







El papel del trabajo
en la transformación
del mono en hombre
y otros textos

Friedrich Engels

Ediciones Godot
Colección Exhumaciones

Engels, Friedrich, El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : EGodot Argentina, 2014. 352 p. ; 12x10 cm. - (Exhumaciones) ISBN 978-987-1489-81-7 1. Filosofía. CDD 190

El papel del trabajo en la transformación
del mono en hombre
Friedrich Engels

Corrección
Gimena Riveros

Foto de tapa
Víctor Malumán

Diseño de tapa e interiores
Víctor Malumán

Ilustración de Friedrich Engels
Marcos Santos :: www.santos-dibujos.com.ar

Ediciones Godot
www.edicionesgodot.com.ar
info@edicionesgodot.com.ar
[Facebook.com/EdicionesGodot](https://www.facebook.com/EdicionesGodot)
[Twitter.com/EdicionesGodot](https://twitter.com/EdicionesGodot)
Buenos Aires, Argentina, 2014

Impreso en Color Efe
Paso 192, Avellaneda, Buenos Aires
Octubre de 2014

FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFÍA CLÁSICA ALEMANA

[Escrito en 1886. Publicado el mismo año en los cuadernos 4 y 5 de la revista *Neue Zeit*. Editado en folleto aparte, en Stuttgart, Alemania, en 1888].

NOTA PRELIMINAR

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la Economía política* (Berlín, 1859), Karl Marx cuenta cómo, en 1845, mientras estábamos en Bruselas, ambos acordamos “contrastar conjuntamente nuestro punto de vista” -a saber: la concepción materialista de la historia, fruto sobre todo de los estudios de Marx-, “en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, a liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito -dos gruesos volúmenes en octavo- llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de ello, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido”.

Desde entonces han pasado más de cuarenta años, y Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema. Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca.

Entretanto, la concepción marxista del mundo ha encontrado adeptos mucho más allá de las fronteras de Alemania y de Europa y en todos los idiomas cultos del mundo. Por otra parte, la filosofía clásica alemana experimenta en el extranjero, sobre todo en Inglaterra y en los países escandinavos, una especie de renacimiento, y hasta en Alemania parecen estar ya hartos de la bazofia ecléctica que sirven en aquellas Universidades, con el nombre de filosofía.

En estas circunstancias, me parecía cada vez más necesario exponer, de un modo conciso y sistemático, nuestra actitud ante la filosofía hegeliana, mostrar cómo nos había servido de punto de partida y cómo nos separamos de ella. Me parecía también que reconocer plenamente la influencia que Feuerbach, más que ningún otro filósofo posthegeliano, ejerció sobre nosotros durante nuestro período de embate y lucha, era saldar una deuda de honor. Por eso, cuando la redacción de *Neue Zeit* me pidió que hiciese la crítica del libro de Starcke sobre Feuerbach, aproveché de buen grado la ocasión. Mi trabajo se publicó en dicha revista (cuadernos 4 y 5 de 1886) y ve la luz aquí, en tirada aparte y revisado.

Antes de mandar estas líneas a la imprenta, he vuelto a buscar y a repasar el viejo manuscrito de

1845-46. La parte dedicada a Feuerbach no está terminada. La parte terminada se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que solo demuestra cuán incompletos eran todavía por aquel entonces nuestros conocimientos de historia económica. En el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana; no servía, pues, para el objeto deseado. En cambio, encontré en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice. Son notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas al voleo y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo.

FRIEDRICH ENGELS
Londres, 21 de febrero de 1888

Este libro¹ nos retrotrae a un período que, separado de nosotros en el tiempo por una generación, es a pesar de ello tan extraño para los alemanes de hoy, como si desde entonces hubiera pasado un siglo entero. Y, sin embargo, este período fue el de la preparación de Alemania para la revolución de 1848; y todo lo que ha sucedido desde entonces en nuestro país no es más que una continuación de 1848, la ejecución del testamento de la revolución.

Al igual que en Francia en el siglo XVIII, en la Alemania del siglo XIX la revolución filosófica fue el preludio del derrumbamiento político. ¡Pero cuán distintas la una de la otra! Los franceses, en lucha franca con toda la ciencia oficial, con la Iglesia, e incluso no pocas veces con el Estado; sus obras, impresas al otro lado de la frontera, en Holanda o en Inglaterra, y además, los autores, con mucha frecuencia, dando con sus huesos en la Bastilla. En cambio los alemanes, profesores en cuyas manos ponía el Estado la educación de la juventud; sus obras, libros de texto consagrados; y el sistema que coronaba todo el proceso de desarrollo, el sistema de Hegel, ¡elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado monárquico prusiano! ¿Era posible que detrás de estos profesores, detrás de sus palabras pedantescamente oscuras, detrás de sus tiradas largas y aburridas, se escondiese la revolución? Pues, ¿no eran precisamente los hombres a

1. *Ludwig Feuerbach*, por el doctor en Filosofía C. N. Starcke. Ed. de Ferd. Encke, Stuttgart, 1885.

quienes entonces se consideraba como los representantes de la revolución, los liberales, los enemigos más encarnizados de esta filosofía que embrollaba las cabezas? Sin embargo, lo que no alcanzaron a ver ni el gobierno ni los liberales, lo vio ya en 1833, por lo menos *un* hombre; este hombre se llamaba Heinrich Heine.

Pongamos un ejemplo. No ha habido tesis filosófica sobre la que más haya pesado la gratitud de gobiernos miopes y la cólera de liberales, no menos cortos de vista, como sobre la famosa tesis de Hegel: “Todo lo real es racional, y todo lo racional es real”².

¿No era esto, palpablemente, la canonización de todo lo existente, la bendición filosófica dada al despotismo, al Estado policíaco, a la justicia de gabinete, a la censura? Así lo creía, en efecto, Friedrich Wilhelm III; así lo creían sus súbditos. Pero, para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad solo corresponde a lo que, además de existir, es necesario.

“La realidad, al desplegarse, se revela como necesidad”; por eso Hegel no reconoce, ni mucho menos, como real³, por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno: él mismo pone el ejemplo “de cierto sistema tributario”. Pero todo lo necesario se acredita también, en última instancia, como racional. Por lo tanto, aplicada al Estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana solo puede interpretarse así: este Estado es racional,

2. Hegel, W. F., “Prefacio” a *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, España, 1999.

3. Ver Hegel, W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Casa Juan Pablos, España, 2008.

ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la maldad de sus súbditos. Los prusianos de aquella época tenían el gobierno que se merecían.

Ahora bien; según Hegel, la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital; pacíficamente, si lo caduco es lo bastante razonable para resignarse a desaparecer sin lucha; por la fuerza, si se rebela contra esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en

esta otra: todo lo que existe merece perecer.

Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana (a la que habremos de limitarnos aquí, como remate de todo el movimiento filosófico iniciado con Kant): en que daba por tierra para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que trataba de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, solo haya que aprenderse de memoria; ahora, la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que solo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada. Y al igual que en el terreno de la filosofía, en los demás campos del conocimiento y en el de la actuación práctica. La historia, al igual que el conocimiento, no puede encontrar jamás su remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un “Estado” perfecto, son cosas que solo pueden existir en la imaginación; por el contrario: todos los estadios históricos que se suceden no son más que otras tantas fases transitorias en el proceso infinito de desarrollo de la sociedad humana, desde lo inferior a lo superior. Todas las fases son necesarias, y por tanto, legítimas para la época y para las condiciones que las engendran; pero todas caducan y pierden su razón de ser, al surgir condiciones nuevas y superiores, que van madurando poco a poco en su propio

seno; tienen que ceder el paso a otra fase más alta, a la que también le llegará, en su día, la hora de caducar y perecer. Del mismo modo que la burguesía, por medio de la gran industria, la libre concurrencia y el mercado mundial, termina prácticamente con todas las instituciones estables, consagradas por una venerable antigüedad, esta filosofía dialéctica aniquila todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquella. Ante esta filosofía, no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de relieve lo que tiene de preceder, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer, un ascenso sin fin de lo inferior a lo superior, cuyo mero reflejo en el cerebro pensante es esta misma filosofía. Ciertamente es que tiene también un lado conservador, en cuanto que reconoce la legitimidad de determinadas fases sociales y de conocimiento, para su época y bajo sus circunstancias; pero nada más. El conservadurismo de este modo de concebir es relativo; su carácter revolucionario es absoluto, es lo único absoluto que deja en pie.

No necesitamos detenernos aquí a indagar si este modo de concebir concuerda totalmente con el estado actual de las Ciencias Naturales, que pronostican a la existencia de la misma Tierra un fin posible y a su habitabilidad un fin casi seguro; es decir, que asignan a la historia humana no solo una vertiente ascendente, sino también otra descendente. En todo caso, nos encontramos todavía bastante lejos de la cúspide desde la que empieza a declinar la historia de la sociedad, y no podemos exigir tampoco a la filosofía hegeliana que se ocupase de un problema que las Ciencias Naturales de su época no habían puesto aún a la orden del día.

Lo que sí tenemos que decir es que en Hegel no aparece desarrollada con tanta nitidez la argumentación anterior. Es una consecuencia necesaria de su método, pero el autor no llegó nunca a deducirla con esta claridad, por la sencilla razón de que Hegel se veía coaccionado por la necesidad de construir un sistema, y un sistema filosófico tiene que tener siempre, según las exigencias tradicionales, su remate en un tipo cualquiera de verdad absoluta. Por lo tanto, aunque Hegel, sobre todo en su “Lógica”, insiste en que esta verdad absoluta no es más que el mismo proceso lógico (y, respectivamente, histórico), se ve obligado a poner un fin a este proceso, ya que necesariamente tenía que llegar a un fin, cualquiera que fuera, con su sistema. En la “Lógica” puede tomar de nuevo este fin como punto de arranque, puesto que aquí el punto final, la idea absoluta -que lo único que tiene de absoluto es que no sabe decirnos absolutamente nada acerca de ella- se “enajena”, es decir, se transforma en la naturaleza, para recobrar más tarde su ser en el espíritu, es decir, en el pensamiento y en la historia. Pero al final de toda la filosofía no hay más que *un* camino para producir semejante trueque del fin en el comienzo: decir que el término de la historia es el momento en que la humanidad cobra conciencia de esta misma idea absoluta y proclama que esta conciencia de la idea absoluta se logra en la filosofía hegeliana. Pero con ello se erige en verdad absoluta todo el contenido dogmático del sistema de Hegel, en contradicción con su método dialéctico, que destruye todo lo dogmático; con ello, el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado. Y lo que decimos del conocimiento filosófico es aplicable

también a la práctica histórica. La humanidad, que en la persona de Hegel fue capaz de llegar a descubrir la idea absoluta, tiene que encontrarse también en condiciones de poder implantar prácticamente en la realidad esta idea absoluta. Los postulados políticos prácticos que la idea absoluta plantea a sus contemporáneos no deben ser, por lo tanto, demasiado exigentes. Y así, al final de la “Filosofía del Derecho” nos encontramos con que la idea absoluta había de realizarse en aquella monarquía por estamentos que Friedrich Wilhelm III prometiera a sus súbditos tan tenazmente y tan en vano; es decir, en una dominación indirecta limitada y moderada de las clases poseedoras, adaptada a las condiciones pequeñoburguesas de la Alemania de aquella época; demostrándonos además, por vía especulativa, la necesidad de la aristocracia.

Como se ve, las necesidades internas del sistema ya alcanzan a explicar la deducción de una conclusión política extremadamente tímida, por medio de un método discursivo absolutamente revolucionario. Claro está que la forma específica de esta conclusión proviene del hecho de que Hegel era un alemán, que, al igual que su contemporáneo Goethe, enseñaba siempre la oreja del filisteo. Tanto Goethe como Hegel eran, cada cual en su campo, verdaderos Júpiter olímpicos, pero nunca llegaron a desprenderse por entero de lo que tenían de filisteos alemanes.

Pero todo esto no impedía al sistema hegeliano abarcar un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que lo habían precedido, y desplegar dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro. Fenomenología del espíritu (que podríamos calificar

de paralelo de la embriología y de la paleontología del espíritu: el desarrollo de la conciencia individual a través de sus diversas etapas, concebido como la reproducción abreviada de las fases que recorre históricamente la conciencia del hombre), Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu, esta última investigada a su vez en sus diversas subcategorías históricas: Filosofía de la Historia, del Derecho, de la Religión, Historia de la Filosofía, Estética, etc.; en todos estos variados campos históricos trabajó Hegel por descubrir y poner de relieve el hilo de engarce del desarrollo; y como no era solamente un genio creador, sino que poseía además una erudición enciclopédica, sus investigaciones hacen época en todos ellos. No hace falta decir que las exigencias del “sistema” lo obligan, con mucha frecuencia, a recurrir a estas construcciones forzadas que todavía hacen poner el grito en el cielo a los pigmeos que lo combaten. Pero estas construcciones no son más que el marco y el andamiaje de su obra; si no nos detenemos ante ellas más de lo necesario y nos adentramos bien en el gigantesco edificio, descubrimos incontables tesoros que han conservado hasta hoy todo su valor. El “sistema” es, cabalmente, lo efímero en todos los filósofos, y lo es precisamente porque brota de una necesidad imperecedera del espíritu humano: la necesidad de superar todas las contradicciones. Pero superadas todas las contradicciones de una vez y para siempre, hemos llegado a la llamada verdad absoluta, la historia del mundo se ha terminado, y, sin embargo, tiene que seguir existiendo, aunque ya no tenga nada que hacer, lo que representa, como se ve, una nueva e insoluble contradicción. Apenas descubrimos, y a fin de cuentas, nadie nos ha ayudado más

que Hegel a descubrirlo, que planteada así la tarea de la filosofía no significa otra cosa que pretender que un solo filósofo nos dé lo que solo puede darnos la humanidad entera en su trayectoria de progreso; apenas descubrimos esto se acaba toda filosofía, en el sentido tradicional de esta palabra. La “verdad absoluta”, imposible de alcanzar por este camino e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico. Con Hegel termina, en general, la filosofía; por un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, por otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.

Es fácil comprender cuán enorme tenía que ser la resonancia de este sistema hegeliano en una atmósfera como la de Alemania, teñida de filosofía. Fue una carrera triunfal que duró décadas enteras y que no terminó, ni mucho menos, con la muerte de Hegel. Lejos de ello, fue precisamente en los años de 1830 a 1840 cuando la “hegeliada” alcanzó la cumbre de su imperio exclusivo, llegando a contagiar más o menos hasta a sus mismos adversarios; fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente o inconscientemente, en las más diversas ciencias, y también, como fermento, en la literatura popular y en la prensa diaria, de las que se nutre ideológicamente la vulgar “conciencia culta”. Pero este triunfo en toda la línea no era más que el preludeo de una lucha intestina.

Como hemos visto, la doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Personalmente, Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto, y pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastante frecuentes en sus obras, del lado conservador; no en vano su sistema le había costado tanto más “duro trabajo discursivo” que su método. Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban tirando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y la protección del Estado. En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal-absolutista subieron al trono con Friedrich Wilhelm IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora, se trataba ya, directamente, de liquidar la religión heredada y con el Estado existente. Aunque en los “*Deutsche Jahrbücher*”⁴ los objetivos finales de carácter prác-

4. El *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Ana-

tico se vistiesen todavía preferentemente con ropaje filosófico, en la “Rheinische Zeitung”⁵ de 1842 la escuela de los jóvenes hegelianos se presentaba ya abiertamente como la filosofía de la burguesía radical ascendente, y solo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.

Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política. El primer impulso lo había dado Strauss, en 1835, con su *Vida de Jesús*. Contra la teoría de la formación de los mitos evangélicos, desarrollada en ese libro, se alzó más tarde Bruno Bauer, demostrando que una serie de relatos del Evangelio habían sido fabricados por sus mismos autores. Esta polémica se riñó bajo el disfraz filosófico de una lucha de la “autoconciencia” contra la “sustancia”; la cuestión de si las leyendas evangélicas de los milagros habían nacido de los mitos creados de un modo espontáneo y por la tradición en el seno de la comunidad religiosa o habían sido sencillamente fabricados por los evangelistas, se hinchó hasta convertirse en el problema de si la potencia decisiva que marca el rumbo de la historia universal es la “sustancia” o la “autoconciencia”; hasta que, por último, vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno (Bakunin ha tomado muchísimo de él) y coronó la “conciencia”

les alemanes de ciencia y arte], era el órgano que nucleaba a los jóvenes hegelianos. Se publicó en Leipzig, Alemania, entre 1841 y 1843.

5. *El Rheinische Zeitung für Politik, Handel und gewerbe* [La Gaceta del Rin para cuestiones de política, comercio e industria], fue un diario publicado en Colonia, Alemania, entre el 1 de enero de 1842 y el 31 de marzo de 1843.

soberana con su “Único” soberano.

No queremos detenernos a examinar este aspecto del proceso de descomposición de la escuela hegeliana. Más importante para nosotros es saber esto: que la masa de los jóvenes hegelianos más decididos recularon, obligados por la necesidad práctica de luchar contra la religión positiva, hasta el materialismo anglofrancés. Y al llegar aquí, se vieron envueltos en un conflicto con su sistema de escuela. Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano esta representa tan solo la “enajenación” de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general solo por condescendencia de la idea puede existir. Y alrededor de esta contradicción se daban vueltas y más vueltas, bien o mal, como se podía.

Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el “sistema” saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como solo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Solo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos converti-

mos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella, pese a todas sus reservas críticas, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*.

Hasta los mismos defectos del libro contribuyeron a su éxito momentáneo. El estilo ameno, de a ratos incluso ampuloso, le aseguró a la obra un mayor público y era desde luego un alivio, después de tantos y tantos años de hegelismo abstracto y abstruso. Otro tanto puede decirse de la exaltación exagerada del amor, disculpable, pero no justificable, después de tanta y tan insoportable soberanía del “pensar duro”. Pero no debemos olvidar que estos dos puntos flacos de Feuerbach fueron precisamente los que sirvieron de asidero a aquel “verdadero socialismo” que desde 1844 empezó a extenderse por la Alemania “culta” como una plaga, y que sustituía el conocimiento científico por la frase literaria, la emancipación del proletariado mediante la transformación económica de la producción por la liberación de la humanidad por medio del “amor”; en una palabra, que se perdía en esa repugnante literatura y en esa exacerbación amorosa cuyo prototipo era el señor Karl Grün.

Otra cosa que tampoco hay que olvidar es que la escuela hegeliana se había deshecho, pero la filosofía de Hegel no había sido críticamente superada. Strauss y Bauer habían tomado cada uno un aspecto de ella, y lo enfrentaban polémicamente con el otro. Feuerbach rompió el sistema y lo dejó sencillamente a un lado. Pero para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa. Y una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la

nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que “suprimirla” en el sentido que ella misma emplea, es decir, destruir críticamente su forma, pero salvando el nuevo contenido logrado por ella. Cómo se hizo esto, lo diremos más adelante.

Mientras tanto, vino la revolución de 1848 y tiró a un lado toda la filosofía, con el mismo desembarazo con que Feuerbach había dejado de lado a su Hegel. Y con ello, pasó también a segundo plano el propio Feuerbach.



El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. Desde los tiempos remotísimos en que el hombre, sumido todavía en la mayor ignorancia acerca de la estructura de su organismo y excitado por las imágenes de los sueños,⁶ creyó que sus pensamientos y sus sensaciones no eran funciones de su cuerpo sino de un alma especial, que moraba en ese cuerpo y lo abandonaba al morir; desde aquellos tiempos, el hombre tuvo for-

6. Todavía hoy está generalizada entre los salvajes y entre los pueblos del estadio inferior de la barbarie la creencia de que las figuras humanas que se aparecen en sueños son almas que abandonan temporalmente sus cuerpos; y, por lo mismo, el hombre de carne y hueso se hace responsable por los actos que su imagen aparecida en sueños comete contra el que sueña. Así lo comprobó, por ejemplo, Thurn, en 1848, entre los indios de la Guayana. [Nota de Engels].

zosamente que reflexionar acerca de las relaciones de este alma con el mundo exterior. Si el alma se separaba del cuerpo al morir este y sobrevivía, no había razón para asignarle a ella una muerte propia; así surgió la idea de la inmortalidad del alma, idea que en aquella fase de desarrollo no se concebía, ni mucho menos, como un consuelo, sino como una fatalidad ineluctable, y no pocas veces, como entre los griegos, como un infortunio verdadero. No fue la necesidad religiosa del consuelo, sino la perplejidad, basada en una ignorancia generalizada, de no saber qué hacer con el alma, cuya existencia se había admitido, después de morir el cuerpo, lo que condujo, con carácter general, a la aburrida fábula de la inmortalidad personal. Por caminos muy semejantes, mediante la personificación de los poderes naturales, surgieron también los primeros dioses, que luego, al irse desarrollando la religión, fueron tomando un aspecto cada vez más ultramundano, hasta que, por último, por un proceso natural de abstracción, casi diríamos de destilación, que se produce en el transcurso del progreso espiritual, de los muchos dioses, más o menos limitados y que se limitaban mutuamente los unos a los otros, brotó en las cabezas de los hombres la idea de un Dios único y exclusivo, propio de las religiones monoteístas.

El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda la filosofía, tiene pues, sus raíces, al igual que toda religión, en las ideas limitadas e ignorantes del estado de salvajismo. Pero no pudo plantearse con toda nitidez, ni pudo adquirir su plena significación hasta que la humanidad europea despertó del prolongado letargo de la Edad Media cristiana. El problema de la relación entre el pensar

y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia en la escolástica de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza revestía, frente a la Iglesia, la siguiente forma agudizada: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.

Las expresiones *idealismo* y *materialismo* no tuvieron, en un principio, otro significado, ni aquí las emplearemos nunca con otro sentido. Más adelante veremos la confusión que se origina cuando se le atribuye otra acepción.

Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta pregunta se conoce con el nombre de problema de la identidad entre el pensar y el ser y es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos. En Hegel, por ejemplo, la contestación afirmativa cae por su propio peso, pues,

según esta filosofía, lo que el hombre conoce del mundo real es precisamente el contenido discursivo de este, aquello que hace del mundo una realización gradual de la idea absoluta, la cual ha existido en alguna parte desde toda una eternidad, independientemente del mundo y antes de él; y es fácil comprender que el pensamiento pueda conocer un contenido que es ya, de antemano, un contenido discursivo. Asimismo se comprende, sin necesidad de más explicaciones que lo que aquí se trata de demostrar se contiene ya tácitamente en la premisa. Pero esto no impide a Hegel, ni mucho menos, sacar de su prueba de la identidad del pensar y el ser otra conclusión; que su filosofía por ser exacta para su pensar, es también la única exacta, y que la identidad del pensar y el ser ha de comprobarla la humanidad, trasplantando inmediatamente su filosofía del terreno teórico al terreno práctico, es decir, transformando todo el universo con sujeción a los principios hegelianos. Esta es una ilusión que Hegel comparte con casi todos los filósofos.

Pero, al lado de estos, hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los modernos, a Hume y a Kant, que han desempeñado un papel considerable en el desarrollo de la filosofía. Los argumentos decisivos en refutación de este punto de vista han sido aportados ya por Hegel, en la medida en que podía hacerse desde una posición idealista; lo que Feuerbach añade de materialista, tiene más de ingenioso que de profundo. La refutación más contundente de estas extravagancias, como de todas las demás extravagancias filosóficas, es la práctica, o sea, el experimento y la industria. Si podemos demostrar la

exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, terminaríamos con la “cosa en sí” inaprensible de Kant. Las sustancias químicas producidas en el mundo vegetal y animal siguieron siendo “cosas en sí” inaprensibles hasta que la química orgánica comenzó a producirlas unas tras otras; con ello, la “cosa en sí” se convirtió en una cosa para nosotros, como por ejemplo, la materia colorante de la rubia, la alizarina, que hoy ya no extraemos de la raíz de aquella planta, sino que obtenemos del alquitrán de hulla, procedimiento mucho más barato y más sencillo. El sistema de Copérnico fue durante trescientos años una hipótesis, por la que se podía apostar cien, mil, diez mil contra uno, pero, a pesar de todo, una hipótesis; hasta que Leverrier, con los datos tomados de este sistema, no solo demostró que debía existir necesariamente un planeta desconocido hasta entonces, sino que, además, determinó el lugar en que este planeta [Neptuno] tenía que encontrarse en el firmamento, y cuando después Galle descubrió efectivamente este planeta, el sistema de Copérnico quedó demostrado. Si, a pesar de ello los neokantianos pretenden resucitar en Alemania la concepción de Kant y los agnósticos quieren hacer lo mismo con la concepción de Hume en Inglaterra (donde no había llegado nunca a morir del todo), estos intentos, hoy, cuando aquellas doctrinas han sido refutadas en la teoría y en la práctica desde hace tiempo, representan científicamente un retroceso, y prácticamente no son más que una manera vergonzante de aceptar el materialismo por debajo de cuerda y renegar de él públicamente.

Ahora bien, durante este largo período, desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban impulsados solamente, como ellos creían, por la fuerza del pensamiento puro. Al contrario. Lo que en la realidad les impulsaba eran, precisamente, los progresos formidables y cada vez más raudos de las Ciencias Naturales y de la industria. En los filósofos materialistas, esta influencia aflora a la superficie, pero también los sistemas idealistas fueron llenándose más y más de contenido materialista y se esforzaron por conciliar panteísticamente la antítesis entre el espíritu y la materia; hasta que, por último, el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista.

Se explica, pues, que Starcke, para caracterizar a Feuerbach, empiece investigando su posición ante este problema cardinal de la relación entre el pensar y el ser. Después de una breve introducción, en la que se expone, empleando sin necesidad un lenguaje filosófico pesado, el punto de vista de los filósofos anteriores, especialmente a partir de Kant, y en la que Hegel pierde mucho por detenerse el autor con exceso de formalismo en algunos pasajes sueltos de sus obras, sigue un estudio minucioso sobre la trayectoria de la propia “metafísica” feuerbachiana, tal como se desprende de la serie de obras de este filósofo relacionadas con el problema que nos ocupa. Este estudio está hecho de modo cuidadoso y es bastante claro, aunque aparece recargado, como todo el libro, con un lastre de expresiones y giros filosóficos no siempre inevitables, ni mucho menos, y que resultan tanto más molestos cuanto menos se atiende el autor a la terminología de una

misma escuela o a la del propio Feuerbach y cuanto más mezcla y baraja términos tomados de las más diversas escuelas, sobre todo de esas corrientes que ahora hacen estragos y que se adornan con el nombre de filosóficas.

La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano -no del todo ortodoxo, ciertamente- que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. Finalmente le gana con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la “idea absoluta” anterior al mundo, que preconiza Hegel, la “preexistencia de las categorías lógicas” antes que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy transcendentales que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro. La materia no es un producto del espíritu, y el espíritu mismo no es más que el producto supremo de la materia. Esto es, naturalmente materialismo puro. Al llegar aquí, Feuerbach se atasca. No acierta a sobreponerse al prejuicio rutinario, filosófico, no contra la cosa, sino contra el nombre de materialismo. Dice:

El materialismo es, para mí, el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto, por ejemplo, para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser, además, desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente, estoy en un todo de acuerdo con los materialistas,

pero no lo estoy mirando hacia adelante.

Aquí Feuerbach confunde el materialismo, que es una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia, con la forma concreta que esta concepción del mundo revistió en una determinada fase histórica, a saber: en el siglo XVIII. Más aun, lo confunde con la forma achatada, vulgarizada, en que el materialismo del siglo XVIII perdura todavía hoy en las cabezas de naturalistas y médicos y como era pregonado en la década del '50 por los predicadores de feria Büchner, Vogt, y Moleschott. Pero, al igual que el idealismo, el materialismo recorre una serie de fases en su desarrollo. Cada descubrimiento trascendental, operado incluso en el campo de las Ciencias Naturales, lo obliga a cambiar de forma; y desde que el método materialista se aplica también a la historia, se abre ante él un camino nuevo de desarrollo.

El materialismo del siglo pasado [siglo XVI] era predominantemente mecánico, porque por aquel entonces la mecánica, y además solo la de los cuerpos sólidos -celestes y terrestres-, en una palabra, la mecánica de la gravedad, era, de todas las Ciencias Naturales, la única que había llegado en cierto modo a un punto de remate. La química solo existía bajo una forma incipiente, flogística. La biología estaba todavía en mantillas; los organismos vegetales y animales solo se habían investigado muy a bulto y se explicaban por medio de causas puramente mecánicas; para los materialistas del siglo XVIII, el hombre era lo que para Descartes el animal: una máquina. Esta aplicación exclusiva del rasero de la mecánica a fenómenos de naturaleza química y orgánica en los que, aunque rigen las

leyes mecánicas, estas pasan a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituía una de las limitaciones específicas, pero inevitables en su época, del materialismo clásico francés.

La segunda limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía al estado de las Ciencias Naturales por aquel entonces y al modo metafísico, es decir, antidualético, de filosofar que con él se relacionaba. Se sabía que la naturaleza se hallaba sujeta a perenne movimiento. Pero, según las ideas dominantes en aquella época, este movimiento giraba no menos perennemente en un sentido circular, razón por la cual no se movía nunca de sitio, engendraba siempre los mismos resultados. Por aquel entonces, esta idea era inevitable. La teoría kantiana acerca de la formación del Sistema Solar acababa de formularse y se la consideraba todavía como una mera curiosidad. La historia del desarrollo de la Tierra, la geología, era aún totalmente desconocida y todavía no podía establecerse científicamente la idea de que los seres animados que hoy viven en la naturaleza son el resultado de un largo desarrollo, que va desde lo simple a lo complejo. La concepción antihistórica de la naturaleza era, por lo tanto, inevitable. Esta concepción no se les puede echar en cara a los filósofos del siglo XVIII tanto menos por cuanto aparece también en Hegel. En este, la naturaleza, como mera “enajenación” de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo solo desplegar su variedad en el espacio, por cuya razón exhibe conjunta y simultáneamente todas las fases del desarrollo que guarda en su seno y se halla condenada a la repetición per-