas en esta edición.

⁹ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “*Wesen* (en Hegel *Wesen ist was gewesen ist*).”.

¹⁰ *La Esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 58.

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹² *Ibid.*, p.71-72.

su *objeto*, su objetivación, su existencia *adecuada* bajo la forma de la objetividad de un objeto, precisamente la religión como *objeto propio del hombre*.

Por esta expresión: la religión es lo propio del hombre, Feuerbach no designa una simple diferencia específica *negativa* separando al hombre del animal. Sin duda las cosas se presentan así en primer lugar. Los elefantes¹³ no tienen religión¹⁴, los animales no tienen religión, sólo el hombre tiene una religión. Es necesario llegar más lejos, y entender “lo propio del hombre” no en el sentido aristotélico de lo propio, sino en el sentido cartesiano del *atributo esencial*. En el sentido positivo adecuado en que la religión no es solamente un índice de distinción entre el animal y el hombre, sino lo que constituye la humanidad del hombre, la esencia humana en su adecuación. En lenguaje spinozista diremos¹⁵ que la *religión es la idea adecuada* del hombre.

Esta proposición es importante, pues ella distingue desde ya a Feuerbach y a Hegel. Para Hegel, la religión es el segundo momento del Espíritu Absoluto, que comporta tres: el arte, la religión y la filosofía. Dejo de lado aquí una cuestión muy importante: el hecho de que no se trata en Hegel de la “esencia del hombre”¹⁶, por tanto, no es (y no puede ser) cuestión de buscar en Hegel una respuesta a la cuestión no hegeliana de la “esencia del hombre”, sino que se trata de la Idea, y de su existencia bajo la forma *absoluta*. Pero incluso si suponemos que Feuerbach ha sustituido el hombre por la Idea, y que bajo esta reserva se plantea en Hegel la cuestión transformada de Feuerbach, no se puede obtener la misma respuesta. Así pues, hay algo por encima de la religión y es la filosofía, la cual es ella misma “rebasamiento” [superación, *dépassement*] de los dos primeros momentos del Espíritu absoluto, el arte y la religión, su “síntesis” que expresa su “verdad”, la unidad del en sí y del para sí del Espíritu absoluto que es la filosofía. Para Feuerbach, en cambio, se puede decir que no existe nada por encima de la religión. La religión es justamente la idea adecuada, o como lo dice Feuerbach, el objeto del hombre en donde se contiene el todo de la esencia humana, *desde los orígenes y hasta el término de la historia*. Si esta tesis es rigurosamente defendida y desarrollada conlleva a continuación, naturalmente, consecuencias sobre el estatuto del arte y de la filosofía, de la filosofía en particular. Justamente Feuerbach representa la filosofía no como la superación de la religión, sino como un *efecto religioso*, efecto que puede estar ya sea alienado, ya sea, al contrario, vuelto adecuado. En la historia de la humanidad se ve, en efecto, aparecer la filosofía como un subproducto de la teología. Por tanto, la génesis de la filosofía pasa por la filiación religión-teología-filosofía –esta filiación es el lugar de una alienación: la alienación de la teología redobla la alienación de la religión, y la filosofía no hace sino respetar a su vez esta alienación de la teología: ella culmina en la filosofía especulativa de Hegel. En su fondo, *la filosofía es por tanto la religión alienada*: en filosofía, no se sale de la esencia de la religión. Lo que es verdad de las formas alienadas de la filosofía es verdad igualmente de las formas parcialmente desalienadas o de la forma totalmente desalienada de la filosofía. *La filosofía nueva fundada por Feuerbach en particular no sale de la religión*¹⁷: *sale de las formas alienadas de la filosofía, por tanto, de las formas alienadas de la teología, para volver a la esencia de la religión, y para “desvelar” la esencia auténtica de la religión en su propia y misma alienación. La filosofía nueva es la verdad de*¹⁸ la religión no en el sentido hegeliano de la superación,

¹³ En un primer trabajo sobre Feuerbach, Althusser había previsto titular su primer capítulo: “Porque los elefantes no tienen religión”.

¹⁴ *La Esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 57.

¹⁵ Documento 1: “podemos decir”.

¹⁶ “Carta a Jean Lacroix”, en *Escritos filosóficos y políticos*, Tomo I, Stock/IMEC, 1994, p. 291-292.

¹⁷ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “ella hace el camino inverso”.

¹⁸ Anotación manuscrita al margen del documento 1: “ninguna verdad de, sino confesión, testimonio”.

del desarrollo sobrepasado de la religión, sino en el sentido spinozista de la idea adecuada de la religión. No añade nada: sólo la desnuda de sus velos, es *el testimonio* [*aveu*] público, la confesión [*confession*] pública.

Es por otra parte por lo que Feuerbach ha podido decir, en la tercera proposición que he citado, que lo que constituye la religión, como religión, es decir como alienación de la esencia del hombre, es la “falta de conciencia”. La filosofía nueva no añade nada a la religión, puesto que aquello que le da es esta “conciencia de sí” que le falta. ¿Se dirá que se cae así en una cierta forma de hegelianismo, en la que la filosofía añadiría el “para sí” que le falta al en sí de la religión? No: porque, *en sí*, la religión es ya conciencia, y porque dar la conciencia a la religión no consiste en verdad en darle algo que le falta, sino en *retirarle*¹⁹ simplemente aquello que le oculta lo que ella es, lo que oblitera (anula) esta conciencia. Lejos, pues, de añadir cualquier cosa a la religión, la filosofía *libera a la religión no de una falta, sino de una máscara*, de una obliteración, de su anteojera, de sus velos. Es en este sentido como la filosofía es *desvelamiento*, *Enthüllung*, y desvelamiento de la religión, manifestación visible de la esencia pura de la religión, o incluso confesión o testimonio. La filosofía no hace sino decir lo que dice sin (el) decir la religión²⁰. De donde resulta una tesis fundamental sobre la esencia de la filosofía como *desvelamiento*, y sobre la desaparición de la filosofía en el objeto desvelado, y sobre la naturaleza de la verdad como lo que se manifiesta en el desvelamiento. Resulta, igualmente, una tesis fundamental sobre el resorte único de la desalienación idéntica al desvelamiento, idéntica a la realización verdadera, auténtica, de la esencia humana: todo se juega en el desvelamiento de la esencia, muy precisamente en la adecuación de la conciencia de sí a la conciencia. Lo que naturalmente entraña consecuencias en lo que concierne no solamente a la naturaleza de las ideologías y de la filosofía de las ciencias, sino igualmente en lo que concierne a la política, reducida a la crítica de las ilusiones de la conciencia sobre ella misma, al reposar el todo sobre *la tesis del primado teórico y práctico de la conciencia*. Lo veremos más tarde.

Por el momento nos contentaremos con poner en evidencia los requisitos teóricos del pensamiento de Feuerbach, sacando las conclusiones de la ecuación que podemos escribir como: filosofía = desvelamiento de la religión = conciencia de sí del hombre = conciencia del hombre = esencia del hombre = objeto del hombre = religión.

En esta ecuación, el asunto está en toda una serie de *conceptos* clásicos, pero nuestro asunto está en un término, que también figura entre medio de los términos de la filosofía clásica, pero que no es un concepto de la filosofía clásica (salvo en ciertas formulaciones cartesianas): el término de *objeto*. Es él el que sostiene todo el edificio de la teoría de Feuerbach. Y es lo que vamos a exponer bajo el título de teoría del horizonte absoluto o teoría del objeto feuerbachiano.

La teoría feurbachiana del objeto está recogida por entero en la siguiente proposición: “El objeto con el que un sujeto se relaciona *por esencia y necesidad* no es nada más que la esencia *propia* de este sujeto, pero *objetivada*” (*vergegenständlichte*²¹), fórmula que puede escribirse bajo la forma de la ecuación siguiente: *objeto esencial* de un sujeto = *esencia objetivada* de este sujeto.

Esta fórmula da lugar a variantes: donde el sujeto es remplazado *ser* o *especie*, donde la objetividad (*vergegenständlichte*) es remplazada por *exterioridad* (*veräußerte*), o por alienación (*entfremdete*), o incluso por manifestación (*Erscheinung*), expresión (*Ausdruck*), etc.

¹⁹ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “desvelar”

²⁰ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “Cf. Ruge / cf. libro Estado/confesión”.

²¹ *La Esencia del cristianismo, Manifiestos*, p. 61.

Esta ecuación designa una *adecuación perfecta* en el principio, entre, por una parte, la esencia de un sujeto o de un ser, y por otra parte su objeto *propio*²², llamado objeto esencial, y que le es propio en el sentido fuerte y positivo del término por esta razón por la que no es otra cosa más que la *objetivación*, la exteriorización, la manifestación adecuada, de este ser, de este sujeto. Lo que sugiere inmediatamente una estructura típica de relación entre estos conceptos: una relación de sujeto a objeto (objetos), o de esencia a fenómeno, una relación donde el centro está constituido por el sujeto constituyente, de donde emana un espacio de objetos concéntricos a este centro, de objetos objetivantes de la esencia de este sujeto o de este ser, que, por tanto, es el sujeto constituyente. En el sentido preciso del término tal como se esboza (planea) en Kant y que será retomado en la filosofía moderna, la *Geistesphilosophie* [*filosofía del Espíritu*]: una “Welt”, y si no una “Umwelt” (la *Geistesphilosophie* o una cierta biología o etología), una “Welt” o más precisamente una “Umwelt”. Cuando sugiero aquí estas imágenes espaciales de centro y de contexto (atmósfera) circular, no hago más que retomar los propios términos de Feuerbach, que habla de círculo de los objetos esenciales rodeando el sujeto central como su “*horizonte*”. Es por esta razón, por lo que yo hablo de una teoría del objeto como teoría del *horizonte* (o teoría del *Umwelt*) y se sienten inmediatamente las resonancias modernas de estos términos. Pero todavía no he justificado el otro término de mi expresión “horizonte absoluto”: el término de *absoluto*. También así en Feuerbach. Aunque él no hable jamás de *horizonte absoluto*, los dos términos están en su texto y son empleados en un sentido que no solamente autoriza, sino que exige que se hable de horizonte absoluto.

Para comprender este “absoluto”, es necesario entrar en el detalle de la teoría de Feuerbach, es decir, exponernos a la sorpresa de una impresionante “biología trascendental”, que no es, sin embargo, como es el caso a menudo en los innovadores, sino una máscara, que sirve de lenguaje a una antropología absoluta, y que le sirve de lenguaje para justificar el doble rol de esta antropología, como fundamento de la teoría del conocimiento, y fundamento de la moral y de la práctica.

Digo “biología trascendental”, pero bien se podría decir Filosofía de la Naturaleza en general, puesto que se verá que Feuerbach no se va a limitar a los animados, sino que extiende su teoría, para darle un fundamento universal, y beneficiar efectos ideológicos de recurso a la Naturaleza, a las plantas y a los minerales.

Por tanto: “El objeto con el que un sujeto se relaciona por esencia y necesidad no es nada más que la esencia propia de este sujeto, pero objetivada.” Y, de pronto, Feuerbach encadena para nuestra estupefacción: “así como el Sol es el objeto de los Planetas²³...” E irá más lejos y dirá que la hoja es el objeto de la oruga, etc. Sin embargo, inmediatamente, una objeción lo detiene: el Sol, no es el objeto exclusivo, único, por tanto, propio de un planeta sino de muchos: “El Sol es el objeto común de los planetas, pero no es el objeto de la Tierra en el sentido en que lo es de Mercurio o de Venus... En tanto que calienta Urano, el sol no tiene existencia física para la tierra y el Sol no tiene solamente otra apariencia, sino que es realmente, sobre Urano, otro Sol que sobre la Tierra. La relación de la Tierra con el sol es al mismo tiempo una relación de la Tierra con ella misma o con su propia esencia, pues [!!] la medida de la grandeza y de la fuerza de la luz bajo la cual el Sol es objeto de la Tierra constituye la medida de la distancia que confiere a la Tierra su naturaleza específica. Cada planeta posee, por tanto, en su Sol *el espejo de su propia esencia* (*Spiegel seines Wesens*)”. Este texto, totalmente asombroso, hace resaltar un carácter esencial de la relación sujeto-objeto: la relación en espejo, la relación *especular*. Esta relación es idéntica a la relación de objetivación de

²² Anotación manuscrita al margen del documento 2: “el *Eigentum* de H[egel] / *bei sich* de F[euerebach]”.

²³ *La Esencia del cristianismo, Manifiestos*, p. 61.

esencia que conecta el sujeto a su objeto, y el objeto a su sujeto. Una vez que la ecuación está bien escrita, *se pueden tomar las cosas por los dos extremos, sea por el sujeto, sea por el objeto: se obtiene el mismo resultado*. Esto es lo que resulta de una hipótesis formulada por Feuerbach a propósito de la religión: si un habitante de Urano viniera un día, después de muerta la humanidad, sobre la Tierra, y descubriera aquí *un tratado de Teología*, el podría leer allí como en un libro abierto (a condición, por supuesto, de que fuese feuerbachiano) la esencia humana, y concluir que los hombres han existido sobre la Tierra. Así pues, será preciso, sin embargo, que la ecuación sea escrita, sea constituida. Se percibirá ahora que lo que es reversibilidad al nivel de los efectos no es reversible al nivel de la causa, dicho de otro modo, que *la relación especular reversible no es posible sino sobre el fondo de una estructura centrada*, donde la esencia del sujeto ocupa el centro, y los objetos especulares la periferia del *horizonte*. Esto es lo que resulta de la multiplicación del único Sol en otros tantos soles propios como él es para cada planeta. Cada planeta posee en el Sol el espejo de su propia esencia, a condición de distinguir entre *el* Sol, común a todos los planetas y a todos los seres vivos y las plantas, y *su* Sol. Lo que pone en evidencia el principio de esta diferenciación, de esta *apropiación* del Sol, el fundamento del Sol como objeto propio de la esencia de cada planeta: este principio es la *esencia central* de cada planeta.

Se puede, por tanto, escribir la siguiente ecuación modificada: esencia de un planeta X... = su relación (Verhalten) *propia* con el Sol único = el Sol en tanto que²⁴ su objeto propio.

Esta ecuación modificada es muy importante, pues concierne a los objetos *exteriores* del universo, comunes a una multitud de seres, individuos minerales, vegetales, animales y humanos. En general, los objetos exteriores son exteriores en tanto que pueden ser tomados como su objeto propio por diversos seres bajo la *relación esencial* que estos seres mantienen con ellos. Si se llega a definir esta *relación esencial* se puede entonces tomarla en el sentido específico como el *objeto propio* del ser en cuestión, es decir como la *esencia objetivada* de este ser. Esto sugiere, por supuesto, para todos los seres naturales no humanos (veremos el porqué de esta objeción), el rodeo de la ciencia, que tiene por función descubrir esta *relación propia*, y eventualmente descubrir el complejo de *relaciones propias* que constituye el objeto complejo propio que constituye la esencia objetivada de un ser natural, sea especie, sea individuo. Bien entendido, este programa de investigación de las ciencias naturales está suspendido en esta hipótesis fundamental de una adecuación de derecho entre el sujeto y su esencia propia, objetivada en su objeto propio, como constitutiva de todo conocimiento objetivo. Inútil decir que ahí se encuentra una pura mitología, inspirada de Schelling, que no corresponde de ningún modo a la realidad de la práctica y de los conceptos de las ciencias naturales.

No obstante, este mito gigantesco *no es forjado sino para sostener, como se va a ver, la teoría de la religión como objeto propio del hombre*, y con ella toda la teoría del conocimiento y de la actividad del hombre.

Llegamos al corazón de este problema: la religión, libra de volver a continuación sobre los otros aspectos de la actividad humana.

Lo que distingue la religión como objeto de los exteriores del tipo Sol, o en general de los objetos exteriores de la naturaleza, es justamente que ellos son *exteriores*, es decir comunes a numerosas especies de seres, mientras que la religión es llamada por Feuerbach un objeto *interior*, que, por tanto, no pertenece más que a²⁵ la *especie humana*.

²⁴ “En tanto que” es una corrección manuscrita sobre el documento 2, remplazando a “como”.

²⁵ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “monopolio”.

Los planetas y las plantas no tienen más que una vida exterior. El animal tiene una vida interior, pero “ella se confunde la vida exterior”²⁶. Una vida interior, es una vida que pone a una especie en relación con ella misma, la especie en relación con ella misma como su objeto propio, esencial. Es el caso del hombre. El privilegio de la relación contiene así no sólo lo que distingue al hombre del animal en tanto que índice de diferencia de esencia, sino en lo que ella constituye la esencia misma del hombre, es decir la objetivación de su propia esencia, por tanto, de su objeto propio. El inmenso privilegio de la religión es que ella es inmediatamente, totalmente, adecuadamente, exhaustivamente²⁷ tal como ella se presenta, en su existencia objetiva, el objeto propio del hombre, la esencia de la especie humana. En su caso, ninguna necesidad de buscar el tipo de²⁸ relación esencial a la especie humana que constituye a la religión en objeto propio del hombre (como era necesario hacer con el Sol). Aquí, ninguna necesidad de un rodeo por la investigación científica para determinar *la relación* que hace de la religión la religión del hombre, “su” religión. Ella es inmediatamente esta relación misma, es toda entera esta relación misma, es adecuadamente esta relación, por tanto, la esencia humana. Está claro que esta tesis de Feuerbach no es el objeto de una demostración, sino de una simple declaración. O, más bien, la demostración feuerbachiana de esta ecuación esta proporcionada por la ilustración indefinidamente *repetida* en la *Esencia del cristianismo* de la relación especular atributos de Dios-atributos del hombre; el nervio de esta pseudo demostración se contiene en esta sola y única *repetición*, rendida inevitable por la estructura especular de los conceptos fundamentales de su teoría. No insisto sobre este punto, salvo para decir que Feuerbach nos da en su teoría un modelo particularmente puro, en su ingenuidad, de la estructura de un o²⁹ de todo discurso ideológico, y que su filosofía es quizás completamente la *confesión*, no de la verdad de la religión y de la esencia del hombre, sino de la estructura de todo discurso ideológico, y de la dominación del discurso religioso sobre el discurso filosófico al menos sobre el tipo de discurso filosófico que él contiene (que por mi cuenta no llamaría discurso filosófico, sino discurso ideológico, dependiente de la moral religiosa).

Sea lo que sea, de lo que precede se puede sacar una conclusión muy importante. Esta: que si el hombre tiene este privilegio de poseer en un objeto propio, inmediatamente dado, bajo una forma adecuada, inmediatamente adecuada, su esencia, es que tiene por objeto propio, en el sentido fuerte, *su propia esencia*, su propio género. Decir que el hombre es el único ser en el mundo en poseer una vida interior es decir que él posee una vida que se mueve por entero en su propia esencia, una vida que es ella misma su propio objeto en el sentido fuerte: es decir que él posee este privilegio sobre los otros seres de la naturaleza, el privilegio de no tener que *pasar por el rodeo* de los otros seres exteriores para llegar a definir su objeto propio, a “recortar” [“trincar”, *découper*] su objeto propio “para él” sobre los objetos “en sí” del Universo exterior, en función de la *relación* esencial que él mantiene con ellos. Es decir, que el hombre no tiene la necesidad del rodeo de las ciencias para llegar al conocimiento de su esencia, sino que *este conocimiento le es dado en acto*, en su contenido adecuado, bajo la forma de este objeto específico que es la religión. Esto pone fin al programa infinito abierto por las ciencias del hombre y de la sociedad por el siglo XVIII, después del rechazo del idealismo del cógito cartesiano. El hombre no tiene necesidad del largo rodeo de las ciencias, de esta búsqueda infinita donde la idea del hombre no es precisamente más que

²⁶ *La esencia del cristianismo, Manifiestos*, Pág. 58 [siempre de la edición francesa de Louis Althusser].

²⁷ Los tres adverbios que preceden son añadidos manuscritos sobre el documento 2.

²⁸ “Tipo de” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

²⁹ “De un” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

una “idea”, sirviendo de principio regulador, y no de principio constituyente, para las búsquedas empíricas: él posee su propio conocimiento de sí en este objeto privilegiado que es la religión, porque posee este privilegio ontológico de ser en relación inmediata y adecuada con *su propia esencia*, en la religión.

Si escribimos la ecuación sobre la que estamos a punto de reflexionar tendremos: *vida interior* (es decir, vida interior humana, puesto que sólo los hombres tienen una vida interior distinta de la vida exterior³⁰) = *relación con su objeto* = *relación con la religión* = *esencia del hombre* = *esencia de la especie humana*. Esta relación interior de la especie humana con ella misma bajo la forma de su relación con su objeto especular, la religión, esta relación se llama por un nombre específico, es “*la conciencia*”. Decir que el hombre se distingue del animal por la religión y decir que se distingue de él por la conciencia es una sola y misma cosa. A condición de entender la conciencia “en el sentido estricto”, es decir de entender no el sentimiento ni la percepción de las cosas exteriores (común a los animales y los hombres), ni siquiera la conciencia individual, sino toda otra cosa. “*La conciencia entendida en el sentido más estricto no existe más que para un ser que tiene por objeto su propia especie y su propia esencia*”³¹. Es ello lo que permite fundar la diferencia entre la conciencia animal y la conciencia humana: “*sin duda, el animal es objeto para él mismo, en tanto que individuo (y esto porque él posee sentimiento de sí)- pero no en tanto que especie (y esto porque a él le falta la conciencia, que saca su nombre de la ciencia)*”.

Aquí interviene la importante diferencia entre el individuo y su especie: volveremos sobre ello. Decimos, por tanto, que el hombre es el único ser del universo que tiene, en tanto que individuo, por objeto propio, *su especie*, la esencia de su especie, que le es dada bajo la forma de *conciencia* en el sentido estricto. Es por esto por lo que podemos completar nuestra ecuación precedente resumiéndola en la fórmula siguiente: *vida interior* = *relación inmediata con la esencia de la especie* = *religión* = *conciencia* en el sentido estricto. Y no se trata de una proposición en el aire para Feuerbach. Concretamente, existe en él lo que podemos llamar *formas de existencia concretas de la conciencia*, es decir objetos y relaciones que expresan directamente esta adecuación del individuo y de la especie: la religión es el “compendio”, la suma y la realización suprema. Pero la existencia de este objeto se encuentra bajo la forma de todas las actividades y manifestaciones de la vida interior en el sentido fuerte, es decir de la vida genérica del individuo. Hablar, e incluso monologar, es decir hablar consigo mismo, consigo mismo como con otro, es una forma de conciencia en el sentido estricto, es decir, una manifestación, una realización de la especie humana. Y asimismo amar, asimismo reflexionar, pensar y conocer, asimismo querer en sentido racional y moral, asimismo hacer la política. Actividades todas que son inseparables de la conciencia en el sentido estricto, por tanto de la vida interior del hombre, por tanto de la relación inmediata del individuo con la especie humana. “*La vida interior del hombre, es su vida en su relación con su especie, con su esencia. Cuando el hombre piensa, ello(a) se mantiene, habla consigo mismo. El animal no puede cumplir ninguna función genérica sin la ayuda de otro individuo exterior a él; el hombre al contrario puede cumplir la función genérica del pensamiento, de la palabra –pues pensar y hablar son auténticas funciones genéricas- sin la ayuda de un tercero, el hombre es para él mismo a la vez yo y tú; y si se puede poner en el lugar de otro es precisamente porque tiene por objeto su especie y su esencia, y no solamente su individualidad*”³².

³⁰ “Distinta de la vida exterior” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

³¹ *La esencia del cristianismo, Manifiestos*, pág. 57-58.

³² *La esencia del cristianismo, Manifiestos*, pág. 57-58.

Al tomar en sentido fuerte las manifestaciones particulares de las funciones genéricas del hombre, nosotros podemos decir que todas ellas están contenidas en el *objeto-religión*, que constituye el objeto absoluto del hombre, el espacio y el horizonte absoluto del hombre. *El hombre no sale nunca de la religión, en todas sus actividades, incluso no religiosas en apariencia, pues no sale jamás del horizonte absoluto de su propia esencia*³³.

Si relacionamos (comparamos) a esta tesis con la tesis de la identidad de la conciencia en sentido estricto y con la de la esencia de la especie, vemos que ello nos obligaría a precisar el sentido del concepto feuerbachiano de “conciencia en el sentido estricto”. La conciencia en el sentido estricto significa *conciencia de sí*, o *saber de sí*, dando al “sí” el contenido preciso siguiente: la esencia genérica del hombre. La paradoja de Feuerbach a la mirada de la tradición cartesiana, pero en conformidad con ciertas tesis de Hegel, es que la *conciencia de sí* no reviste necesariamente la forma de la *conciencia* en el sentido cartesiano de transparencia de la presencia a (en) sí misma. La conciencia de sí del hombre en todas las manifestaciones religiosas de su existencia, existe fundamentalmente en la forma de la *opacidad* del objeto, del gesto, de la institución, de la práctica, e incluso del conocimiento³⁴. Esta opacidad es el efecto de la alienación. Esta opacidad se refiere al *sentido* expresado por estos objetos, gestos, manifestación de la conciencia de sí, conciencia de sí existente en la forma de la inmediatez. Se puede decir que en la alienación, lo que falta a la conciencia de sí, es la *conciencia*, no en el sentido estricto sino en el sentido corriente: en la religión y en todos sus actos genéricos, el hombre tiene por asunto a la *conciencia de sí*, pero sin la conciencia, es decir, sin la transparencia. Lo que no quiere decir que no tenga *conciencia* cuando reza, actúa, ama, habla o conoce. Pero la conciencia que ahora acompaña a sus actos es una conciencia *subjetiva*, es decir, *individual*, no expresa nada más que la relación del *individuo* que habla, actúa, ama, con el objeto de su actividad, de su percepción, de su amor, de sus prácticas, la relación del individuo con su esencia genérica, con su especie, pero en la opacidad y el desconocimiento –relación *no transparente*. Es una conciencia inadecuada con su objeto, una conciencia que expresa solamente la relación subjetiva, contingente, y por tanto limitada, estrecha, del individuo con los objetos y las actividades genéricas, desconocidas como tales. Este desconocimiento, esta inadecuación de la conciencia individual con los objetos y con las actividades genéricas es el efecto de la *alienación*. Ella es el resultado de la *forma* en la cual la alienación da a ver al hombre individual la existencia de su existencia genérica humana. *La conciencia no puede llegar a estar adecuada a la conciencia de sí* (es decir la *conciencia de sí* no puede llegar a ser transparente) *más que por la desalienación del hombre*, por la inversión del sentido alienado y la restauración del sentido original, auténtico, por el *desvelamiento*. Esta última consecuencia nos permite comprender por qué Feuerbach declara en su definición de la conciencia de sí que conciencia viene de “ciencia”. La *conciencia de sí* tal y como la concibe es en efecto *Saber Absoluto* de la esencia de la especie humana expuesto en un discurso objetivo que la expresa. Se comprende porque la conciencia de sí puede no ser consciente: el Saber absoluto que es la religión puede en efecto ser dado, sea en una conciencia adecuada, sea en una conciencia inadecuada al Saber.

Se puede percibir, en este simple análisis, en qué se relaciona Feuerbach con Hegel, y por qué vuelve de nuevo por debajo de él. La filosofía de Feuerbach es una Fenomenología y una dialéctica *ficticias*. Se trata, en Feuerbach como en Hegel, de

³³ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “Un círculo absoluto = sin afuera”.

³⁴ Anotación manuscrita al margen del documento 1: “Un saber existente bajo la forma de un objeto, de gestos, etc.”.

llegar a la identidad de la conciencia y de la conciencia de sí, es decir, al Saber Absoluto, no solamente en el sentido teórico del Saber, sino en el sentido práctico de la existencia empírica inmediata y adecuada de la verdad en la vida cotidiana. Pero, mientras que el propósito de Hegel consiste en mostrar en acto la dialéctica que genera la identidad de la conciencia y de la conciencia de sí, *partiendo de la conciencia*, y en particular mostrar que *la conciencia de sí es producida por la dialéctica del desarrollo de la conciencia, que supone toda la historia*, Feuerbach por el contrario invierte la relación hegeliana entre la conciencia y la conciencia de sí, *pone al principio la conciencia de sí, y reduce la historia de la alienación a las simples modalidades de la conciencia*, es decir de la relación alienada del hombre con su esencia genérica. Lo que Feuerbach debe entonces producir no es, como Hegel, la conciencia de sí y el Saber absoluto *a partir de la conciencia*, sino la conciencia a partir de la conciencia de sí y del Saber Absoluto. Y esta expresión incluso es inexacta, pues Feuerbach no tiene que producir la conciencia, puesto que la conciencia no es *el resultado de un proceso* sino *el simple efecto del “desvelamiento”*, lo que le dispensa de toda teoría de la historia, como proceso de génesis de la alienación y de la desalienación. Si la conciencia es así reducida al *desvelamiento de una conciencia de sí originaria*, de un Saber absoluto originario, la conciencia de sí aparece entonces como simplemente extraña a la conciencia en sentido hegeliano: la palabra “conciencia” figura en la expresión “conciencia de sí”, pero esta palabra de conciencia no designa nada más que la reflexión (el reflejo) especular, la relación especular, la especularidad de la existencia universal, y en particular de la existencia de la esencia genérica del hombre con los objetos del hombre, en el mundo humano³⁵. La conciencia no es, pues, sino el “sí” en la relación especular del hombre y *de su mundo*. Esta relación especular sólo puede ser llamada “conciencia” porque el “sí” del que se trata es el “sí” de la *esencia humana*, y porque es necesario que la palabra conciencia exista en alguna parte desde el origen para poder aparecer en el fin, sin que se tenga necesidad de una génesis, sin tener necesidad de ser producida —es bien necesario que la transparencia sea designada como la *esencia de la opacidad*³⁶. En la expresión “conciencia de sí” como existencia especular de la esencia humana en sus objetos Feuerbach dio a las dos palabras: “sí” de una parte (=esencia humana) y “conciencia” de otra parte, lo que dispensaba de toda teoría de la historia, incluso hegeliana. He aquí el por qué del “de este lado de Hegel”. Lo que le suprime a Hegel es solamente el resultado de la teoría hegeliana de la historia: de una parte el Saber absoluto; de otra parte el hecho de que el Espíritu *no tenga existencia adecuada en el solo pensamiento, sino también en las figuras concretas y prácticas*³⁷ de la historia, y ante todo en este objeto que es la religión, el objeto humano por excelencia. Pero este objeto, si bien es *la característica (huella)* de la historia, si bien da prueba de que la historia ha pasado por ahí, la historia del siglo XVIII y de Hegel, este objeto, sin embargo, Feuerbach lo trata como si nada hubiera pasado después de Descartes. Su ecuación: *religión = conciencia de sí = esencia humana* puede leerse en efecto como un *cogito cartesiano en el objeto que no es el pensamiento sino la religión*. Y eso no es todo. En efecto, en la medida en que la esencia humana es la esencia de una especie natural entre otras especies naturales, en la medida en que el mundo del hombre, el horizonte absoluto del hombre es una *Umwelt*, un horizonte absoluto entre otros, en la

³⁵ Nosotros seguimos aquí el documento 2. Versión del documento 1: “pero esta palabra de conciencia no designa la *transparencia*, designa simplemente la *reflexión especular*, la especularidad de la existencia de la esencia genérica del hombre en los objetos del hombre, en el mundo humano”.

³⁶ Sobre la opacidad como transparencia *salvo para sí*, cf. Crítica de la filosofía de Hegel, Manifiestos, p. 53: “La materia no es en y para sí lo tenebroso sino lo *transparente virtual*, o lo claro que es claro *salvo para sí mismo*”.

³⁷ “y prácticas” es un añadido manuscrito sobre documento 2.

medida en que la conciencia de sí reenvía a una especie biológica, Feuerbach vuelve de nuevo hacia atrás mucho más lejos aún, hasta la escolástica y Aristóteles. Sin embargo, de la misma manera que algo pasó después de Descartes, que es el reconocimiento de la realidad *de la historia y de la cultura, de la misma manera*, algo pasó desde Aristóteles, que es el acontecimiento y el reconocimiento de la *ciencia moderna*. Y es por esta razón que la pseudo-biología trascendental de Feuerbach puede ser llamada justamente trascendental, en la medida en que *da a la especie humana este privilegio absoluto sobre las otras especies, el privilegio de tener por objeto no solamente su entorno (medio) inmediato, aquel de sus necesidades “prácticas”³⁸* (que constituyen el horizonte absoluto de las especies animales), sino el mismo universo entero, objeto especular de este atributo de la esencia humana que es la necesidad y la *potencia teórica, contemplativa, desinteresada*. Es, sin duda, esta situación paradójica y anacrónica en su propio tiempo (filosóficamente hablando), lo que da al pensamiento de Feuerbach su carácter equívoco, *a la vez* de retirada y de aplanamiento, y de anticipación y de profundidad. Constatamos, en efecto, que el pensamiento de Feuerbach está *siempre en retirada* en relación a los pensamientos contemporáneos de sus objetos: en retirada en relación a Hegel, y entonces nos encontramos aquí en el siglo XVIII; en retirada en relación con el siglo XVIII, y estamos entonces ahí en Descartes; en retirada en relación con Descartes, y entonces estamos en la escolástica y Aristóteles. *Pero siempre* que Feuerbach reula (retrocede) de (a) un tiempo y se refiere a un autor *anterior* en quien piensa, lo que piensa es en un objeto *ulterior* (posterior) para (por) pensar. Al materialismo y a la antropología Diderot-Rousseau, como al cogito cartesiano, les da a pensar un objeto que debe a Hegel, la religión como objeto cultural, como existencia del Espíritu; al propio cogito de Descartes le da a pensar otro objeto que le debe a Hegel, *la intersubjetividad del “nosotros”*; a los conceptos biológico-ontológicos de la escolástica les da a pensar un objeto que debe a Descartes, a la ciencia moderna, etc. No se terminaría nunca de enumerar estos desplazamientos y estas sustituciones constantes. Poco nos importa su razón de ser, no queremos considerar más que *los efectos*, y ante todo por el momento este *efecto de equívoco mayor* por el que Feuerbach identifica los términos siguientes: *especie = esencia = conciencia de sí = saber absoluto*. Digo que esta ecuación es *equívoca*, y es bien evidente puesto que ella no se sostiene si no depende de cada término que hace alusión a la vez a dos realidades “inmediatas” y a conceptos datados en la historia de la filosofía, unas veces en el sentido de su inmediatez histórica o teórica y otras en el sentido deformado (tergiversado) para permitir su relación forzada con el término vecino. Pero digo al mismo tiempo que *este equívoco no es un puro y simple juego de palabras sin consecuencia*: este equívoco *abre un espacio*, o más bien *espacios*, y produce *efectos de sentido inéditos*, y a este título efectos de anticipación teórica, efectos ellos mismos equívocos que permiten lecturas modernas de Feuerbach. Y lo veremos en un instante a propósito de su método histórico-filosófico. Pero al mismo tiempo que señalo la razón de estos efectos, y la dialéctica muy particular que los sostiene (dialéctica de subrepciones [digamos, empleo de medios subrepticios] teóricamente anacrónica), quisiera indicar que los efectos tan espectaculares producidos por las subrepciones feuerbachianas jamás tienen lugar en límites absolutos: aquellos que están definidos por el fundamento teórico común definiendo a la vez las problemáticas y los objetos que él combina de una manera tan inesperada. Lo que significa, en claro, que Feuerbach, que quería desesperadamente acabar, como él mismo decía y como lo repite Engels, con la filosofía clásica, queda así también (por ello mismo) desesperadamente prisionero de ella.

³⁸ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “Teoría/práctica”.

Pero volvamos a nuestro análisis. Hemos sacado todas las consideraciones precedentes de la tesis feurbachiana de la identidad de la *vida interior del hombre*, de la consciencia y de la religión. Queda que el hombre posee también *una vida exterior*, aquella justamente que le pone en relación práctica y teórica con seres exteriores, es decir individuos y especies exteriores, es decir en última instancia con especies exteriores a él. En estos objetos exteriores no hay (no es) “bei sich” [con él], en él (en Feuerbach). Mientras que “*el objeto religioso existe en el hombre*”, *el objeto sensible “existe en el exterior del hombre”*. Lo que entraña la siguiente consecuencia: que “*en el caso de los objetos sensibles*”, *por tanto, del mundo exterior, no cultural, natural, es preciso “distinguir la conciencia del objeto de la conciencia de sí”*³⁹, o incluso “*el objeto en sí y el objeto para nosotros*”. ¿Es que la teoría del horizonte absoluto está comprometida por este nuevo tipo de relación, donde el objeto exterior está en falta o en exceso con relación a la conciencia de sí, es decir, en relación con la esencia humana? O para hablar en otro lenguaje, que está también en Feuerbach, ¿es qué la relación de la especie humana mantiene con las otras especies naturales, diferentes por esencia de la especie humana, no proyecta a la especie *hacia* su esencia? No es nada sino queremos aplicar a la especie humana la teoría ya desarrollada a propósito de la *relación (Verhalten)* mantenida por cada planeta por un sol común, y que se transforma para cada planeta en su único Sol, “su” Sol. Feuerbach dice incluso que su principio del horizonte absoluto “lejos de ser la verdad de los únicos objetos espirituales se aplica también e incluso a los objetos sensibles”⁴⁰. Basta con hacer jugar a la teoría de la *Verhalten*. “Porque son *sus* objetos (los objetos del hombre) y *según el sentido* en qué lo son, incluso los objetos más distantes del hombre también son relaciones de la esencia humana”. Ejemplo: la luna. “La luna, ella también, y el sol y las estrellas, gritan al hombre el “*γνώθι σεαυτον*”, conócete a ti mismo. Que los vea y que los vea como los ve da prueba de su propia esencia”. Es una aplicación directa de la *Verhalten*, formulada aquí en las expresiones: “*según el sentido* en que (estos objetos exteriores) son (los objetos del hombre)” y “el hecho que los vea y los vea *como* los ve...”. La *Verhalten*, la relación genérica existente entre el hombre y estos objetos exteriores, es, pues, aquí precisada como una relación de *modalidad* (“como él los ve”) y una relación de “*sentido*”, ellos mismos fundados sobre *el hecho* de la existencia de la relación (“que él los vea”). La relación especular se juega, pues, también en el caso de los objetos exteriores, pero ella se soporta solamente sobre la *relación* que el hombre mantiene con ellos. Esta tesis parece reenviarnos ahora, como anteriormente en el caso de la relación planetas-Sol, a la tarea infinita de las ciencias de la naturaleza, que tendrían justamente por función distinguir, de entre las relaciones existentes entre el hombre y los objetos exteriores cuáles son las relaciones que están incluidas en la esencia humana, y las que no. Sin embargo, un verdadero abuso de autoridad teórico va a preservarnos de esta búsqueda sin final. La pequeña palabra: “*que él los vea*” (que él vea estos objetos: la luna, etc.) “da prueba de su propia esencia”, esta palabrita no es la constatación de una *facticidad* y de una plenitud en el sentido kantiano⁴¹: el hombre está hecho así, de tal modo, para que vea esto y aquello. El “ver” aquí mencionado no es un “ver empírico” (el hombre “ve” la luna pero no “ve” el peso), sino un “ver” *teórico*, el ver de la razón, de la conciencia objetiva, propiamente científica. Este “ver” es un atributo de la esencia humana, que distingue al hombre del animal⁴²: “el animal no es sensible sino al rayo luminoso necesario en la vida; el hombre va más lejos: es igualmente sensible al

³⁹ *La esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 70.

⁴⁰ *La esencia del cristianismo*, Manifiestos, p.62.

⁴¹ “Y de una finitud en el sentido kantiano” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

⁴² *La Esencia...*, p. 62.

brillo indiferente de la más lejana de las estrellas. Sólo el hombre celebra las fiestas de la visión teórica. El ojo, perdido en la contemplación del cielo estrellado, que percibe esta luz sin costumbre ni peligro, totalmente extraña a la tierra y a sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia y su propio origen. El ojo es de naturaleza celeste. Esta es la razón por la que el hombre no se eleva sobre la Tierra sino por el ojo; es por esta razón por lo que la teoría no comienza más que cuando la mirada se vuelve hacia el cielo. Los primeros filósofos fueron astrónomos. El cielo preguntó al hombre su destino, el ser nacido no solamente para actuar sino para contemplar⁴³. Esto significa muy simplemente, como Feuerbach dice en sus propios términos, que el Universo es el objeto propio del hombre, no del hombre entero (es esto lo que hace que la ciencia sea abstracta a la mirada de la religión), sino del hombre *considerado bajo el atributo razón*. Y el Universo es lo propio del hombre porque es el objeto de una necesidad teórica, porque el hombre en el sentido propio es un “ser universal⁴⁴”.

Desde fuera las cosas son muy simples. No es solamente en el sentimiento o en la voluntad como el hombre es “en él”, en su propia esencia. Es también en la “visión”, fundamento de toda percepción de los objetos exteriores, y después de todo conocimiento científico, atributo de la esencia humana, que el hombre exige su propia esencia. Y ello porque la “*Verhalten*” específica que forma parte la esencia humana en sus relaciones con las especies exteriores no tiene necesidad del rodeo indefinido de la ciencia para ser definido: es dado inmediata y adecuadamente por la *percepción* de estos objetos exteriores, en virtud de una inmediatez y una adecuación previa: aquella que pone en relación al hombre y al mismo universo entero por la necesidad teórica, por el sentido de lo universal, la razón. Y la ciencia puede ahora ser también una tarea infinita: es infinita porque el atributo de la razón es él-mismo, como todos los atributos de una especie, infinito en él mismo –ya veremos en qué sentido.

De la naturaleza de este atributo, y de su infinito, se demuestra la religión: en la potencia toda de la inteligencia divina, el hombre posee en efecto la definición de su razón, de su “ver” teórico. Es la razón por la que, según me parece, sólo se puede avanzar si se puede hacer la *economía* de las búsquedas científicas para definir en qué la relación existente entre el hombre y los objetos exteriores es una realización de la esencia humana, *es a la existencia de la religión a lo que se debe*, este “qué” es únicamente el hecho de que tiene religión, es ella a la que se le debe, es al hecho de que la religión *contiene en el principio todos los atributos de la esencia humana, bajo una forma adecuada a su esencia*. Dicho de otro modo, si Feuerbach puede “sobrepasar” (entre comillas) la cuestión kantiana, es decir volver de este lado de Kant, teniendo muy en cuenta la revolución kantiana, y ofrecernos un *conocimiento* noumenal de la esencia humana, un conocimiento del sujeto transcendental, no es *realizando* el objeto fenomenal de las *ciencias* bajo la forma de un objeto que sería⁴⁵ noumenal, por tanto anticipándolo sobre el desarrollo de las *ciencias*, y bloqueándolo por un golpe de fuerza dogmático en un Sujeto –la filosofía de Feuerbach no puede ser llamada dogmática en este sentido–, sino que *es, al contrario, tomando apoyo sobre la existencia adecuada de la esencia humana en este objeto específico que es la religión* –objeto que,

⁴³ Anotación manuscrita al margen del documento 1: “es por lo que *la luna*”.

⁴⁴ “Así, aquí no tenemos ya más la necesidad de salir del dominio de lo sensible para reconocer en el hombre un ser superior al animal. El hombre no es un ser particular, como el animal, sino un ser universal que, por esta razón, no es un ser limitado y cautivo, sino un ser no limitado y libre; pues no se puede disociar la universalidad, la no limitación y la libertad”. (*Principios de la filosofía del porvenir*, Manifiestos, p.196). Cf. igualmente *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, Manifiestos, p.55: “La forma humana... es el género de las múltiples especies animales, género que justamente no existe más en el hombre como especie, sino como *género*”.

⁴⁵ “Que sería” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

a diferencia de los “objetos” de las ciencias en el sentido corriente, *es inmediatamente el reflejo especular total de la esencia humana*. Es, por lo tanto, a partir del caso privilegiado de la religión, y a partir de la religión solamente como es posible fundar el uso que se hace de la teoría del *Verhalten* en las relaciones entre el hombre y los objetos exteriores.

“El ser absoluto... del hombre es su propia esencia. La potencia que el objeto ejerce sobre él es, pues, la potencia de su propia esencia. Así, la potencia del objeto del sentimiento es la potencia del sentimiento; la potencia del objeto de la razón es la potencia de la propia razón; la potencia del objeto de la voluntad la potencia de la voluntad”⁴⁶. Y Feuerbach ilustra estas tesis demostrando que en el sentimiento estético el sentimiento no atiende más que a sí mismo, en el sentimiento amoroso más que al amor, en la voluntad más que a la voluntad, en la razón más que a la razón⁴⁷.

Resumamos lo que se acaba de obtener. El hombre es la única especie en el mundo que tiene por objeto, en el sentido feuerbachiano, su propia esencia, puesto que él tiene por objeto su propia especie. Esta esencia le es dada por excelencia en la religión, donde los tres atributos esenciales del hombre son realizados bajo forma de objeto alienado: la *razón* la *voluntad* y el *corazón*. Este objeto privilegiado es el espejo de la esencia humana, la esencia de la especie humana existente bajo la forma de objeto. La religión es, de este modo, la conciencia de sí, en el sentido del Saber absoluto de sí de la esencia humana, ya sea vivida o aludida bajo la forma de alienación, donde la conciencia no está adecuada a la conciencia de sí, o bien bajo la forma adecuada de la filosofía nueva, el ateísmo materialista y humanista, donde la conciencia está adecuada a la conciencia de sí. Y es porque la esencia humana *está así dada entera en todas partes, inmediatamente presente y visible a condición de ser desvelada*⁴⁸, y es, al mismo tiempo, porque la esencia humana comprende entre sus atributos a la razón, potencia universal del “ver”, así pues del conocer, universal porque encuentra su objeto en el Universo, así que la existencia objetiva exterior de los objetos sensibles no tiene problema para la teoría del hombre. Ese problema está resuelto de antemano, su solución está ya dada en la esencia de la razón, que es justamente la facultad del mundo exterior, el atributo que tiene por objeto el Universo mismo. Así pues, la teoría del horizonte absoluto se aplica *sin ninguna reserva* al hombre, donde la *Umwelt* coincide con la *Welt* (objetiva) o Universo. Es así como Feuerbach “sobrepasa” el subjetivismo pseudobiológico del horizonte absoluto de la especie. La especie humana es una especie, y sólo al serlo, escapa así a las limitaciones *subjetivas* de un horizonte particular. La particularidad, la subjetividad del horizonte absoluto, son lo propio de las especies animales, vegetales y minerales. La universalidad y la objetividad son, al contrario, lo propio de la especie humana.

Se ve, pues, el proceder teórico empleado por Feuerbach. Comienza por edificar una teoría del paso biológico al horizonte absoluto [presencia del horizonte absoluto], válida para toda especie. Esta teoría, tomada al pie de la letra, no puede evidentemente más que enfermar en un subjetivismo de las especies, en un relativismo muy cercano a aquél en el que se debatirá la *Geistesphilosophie* alemana del finales del siglo XIX. Y,

⁴⁶ *La Esencia del cristianismo, Manifiestos*, p.62-63.

⁴⁷ El texto contiene aquí la indicación: “citas”. Se puede pensar por ejemplo en el pasaje siguiente: “¿Cómo podría el hombre sensible resistirse al sentimiento, el hombre amoroso al amor, y el hombre razonable a la razón? ¿Quién no ha probado la potencia desgarradora de los sentimientos? ¿Quién no ha probado la potencia del amor, o al menos no se propuso hablar? ¿Qué es más fuerte el amor o el hombre individual? ¿Es el hombre quien posee el amor, no es, mejor dicho, el amor quien posee al hombre?” (Manifiestos, p. 60).

⁴⁸ Seguimos aquí el texto del documento 2. El documento 1 contiene: “inmediatamente visible a condición de ser desvelada”, corregido por: “opaca por accidente, pero transparente a condición de ser desvelada”.

en el cuadro de esta teoría, no basta con conceder al hombre el privilegio del autoconocimiento (o conciencia de sí), de un objeto interior expresando de manera adecuada, aunque bajo la forma de la alienación, su propia esencia genérica, ya que, tomado en su rigor, este privilegio no basta para salvar el horizonte absoluto de la especie humana de su subjetivismo. Es entonces cuando Feuerbach añade algo a la esencia humana, una facultad, un atributo específico que posee esta propiedad extraordinaria de trascender la subjetividad de la especie: el “ver” teórico, la razón. Y es entonces cuando el naturalismo y el biologismo de Feuerbach demuestran lo que son: un pseudonaturalismo y un pseudobiologismo, que juegan un papel de fundamento, para sostener la tesis de la universalidad de la especie humana, es decir, para fundar una teoría del conocimiento objetivo del Universo. Como decía hace algunos instantes, la biología de Feuerbach parece llevarnos más atrás de Aristóteles, pero al dar a esta pseudo-biología la tarea de tomar a cargo este objeto de los Tiempos Modernos, que es la ciencia de la Naturaleza, y su racionalidad. Sin embargo, esta racionalidad ya no es, y no va ser más, la racionalidad de un Descartes, de un Leibniz o de un Spinoza: en efecto, la *razón* no es más que uno de los tres *atributos* esenciales del hombre, con la *voluntad* (moral) y el *corazón*, y es un atributo que sólo existe en su plenitud si consiente en reconocer su unión íntima con los dos otros⁴⁹. La razón feuerbachiana es al mismo tiempo corazón y voluntad (libertad), del mismo modo que el corazón es también razón y voluntad, y la voluntad razón y corazón. Es ésta la razón por la que la religión posee ese *privilegio excepcional* que le concede Feuerbach, pues, ella es, *desde el principio esta unidad*, mientras que la ciencia no es más *que* ciencia, razón, por tanto, abstracta. Por tanto, ha pasado algo desde los cartesianos: justamente el reconocimiento, consagrado en la filosofía hegeliana, de que la razón y la libertad no existen *verdaderamente* más que en la práctica, y de que pueden existir en la práctica en objetos culturales⁵⁰, como la religión. Es este resultado hegeliano, recogido y deformado por él, el que Feuerbach propone en las categorías de la identidad cartesiana del objeto y de la conciencia de sí, y después, en las categorías aristotélicas de la especie y del individuo. Toma en Hegel esa forma del Espíritu Absoluto que es la religión, pero corrige a Hegel *haciendo de la religión el Saber Absoluto*. Piensa ese objeto cultural conteniendo el saber absoluto en las categorías absolutas de la identidad de la conciencia de sí y del objeto. Y funde esta identidad en una teoría aristotélica de las especies, fundamento de la teoría del horizonte absoluto. Es así como la teoría hegeliana del Saber Absoluto llega a ser (se convierte) en Feuerbach (en) la teoría del horizonte absoluto de la especie humana.

Indico, de paso, un rasgo esencial de esta teoría. Este: es a la vez una teoría del conocimiento y una teoría de la práctica. Esta unidad está fundada sobre la unidad, evocada precedentemente, de los atributos de la esencia humana: la unidad de la razón, de la voluntad y del corazón. Es lo que hace que, en el campo del horizonte absoluto del hombre, todo lo que es objeto de la razón es al mismo tiempo, o puede ser al mismo tiempo, objeto de la práctica, de la voluntad y del amor. “*¿No es el fin lo que determina la acción?*”⁵¹. Y esta es la razón por la que el hombre contempla en la religión su propia esencia, puesto que en Dios reencuentra su propia razón, su propia actividad y sus propios sentimientos. “*He ahí por qué el hombre no tiene en Dios más que su propia actividad por objeto*”. Por esta última consecuencia, veremos a Feuerbach resolver lo que él considera como una abstracción en la teoría kantiana, la distinción de una razón

⁴⁹ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “¿Por qué el privilegio de la religión?”.

⁵⁰ Seguimos aquí el texto del documento 2, incierto por una doble corrección manuscrita. El documento 1 contiene simplemente: “que la razón y la libertad puede existir en objetos culturales”.

⁵¹ *La Esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 93.

teórica y de una razón práctica, al mismo tiempo que la distinción entre la razón y la sensibilidad. Por tanto, vuelve de nuevo de este lado (más acá) de Kant, pero en este retroceso (retirada) lleva consigo algo de Hegel, la crítica hegeliana de la distinción entre naturaleza y libertad, algo que mantiene la concepción hegeliana de la Idea, pero amputada de la dialéctica. Y en el más allá de Kant por su concepto de la naturaleza y la libertad, de la teoría y de la práctica, vuelve de nuevo, sin embargo, a un más acá de Kant puesto que sólo constituye, en resumidas cuentas, una nueva variedad de la teología racional. Pero, como se va a ver inmediatamente, existe una relación determinante entre la conjunción de este más allá y de este más acá por una parte, y el “descubrimiento”, la novedad propia de Feuerbach: su teoría de la religión, como esencia del hombre, su ateísmo humanista.

Precisamente, esta novedad produce efectos de anticipación sorprendentes en el método de análisis que Feuerbach aplica al Cristianismo en *La esencia del cristianismo*. Voy a insistir sobre este método, pues anticipa los efectos⁵² de la Fenomenología husserliana, al desarrollar una verdadera filosofía de la significación, una hermenéutica. Esta posibilidad se encuentra inscrita, se observará de paso si se quiere hacer abstracción de la letra del lenguaje empleada por Feuerbach, a partir de las tesis de su teoría del objeto, en particular de su teoría de la “relación” esencial de un ser con su objeto (*Verhalten*). Cuando Feuerbach nos dice que es la modalidad específica de la relación bajo la cual un ser se relaciona con un objeto exterior la que constituye el objeto propio de este ser, es decir su esencia propia, y la revela, en particular cuando aplica esta teoría de la *Verhalten* a la *percepción* de los objetos, ahora no podemos detenernos para ver la anticipación, bajo un lenguaje que se puede entonces considerar como metafórico, de una teoría de la intencionalidad de la conciencia. En efecto, es la relación bajo la cual el objeto es percibido por la conciencia, relación que hace a “su” objeto, la que revela la naturaleza del ser que se destina a este objeto, a través de la modalidad de este objetivo (intención, propósito). Sin duda, Feuerbach habla de lenguaje del ser y del objeto, pero se puede fácilmente traducir este lenguaje a otro lenguaje, el del cogito y el de su cogitatum, y el de la modalidad de la conciencia intencional. Es esta modalidad, en efecto, la que determina la “significación” (el término es del propio Feuerbach) del objeto aludido en esta relación. Mucho mejor, se puede decir que se encuentra en Feuerbach mucho más que una simple teoría de la *percepción* como conciencia intencional, se encuentra una teoría de la *intencionalidad de la conciencia en general*. Sin duda, todavía ahí, habla un lenguaje que no es el de la Fenomenología: habla el lenguaje de las “facultades”. Pero, cuando dice que la esencia humana está constituida por tres facultades, la razón, la voluntad y el corazón, insiste fuertemente sobre la unidad de estos tres atributos que a sus ojos no tienen existencia distinta sino en la abstracción de la alienación. Más bien que de tres facultades él habla por tanto de *tres modalidades de una misma esencia, de un mismo ser*. Y como estas tres modalidades son las de una *relación con el objeto* idéntico a la relación con el objeto de percepción, se puede con todo derecho, y sin forzar las cosas, traducir el lenguaje de Feuerbach y decir que la razón, la voluntad y el corazón son en él el equivalente de modalidades diferentes de una sola y misma estructura fundamental, la que se puede llamar *la intencionalidad de la relación con el objeto, es decir, la de una conciencia intencional*. Los atributos de Feuerbach devienen entonces en conciencia de racionalidad, conciencia de realización y conciencia de fusión afectiva⁵³. Son estas

⁵² “Efectos” es añadido manuscrito sobre el documento 2.

⁵³ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “Y por lo mismo la ant[erioridad] de la conciencia de sí sobre la conciencia y lo antepredicativo”.

implicaciones teóricas las que fundan el nuevo método puesto en marcha en la interpretación de la religión, y en particular del Cristianismo.

Feuerbach vuelve de nuevo sobre este método inédito en el segundo prefacio a *La Esencia del cristianismo*. Y seguramente se puede avanzar que sólo pudo definirlo mucho *más tarde*, como si lo hubiera practicado antes de concebirlo en su particularidad: lo que significa justamente que tal método debía ser de cualquier modo autorizado como efecto por los conceptos teóricos con los cuales él pensaba. Esta es la razón por la que vamos a tener el asombro de proponer a Feuerbach proceder como lo hicimos nosotros, y descubrirnos, como uno de los efectos de su propia teoría, el equivalente de la traducción que acabamos de presentar.

He aquí cómo Feuerbach caracteriza su método, en respuesta a las críticas que despreciaron su interpretación del Cristianismo: “Mi libro no quiere ser ninguna otra cosa más que una traducción que refleja fielmente el sentido, o, para hablar sin imagen, un análisis empírico o histórico-filosófico, una solución al enigma de la religión cristiana”⁵⁴. Este texto figura en el prefacio de la décima edición de *La Esencia del cristianismo* (1843). Es este mismo texto el que contiene la expresión capital: “No inventar, sino descubrir, “desvelar la existencia” (Dasein zu enthüllen), tal fue mi único objetivo”⁵⁵. “Permito a la religión expresarse por ella misma, me contento con jugar el papel de oyente y de interprete, pero no de apuntador...” Se ve inmediatamente la ecuación que se establece entre estos conceptos: la filosofía de Feuerbach no es sino desvelamiento, y, es todo uno para él, desvelamiento de la existencia, de lo existente empírico, o incluso *desvelamiento del sentido* (“desvelar fielmente el sentido”, *sinngetreue Uebersetzung*⁵⁶). Podemos escribir, teniendo en cuenta lo que hemos elucidado: *desvelar la esencia = desvelar lo existente (empírico) = desvelar el sentido*. La filosofía de Feuerbach, que identifica la esencia, lo existente y el sentido en función de su *teoría del objeto* (y en función del empirismo materialista sobre el cual nos anticipamos), permite, por esta serie de identificaciones en ellas mismas equívocas, efectos teóricos que inauguran un método de análisis que es propiamente una anticipación de la reducción fenomenológica.

Precisemos⁵⁷. Feuerbach demuestra que si se le ha malentendido es porque se ha buscado en su obra una respuesta al famoso problema de la *existencia* histórica, del origen *histórico* de la religión cristiana o de tales o cuales de sus elementos: Cristo en primer lugar, los milagros, tales o cuales ritos, etc. Este era el método de los historiadores y de los críticos de la religión cristiana. Pero no el de Feuerbach. Su análisis es “un análisis histórico-filosófico, a diferencia de los análisis puramente históricos del Cristianismo. El historiador pone de manifiesto, como por ejemplo lo hace Daumer, que la comunión es un rito resultante del viejo culto al sacrificio humano en el que en vez de vino y pan antes se consumía realmente carne y sangre humanas. Yo, al contrario, el objeto que doy a mi *reducción* (*Reduktion* en alemán) es únicamente la *significación* cristiana de la comunión, la significación sancionada en el Cristianismo, y me ajusto al principio que quiere que el significado atribuido en el Cristianismo, no en el Cristianismo actual por supuesto, sino en el antiguo, en el verdadero Cristianismo, a un dogma o a una institución constituye *su origen auténtico*⁵⁸, en la medida en que se

⁵⁴ Manifiestos, p. 206.

⁵⁵ Manifiestos, p. 209.

⁵⁶ Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke* (éd. Wilhelm bolin-Fiedrich Jodl, Stuttgart, 1903-1910), tomo VII, p.280. Cf. *Manifiestos*, p. 215: “Debemos... no... transformar las determinaciones y las fuerzas de la realidad, los seres y las cosas reales en general en signos convencionales... símbolos o predicados de un ser distinto de ellos, *sino tomarlos y concebirllos en la significación que tienen por ellos mismos*”.

⁵⁷ “Precisemos” es añadido manuscrito sobre el documento 2.

⁵⁸ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “origen olvidado”.

trata de un origen cristiano. O bien el historiador pone de manifiesto, como lo hace por ejemplo Lützelberger, que los relatos de los milagros se reducen a puras contradicciones e inepticias, que son invenciones tardías, que por lo tanto Cristo nunca fue un taumaturgo, y que no fue ni por asomo lo que la Biblia hizo de él. Yo, al contrario, no me pregunto lo que ha sido o lo que pudo ser el Cristo real y natural opuesto al Cristo sobrenatural que es el resultado de una ficción o de un devenir, acepto al contrario este Cristo religioso, pero demuestro que este ser supra-humano no es nada más que un producto y un objeto de los sentimientos sobrenaturales del hombre. No me pregunto si este o aquel milagro, o un milagro en general, pudo o no pudo producirse, me contento con demostrar lo que es el milagro, no *a priori*, sino desde los ejemplos de milagros que la Biblia relata como acontecimientos reales, y respondo precisamente así a la cuestión de la posibilidad, de la realidad, incluso de la necesidad del milagro en términos *que suprimen la posibilidad misma de estas cuestiones*⁵⁹”.

Si leemos de cerca este texto, veremos que rompe con la interpretación *histórica* del Cristianismo, es decir con una interpretación que reposa sobre la confrontación de las proposiciones del Cristianismo (comunión, Cristo, el milagro) con la *realidad*, Feuerbach rechaza esta problemática, al contrario plantea el problema “en términos que suprimen la posibilidad de estas cuestiones”. Ahora bien, todas estas cuestiones se sostienen *sobre la realidad*, es decir, sobre *tesis de existencia*. Podemos concluir: el método histórico-filosófico⁶⁰ reposa sobre la *suspensión de la tesis de existencia de su objeto*. Feuerbach no se interroga sobre la cuestión de la existencia de Cristo o del milagro, etc., sobre las cuestiones teóricas que se derivan de esta tesis de existencia (¿es posible el milagro? ¿puede haber existido el Cristo, es decir, el Dios-hombre?, etc.). Pone estas cuestiones entre paréntesis y se pregunta tan sólo por su derivarse, o sea, por la *significación* inmanente a las proposiciones o instituciones del Cristianismo.

Es por lo que puede calificar su método de “*reducción*”. Esta reducción se soporta sobre la *significación* del objeto. Es la suspensión de la tesis de existencia lo que permite la reducción, al *aislar* de toda cuestión de existencia el objeto de la reducción: la significación.

Esta reducción que pone, así, al día la significación, se efectúa analizando los “ejemplos” disponibles. Lo que sugiere que Feuerbach pone en marcha una especie de variación eidética que se ejerce a través de las variaciones concretas de una misma significación en los ejemplos que le proporciona el Cristianismo.

El núcleo de estas reducciones está constituido por la significación *originaria*, y no por las deformaciones o alienaciones ulteriores⁶¹ de esta significación originaria. De ahí que Feuerbach analice las significaciones cristianas en su origen “auténtico”, o sea, el del cristianismo primitivo. No examina cualquier origen, sino el origen cristiano de la significación, lo que significa que no examina bajo las especies del Cristianismo primitivo, un origen *histórico*, sino un origen *a priori* trascendente a toda historia empírica posible, y condición de posibilidad de esta historia misma, y de sus deformaciones. El Cristianismo primitivo que analiza Feuerbach no es, pues, primitivo en el sentido histórico de la palabra, sino primitivo en el sentido trascendental del término. El origen es la relación =⁶², la significación originaria, por lo que Feuerbach puede encontrarla tanto bajo las especies del cristianismo primitivo como bajo las alienaciones de la religión, de la teología, incluso de la filosofía o de la política modernas.

⁵⁹ Manifiestos, p. 216-217.

⁶⁰ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “[genético-crítico?]”.

⁶¹ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “recubrimiento ulterior”.

⁶² “La relación =” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

Si hacemos la cuenta de estos principios, obtendremos el siguiente sistema:

1. suspensión de la tesis de existencia;
2. método de reducción, que permite lograr (desprender) la significación;
3. esbozo de una variación eidética efectuada por el análisis de los *ejemplos*;
4. carácter originario de la significación.

Lo que nos da un cuerpo de principios teóricos que hace pensar de manera impresionante en los principios del método de reducción husserliana. Por supuesto, esta reducción trascendental está siempre adosada en Feuerbach a una teoría noumenal de la esencia humana, pero esta articulación de una reducción trascendental sobre una teología racional, o un dogmatismo antropológico, es, en él, una articulación equívoca, lábil, inestable, precisamente porque, si bien ella es constantemente afirmada y proclamada por Feuerbach, no está tan rigurosamente fundada como lo fuertemente proclamada que es. Por tanto, el cuerpo de principios que acabo de enumerar, que, sin embargo, constituye un sistema teórico riguroso, a diferencia de la articulación “reducción trascendental / dogmatismo antropológico” (o incluso filosofía de la significación / filosofía de la esencia humana), puede funcionar de manera *relativamente independiente*, en función de su coherencia y de su rigor teórico. Esta autonomía relativa de un cuerpo de principios fundantes de un método nuevo es incontestablemente uno de los efectos teóricos del carácter heteróclito (en el sentido que hemos definido precedentemente) de la combinación teórica inestable que constituye el pensamiento de Feuerbach. Puesto que Feuerbach piensa bajo ecuaciones conceptuales anacrónicas, por tanto sin rigor teórico *general*, puede producir efectos regionales que sean a la vez rigurosos y originales. Y dado que relaciona elementos teóricos *impensables bajo una misma unidad*, abre de hecho, en ciertas regiones, nuevos campos teóricos. Su sorprendente anticipación de la reducción fenomenológica es un ejemplo. Pero, al mismo tiempo, uno puede preguntarse si este resultado no es en la especie, en un sentido por supuesto crítico esta vez, un efecto de estos relacionamientos teóricamente anacrónicos, de estas unidades teóricas inestables. Quiero decir precisamente que el método histórico-filosófico de Feuerbach (que a veces llama genético-crítico) no se instaura por azar bajo la presuposición de una filosofía antropológica. La teoría del objeto, la teoría de la intencionalidad de la conciencia, la teoría de la reducción y de la significación originaria, nacen en él de una tesis fundamental, que es la del *Saber absoluto de la esencia humana en sus objetos*, y por excelencia en este objeto por excelencia que es la *religión*, objeto de todos los objetos humanos, como el hombre es el nombre de todos los nombres. Esta presuposición tiene la ventaja de ser explícita en Feuerbach, es el lado bueno de su ingenuidad teórica. Es interesante para las *Tesis sobre Feuerbach*⁶³, para un posible examen crítico de la Fenomenología que intenta desesperadamente, como se ve en su fundador, constituir una filosofía trascendental que no recaiga en una psicología o una antropología trascendentes o empíricas.

Antes de resumir los elementos de la teoría del horizonte absoluto y de sacar las consecuencias en lo que concierne al destino de los conceptos feuerbachianos en Marx, es preciso un último punto, y calificar más precisamente una palabra⁶⁴: el adjetivo *absoluto* del que he hablado.

Este horizonte es absoluto para cada especie, puesto que constituye su mundo, más allá del cual no existe nada para ella. El horizonte es justamente el concepto que expresa el límite absoluto de toda significación posible para una especie dada, un límite más allá del que no existe nada para esta especie. No existe para una especie dada más

⁶³ “Para las Tesis sobre Feuerbach” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

⁶⁴ “Una palabra” es un añadido manuscrito sobre el documento 2.

allá de su horizonte absoluto, definido por esencia, sus facultades, su potencia. Decir que puede existir un más allá del horizonte absoluto, es decir que el objeto tal como existe para la especie existe, no obstante, *en sí* bajo una forma diferente. Ahora bien, “sólo puedo efectuar la distinción entre el objeto en sí y el objeto para mí, en el caso de un objeto que pueda aparecerse bajo un aspecto realmente diferente del suyo; pero no si se me aparece tal como me parece según mi medida absoluta, tal como debe necesariamente aparecerse (parecerme)”⁶⁵. Es por lo que las teorías de la religión como concepciones antropomórficas de Dios son un sinsentido (*no-sens*). En efecto, se apoyan sobre la distinción entre lo en sí de Dios, que estaría fuera de referirse al hombre, y la figuración humana de Dios, el Dios para nosotros. La distinción entre el en sí y el para la especie no es posible más que para una sola especie, la que posee el acceso al en sí de las cosas, es decir al conocimiento objetivo del Universo, la especie humana: por ejemplo no es ni un planeta, ni una oruga, ni una planta quien puede hacer la diferencia entre el Sol en sí y “su sol”, *sino solamente el hombre*, por el conocimiento racional. Pero esta distinción misma, en la medida en que es posible en la especie humana, no juega ningún papel para ella como especie, puesto que ella misma coincide con la esencia genérica del hombre. “Si mi representación está conforme a la medida de la especie, la distinción entre el ser en sí y el ser para mí desaparece; pues esta representación es en sí una representación absoluta. La medida de la especie es la medida, la ley y el criterio absolutos del hombre”⁶⁶.

¿Cuál es entonces el lugar dado a lo relativo por este absoluto? Lo relativo⁶⁷ constituido por la relación especular entre la esencia de la especie y su horizonte absoluto no es para la especie relativo, sino absoluto. Lo relativo no existe jamás en el exterior de este horizonte absoluto, puesto que no hay exterior para la especie. *Así pues, lo relativo no puede existir más que en el interior del campo de este horizonte absoluto, como diferencia entre el individuo y la especie*. Esta es la razón por la que Feuerbach habla siempre de la *relación entre la especie y ella misma* como constituyendo siempre su objeto propio, su mundo, de “representaciones conformes a la medida de la especie”, y no de *relación entre el individuo y la especie*, o de representaciones que no expresan sino la medida del individuo. Lo que expresa la esencia del individuo Feuerbach lo declara subjetivo, o imaginario, y por tanto relativo. Lo que expresa la esencia de la especie, Feuerbach lo declara objetivo y absoluto. Lo subjetivo y lo relativo expresan solamente la *inadecuación entre el individuo y la especie*, es decir, un desconocimiento, puesto que “la esencia de la especie es la esencia absoluta del individuo”⁶⁸. Este desconocimiento es (?) en última instancia el fundamento de la alienación, como se verá, o en todo caso es una de las formas de la *abstracción* (separar la esencia del individuo de su esencia absoluta: la de la especie), que constituye la alienación.

Que no haya, pues, más allá ni relativo para la especie entraña esta primera consecuencia: lo *infinito* del horizonte absoluto. Lo infinito es definido como ausencia de límites (bordes).

“Todo ser se basta a sí mismo. No hay (no es) ningún ser que pueda negarse a sí mismo, es decir negar su esencia, no hay (no es) ningún ser que sea para sí mismo un ser limitado. Todo ser es en sí mismo y para sí mismo un ser infinito, posee su Dios, su ser supremo en sí mismo. Un ser no es limitado sino a la mirada de otro ser exterior y superior a él. Comparada a la existencia de los animales de más larga duración, la vida de los efímeros es extraordinariamente breve; y, sin embargo, esta breve existencia les

⁶⁵ *La esencia del Cristianismo, Manifiestos*, p.76.

⁶⁶ *Ibid.* pág. 76.

⁶⁷ Anotación manuscrita al margen del documento 2: “primado de lo absoluto”.

⁶⁸ *La Esencia del Cristianismo, Manifiestos*, pág. 65.

parece tan larga como a los otros animales una vida de muchos más años. La hoja sobre la cual vive la oruga para ella es un mundo, un espacio infinito.”⁶⁹.

Y he aquí la aplicación de este principio general en el hombre⁷⁰: “así, sea cual sea el objeto del que llegamos a ser conscientes, siempre llegamos a ser conscientes al mismo tiempo de nuestra propia esencia; no podemos afirmar nada que no sea nosotros, sin afirmarnos a nosotros mismos. Y como querer, sentir y pensar son perfecciones, esencialidades, realidades, nos es imposible experimentar o percibir la razón por la razón, el sentimiento por el sentimiento, la voluntad por la voluntad como fuerzas limitadas o finitas, es decir nulas... Es imposible que tomemos consciencia de la voluntad, del sentimiento y de la razón como fuerzas finitas, pues toda perfección, toda fuerza y toda esencialidad son inmediatamente en ellas mismas su propia afirmación y confirmación (*Bewahrheitung, Bekäftigung*⁷¹). No se puede ni amar, ni querer, ni pensar, sin experimentar estas actividades como perfecciones (*Vollkommenheiten*), no se puede descubrir que se puede amar, querer y pensar sin probar una alegría *infinita*...”. Es esta infinidad de sus facultades la que el hombre adora, así pues reconoce sin saberlo en las facultades infinitas de Dios. Es esta infinidad de las facultades humanas la que abre ante el hombre el campo infinito del conocimiento, de la libertad y del amor, en particular el campo infinito de las *ciencias naturales*, cuyo desarrollo infinito, lejos de ser un obstáculo trascendental en la conciencia de sí, es decir en el saber absoluto de sí del hombre, resulta ser al contrario la manifestación de la infinidad de la esencia humana. Feuerbach puede declararse con todo sosiego por las ciencias de la naturaleza y por su desarrollo infinito, sin nada que temer por el conocimiento de la esencia humana, por esa buena razón de que detenta el Saber absoluto de la esencia del hombre ese atributo infinito que es la razón, que constituye la condición de posibilidad absoluta de las categorías de toda ciencia natural.

Intentemos ahora resumir lo esencial de las proposiciones de la teoría del horizonte absoluto, y de ver los efectos en la obra de juventud de Marx.

1. La proposición teórica en la que todo es suspendido está constituida por la ecuación: esencia de un ser (especie) = su esencia objetivizada = su objeto. Lo que puede igualmente escribirse como: sujeto = *su* objeto.

Es una relación especular que constituye un espacio definido por su centro y su horizonte. El sujeto ocupa el centro, y el objeto la línea del horizonte. El objeto es el espejo del sujeto.

Esta relación especular puede ahora escribirse: objeto = conciencia de sí del sujeto = saber absoluto del sujeto.

Lo que es remarkable es que estas diferentes ecuaciones se sostienen sobre conceptos de base, constituidos en parejas por la filosofía clásica desde Descartes: sujeto/objeto, conciencia/conciencia de sí, esencia/fenómeno.

2. Esta relación especular, una vez establecida es reversible. Ya sea en el sujeto o en el objeto no se está más que en la esencia del sujeto, de ahí no se sale jamás.

Sin embargo, desde el punto de vista de la *génesis* del objeto y desde el punto de vista del conocimiento de la esencia del sujeto, esta relación no es reversible: ella comporta un sentido único y obligado.

3. Desde el punto de vista de la *génesis* del objeto, la relación va desde el sujeto al objeto, de la esencia a su fenómeno, a su manifestación.

La posición topológica central del sujeto rinde cuenta de este sentido. Es del sujeto del que emana el objeto, que no es más que la objetivación del sujeto.

⁶⁹ *Ibid.* pág. 65.

⁷⁰ *Ibid.* pág. 63

⁷¹ Edición Jodl, tomo VI, p.7.

Feuerbach enuncia este sentido por los siguientes conceptos: objetivación, realización, manifestación, y también producción. Habla de la esencia del sujeto como constituido por potencias, fuerzas (*Kräfte*), habla incluso de la “fuerza productiva” del ser (*produktierende Wesenskraft*⁷²). Todos estos conceptos se reencuentran en las obras de juventud de Marx, y se puede ver⁷³ qué lugar ocupa en *La Ideología alemana* el concepto de las potencias, de las fuerzas, de las fuerzas productivas de los individuos.

Feuerbach habla igualmente de esta objetivación del sujeto en su objeto como de una afirmación, de una confirmación, y de una satisfacción de sí del sujeto. Por ahí expresa la adecuación *vivida* del sujeto en sí mismo bajo las especies de su objeto. Estos conceptos se reencuentran igualmente en las obras de juventud de Marx, y en *La Ideología alemana*.

Sin anticipar, diremos que el concepto feuerbachiano de la relación especular sujeto-objeto se reencuentra en su pureza en los *Manuscritos de 1844* bajo la forma especular de la relación *productor-producto*. Se puede ver⁷⁴ que el concepto de producto en los *Manuscritos de 1844* mantiene con el concepto de productor (u obrero) exactamente la misma relación que el concepto de objeto mantiene con el concepto de sujeto en Feuerbach.

4. Desde el punto de vista de la génesis del conocimiento del sujeto, la relación va del objeto al sujeto, del fenómeno a su esencia. Es en el objeto como se puede conocer al sujeto. Es en el objeto como es preciso conocer al sujeto. Lo que se encuentra en el objeto, se reencuentra de inmediato en el sujeto, pero no se puede descifrar la esencia del sujeto más que en su objeto.

Esta tesis encuentra en Feuerbach su aplicación en el caso de la religión. Es en la religión como el hombre puede acceder al conocimiento de sí.

En las primeras obras feuerbachianas de Marx, se reencuentra el rastro de esta tesis de Feuerbach, en particular en la idea de que toda crítica debe necesariamente comenzar por una *crítica de la religión*⁷⁵. Pero rápidamente se asiste en Marx a un desplazamiento del punto de aplicación de esta tesis. Marx pasa sucesivamente de la religión a la política, y de la política a la economía. El paso a la política se hace en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, y en *La Cuestión judía*, etc. El paso a la economía se hace en los *Manuscritos de 1844* y en *La Sagrada Familia*. Sin embargo, el desplazamiento del punto de aplicación no cambia nada en el esquema feuerbachiano. De una parte, es siempre en un objeto específico (política, después economía) como se puede leer, descifrar, es decir desvelar la esencia humana, lo que supone el mantenimiento de la relación especular fundamental sujeto-objeto. De otra parte, existe siempre un objeto privilegiado, que constituye el compendio de la esencia humana: nunca la religión, sino en primer lugar la política (“la política es la religión del hombre, el cielo de su vida”⁷⁶), después es la economía política (en los *Manuscritos de 1844*). En fin, la condensación de la objetivación de la esencia humana en un objeto privilegiado no suprime las otras formas de existencia de la esencia humana, pero ellas no son más que fenómenos de este objeto primordial: así, en los *Manuscritos de 1844*, la política, la

⁷² *Manifiestos*, p. 65.

⁷³ “Se puede ver” está escrito a mano sobre el documento 2 por encima de la expresión “veremos”, que sin embargo, no está tachada.

⁷⁴ Ver nota precedente.

⁷⁵ Cf. en particular la primera frase de *Para una Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Introducción: “En lo que concierne a Alemania, la crítica de la religión está, por lo esencial, terminada, y la crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica.”

⁷⁶ *Crítica de la filosofía política de Hegel*, Karl Marx, Obras, Filosofía, Gallimard, La Pléiade, T. III, p. 904.

moral y la religión no son más que partes subordinadas del objeto privilegiado que es la economía.

5. Por consiguiente, resulta una consecuencia fundamental sobre el método de todo conocimiento de la esencia humana. Este conocimiento no es búsqueda (investigación) y producción, es decir, trabajo de transformación teórica, sino puro y simple desvelamiento, pura y simple confesión. La palabra está en las cartas a Ruge⁷⁷. La cosa está por todas partes en las Obras de juventud, en particular en los *Manuscritos de 1844*. No se trata más que de “leer” (*herauslesen*), desvelando su texto, el gran libro abierto del objeto específico del hombre –leer el texto sin cambiar nada, sin añadir nada. Prácticamente, se puede hacer⁷⁸ la prueba a propósito de los *Manuscritos de 1844*: Marx no modifica ninguno de los conceptos de los economistas, simplemente los lee, los relaciona con su esencia escondida: la alienación del trabajo humano, y, a través de esta alienación, la esencia humana.

6. En fin, ello tiene como resultado esta otra consecuencia: que no se lee finalmente más que textos, que no se descifra finalmente más que textos, o discursos, escritos o no. Es por lo que, En los *Manuscritos de 1844*, Marx parece hablar de la realidad de la práctica económica: en realidad no habla más que de los discursos de los economistas clásicos, no habla sobre un objeto que sería una práctica, habla sobre un objeto que es un discurso. Es lo que, por su lado, hacía Feuerbach: hablaba de ese objeto que es la *religión*, que tiene también esa propiedad de ser un *discurso*, más precisamente de ser un *discurso* ideológico en tanto que *ideológico*. Quiero decir por ahí que lo ideológico existe bajo la forma de un *discurso*, y que la única forma de existencia, en todo caso la forma de existencia que es entonces igualmente privilegiada para Feuerbach y Marx, es la forma del *discurso*, dado que solamente es sobre los objetos-discursos de lo que ellos hablan, puesto que es solamente sobre estos objetos-discursos donde se puede aplicar el método correlativo del *desvelamiento*, y de la confesión. ¿Qué es una confesión? Es un discurso que rectifica, desvelando su sentido verdadero, un discurso anterior. Prácticamente eso significa que, en los hechos, Marx está todavía de acuerdo con Feuerbach para *no hablar de la práctica*, incluso cuando describe la producción de su producto por el productor, sino solamente de *discursos ideológicos*, verbales o no, como constitutivos de la esencia humana, y de la realidad. Lo que quiere decir que Marx no ha renunciado todavía al primado de lo ideológico en la historia, incluso cuando él afirma, en los *Manuscritos*, el primado de la producción económica. Es solamente en las *Tesis sobre Feuerbach* cuando el tema de la práctica aparece en primer plano, por primera vez, como *concepto*.

Tan sólo una palabra más sobre un efecto de todo hecho espectacular, aunque involuntario, de la conjunción heteróclita reaccional de los segmentos teóricos que constituyen el pensamiento de Feuerbach. Ya indiqué uno de ellos: la anticipación de la reducción fenomenológica y de la hermenéutica, que se puede considerar como un efecto ideológico. Ahora quisiera indicar otros dos, positivos esta vez.

Primer efecto positivo: teoría ideológica y teoría de la ideología.

Este efecto es uno de los productos de la teoría especular del objeto, un producto completamente paradójico. La teoría especular del objeto de Feuerbach, que está, por otra parte, apoyada y fundada en su teoría materialista-empirista del conocimiento, puede ser considerada como el origen histórico-teórico de tres efectos teóricos, observables en la historia de Marx y del marxismo:

⁷⁷ Carta a Ruge, septiembre 1843, La Pléiade, T. III, p. 346.

⁷⁸ “Se puede hacer” está escrito a mano sobre el documento 2 por encima de “podemos hacer”. Se trata de la última corrección manuscrita contenida en el documento 2.

1. Sobrevive en la *teoría marxista de la ideología*, tal como la encontramos en los Manuscritos, La Sagrada Familia e incluso las Tesis sobre Feuerbach, e igualmente, en cierta medida, en La Ideología alemana.

En su esencia, esta teoría especular del objeto reside en la ecuación: objeto = esencia del sujeto. En virtud del empirismo de Feuerbach, esta teoría puede escribirse igualmente: objeto = religión; objeto empírico real = religión. Lo que se escribe en claro: el misterio de tal construcción religiosa o especulativa = tal hecho empírico. Cf. la eucaristía y el bautismo: “No podemos... dar del bautismo una interpretación verdadera que sea el símbolo de la importancia y el valor del agua misma. El bautismo debe representarnos el efecto maravillosos, pero natural, del agua sobre el hombre... Los Misterios más profundos están contenidos en las cosas comunes, en las cosas de todos los días”. “Beber y comer constituyen el misterio de la Eucaristía... Así es que se debe interrumpir el curso ordinario de las cosas para encontrar un valor inmenso en lo que parece común, para atribuir a la vida en general una significación religiosa⁷⁹”. Lo que expresa, pues, la ecuación: tal acción cotidiana, tal hecho empírico es el “misterio” (*Rätsel*) o el enigma de tal práctica o de cual dogma religioso.

Esta tesis pasó tal cual a los Manuscritos de 1844 (veremos cómo) y se expresa en claro en la VIIIª *Tesis sobre Feuerbach*: “La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”. Aquí se tiene la identidad: la práctica humana = la esencia del *enigma del misticismo*. Bajo la forma de una adecuación. La misma puesta en adecuación se encontrará en *La Ideología alemana*.

Tesis fundamental feuerbachiana: es la que funda la crítica de la especulación hegeliana como empirismo especulativo. El reconocimiento-desconocimiento del hecho, su travestimiento como esencia de la especulación. Este desconocimiento = alienación⁸⁰.

Tenemos pues: objeto empírico, hecho empírico, práctica empírica, etc. = esencia de su alienación religiosa, especulativa o ideológica. Lo que abre la vía a lo que podría ser tenido por una *teoría marxista de lo ideológico*. Puesta en relación por ecuación (con todas las *mediaciones* que se verá) entre tales o cuales datos empíricos, condiciones empíricas, prácticas empíricas, hechos empíricos, etc., y tal o cual formación o segmento de lo ideológico. Teoría en la actualidad masivamente dominante de la concepción marxista de la ideología (cf. Goldmann⁸¹).

La estructura de esta concepción, o más bien *requerida* por esta concepción, puede analizarse fácilmente en los siguientes elementos teóricos:

- a. *Un hecho*, o una práctica, o condiciones empíricas *originarias* (ya sean incluso relaciones de clase o de luchas de clase), en un extremo como *esencia*.
- b. *En el otro extremo*: la formación ideológica correspondiente, o su segmento, que es el *fenómeno*.
- c. Entre los dos, la necesidad de producirse la *génesis*, es decir de mostrar la permanencia de la esencia originaria en la filiación de las *mediaciones* que desembocan finalmente en su fenómeno: la ideología.

Origen, génesis, mediaciones, tres conceptos de base de esta concepción, tomados los tres en la ecuación: datos o condiciones empíricas = esencia de la ideología. Esta tesis “marxista” subsiste en *El Capital*⁸²: “Es... mucho más fácil encontrar por el análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de las religiones,

⁷⁹ *La Esencia del cristianismo*, traducción de Roy (Paris, Librairie internationale, 1864), pag. 316-18.

⁸⁰ En el margen “aquí p. q. [?] sobre lo que Feuerbach llama su método genético-crítico”.

⁸¹ Cf. más particularmente Lucien Goldmann, *ciencias humanas y filosofía*, Paris, PUF, 1952, capítulo II, a: “El problema de las ideologías”. Un ejemplar muy anotado de esta obra se encontró en la biblioteca de Louis Althusser.

que hacer ver por una vía inversa cómo las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea. Este es el único método materialista, por consiguiente científico”⁸³.

Para rectificar esta concepción ideológica de la ideología, evidentemente es necesario *abandonar el modelo que la funda, la teoría del objeto especular*, por una parte, y *los conceptos en los cuales existe*, por otra: origen – génesis – mediación – reflejo.

Punto estratégico: todo está comandado por el concepto de *génesis* que es la traducción conceptual del signo de la ecuación =. De ahí la necesidad de una crítica radical de la ideología de la génesis; y la necesidad de elaborar una teoría no genética del surgimiento histórico, independientemente de una teoría funcional-estructural de lo ideológico en su articulación con las otras instancias.

2. Segundo efecto: teoría del *reflejo*, como teoría no de la ideología, sino del *conocimiento*. Clásica en el marxismo desde Engels⁸⁴, retomada por Lenin.

Distinguir el valor polémico, *negativo*, así pues ideológico, de esta concepción, de su valor teórico. Desde un punto de vista crítico-ideológico representa una lucha contra el subjetivismo, el relativismo, y el psicologismo y el sociologismo (muy clara en Lenin). La teoría del reflejo es la teoría de la *objetividad* del conocimiento. En cuanto a su valor teórico *positivo* es débil, o incluso nula. De una teoría ideológica polémica, por tanto negativa, no se puede sacar lo positivo. Esterilidad teórica completa de una defensa ideológica justa olvidada a sí misma y a su estado. Una opinión correcta, por sí misma, no produce nada.

3. Y he aquí el tercer efecto, verdadera “astucia de la sinrazón” (en el fondo jamás hay astucia de la razón, sino solamente de la sinrazón).

La teoría Feuerbachiana del objeto especular ha servido en la tradición marxista clásica, para fundar una pseudoteoría marxista de la ideología, una teoría ideológica de la ideología. Por tanto, no se puede tener la teoría feuerbachiana del reflejo especular por el fundamento de una teoría (marxista) de la ideología. *Pero*, y esta es la astucia de la sinrazón, resulta que, en cambio, la teoría feuerbachiana del reflejo especular nos proporciona un notable *descripción de algunas* características esenciales de la *estructura de la ideología*.

- a. En primer lugar: la *categoría de espejo*, o *reflejo especular*, o *reflejo*. Ella define, no la relación, *exterior* a la ideología, entre ideología y sus condiciones reales de existencia, sino la relación, *interior* a la ideología, de dos categorías constitutivas de lo ideológico: sujeto y objeto (esencia y fenómeno). Se puede decir que la relación sujeto = objeto es típica de la estructura de toda ideología, de toda formación ideológica. Contrariamente a lo que pretende la tradición marxista clásica, marcada por un cierto empirismo, la categoría de reflejo, no en su sentido polémico-crítico ideológico, *sino en su sentido efectivo de determinación positiva*, concierne no a la teoría del conocimiento objetivo, sino completamente a *la estructura de lo ideológico*, donde representa el reflejo especular adecuado entre el sujeto o la esencia, y el objeto o su fenómeno. Toda ideología es por esencia *especular*.

⁸² A partir de aquí, la mayor parte de las citas, aparte de muy breves pasajes, no figuran directamente en el texto dactilografiado por Louis Althusser. No se encuentran más que los números de página de los pasajes evocados, o envíos a fichas constituidas por el autor. Nosotros hemos reintegrado estas citas en el texto, al precio de errores posibles en cuanto a su recorte exacto.

⁸³ *El Capital*, Ediciones sociales, Tomo II, p. 59, nota.

⁸⁴ Cf. *Anti-Düring*, Ediciones sociales, p. 379-380.

- b. Mejor todavía: esta estructura especular aparece como *centrada* sobre el sujeto o la esencia. De donde: estructura especular = *estructura de centramiento* [*centration*].
- c. Mejor todavía: el efecto estructural del centramiento especular es el *redoblamiento*. Es lo que tenemos bajo la forma de la realidad especular. Lo que implica necesariamente que el objeto, que es el objeto del sujeto, es también inevitablemente el sujeto del sujeto. La estructura especular centrada desemboca necesariamente en el cambio de roles. Es así como el objeto del sujeto-hombre es Dios, que es el sujeto supremo. Este es el sentido de la teoría feuerbachiana de la religión. La especularidad *redobla*, pues, los términos entre los que juega. No hay sujeto sino a condición de que el sujeto sea *redoblado* en un sujeto que se convierte ahora en Sujeto del sujeto, que deviene entonces en objeto de este sujeto. Esa inversión del sentido es típica de la estructura de lo ideológico, pero mientras que es señalada por Marx, en los textos de juventud, en *La Ideología alemana* e incluso en *El Capital*, como una inversión que invierte la relación entre lo exterior de lo ideológico y lo interior de lo ideológico, *en realidad* esta inversión es *interior* a la estructura de lo ideológico. La vieja fórmula, que viene de Spinoza, de que la religión es el mundo al revés, o de Hegel, de que la filosofía es el mundo al revés, retomada por Feuerbach, y continuada por Marx, bajo la consigna: se debe invertir la inversión para volver a poner la ideología sobre sus pies y destruirla como ideología, esta vieja fórmula no tiene más que un sentido *metafórico* como teoría de las relaciones de lo real y de lo ideológico, pero tiene una significación *positiva, científica* en lo que concierne a la estructura interna entre los elementos constitutivos de lo ideológico. Pero si esta característica de la inversión es interior a lo ideológico, no se puede sacar ninguna conclusión práctica que pueda identificar la transformación o la supresión de lo ideológico por una contra-inversión, la inversión de la inversión. O más bien se puede considerar que la práctica de la inversión no afecta a la ideología, puesto que no hace más que reforzarla, al reconocerla, es decir, al hacerla funcionar prácticamente en la estructura de lo ideológico. Sin embargo, es esta práctica la que se ha puesto en marcha en lo que se llama el “diálogo”, tal y como es concebido por Garaudy⁸⁵: volver a poner sobre sus pies la religión, reconociendo su “núcleo racional”, etc., es decir tratándola como si ella fuese el *reflejo invertido de lo real*, mientras que esta inversión es solamente interior a la propia religión. Ahora bien, poner sobre el revés interior a la religión no es poner en cuestión ni un solo instante a la religión como tal, sino simplemente *hacerla funcionar religiosamente*. La religión jamás ha funcionado tan bien como cuando encontró en los cuadros (entre las filas) de los partidos comunistas a funcionarios que la hacen funcionar mucho mejor que los propios cristianos. Se tipifica a los cristianos demasiado a menudo en una concepción que desconoce la realidad de la relación especular como constitutiva de la religión. El Concilio⁸⁶ es prudente: nunca es demasiado tarde. Declarar que es necesario que la Iglesia se abra al mundo es reconocer que *para que la religión funcione bien es preciso hacer funcionar su relación especular*: la relación especular fe/mundo, interior a la religión. Un

⁸⁵ Se trata del “diálogo” entre comunistas y cristianos, entonces teorizado por Roger Garaudy, miembro del bureau político del partido comunista francés y director del Centro de estudios y de investigaciones marxistas.

⁸⁶ Concilio Vaticano II (11 de Octubre 1962 – 8 de diciembre de 1965).

mecanismo que no funciona se oxida y se agarrota. Abrir la religión al mundo, como la empresa Vaticano II, por ejemplo al proponer audaces reformas litúrgicas, es hacer jugar hasta el nivel de los ritos la relación especular. Ya era hora. Se debe reconocer que bajo esta relación, ciertos marxistas han, a Dios gracias, tomado a iniciativa a los Padres conciliarios, y les [han] abierto no solamente la vía, sino también los ojos. Sus méritos serán ciertamente reconocidos por las autoridades competentes, es decir por la Providencia. Hay obispos *in partibus*⁸⁷ - pero también santos *in partibus*.

- d. Pero hay más todavía. Este efecto de relación especular en redoblamiento entraña un *desplazamiento del centramiento originario sobre el centramiento que redobla el primer centramiento*. Resulta un efecto específico *suplementario* que hemos visto funcionar cuando hemos hablado del sentido ontológico de la relación entre el sujeto y el objeto, el centro y su horizonte. Este efecto es ahora trasladado sobre el Sujeto redoblado: aquí Dios. La relación sujeto = objeto, una vez tomada en el redoblamiento del descentramiento, toma una forma nueva: una relación de *subordinación absoluta del primer sujeto bajo el Segundo Sujeto*. El primer sujeto deviene *responsable* ante el Segundo Sujeto, el primer sujeto es un sujeto sometido ante el Segundo Sujeto, que es el Soberano y el Juez. La relación especular se convierte en una relación de imputación moral, es decir de responsabilidad. En cambio, el Segundo Sujeto sirve de garantía al primer sujeto. La pareja sumisión/garantía (fórmula provisional) aparece así como fundamental en la estructura de toda ideología.

Si esta última determinación de la estructura de la ideología es verdadera, se verá entonces que la inversión interior que se opera bajo el efecto de la relación especular modifica fundamentalmente la relación entre los primeros términos: *no es el primer sujeto, sujeto del objeto, el que es el verdadero centro, sino el Segundo Sujeto, el que es el centro real*. Es, en efecto, a través de él como toma sentido la pareja sumisión/garantía de la que se acaba de hablar, y el cambio recíproco que la mantiene. Así pues, hay que decir que *la relación especular es disimétrica, desigual, y que su verdadero fundamento es esta desigualdad especular*.

Como⁸⁸ se puede percibir por esta última nota, lo que Feuerbach nos aporta sobre la estructura de la ideología no va hasta las últimas consecuencias (que, en cambio, nosotros hemos sacado). Por una parte, porque Feuerbach *niega de hecho* la validez funcional de lo que afirma: a saber, el redoblamiento del Sujeto. Por otra parte, porque Feuerbach se equivoca de centro, invierte en el interior de la relación especular la verdadera dominación, e ignora muy simplemente su efecto fundamental: la pareja sumisión/garantía.

Existe, pues, en lo que Feuerbach nos aporta sobre la estructura de lo ideológico, *un límite máximo (umbral) teórico*, que es incapaz de franquear, simplemente porque toma por dinero contante (efectivo) la ideología religiosa, porque para él la religión no es una ideología, sino simplemente la verdad invertida. Todo para él se reduce en definitiva a una cuestión de *sentido*, en los sentidos del término: significación por una parte, y dirección por otra. 1) Al decir que el todo de la religión como tal, es decir, como religión, tiene en su *significación* (pensemos en lo que se ha dicho de la anticipación de la reducción husserliana, y de la hermenéutica), dice que no hay nada que aprender sobre la religión que no venga de la propia religión –se queda, por tanto,

⁸⁷ Prelado que tiene el título de abogado sin jurisdicción, estando la diócesis que le es atribuida “entre los infieles”.

⁸⁸ Anotación manuscrita al margen: “¡Atención!”

encerrado en la conciencia de sí de la religión, sin buscar fuera de ella de lo que ella es el síntoma, y lo que actúa en ella sin ella. 2) Al decir que toda la cuestión de la desmitificación de la religión como forma ilusoria se sostiene *en la inversión del sentido*, en realidad una ilusión, él habla siempre de un vector teórico interno, y no sale de la religión. Lo que tiene el resultado que ya conocemos: que el conocimiento de la religión nos mantiene en la religión, puesto que no es más que la religión invertida sobre sí misma.

Para nosotros, las cosas toman un aspecto diferente, desde el que nos advertimos de la necesidad de ciertos *efectos estructurales* que Feuerbach silencia, o que niega desde el momento en que los enuncia. En particular, el efecto del *redoblamiento del sujeto*, y el efecto de *dominación/garantía* que se sigue. Si olvidamos este doble efecto podemos, no sólo, hacer funcionar la ideología según el puro esquema de la relación especular, sino también seguir a la ideología sobre su propio terreno, y consentir en su propia ilusión. Si, en cambio, reflexionamos sobre el carácter *insólito* desde el punto de vista de la relación especular del *redoblamiento* y de su efecto *sumisión/garantía*, entonces podemos tratar estos efectos como *la enigmática* misma de la aparente transparencia de la relación especular, y tratarlos como síntomas de lo que opera en lo ideológico. Descubriremos entonces, o podremos descubrir (esta es al menos la vía sobre la que yo querría comprometerme) que lo que hemos llamado hasta aquí efectos de la relación especular, y que pueden ser (quizás) efectivamente considerados como tales en el campo de la estructura de lo ideológico, *no son solamente efectos de esta estructura*, sino el *síntoma* de lo que comanda la existencia y la naturaleza misma de esta estructura. Debemos, por tanto, reinvertir el orden aparente de los efectos de la estructura, y decir: *la relación especular no es la causa no es la causa de los efectos de redoblamiento y de sumisión/garantía, sino muy al contrario es la estructura especular la que es el efecto de una ausencia específica que se manifiesta, en el campo mismo de lo ideológico, en el síntoma del redoblamiento del sujeto, y de la pareja sumisión/garantía*. Esta ausencia es ausencia en persona en el campo de lo ideológico, pero presencia en persona fuera de su campo. Esta presencia es la de la *función* de reconocimiento-desconocimiento de la ideología, función que concierne a *lo que es desconocido* bajo la forma de la relación especular del reconocimiento: a saber, *en última instancia la estructura compleja del todo social, y su estructura de clase*.

Si bien he desarrollado esta nota de pasada, ella es de la más alta importancia *a día de hoy*, a causa de las tentativas que da lugar el desarrollo no solamente de la hermenéutica religiosa, o de la hermenéutica en general (en el fondo toda hermenéutica es religiosa), sino también de lo que se ha convenido en llamar estructuralismo, o la interpretación estructuralista, que en el fondo no se distingue de la hermenéutica (es por lo que Levi-Strauss se entiende tan bien con Ricoeur). Se puede ver el ensayo de Sebag⁸⁹: da prueba de lo que pueda dar, o sea no puede dar, una concepción marxista “estructuralista” de las ideologías. Pero se puede remontar hasta Lévi-Strauss, que básicamente no contradice lo que Sebag deja claro.

He aquí a donde quiero llegar. Como se acaba de ver a propósito de lo que Feuerbach nos aporta de interesante sobre la estructura de lo ideológico, *se puede muy bien hacer funcionar un análisis estructural de una ideología* permaneciendo prisionero de lo que la ideología *dice de ella misma*, e incluso yendo mucho más lejos de lo que ella dice, analizando lo que ella no dice de lo que dice, *su no dicho*, su discurso latente, que se declarará entonces su inconsciente. Así es como se puede no salir jamás de la estructura de lo ideológico: y no es la puesta en relación de la estructura de lo ideológico con otras estructuras *isomorfas* lo que quebranta esta estructura, puesto que

⁸⁹ Lucien Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, Paris, Payot, 1964.

al contrario este isomorfismo generalizado no hace más que reforzar, que *repetir* la estructura de lo ideológico. Al contrario, se tienen todas las oportunidades de ver cómo este isomorfismo generalizado se pone al servicio de la estructura ideológica, y la repite a propósito de objetos y de realidades diferentes de lo ideológico. Es lo que pasa en Levi-Strauss, cuando muestra que las estructuras del lenguaje, del intercambio de bienes, de mujeres y de palabras repiten la estructura de los mitos –la verdadera cuestión es: *¿quién repite a qué?* Si bien, nosotros sabemos que la repetición es una estructura de lo ideológico, tenemos razones para sospechar de que este isomorfismo es una ideología e los niveles de la realidad social, es decir, una negación de su diferencia, bajo la dominación de la estructura de lo ideológico, que tiene, entre otras funciones (anticipo aquí los resultados de ciertas investigaciones), justamente [aquella] de *imponer diferencias bajo su denegación, es decir, bajo la no diferencia*. Se puede llegar a la misma conclusión constatando con Freud que la repetición jamás puede ser ninguna otra cosa más que algo que se realiza en ella por la denegación de lo reprimido que surge en el síntoma. El isomorfismo es también una repetición que es el síntoma del carácter ideológico del estructuralismo. Lo que no quiere decir que el estructuralismo no nos aporte nada. Tan sólo quiere decir que se detiene *en un umbral*, y ese umbral es en el que hemos reparado en el mismo Feuerbach a propósito de lo que nos da del funcionamiento de la estructura de la religión. *Este umbral, es el umbral del desconocimiento de lo reprimido*, en la especie, en el caso de lo ideológico, el desconocimiento de lo que actúa en lo ideológico bajo la forma especular del reconocimiento: a saber, la función social, o la función de clase de la estructura ideológica misma. Es muy notable que no se encuentre por ninguna parte en Levi-Strauss una teoría de las *diferentes instancias de la complejidad social*. Evidentemente se debe al prejuicio ideológico etnológico, al credo que está en el origen de la fundación de la etnología, y que domina y aplasta todavía a toda la etnología, con algunas excepciones, credo en el los artículos de fe son los siguientes: 1. una sociedad primitiva no es una sociedad como las otras; 2. las categorías válidas para las sociedades modernas no le son aplicables, pues es una sociedad indiferenciada; 3. en su fondo es una sociedad expresiva, en la que cada parte contiene el todo, y que se puede reencontrar en su esencia total analizando tal o cual de las partes totales, la religión, las relaciones de parentesco, los intercambios, etc., dado que todos ellos son una estructura isomorfa; 4. esta [expresividad] reposa sobre el hecho de que las relaciones sociales son relaciones humanas (de ahí la [escucha] etnográfica, la [experiencia] etnográfica, la ideología del “terreno”, de l’*Einführung*, de la comprensión etnográfica). El isomorfismo de las estructuras es la forma moderna de la causalidad expresiva. El estructuralismo es, pues, en última instancia una hermenéutica: el concepto de estructura es su hoja de parra teórica.

Obviamente se puede descubrir el síntoma de la limitación ideológica del estructuralismo en varios puntos ejemplares de su sistema conceptual: no solamente en el concepto de *isomorfismo*, sino también en la pareja *estructura/inconsciente*. El concepto de *inconsciente* en Levi-Strauss es altamente sintomático de sus límites ideológicos. El inconsciente, es por una parte el conocimiento objetivo, a diferencia de la conciencia de sí de una sociedad –¿pero entonces por qué llamarlo inconsciente? No se habla del inconsciente físico o químico. Precisamente, Levi-Strauss habla de inconsciente por una razón que se debe a los presupuestos filosóficos de su empresa: el inconsciente es *también* lo que es dicho sin ser dicho, es lo no dicho no exterior a lo dicho, sino inmanente a lo *dicho*, así pues, es el conocimiento que, con pleno derecho, puede ser sacado de lo no dicho de lo dicho, de lo no pensado de lo pensado. El inconsciente, es, por tanto, la afirmación (la existencia del concepto de inconsciente en

la pareja estructura/inconsciente) de que *el conocimiento de lo ideológico es inmanente a la ideología*. Esta es la tesis fundamental de toda hermenéutica. Es ella la que permite a los análisis estructuralistas funcionar sin plantearse jamás la cuestión de la naturaleza diferencial de su objeto, del objeto que ellas analizan. El resultado es que estos análisis tienen todas las oportunidades de permanecer prisioneros de las categorías de la ideología que ellos analizan, es decir, de sus ilusiones.

Podemos encontrarnos ante una tentación del mismo orden en nuestro análisis de la estructura de lo ideológico que nos da Feuerbach. Se puede hacerla funcionar sin plantearse la cuestión de la naturaleza del objeto al que concierne. Y es exactamente así como Feuerbach procede: es la razón por la que solamente nos da un redoblamiento penetrante pero puramente descriptivo de las, o mejor de ciertas de las categorías de la estructura de la ideología, al quedar prisionero de la ideología religiosa. De la misma manera, podemos así ceder a la tentación prolongando los análisis de lo ideológico y descubriendo todas sus categorías: pero eso no nos dará el conocimiento de lo ideológico. Precisamente, así se corre el riesgo de hacer tomar por efectos de la estructura lo que no es más que un síntoma de lo que está en obra en ella. Así corremos el riesgo de dejarnos caer prisioneros de una hermenéutica estructuralista, pero hermenéutica al fin y al cabo. Es lo que ocurre a los que piensan encontrar en Freud una hermenéutica del sentido: cuando, como Ricoeur⁹⁰, oponen en Freud una hermenéutica del sentido a una energética de la fuerza, ellos no ven lo esencial de Freud. Tratan al inconsciente como el sentido inmanente al sentido, lo no dicho de lo dicho, como el discurso latente contenido en el discurso explícito, como el discurso latente *del* contenido explícito. No ven que los efectos estructurales que manipula la hermenéutica del sueño no son más que síntomas de un efecto del inconsciente, que surge en el campo de estos efectos, sin serles inmanente⁹¹. Lo que ellos llaman energetismo biológico, es simplemente el descubrimiento fundamental de Freud: a saber, que el inconsciente es algo más que los efectos de sentido de la conciencia, los efectos de otro mecanismo, irreductible al campo de toda hermenéutica posible, otro discurso. Este reconocimiento no es más que el primer momento previo al reconocimiento del (de lo) inconsciente, pero indica al menos dónde no se debe buscar la razón de los síntomas, y donde sí es preciso buscarla: fuera del mismo síntoma⁹². No hay teoría marxista de la ideología sin una ruptura radical con toda hermenéutica, ya sea existencial o estructuralista.

Segundo efecto teórico muy interesante: teoría del hecho ideológico.

Es un efecto de la teoría del objeto, del todo desantendido, incluso sorprendente: la teoría del hecho ideológico como realización del deseo –los términos propios de Freud: *Wunscherfüllung*. Anticipación no solamente de Freud, por la fórmula, sino también y sobre todo de Nietzsche, por el contexto conceptual. “*Thatsache ist jeder als erfüllt vorgestellte Wunsch.*”⁹³. [Todo deseo representado como cumplido es un hecho].

Esta teoría es desarrollada por Feuerbach en *La Esencia del cristianismo* a propósito de la creencia en los milagros, y de la creencia en la Eucaristía. La imaginación religiosa: “no distingue entre lo subjetivo y lo objetivo, no duda jamás. Los sentidos no le son dados para ver nada más que a nosotros, sino solamente para contemplar desde fuera de ella sus concepciones transformadas en seres reales. Para el sentimiento religioso una cosa que es sí una cosa teórica deviene en una cosa práctica, una cosa de la conciencia (ordinaria), un hecho... ¡Ay de vosotros, filósofos

⁹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *De la interpretación*, op. cit., Libro II. “Primer partido: energética y hermenéutica”

⁹¹ Anotación manuscrita en el margen: “Ellos no ven que hay dos *discursos* diferentes, cf. la teoría freudiana de la doble inscripción”.

⁹² Anotación manuscrita en la base de la página., después de la frase que precede: “El estr[ucturalismo] de Lacan no es una hermenéutica”.

⁹³ Edición Jodl, tomo VI, p.248.

religiosos de Alemania, hombres de corta vista que nos lanzáis a la cabeza *los hechos de la conciencia religiosa!*... ¿No veis pues que *los hechos son tan relativos, tan diferentes, tan subjetivos como las representaciones de las religiones?*... ¿Los ángeles, los demonios no eran los *personajes históricos?*⁹⁴”.

Lo que es interesante aquí es que esta teoría del hecho ideológico depende como su consecuencia *rigurosa* de la teoría feuerbachiana del objeto, y de la crítica feuerbachiana como inversión de sentido, y alienación en el objeto –ejemplo de uno de los efectos de la coherencia consecuente de un segmento coherente de la ideología de Feuerbach.

En efecto, si se dan las proposiciones siguientes: 1. el objeto es la esencia del sujeto objetivado; 2. la esencia del sujeto alienado es un objeto alienado, es decir si de la posibilidad de una *variación*, por tanto de una inversión de sentido en la esencia misma del sujeto, se desemboca en la teoría de la percepción del objeto imaginario como hecho –es decir en una teoría de la *alucinación ideológica*, que anticipa a Freud y a Nietzsche, y que también interesa a una eventual teoría marxista de las ideologías.

Esta teoría interesa en tanto más al marxismo en cuanto que ella derrumba seriamente toda interpretación empirista de la filosofía marxista. Si lo que es percibido por los sentidos puede ser un hecho ideológico, el “criterio de la práctica” sufre el contragolpe. De ahí, la idea de que el criterio de la práctica no basta para fundar la teoría marxista del conocimiento. Todo lo que dice Lenin sobre los hombres-lobo en *Materialismo y empiriocriticismo* se queda corto. El mismo hombre que quiere creer en la creencia en los hombres-lobo es también el que hizo prácticamente una teoría del hecho ideológico en su teoría de la espontaneidad.

Pero lo que es mucho más interesante en las consecuencias de esta teoría de la alucinación ideológica (que dicho sea de paso encuentra las premisas en la teoría de la imagen en Spinoza: la imagen es alucinatoria por esencia –y en Spinoza la imagen no es, como en Taine, un estado conciencia, sino lo imaginario, es decir lo ideológico como *nivel sistemático*, como conjunto, como sistema estructurado), es que se puede aplicar el principio a las ideologías actuales que *estudian sus hechos*, con un aparato experimental prodigiosamente desarrollado. Por ejemplo, un cierto número de ciencias humanas [como] la psicología. El esquema: teoría-verificación por los hechos, vale plenamente en el caso de los hechos ideológicos. En la ciencia no se tiene verificación por los hechos, entendemos aquí por los hechos de a conciencia sensible, sino realización, en un montaje teórico-técnico, de *hechos teóricos*⁹⁵.

II. EL GÉNERO (TEORÍA DE LA ESPECIE)

Especie y género: ambigüedad de la terminología, rompecabezas de los traductores. ¿Se debe traducir Gattung por “especie” o “género”? Referencia aristotélica a la vez lógica y biológica. “Especie”, en relación con el biologicismo trascendental de Feuerbach, pero “género” en relación con su teoría de la especie humana, como “especie de todas las especies”. “La forma humana nunca es una forma limitada, finita... ella es el género de múltiples especies animales, género que precisamente ya no

⁹⁴ La Esencia del cristianismo, traducción Roy, p. 246-247.

⁹⁵ Después de esta frase, se encuentra bajo página la siguiente anotación dactilografiada: “ver la teoría del *órgano* correspondiente en Feuerbach (ficha...)”. Esta ficha no se ha encontrado.

existe en el hombre como especie, sino como *género*⁹⁶ o, como lo dice en alguna otra parte, como “conciencia de sí de la naturaleza”.

Sea o que sea, cuando Feuerbach habla de la esencia del hombre, o del hombre, habla no del individuo humano, sino de la especie humana. La esencia humana es la esencia de la especie humana. Este punto es extremadamente importante, pues sobre el tema de la *especie humana* donde se va jugar la *ruptura de Marx con Feuerbach*.

Hablar de especie humana implica que se habla de individuos. El problema de la naturaleza, de la esencia de la especie, implica el problema de la naturaleza del individuo humano, y de la relación entre el individuo humano y la especie.

Todo Feuerbach se encuentra en esta definición: “*La esencia de la especie es la esencia absoluta del individuo*”⁹⁷, a condición de dar a la palabra *absoluto* un sentido pertinente. Su pertinencia es definida por lo no absoluto, lo *relativo*, es decir lo limitado o el umbral: el *individuo*.

El *individuo* es el ser real, el sujeto individual en el que la esencia absoluta es la especie, la esencia de la especie. Un sujeto que tiene por atributo esencial la esencia de la especie humana. Prácticamente, eso quiere decir que cada individuo humano lleva (comporta) en sí la esencia del hombre, en la forma del desconocimiento mismo de la esencia humana. Pero la lleva (comporta) en los umbrales (límites máximos) de la *individualidad*.

¿Qué significa aquí el concepto de umbrales o de límites de la individualidad? Dos cosas:

1. Límites reales y materiales. Los límites mismos de la individualidad, que son las determinaciones de la *existencia* empírica *hic et nunc*. Por ejemplo tener tal cuerpo determinado: *la nariz larga o corta* (“Sin duda el espíritu, la conciencia son “la especie existente como especie”; pero el individuo, el órgano del espíritu, la *cabeza*, tan universal como sea, están siempre marcados, agudos o chatos, insuficientes o masivos, largos o cortos, rectos o curvos, de una nariz *determinada*”⁹⁸. Por ejemplo *ser sexuado*: hombre o mujer. Por ejemplo, existir en tal período histórico, tal siglo, y no otro, por tanto en el tiempo, en un tiempo determinado, y no en general. Por ejemplo existir en tal lugar, y no en tal otro⁹⁹.

Individualidad = existencia = finitud de la existencia = determinación material = pasividad. Todo el empirismo materialista de Feuerbach está fundado sobre esta categoría de la finitud determinada de la existencia, sobre el *primado de la existencia*. Estos límites materiales, empíricos, no son pues imaginarios, son *reales*, y fundamentales: en efecto, son los de la *existencia*.

2. Pero también límites *imaginarios*: se refieren esta vez no a la existencia sino a la esencia del individuo humano. En sí la esencia del individuo humano es la esencia de la especie humana, existente en los límites de la existencia individual determinada. Los límites imaginarios e la existencia se mantienen en *la confusión entre los límites necesarios de la existencia, y el no-límite de la esencia*. Los límites imaginarios son aquellos que nacen de la ilusión por la cual el individuo considera sus propios límites individuales (existencia) como constituyendo los límites de la especie (esencia): “toda limitación de la razón o de la esencia humana en general descansa sobre una ilusión, sobre un error. *Sin duda, el individuo* humano puede e incluso debe sentir sus límites (umbrales), y es en esto en lo que se distingue del individuo animal; pero si puede tomar conciencia de sus límites y de su finitud, es únicamente porque tiene por objeto la

⁹⁶ *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, Manifiestos, p. 55.

⁹⁷ *La Esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 65.

⁹⁸ *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*, Manifiestos, p. 15.

⁹⁹ Cf. *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel; Principios de la filosofía del porvenir*.

perfección y la infinitud de la especie, sea objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual. Pero si él toma, sin embargo, *sus propios* límites por *límites de la especie*, es en función de la ilusión que le hace creer que se confunde con la especie –ilusión que es la más profundamente posible del mundo concedida en la pereza, la indolencia, la vanidad y el egoísmo del individuo.¹⁰⁰

Los límites de la individualidad se reparten en dos registros: el de lo *real*, y el de lo *imaginario*. La paradoja de Feuerbach es que finalmente los únicos límites que constituyen verdaderamente un problema no son los límites reales, los de la existencia, sino los límites imaginarios. No los de la nariz y el sexo, sino los de la cabeza. No los del cuerpo y de la existencia *hic et nunc*, sino los de la confusión imaginaria entre el individuo y la especie.

La ilusión tipo: la de la existencia de la especie en un individuo: la *encarnación*, o la realidad del saber absoluto: “La especie en su plenitud encarnándose en una individualidad *única* sería un milagro absoluto, una supresión arbitraria de todas las leyes y de todos los principios de la realidad –sería de hecho el *Fin del Mundo*. Visiblemente es por esto que la creencia de los apóstoles y de los primeros cristianos en el fin próximo del mundo estaba ligada de la manera más íntima con su creencia en la Encarnación. La aparición de la divinidad en tal tiempo y en tal formas determinadas implica *ya en sí* la supresión del tiempo y del espacio: esta es la razón por la que entonces no se tiene nada más que esperar que el *Fin Real del Mundo*. No se puede pensar más la historia: ella es sin objetivo ni sentido, la *Encarnación* y la *historia* son *absolutamente incompatibles*; cuando la divinidad entra en la historia, la historia cesa.”¹⁰¹

Hay que notar lo que es interesante en estos textos: la identificación de un individuo con a especie, es el *fin de la historia*. Aquí Feuerbach demuestra un pensamiento posteriormente capital. El problema de las relaciones del individuo con la especie es de hecho (en realidad) el problema de la posibilidad de la *historia*.

Y su reverso: la existencia del individuo en la especie; igualmente la *filosofía especulativa*, la destrucción del *hic et nunc*, de la determinación, su negación, etc. Cf. Hegel y la filosofía neoplatónica: el concepto de *universal-concreto*, es justamente a existencia del individuo en la especie, es decir el fin del individuo, el fin de toda determinación, por tanto, el fin de toda existencia. El concepto de universal-concreto como *Unding* [*non-sens*, sin sentido]: “El pensamiento *que se usurpa sobre su contrario* (pero el contrario del pensamiento es el *ser*) es el pensamiento *que cruza sus límites*. El pensamiento usurpa su contrario quiere decir: el pensamiento reivindica por él, no lo que pertenece al pensamiento, sino lo que pertenece al ser. Ahora bien, es la *singularidad* y la *individualidad*, que pertenecen al *ser*, y la *universalidad* con (a) el *pensamiento*. Es así como el pensamiento “abstracto” o el concepto abstracto, que deja al ser *fuera de él*, deviene concepto *concreto*... El pensamiento niega toda cosa, pero solamente para plantear toda cosa en ella misma. No reconoce ningún límite en *nada exterior a él*, sino que por él mismo sale *de su límite inmanente y natural*. Es así como a razón y a idea devienen *concretas*: dicho de otro modo, *lo que la intuición debe dar se atribuye al pensamiento, lo es la función y cuestión de los sentidos, de la sensación y de la vida*, se hace una función, una cuestión del *pensamiento*. Es así como o concreto es transformado en *predicado del pensamiento*, el ser en una simple *determinación de pensamiento*, pues la proposición: *el concepto es concreto*, es idéntica a la proposición: *el ser es una determinación del pensamiento*. Hegel no hace más que transformar en

¹⁰⁰ *La Esencia del cristianismo, Manifiestos*, p. 64-65.

¹⁰¹ *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel, Manifiestos*, p. 15-16.

conceptos y racionalizar lo que es representación e imaginación en los neoplatónicos”¹⁰².

Si consideramos la relación así afirmada: 1. por una parte la existencia, la determinación están del lado del individuo; 2. por otra parte su esencia está del lado de la especie, ¿cuál es el estatuto teórico del concepto de especie? ¿No caemos en el *nominalismo*? ¿No son los individuos los únicos existentes, y no es solamente la especie un atributo abstracto, un universal en el sentido del conflicto medieval de los universales? Es decir, ¿la especie, o la esencia humana, el hombre no es solamente un nombre, *flatus vocis*, que designa lo que existe de común en los individuos de una misma época, o en general de todas las épocas?

Esta hipótesis es peligrosa, pues abre la vía a una crítica de la esencia humana como *nombre*, como formulación arbitraria y contingente, ligada a la historia, a la coyuntura político-ideológica. Abre la vía que seguirá Marx, cuando diga en *La Ideología alemana* que el hombre es un mito donde se refleja solamente la ideología nostálgica de los pequeñoburgueses. En este caso, en el caso de un nominalismo, el hombre o la esencia de la especie humana está en la dependencia total de los individuos existentes, de sus condiciones de existencia, y se puede fácilmente denunciar la idea o la esencia del hombre como una noción artificial, no adecuada, que expresa solamente la nostalgia o la esperanza, etc., de los individuos de una época determinada.

Feuerbach no es un nominalista: “la especie no es una *bloÙe Gedanke*; existe en el sentimiento, en la energía del amor”¹⁰³. Reconocía sin duda que para el individuo, el hombre, o la especie humana, son un *ideal*: “Es preciso que el individuo tenga conciencia de su limitación, y se de como ideal al hombre como tal y al género. Es preciso que nuestra vida sea una realización constante de este ideal, un constante devenir hombre. Es en un sentido inferior como cada uno puede decir: yo soy hombre; pero en un sentido superior se puede decir solamente: yo debo, yo quiero ser hombre, pero no lo soy todavía.”¹⁰⁴. Dicho de otro modo, lo que es interesante en Feuerbach, es que no se detiene ni un instante en un nominalismo *neutro*. La esencia humana no es solamente el *residuo común* propio a los individuos, resultado de una abstracción inductiva, que al mismo tiempo califica de ideal. La esencia humana (especie) es lo supra-humano, aquello hacia lo que tiende el individuo al reconocer o al desconocer su superioridad: *lo supra-humano*, es decir lo supra-individual.

Pero al mismo tiempo, Feuerbach afirma que este supra-individual es un ser real: “Que exista lo humano en lo suprahumano, he ahí lo que demuestra también, el hecho de que, por ejemplo, un hombre ponga a otro hombre sobre él, y se lo proponga como ideal. Es por tanto un ser real el que es el ideal de un ser real. Lo que está por encima de mí, por encima de mi potencia como individuo, que pertenece sin embargo al dominio de lo humano, al género, tal como se desarrolla en otros individuos.”¹⁰⁵.

¿Cómo pensar la realidad de la especie humana? ¿Cómo identificar la esencia humana a una existencia? ¿cómo pensar una existencia que no sea la de una individualidad, es decir una existencia que no sea la de una determinación material finita, la de una finitud, sino la de una existencia absoluta e infinita? ¿Cómo identificar una esencia absoluta e infinita a una existencia forzosamente, como toda existencia, relativa y finita?

Solución enternecedora: la existencia real de la especie humana, es *el conjunto de los hombres*, la totalidad de las existencias individuales. Totalidad = existencia de todos

¹⁰² *Principios de la filosofía del porvenir, Manifiestos*, p. 170-173.

¹⁰³ *La Esencia del cristianismo*, traducción Roy, p. 309.

¹⁰⁴ *El Concepto de Dios como esencia genérica del hombre*, p. 8 [traducción inédita de Louis Althusser conservada en sus archivos].

¹⁰⁵ *El Concepto de Dios como esencia genérica del hombre*, pag. 8-9.

los individuos humanos. ¿Qué quiere decir *todos*? Es muy simple: la existencia de todos los individuos que existieron y que existirán, que existieron y que existirán en el pasado y en el porvenir, brevemente, en la *historia* humana total. La existencia de la especie humana, es decir de la esencia humana absoluta e infinita, es la historia humana en su totalidad: “Todos los atributos divinos son atributos de la especie humana, atributos limitados en el individuo, pero en el que los límites desaparecen en la esencia de a especie, en su existencia misma, porque esta existencia no es realizada sino por todos los hombres tomados en conjunto en el pasado y en el porvenir... El porvenir demuestra siempre que estas pretensiones limitadas de la especie no son más que límites de los individuos.”¹⁰⁶

Pero la historia humana no es finita, Feuerbach no defiende la tesis del fin de a historia. Así pues, la historia humana no se termina, es infinita. Todavía no existe entera, y sin embargo puede ser anticipada como totalidad, como totalidad infinita. *Es en tanto que ella no es finita* como puede ser tenida por la *infinitud de la esencia* de la especie, y es en cuanto que ella no es finita que puede ser anticipada como *lo absoluto de la esencia humana*. Y sin embargo este infinito existe en el finito actual (la historia humana no terminada, por tanto finita, ya que limitada), este absoluto existe en lo relativo actual.

Para poder afirmar a la vez estas dos tesis contradictorias: 1. la historia humana es la existencia real de la esencia humana infinita; por tanto, el carácter infinito, no acabado, de la historia humana es la existencia de lo infinito y de lo absoluto de la esencia humana, de la especie humana; 2. pero esta historia humana no está acabada, la totalidad no existe todavía, dicho de otro modo, lo infinito no existe más que bajo a forma de lo finito, *es preciso, es necesario, se debe*, para resolver esta contradicción, dicho de otro modo para hablar de esta totalidad no todavía existente, y para poder conocer la esencia de esta totalidad escapando a todo nominalismo, *se debe asignar a este infinito un lugar privilegiado de existencia en lo finito, en lo actual, en el presente*. Es preciso incluso ir más lejos, y decir que desde el comienzo de la historia humana, puesto que no se puede esperar su fin, *lo infinito de la especie existe en lo finito. Es precisa, es necesaria, una teoría de la existencia actual de lo infinito, concepto contradictorio*.

Esta teoría absolutamente requerida por las premisas de Feuerbach, es la teoría de la intersubjetividad del Yo y del Tú. La especie existe en acto en la relación del Yo-Tú. Esta relación debe existir (para ser entonces, ahí, fundada) en la finitud misma, en la existencia empírica misma, al nivel de las determinaciones mismas de la materialidad de la existencia.

Es la teoría de la *sexualidad* la que funda la teoría de la intersubjetividad. Todo individuo es (está) sexuado: hombre / mujer. La relación sexual es la existencia empírica-material de [...] la esencia infinita de la especie en lo finito empírico: “Ahí donde no hay tú [*toi*], tampoco hay yo [*moi*]¹⁰⁷, y la distinción entre el yo (idem) y el tú (idem), este fundamento de toda personalidad y de toda consciencia, no es realizado de una manera viviente más que en la diferencia del hombre y de la mujer.¹⁰⁸”. Tesis que sobrevive en Marx y en la tradición marxista. Cf. Marx en *La Ideología alemana*: el

¹⁰⁶ *La Esencia del cristianismo*, traducción Roy, p.187.

¹⁰⁷ Quizás una buena traducción sería “[a / para] ti”/ “[a / para] mí”: “*Allí donde no existe [a / para] ti, tampoco existe [a / para] mí*”. Y ello en tanto atributivos (filosóficamente, y objetivos o transitivos –ya sean directos o indirectos- lingüísticamente) de los su(b)jetivos yo/tú, aunque tampoco lo serían del todo. Al no existir en español tal distinción opto por la variante clásica (dejarlo como está), pero hago notar (y esperarí, es más, querría, desearía) cualquier otra posibilidad (todo es posible sin posibilidad). [Nota del traductor: A. Arozamena].

¹⁰⁸ *La Esencia del cristianismo*, Traducción Roy, p. 124.

primer grado de la producción es la producción de los hombres (la producción sexual). Cf Engels (*El Origen de la familia...*), misma tesis retomada a propósito de Morgan¹⁰⁹: “Según la concepción materialista, el factor determinante, en última instancia, en la historia, es la producción y reproducción de la vida inmediata. Pero, a su vez, esta producción tiene una doble naturaleza. Por una parte, la producción de los medios de existencia, de objetos que sirven como alimento, como vestimenta, como vivienda, y los útiles que ellos necesitan; por otra parte, la producción de los hombres mismos, la propagación de la especie.” Cf. la gran tesis clásica, feuerbachiana, que se encuentra en Feuerbach y en las obras de juventud de Marx, y de la que se encuentra todavía el eco atenuado en Bebel (*La Mujer y el socialismo*¹¹⁰): es en el estado actual de las relaciones hombre/mujer, es decir es en el grado de *alienación*, de servidumbre y de explotación, por tanto de *liberación* de la mujer, donde se puede juzgar el estado real de la esencia humana, de alienación o la desalienación del hombre. La condición de la mujer es el espejo especular del estado de a esencia humana. Es en esta relación, , alienada o no, de las relaciones hombre/mujer, por tanto en la situación, alienada o no, de la mujer, donde se puede juzgar la no-alienación o la alienación del hombre (es decir, de la esencia humana o de la sociedad humana). Lo que supone de hecho como remisa teórica que *toda la esencia de la especie humana, y de la sociedad humana, está contenida en la identidad esencia/existencia de la relación hombre/mujer*. Tesis evidentemente no-marxista, sino anarquista humanista pequeño-burguesa, que hace estragos teóricos, estéticos, ideológicos y políticos. Cf. Aragon: “La mujer es el porvenir del hombre” (modulación específica de la tesis humanista Ponge-Sartre: “El hombre es el porvenir de la mujer”). La liberación de la mujer no es ni la condición absoluta ni incluso el síntoma de a liberación del hombre: lo que no quiere decir que el problema de la condición de la mujer no sea un problema real, y objetivamente trágico. Pero este problema no puede evidentemente ser reglado por los efectos de la ecuación: condición de la mujer = relaciones del hombre con la mujer = estado actual de la esencia humana. Y la condición de la mujer no puede servir de índice especular a la condición de la esencia humana. No se puede sacar ninguna estrategia, ninguna política, de la ecuación que la sostiene.

La tesis feuerbachiana de la existencia en acto de la infinitud de la esencia humana en la finitud de la intersexualidad, fundamento de la intersubjetividad, se prolonga ahora en un verdadero delirio ideológico, he aquí sus momentos esenciales:

1. La *relación sexual* es el reconocimiento de la infinitud de la especie en la forma de la finitud, de la determinación, de la materialidad, brevemente, de todos los atributos de la existencia empírica. Es el paradigma de *toda existencia*. En efecto, en el otro sexo, el hombre afronta en el estado desnudo, originario y de manera absoluta, la existencia como tal. El amor sexual es la experiencia originaria y absoluta de la existencia: del *dasein*. Esto quiere decir: reconocimiento de lo (el) otro más que él (sí) como idéntico a la existencia, el otro existente fuera y diferente de mí. Es también el reconocimiento de la *sumisión a la existencia*: el reverso [*copernicano*] número dos del primado de la existencia del objeto sobre el sujeto. En el amor yo soy no mi dueño [amo, *maître*], autónomo, sino dependiente de un objeto exterior, de un objeto que es el verdadero sujeto, soy el esclavo. Esta relación de existencia, de determinación por el otro existente fuera de mí, esta relación de heteronimia y de sumisión a la existencia del objeto empírico exterior a mí, esta experiencia del no-yo [*non-moi*], por tanto de la *pasividad primordial*, es

¹⁰⁹ *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Ediciones sociales, 1954, p. 15-16.

¹¹⁰ August Bebel, *La mujer y el socialismo*, traducción francesa Dietz Verlag, Berlin, 1964.

no una vista del espíritu, una concepción tardía, sino que es desde el origen *un vivido: lo vivido de la pasión pasividad, lo vivido del amor*. No comienza por ser conocida, sino que es desde el principio vivida. La especie es vivida antes de ser conocida, es vivida desde (en) el origen. El amor es lo vivido originario de la esencia originaria de la especie. El amor, anclado originariamente en la sexualidad, es, pues, el reconocimiento, vivido bajo la forma del *sentimiento*, de la existencia y de la esencia infinita de la especie, existente bajo la forma de la finitud sexual. El *primado de la religión* sobre todos los demás objetos culturales o naturales del hombre y de su mundo se sostiene así en el hecho de que la religión es el reconocimiento en acto, que durante la más larga duración de la historia permanece privada de conocimiento, que realiza el conocimiento precediéndolo, el reconocimiento en acto de la esencia infinita de la especie bajo la forma de la relación con un Otro, con el Otro: Dios. Esta relación es *vivida* en la religión, es una relación existencial originaria, la relación originaria que contiene en sí la verdad no desarrollada de todas las otras relaciones. Cuando la religión, al desarrollarse, alcanza en el Cristianismo a la definición “Dios es amor”, ella alcanza al enunciado de lo que es. *De ahí la profunda relación originaria entre religión y sexualidad* –pero por supuesto la concepción que se hace Feuerbach de la sexualidad no tiene nada que ver con la que hará Freud de la sexualidad, en la relación que establecerá este último entre religión y sexualidad: en Feuerbach, la sexualidad es la existencia originaria de la esencia humana, de todos los atributos de la esencia humana, y no un segmento autónomo de esta existencia. Esto hace que todo lo que Feuerbach saque de esta indicación queda, mucho mejor *es* completamente inutilizable desde el punto de vista teórico. Lo que no quita, y este es uno de los efectos de la sinrazón, que fuera el primero en establecer una relación entre *sexualidad y religión*.

2. La relación sexual es el fundamento y el paradigma de toda relación con el *Otro* en general, es decir con un objeto diferente del Sujeto. Es por esta razón por la que esta relación intersubjetiva originaria entre el Yo-Tú es la condición de posibilidad de toda relación con todo objeto; entendiendo aquí objeto en todos los sentidos del término, ahí comprendido el objeto natural exterior: “El primer objeto contra el cual viene a romperse el orgullo del individuo, del *yo* [moi], es el tú [toi], es otra individualidad semejante a la suya. Debe aguzar sus miradas en los ojos de su semejante antes de poder soportar la visión de un ser que no le reenvíe su propia imagen. El hombre mi semejante es el lugar entre mi y el mundo. Yo soy y yo me siento dependiente de la naturaleza puesto que yo soy y so me siento dependiente de otros hombres. Si no tuviera necesidad de ellos, no tendría necesidad del mundo, y sólo es mediante ellos como me reconcilio con él.”¹¹¹.
3. Pero para que este otro sexuado, individual, que es tal hombre o tal mujer, establezca con el otro compañero de la relación sexual la existencia de la especie es preciso que *el otro sexuado sea más que un individuo*. Pues como ser empírico sexuado, él es individuo (nariz, sexo, *hic et nunc*). Más precisamente es preciso que el otro, al ser un individuo determinado, por tanto limitado, *funcione* como otro más que individuo limitado. Funciona, dice Feuerbach, como “*diputado de la especie*”: “Entre yo [moi] y el *otro*, hay una diferencia esencial, cualitativa. Él es para mí el representante de la especie, incluso cuando no sea sino *uno*; compensa la necesidad de muchos otros, tiene

¹¹¹ *La Esencia del cristianismo*, traducción Roy, p. 113-114.

una significación universal, es el diputado de la humanidad en nombre de cual me habla a mí solamente; e incluso cuando yo no tuviera más que a él por compañero de vida, nuestra vida a dos sería una vida social y humana.”¹¹². ¿Debe decirse que se designa como diputado de la especie en tanto que representante de la totalidad de la historia humana, es decir, que posee este privilegio, que causa, como se ha visto, inevitablemente el final de la historia, del ser la especie encarnada? Feuerbach no puede sostenerlo, aunque en numerosos textos roza esta formulación. En realidad, el otro, individuo finito, funciona como representante de lo infinito de la especie *en la relación intersubjetiva* de la sexualidad, y más profundamente del amor. Es por tanto *esta relación*, si queremos rigurosos con respecto a Feuerbach, la que funciona como existencia infinita de la esencia humana. Es *esta relación* la que es la existencia en acto de la especie humana. La intersubjetividad es, pues, el fundamento de toda relación de los individuos humanos con todos los objetos de la especie humana: objetos teóricos (ciencias) y objetos prácticos (acción). El cogito feuerbachiano es un “nosotros”. Pero es, como en Husserl –a pesar del lenguaje de Feuerbach–, un cogito *concreto* y un cogito intersubjetivo, un cogito teórico y práctico, y un cógito histórico. Somos ego (iguales) transcendentales [cf. Tran Duc Thao] en la medida en que somos iguales en el intercambio originario de la intersubjetividad constituyente¹¹³.

4. Si la esencia de la especie humana existe en esta intersubjetividad sexual de lo vivido del amor, *es que en el amor existe la esencia de la especie humana*. La liberación de la especie humana de los límites de su alienación, es la realización de la intersubjetividad en acto, su realización universal en una forma no alienada. Esto quiere decir que la esencia interior a todas las relaciones humanas *es el amor*, que la esencia del odio es el amor, que a esencia de los conflictos sociales y de las guerras es el amor. Los hombres según a palabra de Cristo no saben lo que hacen: ellos se aman en realidad allí donde se piensan odiar(se), y esta es la razón por la que se baten. Que ellos sepan lo que hacen, que ellos sepan lo que son y se amarán, realizando así su esencia humana, la esencia del género humano. El amor es, pues, a esencia del odio, el amor es la esencia del egoísmo. Los conflictos políticos, económicos, ideológicos de los hombres son querellas amorosas, de enamorados que no saben que se aman. Que ellos lo reconozcan, que sus ojos se abran, que sus ojos se los abran, que rompan los velos, que su verdad sea desvelada, que la conozcan, y el amor será realizado, se hará realidad.

Amar es ser comunista: “Feuerbach no es ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. ¿Qué es entonces? Es en el pensamiento o que es en los hechos, en espíritu lo que es en carne, en esencia lo que es en los sentidos: hombre; o más bien, como lo traslada a la comunidad solamente la esencia del hombre –Feuerbach es un hombre comunitario, un *comunista*.”¹¹⁴.

Feuerbach es comunista. El comunismo de Feuerbach es así el comunismo del amor, es decir el comunismo de la religión cristiana, “tomada al pie de la letra”. Si se examina esta última conclusión, vuelve a ella como volvía a todas horas a la relación entre el primer sujeto y el Segundo Sujeto en la relación especular. Para comprender el sentido es necesario invertir el

¹¹² *La Esencia del cristianismo*, traducción Roy, p. 193.

¹¹³ Cf. Tran Duc Thao, *Fenomenología y Materialismo dialéctico*, Paris, Ediciones Minh-Tân, 1951. Un ejemplar muy anotado de este libro fue encontrado en la biblioteca de Louis Althusser.

¹¹⁴ Manifiestos, p. 236-237.

sentido. La razón profunda de Feuerbach, es decir el “detrás” de su pensamiento, no es lo que el presenta como el fundamento de su teoría, a saber la intersubjetividad, y particularmente la intersubjetividad sexual —el verdadero fundamento de su pensamiento *es lo que él presenta como su consecuencia*: su ideal de un comunismo del amor, y su concepción de la revolución como desvelamiento, como “confesión pública de los secretos de amor¹¹⁵”. La revolución como confesión (así pues, por único medio de acción política, la desmitificación, este desvelamiento, es decir libros y artículos de prensa), he ahí lo que tiene en mente. A la cuestión de la revolución objetivamente planteada por los conflictos de clase de su tiempo, responde por una teoría del comunismo del amor, por una teoría de la acción revolucionaria del desvelamiento y de la confesión. Por supuesto, para poder restablecer este verdadero sentido en sus deducciones, para restablecer este orden real en el orden fingido de sus pensamientos, es preciso salir (estar fuera) del campo de sus pensamientos, y de la relación estructural de sus elementos.

5. Última consecuencia: *la concepción de la historia*. La historia está necesariamente en varios títulos. Pero al mismo tiempo el contenido de la historia en Feuerbach constituye la solución de las aporías de su concepción de las relaciones individuos-especie.

La historia es *de antemano* la solución de la inadecuación individuos/especie, o finito/infinito, o relativo/absoluto, etc. La existencia de la esencia humana en su totalidad, es la suma de las existencias individuales en la totalidad del espacio y el tiempo, es decir, en la historia. El concepto de historia no tiene ahora *otro contenido* más que el que le es asignado por la función teórica que lo provoca: *hacer el total, ser el total*, es decir colmar el hiato individuo/especie, o sobremontar los umbrales de la individualidad empírica. La historia se aloja muy exactamente *entre* el individuo y a especie, para colmar el vacío que los separa y transformar la *especie* de concepto abstracto, nominalista, en *realidad*: por tanto, ella no es más que el concepto de este vacío. La prueba, es que todos los conceptos que se pueden sacar están (son) vacíos. *No hay absolutamente ninguna teoría de la historia en Feuerbach.*

Que no haya teoría de la historia en Feuerbach no quiere decir que el concepto de historia que hace intervenir no juegue ningún papel teórico. ¡Al contrario! ¡no hace sino precisamente eso! Está es la razón de su *segundo rol*: servir de solución al problema de la alienación y de la supresión de la alienación. La historia es entonces el lugar de existencia de los acontecimientos alienación/desalienación. Pero decir que es el lugar de existencia es decir al mismo tiempo que es un lugar vacío en el cual estos fenómenos existen. Sin embargo, parece ser algo más: es la posibilidad de la alienación y de la desalienación, como posibilidad de los diferentes estados de la naturaleza humana —es así como existe una naturaleza humana hindú, una naturaleza humana judía, etc., y como existirá una naturaleza humana realizada. Pero como estas diferentes formas de la naturaleza humana *no son acontecimientos históricos más que como otras tantas variaciones de la alienación y de la desalienación de la esencia humana*, da lo mismo decir que declararlas históricas no añade nada, salvo justamente la categoría de la

¹¹⁵ Cf. “La religión es el desvelamiento solemne de los tesoros escondidos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la confesión pública de sus *secretos de amor*” (*La Esencia del cristianismo*, Manifiestos, p. 71)

existencia. La historia es, por tanto, el lugar vacío de la *existencia* de las variaciones de la esencia humana.

Sin embargo, hay en la historia un lugar privilegiado: el período de la realización de la esencia humana, donde la esencia originaria existiría en la forma misma de la autenticidad. Toda la teoría de la historia, como lugar de *existencia* de las variaciones posibles de la esencia humana, se encuentra así deducida de una forma de existencia particular, la del Saber absoluto, la de la realización de la esencia humana, es decir, esta existencia donde la esencia será idéntica a la existencia. Lo que es la negación de toda historia. Así, *la historia no existe en Feuerbach más que allí donde la historia no puede existir jamás*, cuando su término realiza su origen. La identidad del origen y del fin, *por venir*, es por tanto la negación de la historia. El concepto se niega en el cumplimiento de su función. Sin embargo, este período de a historia presenta esta particularidad de jugar un papel privilegiado en la medida en que esta historia, a diferencia de las historias pasadas, no existe y no existió jamás, sólo tiene existencia en la “cabeza”, en la esperanza. Soy materialista en las ciencias, pero idealista en la historia, dice Feuerbach, distinción que Marx y Engels retomaron palabra por palabra, reanudación evidentemente sospechosa (*La Ideología Alemana* y el *Ludwig Feuerbach* de Engels¹¹⁶). También el concepto de historia demuestra lo que es: la contradicción entre la existencia y la no existencia, o más exactamente un tipo de existencia requerido por su no-existencia, por su existencia en *esperanza*, en *deseo* (como voto, “voto a Dios”, etc.). La historia es el concepto de la realización de un deseo, o mejor aún el concepto fantasmático de la realización de un fantasma, el redoblamiento de un fantasma. Si el redoblamiento es típico de la estructura de lo ideológico, estaremos propiamente en una ideología de la historia¹¹⁷.

¹¹⁶ cf. Marx-Engels, *La Ideología alemana*, Ediciones sociales, 1968, p. 57: “En la medida en que es materialista, Feuerbach no hace intervenir la historia, y, en la medida en que hace entrar la historia en línea de cuenta él no es materialista.”. Cf. igualmente Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, II, “Materialismo e idealismo”: “Se trata de poner la ciencia de la sociedad, es decir el conjunto de las ciencias llamadas históricas y filosóficas, en acuerdo con la base materialista, y reconstruirlas apoyándonos sobre ella. Pero eo no fue acordado en Feuerbach. Él permanece, a pesar de la base, aprisionado en las ataduras idealistas tradicionales y lo reconoce cuando dice: “Estoy de acuerdo con los materialistas en la parte de atrás pero no en la de delante””.

¹¹⁷ Por las razones ya indicadas no publicamos la continuación de este curso de Luois Althusser, esencialmente constituido de simples notas.