

Ezequiel Burstein
Maximiliano Dacuy
Pablo Uriel Rodríguez
Santiago Santillán-Zabaljauregui
Juan Manuel Spinelli
EDITORES



Ludwig **Feuerbach**

Entre Dios, humanidad y naturaleza

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



LUDWIG FEUERBACH

Entre Dios, humanidad y naturaleza

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria

Prof. Martín Aulestia Calero

Ezequiel Burstein,
Maximiliano Dacuy,
Pablo Uriel Rodríguez,
Santiago Santillán-Zabaljauregui
Juan Manuel Spinelli,
(editores)

LUDWIG FEUERBACH

Entre Dios, humanidad y naturaleza

Renato Almeida de Oliveira,
Christian Berner,
Ezequiel Burstein,
Raphaël Chappé,
Emmanuel Chaput,
Maximiliano Dacuy,
Alberto Mario Damiani,
José Edmar Lima Filho,
Ursula Reitemeyer,
Pablo Uriel Rodríguez,
Leandro Sánchez Marín,
Santiago Santillán-Zabaljauregui,
Juan Manuel Spinelli,
Adriana Veríssimo Serrão

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

EDITORIAL UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

La Colección Filosófica Actual constituye un proyecto editorial y de investigación desarrollado entre Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

LUDWIG FEUERBACH

Entre Dios, humanidad y naturaleza
Ezequiel Burstein, Maximiliano Dacuy, Pablo Uriel Rodríguez, Santiago Santillán-Zabaljauregui,
Juan Manuel Spinelli.
Editores

1.ª edición | octubre de 2026

ISBN | 978-9907-840-06-3

EDITORIAL UNIVERSITARIA
Universidad Central del Ecuador
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
editorial@uce.edu.ec

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
Universidad Central del Ecuador
COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

CONSEJO EDITORIAL
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador

Diagramación | Santiago Santillán-Zabaljauregui

FILOSÓFICA EDITORIAL
Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos,
Políticos y Culturales
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

FILOSÓFICA
Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADÉMICO
Fernando Barredo
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
David Cortez
RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania
Fernando Wirtz
Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto
Micaela A. Díaz,
Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:

- ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.
- Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador



DERECHOS Y ACCESO
Esta publicación se encuentra disponible para consulta y descarga gratuita. Los contenidos pueden utilizarse para fines no comerciales, siempre que se reconozca adecuadamente la autoría y se cite la fuente original. En caso de realizar modificaciones, adaptaciones o transformaciones, deberá preservarse el principio de libre acceso al contenido.
La autorización de acceso abierto no implica renuncia a los derechos morales de autor ni permite atribuir a los autores, editores o instituciones participantes modificaciones realizadas por terceros.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

PRIMERA SECCIÓN

EL PENSAMIENTO FEUERBACHIANO EN TORNO A LA FILO- SOFÍA Y A LA RELIGIÓN: HERENCIAS Y RUPTURAS

CAPÍTULO 1. EL CAMINO HACIA LA VERDAD Y LA LIBERTAD. NOTAS SOBRE <i>LA ESENCIA DE LA FE SEGÚN LUTERO</i> DE FEUERBACH.....	19
<i>Christian Berner</i>	

CAPÍTULO 2. DESAFIAR A DIOS. GOETHE, VOLTAIRE, FEDERICO Y HEGEL COMO CLAVES DE LECTURA DE LOS <i>GEDANKEN ÜBER TOD UND UNSTERBLICHKEIT</i>	45
<i>Ezequiel Burstein</i>	

CAPÍTULO 3. VOLUNTAD ILIMITADA DEL INDIVIDUO NO MEDIATIZADO: EL SESGO DE LA LECTURA FEUERBACHIANA EN TORNO AL JUDAÍSMO.....	75
<i>Maximiliano Ducuy</i>	

CAPÍTULO 4. "LA FE EN UNA RELIGIÓN NO REGULA NI DETERMINA LA CONDUCTA DE UN HOMBRE": COMENTARIOS RESPECTO DE LA DISYUNCIÓN ENTRE MORAL Y TEOLOGÍA CRISTIANA EN EL <i>PIERRE BAYLE</i> DE LUDWIG FEUERBACH	91
<i>José Eymar Lima Filho</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

DEBATES EN TORNO AL HUMANISMO FEUERBACHIANO

CAPÍTULO 5. LA ESENCIA POSITIVA DE LA RELIGIÓN Y LA POSIBILIDAD DE LA RELIGIOSIDAD HUMANA EN FEUERBACH: LA HUMANIDAD DE DIOS Y LA DIVINIDAD DEL HOMBRE.....	117
<i>Renato Almeida de Oliveira</i>	

CAPÍTULO 6. DE LA MUERTE DE DIOS A LA MUERTE DEL HOMBRE. EL HUMANISMO DE FEUERBACH Y EL ANTIHUMANISMO POSTESTRUCTURALISTA.....	137
<i>Emmanuel Chaput</i>	

CAPÍTULO 7. EL PROGRAMA FEUERBACHIANO DEL “HUMANISMO REAL” COMO RESPUESTA A LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DE LA FILOSOFÍA EN LA MODERNIDAD POST-METAFÍSICA.....	161
<i>Ursula Reitemeyer</i>	

CAPÍTULO 8. DEL ANIMAL QUE (NO) SOMOS: FEUERBACH Y LA UNIVERSALIDAD HUMANA.....	189
<i>Juan Manuel Spinelli</i>	

TERCERA SECCIÓN

REFLEXIONES ACTUALES EN TORNTO AL SENSUALISMO, MATERIALISMO Y LENGUAJE EN FEUERBACH

CAPÍTULO 9. UTOPIA Y REALIDAD CONCRETA “ <i>SINNlich</i> ” DEL SER HUMANO: ¿EN QUÉ SENTIDO ES POLÍTICA LA ANTROPOLOGÍA DE FEUERBACH?.....	211
<i>Raphaël Chappé</i>	

CAPÍTULO 10. LUDWIG FEUERBACH PRECURSOR DE LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL.....	237
<i>Alberto Mario Damiani</i>	

CAPÍTULO 11. EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD LIBRE EN LA ETAPA MATERIALISTA DE FEUERBACH: UN DEBATE EPISTOLAR CON J. DUBOC.....	271
<i>Pablo Uriel Rodríguez</i>	

CAPÍTULO 12. SOBRE EL CONCEPTO DE SER GENÉRICO Y LA RELEVANCIA DEL SENSUALISMO EN LUDWIG FEUERBACH.....	297
<i>Leandro Sánchez Marín</i>	

CAPÍTULO 13. EL ALTAR PROFANO DEL ARTE. APUNTES PARA UNA ESTÉTICA FEUERBACHIANA.....	315
<i>Santiago Santillán Zabaljauregui</i>	

CAPÍTULO 14. FEUERBACH Y LA SENSIBILIDAD ANDRÓGINA.....	335
<i>Adriana Veríssimo Serrão</i>	

NUEVAS TRADUCCIONES

CONTRA EL DUALISMO DE CUERPO Y ALMA (1846).....	365
EL CONCEPTO DE DIOS COMO ESENCIA GENÉRICA DEL SER HUMANO (1842).....	399
BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA.....	407

INTRODUCCIÓN

La figura de Ludwig Feuerbach ha ocupado tradicionalmente un lugar ambiguo en la historia de la filosofía: reducido durante mucho tiempo a un eslabón entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista, su pensamiento ha sido frecuentemente leído en clave subsidiaria, como un momento de transición más que como una filosofía con valor propio. Sin embargo, desde hace décadas, esta interpretación ha sido sometida a una profunda revisión, permitiendo redescubrir la originalidad y la vigencia de su obra. Feuerbach ya no puede ser entendido únicamente como el crítico de la religión y la teología, o como el puente entre Hegel y Marx; su reflexión abarca cuestiones antropológicas, éticas, políticas y epistemológicas que resuenan con fuerza en los debates contemporáneos.

Este libro colectivo surge con la convicción de que el pensamiento de Feuerbach merece un estudio renovado y plural, capaz de dar cuenta tanto de su riqueza intrínseca como de su influencia en la filosofía posterior. La publicación de un volumen como este en lengua española representa, además, una novedad significativa. Aunque existen valiosos trabajos parciales, son escasas las obras que abordan de manera integral y actualizada su legado en nuestro idioma. Este vacío resulta paradójico si consideramos la relevancia de sus aportes: desde su análisis de la corporalidad y la sexualidad hasta su reflexión sobre la relación ser humano-naturaleza, pasando por su crítica de la ideología y su defensa del diálogo intersubjetivo, Feuerbach anticipó preocupaciones que hoy son centrales en la filosofía práctica, la teoría crítica y los estudios de género.

Los artículos que componen este libro buscan ofrecer un panorama amplio de su pensamiento, atendiendo tanto a su contexto histórico como a su proyección futura. Se exploran aquí no solo sus célebres críticas a la religión y al idealismo, sino también las dimensiones menos transitadas de su obra: sus desarrollos en filosofía práctica, su énfasis en la comunidad sensible y las ramificaciones insospechadas de su consabido ateísmo. En añadidura, se incorporan al volumen dos traducciones de textos de Feuerbach,

presentados por primera vez en lengua española. Se trata de “El concepto de Dios como esencia genérica del ser humano” de 1842 y “Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu” de 1846, aclaraciones a Esencia del cristianismo y Principios de la filosofía del futuro respectivamente.

La expectativa de quienes coordinamos este proyecto es que sus páginas permitan a lectoras y lectores de habla hispana acceder a un diálogo fructífero con Feuerbach, descubriendo no solo la autonomía de su pensamiento, sino también las perspectivas que su obra sigue abriendo en el presente. Lejos de ser un autor meramente histórico, Feuerbach se revela aquí como un interlocutor vivo, cuyas preguntas —y tentativas de respuesta— conservan una sorprendente actualidad.

Este libro aspira, en definitiva, a ser un punto de encuentro para quienes buscan repensar, desde nuevas claves, a un filósofo tan influyente como incomprendido. Su publicación en español no solo contribuye a saldar una deuda con la recepción de su obra, sino que también invita a releerlo como un pensador imprescindible para comprender los desafíos de nuestro tiempo.

Nota sobre las ediciones utilizadas

Las obras completas de Feuerbach han sido editadas en tres ocasiones. La primera, supervisada por el propio Feuerbach en vida, publicada en 10 volúmenes entre 1846 y 1866. Naturalmente, no es una edición verdaderamente “completa”, ya que deja fuera cartas, fragmentos y textos inéditos. Los *Sämtliche Werke* editados por Bolin (discípulo de Feuerbach) y Jodl en 10 volúmenes (más un suplemento póstumo en 1911) amplían la edición original, incorporando escritos omitidos, correspondencia y material inédito. Este compendio está basado en manuscritos y primeras ediciones, y busca mayor fidelidad textual que la versión de Feuerbach.

Una tercera compilación lleva el nombre de *Gesammelte Werke*, la edición crítica que Werner Schuffenhauer dirigió desde 1967

hasta su muerte. Se trata de la más completa y rigurosa, y utilizada como edición de referencia en trabajos académicos.

Se utilizará la abreviatura SW en caso de referir a los *Sämtliche Werke* y GW en caso de los *Gesammelte Werke*. En ambos casos seguirá a la abreviatura el número de volumen en números romanos y la paginación en números arábigos.

SW Feuerbach, L. (1903–1911). *Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke* (W. Bolin & F. Jodl, eds.; Vols. 1–11). Frommann.

GW Feuerbach, L. (1967–). *Gesammelte Werke* (W. Schuffenhauer, ed.; Vols. 1–21). Akademie-Verlag.

Se indicará la traducción española del texto, en caso de que haya, siguiendo las siguientes ediciones:

ACH (1974). Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel. En *Aportes para la crítica de Hegel*. Traducido por A. Llanos, pp. 15-64. La Pléyade.

AH (1995). *Abelardo y Heloísa*, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Traducido por J. L. García Rúa, pp. 267-384. De Guante Blanco / Comares.

CF (2021) *El comienzo de la filosofía*. Traducido por L. Sánchez Marín, P. U. Rodríguez y A. Peña Arroyave. Ennegativo.

CCF (2019). Algunos comentarios sobre el Comienzo de la filosofía del Dr. J. F. Reiff. *El arco y la lira*, (7), 65-72.

CDF (2023). Debate epistolar sobre la libertad de la voluntad entre Ludwig Feuerbach y Charles Duboc. *El arco y la lira*, (11), 89-105.

CNR (2022). Las ciencias naturales y la revolución, en *El hombre es lo que come*. Traducido por L. Sanchez Marin y P. U. Rodríguez, pp. 33-60. Ennegativo.

DR (1995). *De Ratione, Una, Universali, Infinita*. en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Traducido por J. L. García Rúa, pp. 77-139. De Guante Blanco / Comares.

- ETS (1995). Epigramas Teológico-Satíricos (1830), en *Abelardo y He-loísa y otros escritos de juventud*. Traducido por J. L. García Rúa, pp. 141-265. De Guante Blanco / Comares.
- EC (2009). *La esencia del cristianismo*. Traducido por J. L. Iglesias. Trotta.
- EeC (1993). *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Traducido por L. M. Arroyo Arrayás. Tecnos.
- EvEC (2021). Evaluación de La esencia del cristianismo, en *Cartas y polémicas filosóficas*. Traducido por L. Sánchez Marín, P. U. Rodríguez y A. Peña Arroyave, pp. 91-102. Ennegativo.
- EFL (1993). La esencia de la fe según Lutero, en *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Traducido por L. M. Arroyo Arrayás, pp. 3-98. Tecnos.
- EM (2021). *Espiritualismo y materialismo. Especialmente en relación con la libertad de la voluntad*. Traducido por L. Sanchez Marín. Ennegativo.
- FC (2021). Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico, en *Cartas y polémicas filosóficas*. Traducido por P. U. Rodríguez y A. Peña Arroyave, pp. 163-200. Ennegativo.
- LER (2005). *La esencia de la religión*. Traducido por T. Cuadrado Pescador. Páginas de Espuma.
- LSER (2009). *Lecciones sobre la esencia de la religión* (publicado en español como “La esencia de la religión”) Traducido por S. Girón. Prometeo.
- NRF (2021). La necesidad de una reforma de la filosofía, en *Cartas y polémicas filosóficas*. Traducido por Sanchez Marín, pp. 103-112. Ennegativo.
- PB (2022) *Pierre Bayle: una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad*. Traducido por S. Santillán-Zabaljauregui [Apéndice a tesis de licenciatura].
- PFF(1984). *Principios de la filosofía del futuro*. Traducido por E. Subirats Rüggeberg. Orbis Hyspamérica.
- PMI (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducido por J. L. García Rúa. Alianza.
- RS (1964). Sobre la Esencia del cristianismo en relación a El Único y su propiedad. En *Textos Escogidos*. Traducido por E. Vásquez, pp. 143-158. Universidad Central de Venezuela.

- RT (2021). Respuesta a la teología, en *Cartas y polémicas filosóficas*. Traducido por L. Sánchez Marín, P. U. Rodríguez y A. Peña Arroyave, pp. 113-130. Ennegativo.
- TRF (1984). *Tesis Provisionales para la reforma de la filosofía*. Traducido por E. Subirats Rüggeberg. Orbis Hyspamérica.

Ezequiel Burstein
Maximiliano Dacuy
Pablo Uriel Rodríguez
Santiago Santillán-Zabaljauregui
Juan Manuel Spinelli
EDITORES

PRIMERA SECCIÓN

EL PENSAMIENTO FEUERBACHIANO ENTORNO A LA FILOSOFÍA Y A LA RELIGIÓN: HERENCIAS Y RUPTURAS

CAPÍTULO 1

EL CAMINO HACIA LA VERDAD Y LA LIBERTAD. NOTAS SOBRE LA ESENCIA DE LA FE SEGÚN LUTERO DE FEUERBACH¹

*Christian Berner*²

-
- 1 Artículo publicado originalmente en francés: Berner, C (2008) Le chemin vers la vérité et la liberté. Notes sur *L'Essence de la foi selon Luther* de Feuerbach. *Revue germanique internationale*, (8), 113-127. Traducción al español por Ezequiel Burstein.
 - 2 Profesor emérito de historia de la filosofía de lengua alemana (Universidad Paris Nanterre). Especialista en filosofía alemana (filosofía clásica, primeros románticos, jóvenes hegelianos, neokantianos, Escuela de Frankfurt) y en hermenéutica; traductor (Schleiermacher, Feuerbach, Dilthey, Cassirer), ha ejercido como profesor en la Universidad de Bourgogne y en la Universidad de Lille 3, donde dirigió la UMR 8163 “Savoirs, textes, langage”. Codirige la colección *Opuscles φ* en Presses Universitaires du Septentrion y la colección *Textes clés* en Vrin. Es miembro del comité editorial de la colección *Chemins philosophiques* en las ediciones Vrin, así como de la colección *Hermeneutik und Interpretationstheorie* en Schöningh-Verlag (Paderborn).

RESUMEN

Este artículo presenta *La esencia de la fe según Lutero* (1844), un escrito perteneciente a uno de los períodos más productivos del pensamiento de Feuerbach. Las críticas a los teólogos protestantes y las circunstancias políticas permiten comprender por qué Feuerbach se orientó hacia el estudio de Lutero. Sin embargo, la importancia de este ensayo reside en el diálogo con Lutero, a quien Feuerbach llama el “primer hombre”. Para Feuerbach, al interpretar a Lutero, Dios para el hombre se abole a sí mismo como Dios en sí al hacerse hombre en Cristo y, comprendido como amor, muestra la complementariedad entre el amor propio y el amor al prójimo. En este sentido, la lectura feuerbachiana de la cristología de Lutero sintetiza su materialismo sensualista con su reducción antropológica de la esencia de Dios a la esencia del hombre.

Palabras clave: reducción antropológica, Lutero, amor propio.

ABSTRACT

This paper presents *The Essence of Faith according to Luther* (1844), a document of one of the most productive periods in Feuerbach's thought. The critics of protestant theologians and the political circumstances can explain why Feuerbach turned towards the study of Luther. But the importance of this essay lies in the dialog with Luther, called the “*first man*” by Feuerbach. For Feuerbach interpreting Luther, God for the man abolishes himself as God in itself by becoming man in Christ and, understood as love, shows the complementarity of self-love and love of others. In this, Feuerbach's lecture of Luther's Christology synthesizes his sensualist materialism with his anthropological reduction of the essence of God to the essence of man.

Keywords: Anthropological Reduction, Luther, Self-Love

En un texto atribuido durante mucho tiempo a Marx, publicado en 1843 en los *Anekdotas de Arnold Ruge*, “*Lutero, árbitro entre Feuerbach y Strauss*”³, Feuerbach opone a Lutero a teólogos como Strauss⁴, asimilados a los filósofos especulativos, y se interpreta a sí mismo como condición de posibilidad de la salvación:

¡Avergonzaos, cristianos distinguidos y vulgares, instruidos e ignorantes; *avergonzaos*, de que un *anticristo* tenga que mostraros la esencia del cristianismo en su forma verdadera y desnuda! Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo: liberaos de los conceptos y los prejuicios de vuestra filosofía especulativa actual, si queréis llegar, por lo demás, a las cosas tal como son, es decir, a la *verdad*. Y no hay para vosotros ningún otro camino hacia la *verdad* y la *libertad* que a través del arroyo de fuego [*Feuerbach*]. Feuerbach es el *purgatorio* del presente.⁵ (EcC, 124)

Esto da una idea de la interpretación que Feuerbach hace de Lutero y de la importancia que le confiere. El *Lutero* debía publicarse en 1844, como culminación de una de las etapas más productivas de Feuerbach, en el momento en que se articula la síntesis de *La esencia del cristianismo* (1841 y 1843) y de los *Principios de la filosofía del porvenir* (1843), al final de un período en el que Feuerbach había sido arrastrado hacia el radicalismo de los jóvenes hegelianos, particularmente por sus vínculos con Georg Herwegh

3 Citamos a Feuerbach, traduciendo los títulos al español, siguiendo la edición de la Berlin Akademie, *Gesammelte Werke* (edición bajo la dirección de W. Schuffenhauer, Berlín, 1967 y subsiguientes; citada como GW, seguida del número de volumen y de página). Los números de página indicados en el cuerpo del texto remiten todos a *La esencia de la fe según Lutero* (que, por comodidad, llamaremos *Lutero*) GW IX, 353-412.

Sobre la atribución a Feuerbach, véase el riguroso estudio histórico-filológico de Hans-Martin Sass, en su contribución (1967).

4 Strauss “piensa y escribe como un profesor”, es decir, privilegia la teología en detrimento de la religión (carta a A. Ruge, 2 de marzo de 1842, GW XVIII, 165).

5 “Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach”, en Feuerbach, L. (2007) *Escritos en torno a La esencia del cristianismo* (trad. L. M. Arroyo Arrayás). Tecnos, p. 124. La edición original de este texto la encontramos en L. Feuerbach (1975) *Werke in sechs Bänden*, ed. E. Thies, Suhrkamp, t. 3, p. 246.

y Arnold Ruge⁶. Pero Feuerbach no es un autor político, ni pretende ser revolucionario, y es casi a su pesar que, entre diciembre de 1848 y marzo de 1849, invitado por estudiantes de Heidelberg y ante un público diverso, impartió las *Lecciones sobre la esencia de la religión* en una sala del Ayuntamiento de Heidelberg, luego de que la Universidad le negara el uso de sus instalaciones. Estas conferencias constituyen, según el propio Feuerbach, su “única actividad pública durante ese período revolucionario”⁷. Pero resultaba difícil emprender, en ese entonces, una reflexión teórica crítica sobre la teología y la religión sin que sus implicaciones políticas se manifestaran de inmediato, especialmente a través de la actividad de la censura. Sin ser revolucionario, Feuerbach quiere ser, sin embargo, *reformador*. Varios de los escritos de los años cuarenta llevan en su título esa misma pretensión, haciendo eco manifiesto de Lutero.

Es en este contexto que aparece *La esencia de la fe según Lutero. Un complemento a La esencia del cristianismo*. ¿Por qué volver sobre las tesis de *La esencia del cristianismo* y presentar el análisis de *La esencia de la fe según Lutero* como su “complemento”? Con *La esencia del cristianismo*, Feuerbach creía haber terminado con sus escritos teológicos y esperaba poder volverse por fin hacia aquello que entonces le importaba, a saber, el estudio de las relaciones entre el espíritu y la naturaleza.⁸ ¿Quiso entonces simplemente ilustrar una vez más una tesis ya sólidamente fundamentada, o bien descubrió algo nuevo al sumergirse en las obras de Lutero?⁹

6 Sobre la politización de la interpretación de la Reforma por parte del *Vormärz*, ver Brandhorst, H.-H. (1981). *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs*. Vandenhoeck & Ruprecht.

7 “Prefacio” a las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, GWVI, 4. Las citas de Lutero y las referencias al *Lutero* son allí particularmente numerosas.

8 Véase, por ejemplo, la carta a Christian Kapp de marzo de 1841 (GW 18, 70) o la dirigida a Arnold Ruge (20 de diciembre de 1841, GW XVIII, 137).

9 Entre los trabajos dedicados a Lutero, cabe destacar especialmente la contribución de Oswald Bayer (1972) *Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption*. En Thies E. (ed.) (1977) *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 260-309; y, en lo que respecta a la relación general de Feuerbach con Lutero, las obras de Matthias Petzoldt, *Feuerbachs Interesse an Luther. Zum Wandel in Feuerbachs Denken*, Leipzig,

En una primera aproximación, cabe ver sin duda en este escrito – y en el recurso a Lutero – el reflejo de la situación política de la época, en la que la lucha contra la censura converge con la identificación entre lo teológico y lo político. Así lo ha demostrado de manera convincente John Glasse¹⁰, cuyos argumentos pueden resumirse del siguiente modo: al interesarse por Lutero, Feuerbach (1) responde a las críticas de los teólogos protestantes, entre los cuales destaca Julius Müller, y (2) maniobra astutamente contra la censura.

(1) Las críticas provenientes de los teólogos protestantes, en particular de Julius Müller, exigen justificaciones.¹¹ A Feuerbach se le reprocha especialmente no dominar adecuadamente las ideas católicas, luteranas y calvinistas, y mezclar unas con otras. También se le acusa de tomar como únicas referencias “algunos teólogos de la Edad Media, en particular *místicos*” (GW IX, 202)¹², en detrimento de los teólogos modernos. En el prefacio a la primera edición de *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach afirmaba de hecho que el cristianismo moderno no tenía ya nada que añadir al antiguo (GW V, 6-7 / EC, 32). En su réplica a Julius Müller – a quien considera como “la nada absoluta, la miseria de la teología”¹³ –, Feuerbach expone lo que constituirá la tesis principal del *Lutero*: “hace ya tiempo que la teología se ha convertido en cristología; y la cristología no es otra cosa que antropología religiosa revelada” (GW IX, 200). Es por eso que no hay más que una figura universal en el protestantismo, a saber: Lutero, “el autor de la Reforma, y ello porque fue, en la historia de la religión cristiana, *el primer hombre*” (GW IX, 205), y ya no un teólogo. Se comprende entonces

Evangelische Verlagsanstalt, 2005, y de Arve Brunvoll, “*Gott ist Mensch*”. *Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Peter Lang, 1996.

10 John Glasse (1975) Why did Feuerbach Concern Himself with Luther?. *Revue internationale de philosophie*, (101), 364-385; Véase también “Feuerbach und die Theologen: sechs Thesen über den Fall Luther”, en H. Lübke y H.-M. Sass (eds.) (1975). *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (pp. 28-35). Kaiser.

11 Véase Feuerbach, L., “Aclaración de la reseña de mi escrito *La esencia del cristianismo* publicada en los *Estudios y críticas teológicas* (1842, cuaderno n. 1)” (GW IX, 177-228).

12 Citado por Feuerbach.

13 Carta a A. Ruge, 20 de diciembre 1841 (GW XVIII, 136).

que, siguiendo esta tesis general, Feuerbach se haya sumergido en la lectura de Lutero, cuya presencia se hará sentir con fuerza ya desde la segunda edición de *La esencia del cristianismo*.

(2) Pero el *Lutero* es también resultado de la relación de Feuerbach con la censura.¹⁴ Profundamente afectado, entre otras cosas, por la prohibición de su obra en Austria¹⁵, por las dificultades editoriales de los jóvenes hegelianos y por la prohibición de sus *Tesis provisionales*, una de las expresiones más directas de su filosofía¹⁶, Feuerbach reflexiona tanto sobre lo que significa esta censura como sobre la manera de sortearla. Una carta de 1842 a Arnold Ruge¹⁷ es elocuente al respecto. Feuerbach expone allí el alcance político de su crítica de la religión. Ve en su ruptura con el cristianismo una “ruptura, en sentido estricto, no con la Iglesia, sino con el Estado en la medida en que este permanece ligado a ciertas exterioridades eclesiásticas”. Para el Estado, “los escritos que contienen *verdades* no son científicos, sino insurreccionales”. Por eso, afirma: “deberíamos haber sido más prudentes, más sabios – no por nosotros, sino por la causa. La astucia y la sabiduría también forman parte de la estrategia. Simplemente, no hay que dejar que nos la impongan. Hay que adelantarse al enemigo. (...) Alemania aún no soporta la publicidad”¹⁸. Por ello, Feuerbach preconiza ciertas estrategias, como por ejemplo reemplazar la palabra “ateísmo” por “antropoteísmo”¹⁹. Otra consiste, como señala Glasse, en apoyarse en la figura de Lutero, ese héroe alemán indiscutido. Y, en efecto, gracias a las citas de Lutero, la segunda edición de *La esencia del cristianismo* logró pasar fácilmente la censura.

¹⁴ Glasse, J., *op. cit.*, p. 380 sq.

¹⁵ El editor O. Wigand solicitaría a Ruge que informara a Feuerbach que la censura austríaca le había devuelto 120 ejemplares de *La esencia del cristianismo* (carta de A. Ruge del 14 de abril de 1842, GW XVIII, 176). De manera general, conviene examinar toda esta correspondencia de la primavera de 1842 para tomar dimensión del impacto de la censura sobre los escritos de Feuerbach.

¹⁶ Véase la carta de A. Ruge del 24 de febrero 1842, GW XVIII, 163.

¹⁷ Carta a Ruge, 29 de julio de 1842, GW XVIII, 197-198.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Carta a Ruge, 2 de marzo de 1842, GW XVIII, 164. Confrontar con la carta del 8 de marzo de 1842, GW XVIII, 165-166.

1. De la práctica a la teoría

Dicho esto, estos motivos externos de la lectura de Lutero permiten a Feuerbach descubrir algo más, a saber: el paso de la teología y la filosofía hacia la religión. Es allí donde se cumple la verdadera Reforma de la filosofía (GW IX, 340 sq. / PFF, 124-125)²⁰. En esta dirección, Feuerbach se ve progresivamente llevado a subrayar el costado sentimental de la religión, que en sus inicios había violentamente rechazado, siguiendo la crítica hegeliana de Schleiermacher. Al volver hacia una “religión” fundada en el sentimiento, el amor y las necesidades del corazón, Feuerbach se acerca a Schleiermacher, alejándose de Hegel (GW IX, 230 / EvEC, 92), quien, como representante de la filosofía especulativa, pasa a convertirse en su principal adversario (GW IX, 295 / PFF, 78). Pero a pesar de esta proximidad, Schleiermacher sigue siendo para Feuerbach “el último teólogo” (GW IX, 230 / EvEC, 92), y es curiosamente Lutero – como mencionamos previamente – quien es calificado de “*primer hombre*”. En efecto, él permite realizar la antropología: al reducir la teología a la religión – siendo la filosofía (especulativa) una forma de teología –, Lutero pone al descubierto la verdad de la religión. En el pasaje hacia una antropología que ya no es tributaria de la filosofía, la cristología de Lutero prefigura la reducción de Dios al hombre, incluso si Lutero no se haya comprendido a sí mismo al dejar subsistir la idea de un Dios en sí mismo. En este sentido, los *Principios de la filosofía del futuro* dan la esencia de la Reforma protestante: “La misión de la época moderna fue la realización y la humanización de Dios; la transformación²¹ y disolución de la teología en antropología.” (GW IX, 265 / PFF, 49). Esta transformación se ha cumplido. Es obra de Lutero: a través de su cristología, muestra la humanidad de Dios:

La manera *religiosa* o *práctica* de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo: sólo

20 *Principios de la filosofía del futuro*, §66-67 (64-65 de la segunda edición).

21 Itálicas omitidas en la segunda edición de PFF (N. d. T.)

él es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que *Dios es en sí mismo*, sino únicamente de lo que *Él es para el hombre*; de ahí que ya no tenga, como aquél, ninguna tendencia especulativa o contemplativa; el protestantismo ya no es *teología*: en lo esencial, no es más que *cristología*, es decir, *antropología religiosa*. (Ibid., §2)

La tarea de Feuerbach es entonces una segunda Reforma, la de la filosofía: “El secreto de la *teología* es la *antropología*, pero el secreto de la *filosofía especulativa* es la *teología*” (GW IX, 243 / TP, 21). La primera Reforma reveló el primer secreto; la segunda, apoyándose en la primera, disuelve la filosofía. Y Feuerbach llega a decir: “Yo soy Lutero II”.²²

Se comprende entonces que, en aquella época, Feuerbach esté atravesado por la idea de una transformación necesaria, de una Reforma o Reformación²³, de una renovación de la filosofía²⁴ que se expresa ya en 1842 con las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, anunciando los *Principios de la filosofía del futuro* de 1843. Pero hay que ponerse de acuerdo sobre los términos. Porque, según lo concibe Feuerbach, su papel es específico: se trata para él, en términos de Reforma, de un trabajo sobre las conciencias que permita poner la teoría a la altura de la práctica efectiva. En este sentido, la teoría no precede a la práctica, sino que la sigue. Según Feuerbach, “el corazón revoluciona, la cabeza reforma” (GW IX, 255 / TP, 34). Y cuando la práctica ha ido por delante de la teoría, la teoría debe ponerse al día con la práctica.

La cabeza no siempre va por delante; es al mismo tiempo lo más ágil y lo más pesado. La cabeza da origen a lo nuevo, pero también es en ella donde perdura durante más tiempo lo antiguo. (GW XVIII, 273-274)²⁵

22 Bolin W. (1877), *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass*, Helsingfor, p. 43.

23 Término utilizado en el título de la primera edición de las *Tesis* (GW IX, 243)

24 Ver Ascheri, C. (1969) *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. M., Europäische Verlagsanstalt.

25 Carta a Ruge, junio 1843.

Aquello constituye el alcance político de la crítica teórica de la religión:

La tarea teórica de la humanidad es idéntica a su tarea ética. Es un hombre verdaderamente moral y verdaderamente humano, solo aquel que tiene el coraje de analizar sus sentimientos y sus necesidades religiosas al máximo. Quien es esclavo de sus sentimientos religiosos merece ser tratado como esclavo incluso en asuntos políticos. Quienes no se dominen a sí mismos no tendrán la fuerza ni el derecho de liberarse de la opresión material y política. Aquellos que se dejan dominar por entidades oscuras y extrañas también permanecerán exteriormente en la oscuridad de la dependencia de poderes extraños. (GW IX, 233 / EvEC, 95)

La crítica teórica se une así al combate de los Jóvenes Hegelianos contra el Estado prusiano y cristiano, invocando la necesidad ética y política de disolver el oscurantismo de la religión. En otras palabras, la liberación política va de la mano de la liberación religiosa. Y esta última solo se lleva a cabo mediante la reducción de la religión y de la filosofía “a sus *elementos más simples, inmanentes en el hombre*” (GW IX, 239 / EvEC, 99): “*Sólo la filosofía que se ha vuelto humana es positiva*, es decir, la verdadera filosofía. Siempre son las verdades más simples a las que el hombre llega tarde” (*Ibid.*, 242 / p. 102). De nada sirve, por lo tanto, transformar el mundo mientras subsista la teoría, incluso si en la práctica el hombre ya se ha apropiado de su esencia. En este sentido, Feuerbach no pretende ser revolucionario, ya que sigue convencido de que la interpretación es la condición de posibilidad de toda transformación auténtica. Feuerbach ha leído a Marx, que lo halaga al afirmar que la crítica de la religión está, en Alemania, esencialmente consumada²⁶; la tarea consiste entonces, tras la desaparición del “más allá de la verdad”, en “establecer la verdad del más acá”, transformando “la crítica del Cielo en crítica de la Tierra, la *crítica de la religión*

26 Marx, K. (1988) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Werke* (vol. 1). Dietz, p. 378 (*De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1843-1844)*) (Trad. F. García Chicore). Gedisa, p. 45.

en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*” (Marx, 2023, p. 47). Para Marx, que reconoce la grandeza de Lutero, se trata ahora de pasar de la Reforma a la revolución, de la teoría a la práctica.

Incluso en el plano de la historia tiene la emancipación teórica una importancia específicamente práctica para Alemania. El pasado *révolutionnaire*²⁷ de Alemania es, a saber, teórico, es la *Reforma*. Como entonces lo era el *monje*, ahora es el *filósofo* en cuyo cerebro comienza la revolución. Ciertamente, Lutero venció la servidumbre fundada en la *devoción* porque colocó en lugar de esta la servidumbre fundada en el *convencimiento*. Quebró la fe en la autoridad porque restauró la autoridad de la fe. (...) Liberó a los seres humanos de la religiosidad exterior porque convirtió a la religiosidad en un ser humano interior. Emancipó al cuerpo de las cadenas, porque puso el corazón en cadenas (*Ibid.*, p. 57).

Pero Feuerbach no va tan rápido, y justifica su *Lutero* de la siguiente manera:

Ciertamente, en Alemania, como dice Marx, la crítica de la religión está, en lo esencial, concluida, pero sólo en lo esencial y, por lo tanto, únicamente para unas pocas cabezas pensantes; su resultado aún no es una verdad inmediata, universal, popular.²⁸

La crítica teórica debe así proseguir, incluso si Feuerbach confirma que Lutero no es “el fin” de *Lutero*, sino únicamente “el medio”: “si volvemos a la Reforma interpretándola únicamente en el sentido de la nueva conciencia, resolviéndola en su principio, entonces tenemos lo que queremos: ningún ídolo en el cielo y ningún ídolo más en la tierra” (GW XVIII, p. 339). Esto basta para explicar por qué Feuerbach siempre se mostró moderado, mientras que los Jóvenes Hegelianos, al igual que Marx, no ocultaban su entusiasmo:

27 En francés en el original.

28 Carta a A. Ruge, abril de 1844 (GW XVIII, 338).

Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe [según Lutero]* a pesar de su pequeño formato, son ciertamente más importantes que toda la literatura alemana contemporánea. Estos escritos han proporcionado —no sé si intencionalmente— una base filosófica para el socialismo y los comunistas los han entendido de inmediato de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en las diferencias reales entre los hombres, el concepto de género humano traído del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué es esto, sino el concepto de *sociedad*? (GW XVIII, 376)²⁹

La “unidad” en la “diferencia real entre los hombres” sería, entonces, uno de los resultados de la Reforma feuerbachiana. Eso es, a nuestro juicio, lo que hay que intentar pensar en el propio texto, si es que en el *Lutero* hay realmente pretensión de aportar algo nuevo. Porque en 1846, Feuerbach precisa que, contrariamente a lo que sugiere el título, el *Lutero* no es un simple “complemento” de *La esencia del cristianismo*, sino que tiene un “significado independiente”: “es sólo allí donde has ‘barrido’ por completo al filósofo, donde has disuelto enteramente al filósofo en el hombre” (GW X, 188).³⁰ De hecho, Feuerbach descubre en el diálogo con la cristología luterana, la síntesis de su materialismo sensualista y de su reducción antropológica de la esencia de Dios a la esencia del hombre.

2. El sentido del hombre

La primera tesis del *Lutero* se refiere a la oposición entre el hombre y Dios: para Lutero, Dios es y tiene lo que el hombre no es y no tiene. Así, Dios lo es todo sólo si el hombre no es nada, y el hombre no es nada solamente si Dios lo es todo; la negación del uno es la afirmación del otro, y uno excluye al otro: “o bien — o bien” (GW IX, 355 / EFL, 6). La necesidad de Dios se funda, por tanto, en la

29 Carta de K. Marx a Feuerbach, 11 de agosto de 1844 (Feuerbach, L. (2021) *Cartas y polémicas filosóficas* (pp. 73-74) (trad. L. Sánchez Marín, P. U. Rodríguez y A. Peña Arroyave). Ennegativo.

30 “Prefacio” a las *Obras completas*.

imperfección humana, en la carencia, en la miseria. Es, por tanto, una “necesidad” *para nosotros* –los hombres– que convertimos en valor supremo en Dios aquello que sentimos como nuestras propias imperfecciones: “A cada *falta en el hombre* se opone una *perfección en Dios*. [...] La *nada del hombre* es el *presupuesto* de la *esencialidad* de Dios” (*Ibid.*, 355 / 5). En Dios, el hombre valora y aprecia lo que no tiene: Dios se fundamenta, así, en el deseo de felicidad. Por eso, “sólo en boca de la necesidad, de la miseria, de la imperfección tiene la palabra ‘Dios’ peso, seriedad y sentido” (*Ibid.*, 358 / 11). La religión encuentra entonces su fundamento en el hombre como ser de dependencia. Y Feuerbach encuentra ahí la articulación de una tesis que desarrollará en *La esencia de la religión*:

“Todos los hombres – dice Homero en la *Odissea* – necesitan de los dioses.” Pero ¿qué es la necesidad, sino la expresión patológica de la dependencia? En este punto, debo señalar que el comienzo de *La esencia de la fe* [según Lutero], al igual que el de *La esencia del cristianismo*, con su oposición entre lo humano y lo divino, y el inicio de *La esencia de la religión*, centrado en el sentimiento de dependencia, remiten a lo mismo, salvo que dicha oposición debe su existencia, en mayor medida, a la reflexión sobre el sentimiento de dependencia. (GW VI, 327)

En resumen: el sentimiento de dependencia es lo primero, la religión lo segundo, resultado de la razón que se aplica a ese sentimiento de dependencia.³¹ La felicidad y la dicha así proyectadas no son, evidentemente, más que “imaginación”, y “únicamente como objeto de la representación, sólo en la distancia, en la separación, se convierte lo trivial en ideal, lo terrenal en celestial y lo humano en divino” (GW IX, 357 / EFL, 10). Estas estructuras proyectivas nos son familiares desde *La esencia del cristianismo*. Ahora bien, es precisamente sobre esta oposición entre la afirmación en Dios y la

31 Cabe señalar que ésta es la exacta definición de la piedad en Schleiermacher, fundada en el sentimiento de dependencia absoluta, que da la conciencia inmediata de sí y que nombra “Dios” en la reflexión sobre este sentimiento (*Der christliche Glaube*, (2ª ed. 1830/1831), ed. M. Redeker, Berlín, Walter de Gruyter, 1960, t. 1, § 3, p. 14 sq. y § 4-4 pp. 28-30).

negación en el hombre donde Lutero funda, según Feuerbach, la crítica del catolicismo. Dicha oposición da cuenta, en efecto, del contraste entre la gracia y los méritos: la gracia está en Dios, el mérito por las obras en el hombre. Hay, pues, que decidirse: o se está totalmente *a favor de Dios y en contra del hombre*, o se está totalmente a favor del hombre y en contra de Dios. Lutero se decide absolutamente “*por Dios contra el hombre*”: Dios lo es todo y el hombre no es nada. Pero esta inhumanidad de la fe luterana se ve compensada por la humanidad de su Dios. Por eso, según Feuerbach, la fe luterana no es inhumana más que en su comienzo: el medio es inhumano, pero el fin es el hombre.³² Esto es posible interpretando a Dios como un medio para el hombre de llegar a sí mismo. Así, siguiendo una premisa fundamental del idealismo alemán, Dios es la alteridad necesaria para el retorno a sí mismo; el momento de la alienación que precede a la reapropiación. Dios presenta al hombre lo que este debe ser, mientras que el hombre, en la necesidad y la angustia, ha perdido el sentimiento de sí; lo cual no es sino otra forma de decir que el *sentido del hombre* está en Dios. Así, Lutero devuelve a Dios con creces lo que quitó al hombre, y Lutero sólo es inhumano porque tiene un Dios humano que recoge en sí mismo el conjunto de las propiedades humanas. Entonces, la inversión reapropiadora es posible porque el hombre tiene *en cierto modo* — él también — aquello que Dios tiene: “eso es tuyo, no como una propiedad en ti, sino como un *objeto*; pero no como un objeto que fuera *para ti* contingente, sino como un objeto esencial” (GW IX, 363 / EFL, 18). La doctrina de Lutero es así interpretada según la tesis de la objetivación: “Dios es *el* objeto del hombre que le *pone delante su propia esencia*, que le *grita* al hombre *lo que él mismo es*, ciertamente no según los sentidos, el cuerpo o la realidad, sino según sus deseos y sus anhelos (...)” (*Ibid.*, 409 / 92-93). Dios es, por tanto, un ideal de la imaginación.

32 Vemos aquí que Feuerbach está tanto “*a favor como en contra* de Lutero” (*Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico*, GW X, 173 / FC, 191).

3. La cristología o Dios “para nosotros”

La segunda tesis esencial en la lectura de Feuerbach concierne a la cristología luterana. Dentro del cristianismo, el catolicismo y el protestantismo coinciden en el papel central de la doctrina que, según el símbolo de Nicea, afirma que Dios “se hizo hombre” en Cristo “por nosotros los hombres”. La especificidad de Lutero es que se interesa menos por el Dios que se hace hombre en Cristo que por el “*por nosotros*”. Ahora bien, lo que a ojos de Feuerbach resulta importante en esa acentuación del *pro nobis* es que, al hacerlo, Lutero se aparta de la esencia de Dios para centrarse en la dimensión práctica de Cristo que ha sufrido *por nosotros* y que, con ello, nos ha liberado del sufrimiento. Porque el objetivo de su sufrimiento era *nuestra* salvación, *nuestra* redención. En esto, Lutero captó la esencia de la fe antigua y expresó lo que en ella permanecía sin decir. Él es quien revela el secreto de la creencia cristiana, a saber, que “Dios *no es* Dios si no es *nuestro* Dios”:

La esencia de la fe según Lutero radica (...) en la fe en Dios como un ser *esencialmente* referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un ser *bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*. (*Ibid.*, 366 sq. / 24).

Por lo tanto, Dios no es en sí mismo, sino en su relación con nosotros, para nosotros, lo que explica que contenga, como ya lo había mostrado *La esencia del cristianismo*, las propiedades principales del ser humano.

Pero, ¿qué nos asegura que Dios está *a nuestro favor*? Nada más que su manifestación humana en Cristo, cuya humanidad garantiza a su vez la humanidad de Dios. Esto lleva a Feuerbach a situar la necesidad de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) en el centro de la teoría luterana. Si Dios es “bueno” “para nosotros”, debe serlo en la sensibilidad misma, ya que para ser bueno hay que poder sentir con los demás, sufrir, etc. En este sentido, para ser para el hombre, Dios debe ser para los sentidos del hombre, porque “*lo que está contra los*

sentidos, está contra el hombre” (GW IX, 377 / EFL, 39). Es decir, la salvación está en los sentidos. Se trata, pues, según los textos de *La filosofía del futuro*, de transformar un ser pensante en un ser sensible, lo que es una forma de pasar de la teología a la religión. Feuerbach también relee la teología a la luz de la sensibilidad, como ya había hecho en *La esencia del cristianismo*, interpretando, por ejemplo, el “milagro” como la necesidad de una prueba *sensible*. La tesis central es que los sentidos *revelan* y que, por lo tanto, la esencia de la revelación es la esencia de la sensibilidad: “aquello que es una realidad para los sentidos lo es también para el entendimiento, pero no a la inversa (...) En una palabra: lo que es para los sentidos es para *todo* el hombre (...)” (*Ibid.*, 379 / 43). Así, la cristología se resume a ojos de Feuerbach: “Cristo es la esencia invisible de Dios puesta como ser visible y manifiesto” (*Ibid.*, 382 / 47). En Cristo *vemos* lo que *pensamos* en Dios. Y el “verdadero Dios, el verdadero objeto de la fe luterana (...) es únicamente Cristo” (*Ibid.*, 396 / 70). De este modo, el antiguo dogma trinitario según el cual Dios no se transforma al hacerse hombre, se desvía profundamente. Para Feuerbach, que Dios se haga hombre en Cristo significa que “*el secreto de la teología es la antropología*” (GW V, 7 / EC, 32)³³, que se suprime a sí mismo como Dios en sí mismo en la medida en que la “transformación” en antropología es “disolución” de la teología (GW IX, 265 / PFF, 31)³⁴. Esta disolución se debe a que, en el plano humano de Cristo, ya no se puede distinguir entre un “Cristo en sí mismo” y un Cristo “para nosotros”. De este modo, manifiesta la necesidad del Tú para el Yo y abre así la puerta al dialogismo³⁵.

33 *La esencia del cristianismo*. Traducción modificada por el autor.

34 *Principios de la filosofía del futuro*, §1.

35 Esto es lo que establece *La esencia del cristianismo* y lo que Feuerbach recuerda en los *Principios*, § 65 (§ 63 de la segunda edición): el “secreto” de la “trinidad” es el “secreto de la vida comunitaria, de la vida social —el secreto de la necesidad del Tú para el Yo— (...): ningún ser (...) que solo sea para sí mismo es por sí mismo un ser verdadero (...).” (GW IX, 339-340 / PFF, 124). Traducción modificada por el autor.

4. La hermenéutica feuerbachiana

La cristología confirma, por tanto, que “Dios es una palabra cuyo significado solo es el hombre” (GW IX, 366 / EFL, 23): solo hay una realidad, el hombre, y Dios es solo una forma de decirlo. “Dios” es, por lo tanto, solo una palabra que no se refiere a una esencia “Dios”, como quiere la teología, sino a la esencia “hombre”: el hombre se dice en Dios. Esto le permite a Feuerbach, como en *La esencia del cristianismo*, describir y criticar este proceso a partir del lenguaje mismo. La relación entre la realidad y el pensamiento se presenta, en efecto, según el modelo de la relación entre el pensamiento, o a lo que este apunta, y lo que se dice³⁶. Ahora bien, “para la intención (*Meinung*), la palabra es siempre demasiado estrecha, como lo es el hombre para vuestro Dios” (GW IX, 382 / EFL, 47)³⁷: lo que se dice ya no es lo que se piensa. La analogía es elocuente: en la *Meinung* tenemos una finalidad individual, una intención que sigue siendo “mía”, es decir, “en mi poder”, mientras que lo que se dice se vuelve independiente e inmutable, exterior a quien lo dice. El hombre se asusta entonces ante Dios como ante su propia palabra. Esta analogía con el lenguaje se utiliza para comprender la relación entre Dios y Cristo: Cristo es la palabra de Dios, la exteriorización y la certeza de la palabra. Esta palabra sensible reconduce a la antropología dialógica de Feuerbach, basada en la complementariedad de los principios del sensualismo y el “altruismo”, es decir, del carácter del pensamiento accesible a los sentidos y del hecho de que el pensador está necesariamente relacionado con un Tú. En esto, Feuerbach combina una tesis idealista, la de la necesaria exteriorización y, por tanto, *mediación* para convertirse en uno mismo en el retorno a uno mismo —ya que liberarse es volver a uno mismo en el otro³⁸—, con una crítica del idealismo en la que el hombre se da

36 Feuerbach transforma, así, el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre la “certeza sensible”, al que recurre regularmente para criticar a Hegel.

37 El autor traduce *Meinung* como “intención”, mientras que la traducción española de Arroyo Arrayás lo traduce como “pensamiento” (N.d.T.).

38 “La libertad consiste justamente en estar en sí mismo en su Otro. (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. I. Ciencia de la lógica*, trad. R. Valls Plana, §24).

*inmediatamente a sí mismo en la sensibilidad*³⁹. Estos principios se encuentran en el corazón del *Lutero*, donde el lenguaje asume un papel de modelo primario:

Dios *dice* al hombre sólo lo que el hombre mismo piensa de sí tácitamente, pero no se atreve a decirse. Lo que solo yo mismo digo y pienso de mí es —al menos posiblemente— ilusión; pero lo que también el otro dice de mí es verdad. El otro tiene en los sentidos lo que yo tengo únicamente en la imaginación. (GW IX, 406 / EFL, 88)

Por un lado, la palabra es una expresión esencial de sí mismo: “Sea lo que sea lo que nombre o exprese, el hombre nunca expresa más que su propia esencia.” (GW IX, 261 / TRF, 40-41). Por otro lado, es creativa, dando así origen a los dioses, ya que la palabra tiene el poder de hacer ser: “Decir dice mucho; decir hace algo de la nada. No en vano la creación a partir de la nada es la omnipotencia de la palabra” (GW IX, 406 / EFL, 88). Para limitar este primer poder, Feuerbach recurre a la palabra del otro, a la complementariedad de la palabra y la escucha⁴⁰: hay que “dejarse decir por los demás” (*Ibid.*). Pero “¿de dónde proviene este poder de la palabra dicha por otro hombre?” (*Ibid.*, 407 / 89). Únicamente del hecho de que es la palabra de otro hombre la que existe “*objetivamente*”. “La fe viene de la escucha”, escribe Feuerbach⁴¹ de acuerdo con el principio dialógico. Y si en la vida el Tú es el otro hombre, en la fe, el Tú es Dios.

39 Ver *Principios de la filosofía del futuro*, §42 (§41 de la segunda edición): “El hombre sólo se da a sí mismo a través de los sentidos.” (GW IX, p. 323; PFF, p. 108).

40 “Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas. (...) la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad. La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto.” *Principios de la filosofía del futuro*, §42 (§41 de la segunda edición), GW IX pp. 323-324; PFF, p. 109.

41 Retomando, sin citarla, la Epístola de Pablo a los Romanos, 10, 17: “la fe viene de lo que se oye.”

5. El amor y la fe

Si Dios está “a nuestro favor”, es porque es esencialmente amor, es decir, bueno “para el otro”. De hecho, ser bueno fundamenta la alteridad, ya que solo se puede ser bueno con respecto a otra cosa, siendo *el objeto* del amor el *sentido* del amor. Hemos visto anteriormente que, para Feuerbach, el amor era el centro de *Lutero* y que es a la luz de este amor como se interpreta la cristología. Dios, en cuanto Dios, aún no es para el hombre, y en cuanto se hace hombre, deja de ser precisamente Dios tal y como es en el pensamiento, para la teología. Ciertamente, la fe, que es “el ojo de la imaginación” (*Ibid.*, 385 / 52), permite ver lo que no está ahí, ver en ausencia. Pero este Dios es imagen. Ahora bien, la dimensión de la verdadera alteridad es la existencia para los sentidos y, por lo tanto, la existencia corporal. En esta línea, “Cristo es la certeza sensible del amor de Dios hacia el hombre” (GW IX, 386 / EFL, 53), es una “verdad sensible”. Es por amor que Dios se hizo hombre, porque solo el hombre puede amar al hombre y, por lo tanto, perdonar sus pecados. Así, es en este movimiento donde se leen conjuntamente la humanización de Dios y la divinización del hombre. Pero si debe ser objeto de fe y confianza, Dios debe ser en sí mismo lo que es para mí. Solo Dios sin el Cristo es aterrador, escribe Feuerbach leyendo a Lutero. Esta lectura de Feuerbach queda clara cuando el Dios trascendente se revela como aquel de la metafísica: “Lutero fue enemigo de la metafísica, un enemigo de la abstracción, un enemigo de la falta de pasión” (*Ibid.*, 396 / 70). La crítica de la teología del Dios en sí es, por lo tanto, crítica de la filosofía especulativa.

Si Dios es amor y todo amor es relación entre los hombres, dialógica, entonces la pregunta es cómo entender la relación entre Yo y Tú. En el plano religioso, Feuerbach lo explica por analogía con la relación hijo/padre. Esta analogía no es original, ya que esta relación siempre ha estado muy arraigada en la religión. Sin embargo, es muy significativa por las consecuencias que se pueden extraer de ella: pensar a Dios como padre es no pensar en él sin hijos, lo que confirma la idea de que no hay Dios sin hombre, que por lo tanto aquel no es *en sí mismo*, sino *para nosotros*, lo que

expresa la necesidad del Cristo. Al mismo tiempo, designar a Dios como padre significa considerarlo como la unidad del género. Así, comentando a Lutero, Feuerbach escribe:

Dios en tanto padre común de los hombres, no es otra cosa que la unidad e igualdad del género humano personificado, el concepto del género donde se superan todas las diferencias entre los humanos, [donde] quedan afuera, pero cuyo concepto genérico es representado a diferencia del ser real como ser autónomo. (GW VI, 306 / LSER, 287-288)⁴²

La analogía permite precisar el dialogismo, ya que el otro es para mí en la vida lo que Dios es para mí en la fe: “En la vida, el Tú es el dios del Yo, en la fe, Dios es el Tú del hombre” (GW IX, 407 / EFL, 89)⁴³. Esta relación concretiza la imbricación mutua y la complementariedad de los dos momentos: “el padre es lo que el hijo *no* es, es para el hijo lo que el hijo *no* es para sí mismo” (*Ibid.*, 407 / 89-90). La relación padre-hijo permite finalmente precisar el sentimiento de dependencia, esencial en el momento en que Feuerbach pasa al estudio de la dependencia respecto a la naturaleza⁴⁴. Porque esta dependencia es específica, ya que el hijo no depende simplemente del padre: más bien encuentra en él lo que le falta para encontrarse a sí mismo, es decir, para alcanzar el “sentido de sí mismo”⁴⁵ (GW IX, 408 / EFL, 90)⁴⁶. El padre es,

42 *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Clase n° 29.

43 De acuerdo con el *principio de la reversibilidad de las proposiciones atributivas*. Véase Berner, Ch. (1991) Substantivation et substantialisation. La syntaxe de l’objectivation religieuse chez Feuerbach. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (3), 395-406.

44 En 1846, Feuerbach agrega al *Lutero* una nota sobre el sentimiento de dependencia, precisando que, recién en *La esencia de la religión*, abordará la dependencia de la naturaleza (GW IX, p. 408, nota 1; EFL, pp. 90-91).

45 Arroyo Arrayás difiere en su traducción de *Selbstgefühl*, traduciendo el término como “sentimiento de su propia dignidad”. (N. d. T.)

46 Esto debe ponerse en relación con Schleiermacher, quien funda el sentimiento de sí en el sentimiento de dependencia absoluta. Sobre el sentimiento de dependencia y el vínculo con Friedrich Schleiermacher, véase Berner, Ch. (2008) Le sentiment d’être. En Sabot, Ph. (ed.), *Héritages de Feuerbach*. (pp. 19-36). Presses Universitaires du Septentrion.

en este sentido, ser-“*para el hijo*”, y la diferencia es, por lo tanto, la siguiente:

En el padre ya está como *objeto* existente lo que en el hijo es tan solo un proyecto, allí está como ser es lo que aquí es la *meta del devenir*, allí es un presente lo que aquí es un futuro, allí es realidad lo que aquí es deseo y aspiración. (*Ibid.*, 408 / 91).

Lo que, desde el punto de vista del lenguaje mencionado anteriormente, significa:

El padre *es y expresa* lo que el hijo debe ser, puede ser y será. El padre es el *augur* natural (*Wahrsager*)⁴⁷ del hijo (*Ibid.*, 409 / 92).

El padre expresa la verdad del hijo, al igual que Dios o Tú son palabras de verdad. Al igual que Dios le grita al hombre lo que es, presentándole su propia esencia, la función del padre es presentar la esencia, el momento necesario de exteriorización o alienación que permite al hombre reintegrarse en la verdad. Se retoman así las tesis iniciales que fundamentan esta relación en el vínculo deseante, donde Dios es la expresión de los deseos insatisfechos del hombre: “¿Qué es, pues, Dios? La *bienaventuranza del hombre como realidad perfecta, verdadera, objetiva*” (*Ibid.*, 409 / 93).

Dicho esto, ¿cómo concebir el amor divino y el amor humano? Feuerbach, leyendo a Lutero, lo hace a través de la distinción entre amor y fe⁴⁸. Aquí tocamos el núcleo de la lectura de Lutero por parte de Feuerbach. Para este último, pasar de Dios al hombre consiste, como sabemos, en sustituir a Dios por el género humano. Pero el género humano también es solo una abstracción. Por eso Feuerbach debe, como señalaba Marx, concretizar este género,

47 El término no puede ser traducido en todo su matiz: *Wahrsager* dice, de un modo muy distinto al español, que el augur o adivino es “el que dice la verdad”.

48 Podemos comparar el vínculo establecido entre la fe y el amor con el análisis de “Dios como amor, como ser del corazón” y de la “contradicción entre la fe y el amor” que presenta *La esencia del cristianismo* (GW V, pp. 101-116 y pp. 409-443; EC, pp. 101-109 y pp. 290-310).

definido como “el conjunto (...) de los atributos genéricos repartidos entre los hombres que se han ido realizando a lo largo del curso de la historia” (GW IX, 279 / PFF, 62), pasando por la relación entre Yo y Tú⁴⁹. Por lo tanto, en la comprensión del hombre hay una doble relación, por un lado con el prójimo en el Tú, y por otro con el todo en el género. Y es en este contexto preciso donde Feuerbach recurre a la distinción luterana entre la fe y el amor, que al mismo tiempo brinda la clave de su interpretación de Lutero.

Otro ser —Dios— es, pues, (...) objeto de la fe; *otro* —el hombre—, objeto del amor, es decir, de la actividad práctica, de la vida.

Pero, ¿es este realmente el caso? ¡No! El objeto de la fe es, como hemos visto, *el amor*. El artículo de fe supremo, el único decisivo, el que lo abarca todo, es la frase: Dios es el amor. Pero ¿qué amor?, pues amor hacía sí mismo, amor sin un objeto es una quimera. El *amor del hombre*. Entonces es *el hombre*, en verdad, el *objeto de la fe*, y también el secreto de la fe es la *filantropía*, el amor al hombre; únicamente con *la diferencia del amor*, con la diferencia de que en éste el objeto es *otro* hombre, mientras que en la fe el objeto del amor soy *yo mismo*; allí yo *amo*, aquí soy *amado*. (GW IX, 400 / EFL, 78)

Este pasaje manifiesta la tesis fundamental de Feuerbach, que le permite interpretar la relación del hombre con Dios como una relación del hombre consigo mismo y, en la oposición entre lo pasivo y lo activo, como una invitación a la reapropiación efectiva, es decir, a la liberación del hombre. El amor y la fe aparecen allí como dos modos complementarios de la relación con uno mismo y con el otro, en la medida en que la fe se interpreta como amor propio. Siendo amado, el hombre toma conciencia de sí mismo, tiene un “sentimiento de sí mismo” porque “el que me ama me grita: ámate

49 “La *soledad* es *finitud* y *limitación*; la *comunidad* es *libertad* e *infinitud*. El hombre *para sí* es hombre (en el sentido usual); el hombre *con* el hombre —la *unidad del Yo y el Tú*— es Dios.” GW IX, §62 (§60, segunda edición), p. 339; PFF, p. 123. Véase §61.

a ti mismo, porque yo te amo” (*Ibid.*, 401 / 79-80). Así, en la fe, me relaciono conmigo mismo y el amor es amor de sí:

(...) en el amor soy un ser *relativo*, sirvo al otro, soy sólo medio; pero en la fe soy un ser *absoluto*, soy un fin para *mí mismo*. (GW IX, 401 / EFL, 80)

Ambos son complementarios porque, tanto en el amor como en la moral, nunca hay que ser un simple medio, sino siempre un fin en sí mismo. El fin en sí mismo, lo universal, es la pertenencia al género. En efecto, “la medida del género es una medida absoluta, no relativa como la de los individuos y las especies” (*Ibid.*, 375 / 36). En resumen: el ser amado es absoluto y se encuentra a sí mismo en su esencia, mientras que el ser amante es relativo y se abre a las existencias. Pero ambos están ordenados: el primero es la condición de posibilidad del segundo, la fe es la condición del amor, es decir, en términos feuerbachianos, el amor de sí es la condición de posibilidad del amor al prójimo:

(...) el objeto del amor (del amor al prójimo) es el bien de los otros; el objeto de la fe, sin embargo, mi propio bien, mi propia felicidad (*Ibid.*, 403 / 82).

Así es como se traduce el amor dialógicamente, donde la relación con el Tú exige la posición de un Yo auténtico. Así, en eco de la palabra en la que Lutero resumía todos los mandamientos, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (*Rom.* 13, 9), Feuerbach inscribe su dialéctica del Yo y del Tú. Esta dialéctica atribuye a la fe el origen de la fuerza del amor. Es en este sentido, que Feuerbach concluye su *Lutero*:

(...) la esencia de la fe, considerada en su diferenciación del amor y según su resultado final, no es otra cosa que la esencia del amor propio (*Ibid.*, 412 / 97).

Al ordenar así fe y amor, Lutero abrió el camino hacia la verdad y la libertad. Al basar el amor al prójimo en el amor propio, que es también el sentimiento de sí, Feuerbach da al amor la fuerza de su expansión. Es por ello que ser amado por Dios, secularizado en el amor propio, da un “*sentimiento divino de sí mismo*” (*Ibid.*, 401 / 79) necesario a su vez para amar. Para Feuerbach, Lutero muestra el amor que Dios me tiene, afirmando que debo amarme a mí mismo; y, así, “*devuelve al hombre a sí mismo*” (*Ibid.*, 399 / 77). El amor propio en el plano del género permite entonces comprender que *homo homini deus est* y que el hombre está llamado a encontrarse a sí mismo. Esta verdad abre el camino de la liberación, ya que, al deber ser amado, el hombre solo se encuentra a través del otro, a través del amor del otro que le invita a amarse a sí mismo. En esto radica la inseparabilidad del “egoísmo” y el “comunismo”, amor propio y amor al prójimo⁵⁰. El alcance de *Lutero* puede, entonces, resumirse así:

[...] os he demostrado que lo que pensáis y creéis que es supremo en vuestro Dios es el amor del hombre por el hombre. [...] Pero por amor entiendo la actividad del cuerpo como del alma, la vida para los demás, para la humanidad, para fines universales. Ahora bien, dado que estos fines universales solo encuentran su realidad y verdad en el devenir humano —si quiero, por ejemplo, la libertad, no quiero nada más que hombres libres, no quiero una libertad solo en la cabeza o en la voluntad, quiero una libertad visible y sensible—, siempre pongo al hombre como el A y el Ω . (GW XVIII, 373-374)⁵¹

No obstante, aunque se basa en Lutero, Feuerbach se distingue de él. En cuanto al amor y la fe, Lutero escribe en el *Tratado sobre la libertad cristiana*:

(...) un cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo, en Cristo por la fe, en su prójimo por el amor: por la fe se eleva por encima de sí mismo en Dios, de Dios desciende hacia sí mismo por el

50 *Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico*, GW X, 180; FC, p. 199.

51 Carta a Johanna Kapp, 23 de julio de 1844.

amor, y sin embargo permanece siempre en Dios y en el amor divino (...). (Lutero, 2018, p. 364)⁵²

Feuerbach omite deliberadamente la última proposición, ya que para Lutero el amor al prójimo y la fe en Dios quedan ambos envueltos en el “amor divino”, es decir, en el amor que proviene de Dios. Esto ya no es así en la lectura que les da un sentido acorde con la tesis de la doble reducción: (1) de Dios en sí mismo, objeto de la teología y la filosofía especulativa, a la relación del hombre con Dios, que es religión, y (2) de la relación del hombre con Dios a la relación del hombre consigo mismo, que es antropología religiosa. Este movimiento, en el que la praxis es realización de sí antes de ser verdaderamente realización social, es el movimiento de Reforma que Feuerbach llama “el camino hacia la verdad y la libertad”.

Bibliografía

- Ascheri, C. (1969) *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842). Europäische Verlagsanstalt.
- Bayer, O. (1977) Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption. En Thies, E. (ed.) *Ludwig Feuerbach* (pp. 260-309). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berner, Ch. (1991) Substantivation et substantialisation. La syntaxe de l'objectivation religieuse chez Feuerbach. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (3) 395-406.
- Berner, C. (2008) Le sentiment d'être. En Sabot, P. (ed.) *Héritages de Feuerbach* (pp. 19-36). Presses Universitaires du Septentrion.
- Bolin, W. (1877) *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass*. Helsingfor.
- Brandhorst, H.-H. (1981) *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–*

52 Lutero, M. (2018) *Tratado sobre la libertad cristiana*. En *Obras reunidas I. Escritos de reforma* (trad. P. Toribio Pérez). Trotta, p. 364.

- 1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brunvoll, A. (1996) "Gott ist Mensch". *Die Luther-Rezeption Ludwig Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*. Peter Lang.
- Glasse, J. (1972) Why did Feuerbach Concern Himself with Luther?. *Revue internationale de philosophie*, (101) 364-385.
- Glasse, J. (1975) Feuerbach und die Theologen: sechs Thesen über den Fall Luther. En H. Lübke y H.-M. Sass (eds.) *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (pp. 28-35). Kaiser.
- Lutero, M. (2018) *Tratado sobre la libertad cristiana*, en *Obras reunidas I. Escritos de reforma* (P. Toribio Pérez Trad.). Trotta.
- Marx, K. (1988) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. En *Marx-Engels Werke* (Vol. 1). Dietz.
- Petzoldt, M. (2005) *Feuerbachs Interesse an Luther. Zum Wandel in Feuerbachs Denken*. Evangelische Verlagsanstalt.
- Sass, H-M. (1967) Feuerbach en lugar de Marx. Sobre la autoría del artículo "Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach". *International Review of Social History* (12) 108-119.
- Schleiermacher, F. (1960) *Der christliche Glaube* (Vol. 1). Walter de Gruyter.

CAPÍTULO 2

DESAFIAR A DIOS. GOETHE, VOLTAIRE, FEDERICO Y HEGEL COMO CLAVES DE LECTURA DE LOS GEDANKEN ÜBERTOD UND UNSTERBLICHKEIT

*Ezequiel Burstein*¹

¹ Profesor de Filosofía por la UBA, Máster en Filosofía y Religiones por la École Normale Supérieure-PSL y Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en la École Pratique des Hautes Études-PSL y en la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, bajo la codirección de Vincent Delecroix y Philippe Büttgen. Su proyecto de investigación se centra en la ontología de la comunidad como fundamento de una filosofía política en la obra de L. Feuerbach. En Europa, es investigador doctorando asociado al *Arbeitsstelle Internationale Feuerbachforschung* (Universidad de Münster), así como al Groupe Sociétés Religions Laïcités (GSRL-UMR 8582) y al Institut de Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne (ISJPS-UMR 8103). En Argentina, integra la Cátedra Libre de Estudios Judíos “Moses Mendelssohn” (UBA) y el Programa de Estudios Posthegelianos (UNGS). Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “La metafísica de la finitud como crítica a la inmortalidad del alma en el joven Ludwig Feuerbach” (*Feuerbach. Ética, antropología y crítica de la religión*, 2024) y “Ser más allá de sí mismo: el concepto de amor en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830” (*El arco y la lira*, 2023). Contacto: ezequiel.burstein@ephe.psl.eu.

RESUMEN

Este capítulo se propone delinear algunas claves de lectura que habiliten un acceso más informado a los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) —publicados de forma anónima en 1830—, un escrito escasamente abordado en el marco de la obra del filósofo alemán. Nos centraremos en una serie de referencias puntuales, hasta ahora poco exploradas: los dos epígrafes introductorios, que remiten a Goethe y a Federico el Grande en una carta a Voltaire; el poema o epigrama de apertura, irónicamente titulado “Súplica humilde al muy sabio y muy honrado público ilustrado, para el ingreso de la muerte en la Academia de las Ciencias”; y, por último, la célebre carta que Feuerbach dirigiera a Hegel en 1828, con motivo de su obtención del grado de Doctor por la Universidad de Heidelberg. A través del análisis de estos elementos, buscamos ofrecer un panorama que enriquezca la lectura de un texto fundamental para comprender la obra temprana de Ludwig Feuerbach, así como la esencia de su gesto crítico de juventud.

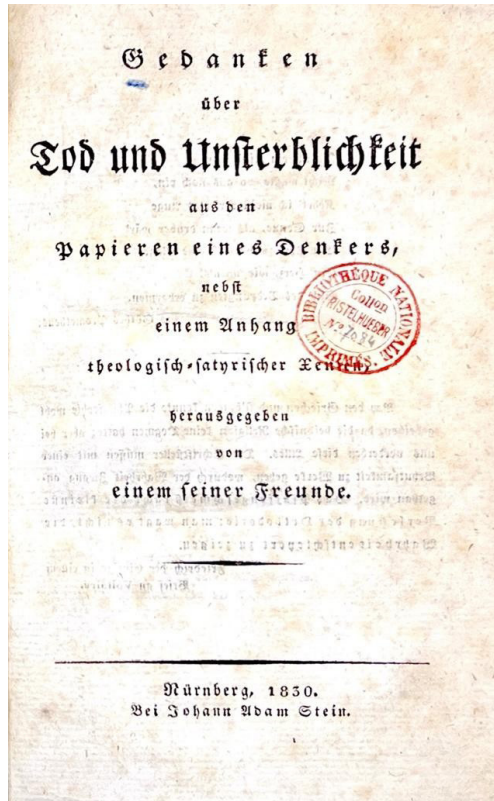
Palabras clave: religión, inmortalidad, materialismo, sensualismo.

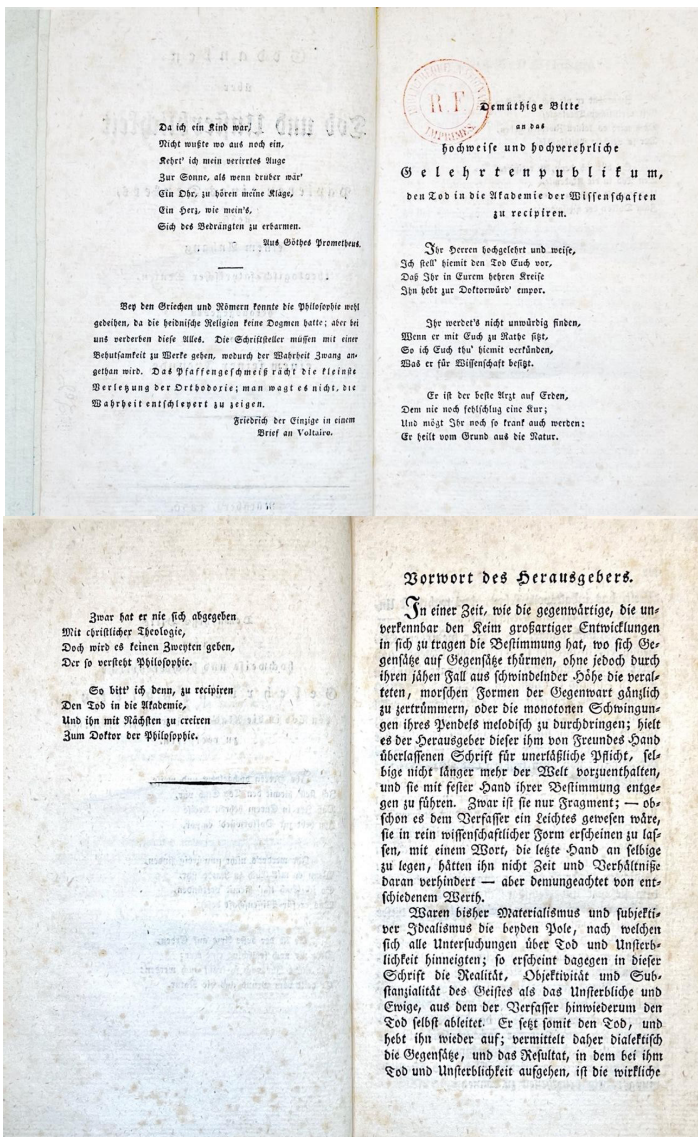
ABSTRACT

This chapter aims to outline several interpretive keys that may enable a more informed approach to *Thoughts on Death and Immortality* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), published anonymously in 1830 — a text that has received relatively little attention within the broader body of work of the German philosopher. We will focus on a series of specific references, hitherto scarcely explored: the two introductory epigraphs, which refer to Goethe and to Frederick the Great in a letter to Voltaire; the opening poem or epigram, ironically titled “*Humble Petition to the Exalted, Wise and Honorable Learned Public to Receive Death into the Academy of Sciences*”; and, finally, the

famous letter that Feuerbach addressed to Hegel in 1828, on the occasion of receiving his doctoral degree from the University of Heidelberg. Through the analysis of these elements, we seek to offer a perspective that enriches the reading of a fundamental text for understanding the early work of Ludwig Feuerbach, as well as the essence of his youthful critical stance.

Keywords: death, immortality, materialism, sensualism.





Portada y páginas iniciales de la primera edición – anónima – de los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nuremberg, 1830, J. A. Stein. Archivo de la Biblioteca Nacional de Francia.

Ya sea como crítico de la religión, como pensador de la proyección antropológica y de la noción de *género* (*Gattung*), o como mero nexo histórico-filosófico entre las figuras de Hegel y Marx –o, por qué no, como todas las variantes a la vez– podemos afirmar con justicia que el pensamiento de Ludwig Feuerbach no ha gozado del mejor de los destinos interpretativos dentro de la historia de la filosofía moderna y contemporánea. En este marco, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*)², publicado de forma anónima en 1830, sigue siendo un escrito escasamente abordado en el marco de la obra del filósofo alemán, habitualmente relegado a lecturas superficiales de su obra más famosa, *La esencia del cristianismo* (1841). Si tomamos como punto de partida la apreciación de A. Philonenko (1990, p. 152), que reconoce en esta obra de juventud la intuición germinal que acompañará a Feuerbach en su reflexión filosófica a lo largo de toda su vida³, cabe considerar que una revalorización de este escrito reviste un gran interés no solo para los estudios estrictamente feuerbachianos, sino también –y, sobre todo– para una necesaria rehabilitación del lugar que Feuerbach merece en la historia de la filosofía.

2 En el plano metodológico, optamos por privilegiar la edición original de los *Gedanken*, publicada en 1830 (versión A), por sobre la versión B, ampliamente modificada por el autor en 1846, en la ocasión de la primera edición de sus Obras Completas (*Sämtliche Werke*, Leipzig, ed. Otto Wigand, 8 tomos). Esta decisión filológica nos inscribe en una tendencia creciente dentro de los comentarios y traducciones más recientes, particularmente en la edición de las *Gesammelte Werke* a cargo de W. Schuffenhauer (1981), así como los trabajos de C. Cesa (1963), C. Wilson (1989), y las traducciones de J. Massey (1980) y C. Berner (1991) al inglés y al francés respectivamente. Editada por W. Schuffenhauer (GW I, 175-516), la versión A se impone como la edición crítica de referencia, al facilitar un análisis comparado de ambas versiones y el acceso a las anotaciones del ejemplar de autor de Feuerbach (designado con la letra “H”).

3 Aunque compartimos la intuición interpretativa de Philonenko sobre la centralidad de los *Todesgedanken* en el conjunto de la obra de Feuerbach, esta consideración excede ampliamente los límites del presente estudio. Una investigación de este tipo queda, sin embargo, aún por realizar.

En esta línea, y lejos de buscar brindar un análisis exhaustivo de una obra cuya complejidad excede ampliamente el alcance del presente estudio, nuestro capítulo se propone delinear algunas claves de lectura que habiliten un acceso más informado al texto. Nos centraremos en algunas referencias puntuales, hasta ahora poco exploradas, a saber: los dos epígrafes introductorios, que remiten a Goethe y a Federico el Grande, en una carta a Voltaire; el poema o epigrama de apertura, irónicamente titulado “Súplica humilde al muy sabio y muy honrado público ilustrado, para el ingreso de la muerte en la Academia de las Ciencias”; y, por último, la célebre carta que Feuerbach dirigiera a Hegel en 1828, con motivo de su obtención del grado de Doctor por la Universidad de Heidelberg. A través de estos elementos, esperamos ofrecer un panorama que enriquezca la lectura de un texto fundamental para comprender la obra temprana de Ludwig Feuerbach, así como la esencia de su gesto crítico de juventud.

1. El *Prometeo* de Goethe

El enemigo declarado por Feuerbach es claro desde el comienzo y se mantiene así a lo largo de todo su escrito: arremeterá con ímpetu contra la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma, que fundamenta la creencia en la posibilidad de una continuación incorpórea de la vida individual después de la muerte, junto a Dios y por la eternidad. En este sentido, el joven filósofo abre sus *Pensamientos* con dos citas a modo de epígrafe que permiten entrever la manera en que caracterizará a su adversario. Se trata de dos fragmentos: uno del poema “Prometeo”, de Goethe, de 1772-1774; y otro, de una carta del rey de Prusia, Federico el Grande, a Voltaire, en febrero de 1777. En primer lugar, nos centraremos en la referencia a Goethe, que reproducimos a continuación:

Cuando yo era niño
no sabía adónde recurrir;
volví mi ojo perplejo
hacia el sol, como si allá arriba hubiera

un oído para escuchar mis quejas,
un corazón —como el mío—
que se apiadara del oprimido (Goethe, 1996, p. 125)⁴

A nuestro juicio, la razón de la referencia feuerbachiana a este poema es doble: por un lado, Goethe vincula en él la infancia con la total ausencia de saber: en la niñez, uno no sabe qué pensar ni qué hacer, es decir, los dos aspectos fundamentales de la vida — el *pensamiento* y la *acción*⁵ — aún no se han desarrollado. A causa de esta carencia inicial, Prometeo debe volver su mirada — instrumento de percepción por excelencia — hacia el sol (es decir, hacia el *cielo*), en un intento de encontrar a alguien que lo escuche y comprenda su sufrimiento: en busca de compasión. Sin embargo, cabe concentrarnos en el “*como si*” (*als wenn*) que, en nuestra opinión, revela la intención de aquello que Feuerbach anunciará en las páginas que siguen. En efecto, el gesto de Prometeo no es más que una apariencia, un acto de simulación: hace *como si* allá arriba existiera un Dios capaz de consolarlo, otorgando sentido a sus penas. El tono antirreligioso queda, así, establecido.

Por otro lado, el poema al que Feuerbach hace alusión se inscribe en la tradición romántica del siglo XVIII, que veía en la figura de Prometeo el símbolo del hombre rebelde que desafía a Dios y a la religiosidad en nombre de la Razón. En este sentido, Prometeo constituye para la época un mito que representa el rechazo de la religión y la superstición en favor de la ciencia, liberando así al ser humano del pecado que implicaría la búsqueda de conocimien-

4 Citado por Feuerbach en GW I, 177 (PMI, 49). Reproducimos a continuación el texto original en alemán: “*Da ich ein Kind war, / Nicht wußte, wo aus, wo ein, / Kehrte mein verirrtes Aug’ / Zur Sonne, als wenn drüber wär’ / Ein Ohr, zu hören meine Klage, / Ein Herz wie meins, / Sich des Bedrängten zu erbarmen*” (Goethe, 1969, p. 45).

5 Curiosamente, en su primera misiva a Voltaire, fechada el 8 de agosto de 1736 — es decir, cuatro décadas antes del *Prometheus* de Goethe —, el entonces joven príncipe Federico de Prusia elogiaba la obra del escritor y filósofo francés, abordando esta misma cuestión al aludir a ambas dimensiones esenciales: “*vos poésies (...) sont un cours de morale où l’on apprend à penser et à agir*” [“vuestras poesías (...) son un curso de moral donde se aprende a pensar y a actuar”]. Volveremos a esta relación epistolar entre el rey y el filósofo en la siguiente sección. (Federico II, 1908, p. 3, citado en Fraser, 2001, p. 46).

to. Como afirma la comentarista Anagnostou-Laoutides (2021, pp. 2-3), cabe considerar a Prometeo como un *hierofante*, símbolo del sacrificio de la inocencia necesario para acceder a la autoconciencia humana⁶.

En el mismo espíritu, Jølle (2004, p. 395) sostiene que la versión goetheana del *Prometeo* no debe leerse como un himno – como ha sido interpretada tradicionalmente– sino más bien como un “anti-himno” que niega o desafía a los dioses, aunque recurra a un lenguaje y una forma frecuentemente empleados para invocarlos y alabarlos. El comienzo del fragmento “Cuando yo era niño” (“*Als ich ein Kind war*”) constituye un eco explícito del célebre pasaje de la Primera Epístola del apóstol san Pablo a los Corintios (1 Cor, 13,11), en la traducción alemana de Lutero; sin embargo, el poema plantea una crítica tanto a los dioses como, sobre todo, a la manera en que son venerados.

No siendo la existencia de los dioses el objeto del cuestionamiento, se trata más bien de trazar los orígenes de la creencia religiosa en los hombres y el desarrollo del culto institucionalizado que de ella se ha derivado. La memoria de infancia (“*Kind*”) evocada por Prometeo ilustra el estado de credulidad, análogo al del creyente; no obstante, es ese recuerdo el que impulsa al titán a una reflexión crítica sobre su propio recorrido como un proceso de emancipación (Jølle, pp. 402-405)⁷.

Este fragmento anticipa – y, por lo tanto, nos permite comprender – el gesto desafiante del joven Feuerbach contra las principales corrientes cristianas de su época; en particular, la pietista, considerada por él como la principal representante del individualismo dominante en su época. En efecto, en su estudio sobre Goethe, el pensador y crítico literario danés Georg Brandes ofrece un elogio enfático del *Prometeo*, al que concibe precisamente como el

6 Más aún: “El Prometeo ‘moderno’ es presentado como el pionero que se opuso a la irracionalidad de la divinidad en favor de la Ilustración y se convirtió en educador de los seres humanos”.

7 Incluso: “En el poema de Goethe, sin embargo, es Zeus quien es interpelado por Prometeo como si fuera el Dios cristiano, lo que añade a la relectura del mito un matiz crítico hacia la religión cristiana”.

núcleo anticipado de aquello que Feuerbach afirmará algunas décadas más tarde:

El monólogo del *Prometeo*, que Goethe incluyó en sus poemas, basta por sí solo para conferir la inmortalidad a un poeta. (...) El Titán, henchido de poder y amor propio, desafía a los dioses, incluso al dios de dioses. Todo lo que Spinoza había enseñado, todo lo que Lessing había intuido sin llegar a expresarlo antes de que, para consternación de Jacobi (véase el tratado de Jacobi sobre el espinosismo de Lessing), hiciera suyo a este Prometeo, *todo lo que Ludwig Feuerbach proclamó más tarde, está reunido — o anticipado — en este poema juvenil, hermoso y profundo. Jamás se ha escrito un poema de rebelión más elevado.* (1915, pp. 101-102)⁸.

Así, la perspectiva anti-teológica del joven Feuerbach se ve condensada —y prefigurada— en el verso goetheano; siguiendo la lectura de Mackworth-Young (1952, p. 57), Prometeo *vive y crea* en un mundo estrictamente humano, en el que los dioses no tienen efecto. Esto se entiende concretamente como una reacción ante la falta de respuesta que experimenta el poeta en su infancia, al volver su mirada hacia los cielos en busca de una simpatía que solo logró hallar *en sí mismo*. Así, el sentido del que Goethe reviste a la figura prometeica está marcado por un “deseo de independencia creativa”, tal como él mismo afirmaría, décadas más tarde, en su extensa autobiografía *Dichtung und Wahrheit* de 1814:

El destino común de la humanidad que a todos nos toca soportar tiene que ser especialmente difícil de llevar para aquellos cuyas energías espirituales se desarrollan prematura y ampliamente. (...) Al final, *el hombre siempre depende únicamente de sí mismo*. Incluso la Divinidad parece haberse dispuesto de tal manera con respecto a los hombres que no siempre puede responder, o al menos no en el instante más perentorio, a su respeto, amor y confianza. (...) Así pues, mientras buscaba un medio de confirmar mi independencia, me pareció que la base más segura residía en mi talento creativo. (...) Al reflexionar sobre este don natural y estimar que me pertenecía únicamente a mí y

8 La traducción y el resaltado son nuestros.

que no podía favorecerlo ni impedirlo nada externo, me gustó la idea de fundamentar mentalmente en él toda mi existencia. Esta idea acabó transformándose en una imagen; *me llamó la atención la antigua figura mitológica de Prometeo, que, apartado de los dioses, pobló el mundo entero desde su taller*. Me daba buena cuenta de que únicamente podía producirse algo relevante desde el aislamiento⁹. Mis cosas, que tanto éxito habían tenido, eran hijas de la soledad, y desde que mantenía una relación más amplia con el mundo, si bien no me faltaban fuerzas y ganas para la inventiva, la ejecución siempre quedaba bloqueada (...). Como para llevar a cabo este proceso necesitaba rehusar, incluso excluir por completo, la ayuda de los hombres, *también yo, a la manera de Prometeo, terminé aislándome de los dioses*. (...) La fábula de Prometeo adquirió vida en mi interior. (1984, pp. 47-48)¹⁰.

Mientras que la independencia buscada por Goethe, inspirado en la figura prometeica, responde a una necesidad de autonomía creativa para poder desarrollar plenamente la tarea del artista, el sentido de la referencia de Feuerbach al himno goetheano puede entenderse más bien como la actitud de alguien que busca *pensar* por sí mismo, e incluso *vivir* por sí mismo, de forma autónoma, sin leyes impuestas por una entidad externa que oprime la vida terrena en beneficio de una supuesta vida en el cielo, después de la muerte. Así, aun si Goethe tematiza la importancia de la soledad

9 Cabe señalar que la importancia de la soledad —y de la autonomía que de ella se deriva— como condición para el pensamiento encuentra un eco interesante en la correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia. En una de sus cartas, el filósofo francés advierte a su interlocutora sobre el posible rechazo que podría recibir de la reina Cristina de Suecia; y señala, sin embargo, las consecuencias positivas que tal situación podría acarrear: “*Cela ne m’empêchera pas de lui dire franchement mes sentiments; et s’ils manquent de lui être agréables, ce que je ne pense pas, j’en tirerai au moins cet avantage que j’aurai satisfait à mon devoir, et que cela me donnera occasion de pouvoir d’autant plus tôt retourner en ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité; et c’est en cela que consiste mon principal bien en cette vie*” (Descartes, 2018, pp. 209-210, carta 65, 9 de octubre de 1649). En su traducción al español: “Nada me impedirá decirle mi opinión con franqueza. Y si no la complace, cosa que no creo, tendré al menos la ventaja de haber cumplido con mi deber; y podré, así, regresar antes a mi soledad, fuera de la cual es difícil que pueda avanzar ni poco ni mucho en la búsqueda de la verdad, siendo así que es ahí donde reside cuanto más anhelo en esta vida” (1999, pp. 217-218).

10 Nuestras itálicas.

en la vida de creación del artista en relación con el resto de las personas, identificar esto con el gesto feuerbachiano no sería correcto. La independencia a la que Feuerbach aspira en los *Gedanken* no es la del individuo frente a sus semejantes, sino la del Hombre —con mayúscula, es decir, la del ser humano como *ser genérico* (*Gattungswesen*)— con respecto a Dios y a la idea de la *inmortalidad del alma* tal como la concibe el cristianismo: una mera creación, una fábula de fabricación humana a fin de tranquilizar —o más bien, anestesiar— la conciencia de la muerte como auténtico destino universal.

2. La carta de Federico el Grande a Voltaire

El segundo fragmento, tomado de una carta del rey Federico II de Prusia (mejor conocido como “Federico el Grande”) a Voltaire, fechada el 10 de febrero de 1777, transmite un sentimiento en la misma línea. En ella se denuncian las restricciones padecidas por los pensadores en territorio germánico a causa de los dogmas religiosos, que los obligan a escribir con una circunspección que violenta la verdad. “La chusma de sotana venga el más tímido ataque a la ortodoxia; nadie se atreve a mostrar la verdad sin tapujos” (GW I, 177 / PMI, 53). Esta situación es comparada con la de los filósofos de la Grecia y la Roma antiguas, donde “la religión de los gentiles carecía por completo de dogmas” (GW I, 177 / PMI, 51) y, por lo tanto, podían prosperar en sus empresas intelectuales. El breve fragmento citado por Feuerbach se enmarca en una misiva más larga, en la que el rey de Prusia se lamenta por las noticias que Voltaire le hace llegar sobre la persecución legal y económica de la que es objeto en su propia Francia. A continuación, presentamos una reproducción más amplia —aunque no integral— de la carta de Federico a Voltaire, con el fin de posibilitar una comprensión más completa de la naturaleza del mensaje:

La edad en la que usted se encuentra debería volver su persona sagrada e inviolable. Me indigno, me lleno de cólera contra los desdichados que envenenan el final de sus días. Me he dicho muchas veces: ¿Cómo

es posible que este Voltaire, que representa el honor de Francia y de su siglo, haya nacido en una patria lo bastante ingrata como para permitir que se lo persiga? ¡Qué desánimo para la raza futura! ¿Dónde estará el Francés que querrá consagrar sus talentos a la gloria de una nación que desconoce a los grandes hombres que produce, y que los castiga en lugar de recompensarlos?

El mérito víctima de la persecución me conmueve, y vuelo en su auxilio, aunque sea hasta el fin del mundo. Si he de renunciar a volver a ver al inmortal Voltaire, al menos podré conversar este verano con el sabio Anaxágoras¹¹. Filosofaremos juntos; su nombre se entrelazará en todas nuestras conversaciones, y lamentaremos el triste destino de los hombres que, por debilidad o estupidez, recaen en el fanatismo.

(...) Tal como marcha el mundo, los supersticiosos se imponen a los filósofos, porque la mayoría de los hombres no tiene el espíritu ni cultivado, ni justo, ni geométrico. El pueblo sabe que con presentes se apacigua a quienes se ha ofendido; cree que lo mismo ocurre con la Divinidad, y que al ofrecerle el humo que se eleva de una hoguera donde se quema a un hereje, se la puede complacer infaliblemente. Añádase a ello ceremonias, las declamaciones de los monjes, los aplausos de sus amigos y la estúpida devoción de la multitud, y no resultará sorprendente que los españoles, cegados, conserven aún apego por ese culto digno de los antropófagos.

Los filósofos podían prosperar entre los Griegos y los Romanos, porque la religión de los gentiles carecía por completo de dogmas; pero los dogmas de nuestros Inf... [infames] todo lo arruinan. Los autores están obligados a escribir con una precaución que incomoda a la verdad. La chusma de sotana se venga del más leve rasguño que pueda sufrir la ortodoxia; no se osa mostrar la verdad abiertamente; y los tiranos de las almas quieren que las ideas de los ciudadanos estén todas moldeadas en un mismo molde¹².

Usted habrá tenido, no obstante, la ventaja de superar a todos sus predecesores en el noble heroísmo con que ha combatido el error. (...)

11 La alusión de Federico es aquí a D'Alembert, a quien había invitado en noviembre a visitarlo durante el verano siguiente.

12 Este párrafo es el citado por Feuerbach; las itálicas son suyas (GW I, 177 / PMI: 51). En el francés original: "*Les philosophes pouvaient prospérer chez les Grecs et chez les Romains, parce que la religion des gentils n'avait point de dogmes; mais les dogmes de notre inf... [infâme] gâtent tout. Les auteurs sont obligés d'écrire avec une circonspection gênante pour la vérité. La prêtraille venge la moindre égratignure que souffre l'orthodoxie; l'on n'ose montrer la vérité à découvert.*"

No podrá reprochársele al sabio médico de las almas de Ferney¹³ no haber destruido la superstición ni el fanatismo, y haber aplicado su remedio solo a aquellos que eran curables.

Mi persona, puesta bajo vuestro régimen, lo bendice mil veces, deseándole larga vida y prosperidad: con estos sentimientos, el solitario de Sans-Souci¹⁴ saluda al patriarca de los incrédulos. (Voltaire, 1829, p. 4510)¹⁵

En primer lugar, cabe señalar cómo el tema de la opresión del saber racional por parte de la creencia dogmática recorre toda la carta, como una tensión persistente, una lucha constante entre la libertad de la razón y la naturaleza autoritaria del dogma religioso. La *prétraille* – término peyorativo en francés para designar al clero – fomenta el *fanatismo* y la *superstición* en las mentes “débiles o estúpidas”, con el único objetivo de perpetuarse en el poder. Esto es lo que, según leemos en palabras de Federico el Grande, habilita a que se quemé a los herejes en la hoguera para “agraciarse con Dios”.

Asimismo, aparece la idea típicamente ilustrada de que el pensamiento y la búsqueda de la verdad requieren ciertas condiciones fundamentales para prosperar. Siguiendo el ejemplo de la Antigüedad grecorromana, para pensar hace falta *libertad*: libertad de culto, libertad de discurso, libertad de ideas¹⁶. En otras

13 Referencia al Château de Ferney, situado en la frontera franco-genovesa, residencia de Voltaire desde 1758 hasta su muerte en 1778.

14 Apodo adoptado por el propio Federico II, en alusión a su condición de “rey filósofo”, y al palacio de Sans-Souci, que mandó construir en Potsdam en 1745 y en el que pasó todos sus veranos hasta su muerte, en 1786.

15 Carta del Rey de Prusia a Voltaire, 10 de febrero de 1777. La misma carta puede consultarse asimismo en Federico II (1911, carta 638, pp. 400-401). De aquí en adelante, todas las traducciones de las citas provenientes de la correspondencia entre Voltaire y Federico II de Prusia son de nuestra autoría, así como los pasajes citados de la Carta de Feuerbach a Hegel de 1828. En lo que respecta a los Gedanken, citaremos siguiendo la traducción de García Rúa, e indicaremos en caso de que propongamos una modificación.

16 Este tema será retomado, apenas nueve años más tarde, por I. Kant, en su opúsculo *Cómo orientarse en el pensamiento*, publicado originalmente en 1786. En la misma línea que Federico II y que Voltaire, Kant afirma que la libertad de pensar se opone a la *intolerancia*: se ve coartada cuando algunos ciudadanos (o miembros de la Iglesia) se

palabras: el culto a la *tolerancia*. Según Voltaire, el “*antiguo palacio de la impostura*, fundado hace mil setecientos setenta y cinco años” (Voltaire, 1927, p. 365)¹⁷ debía supeditarse al poder terrenal del rey, y no a la inversa:

La coronación es un espectáculo muy curioso. Al pobre rey se le hace tenderse en el suelo, en camisa, ante los sacerdotes, quienes le hacen jurar que mantendrá todos los derechos de la Iglesia, y solo le permiten vestirse una vez que ha prestado este juramento. Hay quienes sostienen que deberían ser los sacerdotes quienes juraran lealtad a los reyes. (Voltaire, 1927, p. 362)¹⁸.

Federico, gran admirador del filósofo francés¹⁹, podía expresarle a Voltaire su veneración en la gran tarea del progreso de las Luces de la siguiente manera:

Usted ha predicado la tolerancia; después de Bayle, es sin duda uno de los sabios que mayor bien han hecho a la humanidad. Pero aún si ha iluminado al mundo entero, aquellos cuyo interés los liga a la supers-

erigen en “tutores” de otros, amedrentando a los demás, manipulando sus sentimientos y obturando su capacidad de independencia racional. Asimismo, la libertad de pensar implica el sometimiento de la razón *solamente* a las leyes que ella misma se autoimpone; cualquier otra ley —sobre todo, aquellas que ciertos individuos particulares buscan imponer sobre otros— implica la pérdida de la libertad de pensamiento, causada por *falta de voluntad*, es decir, por mera cobardía de no asumir el propio criterio de razonamiento. En eso consiste, para Kant, la verdadera *mayoría de edad*: pensar por uno mismo. La dificultad consistiría, pues, en mantener el delicado equilibrio entre pensar *con* otros, sin dejar que ese otro refrene mi autonomía de raciocinio (2005, pp. 71-73).

17 Voltaire a Federico de Prusia, 3 de agosto de 1775.

18 Voltaire a Federico de Prusia, 21 de junio de 1775.

19 En la biografía de D. Fraser (2001, pp. 45-46), podemos leer: “De Voltaire, [Federico] absorbió con entusiasmo ideas de escepticismo religioso. (...) La nueva ola de moda filosófica y literaria era hostil a las ideas tradicionales, a la religión institucional, a todo aquello que no derivara de la razón humana — o del sentimiento humano sincero. Fue una corriente encabezada, sobre todo, por Voltaire. (...) Voltaire fue un inevitable objeto de la adoración de Federico. (...) Era exactamente el héroe que Federico sentía que necesitaba —un intelecto brillante, un rebelde contra convenciones antiguas, y en particular, contra las convenciones religiosas. Era un espíritu libre para incentivar y, quizás, respaldar las propias ideas de Federico”.

ción han rechazado su luz, y todavía dominan la nación. (Voltaire, 1927, p. 366)²⁰.

Auto-declarado “fiel discípulo del *patriarca de los incrédulos*” (Voltaire, 1829, p. 4510)²¹ Federico II publicó su *Anti-Maquiavelo* en 1740, luego de que pasara por una lectura y revisión previa de Voltaire; este último lo elogió, afirmando que “refutar a Maquiavelo es mucho más digno de un [verdadero] príncipe” (Fraser, 2001, p. 51). En un texto que consistía mayormente en un tratado sobre el buen gobierno, Federico afirmaba que el gobernante debía ser, tanto en su conducta pública como personal, ante todo, *justo*. Para esto, debía ejercer *tolerancia* de la diferencia de opiniones, oponerse al prejuicio, reprimir el fervor sectario y defender la libertad moral, el derecho de obedecer a la propia consciencia, de todos sus pueblos.

Volviendo a la carta citada por Feuerbach, Federico expresa su preocupación por las generaciones venideras de Francia, al observar cómo se persigue a una eminencia de las letras y la filosofía como Voltaire. Este tópico, que encontramos a lo largo de la correspondencia entre ambos personajes, se enraíza en otro clásico tropo de la Ilustración: el del *progreso*.²² La búsqueda del saber y de la verdad a través de la razón, habilitada por la tolerancia ante la diferencia, traería necesariamente el progreso y el avance de la humanidad, en pos de su desarrollo. Sin embargo, tal como nota Federico, las noticias que le hace llegar su anciano amigo francés representan nada menos que un *desaliento para las generaciones fu-*

20 Federico II a Voltaire, 13 de agosto de 1775.

21 Federico II a Voltaire, 10 de febrero de 1777.

22 El tropo del progreso de la humanidad y de las generaciones por venir se mantiene a lo largo de la correspondencia, cambiando el tono según la ocasión del intercambio. A modo de ejemplo, este extracto de una carta más bien pesimista de Federico a Voltaire, con fecha del 19 de septiembre de 1774: “Quienes vengan después de nosotros nacerán con menos entusiasmo por las obras maestras del espíritu humano, porque el tiempo de efervescencia ha terminado.” En otra ocasión (13 de agosto de 1775) el rey de Prusia podía afirmar con mayor optimismo con respecto a los frutos que la humanidad extraería de la obra volteriana: “Sin duda, la posteridad gozará de la ventaja de pensar libremente” (Voltaire, 1927, p. 358 y 367 respectivamente).

turas: la marcha del progreso se ve coartada cada vez que las garras de la superstición y del fanatismo religioso logran fortalecer su posición. Se trata, tanto a los ojos de Federico y como a los de Voltaire, de una verdadera guerra entre la modernidad de las Luces y el obscurantismo medieval:

La mayor parte de nuestros errores y desventuras —escribe Voltaire a Federico— nos han sobrevenido hasta ahora por nuestra sumisión y servilismo a antiguas costumbres veneradas bajo el nombre de leyes [canónicas], pese a nuestro amor por la novedad. (...) Hasta el presente, nuestro gobierno ha sido como la ciudad de París, una colección de palacios y chozas, de magnificencia y miseria, de bellezas admirables y defectos repugnantes. Solo una ciudad nueva puede ser regular. (Voltaire, 1927, p. 368)²³

Ahora bien, ¿por qué abre Feuerbach su obra de esta manera? ¿Qué motiva un nivel de provocación tan explícito? Ni bien abre el libro, el lector percibe un tono indudablemente contestatario frente al dogmatismo religioso. El hecho de que haya sido publicado de forma anónima no es un dato menor: la afrenta a la religión —y, más específicamente, al pietismo prusiano²⁴— que lleva a cabo el autor es nada menos que brutal. La censura inmediata y efectiva que sufrió la obra confirma tanto la *intuición* como la *intención* filosófico-política de Feuerbach: su crítica al *statu quo* religioso imperante en la Alemania del siglo XIX —concebido como un obstáculo avasallador para el desarrollo de la ciencia y del conocimiento en general— no podía sino acarrear las consecuencias que él mismo denunciaba. Si, con Goethe, Feuerbach afirma la independencia del hombre con respecto a los dioses —es decir, su capacidad de darse su propia ley (*auto-nómos*)—, el fragmento de Federico el Grande dirigido a Voltaire le permite aplicar esa misma idea humanista a su

23 Voltaire a Federico, 31 de agosto de 1775.

24 Véase, por ejemplo, el segundo epígrafe.

crítica política del contexto religioso opresivo de la Alemania de su tiempo.

3. Epigrama inicial y la carta a Hegel de 1828

El dogmatismo cristiano es, entonces, juzgado por Feuerbach como la causa por la cual la verdad no puede ser alcanzada, especialmente en el ámbito de las ciencias. Es en este sentido que continúa con el preludio de su obra a través de un poema satírico titulado “Súplica humilde al muy sabio y muy honrado público ilustrado para el ingreso de la Muerte en la Academia de las Ciencias”.²⁵

Sigue una composición cargada de ironía, que reclama a los “muy ilustrados y muy sabios señores” que dejen entrar a la Muerte²⁶ en su “augusto círculo” de la Academia de Ciencias, a fin de promoverla al grado de doctora. La Muerte —hasta entonces negada por el dogma cristiano de la inmortalidad del alma— debe, según Feuerbach, ser acogida en el seno del saber, con el fin de poder dar una respuesta favorable a la pregunta fundamental de toda filosofía que aspire a indagar sobre la naturaleza humana. Feuerbach muestra así, irónicamente, lo que la muerte puede aportar:

Ella es el mejor de los médicos sobre esta Tierra
Jamás ha fallado ninguna de sus curas;
Y por muy grave que fuere vuestra enfermedad:
De raíz cura ella la naturaleza.
Verdad es que nunca se ocupó
De teología cristiana,
Pero no hay persona
Que como ella entienda la filosofía. (GW I, 179 / PMI, 54)²⁷

25 En el alemán original: “*Demütige Bitte an das hochweise und hochverehrte Gelehrtenpublikum, den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu rezipieren*” (GW I, 179 / PMI: 53).

26 Seguimos aquí la traducción al francés de C. Berner (1991, p. 35), quien opta por conservar la mayúscula inicial del sustantivo alemán “Muerte” (*Tod*), a diferencia de la traducción española de J. L. García Rúa. Esta elección busca subrayar la importancia que esta noción adquiere en el marco del texto que Feuerbach está introduciendo.

27 Nuestra traducción. Al día de hoy, este epigrama preliminar ha suscitado demasiado poca atención por parte de los comentaristas; esperamos que el presente estudio pueda contribuir, aunque sea modestamente, a revertir esta situación.

El planteamiento se revela con claridad: es necesario acoger la muerte de brazos abiertos si se quiere acceder al verdadero saber de lo real. Pero ¿qué significa esto, concretamente? ¿Cuál sería el sentido de habilitar a la muerte como factor determinante en la estructura del conocimiento humano?

Cabe buscar la clave a estas preguntas en la carta que Feuerbach dirigió dos años antes a su maestro G. W. F. Hegel, acompañando el envío de su tesis doctoral *De Ratione, una, universali, infinita*. En esta misiva, fechada el 22 de noviembre de 1828 (GW XVII, 103-108 / PMI, 8-13), el joven filósofo menciona explícitamente el papel que desempeña la muerte en la naturaleza, y que —sostiene— el cristianismo niega sistemáticamente. En efecto, en la medida en que el cristianismo se opone a la naturaleza, apenas puede valorar un acto natural como la muerte: no es capaz de verla como un acto divino, como un verdadero acto de redención (Wilson, 1989, p. 109). Muy por el contrario, el cristianismo no comprende la muerte más que como una limitación —en su sentido más negativo—, en lugar de contemplarla bajo el prisma de un acto espiritual de salvación.

Actualmente, existe un consenso entre los comentaristas (entre otros: Reitemeyer, 1988, p. 21; García Rúa, 1993; Wilson, 1989; Massey, 1976 y 1980) en cuanto al carácter marcadamente programático de la carta a Hegel, que se revela como tal retrospectivamente, si se tiene en cuenta el conjunto de su trayectoria intelectual. En efecto, en ella se abordan una pluralidad de cuestiones que constituirán el núcleo de su pensamiento a lo largo de su vida, y en particular en sus *Gedanken*.

Aunque Feuerbach profesa su adhesión a la filosofía especulativa hegeliana —algo que, por lo demás, resultaba difícil de evitar en el contexto de esta carta, dada su delicada posición: simultáneamente, desea rendir homenaje a Hegel y reconocer su influencia, al mismo tiempo que busca afirmarse con independencia respecto del maestro (Wilson, p. 104)²⁸—, resulta evidente que dicha filia-

28 Más aún: “En consecuencia, la carta pasa de lo obsequioso y recatado a lo audaz y desafiante. Feuerbach pretende honrar a Hegel como *maestro*, pero, para él, eso no significa imitarlo o copiarlo, sino trabajar bajo su inspiración” (Wilson, p. 106).

ción inicial se ve atenuada y condicionada. Por un lado, tiene la convicción de que la filosofía no puede ni debe reducirse a una actividad “de escuela”, ya sea en el sentido de una “escuela de pensamiento” o como una práctica meramente académica²⁹; su programa se orienta hacia una filosofía que aspira a ser *de la humanidad entera*, que pretenda hallar su lugar entre los hombres de carne y hueso, con el fin de expresar y *realizar*³⁰ el espíritu de una auténtica nueva época. En suma, Feuerbach concibe una filosofía capaz de *encarnarse* en una “concepción histórico-mundial universal y revelada.” (GW XVII, 105)³¹ Por otro lado, entiende su relación con la filosofía de Hegel como una “apropiación libre y una reconfiguración de las ideas” (GW XVII, 104), es decir, como una actitud de libertad creadora que le permita ir más allá de los límites trazados por el sistema hegeliano; algo que, por cierto, podría leerse como un eco del gesto goetheano en *Prometeo*.

Más aún, a pesar de anunciar el establecimiento del “Reino de la Idea” —inscribiéndose así en el marco de la filosofía especulativa—, esta declaración grandilocuente se ve efectivamente matizada por la caracterización, desde el inicio, de su filosofía como “una manera de filosofar que podría llamarse *la realización y la mundanización de la Idea, la ensarkosis o encarnación del Logos puro*” (GW XVII, 105)³². En este sentido, lanza un llamado discreto a la necesidad que tiene la filosofía de descender del “cielo puro sin color” de las ideas abstractas hacia —y dentro de— las *entrañas* del fenómeno: comprende, ahora, que su tarea debe implicar un *retorno* al plano sensible.

29 *Ibid.*

30 El tema de la “realización” ha ciertamente obturado la interpretación que se ha realizado entre los comentaristas de esta carta capital, especialmente entre aquellos de orientación marxista, que encuentran en esta figura un eco ideal de sus preocupaciones por realizar su filosofía en el ámbito de lo material. Para un panorama exhaustivo del estado de la cuestión sobre la Carta a Hegel (al menos hasta 1989), *vid.* C. Wilson, pp. 110-123.

31 En el alemán original: “*einer (...) allgemeine, weltgeschichtliche, offenbare Anschauung.*”

32 En el original alemán: “*welche man die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosis oder Inkarnation des reinen Logos nennen könnte.*”

Para este joven Feuerbach que acaba de presentar su tesis doctoral, es evidente que ha llegado el momento de un cambio radical en la manera de pensar —cuya prefiguración ha quedado registrada en esta carta de importancia capital—. Dicho cambio no consiste, por lo tanto, en “un desarrollo de las ideas en la forma de su abstracta generalidad, en su aislada pureza y en su cerrado ser dentro de sí”(GW XVII, 107 / PMI, 11). Muy por el contrario, implica

aniquilar verdaderamente las formas de captación histórico-universales desarrolladas hasta este momento acerca del tiempo, la muerte, la vida del acá y del más allá, el yo, el individuo, la persona, y acerca de la persona que está fuera de la finitud, contemplada en lo absoluto y como absoluto, es decir, Dios, etc., en cuyos conceptos se contiene el fundamento de la historia hasta hoy, y también la fuente del sistema de las formas de representación cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas (GW XVII, 107 / PMI, 11-12)³³.

Según esta seminal misiva, que merece retrospectivamente el valor de auténtico *programa filosófico*, Feuerbach tendría en mente una transformación completa del sistema de pensamiento dominante hasta su época.

Este proyecto tendría como primer postulado, precisamente, la destitución del “Yo tirano” como elemento generador de opacidad o distorsión; una especie de punto ciego de la historia moderna y producto exclusivo del cristianismo, que “no es más que la religión del puro yo, de la persona, como la de un espíritu que es fundamentalmente, y por tanto *exclusivamente*, la oposición al mundo antiguo” (GW XVII, 107 / PMI, 12). Vemos aquí a un joven Feuerbach que se atreve a contradecir a su mentor, al afirmar que el cristianismo no puede concebirse como la religión completa y absoluta; justamente porque, al ser la religión en la que el Espíritu se concibe como un puro Yo, como una sola persona, no puede presentar al Espíritu como infinito y, por lo tanto, como abarcador del mundo natural en una verdadera unidad. Por otra parte, en-

33 Nuestras itálicas.

contramos aquí ideas que volverán a aparecer en la introducción a los *Gedanken*, donde Feuerbach presenta una periodización de la historia de la idea de inmortalidad del alma a partir del mundo antiguo, que seguirá oponiendo al cristianismo, en particular al pietismo³⁴.

De este modo, en la religión cristiana “solo la *persona* (y ni la *naturaleza*, ni el *mundo*, ni el *espíritu*) celebra su salvación (...)” (GW XVII, 107 / PMI, 12 [el resaltado es nuestro]). El obstáculo que debe superarse es la supremacía del Yo. Ahora bien, como ya se ha señalado, para Feuerbach el reino del Yo comienza con el cristianismo: esta religión hace del ego el principio absoluto y el aspirante al *Geist* verdadero, absoluto y objetivo. Una vez más, y tal como sugiere Wilson (1989, p. 106 y p. 121), la carta de 1828 anticipa con claridad el núcleo de la crítica feuerbachiana de la religión, la cual se desarrollará en los años subsiguientes y alcanzará una particular densidad en los *Todesgedanken*.

Así, la “Idea encarnada” feuerbachiana no se ve, en modo alguno, redimida en el seno del cristianismo, cuya actitud paradigmática es la exclusión de la muerte del ámbito de las consideraciones religiosas. De hecho, más allá de que, según Feuerbach, la muerte siga siendo “un acto puramente natural, el [más] indispensable jornalero en la viña del Señor”, fundamental en la “culminación de la obra de la redención”, el cristianismo no deja de considerarla de un modo “totalmente desprovista de espíritu.” (GW XVII, 107 / PMI, 12) Esto significa que, en la medida en que el cristianismo se oponga a la naturaleza, difícilmente pueda valorar un acto natural y esencial como la muerte; jamás podrá considerarla como una “sierva de Dios”, como una “obra de redención” (Wilson, 1989, p. 109).

34 Sobre este punto, Wilson (1989) afirma con justicia: “Podemos ver, sin embargo, que su evaluación presupone un estudio histórico, ya que Feuerbach determina que la religión del Yo puro se opone al gran pensamiento del mundo antiguo. Al parecer, los antiguos valoraban la naturaleza, mientras que la religión cristiana no lo hacía. *Con este atisbo de intuición histórica —acertado o no—, Feuerbach da con un tema que lo acompañará toda la vida*” (p. 108). Nuestras itálicas, con el fin de subrayar la tesis programática de la Carta a Hegel de 1828.

De este modo, en la carta a Hegel de 1828 encontramos elementos clave para interpretar las afirmaciones publicadas dos años más tarde en sus *Pensamientos*: ¿por qué habría que recibir a la muerte con los brazos abiertos en la Academia de las Ciencias? La declamación feuerbachiana se nos revela, entonces, como un llamado a reconocer el valor fundamental de la naturaleza, reinstituyéndola como entidad prioritaria en tanto tal.

Efectivamente, Feuerbach nos exhorta a *escuchar* lo que la muerte tiene para decirnos; es preciso que esta sea recibida en la Academia de las Ciencias justamente porque constituye la única vía capaz de conducirnos a una *encarnación real del Logos*, a una verdadera “Ensarkosis” de la *Idea en el cuerpo visceral del fenómeno*. En última instancia, la muerte debe ser admitida ya que, retomando las palabras de Feuerbach, “nunca hallaréis otro que como ella la filosofía entienda” (GW I, 179 / PMI, 53), es decir: *siendo la muerte el más innegable rostro de la naturaleza, exige ser rehabilitada a fin de abrir el camino a un pensamiento que aspire a ser verdadero y legítimo*.

Siguiendo, una vez más, la indicación de C. Berner en su traducción francesa de los *Gedanken* (1991, p. 35), puede constatarse un claro eco de este epigrama inicial en los *Dísticos satírico-teológicos*, también conocidos como *Xenien*, que cierran la obra.³⁵ Veamos el epigrama 338, titulado “Entreacto y variación, donde se ve a la medicina pastoral en su total desnudez”³⁶. Al comienzo de esta composición, leemos:

¡Ay! ojalá hubierais padecido,
vosotros, curas de lo más rastrero,

35 No nos detendremos aquí en un análisis detallado de los *Epigramas satírico-teológicos*, lo cual excede ampliamente los objetivos y el alcance de nuestro trabajo. No obstante, un trabajo así sigue pendiente, habida cuenta de la considerable carencia de estudios dedicados al examen de los *Xenien* al día de hoy. El artículo de Lima Filho (2022, pp. 11-30), junto con una breve sección del ya citado libro de Wilson (1989, pp. 215-222), y la introducción de J. L. García Rúa a su traducción española de los *Xenien*, representan la excepción (1995, pp. 34-56). En lo que sigue, haremos referencia a esta traducción de los *Epigramas* mediante las siglas “AH”.

36 [338. Zwischenakt und Abwechslung: Man sieht die Pastoralmedizin in ihrer vollständigen Blöße].

lo que yo muy adentro padecí,
 ¡óyelo bien, pietista de dos cuartos!
 No buscaríais ahora hacia el cielo trotar
 sobre el caballo blanco
 de la fe que, hace ya mucho tiempo,
 tan sólo un penco es desguarnecido.
 ¡Ay!, si dentro el corazón sentido hubierais,
 tan hondo como yo
 lo que hay en el mundo del pecado,
 lo muy crueles que sus dolores son,
 muy seguro que ahora en el huerto del Señor,
 no esperaríais, como siervos, las plantas que hace tiempo
 se encuentran ya agostadas,
 ni querríais aún, para curación vuestra,
 exprimir todo el jugo
 de uvas ya pisadas hace tiempo, ni chupar en la fe.
 (GW I, 508-509 / ETS, 258-259)³⁷

Lo que salta a la vista, en primer lugar, es la profunda ironía con la que acusa a su ya declarado adversario: el poeta se dirige inequívocamente a los “curas rastreros, pietistas de dos cuartos”, cuya actitud frente al mundo, según Feuerbach, es sorda e insensible a las realidades más crudas, es decir, a los dolores y sufrimientos de los hombres. La razón de su denuncia no es otra que la an-

37 Dado que se trata de poesía —cuya traducción es, por definición, deficiente, si no imposible—, reproducimos a continuación los versos originales en alemán, con el fin de preservar la mayor fidelidad filológica posible:

*“Oh, hättet ihr gelitten, ihr ganz gemeinen Pfaffen,
 Was ich im Innern litt, hört's pietist'sche Laffen!
 Ihr würdet jetzt gewiß nicht auf des Glaubens Schimmel,
 Der längst ein Klepper ist, hintrotteln in den Himmel.*

*Oh, hättet ihr empfunden so tief wie ich im Herzen,
 Was um die Sünde ist, wie gräßlich ihre Schmerzen,
 Ihr würdet jetzt fürwahr nicht in des Herren Garten
 Als Knecht' die Pflanzen, die schon längst verdorrtten,
 warten,
 Und nicht zu eurer Kur aus längst zertreten Trauben
 Noch quetschen wollen Saft und zullen an dem Glauben.”*

teriormente mencionada creencia en un mundo *más allá* de este mundo *más acá*, que permanece como la piedra de toque de una fe ya envejecida. Esta los lleva a predicar una mera espera en un jardín donde reina la putrefacción, en lugar de volver la mirada y hacer frente a la realidad del fenómeno natural —y empírico— mismo.

Creedme, mucho he atravesado
y siempre con nobleza he ido tras la verdad;
Mas he encontrado, que la naturaleza sola
puede procurarnos los remedios para los más terribles padecimientos.

(...)

Son las medicinas, meros medios para estimular a la naturaleza
a cuidar de sí misma; de dentro viene la cura.

Los males verdaderos, mis queridos curanderos, son incurables:
Solo la muerte los cura. Este verso no es fábula.
(GW I, 509 / ETS, 259)³⁸

Estas dos últimas estrofas constituyen la clave de bóveda que permite establecer la correspondencia entre el presente epigrama y el poema introductorio a los *Gedanken* —y, por añadidura, el vínculo con la *Ensarkosis* evocada en la Carta a Hegel de 1828— re-

38 Optamos por una traducción alternativa a la propuesta por García Rúa para estas estrofas, que consideramos que se aleja por momentos del sentido adecuado. A continuación, el texto original en alemán:

“Ich habe, glaubt es mir, gar viel in mir erlebt
Und stets mit Edelsinn dem Wahren nachgestrebt,
Doch habe ich gefunden, daß für die schweren Leiden
Uns einzig die Natur Arzneien kann bereiten.

(...)

Arzneien sind nur Mittel, die reizen die Natur,
Daß sie sich selber hilft, von innen kommt die Kur.

Die wahren Übel sind, oh Pfaffen, inkurabel:
Sie heilet nur der Tod. Der Vers ist keine Fabel.”

forzando así su sentido y su impulso inicial. En ellas encontramos todos los elementos presentes en la “Súplica humilde...”: contra la creencia en *fábulas* religiosas, el poeta apela a su experiencia —a lo *empírico*— para fundar sus palabras, que remite exclusivamente a la búsqueda de la *verdad*. En los términos del poema inicial, la verdad es precisamente el objetivo primordial tanto de la *ciencia* como de la *filosofía*. Aparece también el tema de la cura (*die Kur*): Feuerbach como poeta afirma haber llegado a la conclusión, *a partir de su vasta experiencia*, de que “solo la naturaleza puede procurarnos los remedios para los más terribles padecimientos” (GW I, 509 / ETS, 259), que solo la muerte cura, y más específicamente, desde el *interior*. ¿Qué quiere decirnos Feuerbach con esta declaración?

En principio, podemos identificar la manera en que opone la búsqueda de la verdad —caracterizada como *noble*— a la actividad *fabuladora* de los “curanderos” del cristianismo, ya que aquí se trata, *literalmente*, de fábulas: relatos fantásticos fabricados por la imaginación. Estos curanderos prometen misteriosos remedios como solución a los peores males de la existencia. Frente a ellos, Feuerbach sostiene que la verdadera curación solo proviene del interior, es decir, afirma a la muerte como condición *sine qua non* de toda vida natural. De esta forma, unas líneas más adelante, esta es definida como la única cura posible para los “verdaderos males”, incurables por el médico, que solo puede ofrecer un alivio transitorio ante dolencias superficiales, cual “mariposas inofensivas”. El mal verdadero surge de las entrañas más profundas, “desde abajo” (“*Tief kommt von unten her, was ab die Pflanze frisst*”), corroe la planta desde la raíz misma, y su cura no llega “sino cuando ya no exista” (GW I, 509 / ETS, 260)³⁹. Podemos vislumbrar así el sentido que nuestro filósofo atribuirá, a lo largo de su obra, al concepto de “límite”

39 Nuestra traducción. Nuevamente, reproducimos el original:

“*Die Übel, die kuriert der Arztn sind Papillone,*

Die saugen schadloß Saft nur an der Blüte oben:

Tief kommt von unten her, was ab die Pflanze frisst;

Sie wird nur dann gesund, wenn sie selbst nicht mehr ist.”

como *negación positiva*, que surge desde el interior del individuo y lo constituye en tanto tal.

Retomando el gesto inaugural, Feuerbach asigna a la naturaleza —es decir, a la muerte, que actúa *desde el interior*— la capacidad de curar “los más grandes males sobre la Tierra”, en claro contraste con aquellos a quienes denomina “los magníficos *dandis*” pietistas, incapaces de ofrecer algo más que cuidados estéticos superficiales, propios del ámbito de la cosmética:

Por eso creo yo que aquellos males
que vosotros, clérigos, curáis,
—¡oh, no lo toméis a mal,
magníficos y hermosos *dandis*!—
son igual que las pecas de verano
que en los días ardientes del estío
os aparecen únicamente en vuestra suave y sensible piel.
(GW I, 509 / ETS, 260)⁴⁰

Una vez más, se advierte el motivo médico; no obstante, el contrapunto entre curación superficial y curación profunda se vuelve aquí aún más manifiesto. No solo los pietistas *no* ofrecen un remedio auténtico frente a los males, sino que —y esto agrava aún más la impostura denunciada— brindan servicios cosméticos en lo que no es más que una *farmacia de la vanidad eclesiástica*. Por el contrario, la naturaleza —bajo la piel de la muerte— se revela como el límite insuperable y universal, en la medida en que constituye el principio esencial de todos los seres vivos. A tal punto que la muerte no emerge sino desde el interior de cada uno, silenciosa, para poner fin a los males auténticos, imponiendo el yugo irreversible de su omnipotencia. Tal es el verdadero sentido de la muerte

⁴⁰ Traducción ligeramente modificada. En el original alemán:

“*Drum glaube ich, die Übel, die ihr kuriert, ihr Pfaffen,
Oh, nehmt’s mir übel nicht, ihr allerschönsten Laffen!
Sind Sommersprossen, die bei heißen Sommertagen
Nur auf der zarten Haut an euch sind ausgeschlagen.*”

que cabe extraer de la composición poética inaugural de los *Gedanken*.

De esta manera, el recorrido realizado nos ha dado la oportunidad de desarrollar en profundidad lo que, en su origen, no eran más que unas pocas páginas con dos breves epígrafes y un poema satírico de apertura.

Tal como hemos expuesto, la referencia a Federico II de Prusia en su relación con Voltaire representa la intención de Feuerbach de identificarse con las mentes ilustradas de una generación anterior a la suya: tolerantes frente a la diferencia, cultivadoras de la racionalidad, y, sobre todo, alejadas ya de la monarquía absoluta de su época, caracterizada por un fuerte postura reaccionaria y autoritaria. Esta última, a través de su rígida política de censura —promulgada a través de los *Decretos de Karlsbad* en 1819— justifica la necesidad del anonimato.

En segundo lugar, a través del estudio del poema *Prometeo* y del sentido que el mismo revistió para Goethe en el marco de su obra, se ha explicitado el uso que Feuerbach hace de él, así como las razones que lo llevaron a ubicarlo como la primera cita introductoria al texto. A este respecto, sin embargo, cabe agregar un comentario adicional.

Como se ha visto anteriormente, en el poema, el protagonista narra su experiencia de niño, cuando vuelve su mirada extraviada al sol en busca de un oído que escuchase sus penas. La falta de respuesta y la consecuente orientación de su mirada hacia lo humano —y, más específicamente, hacia la *creación* de lo humano por lo humano— motivan la interpretación que aquí hemos propuesto. Esta lectura entiende el extracto del poema goetheano como un *gesto de búsqueda personal de autonomía* por parte del autor —tanto en el caso de Goethe como en el de Feuerbach, ambos jóvenes al momento de elaborar sus respectivos escritos—. En este sentido, puede identificarse en la apelación del protagonista a la propia *experiencia* un

medio imprescindible para fundar una búsqueda legítima de la verdad, ya sea esta una verdad creativa o religiosa.⁴¹

Por lo tanto, podemos afirmar que, al referirse a Goethe, el joven Feuerbach busca erigirse él mismo como un *nuevo* Prometeo a través de sus *Gedanken*, otorgando así a su publicación un sentido marcadamente político. Tal como Prometeo roba intempestivamente el fuego a Zeus —apropiándose, y *creándolo* para sí y para la humanidad toda—, Feuerbach aspira, mediante su pluma filosa y aguda, a encauzar ese fuego prometeico original en un auténtico *arroyo de fuego* (*Feuer-Bach*) *contra* la falsa creencia cristiana de la inmortalidad del alma, para así apropiarse de la *verdadera* esencia humana, a saber: la del ser humano como un ser sensible, finito, temporal y comunitario; es decir, un ser cuya única trascendencia se da a través de los otros.

De este modo, tanto los dos epígrafes como el poema satírico inicial, ubicados en las primeras dos páginas del libro, constituyen una auténtica *declaración de principios* por parte del autor: buscan preparar al lector para el texto al que está a punto de ingresar, el cual representa un verdadero ataque anticristiano y, sobre todo, antipietista. Tal como hemos demostrado a lo largo de nuestro recorrido, consideramos que estas líneas iniciales comportan una importancia decisiva para una lectura y un análisis comprensivos de esta obra de juventud, que aún ofrece múltiples aristas por explorar.

Bibliografía

- Alcalde, R. (1996). *Estudios críticos de poética y política*, “Prometeo”, p. 125. Conjetural.
- Anagnostou-Latides, E. (2021). The Metaphor of Prometheus in Blumenberg. *Academia letters*, Article 465, <https://doi.org/10.20935/AL465>.
- Beller, M. (1984). The Fire of Prometheus.... *Colloquia Germanica*, 17(1/2), 1-13.

41 Pensamos particularmente en la *Carta a Hegel* y en las resonancias que de ella tienen el poema inicial y el epigrama 338 de los *Gedanken*.

- Berner, C. (1991). Traducción al francés y estudio introductorio de PMI: *Pensées sur la mort et l'immortalité*. Cerf.
- Brandes, G. (1915). *Wolfgang Goethe* (2 vols.). Gyldendal.
- Descartes, R. (2018). *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Gallimard.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, (M. T. Gallego Urrutia Trad.) Alba Editorial.
- Fraser, D. (2001). *Frederick the Great. King of Prussia*. Fromm International.
- Federico II de Prusia. (1908). *Briefwechsel Friedrichs der Grossen mit Voltaire* (Vol. 1, 1736-1740; R. Koser y H. Droysen, Eds.). S. Hirzel.
- Federico II de Prusia. (1911). *Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire* (Vol. 3, 1753-1778; R. Koser y H. Droysen, Eds.). S. Hirzel.
- Federico II de Prusia. (1927). *Letters of Voltaire and Frederick the Great*, (R. Aldington Trad.). George Routledge & Sons.
- García Rúa, J. L. (1993). Traducción al español y estudio introductorio de PMI: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Alianza.
- García Rúa, J. L. (1995). Traducción al español y estudio introductorio de los Epigramas Teológico-satíricos de PMI: *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Comares.
- Goethe, J. W. (1969). *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, (Vol. I). Christian Wegner Verlag.
- Goethe, J. W. (1981). *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, (Vol. X). Christian Wegner Verlag.
- Goethe, J. W. (2017). Traducción al español de *Dichtung und Wahrheit: Poesía y verdad*, (Sala Rose Trad.). Alba.
- Jølle, J. (2004). "Prince poli & savant": Goethe's Prometheus and the Enlightenment. *The Modern Language Review*, 99(2), 394-415.
- Kant, I. (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*, (C. Correas Trad.). Quadrata.
- Mackworth-Young (1952). Goethe's "Prometheus" and Its Settings by Schubert and Wolf. *Proceedings of the Royal Musical Association*, (78), 53-65.
- Massey, J. (1976). Feuerbach and Religious Individualism. *The Journal of Religion*, 56(4), 366-381.

- Massey, J. (1980). Traducción al inglés y estudio introductorio de PMI: *Thoughts on Death and Immortality*. University of California Press.
- Philonenko, A. (1990). *La jeunesse de Feuerbach. 1828-1841. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin.
- Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Suhrkamp.
- Voltaire (1829). *Œuvres complètes* (Vol. 4). Jules Didot Ainé.
- Wilson, C. (1989). *Feuerbach and the Search for Otherness*, Peter Lang.

CAPÍTULO 3

VOLUNTAD ILIMITADA DEL INDIVIDUO NO MEDIATIZADO: EL SESGO DE LA LECTURA FEUERBACHIANA ENTORNO AL JUDAÍSMO

Maximiliano Dacuy¹

RESUMEN

El objeto de este artículo es exponer una serie de presupuestos teóricos implícitos en el tratamiento que Feuerbach lleva a cabo de la *creatio ex nihilo* judía, en *La esencia del cristianismo* (1841), desde la mediación antropológica que propone en el capítulo nueve. Feuerbach presenta en este escrito al judaísmo como expresión re-

¹ Profesor, licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordinador de investigación y docente en el Instituto Superior Goya (ISG). Forma parte del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegelianista del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, Argentina; y, asimismo del Grupo de Pesquisa Ludwig Feuerbach (GPLF), de la Universidad del Valle de Acaraú (UVA), Ceará, Brasil.

ligiosa de la arbitrariedad y el egoísmo práctico partiendo de una distinción entre dos registros: entre individuo y género, mediante la figura de pueblo elegido, por un lado; y del género humano respecto a la naturaleza, por otro, afán imposible sin vincular el individuo al género, esto es, el yo al tú. Esta ruptura antropológica tiene consecuencias prácticas: expoliación de la naturaleza, intolerancia religiosa. Para ello llevaremos a cabo una contraposición entre las doctrinas de la creación cristiana y judía, señalando a su vez su especificidad con respecto al paganismo. Pretendemos demostrar que la posición feuerbachiana responde a un prejuicio ilustrado: enunciando la carencia de mediación en el relato bíblico como causa determinante de la expoliación que toma cuerpo en la doctrina de la *creatio ex nihilo*. Esta lectura, entendemos sesgada, y sin sopesar debidamente los presupuestos antropológicos que la sostienen, contribuye a señalar en el pueblo el israelita un problema político: por el vínculo que une a Dios con el pueblo elegido, aislándolo del género humano, y escindiéndolo, por ello, de la naturaleza. La doble servidumbre se proyecta como voluntad despótica, en un tipo de individualidad acorde el Dios judío.

Palabras clave: mediación – religión – egoísmo práctico – subjetividad ilimitada – Dios.

ABSTRACT

The purpose of this article is to set out a series of theoretical assumptions implicit in Feuerbach's treatment of Jewish *creatio ex nihilo* in *The Essence of Christianity* (1841), based on the anthropological mediation he proposes in chapter nine. In this writing, Feuerbach presents Judaism as a religious expression of arbitrariness and practical egoism, starting from a distinction between two registers: between the individual and the genus, through the figure of the chosen people, on the one hand; and of the human genus with respect to nature, on the other, an endeavour impossible without linking the individual to the genus, that is, the I to the you. This anthropo-

logical rupture has practical consequences: despoilment of nature, religious intolerance. To this end, we will contrast the Christian and Jewish doctrines of creation, while pointing out their specificity in relation to paganism. We intend to show that the Feuerbachian position responds to an enlightened prejudice: by stating the lack of mediation in the biblical account as the determining cause of the despoilment that takes shape in the doctrine of *creatio ex nihilo*. This reading, which we understand to be biased, and without duly weighing the anthropological presuppositions that support it, contributes to pointing out a political problem in the Israelite people: the link that unites God with the chosen people, isolating them from the human genre, and thus separating them from nature. The double servitude is projected as a despotic will, in a type of individuality in accordance with the Jewish God.

Keywords: mediation – religion – practical selfishness – unlimited subjectivity – God.

Ludwig Feuerbach², en *La esencia del cristianismo* (1841), realiza un tratamiento de la creación a partir de la nada que presenta a lo largo de varios capítulos; más precisamente, desde el nueve hasta el doce. Allí compara, a tal efecto, las doctrinas cristiana y judía. Los aspectos que destaca entre una y otra son casi opuestos, manteniendo en común solamente la creación. ¿Qué expresa el acto primero de la creación?: esta pregunta nos conduce al meollo de la cuestión. Pues, a partir de allí, reconocemos al Dios concebido desde una u otra perspectiva.

Antes de ir a la exposición de la doctrina de la *creatio ex nihilo* cristiana, llama la atención el orden expositivo en *La esencia del cristianismo*: debería el autor presentar con antelación la doctrina judía, si pensamos que el cristianismo históricamente continúa

2 Citaremos, para las obras de Feuerbach, la edición de Werner Schuffenhauer de las *Gesammelte Werke* (Akademie Verlag, Berlín). Indicaremos el volumen con números romanos y las páginas con números arábigos, por ejemplo (V 165). Para las citas de la edición en español utilizaremos la edición de Trotta, traducción de José Iglesias, señalando la abreviatura del título y el número de página, por ejemplo (EC 156).

al judaísmo. Esto lo reconoce el mismo Feuerbach, quien de hecho concibe al cristianismo como judaísmo universalizado, esto es, como judaísmo sin la idea particular de nación (V 217 / EC 167). Para intentar comprender este anacronismo, introduciendo así una clave hermenéutica, es probable que rija el mismo criterio para la distribución de los capítulos en dos partes: en la primera, se dedica a la religión como esencia del hombre; mientras que en la segunda, trata la contradicción en la esencia desde la teología. Por otro lado, no realiza una contraposición del cristianismo y el judaísmo en el mismo capítulo, como es de esperar que suceda en lo que respecta a la creación a partir de la nada: en el capítulo doce, lo que hace es contraponer el judaísmo al paganismo; y, en el capítulo diecisiete, el cristianismo al paganismo. ¿Es que las doctrinas de la creación no pueden contraponerse? Pensamos que sí, pero hay más aquí. Al menos en un punto el cristianismo y el paganismo se tocan, y Feuerbach procede a distinguirlos del judaísmo: ambos consideran la naturaleza *ab aeterno*. Y de lo que se trata en el capítulo doce, a más de presentar el egoísmo práctico del judío, es, por un lado, dejar sentada la primacía epistémica de la contemplación teórico-estética de la naturaleza en el paganismo; y, por el otro, posicionar la naturaleza como realidad objetiva frente a la subjetividad ilimitada. Sin conciencia de la naturaleza no habría, pues, objeto, exterioridad, lo otro del yo. Ahora bien, si mentamos al yo-tú como interrelación entre subjetividades, no por ello podríamos hablar de objeto (en los términos en que lo piensa, al menos en este escrito, Feuerbach). Osier, por caso, entiende que, en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach realiza un tratamiento de la subjetividad sin llegar jamás al objeto —al menos en su sentido originario, esto es, no derivado (1968, p. 23)³ —.

3 Althusser señala un sentido originario del objeto en el empleo que Feuerbach hace del término *Objekt*; a diferencia del vocablo *Gegenstand*, en que el objeto está ya constituido (Althusser, 1960, p. 7). Véase también el análisis sobre esta distinción y el efecto que, hipotéticamente, perseguiría Feuerbach al realizar el pasaje desde un sentido kantiano de la representación a una concepción realista de la objetividad en Dacuy (2021, p. 149) y Cabada Castro (1980), quien elabora una contraposición entre las filosofías de Kant y Feuerbach (pp. 67 y ss).

1. Mediación del Dios Verbo cristiano con la naturaleza en la *creatio ex nihilo*.

Comienza el tratamiento del siguiente modo: “La segunda persona es, en cuanto Dios que se expresa (*Deus se dicit*), se revela y se exterioriza, el principio creador del mundo en Dios” (V 162 / EC 131). ¿Qué significa aquí la exteriorización del Verbo?: a nuestro juicio, explicitar la mediación de Dios consigo mismo. El mundo, sin embargo, es concebido como lo otro de Dios; no así el Verbo. Pero la diferencia de Dios con el mundo supone pensar una diferencia relativa al mismo Dios: aquí juega un rol protagónico la segunda persona, quien mediaría entre Dios y el mundo como principio creador. Ahora bien, este movimiento dialéctico es capital, pues a partir de aquí emerge la diferencia esencial con respecto al judaísmo. Recordemos que la doctrina judaica no parte de una mediación de Dios consigo mismo, este ordena la naturaleza al servicio del pueblo elegido en el marco de la Alianza (V 216 / EC 165); empero, en el cristianismo, la mediación es, por así decir, “lo divino”, pero no cualquier tipo de mediación, sino la de Dios consigo mismo en la persona del Verbo.

Ahora bien, ¿sobre qué antecedentes teológicos se apoya para establecer semejante distinción? O bien, ¿en qué tradición se inscribe la interpretación feuerbachiana de la creación cristiana? Tomasoni (2009) encuentra la huella en un referente del filósofo de los años de estudio en Heidelberg. En efecto, la creación para Karl Daub, maestro de teología dogmática, era obra del Verbo, no del Padre. En lo que hace a la creación del mundo por el Padre —siempre desde Daub—, aquel se armoniza con este a través de la creación. Concluye, así, Tomasoni: “La reconciliación no solo conduce a la realización de la creación, sino también a su revalorización, porque el mundo desvinculado de la salvación es en sí mismo ‘deficiente’, vacío” (*Ibidem*). Tal énfasis en la salvación del mundo es otro aspecto del que carecerá el tratamiento judaico de la creación; pues, en su marco, se concibe (*betrachtet*) al mundo, a la naturaleza, como nada creada, nada en sí (*an sich nichtiges Objekt*) (V 209 / EC 161). Pero la Encarnación cumple otra función en la Trinidad, y es

la siguiente: al hacerse carne, Dios se vincula con el mundo y con los seres humanos; y, de alguna forma, está determinado por ellos (V 209 / EC 161), pues no representa la absoluta trascendencia que deja tras de sí el mundo como un mecanismo de relojería (lo cual es, más bien, una lectura moderna, deísta). Daub trató de evitar esta interpretación, partiendo de la base de que el hombre y el mundo son nada, llegando solo a ser algo por la gracia de Dios. Pero Feuerbach avanzó, a pesar de todo, en esta dirección: Cristo es considerado un intermediario, mediador (*Vermittler*) entre Dios y los hombres y, a su vez con la naturaleza⁴; consideró, entonces, la creación a partir de la nada una mentira teológica (*theologischen Lüge*)⁵ (Tomasoni, 2020, p. 110). Así, la segunda persona es concebida como un ser que media, un mediador (*Vermittler*), entre la naturaleza no sensible (o sensual) de Dios y la naturaleza sensible (o sensual) del mundo (V 162 / EC 131), representando el principio divino de la finitud. Mediación y transición nos conducen a un movimiento que se realiza primero en la procreación del Logos y luego en la creación del mundo (V 162 / EC 131). Ahora bien, ello no quiere decir que Dios no sea, a su vez, trascendente. La trascendencia absoluta de Dios en virtud de la creación desmitifica el mundo, la naturaleza, y halla en ese gesto la verdadera alteridad: la que no estaría dada por Cristo, sino por la naturaleza. El mundo limita a Dios y opera en el descubrimiento del Alter Ego, del Tú (Amengual, 2009, p. 14), pues la naturaleza o el mundo es entendida como el tú de Dios, en tanto que persona: el principio de

4 Feuerbach es un filósofo de la mediación dialéctica que aquí, en la figura de la Trinidad, se personifica en Cristo, en el Verbo. El cristianismo, para él, expresa un avance respecto al paganismo, una *Aufhebung*, a saber: expresa en el vínculo Dios-hombre, Dios-naturaleza, la divinidad de la mediación; sin la cual la relación que une a aquellos sería absolutamente arbitraria, tiránica. Una ética de carácter antropológico y naturalista podría concebirse, entonces, desde la mediación cristiana. No compartimos, en este sentido, la crítica de Fabro: “Cristo en *La esencia del cristianismo* es demolido como ha sido demolido Dios; más aún, apenas es tocado tangencialmente: Cristo en la realidad histórico-dogmática está ausente, sino completamente ignorado” (1977, p. 187).

5 Otro elemento que habilita la hipótesis, como mera conjetura al menos, de pensar la clave hermenéutica acerca del tratamiento anterior de la doctrina cristiana respecto a la judía en función de la división del escrito.

la personalidad es estrictamente teísta; la naturaleza, en cambio, implica la anulación del principio de la personalidad. Es desde este aspecto que se concibe la naturaleza como lo radicalmente otro de Dios, pues este es persona (V 198 / EC 154).

Esta lectura teológica de la creación tiene su correlato antropológico, pues la tesis del escrito consiste en que la teología es, en última instancia, antropología (V 7, 20 / EC 32, 43). Veamos cómo se traza el relato en el tratamiento que Feuerbach hace de la creación (V 165 / EC 132), en el cual el yo se reconoce en el tú, indefectiblemente. El hombre, como ser genérico (*Gattungswesen*), precisa de la interrelación de unos y otros para reconocerse. Es mediante este vínculo dialógico que se llega a la naturaleza. Si bien es cierto que esta fundamenta al hombre (IX 259 / TRF 22), el conocimiento de sí (yo-tú) del hombre precede al conocimiento de su fundamento natural (V 166 / EC 132). El tú de Dios inmanente, en cuanto procesión de la Encarnación, generado y engendrado, no es la naturaleza, sino el Verbo. Pero el tú radical, trascendente, de Dios, lo radicalmente otro de Dios, es la naturaleza. Esto es lo que explicita teológicamente la doctrina cristiana. Por ello, Feuerbach comienza el tratamiento de la creación partiendo directamente de la segunda persona trinitaria. La creación emana del Hijo que, en cuanto Logos, contiene en sí mismo todo lo creado (V 167 / EC 134). La naturaleza permanece virtualmente en la mente del Hijo, hasta que el Padre decide crearla. Existe *in mente* y es, por ello, eterna. Hay aquí una coincidencia entre las cosmovisiones cristiana y pagana, pues los cristianos reconocen, *in nuce*, la eternidad del mundo, solo que a su manera; pues este está contenido en la mente de Dios a través del Hijo, es decir, existe como virtualidad, (...) “como idea en la mente divina” (*als Idee im göttlichen Verstand*) (Amengual, p. 14). La materia objeto de la imaginación es la materia primera, “eterna en Dios” (*ewig in Gott*); de ella se originó todo. Pero si la materia es eterna, entonces, ¿qué diferencia a la doctrina de la creación cristiana de la cosmogonía pagana? La mediación divina, de un Dios absolutamente trascendente, pero que a su vez sostiene el mundo en la existencia (*concursus Dei*) (V

323 / EC 235) e interviene a través de la Providencia (V 192 / EC 151); empero, como sea, se trate de la virtualidad o de la realidad efectiva, la naturaleza es eterna en ambas: la creación solo haría exterior una existencia en el interior del Logos. Así se la representa también Hegel, como exterioridad (*Äußerlichkeit*) de la Idea (Hegel, 2017, pp. 447 y ss.).

2. La creación como producto arbitrario en el judaísmo

En los capítulos diez y once de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach vincula la doctrina de la *creatio ex nihilo* a la nada del mundo con su correspondiente correlato: la subjetividad ilimitada. Es en ellos donde se urde la trama de la doctrina en su faceta judaica: ponderar la subjetividad ilimitada supone la nada del mundo, de la naturaleza; mientras que, en contrapartida, la única forma que encuentra Feuerbach en pos de limitar la subjetividad es relacionar genuinamente el hombre con la naturaleza (V 263, 444 / EC 195, 311) —solución que comienza a plantearse en el capítulo doce y llega a su desarrollo completo en el capítulo diecisiete, al contraponer el cristianismo al paganismo—.

Si bien en el cristianismo el principio de la subjetividad se había elevado a monarquía universal (Tomasoni, 2020, p. 115), donde Dios actúa como regente de la naturaleza (*concursus Dei*), no opera en la doctrina cristiana una voluntad absolutamente ilimitada, pues El Padre está mediatizado por el Hijo. Por ello, arbitrariedad, voluntad ilimitada *tout court* la hay en la doctrina judaica de la *creatio ex nihilo*. ¿Cómo no va a ser, en este sentido, el individuo israelita un egoísta práctico?, ¿cómo no achacarle la expoliación de la naturaleza mientras que no, por supuesto, al cristiano? Todo descansa en este punto. Pero Feuerbach apuesta a más: la voluntad ilimitada representa la arbitrariedad de la imaginación: en términos de la proyección, lo divino es el arbitrio (*Willkür*) (Amengual, 2009, p. 15), pues *divino* estrictamente hablando es el predicado (V 56 / EC 70). Que el mundo tenga un principio conlleva en sí mismo el fin, y si la voluntad lo hace ser es porque es ella misma la que

le otorga el ser. Si el cristianismo conforma la doctrina que hace de la naturaleza una virtualidad eterna que se realiza a través de la creación, este acto primero es una decisión de llevar lo que es eterno a su realización. En el judaísmo, en cambio, es esta decisión la que le otorga el mismo ser (ya que nada virtual hay, en efecto, antes de este gesto inaugural): “Solo en la *profundidad insondable* y en el poder del egoísmo hebreo tiene su origen la creación de la nada, es decir, la creación como un puro acto autoritario” (V 214 / EC 164, subrayado del autor). A un Dios que se mediatiza consigo mismo, que es todo él mediación (trinitaria y con el mundo, así se trate de una relación de absoluta trascendencia), no podríamos caracterizarlo de arbitrario. Puede que su voluntad sea en sí ilimitada, pero ello exclusivamente en cuanto a su potencia, es decir, en cuanto a su omnipotencia; sin que ello implique, no obstante, arbitrariedad alguna. Empero, ¿no es concebida la imaginación como el órgano de la religión por ser ella una facultad arbitraria e ilimitada (V 360 / EC 259)? Sin embargo, nos sale al encuentro una posible objeción: el individuo israelita no es, estrictamente, un ser imaginativo; en todo caso, lo es más el pagano, que se entrega a la contemplación natural desde una imaginación sensible (*sinnliche Einbildungskraft*) aunque de carácter teórico y estético (V 207 / EC 160). De modo que, si pensamos en un egoísmo práctico en oposición al paganismo —según el tratamiento realizado por el filósofo de Landshut—, no serían por igual de egoístas el cristiano y el judío.

Veámoslo más de cerca. Tanto el judío como el cristiano son egoístas, sí; pero para Feuerbach el cristiano es un egoísta puro (*purser Egoismus*) (V 219 / EC 168); y el judío, en cambio, un egoísta práctico —que, como tal, imprime su acción al mundo y no lo contempla—. Más aún, la contemplación de aquel le está vedada, pues su ejercicio implicaría entregarse a la vez a su belleza. En ello reside, precisamente, el desvío de Salomón (V 206, 210 / EC 159, 162). La contemplación judía implica entregarse al sometimiento de la naturaleza, ¡pero sin contemplaciones!:

Los hebreos [...] se elevaron más allá de la idolatría hacia el servicio de Dios, más allá de la creatura hasta la contemplación del creador, es

decir, se elevaron más allá de la *contemplación teórica* de la naturaleza que hechiza a los idólatras, hasta la contemplación puramente práctica que somete la naturaleza a los fines del egoísmo (V 213 / EC 163, subrayado del autor).

Viene aquí la pregunta: ¿qué consecuencias tiene este carácter práctico del egoísmo judaico, a diferencia de la pureza cristiana? Para Feuerbach, lisa y llanamente, conduce a la expoliación de la naturaleza. En tanto pueblo elegido, asume su ventaja respecto a los demás pueblos (V 210 / EC 161). El egoísmo práctico explota, expolia para sí mismo, no hay allí contemplación estética ni egoísmo puro: el israelita es lo suficientemente concreto como para producir. Ventaja del judío, en relación con el cristiano y el pagano: recrea la naturaleza, produce; e imitando al Dios que crea de la nada, re-crea la naturaleza para su servicio (Durand, 2009, pp. 194 y ss.). El cristiano, a mitad de camino entre el judío y el pagano, contempla “puramente” desde el egoísmo su sentimiento de privilegio, el sentirse objeto exclusivo de la Providencia (V 193 / EC 151). Cartesianamente, al cristiano le está vedada la sensibilidad, desconfía de lo que le ofrecen los sentidos; y, como en la meditación sexta, se apoya en la intermediación divina para justificar la sensibilidad: no podría engañarle el Supremo al suministrarle semejantes testigos. Pero el judío hace otra cosa con sus sentidos, precisamente con los sentidos gástricos; consume la naturaleza, la digiere, y ahí se deleita: he ahí su disfrute (V 209 / EC 161). Respecto a esto, nota al pasar Tomasoni que Feuerbach valora positivamente la eucaristía cristiana pero condena la afición a la comida del israelita, esto es, el dar rienda suelta al sentido gástrico judío (p. 118). Observación pertinente, máxime para quien afirma que el hombre es lo que come, y que comer y beber es lo que mantiene unidos cuerpo y alma (*Essen und Trinken Leib und Seele zusammenhält*) (X 357 / HC 45). Así las cosas, nos preguntamos por qué la vara es, al menos en este punto, diferente. La alimentación –tanto en la eucaristía cristiana, al elevar el espíritu a través de la transubstanciación (V 405 / EC 287), como en la representación pagana de los dioses olímpicos que comen y beben (V 58 / EC 72)– no es

valorada negativamente, como sí sucede en la exposición sobre el vínculo del judío con la naturaleza. La distinción, justamente, pasa por el lazo que une a cristianos y paganos con la naturaleza. El acto es el mismo. Solamente —podríamos agregar— que la transubstanciación cristiana pone en contradicción la esencia del hombre con sus sentidos, lo que explica su tratamiento en términos de contradicción del escrito en que estudia los sacramentos, pero la crítica aquí es solamente sobre el efecto teológico, no en lo que hace a la eucaristía propiamente dicha, a la celebración y sacralización del alimento, que es a su vez nutriente del alma.

Feuerbach entiende el vínculo del judío con la naturaleza como expoliación, práctica y utilitaria, porque revela un acto arbitrario e inmediato: no la contempla sino reduciéndola a sus propios intereses, asignándole el lugar de sierva. Tal es la interpretación del relato de la *creatio ex nihilo* que el pensador alemán lleva adelante y que, según entendemos, explicita un prejuicio ilustrado⁶. La diferencia reside en la falta de diálogo entre empiria y razón, o, en otras palabras, en la ausencia de una dialéctica (IX 37 / ACH 38) en el desarrollo del relato de la creación judía; lo cual no es el caso ni en el cristianismo, que se define por el vínculo trinitario Dios-Verbo-Naturaleza (V 162 y ss. / EC 131 y ss.), ni en el paganismo, en el que hallamos la contemplación de la naturaleza como una verdad dada a los sentidos (V 206 / EC 159) *ab eterno*.

Pero hay más. El momento de constitución de la otredad y el vínculo entre el género y la naturaleza en el plano gnoseológico son situados por Feuerbach a las puertas de la creación cristiana (V 165 / EC 132). Del mismo gesto con que el yo reconoce al tú —y mediante el cual el individuo se universaliza por la relación entre unos y otros, actualizando con ello el ser genérico (*Gattungswesen*)— se deriva, de acuerdo con Feuerbach, el conocimiento de la naturaleza. Por ende, a más de la falta de mediación, el problema reside en que, al concebirse el judío como pueblo elegido (sin recono-

6 En este punto coincidimos con Arroyo Arrayás (2013) para quien, el tratamiento feuerbachiano del judaísmo como utilitarista y explotador de la naturaleza es un prejuicio del bagaje de la Ilustración.

cer la universalidad mediante la otredad del individuo no israelita como parte del mismo ser genérico), manifiesta un yo que carece de un tú. El israelita no se vincula al ser genérico, es un individuo absoluto; y, en sí, representa un caso de monoteísmo en su grado máximo, en su máxima versión. Si no reconoce el tú universal que representa la esencia genérica, pues el otro se erige ante mí yo en diputado de la humanidad (*Deputierte des Menschheit*) (V 276 / EC 203), ello le impediría, desde la perspectiva feuerbachiana (GW V 165 / EC 132), salir al encuentro de la naturaleza (Plöger, 2009). El individuo absoluto, y por ende ilimitado, no solo es testimonio de la abolición de todo vínculo genérico; sino que, por esto mismo, aniquila la naturaleza:

La necesidad y pobreza de Israel es la ley omnipotente y el destino del mundo. Jehová es la conciencia de Israel, de la santidad y necesidad de su existencia —una necesidad ante la que desaparece el ser de la naturaleza y de los otros pueblos—; Jehová es la *salus populi*, la salvación de Israel, en función de la cual todo lo que obstaculiza su camino debe ser aniquilado (V 216 / EC 165).

Desde un orden de ideas, el cristianismo expresaría un fundamento, teológico al menos, del trabajo. No solo porque el Verbo, al encarnarse, trabaja la materia, sino porque los presupuestos sobre los que se basa Feuerbach acerca de la mediación trinitaria requerida para relacionarse Dios con el mundo —de los que se desprende consecuentemente el pensamiento de que el yo y el tú, reconociéndose, llegan a concebir y conocer la naturaleza— implican operar prácticamente sobre ella en vínculo con el Verbo. El yo-tú de la primera y segunda persona trinitarias sirve de base para pensar la relación entre el yo-tú de los hombres en vínculo con la naturaleza. Si bien el planteamiento del capítulo doce de *La esencia del cristianismo* no afirma explícitamente lo que aquí sostenemos, sí es un hecho que introduce la triple mediación como una modalidad que fundamenta tanto el trabajo como las relaciones de producción (en un plano, desde ya, mistificado).

En otra dimensión del análisis, entendemos que el antijudaísmo⁷ feuerbachiano descansa en un gesto que señala la falta de mediación en el relato bíblico de la creación, doctrina fundamental del judaísmo: esta, por una parte, expresa el despliegue de una voluntad ilimitada, absoluta y despótica; pero se proyecta, además, en el accionar del individuo que replica, en su vínculo con la naturaleza, el mismo modo de relacionarse. En otras palabras, la hipótesis del Dios absoluto, despótico y arbitrario solo tomaría cuerpo, en grado superlativo, en el judaísmo, ya que en él la naturaleza no es vista como mediada o mediatizada (como sí sucede en el Verbo), sino que es puesta al servicio del pueblo elegido: un pueblo que no puede vincularse con otros pueblos porque su relación es exclusiva con el Dios de Israel, esto es, consigo mismo. Ahora bien, semejante lectura no puede obedecer más que a un prejuicio. Pues de nada vale aquí la historia; específicamente, el tratamiento que da la ley mosaica al cuidado de la naturaleza, estableciendo que debe haber un descanso en el cultivo cada siete años (Flavio Josefo, 2013, p. 143) —algo que no sucede con el cristianismo y el paganismo, al menos desde la historiografía—. Es verdad que el filósofo de Bruckberg no pretende llevar adelante un estudio histórico: únicamente se propone abordar los fenómenos religiosos desde el método genético-crítico. Empero, el punto en cuestión aquí es la supuesta falta de mediación en el judaísmo, en dos aspectos considerados centrales por el pensador alemán: en el vínculo de Dios con la naturaleza, por un lado, y en la relación del israelita con los otros pueblos, por el otro. Y, efectivamente, en la perspectiva de Feuerbach ¿cómo iba aquel a hallar sosiego en la naturaleza, si no podía encontrar el tú en los otros no pertenecientes al pueblo elegido⁸? Su exclusividad le impediría reconocer la universalidad del género, la esencia genérica (*Gattungswesen*). Y, sin ello, ¿cómo vincularse desde allí, desde esta carencia vincular fatal entre unos

7 Sobre la apreciación que tenemos de antijudaísmo, acompañada en parte por Tomasoni (2020) y cuestionada por Amengual (2009) y Arroyo Arrayás (2013), véase Plöger (2009).

8 Presupuesto antropológico indispensable para dar, luego, en el hallazgo de la naturaleza.

y otros, entre un yo y un tú, con lo otro del género humano que es la naturaleza, límite de la subjetividad? Algo imposible, desde los presupuestos del autor, porque parte de un prejuicio.

El israelita funciona como un chivo expiatorio que trae al mundo un Dios despótico, arbitrario en extremo, como no lo hubo jamás. Porque nunca la ruptura entre individuo y género se dio tan tajantemente; lo que conlleva a ubicar en el altar del sacrificio, como holocausto, a la naturaleza misma, nada creada. Así, la ruptura inicial entre individuo y género dio lugar a la expoliación. Y esto es lo que representa la doctrina de la *creatio ex nihilo* judía. El relato bíblico es expresión cabal de tamaña ruptura teológica, que tiene un giro antropológico —siguiendo el proyecto fundamental de *La esencia del cristianismo*— en la reducción antropológica de Dios. Por lo que no podría tratarse jamás de una “esencia del judaísmo”, ya que en él no hay hombre (yo-tú), ni naturaleza.

No hallaríamos, así, detrás del Dios de los judíos, sino un individuo despiadado que le sirve como base, no mediatizado e incapaz de vincularse con sus semejantes y con la naturaleza; y, por ello mismo: ilimitado.

Bibliografía

- Amengual, G. (2009). Schöpfung, Judaismus und Gottesbegriff. En U. Reitemeyer, T., Shibata, F. Tomasoni, (Comps.). *Feuerbach und der Judaismus* (pp. 13-25). Waxmann.
- Arroyo Arrayás, L. M. (2013). Las sombras en la luz: el judaísmo como signo de contradicción en Feuerbach y Rosenzweig. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 365-378.
- Cabada Castro, M. (1980). *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*. Universidad Pontificia Comillas.
- Dacuy, M. (2021). *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*. Ediciones Teseo.
- Durand, A. (2009). Judaismus und menschliche Tätigkeit bei Feuerbach. En U. Reitemeyer, T., Shibata, F. Tomasoni, (Comps.). *Feuerbach und der Judaismus* (pp. 191-197). Waxmann.

- Fabro, C. (1977). *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*. Editorial Magisterio Español, S. A.
- Josefo, F. (2013). *Antigüedades de los Judíos*. Ediciones Clie.
- Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Abada Editores, S. L.
- Osier, J.-P. (1968). Présentation. En L. Feuerbach. L. *L'essence du christianisme* (pp. 9-86). Maspero.
- Plöger, F. (2009). "Feuerbach ein Antisemit? Begriffsnöte im Kontext einer verkürzten Debatte". En U. Reitemeyer, T., Shibata, F. Tomasoni, (Comps.). *Feuerbach und der Judaismus* (pp. 177-189). Waxmann.
- Tomasoni, F. (2020). Schöpfung und Natur. En A. Arndt (Comp.). *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums* (pp. 109-119). De Gruyter.

CAPÍTULO 4

“LA FE EN UNA RELIGIÓN NO REGULA NI DETERMINA LA CONDUCTA DE UN HOMBRE”: COMENTARIOS RESPECTO DE LA DISYUNCIÓN ENTRE MORAL Y TEOLOGÍA CRISTIANA EN EL *PIERRE BAYLE* DE LUDWIG FEUERBACH

*José Edmar Lima Filho*¹

RESUMEN

La finalidad de este trabajo es abordar el tema de la disyunción entre moral y teología cristiana en el texto feuerbachiano *Pierre Bayle: una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad* (*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* [1838]).

¹ Profesor Adjunto del Curso de Filosofía de la Universidad Estadual Vale do Acaraú (UVA). Investigador de posdoctorado junto al Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Brasília (UnB). Becario de productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq/Brasil). E-mail: semedmar@yahoo.com.br.

Tomando en cuenta la relevancia de Bayle para los desarrollos del espíritu científico en el pensamiento occidental, Feuerbach intenta poner de relieve la figura del referido pensador francés en función a los problemas que conciernen a las esferas teórica y, sobre todo, práctica. Para ello revincula al hombre con la naturaleza, alejado de ella por seguir los dictámenes de la ilusión teológica. Desde allí, el punto de viraje que permite la autonomización de la moral frente a los discursos que hallan su fundamento en la teología en general y, sobre todo, en la teología cristiana, en particular, se torna factible desde un encuadre “naturalista”, por lo cual se podría oponer la certeza al error, desde la perspectiva moral. Se enmarca, así, la posibilidad de regir la vida comunitaria a partir de criterios morales subyacentes e immanentes a ella y a sus propias leyes naturales. La moralidad es autosuficiente por su vinculación con la idea de bien, que ahora se halla alejada de la mediación de la teología y es concebida en su fundamentación natural, lo que muestra que mismo el lenguaje en la teología cristiana no es más que *simulacro* por lo cual se esconden sus intenciones antinaturales y, por eso, contrarias a la moral.

Palabras clave: Moral. Naturaleza. Teología cristiana. Ludwig Feuerbach.

ABSTRACT

The purpose of this work is to address the issue of the disjunction between morality and Christian theology in a feuerbachian text *Pierre Bayle: a contribution to the history of philosophy and humanity* (*Pierre Bayle Ein beitrage zur geschichte der philosophie und menschen* [1838]). Taking into account Bayle's relevance to the development of the scientific spirit in Western thought, Feuerbach tries to highlight the image of the aforementioned French thinker in relation to the issues that concern the theoretical spheres, and above all practical ones. To do this, he reconnects man with nature, from which he had distanced himself by following the opinions of theological

illusion. From there on, the turning point that allows morality to become autonomous from discourses that claim to be based on theology in general, especially in Christian theology, in particular, becomes feasible, from a "naturalistic" perspective, therefore, one could oppose certainty to error, from a moral perspective. If it fits like this, the possibility of building communitarian life based on underlying moral criteria and inherent to it and its own natural laws. Morality is self-sufficient because of its connection to the idea of good, which is now removed from the mediation of theology and conceived in its natural foundation, which shows that even the language of Christian theology is nothing more than a simulacrum behind which its unnatural intentions are hidden, and therefore, it would undermine morality.

KeyWords: Morality. Nature. Christian theology. Ludwig Feuerbach

Mi intención en este texto es contribuir a la comprensión de los elementos morales que se hacen presentes en el escrito Pierre Bayle: una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad (Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit [1838]), de Ludwig Feuerbach. Aunque el desarrollo de esa temática no se complete en esta obra —pues será retomado y profundizado con mayor empeño en los textos de su madurez—, Feuerbach se apoya en ciertos conceptos que, al menos en algunos casos, permanecerán ligados a su talante posterior; especialmente cuando, en su búsqueda de Bayle, descubre en la naturaleza los principios elementales para abordar el fenómeno moral.

Comenzaré mi análisis a partir de la distinción que Feuerbach establece entre la naturaleza humana y las exigencias planteadas por la teología cristiana, lo que nos llevará a mostrar la dependencia de esta última respecto de los elementos constitutivos del hombre desde sus fundamentos naturales. Ese punto es bien conocido en el pensamiento feuerbachiano, especialmente en *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums* [1841]), aunque en esa obra la cuestión se aborda en función de la esencia humana vinculada con la religión cristiana. Sin embargo, ya en 1838 es posible adver-

tir algunas anticipaciones de esa postura, en este caso con un marcado interés por los aspectos prácticos de la existencia humana.

Concluido esto, nos centraremos en la dimensión moral desde sus fundamentos naturales como segundo paso de nuestro recorrido. Al ámbito ético debe reconocérsele su independencia y su valor intrínseco, pues se funda en el bien, lo que la hace autónoma respecto de cualquier determinación externa. El bien, para el Feuerbach de *Pierre Bayle*, impulsa por su propia fuerza inmanente, por su naturaleza interna, y no por un mandamiento impuesto desde fuera (como el de Dios, por ejemplo).

Por el contrario, cuando la moralidad sucumbe a las exigencias de Dios, se sustrae su especificidad como tal: la moralidad se convierte, así, en *contramoralidad*, pues su base ya no residiría en la naturaleza, sino en la *antinaturaleza* construida por la teología. De ese modo, aunque el contenido del *discurso* cristiano contenga términos generales como *amor*, *benevolencia*, *bien*, estos carecen de fundamento natural y, por ello, el lenguaje pierde su capacidad de unificar el sentido y se convierte, en el cristianismo, en *simulacro*. Así las cosas, se oculta con ello su intencionalidad antinatural y, por lo tanto, antimoral, separando a los hombres unos de otros.

1. Religión, teología cristiana y naturaleza humana en el *Bayle* de Feuerbach

La consideración que Feuerbach hace del pensamiento de Bayle está al servicio de las oposiciones que él observa entre la teología cristiana y la naturaleza. Bayle es presentado como un *medio fértil* para poner de relieve las incoherencias de la teología, gracias a su espíritu sagaz y a sus perspicaces análisis de los argumentos religiosos —y también antirreligiosos— sobre cuestiones que atañen a la filosofía en general y a la moralidad en particular.²

² En su *Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz* ([*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (1837)]), Feuerbach había destacado que el pensamiento de Pierre Bayle fue una especie de “consecuencia necesaria” de la edad moderna (Casini, 1974, p. 138), en los siguientes términos: “Fue entonces un evento necesario que se experimente en fin esa íntima contradicción entre fe y razón como contradicción

Bayle fue una *figura paradójal*, un símbolo de las contradicciones propias de su época. De acuerdo con Casini (1974):

(...) la figura contradictoria de Bayle, creyente y *Weltweise*, escéptico, universal y fideísta absoluto, protestante y defensor de los derechos del ateísmo, es para Feuerbach la expresión de un momento histórico internamente dividido entre lo viejo y lo nuevo (p. 144).

De hecho, el filósofo de Bruckberg parece haber tomado a Bayle como una especie de "*alter ego*" (Rawidowicz, 1964, p. 64), muchas veces viéndose incluso a sí mismo en los comentarios que hace respecto del filósofo francés³. Sin embargo, Feuerbach piensa que las contradicciones percibidas por Bayle se expresan en distintos niveles, desde teóricos hasta prácticos, y se construyen desde el pilar de la diferencia radical e inconciliable entre la *fe* y la *razón*.

El análisis feuerbachiano del pensador francés comienza examinando la teología cristiana en general. No obstante, la exposición aclara relevantes distinciones entre las doctrinas católica y protestante. Una y otra poseen algunos problemas irresolubles derivados de su fundamento común, a saber, la *teología*, del que echan mano en sus formulaciones teórico-prácticas. Sin embargo, en *Pierre Bayle*, Feuerbach curiosamente admite una diferencia significativa entre el cristianismo (*das Christentum*) o, más precisamente, la teología cristiana (*christliche Theologie*) y la doctrina de Cristo (*Lehre Christi*) (GW IV, 7 / PB, 139). Esta distinción lo lleva a creer que no todo lo que se aplica a la teología cristiana en general, en términos de crítica, se aplica a las enseñanzas de Jesucristo, en particular. Esa diferencia es muy importante, porque parece evaluar los dos dominios de distinta manera, ubicando ciertas perspectivas

directa, la cual viene siendo, como es sabido, por la obra del agudo y sapiente Pierre Bayle. Bayle atribuye a la debilidad del intelecto humano el hecho de que pueda solamente negar, contradecir y confundir, y se somete de nuevo humildemente a la fe, afirmando que la esencia misma de los dogmas es contradictoria con la razón" (GW III, 175).

3 De acuerdo con las palabras de Rawidowicz (1964), "[...] Feuerbach fue completamente absorbido por Bayle. Creó a Bayle a su propia imagen" (p. 64).

positivas en su comprensión del mensaje del predicador de Galilea que no se mantienen en su apreciación de la teología cristiana. Inversamente, muchos aspectos de la teología que son duramente cuestionados y considerados malos o nocivos no aparecen de ese modo en su comprensión de la doctrina del fundador del cristianismo.

Lo cierto es que la religión, de manera general, es tomada en el *Pierre Bayle* de modo ambiguo. Por un lado, es benéfica, cuando se la concibe como verdadera religión; pues, como sostiene Feuerbach, (...) “la religión es una *categoría* (*Kategorie*), eso es, una forma *esencial* del espíritu humano, esto es, del espíritu del pueblo”⁴ (GW IV, 48 / PB, 158); y en este sentido, puede decirse que la religión es un medio de expresión de la naturaleza humana, es (...) “un hecho ‘natural’ o ‘humano’” (Wartofsky, 1977, p. 130) y su contenido es, por eso, divino, santo (GW IV, 74-75 / PB, 171).

Pero hay también, por otro lado, una falsa religiosidad (*falsche Religiosität*) o una falsa religión (*falsche Religion*), y la diferencia con relación a la verdadera radica en “cómo es pensado Dios, cómo es objeto de la conciencia” (GW IV, 73 / PB, 171). La falsa religión tiene la marca de lo positivo e institucional, signada por un (...) “culto *formal*, una religión que se ha secularizado en una *iglesia*”, convirtiéndose en un asunto privado, particular, mediatizado por una fe específica (GW IV, 74 / PB, 171). Es así que se hiere la razón natural y se la sustituye por otra de carácter *antinatural*.

Retomando el punto anterior, Feuerbach identifica en la doctrina católica varias cuestiones dignas de discusión, ya sea por razones epistémicas o por consideraciones de carácter moral. A partir del disenso entre espíritu y carne característico del catolicismo, Feuerbach entiende que la fisiología de la *Sinnlichkeit* queda subordinada a la valoración que la teología hace del principio psicológico de la *Sensibilität* (GW IV, 7 / PB, 139), lo que provoca la aparición de contradicciones ajenas a las que son efectivamente naturales para los seres humanos. De ahí no sólo la diferencia entre lo real

4 En los casos en que se cita al texto de Feuerbach, la bastardilla es del autor, salvo que se manifieste lo contrario.

(postulado por la naturaleza y que se ofrece inmediatamente a la *Sinnlichkeit*) y la “mera representación”, formulada desde la imaginación como lo que más adelante Feuerbach llamará “abstracción irreal” (*Unreelle Abstraktion*⁵), sino también *la sobrevaloración de lo imaginario frente a lo real*.

La imposición de esas nuevas contradicciones, ahora de carácter eminentemente metafísico y místico, generan en los seres humanos falsas necesidades que los apartan de los problemas reales y los orientan hacia aspiraciones ficticias, escindiéndolos de las dificultades propias del enfrentamiento con las exigencias naturales, entre las cuales se encuentran las de la vida cotidiana. La consecuencia de esto, entiende Feuerbach, es que se puede llegar no solamente a problemas de tipo teórico, sino incluso prácticos:

(...) la oposición de sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y supra- o contra-sensibilidad (*Über oder Widersinnlichkeit*), de humanidad y santidad, o, más brevemente y en el lenguaje de la Iglesia, la oposición de espíritu y carne [hace que en el hombre se produzca la] renuncia a la vida civil y política, [la] condena[ción a] todas las llamadas cosas mundanas y las ocupaciones como mera vanidad, para, tanto como sea posible, suspirar al cielo, tranquilo, con el corazón compungido y los ojos llenos de lágrimas; [de hecho, esta oposición] mata a todos los instintos e inclinaciones naturales, [y el ser humano] se mortifica y tortura (GW IV, 8 / PB, 139).

Así es que las ponderadas virtudes católicas son, en verdad, *contravirtudes*; tal como el sacrificio, ejemplificado, entre otras cosas, en la defensa de la castidad, del celibato y la virginidad. Los deseos naturales, impulsados por los estímulos corporales, son rechazados por la teología cristiana precisamente por su vinculación con la fisiología de la subyugada *Sinnlichkeit*, que ella necesitaría ver superada por las exigencias místico-metafísicas de la *Sensibilität*. Por lo mismo, el protestantismo avanzó en dirección a la denegación del

5 La expresión viene claramente referida por Feuerbach en una nota al pie de 1839, en la nota al pie del escrito *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (GW IX, 38 / ACH, 38).

modo de pensar la vida célibe, rearticulando ciertos aspectos de la vida civil humana. No obstante,

(...) cuando se realizó como iglesia, liberó y salvó a los seres humanos sólo de su lado *práctico*, no de su lado *teorético* o *inteligente*: los reclamos más elevados, el derecho al *impulso de conocimiento*, los reclamos de la razón, no fueron reconocidos ni satisfechos (GW IV, 18 / PB, 144).

A partir de aquí, Feuerbach percibe en el protestantismo una contradicción radical: al no articular la razón con su órgano fisiológico, sacrifica los impulsos naturales de la racionalidad teórica, aunque no esté dispuesto a limitar esa misma racionalidad. Feuerbach entiende que el protestantismo no concibe a la razón constituida por dos capacidades inmanentes, que generan, por consiguiente, dos clases de necesidades naturales, a saber, las teóricas y las prácticas, las cuales son necesarias, inevitables e independientes de nosotros pero con la salvedad de residir, justamente, *en nosotros* (GW IV, 21 / PB, 145). Ahí residen los llamados “sacrificios psicológicos de la fe protestante” (GW IV, 22 / PB, 146), con los cuales decanta, asimismo, la inmolación de la naturaleza. Es eso lo que convierte la virtud contranatural en *enfermedad como estado natural* para los creyentes (GW IV, 16 / PB, 142), vaciándola de contenido moral al sacarla de su vinculación con la naturaleza y con sus necesidades internas y, asimismo, con el verdadero significado de la libertad, contradiciendo su propio concepto (GW IV, 27 / PB, 148).

En este sentido, Feuerbach cree que tanto el catolicismo como el protestantismo son igual de violentos en relación con la naturaleza humana, pues exponen a un hombre dividido entre espíritu y carne, entre la fe y la razón, entre el cielo y la tierra. Eso significa que cuanto más se aproxima a la teología cristiana, la reflexión va dejando su lugar a la fe; y si la razón se impone como fe, como “simples ilusión” [*bloßer Wahn*] (GW IV, 22 / PB, 146), entonces la teología aleja a los hombres de la *verdad*, pues “la verdad depende sólo de sí misma: rechaza llegar al consentimiento del hombre por

medios embriagadores, que estimulan la fantasía pero que sofocan la razón" (GW IV, 54 / PB, 161).

Por ese motivo, admitiéndose que hay en el ser humano algo como un *Erkenntnißtrieb*, solamente la naturaleza misma es capaz de llenar el deseo humano de saber y es *con* y *en* ella que satisface su necesidad inmanente de conocimiento y sus inquietudes morales. No hay que buscar la solución de estas demandas en cualquiera alteridad trascendente, sino en la naturaleza misma. En palabras de Feuerbach:

(...) a efectos de la admiración de la bondad, el poder y la sabiduría de Dios, estudiar la naturaleza no sólo no es necesario, sino incluso contraproducente. A estos efectos [se] alcanza totalmente con la simple, natural y superficial intuición de la naturaleza. [...] Cuanto más estudiamos la naturaleza, tanto más llegamos a familiarizarnos con su marcha; tanto antes llegamos al pensamiento de la autoactividad de la naturaleza; tanto más aprendemos a conocer las razones naturales; tanto más se reduce la multiplicidad, que pone al ojo sensible en la admiración, a los fines mismos, a las leyes mismas, a las formas mismas. El Óti alcanza a la consideración religiosa, pero el *diÓti* es el núcleo del estudio de la naturaleza. (GW IV, 38-39 / PB, 153)

De este modo, se va argumentando en pos de la separación entre teología y naturaleza y, al mismo tiempo, se va justificando la necesaria aproximación entre la filosofía y esa misma naturaleza. Es también el motivo por el cual el discurso teológico y el filosófico serían, inevitablemente, contradictorios entre sí. A la investigación filosófica de la realidad le corresponde, pues, el camino de la articulación con la naturaleza y, con ello, con el tiempo (GW IV, 48 / PB, 158), y estos son los criterios por los cuales el filósofo se aproxima a las ciencias en general. No por acaso dice Feuerbach que "la filosofía es la ciencia, la única que representa la idea de ciencia sin más, que presenta el espíritu de las ciencias como espíritu, aislado de la sustancia determinada" (GW IV, 33 / PB, 151).

2. La cuestión moral desde su punto de partida: los reclamos naturales y el hombre

La creciente proximidad entre la filosofía y los fundamentos originarios de las cosas en su propia naturaleza convierte la investigación filosófica, en lo esencial, en un procurar “los principios lógico-metafísicos de las leyes que determinan la naturaleza y la humanidad (GW IV, 30-31 / PB, 150), apoyándose en el uso de la razón para orientarse hacia la naturaleza y el tiempo en su labor. Así es como la filosofía encuentra lo que tiene valor *en* y *por sí* mismo, como es el caso de la idea del bien.

Las primeras apariciones de la noción de bien en el *Bayle* se presentan en el capítulo tres, cuando se discute sobre las diferencias cualitativas entre la teología y las ciencias. Después de exponer su tesis según la cual la teología ejerce, como siempre ha ejercido, una opresión radical sobre el espíritu científico (de modo que no se puede considerarla tal como un “saber” en el sentido propio del término — sino, antes, un *no-saber* fundado en el autoengaño y en la fantasía —, pues se construye sobre la antinaturalidad de la fe), Feuerbach demuestra que los efectos de esta consideración llegan al dominio práctico al querer justificar la moralidad bajo las determinaciones de una voluntad abstracta, como una eventual voluntad de Dios.

El bien se entiende, desde esta perspectiva teológica, como el resultado de la voluntad de Dios, aun cuando esa voluntad sea de carácter “*formal*, la voluntad sin más, sin considerar, la naturaleza de lo deseado, prescindiendo del estado del objeto, la voluntad como [...] libre albedrío, así pues, la voluntad autoritaria, sin ley ni razón” (GW IV, 47 / PB, 157-158). Presupuesto esto, en teología no habría un valor propio para el bien, sino solamente como secundario, derivado y, por eso, como inesencial en sí mismo. De este modo, toda la moralidad quedaría sometida a una dependencia absoluta, no del bien en sí, sino de la voluntad autoritaria de una entidad abstracta: Dios.

Contra la teología, el examen de Feuerbach postula que el Dios cristiano es irrelevante cuando de lo que se trata es del concepto

de bien y de la buena acción; una vez *que ningún creyente, por el mero hecho de creer en Dios, está exento de actuar mal*. Yendo directamente a Bayle, dice:

Podemos establecer como principio 1) que los hombres pueden tener un alto grado de inmoralidad y al mismo tiempo, sin embargo, estar perfectamente convencidos de la verdad de una religión, incluso de la religión cristiana; 2) que el conocimiento del alma no es la causa de nuestros actos – proposición que Bayle expresa de modo más decidido: “*ce ne sont pas les opinions générales de l’esprit qui nous déterminent à agir, mais les passions présentes du cœur* [no son las opiniones *generales* del espíritu las que nos determinan a actuar, sino las pasiones presentes en el corazón]” (§138); – 3) que, dicho en general (pues siempre excluyo a aquellos que son guiados por el espíritu de Dios), la fe en una religión no regula ni determina la conducta de un hombre, excepto que con ello sea propenso en grado sumo a producir ira en su corazón contra los que piensan distinto, miedo, si se cree amenazado por un peligro, y otras pasiones similares. (§ 143) (Bayle, citado por Feuerbach, GW IV, 61-62 / PB, 165)

Este texto, sumamente interesante, ameritaría una mayor elucidación. Sin embargo, podemos resumir qué consecuencias extrae Feuerbach de esta afirmación de Bayle: i. que tener un conjunto de creencias religiosas *no condiciona la acción de aquel que dice creer*; ii. que las acciones humanas sufren influencias más decisivas de las pasiones del corazón que de cualquier saber teórico que uno tenga sobre el alma; iii. que hay que establecer claramente la absoluta desvinculación entre Dios y el bien o, en otras palabras, la independencia de la moral respecto de la teología.

En cuanto a (i) resulta sugestivo que Feuerbach afirme que el acto subjetivo de creer no determina la cualidad de las acciones de un sujeto. Eso implica que, por un lado, poseer un conjunto de creencias religiosas no condiciona necesariamente la acción de quien dice creer; pero, por otro, tampoco la ausencia de creencia religiosa hace que la acción del no creyente quede comprometida por el mero hecho de no creer. Esto se da porque el creer o no creer es una convicción meramente subjetiva de alguien respecto

a un conjunto de elementos que le son (solo) íntimamente consistentes, pero que no lo condiciona sino en un sentido muy general, del tipo: “está de acuerdo con tu sistema de creencias que hagas (o no hagas) tal o cual acción”, como un parámetro normativo impreciso, muy amplio y, por eso mismo, insuficiente para garantizar la realización de una acción. De ahí resulta que *ser o no ser religioso (o incluso ateo) no acrecienta o sustrae nada respecto a la realización de actos morales*.

Acerca de la cuestión (ii), Feuerbach enuncia un vínculo muy estrecho entre los reclamos naturales sensibles y las acciones humanas. Como todo ser orgánico, el hombre es determinado por su naturaleza interna, por la que se le presentan necesidades que uno no puede simplemente abandonar. Ahí están las motivaciones naturales, que se mixturán en lo que Feuerbach denomina *Trieb*, como la tendencia al placer y al alejamiento del dolor —o, por ejemplo, el propio deseo de felicidad—. En este sentido, citando a Bayle, nuestro autor escribe:

(...) la alegría es el alma de todo acto y actividad humanos, y ciertamente, a pesar de lo que diga la gente, el hombre tiene mayor amor al placer que aversión al dolor, y es más susceptible al bien que al mal. [...] El verdadero principio de las acciones del hombre [...] no es otro que el temperamento, la tendencia natural al placer, el sentido por ciertos objetos, el deseo de agradar, ciertos hábitos adoptados en el trato con amigos o al menos una disposición del ánimo que tiene su fundamento en nuestra naturaleza (GW IV, 63 / PB, 165).

En cuanto a la consecuencia (iii), que conduce a Feuerbach a justificar la separación entre moralidad y teología⁶, se abre la po-

6 La separación entre moral y teología es solamente una de las razones por las cuales Bayle es alabado en el texto de 1838. De acuerdo con Feuerbach, hay que reconocer el mérito de Bayle por emprender “la lucha contra la superstición, [...] [la] tendencia a *ilustrar* la humanidad, el hacer de la naturaleza ya no un objeto del temor y el miedo religiosos sino un objeto de la intuición libre y racional, el separar la filosofía natural de la teología” (GW IV, 98 / PB 181 [El subrayado es del autor]). Sin duda, el distanciamiento entre ética y teología constituye, a juicio de Feuerbach, una de las aportaciones más significativas de Bayle. Tal alejamiento se confirmaría más tarde en el pensamiento

sibilidad de reconocer que “Dios” no es más que una palabra que, al menos desde la perspectiva de las fuentes de la moralidad, no añade nada positivo ni a su concepto ni al concepto de bien. En los términos del *Bayle*:

Dios no es principio de la ética *como Dios en general*, sino *como el bien*; se considera *no el sujeto* sino sólo el predicado; todo se reduce a la *idea del bien*, porque sólo por *medio* de esta piensas a Dios como bueno. Por lo tanto, es indiferente si pones como principio a Dios *como el bien* o *el bien en y para sí*, puesto que Dios es principio de la ética únicamente en esta determinación. Dios no es más que un nombre, una palabra; la esencia, el concepto, es el concepto ético. Sí, es verdad que no es sólo indiferente si empleas o te deshaces de la palabra ‘Dios’: es saludable, es honrado, es un progreso benéfico, es una necesidad comprender *el bien* no como un predicado, como una propiedad de una *esencia* que aún tiene en *sí mismo* otras propiedades opuestas a esta, sino pensarlo *en su absoluta autonomía*. Sólo así lo ético será pensado *puramente*, inmaculado, intacto, será reconocido *por lo que es*, sólo así será comprendido *como idea*, y una vez comprendido podrá ser concebido en su verdad, en su impecable e incorruptible mismidad (GW IV, 100-101 / PB, 182) (El subrayado es del autor).

Si, por un lado, se expone que Dios no añade valor moral al bien, asegurando la realización de la buena acción al hombre de fe; por otro, se percibe algo más grave aún: cuando la fe hace que la religión sea un asunto pasional (*Sache der Leidenschaft*) o, lo que es lo mismo, cuando se sustituye la religión verdadera por una falsa religión, entonces “una ofensa a ella [a mi religión] es una ofensa a mí, a mi honor personal, a mi buen nombre, a mis padres, a mi propiedad. [...] de ahí la rabia del odio religioso, de ahí la encendi-

kantiano, del cual Feuerbach elogió el imperativo categórico, justamente en función de la autonomía de la que goza la ética frente a la religión: “El ‘imperativo categórico’ fue el manifiesto con el que la ética anunciaba al mundo su libertad y autonomía – una benéfica carga eléctrica en el apacible cielo de las teorías de la felicidad hasta ahora. En primer lugar, la idea ética no podría haberse hecho valer más que en la forma cruda, desnuda de todo antropopatismo, de la simple necesidad del deber. Kant es el primero en escribir una gramática de la ética” (GW IV, 103 / PB, 184).

da cólera santa, o más bien impía, de nuestros teólogos ortodoxos” (GW IV, 83 / PB, 175).

Esa conclusión de Feuerbach está alineada con las propuestas que sostienen que “el bien se hace por amor al bien mismo, que la virtud debe ser la recompensa de sí misma” (GW IV, 66 / PB, 167), alejándose de la subordinación de la virtud (o del bien) a la voluntad de Dios⁷: el bien tiene valor intrínseco, hay en él una “inextinguible fuerza” (*unaustilgbare Macht*) que actúa en el hombre que “lo ha tomado como su propia esencia íntima, como su verdadera *naturaleza*” (GW IV, 85-86 / PB, 176).

3. La moral sumisa a la teología y el problema del lenguaje desde la apariencia y el simulacro

Una vez expuestos los problemas de la teología cristiana frente a la naturaleza, queda clara la oposición entre ella y el bien; y, con eso, entre la teología y la moral. No obstante, en el plano discursivo per-

7 De acuerdo con las palabras del *Pierre Bayle*, “la religión positiva convierte a Dios en un objeto empírico, que aquí significa común, externo, por eso se convierte [...] en un objeto de la sensación y la convicción *empíricas*. Se conecta necesariamente, i.e. contra el conocimiento y la voluntad mismos, con la representación y la práctica de la religión, no sólo de manera externa sino también internamente, [en] el significado de un *culto* propio. Dios deviene en un *objeto de deber formal*, la religión en el ofrecimiento de un sacrificio *obligatorio*, un caso honorable, un *impuesto* al rey de reyes. La expresión de un místico francés: ‘Dios es *celoso*’ es la expresión verdadera y característica del ánimo acolegado en los lazos de una tarea religiosa. La *fe* misma en Dios deviene en un *deber* hacia Dios: la duda teórica en un *crimen laesae majestatis*; la religión en general en un *point d’honneur* de la divinidad. La ira de Dios no es otra cosa que la objetivación del miedo y la preocupación del ánimo religioso de ofender a su objeto por medio de una acción indeseada, por medio de una privación de sus honores. Los deberes de los hombres para con los hombres ocupan, por lo tanto, un lugar subordinado, con una significación meramente *externa*. Los deberes esenciales –aquellos que expresan las exigencias del ánimo interior y presuponen la salvación– son únicamente los que se dirigen a Dios. Incluso si se llegara a cumplir con los deberes hacia los demás, ello no ocurriría *porque se quieran por sí mismos*, sino porque Dios lo quiere, porque él lo ordena, por consiguiente se cumplen por una razón *externa* a ellos, y de esta manera se extrañan (*entfremdet*) necesariamente del ánimo del espíritu ético, por eso la experiencia de que el peor carácter va bien con el servicio religioso no es un fenómeno casual sino que se desprende de la naturaleza de la cosa” (GW IV, 80-81 / PB, 173-174[El subrayado es del autor]).

siste el intento de diluir el significado de las palabras y, sobre todo, de encubrir la diferencia entre lo que la teología piensa y lo que en verdad dice y compele a hacer. En ese sentido, hay que enmarcar dos cuestiones fundamentales con respecto al tema del lenguaje, a saber: i. la comprensión del lenguaje como expresión de elementos ilusorios, trayendo al centro del debate el problema epistémico de la relación entre apariencia y realidad; ii. el problema de la intencionalidad del discurso cristiano, que nos conduce a pensar que el lenguaje puede ser entendido como un simulacro, algo que entraña graves implicancias morales.

Con respecto al punto (i), cabe señalar que Feuerbach ya asocia la teología con la fantasía (o la imaginación) en algunos pasajes del libro dedicado a Bayle⁸, aunque lo formula con mayor precisión en *La Esencia del Cristianismo*⁹. Al respecto, según Gedo, puede decirse que “en *Pierre Bayle* se inició el camino hacia la reflexión sobre la *Wesen des Christentums* – incluida la *Theogonie* posterior” (p. 102) –. Por eso mismo, la teología sostiene, mediante la fe, aquello que la razón niega (GW IV, 53 / PB, 161), aun cuando “es imposible creer aquello que la razón niega totalmente, consecuentemente se destruye la religión si se la presenta como irracionalidad” (GW IV, 170 / PB, 215).

8 Ciertos pasajes corresponden, por ejemplo, a GW IV, 55 y 107 / PB, 162 y 187.

9 Dice Feuerbach, en *La Esencia del Cristianismo*, que “para el simple hombre de ánimo, la imaginación es inmediatamente, sin que él quiera o sepa, la suprema actividad que lo domina, tal como la actividad suprema, la actividad de Dios, es la actividad creadora. Su ánimo es para él una verdad y realidad inmediata, y tal como el ánimo es para él real –es para él lo más real, lo más esencial; no puede abstraerse de su ánimo, no puede superarlo– tan real es para él la imaginación. La fantasía o la imaginación (que aquí no se distinguen, no obstante sean diferentes) no es para él objeto como es para nosotros, hombres de entendimiento, que la distinguimos como intuición subjetiva de la intuición objetiva; ella coincide inmediatamente con él mismo, con su ánimo, y al coincidir con su esencia es la propia intuición esencial, objetiva, necesaria. Para nosotros, la fantasía es, por cierto, una actividad arbitraria, pero donde el hombre no ha recibido en sí el principio de la cultura, de la intuición del mundo, donde solamente vive y se mueve en su ánimo, ahí la fantasía es una actividad inmediata, necesaria” (GW V, 239 / EC, 180 [El subrayado es del autor]) – esta cita fue traducida del mismo modo por Santillán-Zabaljauregui (2022, p. 97).

La justificación de los reclamos de la teología se articula, pues, desde la apariencia, incluso con respecto a su propia comprensión interna. Ella debe *parecer* santa y buena, dispuesta a conducir hacia el bien, pero no necesita serlo ella misma. Conforme piensa Feuerbach:

(...) se cree para no ir al infierno; nuestra felicidad es el fin por el cual creemos: el que no cree está eternamente perdido. La Iglesia es una realidad *aparentemente* santa porque, bajo la *aparencia* de preservar lo mejor del hombre, le priva de los únicos bienes verdaderos: libertad de inteligencia, autonomía e integridad de juicio, pureza de convicciones, amor desinteresado a la verdad, sentimientos virtuosos. De la misma manera, la fe es *aparentemente* santa,... ya que mantiene cautiva la razón y con ella la inclinación a un libre y puro amor a la verdad, bajo [...] el interés del egoísmo, el deseo del instinto de conservación y el deseo de felicidad. (Citado por Casini, 1974, p. 147) (Los subrayados son míos).

La propia teología cristiana es sostenida en base al error de sentar sus fundamentos sobre una ilusión (*Wahn*) (GW IV, 126 / PB, 195): aquella de hacer de Dios un *alguien*, un ser personal, desde una representación antropomórfica (GW IV, 122 / PB, 193); pero sobrenaturalizando, a su vez, la personalidad misma del hombre natural. Feuerbach juzga que esa es la causa por la que su discurso se apoya en la apariencia (*Schein*) (GW IV, 125 / PB, 194); de ahí que la teología cristiana contemple el uso del sofisma como una buena opción para ocultar sus errores, su incomprensibilidad (GW IV, 128 / PB, 196), y hacer parecer sus enunciados como correctos y profundos¹⁰. La clave para percibir su error está contenida en la aplicación del postulado metodológico propio de la filosofía genético-crítica, la cual:

10 Algunos pasajes del *Bayle* hacen referencia directa a los sofismas, sobre todo aplicándolos a las afirmaciones de la teología cristiana —por ejemplo GW IV, 9, 18, 19, 46, 67, 83, 128, 203—.

(...) no concibe ni demuestra dogmáticamente un objeto dado por la representación [...], pero investiga su *origen*, pone en duda si el objeto es un objeto real o una mera representación o un fenómeno psicológico en general, que por eso distingue con el mayor rigor posible entre lo subjetivo y lo objetivo (GW IX, 52 / ACH, 54).

La aplicación del método genético-crítico, presentado en el pasaje anterior, correspondiente al opúsculo *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, cumple con la garantía de dar valor a la razón y la sensibilidad humanas sobre el carácter contranatural de la teología, haciendo uso de la verdadera filosofía; pues, de acuerdo con los agregados al *Bayle*, "sólo la filosofía *genético-crítica* es la verdadera filosofía. Una filosofía acrítica no es una filosofía" (GW IV, 340)¹¹.

En relación con el punto (ii), hay ciertos desdoblamientos que requieren una atención más cuidadosa. La cuestión de la intencionalidad se manifiesta en el lenguaje cristiano en distintos niveles: por ejemplo, en la actividad hermenéutica mediante la cual se interpreta un pasaje de las Escrituras; o bien, como sostiene Feuerbach, en el modo en que la teología recurre a enunciados intencionalmente falsos, contruidos con el propósito de engañar al interlocutor.

Según Feuerbach lee en Bayle, en su interpretación de la Biblia, el cristiano se apoya en el principio que sostiene "que la luz natural

11 Para Feuerbach, a fuer de verdad, los propios teólogos perciben la importancia de valorizar la razón y la luz natural contra los errores de la teología; y la necesidad, pues, de hacerla *sierva* de la *filosofía* en vez de lo contrario. En las palabras del *Bayle*, "no se diga más que la teología es una reina y la filosofía su sierva; los *teólogos* mismos demuestran *de hecho* que consideran a la *filosofía como reina* y a la *teología como su sierva*; sólo de ahí provienen las torturas que infligen a su entendimiento, para no ser acusados de contradecir a la filosofía racional. Para prevenir estas acusaciones prefieren cambiar los principios de la filosofía, tirando abajo ora este, ora aquél principio, según encuentren en ellos un beneficio propio, pero a través de todas estas acciones expresan precisamente de la manera más clara la supremacía de la filosofía y la necesidad esencial de cortejarla; no solicitarían el favor de la razón con tal fatiga ni se esforzarían en estar de acuerdo con sus leyes si no reconocieran que cada dogma que no sea, por así decir, registrado, ratificado legalmente y certificado por el tribunal supremo de la razón y de la luz natural, tiene una base tambaleante y frágil como el cristal" (GW IV, 91-92 / 178 [El resaltado es mío]).

o los principios generales de nuestro conocimiento son la matriz y regla original de toda interpretación de las Escrituras en materia de moral principalmente” (GW IV, 89 / PB, 177), de modo que reconoce en el hombre en general algo así como un sentido moral común, inmanente a la humanidad entera, gracias a la ocurrencia de su propia razón natural en cuanto ser humano. Este “sentido moral”, derivado de la luz natural, opera como criterio para separar lo correcto de lo incorrecto, desde el punto de vista moral. La hermenéutica bíblica ha de ser comprendida bajo este principio fundamental, de suerte que cuando un texto de las Escrituras se opone a las luces de la razón natural no debe ser interpretado en sentido literal, sino figurado. De ahí que:

(...) si la razón literal de un pasaje bíblico obliga a los hombres a cometer un crimen o (para suprimir toda ambigüedad) a una actividad tal que es prohibida por la luz natural, por los preceptos del decálogo de la moral del Evangelio se acordará absolutamente que esa cita se comprende falsamente y que en vez de la revelación divina lo que se expone es la visión propia de la gente, sus pasiones y prejuicios. (GW IV, 90 / PB, 177-178)

Desde esa perspectiva, Feuerbach pone de relieve que hay en la razón humana ciertos “principios generales” (*allgemeinen Grundsätzen Menschenverstandes*) que no pueden ser contrapuestos ni siquiera a pasajes de las Escrituras, aun si estos son explícitos (GW IV, 90 / PB, 178).

Para más, como arriba se habló de expresiones ambiguas y contradictorias, a veces la teología se sirve de enunciados intencionalmente falsos, erigidos con el propósito de engañar al interlocutor. Ese es el caso, por ejemplo, cuando sostiene sus dogmas, como el milagro. El milagro es derivado, según Feuerbach, de la superstición mediada por la fe, no de la luz natural de la razón¹² —que es

12 Tomasoni entiende que, leyendo a Bayle, Feuerbach considera que “es mucho peor la superstición que el ateísmo, puesto que la primera responde a las pasiones humanas y subordina Dios y la moralidad al egoísmo, en cuanto el segundo concuerda con la virtud, o sea, con el amor del bien por el bien” (2011, p. 196).

“medio infalible para diferenciar lo verdadero de lo falso” (GW IV, 93 / PB, 179) –. En este sentido, Feuerbach sugiere que:

(...) el milagro se basa en y por sí en un *presupuesto absolutamente falso*, en una intuición *completamente superficial* de la naturaleza, en un *juicio* que el hombre no extrae de la profundidad de la naturaleza, no desciende a ella desde el punto de vista del entendimiento, sino desde la vida cotidiana, común y práctica, donde la naturaleza sólo es objeto en su *apariencia externa*. (GW IV, 55-56 / PB, 162)

Desde esa perspectiva, el milagro no se funda en la naturaleza misma de las cosas ni en hechos históricos, sino en la fe; esto es, en el deseo de que algo sea verdad sin que necesariamente lo sea y sin otra prueba que la afectividad del creyente, moldeada por la fantasía de la teología. Por eso, es un hecho dogmático y no una verdad histórica –tan solo una pretensión subjetiva de que algo sea verdadero–. De acuerdo con Feuerbach:

(...) una verdad histórica es precisamente una verdad histórica, pero nada más, no es una verdad espiritual, ni existente en y por sí misma, ni divina, ni una verdad que obligue y *determine al espíritu*. Creemos en los hechos de Alejandro y Carlos II sin vacilar, porque se nos imponen sin [requerir una] fe, porque se dan libre e imparcialmente, sin arrogancia, abierta y honestamente como lo que son, como meros hechos históricos, y el certificado de su credibilidad, la última instancia que acompaña toda certeza, es la conformidad, si no con lo que hemos vivido, con nuestra experiencia, en particular con nuestras representaciones, al menos sí con nuestros conceptos en general, con las leyes de la posibilidad intrínseca, con la razón. Pero a un hecho que hace una demanda particular, que se nos quiere imponer como verdad, podríamos con todo derecho expulsarlo como una cosa arrogante, acaso con las siguientes palabras: “¡Querido hecho! Cuando tú quieres presentármeme como verdad vinculante e insistes en tu facticidad, yo me empeño ante todo en *mi derecho* de que procedas aquí en este lugar, aquí delante de mis ojos (de otro modo, lo que aún dudo mucho, la verdad puede volverse un hecho muerto), de manera que debes llegar a mí también en una manera *fáctica, inmediata*; yo no haría depender mi alma – ¡para eso te apoyo! – de un hecho mediado, transmitido, de un

hecho que *para mí* ya no es *ningún* hecho.” El *presente es la esencia, el alma* del hecho. Yo *debo* creer que el hecho presente — y esta imperatividad, esta inegabilidad es lo que se quiere expresar cuando se pone algo como hecho — es independiente de mi pensamiento; no puedo dudar de que sea; pero un hecho pasado lo creo cuando *me apetece* creerlo. El hecho mediado es una traducción de la que nos falta el original; que se ha perdido en la neblina azul de las facultades de representar y de imaginar, que *involuntariamente* modifican los objetos del pasado — con frecuencia después de un período de pocos años, sobre todo cuando pasamos a circunstancias y situaciones completamente diferentes —, los sustrae de la medida de la realidad y nos los presenta en una luz engañosa; [el hecho mediado] es poco fiable por su propia naturaleza, es *necesariamente* objeto de duda, en pocas palabras, pierde el carácter *fáctico*; de ahí que no pueda hacer otro reclamo más que, a lo sumo, de una fe histórica, *i.e.* una fe indiferente en y por sí a mi verdadera esencia, a mi interés más alto, a mi espíritu. Los hechos que viven eternamente son tan solo los espirituales, las manifestaciones inmediatas del espíritu: las palabras simples de la verdad; solamente estas obligan al espíritu, solamente estas lo determinan, porque estas determinaciones son al mismo tiempo *autodeterminaciones* del espíritu, que convencen al espíritu de su verdad a través de sí mismo, de su propia autoactividad. *Pero la fe en los hechos [entendidos] como verdad, en los llamados hechos dogmáticos, es pura y llanamente superstición — la superstición de los nigromantes.* Por eso la fe en hechos dogmáticos sólo vive allí donde muere la fe en el espíritu, donde el espíritu mismo se encuentra bien hondo, perdido el sentido por la verdad, debilitada la facultad de juzgar, apagada la energía intelectual (GW IV, 155-157 / PB, 212).

De este modo, Feuerbach justifica la vinculación del discurso cristiano con lo mágico, con lo *contranatural*; hasta el punto de que, en ocasiones, aparece formulado con la intención misma de ocultar la verdad accesible a la razón natural. En ese contexto, el lenguaje se concibe como simulacro; y las palabras, en lugar de unir, terminan separando a los hombres..

Por un lado, en *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839), Feuerbach observa un aspecto positivo al referirse al habla, a la comunicación, por la cual se posibilita:

(...) la *realización del género*, la mediación del Yo con el Tú, a fin de presentar la unidad del género gracias a la supresión de su aislamiento individual. El elemento de la palabra es por tanto el aire, el médium vital más espiritual y más universal de todos (GW IX, 27-28 / ACH, 27).

De ahí que, en *La Esencia del Cristianismo*, sostenga: "la felicidad consiste en el acto de comunicación" (GW V, 204 / EC, 158), precisamente porque:

(...) el hombre no tiene solamente un impulso, una necesidad de pensar, de sentir, de fantasear, tiene también el impulso para *hablar*, para exteriorizar y comunicar sus pensamientos. *Divino* es este impulso, *divino* el poder de la palabra. La palabra es el pensamiento figurado, manifiesto, radiante, que brilla, *que ilumina*. La *palabra* es la *luz* del mundo. La palabra conduce a todas las verdades, excluye todos los secretos, hace ver lo invisible, presentifica el pasado y lo distante, finitiza el infinito, eterniza lo temporal [...]. La palabra tiene fuerza para redimir, reconciliar, hacer feliz. [...] La palabra vuelve al hombre libre. Quien no es capaz de expresarse es un esclavo. Por eso, sin la palabra, la pasión es desmedida, la alegría es desmedida, el dolor es desmedido. *Hablar es un acto de libertad*; la propia palabra es libertad. (GW V, 159-160 / EC, 128-129) (El subrayado es del autor).

Si es verdad que la comunicación contiene la posibilidad de exteriorización del individuo, y asimismo su realización genérica, solamente es posible cuando el *habla* está comprometida con la verdad de las cosas, no con intenciones engañosas¹³. Cuando el discurso se orienta únicamente a convencer al interlocutor de

13 De ahí que Serrão (1999) llega a decir que "el pensamiento verdadero tiende espontáneamente a exteriorizarse, saliendo de sí y presentándose a otros para solicitar su adhesión, y lo hace gracias al medio privilegiado de la escritura. El acto de escribir torna concreto el pensamiento en el lenguaje, al mismo tiempo que lo hace exclusivamente para otros, permaneciendo para siempre como incógnito lo que no se dice, ni se enseña, ni se escribe. El lenguaje asume una función preponderante: tanto de exteriorización, sin la cual ninguna idea podría ser expuesta; como de unión, una vez que se expone es siempre para mostrarse a otros. El lenguaje permite 'realizar el género', al unir el yo (autor o intérprete) con el tú (lector) y superar el respectivo aislamiento individual" (p. 202).

que su contenido es correcto, sin otro criterio de validación que el mero deseo subjetivo —como ocurre con una proposición dogmática, que requiere la mediación exclusiva de la fe—, entonces el lenguaje no une, sino que separa a los hombres entre sí.

Desde la perspectiva del *Bayle* de Feuerbach, ese parece ser un problema típico del cristianismo. En primer lugar, porque los cristianos (sobre todo cuando son confrontados con los errores de su doctrina) “*hablan* distinto a cómo *piensan*” (GW IV, 52 / PB, 160). De hecho, el cristianismo “usa las palabras y los símbolos sensibles más comunes, pero en un sentido contrario a la costumbre y a las mismas leyes del lenguaje, puramente subjetivo y arbitrario” (GW IV, 55 / PB, 161), por lo que convierte el lenguaje en algo privado, con leyes propias que contradicen al lenguaje en general. Por eso, el lenguaje ahí no es más que un simulacro, conformado con el objeto de expresar solamente lo que resulte *beneficioso para el cristiano*.

En segundo lugar, considerando que haya quien sea cristiano y no perciba el “uso privado”, por así decir, del lenguaje en esta perspectiva del engaño intencional, hay otra cuestión (tal vez tan grave como la primera), a saber, que “los cristianos no viven según su convicción religiosa, su vida contradice su creencia” (GW IV, 58 / PB, 163). De hecho, dice Feuerbach:

(...) un hombre que está convencido de que protege el reino de Dios mediante la erradicación de los herejes [...] un hombre tal, digo, pisotearía todas las leyes de la moral y, lejos de refrenarse mediante los reproches de la conciencia, más bien será impulsado a eso por su conciencia misma, empleando todos los medios sin distinción para conseguir mediante ello que el santo nombre de Dios ya no sea más blasfemado, y así plantar la ortodoxia en las ruinas de la herejía o idolatría. ¡Qué desolación provoca semejante celo religioso en un Estado! [...] El lenguaje es muy pobre para expresar las atrocidades cometidas por el cristianismo, sea para exterminar la idolatría pagana o para aniquilar a los herejes, o para retener a las sectas que se habían separado de la Iglesia oficial. (GW IV, 73 / PB, 170)

El gran problema radica en la incompatibilidad, en la incoherencia entre los conceptos generales que emplea el glosario cristiano —con expresiones como “hacer el bien al prójimo”, “amar a las personas”, “cuidar de los demás” o “servir al hermano”— y la realidad de la vida cotidiana. En el mejor de los casos, tales fórmulas se limitan a la teoría o a los sermones de púlpito; y, cuando llegan a ponerse en práctica, suelen restringirse únicamente a quienes comparten la misma fe religiosa: los demás quedan excluidos de tales conductas. Pero, la actividad “tiene más peso que la palabra en todas las materias prácticas. Lo que se admite con la palabra por tolerancia hacia los otros, lo retracta la acción silenciosa e irreverente” (GW IV, 10 / PB, 140). La acción permanece, pues, para revelar las intenciones secretas del corazón cristiano.

En este sentido, Feuerbach sugiere que el uso del lenguaje en el cristianismo se fundamenta en un principio bastante particular, un principio de la conveniencia. Según su juicio, en la teología cristiana no habría compromiso teórico ni moral alguno más allá del de parecer verdadera o buena. Su criterio de demarcación radica en la autoimagen que ella misma construye de lo verdadero y de lo bueno a partir de la idea de Dios que se da para sí, en oposición a la verdad y al bien en sí mismos. De ahí que, en última instancia, todo en la teología cristiana pueda resumirse como una lógica de la apariencia.

Bibliografía

- Casini, L. (1974). *Storia e Umanesimo in Feuerbach*. Società Editrice “Il Mulino”.
- Feuerbach, L. (1974). *Aportes para la crítica de Hegel*. Ediciones Pléyade.
- Feuerbach, L. (2019). *Esposizione, sviluppo e critica della filosofia di Leibniz*. (Merker Trad.). La Scuola di Pitagora Editrice.
- Feuerbach, L. (2008). *Pierre Bayle. Un contributo alla Storia della Filosofia e dell’Umanità*. (Barbera Trad.). Edizioni “La Città del Sole”.
- Gedo, A. (1998). Bestandsaufnahme der philosophischen Moderne. Über Feuerbachs Philosophiegeschichtsschreibung. En W. Jaeschke y F. To-

- masoni (Eds.), *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie* (pp. 97-133). Akademie Verlag.
- Rawidowicz, S. (1964). *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Walter De Gruyter.
- Santillán-Zabaljauregui, S. (2022). *Teopatología Ilustrada. El Bayle de Feuerbach como clave de lectura de su período antropológico*. Universidad Nacional del Litoral, Tesina (Licenciatura en Filosofía).
- Serrão, A. (1999). *A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Tomasoni, F. (2011). *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Editrice Morcelliana.
- Wartofsky, M. (1977). *Feuerbach*. Cambridge University Press.

SEGUNDA SECCIÓN

DEBATES ENTORNO AL HUMANISMO FEUERBACHIANO

CAPÍTULO 5

LA ESENCIA POSITIVA DE LA RELIGIÓN Y LA POSIBILIDAD DE LA RELIGIOSIDAD HUMANA EN FEUERBACH: LA HUMANIDAD DE DIOS Y LA DIVINIDAD DEL HOMBRE

Renato Almeida de Oliveira¹

1 Doctor en Filosofía por el Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad Federal de Ceará (UFC), Máster en Filosofía por la misma institución. Es licenciado en Filosofía también por la Universidad Federal de Ceará, donde desarrolló una investigación de iniciación científica sobre “Marx y la cuestión del humanismo” como becario del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Dio clases de filosofía de la Universidad Estatal Vale do Acaraú (UVA). Coordina el Grupo de Estudios e Investigaciones en Filosofía y Teoría Política y Social (GEPPS/UVA). Es miembro del Grupo de Investigación en Filosofía de la Religión (GEpHIR/UVA) y del Grupo de Estudios Marxistas (GEM/UFC). Sus investigaciones se desarrollan en las áreas de filosofía de la religión y teoría social y política a partir de Hegel, Feuerbach y Marx.

RESUMEN

Feuerbach lleva a cabo una verdadera revolución teórica en los campos de la filosofía y la teología. Nos centraremos aquí en su crítica de la teología y su giro antropológico como determinación del aspecto positivo de la religión. Afirma que lo divino (Dios) debe ser sustituido por lo profano (el hombre) y, con ello, funda el principio supremo sobre el que se levanta el nuevo espíritu de la humanidad, que es el *ateísmo humanista o antropológico*. Sin embargo, es necesario comprender mejor el ateísmo de Feuerbach para evitar simplificaciones. ¿La negación de este Dios representa una negación categórica de la posibilidad de la existencia de Dios? Pretendo mostrar que su filosofía no cierra la cuestión, al menos desde el punto de vista de las cuestiones existenciales planteadas por el hombre. El objetivo es discutir la posibilidad de que se postule no una simple negación de Dios, sino un redescubrimiento, en un intento de revolucionar la forma en que los individuos entienden a Dios y se relacionan con él. En definitiva, Feuerbach es el heraldo de una nueva Filosofía que logra la humanización de Dios, transformando la Teología en Antropología. Con esta negación rescata al hombre a su ser real, es decir, hace que el hombre vuelva a identificarse consigo mismo. Sin embargo, este debilitamiento de Dios y rescate de lo humano, ¿significa la desaparición del deseo del hombre por el infinito, por el misterio, por la trascendencia?

Palabras clave: Feuerbach. Esencia positiva de la religión. Hombre. Dios

ABSTRACT

Feuerbach carries out a true theoretical revolution in the fields of philosophy and theology. We will focus here on his critique of theology and his anthropological turn as a determination of the positive aspect of religion. He affirms that the divine (God) must be substituted by the profane (man) and, with this, he founds the supreme principle on which the new spirit of humanity rises, which

is humanist or anthropological atheism. However, it is necessary to understand Feuerbach's atheism better in order to avoid simplifications. Does the denial of this God represent a categorical denial of the possibility of the existence of God? I intend to show that his philosophy does not close the question, at least from the point of view of the existential questions posed by man. The aim is to discuss the possibility of his postulating not a simple denial of God, but a rediscovery, in an attempt to revolutionize the way in which individuals understand God and relate to him. In short, Feuerbach is the herald of a new Philosophy that achieves the humanization of God, transforming Theology into Anthropology. With this negation he rescues man to his real being, that is to say, he makes man identify with himself again. However, does this weakening of God and rescue of the human mean the disappearance of man's desire for the infinite, for mystery, for transcendence?

Keywords: Feuerbach. Positive essence of Religion. Man. God.

Hoy, cuando hablamos de Dios, ¿de qué Dios estamos hablando? ¿Qué atributos y supuestos utilizamos para desarrollar nuestros discursos religiosos sobre la divinidad? ¿Es Dios todavía creíble? ¿Pueden las religiones ofrecer todavía a la humanidad un discurso sobre Dios capaz de fortalecer los vínculos y los valores humanos? Tales preguntas están justificadas, porque la forma en que Dios ha sido pensado y hablado a lo largo de los siglos ya no tiene apoyo ni encuentra terreno fértil en el corazón humano. La forma tradicional de pensar acerca de Dios está muerta. Entonces, ¿cómo podemos pensar en la religiosidad o en una relación hombre-Dios positiva y saludable? Nuestra hipótesis es que para pensar esta relación y hacerla viable en el mundo secular (o post-secular), los individuos necesitan vivir una experiencia transformadora de lo sagrado, invertir la relación Dios-hombre, como propone Feuerbach, y vivir su relación intersubjetiva: relaciones no basadas en los dogmas de la fe teológica, sino en una vida humanamente amorosa. Como afirma Feuerbach:

¿Y de qué modo se salva el hombre de estas discrepancias entre él y el ser perfecto, de la pena de la conciencia de sus pecados, del sufrimiento del sentimiento de su nada? ¿Cómo le quita al pecado su aguijón mortífero? Sólo cuando adquiere conciencia del corazón y del amor, como del supremo y absoluto poder y verdad, porque considera el ser divino no sólo como ley, como ser moral, como ser del entendimiento, sino más bien como ser subjetivamente humano, que ama y es cordial [...] El amor es el vínculo, el principio de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo general y lo individual, entre la ley y el corazón, entre lo divino y lo humano. El amor es Dios mismo y fuera del amor no hay Dios. El amor convierte al hombre en Dios y a Dios en hombre. El amor fortalece lo débil y debilita lo fuerte, humilla lo altivo y eleva lo humilde, espiritualiza la materia y materializa el espíritu. El amor es la verdadera unidad de Dios y del hombre, de espíritu y naturaleza (GW V, 97 / EC, 98).

Mi objetivo en este breve artículo es arrojar luz sobre las cuestiones planteadas anteriormente y, a partir de la crítica de Feuerbach a la religión y su explicación de un aspecto positivo de la religión, pensar sobre la posibilidad y plausibilidad de la religiosidad humana en el mundo contemporáneo, considerando el fenómeno moderno de la revitalización del fenómeno religioso.

1. Modernidad y crítica de la religión

El proceso de secularización se desencadenó en el siglo XVII y su principal característica fue la transformación de las instituciones y de las acciones humanas individuales, que pasó de un fundamento anclado en el ámbito sagrado, trascendente, a una legitimación en términos laicos, seculares. Como dice Taylor, desde el siglo XVII hasta hoy, “una nueva posibilidad surgió gradualmente —una concepción de la vida social según la cual lo “secular” era todo [...] Lo secular era, en un sentido nuevo, lo opuesto a cualquier reivindicación hecha en nombre de algo trascendente a este mundo y a sus intereses” (2012, p. 159).

En general, el debilitamiento de las religiones tradicionales significó el fin de una cosmovisión heterónoma, es decir, de una ma-

nera de entender y explicar la realidad basada en la religión como expresión de lo divino, lo sagrado, externo a esta realidad; ya que, si bien las religiones son histórica y socialmente establecidas, su contenido, sus dogmas, sus bases conceptuales, se abstraen de las condiciones históricas y sociales. Es en este sentido que hablamos de heteronomía. Por tanto, la religión ya no impregna todos los sectores de la vida humana, sean estos públicos o privados.

La modernidad, por tanto, definió la secularización como un evento irreversible, donde la religión ya no jugaría ningún papel importante en las esferas de la vida humana, especialmente en los campos del conocimiento y la política. Muchos pensadores se entusiasmaron con esta perspectiva, al darse cuenta de que los dogmas religiosos se estaban volviendo cada vez más insostenibles. La humanidad se dirige hacia un mundo secular, donde la religión ya no tendrá el poder absoluto de determinar los principios de la vida humana. De manera llamativa, el pensamiento filosófico contribuyó a este proceso de secularización, inicialmente a través del racionalismo, el idealismo o el empirismo, y poco después, a través del materialismo, consolidándose. Se hicieron fuertes críticas a la religión establecida.

El umbral de esta nueva forma de concebir el papel del hombre en el mundo y su relación con la religión fue la Ilustración, un movimiento de ideas que afectó decisivamente a los diversos campos de la vida humana: el político, el social, el económico, el cultural, el filosófico, entre otros. La idea fundamental de la Ilustración era que la vida humana debía basarse en las luces de la razón, es decir, que la razón, y todas sus prerrogativas, debía ser la legitimadora de todas las acciones y pensamientos humanos. Ningún ser extramundano, fuera de la realidad humana, debería dictar heterónomamente la forma en que deben actuar los individuos, sino sólo su razón autónoma.

La Ilustración afectó profundamente la conciencia religiosa de los pueblos europeos del siglo XVII y, en consecuencia, repercutió, al mismo tiempo y con la misma intensidad, en la vida política y social. El espíritu racionalista trajo consigo el sentimiento de im-

posibilidad de mantener las supersticiones, creencias, dogmas de épocas anteriores. De esta manera, la cultura que solía identificar la historia del mundo con la historia judeocristiana se debilitó ante el rápido avance de la experiencia cada vez más numerosa y precisa de la observación científica.

Por tanto, el pensamiento de la Ilustración se mostró de vez en vez más incompatible, contrario a los dogmas religiosos. Todo lo que no llegó a ser atestiguado por la razón, que contradecía la experiencia sensible, el conocimiento científico, fue rechazado como parte no integrante del libre pensamiento autónomo, único, según la Ilustración, capaz de emancipar al hombre.

Entre los siglos XVII y XVIII, la admiración por el desarrollo de la ciencia y, en particular, por Newton, fue inmensa, al igual que el interés por los descubrimientos geográficos y las nuevas culturas que se sabía que existían desde la antigüedad (como la china). Debido a esta admiración por la razón, se hizo cada vez más difícil aceptar sin conflicto una religión como el cristianismo que, también en las confesiones reformadas, estaba llena de supersticiones nacidas en siglos de barbarie. Los descubrimientos astronómicos y geográficos eliminaron toda autoridad científica de la Biblia; los descubrimientos geográficos socavaron inexorablemente toda autoridad moral. La antigua fórmula escolástica, según la cual *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* era verdadera, era manifiestamente insostenible cuando *ubique* se extendía al infinito; cuando el tiempo ya no eran los cinco mil años bíblicos desde el día de la creación, sino millones de años, como lo había demostrado la geología; cuando los *omnes* ya no eran sólo los cristianos, sino los turcos y los árabes, que conocían el mensaje evangélico pero lo rechazaban, pero también los chinos civilizados o los aborígenes americanos, africanos y australianos [...] ¿Cómo conciliar la idea de un Dios justo con el dogma según el cual cualquiera que no creyera en Cristo sería condenado, cuando estaba claro que la gran mayoría de la humanidad no podría haberlo conocido? Los viejos dogmas, católicos o protestantes, sobre el pecado original, sobre la salvación y sobre la condenación, no podían dejar de parecer —a un número cada vez mayor de personas— sustancialmente incompatibles con la idea de un Dios justo y racional, con la razón misma. (Geymonat, 1975, p. 28. La traducción es nuestra).

El pensamiento de la Ilustración, de esta manera, logró debilitar las pretensiones de la teología en erigirse como conocimiento de primer orden, trasladando la cuestión filosófica de Dios al mundo. Había un efervescente fermento filosófico y científico. Sin embargo, los intelectuales de aquella época no eran sólo autores de grandes tratados teóricos, sino hombres prácticos, comprometidos con la vida cotidiana, la vida social y política, autores y actores culturales. “La razón cuyo testimonio invoca no es más la encarnación en este mundo del entendimiento de Dios; es el poder crítico [...] que se interesa por todas las actividades sociales, que cuestiona un mal proceso, que critica doctrinas pasadas y que, simultáneamente, describe “la manera de construir un barco o una casa”” (Châtellet, 1974, p. 15). Fue una época de ciudadanos activos y, al mismo tiempo, de hombres reflexivos, alejados de las creencias religiosas.

Respecto al estudio de la naturaleza, los ilustrados afirman que la realidad natural tiene sus propias leyes, lo que les lleva a rechazar toda consideración providencialista sobre la naturaleza. La libertad humana, por tanto, se adquiere mediante el conocimiento de estas leyes. Como dice Louis Jaucourt, referente de la Ilustración y uno de los colaboradores de la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert, “el primer estado que el hombre adquiere a través de la naturaleza, y que es el más precioso de todas las cosas, es el estado de libertad [...]; naturalmente, todos los hombres nacen libres, es decir, no están sujetos al poder de un amo y nadie tiene derecho de propiedad sobre ellos” (2009, en línea. Nuestra traducción). De este modo, la vida natural del hombre se distanció de toda influencia religiosa y se basó exclusivamente en hechos observables y en los principios experimentales de la física. Los religiosos, a su vez, observaban la naturaleza y afirmaban que emanaba de las manos del creador. Contrariamente al pensamiento de la Ilustración, el pensamiento religioso limita la libertad humana al acuerdo con la voluntad divina, es decir, con las intenciones que Dios pudo haber tenido al crear los seres vivos.

Mientras tanto, los ilustrados no dejaron lugar para que existieran en la naturaleza el azar o la providencia divina. La naturaleza

es ella misma, en su materialidad. Es capaz de proceder por sí sola, en una sucesión infinita de combinaciones posibles. Es la vida que engendra vida.

En cuanto al estudio del hombre, la Ilustración, en un principio, buscó liberarlo del dualismo religioso entre cuerpo y alma y entenderlo desde un monismo sensualista. El hombre no es más que un ser de sensaciones. Ésta era, por ejemplo, la perspectiva de Condillac, para quien el hombre es el conjunto de sensaciones presentes y conservadas. Afirma en su *Tratado de las sensaciones* (1754):

Percibir o sentir esas dos sensaciones es la misma cosa: ora ese sentimiento toma el nombre de sensación, en el caso que la impresión se haga efectiva sobre nuestros sentidos, ora toma el nombre de memoria, en caso que esta sensación que no se realiza en la actualidad se nos ofrece como una sensación que ya fue. La memoria no es, pues, más que la sensación transformada (Condillac, 1984, p. 49).

A partir de entonces se produce un giro antropológico, en el que el hombre pierde su aura celestial y asume la armadura de la sensibilidad, de la corporalidad. Este giro antropológico trajo consigo un vuelco en el campo de la epistemología, al entenderse que todo conocimiento sólo puede adquirirse a través de la combinación de sensaciones. Condillac, todavía en su *Tratado de las sensaciones*, confirma esta nueva perspectiva, afirmando que “todos nuestros conocimientos y todas nuestras facultades vienen de los sentidos o, para hablar con mayor exactitud, de las sensaciones” (1984, p. 45). De esta manera, al igual que el hombre, el problema del conocimiento se emancipa de la religión y de la metafísica, dando lugar a la pura relación entre un sujeto sensible y un objeto igualmente sensible. Sólo desde esta perspectiva es posible formar un conocimiento sistemático y riguroso. “Concluimos, por lo tanto, que no podemos formar sistemas verdaderos si no en los casos en que contamos con las observaciones suficientes para percibir el encadenamiento de los fenómenos [...] Todo consiste, por tanto, [...] en explicar los hechos por los hechos mismos” (Condillac, 1984, pp. 37-38).

Este giro hacia el hombre como ser de sensaciones tendrá, además del campo epistemológico, como acabamos de ver, fuertes implicaciones en los campos de la moral y la política. Aquí el hombre se había convertido en su propio amo, el único capaz de crear las condiciones para su felicidad y plenitud. “Para el pensamiento iluminista, el progreso del conocimiento era inseparable de la liberación de los espíritus en el ejercicio de la razón, en que se tornaba manifiesta la necesidad de modificaciones sociales y políticas” (Paty, 2005, p. 34).

Por tanto, ante los nuevos descubrimientos científicos en los campos de la astronomía, la geología, la geografía, la antropología, etc., los dogmas religiosos se volvieron cada vez más insostenibles. La humanidad se dirige hacia la, donde la religión ya no tendrá el poder absoluto de determinar los principios de la vida humana. Los descubrimientos, los desarrollos conceptuales de la Ilustración, chocaron con lo que pensaba y dictaba la Iglesia. Los filósofos “se chocaron con un poder represivo que pretendía constreñirlos al silencio [...] y a una ideología que se aferraba a sistemas metafísicos caducos o a una interpretación literal de la revelación” (Châtelet, 1974, p. 103).

2. La crítica de Feuerbach a la religión

En el siglo XIX se intensificaron las críticas a la religión, especialmente entre los jóvenes hegelianos de izquierda. Es conocida la crítica de Feuerbach, inicialmente contra la religión cristiana y luego contra la religión en general. Al mismo tiempo que Feuerbach, otros pensadores, descendientes y, simultáneamente, disidentes de Hegel, criticaron la religión.

Bruno Bauer, por ejemplo, teólogo de formación, dedicó gran parte de sus reflexiones a la religión y su influencia en la política, especialmente en la relación entre Estado y religión y entre ciudadano y hombre religioso. Sus incursiones en el campo de la política le permitieron desarrollar una crítica radical basada en la destrucción de las creencias religiosas, es decir, en un intento de demostrar el absurdo de toda forma de religión. La religión no es

más que la relación de la conciencia consigo misma. Bauer consideró sus obras como una exposición de la irracionalidad del cristianismo, especialmente del cristianismo institucionalizado. “Porque el cristianismo, revolucionario en sus inicios, ahora había sido superado y se había convertido en un obstáculo para el progreso” (McLellan, 1971, p. 63). En su proceso, la humanidad alcanzó un alto grado de autoconciencia, tal que alcanzó la conciencia de su libertad. El cristianismo, por el contrario, somete al hombre a Dios y a los dogmas de la religión, lo que lo convierte en un obstáculo para el progreso y la libertad humanos. Por tanto, la religión genera una división en la conciencia, una escisión entre autonomía y dependencia. En esta situación, la conciencia pierde el control de sí misma, queda privada de todo su valor y se siente aniquilada ante el poder que se le opone (McLellan, 1971 p. 72).

Ludwig Feuerbach sigue la misma línea crítica que Bauer y llega a conclusiones políticas similares a las de su compañero neohegeliano. Sin embargo, Feuerbach se distancia de Bauer en su consideración del hombre. Para Feuerbach (SW II, 218 / TRF, 107), tanto la teología como la filosofía especulativa moderna, especialmente la hegeliana, a la que dedica gran parte de sus objeciones, concebían al hombre como un ser esencialmente espiritual, como conciencia pura. Al criticar estas concepciones, Feuerbach busca rescatar al hombre real, sensible, cuyo fundamento es la naturaleza, que tiene autonomía y primacía en relación con la razón y cualquier idea de divinidad. La inserción de la naturaleza es, por tanto, la novedad que introduce Feuerbach en las consideraciones sobre el hombre y la consiguiente crítica de la religión.

Feuerbach, de esta manera, lleva a cabo una verdadera revolución teórica en los campos de la filosofía y la teología. Nos centraremos aquí en su crítica de la teología y su giro antropológico. Para Feuerbach (GW V, 55 / EC, 70), todos los atributos de Dios no son más que atributos humanos universalizados y colocados por encima del hombre. De esta manera, Dios deja de ser la génesis del hombre y se convierte en su producto. El debate con la teología y

la filosofía especulativa es el telón de fondo en el que se desarrolla su antropología de la sensibilidad.

Feuerbach pretende llevar a cabo una reforma de la filosofía, reemplazando la especulación, las abstracciones filosóficas de los sistemas modernos, cuyas formulaciones no son más que una racionalización de la teología, las disputas banales, la arbitrariedad, por una nueva filosofía que corresponda a las exigencias de la humanidad, una filosofía con fuerza tanto positiva como negativa, es decir, una nueva filosofía que traiga consigo la negación de los diversos sistemas filosóficos anteriores. Una filosofía que no corresponde a las necesidades históricas de los hombres es una reacción al desarrollo mismo de la humanidad. Según Feuerbach (SW II, 215-216 / NRF, 103-104), los sistemas filosóficos de la modernidad fueron una especie de reacción, resultaron insuficientes, porque no correspondían a las exigencias reales de la humanidad; tales sistemas estaban restringidos a especulaciones sobre realidades abstractas y extramundanas. La verdadera filosofía, tal como la concibe el materialismo feuerbachiano, es aquella que exige el futuro, que es avance, que acompaña las exigencias de los hombres concretos, y que penetra en el corazón del hombre, que se vuelve humano. El corazón simboliza la sensibilidad; en este sentido, la verdadera filosofía se basa en la sensibilidad (en la naturaleza y el hombre real) y no en la abstracción (en el espíritu y el hombre teórico). El hombre moderno, según Feuerbach, es un hombre práctico, con intereses distintos de los religiosos; es un hombre de ciencia, arte e industria. Los hombres nuevos exigen una nueva filosofía, ya que esta es producto de aquellas. Estos nuevos hombres encontraron “una nueva era, fundaron la necesidad de una nueva filosofía, ya no cristiana” (SW II, 218 / NRF, 107-108), libre de especulaciones teológico-filosóficas. Así, Feuerbach afirma: “En lugar de la fe, entró la incredulidad; en lugar de la Biblia, la razón; en lugar de la religión y de la iglesia, la política; la tierra sustituyó al cielo, el trabajo a la oración, la necesidad material al infierno, el hombre al cristiano” (SW II, 218-219 / NRF, 107) .

Feuerbach, por tanto, muestra que lo divino (Dios) fue sustituido por lo profano (el hombre) y, con ello, se fundamenta el principio supremo sobre el que surge el nuevo espíritu de la humanidad a partir del abandono de cualquier ente absoluto distinto del hombre, y del restablecimiento de los vínculos que unen a los hombres entre sí. Pretende hacer volver al hombre a su conciencia genérica, de la que la teología le enajenó. Esto elevó las determinaciones humanas a la abstracción y, con ello, creó un ser espiritual distinto del hombre, del cual depende su existencia. En la religión, este ser espiritual y supremo proporciona todo lo que la humanidad necesita. “Por eso, el hombre no precisa del hombre; todo lo que debe recibir de sí o de los otros lo recibe inmediatamente de Dios. Confía en Dios, no en los hombres” (SW II, 219 / NRF, 108-109).

3. El aspecto positivo de la religión en Feuerbach: la antropología como apertura a la religiosidad humana

Es necesario comprender con mayor profundidad la propuesta filosófica de Feuerbach para evitar simplificaciones. ¿En qué consiste exactamente su crítica a la religión? ¿A qué idea de Dios se opone Feuerbach? La respuesta es: al Dios de la teología, especialmente de la teología judeocristiana, que creó una divinidad alejada del mundo, esencialmente opuesta a la humanidad. Feuerbach desmitificó a este Dios, su ateísmo significa una negación de este Dios abstracto, severo, castigador, opuesto a todo lo que se considera mundano. Sin embargo, ¿la negación de este Dios representa una negación categórica de la posibilidad de la existencia de un Dios? Aunque Feuerbach afirma que es consecuencia de su doctrina “que no existe ningún Dios, o sea, ningún ente abstracto, suprasensible, diverso a la naturaleza y al hombre, que decide sobre el destino del universo y de la humanidad según su deseo” (GW VI, 31 / LSER, 49), entiendo que su filosofía no cierra la cuestión, al menos desde el punto de vista de las cuestiones existenciales planteadas por el hombre. Como afirma Karl Löwith, “la “esencia” del cristianismo de Feuerbach no es nin-

guna destrucción de la teología cristiana y del cristianismo, sino una tentativa de mantener lo esencial de este último, en la forma de una “antropología religiosa” (2014, p. 375).

La intención de Feuerbach, como nos proponemos abrir aquí a la reflexión, era redescubrir y revolucionar la forma en que los individuos entendían a Dios y se relacionaban con él a través de las religiones. No se debe vivir según un ser extramundano, según la vida del más allá, sino según las necesidades, los deseos que marcan la existencia humana en este mundo. Éste fue el “llamamiento” de Feuerbach: sean humanos y vivan como humanos. Dios sería la expresión de este modo de vivir, marcado por el sentimiento. La superación [*Aufhebung*] de la “esencia teológica” de la religión por su esencia verdadera y antropológica se produjo, en Feuerbach, mediante el retorno a esa forma despojada del espíritu que Hegel ya ironizaba como mero “sentimiento”. Feuerbach quiso rescatar precisamente esto como lo esencial, lo inmediatamente sensible en la vida humana. La trascendencia de la religión descansa para él en la trascendencia immanente del sentimiento: “el sentimiento es la esencia humana de la religión” (Löwith, 2014, pp. 375-376).

Al intentar debilitar la influencia del teologismo religioso sobre la vida humana, Feuerbach confía a individuos políticamente organizados (el Estado), que se reúnen en torno a sus necesidades materiales, el papel de proporcionar los medios necesarios para la supervivencia de la humanidad. De ahí que se pueda entender el llamado de Feuerbach a que la política se convierta en la religión de la humanidad.

Dentro del Estado, los poderes del hombre se diferencian y se desarrollan en orden, a través de esta diferenciación y síntesis, para constituir un ser infinito; para que la multitud de hombres y la multitud de fuerzas formen un solo poder. El Estado comprende todas las realidades y es la providencia del hombre para él. Dentro del Estado, uno representa al otro, uno es complementario del otro; lo que no puedo hacer o saber, lo sabe o lo hace alguien más. No estoy solo y entregado a los peligros del poder de la naturaleza, sino que estoy junto con otros; estoy rodeado de un ser universal; soy parte de un todo. El verdadero

Estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, perfecto y divino (SW II, 220 / NRF, 109).

De esta manera llego al núcleo de la filosofía de Feuerbach, que se puede resumir en la afirmación: la teología es antropología (GW IX, 243 / TRF, 3). Todos los atributos de Dios son atributos humanos universalizados y colocados por encima del hombre. La teología, como teorización de las religiones, pretende desarrollar una concepción del mundo que haga comprensible al hombre la realidad que lo rodea y su posición ante ella. Sin embargo, tal concepción vacía al hombre de su potencial, de su autonomía.

En sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Feuerbach explica su doctrina en los siguientes términos: “[la] teología es antropología, o sea, en el objeto de la religión se expresa nada más que la esencia del hombre, o: el dios del hombre es nada más que su esencia divinizada” (GW VI, 24 / LSER, 43). La religión es la expresión de la esencia humana. Hablar de Dios es hablar del hombre, los atributos divinos son atributos humanos. En esto Feuerbach tenía toda la razón. Dios es lo que pensamos y decimos de él, y lo que pensamos y decimos está determinado por nuestra humanidad. El gran error de la teología y las religiones que construyeron sus dogmas basándose en el teologismo fue olvidar este supuesto fundamental.

Pero es importante lanzar aquí una reflexión: el análisis de Feuerbach parece situarse en el aspecto fenoménico de la religión. Si la esencia de la religión es la antropología, es necesario, a nuestro entender, que se consideren los diferentes aspectos del hombre. Feuerbach analiza lo que las diferentes religiones expresan sobre Dios y lo desmitifica acertadamente. Sin embargo, parece que las consideraciones de Feuerbach no tocan la cuestión de la experiencia humana de la trascendencia, del misterio, para la que ni siquiera la ciencia contemporánea tiene respuestas claras y ciertas. El misterio, la universalidad objetiva, está siempre más allá de nosotros, más allá de nuestras preguntas, de nuestras respuestas, de nuestras determinaciones y atributos, y aquí permanece abierto

el espacio para la experiencia humana de lo sagrado, que abre una brecha para la posibilidad de la fe, de la religiosidad.

Para Feuerbach, el filósofo debe introducir en la filosofía el principio de finitud, de la sensibilidad, que se opone al pensamiento abstracto. Sólo con esta introducción la filosofía será irrefutable, no contradictoria, verdadera y, sobre todo, una filosofía que se corresponderá a las necesidades de la humanidad. Es así como, desde la perspectiva de la filosofía de Feuerbach, el hombre debe volverse hacia sí mismo y tratar de comprender su condición de ser terrenal, natural y sensible. Por eso el objetivo principal de su crítica es transformar la religión, no abolirla, sino superarla (*Aufhebung*), preservando su carácter antropológico. Es por esta razón que Feuerbach llama a la humanidad a abandonar las especulaciones abstractas de la filosofía y los teologismos religiosos y volverse hacia la naturaleza y el hombre. Así, Feuerbach concluye:

La nueva filosofía, la única filosofía positiva, es la negación de toda filosofía de escuela, y, pese a contener en sí misma la verdad de la misma, es la negación de la filosofía como cualidad abstracta, especial, es decir, escolástica [...] ella es el mismo hombre pensante —el hombre que es y se sabe la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia de la historia, la esencia de los Estados, la esencia de la religión [...] que se sabe como el ser panteísta, que los filósofos especulativos o mejor dicho, los teólogos, separaban del hombre, objetivándolo como un ser abstracto, no es sino un propia esencia, indeterminada, mas susceptible de infinitas determinaciones (GW IX, 259 / TRF, 22).

En definitiva, Feuerbach es el heraldo de una nueva filosofía que realiza la humanización de Dios, transformando la teología en antropología, llevando a concreción las abstracciones religiosas. Con esta negación rescata al hombre a su ser real, es decir, hace que el hombre vuelva a identificarse consigo mismo. Sin embargo, ¿este debilitamiento de Dios y rescate de lo humano significa la desaparición del deseo del hombre por el infinito, por el misterio? (Tomasoni, 2015).

4. Breves consideraciones finales: pensar el retorno de la religión en la época contemporánea desde lo positivo de la religión en Feuerbach

Hoy en día, las religiones se han vuelto cada vez más vigorosas. El hombre contemporáneo ha buscado las más diversas experiencias de lo sagrado. A partir de este hecho queremos lanzar una reflexión sobre la posibilidad de pensar una relación positiva entre el hombre y Dios a partir del pensamiento de Feuerbach. ¿Hay algún aspecto positivo en la religión que pueda ayudarnos a pensar en una religiosidad “sana”, no fundamentalista, no teológica?

Al analizar la esencia positiva de la religión, Feuerbach aporta elementos para pensar en una religiosidad marcada por una relación hombre-Dios que se justifica por el rescate de la dignidad humana, por la valoración de lo humano, de lo sensible y natural, por una superación religiosa del fundamentalismo en el que se niega la humanidad, donde Dios es todo y el hombre es nada. La religión capaz de rescatar la humanidad del hombre es aquella que permite a los individuos afirmarse como seres sagrados y divinos, en la medida en que comprenden que Dios está dentro de ellos y que su forma de vida expresa quién es Dios. Es la humanización de Dios y la divinización del ser humano. La humanización de lo divino significa la traducción de los contenidos de las religiones a un lenguaje humano y secular, es decir, a un lenguaje compatible con los deseos de los individuos concretos. Es el hombre siendo colocado como valor central. Esta humanización de lo divino, a su vez, desencadena el proceso de divinización de lo humano, lo que significa el resurgimiento de la trascendencia en las relaciones entre los propios hombres (trascendencia horizontal), es decir, es una suerte de trascendencia en la immanencia. Así, como afirma Luc Ferry, “es ese doble proceso que haría del humanismo contemporáneo un humanismo del hombre-Dios. En el corazón de ese humanismo [...] lo religioso no estaría destinado a enflaquecerse, sino más bien al contrario, a encontrar su forma más auténtica” (2008, p. 9).

Esta misma idea lanza Feuerbach en los *Principios de la Filosofía del Futuro* al comentar la manera en que el protestantismo conside-

ra al Dios humano en la persona de Jesucristo. El protestantismo, afirma Feuerbach, no se preocupa demasiado “de lo que *Dios es en sí mismo*, sino únicamente de lo que Él es para el hombre; de ahí que ya no tenga, como aquél, ninguna tendencia especulativa o contemplativa [...]; ya no es teología – en lo esencial, no es más que *crístología*, es decir, *antropología religiosa*” (El subrayado es del autor) (GW II, 265 / PFF, 31).

La filosofía de Feuerbach, su crítica a la religión cristiana, es una expresión teórica del hecho concreto de la contradicción entre los principios y valores cristianos y los avances técnicos y científicos ocurridos en la modernidad. El hombre moderno es un hombre práctico, vuelve a los intereses del mundo, restringiendo su religiosidad al pietismo y pagando ofrendas para aliviar su conciencia. El cristianismo es negado incluso por aquellos que aún lo profesan y al mismo tiempo se engañan a sí mismos, ya que ni la Biblia, ni los libros simbólicos, ni los Padres de la Iglesia sirven como medida para el cristiano. Es ignorante de la vida y de la ciencia, del arte y de la industria, porque los hombres se han apropiado de lo humano de tal manera que el cristianismo le ha quitado todas las fuerzas de oposición (Löwith, 2014). Sin embargo, si en la práctica el hombre y el trabajo sustituyeron al cristiano y la oración, teóricamente la esencia humana debería sustituir a la esencia divina. El cristianismo desapareció de la vida cotidiana del hombre, reduciéndose al domingo, ya que no es más que “una idea fija, que se encuentra en contradicción con nuestras compañías de seguro, de incendio y de vida, nuestros ferrocarriles y nuestras locomotoras, nuestras pinacotecas y nuestras gliptotecas, nuestras escuelas militares e industriales, nuestros teatros y nuestros gabinetes de historia natural” (GW 26 / EC, 48). Este anacronismo de la religión cristiana con la modernidad y sus avances es el resultado de una religión dogmática, con ideas teológicas cristalizadas, de un cristianismo escolástico, que no reconoció la presencia de Dios en la realidad humana. Hoy en día, varios pensadores cristianos regresan y buscan preservar el significado original del cristianismo que se perdió por la tradición

y los cambios en el cristianismo. “Al principio, toda religión es fuego, energía y verdad; en sus orígenes, todas las religiones son intransigentes y absolutamente rigurosas. Con el paso del tiempo, sin embargo, pierden su brío, se vuelven flojas, se vuelven indiferentes y falsas consigo mismas y devienen en víctimas del hábito” (SW II, 217/ NRF, 106).

Pero la filosofía de Feuerbach, su crítica de la religión, abre inesperadamente, a nuestro entender, nuevas perspectivas para la religiosidad humana contemporánea. La fe se vuelve más immanente, el cristianismo, por ejemplo, se vuelve menos “religioso”, menos teológico (en el sentido negativo que Feuerbach atribuye a la teología). Para el teólogo protestante Karl Barth (1957), Feuerbach fue el filósofo moderno que mejor trabajó con la cuestión teológica: la actitud antiteológica de Feuerbach era más teológica que la teología de muchos teólogos. En realidad, Feuerbach y su reducción de la teología a la antropología constituyeron el resultado final de una teología que en su método utilizaba la subjetividad humana como punto de partida de sus reflexiones.

Cuando nos relacionamos con el ser que llamamos Dios, esta relación es expresión de nuestra religiosidad humana y, por tanto, está condicionada por nuestras circunstancias materiales, naturales e históricas. La crítica del teologismo realizada por Feuerbach constituye la tarea fundamental para la construcción de una religiosidad sana, abierta a la alteridad, al diálogo con el mundo secular, siendo al mismo tiempo sensible a las influencias de ese mundo e influyendo en él. con lo más sagrado que tiene: su aspecto antropológico, humanista. De esta manera, la religión podrá mostrar su esencialidad que estaba más allá de los dogmas teológicos. El Dios del cristianismo vivido y de las iglesias está expuesto a la tendencia en configurarse como un ídolo. La crítica más eficaz a la religión es la que elimina el carácter fetichista de Dios y lo hace immanente y humano, con configuraciones humanas, reflejo de lo que son los hombres reales. Un Dios cercano, que se diferencia del Dios de la gestión religiosa de lo sagrado. La religión

es la torre de Babel a la que Dios quisiera subir. El encuentro auténtico con él, por el contrario, se produce en una experiencia real intersubjetiva, altruista, colectiva, genérica. Por tanto, la religión debe entenderse de una manera esencialmente crítica. Ella es la conciencia ambigua; tan pronto como se intenta fijar la experiencia humana de lo sagrado, del misterio, en doctrinas u organizaciones, se convierte ella misma en teología religiosa y esto debilita tal experiencia.

Bibliografía

- Barth, K. (1957). An Introductory Essay. En Feuerbach, L. *The Essence of Christianity* (pp. 10-32). Harper Torch Books.
- Châtelet, F. (1974). *Ideias, doutrinas*. (Almeida Trad.; vol. 4). Zahar Editores.
- Condillac, E. (1984). Resumo. En *Tratado das Sensações* (pp. 43-60). Abril Cultural.
- Ferry, L. y Gauchet, M. (2008). Depois da Religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? (Bonatti Trad.) DIFEL.
- Geymonat, L. (1975). *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. 3 ed. v. 3. Gazanti.
- Jaucourt, L. (2009). Chevalier de Liberty. En *The encyclopedia of Diderot and D'Alembert*. (Zemanek Trad.; vol. 9). Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library. pp. 471-472. Disponible en: <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.246>. Acceso en 8 dic. 2023.
- Löwith, K. (2014). *De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX*. (De Caldeira Ramos y Barrère Martin Trads.) UNESP.
- McLellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. (Suárez Trad.). Ediciones Martínez Roca.
- Paty, M. (2005). *D'Alembert*. (De Nascimento Trad.). Editora Estação Liberdade.
- Taylor, Ch. (2012). O que significa secularismo?. En Araujo, L., Martinez, M. y Pereira, T. (Comp.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. EdUERJ, pp. 157-195.
- Tomasoni, F. (2015). *Ludwig Feuerbach e a fratura no pensamento contemporâneo*. Edições Loyola.

CAPÍTULO 6

DE LA MUERTE DE DIOS A LA MUERTE DEL HOMBRE. EL HUMANISMO DE FEUERBACH Y EL ANTIHUMANISMO POSTESTRUCTURALISTA¹

*Emmanuel Chaput*²

RESUMEN

El humanismo y la antropología de Feuerbach se enmarcan en el contexto de lo que, desde Hegel y Heine hasta Nietzsche, se denomina la “muerte de Dios”. El vacío dejado por un Dios ausente

1 Publicado originalmente en inglés en el volumen colectivo titulado: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr* (2023). Traducido por Santiago S. Zabaljauregui

2 Investigador postdoctoral en la Universidad Johns Hopkins (Estados Unidos). Dictó clases en la Universidad de Quebec en Montreal (Canadá) y en la Universidad de Ottawa (Canadá). Sus temas de estudio giran en torno a la filosofía política de Hegel y el poshegelianismo. Los resultados de sus investigaciones en filosofía social y política y pensamiento del siglo XIX han sido publicados en numerosas revistas especializadas.

puede conducir a la humanidad hacia el nihilismo, pero también, potencialmente, hacia una postura humanista renovada. Se podría considerar la filosofía de Feuerbach como un ejemplo paradigmático de esta última posibilidad: un proyecto humanista que no depende de la existencia de un Dios todopoderoso, sino que, por el contrario, asume el lugar del hombre dentro de la naturaleza como el de un ser finito. Sin embargo, la filosofía pos-estructuralista francesa (especialmente Deleuze y Foucault) ha criticado esta visión, es decir, la idea de que la muerte de Dios deba dar paso al nacimiento del Hombre. Por el contrario, han sostenido que, siguiendo a Nietzsche, la muerte de Dios conlleva también la muerte del Hombre y el surgimiento de una perspectiva antihumanista. En este contexto, Feuerbach queda reducido a un mero “avatar” de la dialéctica hegeliana, y el tema de la muerte de Dios se desgarra entre su interpretación dialéctica (hegeliana) y la interpretación innovadora de Nietzsche. En este trabajo, recojo la crítica que Deleuze y Foucault hacen de la filosofía humanista de Feuerbach e intento mostrar dónde no logran captar su carácter verdaderamente innovador, lo cual nos permite no sólo comprender mejor la transición de Hegel a Nietzsche en torno a la muerte de Dios, sino también evitar la condena del humanismo como una postura obsoleta, o como diría Foucault, una “episteme” ya pasada.

Palabras clave: antropología, humanismo, Feuerbach, Dios

ABSTRACT

In this paper, Feuerbach's humanism and anthropology is framed within the context of what is called, from Hegel and Heine to Nietzsche, the “Death of God”. The emptiness left by an absent God can drive humankind toward nihilism, but also, potentially, toward a renewed humanist stance. One could consider Feuerbach's philosophy as a perfect example of the latter possibility: a humanist project that does not depend on the existence of an all-powerful God, but on the contrary assumes man's place within nature as that of

a finite being. However, French post-structuralist philosophy (esp. Deleuze and Foucault) have criticized this view, namely that the Death of God should give way to the birth of Man. On the contrary, they have argued that, following Nietzsche, the Death of God also entails the Death of Man and the birth of an anti-humanist perspective. In this context, Feuerbach is reduced to being a mere “avatar” of Hegel’s dialectics, and the topic of the Death of God is torn apart between its dialectical (Hegelian) interpretation and Nietzsche’s innovative interpretation. In this paper, I recount the critique made by Deleuze and Foucault of Feuerbach’s humanist philosophy and attempt to show where they fail to grasp its truly innovative character that allows us not only to understand better the transition from Hegel to Nietzsche on the topic of the Death of God, but also to avoid the condemnation of humanism as an outdated standpoint, or as Foucault would call it a bygone “episteme”.

Keywords: anthropology, humanism, Feuerbach, God

Dios y la religión desempeñan un papel clave en el pensamiento de Ludwig Feuerbach como principales obstáculos para que el hombre conozca su propio y verdadero lugar en el mundo. Si la religión cristiana ha sido durante tanto tiempo, al menos en el mundo occidental, un agente estructurador de las acciones y aspiraciones humanas, su colapso -o al menos el desgaste del papel social organizador que alguna vez desempeñó- con la irrupción de la modernidad enfrenta al mundo occidental con una cierta crisis: una crisis de sentido y de marco de referencias. Al derrumbarse, con lo que hoy siguiendo a Nietzsche llamamos, la “muerte de Dios”, también derriba al ser humano, dejándolo en una posición peligrosa. La cuestión antropológica se convierte en un tema central de la filosofía desde Max Scheler (1991) y Martin Buber (2000) —y, en menor medida, Martin Heidegger (1996)— hasta Helmuth Plessner (2019) o Arnold Gehlen (2016). Sin embargo, sin una aclaración previa de las raíces religiosas de la antropología filosófica, tales reflexiones sobre la “situación del hombre en el cosmos” (Scheler, 1991) corren el riesgo de desembocar en una mera transferencia de las categorías

conceptuales de lo divino al ámbito del ser humano. Feuerbach ha sido a menudo presentado como un ejemplo paradigmático de tal gesto incompleto: al restaurar la antropología como esencia de la teología, no habría hecho más que divinizar al hombre en detrimento de Dios.

En este artículo me gustaría oponerme a esta interpretación algo simplista y mostrar cómo, en el contexto del tema de la “muerte de Dios”, la antropología de Ludwig Feuerbach de hecho representa una contribución interesante y original que ni es reducible a una mera recuperación de las categorías divinas simplemente transferidas al ser humano, ni a la instancia antihumanista del nihilismo moderno. Aunque rehabilita un relato secular y materialista del “ser-en-el-mundo” del hombre como ser finito, no renuncia a su ideal humanista.

Para ello, expondré brevemente el eje central de la antropología feuerbachiana, que consideraré aquí más como un *proyecto* o un *programa* que como una teoría completa y sistemática. A la luz de este resumen, a continuación examinaré la crítica postestructuralista que suele dirigirse a Feuerbach y se inspira en Nietzsche. Mostraré que Feuerbach es con frecuencia construido como un hombre de paja por autores como Michel Foucault y Gilles Deleuze, con el fin de socavar cierto ideal humanista considerado obsoleto e ingenuo. En contra de esa opinión, argumentaré que una lectura calificada de Feuerbach, cuando se contrasta con el tema de la “muerte del Hombre” entendida como la consecuencia lógica, desde una perspectiva nietzscheana³, de la “muerte de Dios”, muestra cómo el proyecto de Feuerbach para una antropología filosófica humanista sigue siendo plenamente actual y debería, en cierto modo, ser rehabilitado.

3 Sobre esta cuestión ver *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2003, pp. 36-40 y pp. 389-402).

1. La antropología de Feuerbach: El hombre y el espejo de la naturaleza

Quien teme ser finito, teme existir. Toda existencia real, es decir, toda existencia que sea realmente existencia, es una *existencia cualitativamente determinada* y, por tanto, finita (GW V, 5 / EC, 67 [traducción ligeramente modificada])

Para Feuerbach, una perspectiva antropológica adecuada es siempre relacional, ya sea entre el Yo y el Tú, el sí mismo y el mundo, mi cuerpo y mi mente, etc (Deranty, 2012, p. 150). Por el contrario, las perspectivas antropológicas heredadas del cristianismo y la filosofía especulativa son, según Feuerbach, esencialmente divisivas, aunque de maneras diferentes. Mientras que la antropología cristiana tradicional se basa en la retirada de la conciencia, de la naturaleza hacia sí misma (el punto de partida de nuestra proyección de las capacidades humanas en una figura absoluta y divina se remonta a la negación de nuestra propia *dependencia* de la naturaleza, de nuestro mundo sociohistórico y de los otros), la filosofía especulativa comienza con la retirada del pensamiento de sus propias condiciones empíricas y materiales (GW IX, 311). En la religión, lo que se reniega es la naturaleza tal como existe *fuera e independientemente* de nosotros. En la filosofía, es más bien la dimensión natural de nuestro propio Yo la que es negada, nuestra propia carne y sangre (GW IX, 319-320). Por supuesto, la negación de la naturaleza como mundo exterior a nosotros o como nuestro propio cuerpo, por lo general, no se presenta *como tal*. La naturaleza está evidentemente presente en el cristianismo, pero únicamente como producto de la creación, *i.e.*, como algo privado de sustancia (GW V, 202). Del mismo modo, el cuerpo y la carne están presentes en la filosofía especulativa, pero no como *fundamentos*, sino como meros momentos del proceso dialéctico del pensamiento (GW IX, 311).

La propuesta antropológica de Feuerbach, en oposición al idealismo, tendrá como objetivo restablecer la unidad entre los senti-

dos y el pensamiento, el cuerpo y la mente, la naturaleza y el entendimiento; y, finalmente, entre el individuo y su ser-genérico. “El hombre es un ser tan natural como la planta, como el animal” (GW X, 251 y GW IX, 259). Esta es la primera verdad de la antropología. La antropología filosófica de Feuerbach es un naturalismo, siendo la naturaleza la base de toda ontología posible (GW IX, 258-259). Esto significa, en primer lugar, que la existencia humana, sea como individuos sea como ser-genérico, es resultado de nuestras constantes interacciones con la naturaleza. No cabe duda de que la razón puede aprehender la naturaleza como una totalidad universal, como un objeto meramente teórico, pero esta posibilidad presupone siempre una relación más íntima y práctica con la naturaleza. La naturaleza es, en primer lugar, el ecosistema *particular* que garantiza la reproducción fisiológica y, por tanto, psicológica y cultural del hombre. La naturaleza como tal es el mundo que nos rodea, el *Umwelt* habitado por el hombre. Por eso la primera determinación de un ser natural para Feuerbach es esencialmente espacial:

La *existencia* es el primer ser, el primer ser determinado. Estoy aquí -tal es el primer signo de un ser *real, vivo*-. El dedo índice es el indicador que señala de la nada al ser. *Aquí* es el primer límite, la primera fisura. Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente (GW IX, 327, §45 / PFF, 111).

Feuerbach extrae de esta determinación espacial una serie de consecuencias para su antropología. Yo y Tú no son meras representaciones, meros pensamientos o construcciones conceptuales, sino que el hecho de que ocupen un lugar físico determinado implica que son *cuerpos reales*. Sin embargo, no son meros cuerpos extensos, sino sensuales, capaces de percibirse mutuamente, de distinguir el *aquí* donde estoy yo del *allí* donde estás tú (Harvey, 1997, p. 141). Y entre este Yo y Tú fluye una comunicación, un reconocimiento mutuo. Como escribe Marx W. Wartofsky (1977): “La individualidad no es, por tanto, *selbst-sein*, ser uno mismo, sino

mitsein, ser con otro” (p. 422). Tenemos aquí algo parecido a la idea del *Mitmensch* de Löwith (1962), deudora en gran medida de Feuerbach. El resultado de nuestro primer contacto con la alteridad sensual es la noción de *límite*: si estoy aquí, no puedo estar allí. Implica, pues, que soy un ser finito.

Esta sola proposición resume las múltiples dimensiones de la antropología de Feuerbach: el ser humano es un ser natural, relacional, finito, sensible y encarnado. Contra la concepción tradicional del hombre propia de la religión y de la filosofía especulativa, Feuerbach afirma la prioridad de lo finito por sobre lo infinito, del cuerpo por sobre el alma y de la sensación por sobre la razón especulativa.

a) Finitud e Infinitud

La nueva antropología se ancla en el reconocimiento de la primacía de la finitud, aunque no de una finitud concebida negativamente *-en oposición* a una infinitud divina-, sino positivamente, *en relación* con la naturaleza, en tanto constituye tanto nuestro *Umwelt* como nuestro propio Yo, en cuanto seres encarnados. La vida humana se despliega dentro de los límites de la existencia natural. Es *en y a través* de esta vida que el ser humano puede acceder a algo parecido a la infinitud a pesar de que nuestra vida es en sí misma limitada, circunscrita, finita.

En efecto, para Feuerbach, el ser humano es un ser finito peculiar, capaz de *producir*, a través de los medios de la imaginación, seres *infinitos* (Dios, espíritu, etc.). Es por esto que Feuerbach escribe que “lo finito” es “el verdadero infinito”. Naturalmente, se podría preguntar: si la infinitud es un producto de la imaginación, ¿de dónde viene este infinito poder de imaginación? Este es, obviamente, un problema espinoso, pero para Feuerbach parece que la fuente de la imaginación podría ser explicada enteramente desde un punto de vista sensual y físico.

Mediante el dolor y la pérdida (y, por tanto, a través de la conciencia de la muerte, no de la nuestra, sino la de un ser querido) es como la imaginación despliega todo su poder. Feuerbach pone el

ejemplo de la poesía: “El dolor es la fuente de la poesía. Sólo el que siente la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita posee la fuerza y el ardor líricos” (GW IX, 249 / TRF, 27). La imaginación, que siempre encuentra infinidad de palabras e imágenes para expresarse poéticamente, hunde sus raíces en el dolor que siente un ser finito por la pérdida de otro. Así es como se puede comprender la extraña paradoja que hace de lo finito la fuente de lo infinito, así es como podemos dar sentido a la afirmación de Feuerbach de que “lo infinito *sin* determinación, es decir, *sin finitud*, es nada” (GW IX, 249 / TRF, 27). La magnitud intensiva de nuestros dolores y alegrías, que pueden sentirse como infinitamente poderosos, nos permiten crear las mayores obras de arte de la humanidad. Hay, en este sentido, algo definitivamente positivo en el infinito para Feuerbach, siempre y cuando nunca perdamos de vista su origen finito.

Podemos encontrar numerosos ejemplos de esto en todos los escritos feuerbachianos. En *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* por caso:

Sólo si el hombre vuelve a reconocer que no se trata de una muerte aparente, sino de una muerte verdadera y real... y sólo si vuelve a la conciencia de su finitud, se armará del coraje suficiente para empezar una nueva vida y para sentir la urgente necesidad de convertir lo verdadero y esencial, lo verdaderamente infinito, en el motivo y contenido de todas las actividades de su espíritu (GW I, 199 / PMI, 73).

E incluso cuando nuestro autor abandonó el idealismo, la idea siguió siendo central en su pensamiento (GW X, 218). Es a través de su existencia histórica y en la *humanidad como proyecto* que el individuo humano accede al infinito, haciendo *suyo* tal proyecto. Esta respuesta feuerbachiana al problema hegeliano de la conciencia desdichada (*unglückliche Bewußtsein*) no implica necesariamente, sin embargo, en mi opinión, una transición del punto de vista del individuo al nivel de lo infinito o, por decirlo en términos “feuerbachianos”, la necesidad de trascender al individuo desde el punto de vista de su *Gattungswesen*. Por el contrario, nuestra relación

con nuestro *Gattungswesen* está mediada por nuestras interacciones con otros individuos. El infinito, o el *Gattungswesen* del ser humano, surge como resultado del encuentro entre un Yo finito y un Tú finito. Es gracias al reconocimiento de que siempre he estado en una relación de reciprocidad con otro -y, a través de él o ella, con mi *Gattungswesen* en general- que el Yo comprende el potencial infinito de esta humanidad compartida. Feuerbach llega incluso a decir “que el pensamiento de la continuidad histórico-humana y la inmortalidad es infinitamente más adecuado para inspirar a los seres humanos a grandes actitudes y obras que el sueño de la inmortalidad teológica celestial” (GW X, 218). Como vemos, esta afirmación de la primacía de la finitud (de la que se deriva la infinitud) es fundamentalmente práctica. Pretende reorientar las esperanzas y los esfuerzos humanos hacia nuestra existencia natural en la tierra y hacia un humanismo real que aún debe realizarse: “el más allá del presente ya cae en el más acá” (GW X, 218).

b) El cuerpo y la carne

Como señala Jean Greisch (2002), esta crítica de una infinitud más allá de los límites de la naturaleza y de la existencia humana está anclada en un “análisis de la corporeidad” (p. 487) como símbolo de la finitud humana. De nuevo, en la filosofía del cuerpo y la carne de Feuerbach, emerge el dualismo entre lo finito y lo infinito. El cuerpo, a través del espacio que ocupa y del tiempo de su existencia, pertenece desde el principio al reino de la finitud. El espíritu y el pensamiento, por el contrario, al menos desde un punto de vista idealista, son ilimitados y, como tales, infinitos. Criticando esta concepción de un pensamiento infinito e incorpóreo, Feuerbach afirma que el pensamiento y la filosofía surgen esencialmente de la necesidad, la falta y el deseo.

El hecho de que Feuerbach ancle el pensamiento en los afectos nos permite comprender mejor la relación que traza entre finitud y corporeidad. Como cuerpo sensible, el ser humano siente su propia finitud, y es el deseo y la necesidad de comprender su propia experiencia del mundo lo que lo lleva a la especulación. Lo

que la especulación transmite es una necesidad de interpretación, comprensión, explicación, etc. Pero, como en el caso de Friedrich Nietzsche, la unidad reflexiva e interpretativa no es, como sostenía la filosofía moderna desde René Descartes, la conciencia, sino el cuerpo. El cuerpo constituye la unidad real de la conciencia. Este aspecto del pensamiento de Nietzsche (2010a, p. 344-345 y también 2010b, p. 623) ha sido subrayado con razón por Didier Franck (2012), por ejemplo. Pero el hecho de que la idea ya esté presente en la antropología de Feuerbach (GW V, 176-77; GW IX, 320) ha sido mucho más descuidado por los lectores de Nietzsche. Ciertamente, se puede diferenciar el punto de vista psicológico del fisiológico, pero, como subraya Feuerbach en *Contra el dualismo de cuerpo y alma, de carne y espíritu* (1846), no se trata más que de una distinción abstracta (GW X, 124). El punto de vista fisiológico concibe el cuerpo meramente como un objeto, mientras que la psicología se mantiene firme en un punto de vista estrictamente subjetivo. Por el contrario, desde el punto de vista antropológico, el cuerpo es la unidad de lo interior y lo exterior, del sujeto y el objeto. En la unidad superior de la carne humana, Feuerbach trata de conciliar los dualismos filosóficos:

Verdadero no es ni el materialismo ni el idealismo, ni la fisiología ni la psicología; verdadera es solamente la *antropología*, verdadero es solamente el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición, porque únicamente este punto de vista me da la *totalidad* y la *individualidad*. Ni el alma piensa y siente —puesto que el alma es solamente la función del pensar, el sentir y el querer personificada e hipostasiada, transformada en un ser— ni el cerebro piensa y siente, porque el cerebro es una *abstracción fisiológica*, un órgano arrancado de la totalidad, separado del cráneo, del rostro, del cuerpo en general, fijado para sí mismo. Sin embargo, el cerebro es el órgano del pensamiento en tanto y en cuanto esté conectado a una cabeza y un cuerpo humanos. Lo exterior presupone lo interior, pero lo interior sólo se realiza en su exteriorización. La esencia de la vida es la *exteriorización de la vida*. La exteriorización de la vida del cerebro es, no obstante, la cabeza (GW X, 135-136).

Lo *sinnliche* y lo espiritual sólo surgen de la unidad orgánica del cuerpo como un todo. Así, Greisch (2002) tiene razón cuando escribe que para Feuerbach “[la] idea de un cuerpo espiritual [en Cristo, E.C.] es una ilusión, puesto que el cuerpo orgánico ya es un cuerpo espiritual” (p. 488). Pero, contrariamente al cuerpo espiritual de la Iglesia, el cuerpo orgánico permanece enteramente dentro de los límites de la naturaleza y no se pierde en el reino de la fantasía infinita. Si la imaginación sigue conservando, dentro de la antropología de Feuerbach, un cierto papel positivo, tanto teórico como práctico, es a condición de que juegue con y dentro de los límites impuestos por la naturaleza en lugar de ser como una fantasía que niega la existencia misma de tales limitaciones. De ahí que Feuerbach afirme, por ejemplo:

¿Acaso, como afirman el platonismo y el cristianismo, el cuerpo es una “molesta cadena del espíritu”? ¡Qué absurdo! El cuerpo es el fundamento de la razón, el vínculo de la necesidad lógica, lo único que conduce al ser humano a la razón e impide que sus pensamientos se pierdan en el reino de las fantásticas tonterías. En este sentido, el cuerpo es una cadena, pero una cadena que la policía sanitaria de la naturaleza le ha impuesto a la locura de los hombres (GW X, 317)⁴

El “*somatismo*” de Feuerbach anticipa así una idea que se encuentra después en Nietzsche y en Freud y que mutila la concepción prometeica del hombre como ser soberano y autónomo. Con la reintroducción del cuerpo en el lugar central de su antropología, Feuerbach expone los primeros elementos de una crítica del subjetivismo moderno, crítica que encontraría quizás una expresión más definida en las obras de Nietzsche, Sigmund Freud o Heidegger que, irónicamente, tanto impacto tuvieron en la tradición postestructuralista. Por supuesto, esta filiación se ve la mayoría de las veces empañada por el hecho de que, con Feuerbach, esta crítica no está al servicio de ningún programa antihumanista (o conserva-

4 La cita corresponde a los “Comentarios posteriores” del escrito “Sobre mis *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*” publicados en 1847.

dor, antidemocrático). Al contrario, en oposición al tropo antihumanista del postestructuralismo, la antropología de Feuerbach es completamente humanista. Pero para arrojar algo de luz sobre el pleno potencial y las verdaderas capacidades del ser humano, primero hay que aclarar sus límites.

Al hacerlo, Feuerbach desvía al sujeto de su centro. En efecto, si el cuerpo se convierte en el centro de la existencia humana, el ser humano no sigue siendo necesariamente el dueño de su propia casa. Recogiendo el “*Es denkt*” de Georg Christoph Lichtenberg, que tendrá una importancia similar para Nietzsche (2007, p. 154), Feuerbach subraya la existencia de un *Unbewußtsein* capaz de actuar más allá de la intencionalidad de la conciencia subjetiva (GW X, 127): “El ser humano se yergue con consciencia sobre un fundamento inconsciente; está allí involuntariamente, es un ser necesario de la naturaleza. La naturaleza obra en él sin que él lo quiera o lo sepa. Llama ‘suyo’ a su cuerpo, pero le es absolutamente extraño” (GW X, 306). Como vemos, aunque el cuerpo constituye la unidad de exterioridad e interioridad, de pensamiento y sensación, de naturaleza y espíritu, etc., no deja de ser una unidad problemática en sentido kantiano, a la que no se puede dar una solución definitiva.

Pero en lugar de caer en una perspectiva pesimista o nihilista simplemente porque el ser humano sería “un extraño en su propia casa” (Harvey, 1997, p. 188), Feuerbach ve esta revelación como un paso saludable hacia una relación sana y auténtica con nuestra existencia natural. Tal “*gesunde Sinnlichkeit*” (GW X, 286; Schmidt, 1973 y Xhaufflaire, 1975) es el objetivo primordial de la nueva filosofía de Feuerbach. Pero tal rearticulación de la relación humana con la naturaleza y la realidad no puede lograrse aisladamente. Es a través de la relación con un *otro* como el ser humano puede no sólo reconocer su finitud, sino buscar la liberación. Lo infinito que surge de lo finito sólo puede surgir en y a través de la relación entre *Ich* y *Du*.

c) Intersubjetividad, el individuo y el *Gattungswesen*

Si Feuerbach, a pesar de lo que pretenden muchos críticos, considera al individuo como una realidad primaria (GW IX, 430, 432, 434 y GW X, 274), la autoconciencia del individuo sigue siendo, sin embargo, inseparable de su relación con otro (GW IX, 339). Este otro no es (todavía) el *Gattungswesen*, sino en un comienzo simplemente el prójimo, el *Mitmensch*, el *Du* que no sólo media en la primera experiencia del yo con el mundo exterior —como ocurre, por ejemplo, con la influencia de un padre o una madre en la construcción de la relación de un niño con el mundo—, sino que también constituye un aspecto esencial de la formación de la autoconciencia del Yo en tanto que Yo. Aquí el ejemplo del desarrollo cognitivo de un niño vuelve a ser iluminador: Me convierto en un Yo en la medida en que progresivamente me vuelvo consciente de mi distinción y oposición a un no-Yo (*i.e.*, la madre o el padre que, al no responder inmediatamente a las diversas necesidades del niño, demuestra que existe por sí mismo y no meramente como parte de la existencia o el ser-en-el-mundo del niño) que me constituye como un Yo a través de esta misma oposición. El otro es, pues, a la vez mi conexión con el mundo y lo que me permite constituirme como un yo: “El *otro* hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo” (GWV, 165, 167 / EC, 132). La cuestión es entonces: ¿Cómo se presenta concretamente esta relación tan central en la antropología feuerbachiana?

Lo hace, esencialmente, a través del doble concepto de amor. Desde un punto de vista genético, la relación con el otro es ante todo afectiva y sexual. El otro es primero objeto de amor y deseo recíprocos, y de esta relación surge el *Gattung*, el género, ya que de la unión entre el hombre y la mujer nacen los hijos (GW IX, 433-434)⁵. Pero el amor expresado a través de una sexualidad sana ad-

5 En este asunto Feuerbach se mantiene fiel a las enseñanzas de la *Naturphilosophie* de Hegel (2010, pp. 425-426 §369-70). Naturalmente, se podría caer en la tentación de ver en la posición de Feuerbach una cruda manifestación de heteronormatividad, ya que la reproducción fisiológica de la humanidad y su *Gattungswesen* descansa en la reproducción sexual entre un hombre y una mujer. No obstante, sería anacrónico criticar tal

quiere una figura más universal en su dimensión ética. Si el amor, en su dimensión sexual, permanece en el nivel de una relación *íntima* entre Yo y Tú, en su dimensión ética, el amor se presenta más bien como una relación *social* de alcance más amplio. El amor como relación social adopta la forma de respeto y ayuda, es decir, de *cuidado*: “*Hacer el bien significa ser Dios*”, escribe Feuerbach. “Pero ¿cuál es para el hombre el ser más consolador, el más amable y benefactor. *El hombre*. ¿Por qué, pues, buscas todavía, cristiano insensato, a un Dios fuera de y *sobre* el hombre?” (GW IX, 424 / EeC, 116).

Así, el amor es para Feuerbach la fuente y el fermento de la reproducción biológica, lo que garantiza y endurece los vínculos sociales, la condición ética, cultural e histórica de la reproducción social. Por supuesto, el filósofo de Bruckberg no estudió necesariamente, como lo habría hecho un historiador, un sociólogo o un etnólogo, las formas históricas concretas que adoptaron esas relaciones entre las diferentes culturas y que podríamos subsumir de forma algo imprecisa, siguiendo a Feuerbach, bajo el concepto universal de amor. Tampoco tuvo seriamente en cuenta las desigualdades y conflictos que podían surgir no sólo de esas estructuras sociales, sino también, más básicamente, de la relación entre el Yo y el Tú. Feuerbach trató de comprender lo que une a los seres humanos en lugar de buscar lo que los divide. Y en la medida en que nadie puede vivir al margen de la sociedad de sus semejantes, el impulso a fomentar estas relaciones aparece para Feuerbach como más fundamental que el impulso a la lucha y a los conflictos. Éstos

perspectiva, ya que Feuerbach, en aquella época, ni siquiera podía concebir la posibilidad de la reproducción asistida y, por tanto, la posibilidad de otro modelo de reproducción sexual. Además, el hecho de que la reproducción fisiológica de la humanidad descansara en la primacía de la heterosexualidad no implicaba necesariamente para Feuerbach la desestimación de la homosexualidad *per se*. Si la pareja homosexual no desempeñaba ningún papel en la reproducción biológica de la *Gattung*, podía sin embargo desempeñar un papel esencial en la reproducción cultural y espiritual de la humanidad. Así, el hecho de que el amor heterosexual fuera visto, para Feuerbach, como la única fuente posible para la reproducción biológica y sexual de la humanidad no implica necesariamente una descalificación del amor homosexual. Pero ésta es una cuestión que requeriría ulteriores desarrollos.

serían más bien manifestaciones de la insuficiencia de una estructura social dada que fomenta los conflictos en lugar del amor. Así, en relación con la famosa tesis de Immanuel Kant (2004) sobre la “insociable sociabilidad del ser humano [*ungesellige Geselligkeit der Menschen*]” (p. 21), Feuerbach insiste claramente en la dimensión “sociable” más que en el aspecto “insociable” del ser humano.

Así como, por ejemplo, el olvido por parte de Feuerbach de la insociabilidad del hombre será criticado por Max Stirner, su olvido del conflicto y la lucha en las sociedades humanas y la idea de hacer del amor el principio básico de las relaciones sociales serán duramente criticados por Karl Marx y Friedrich Engels, que lo concebirán como la expresión de una ideología burguesa deseosa de negar la existencia de la lucha de clases y las tensiones sociales (Engels, 1978, p. 33). Semejante crítica no es, en mi opinión, completamente justa con la filosofía social de Feuerbach, pero el hecho de que uno se centre en los *vínculos* sociales mientras que los otros se interesan por las *divisiones* y luchas sociales es en sí mismo significativo, y nos ayuda a ver la diferencia fundamental entre Feuerbach y la tradición marxiana.

Además, Engels señalará lo que muchas críticas a Feuerbach subrayarán más tarde, a saber, que la noción de amor, tan central en la filosofía de Feuerbach, aparece como una mera reelaboración del concepto central del cristianismo: “volvemos a la vieja canción: amaos los unos a los otros [*es bleibt nur die alte Leier: Liebet euch untereinander*]” (1978, p. 33). Como si la antropología de Feuerbach no fuera más que una secularización de la moral cristiana, una simple recuperación de su contenido desvinculado de su forma cristiana. El humanismo de Feuerbach consistiría así en una secularización del cristianismo en la que la muerte de Dios conduce a su resurrección en la figura del Hombre.

2. Feuerbach y la crítica de una crítica postestructuralista

Así es como los postestructuralistas entenderán la cuestión, y en la transición de la afirmación de que “Dios ha muerto” (Nietzsche) a

la afirmación de que “el Hombre ha muerto” (Foucault), Feuerbach quedará relegado al basurero de la historia, mientras que Nietzsche será visto como el gran precursor. Para Foucault (2012a), Nietzsche “ha demostrado que la muerte de Dios no significaba la aparición, sino la desaparición del hombre” (p. 570 y véase también Foucault, 2005, p. 334) y que “la muerte de Dios se realiza mediante la muerte del hombre” (Cit. en Eribon, 1991, p. 157).

Así pues, si tanto para Foucault como para Deleuze, Feuerbach debería formar parte de la narrativa de la “muerte de Dios” que, a grandes rasgos, va de Hegel a Nietzsche pasando por Heinrich Heine y Jean Paul, no obstante, la contribución de Nietzsche a la cuestión debería diferenciarse del resto del grupo. Él es el único que habría llevado la noción de la muerte de Dios a un nivel completamente nuevo, distinto de la vieja tradición de quienes tematizaron la muerte de Dios antes que él. De hecho, para Deleuze (2006), “distorsionamos a Nietzsche cuando lo convertimos en el pensador que escribió sobre la muerte de Dios. Es Feuerbach el último pensador de la muerte de Dios [...] Pero para Nietzsche se trata de una vieja historia [...] lo que le interesa es la muerte del hombre” (pp. 129-130).

Mientras que de Hegel a Feuerbach nos limitábamos a sustituir a Dios por otra cosa (véase Deleuze, 1965, pp. 17-18 y Foucault, 2005, pp. 419-420), con Nietzsche (2010a) la muerte de Dios encontraría un significado radicalmente nuevo: “¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! [¡Gott ist todt! Gott bleibt todt!]” (p. 440). Ni nuevos avatares, ni nuevos ídolos: el lugar que ocupaba Dios permanece vacío. Esta es la aportación original de Nietzsche según Foucault:

La “muerte de Dios” no tiene el mismo significado si la encontramos en Hegel, Feuerbach o Nietzsche. Para Hegel, la Razón ocupa el lugar de Dios, es el espíritu humano el que poco a poco va fructificando. Para Feuerbach, Dios era la ilusión que alienaba al Hombre; una vez barrida esta ilusión, el Hombre toma conciencia de su propia libertad. Por último, para Nietzsche, la muerte de Dios supone el fin de la me-

tafísica, pero el lugar queda vacío, no es en absoluto el Hombre quien ocupa el lugar de Dios (Foucault, 2012b, p. 581).

De esta manera, tanto para Foucault como para Deleuze, Feuerbach es una figura central de esta narrativa de la “muerte de Dios”, pero su importancia se aduce simplemente para acentuar la brusca ruptura con Nietzsche⁶. Ambos colocan a Feuerbach en un papel que acentúa el carácter distintivo de Nietzsche, a saber, el papel de apólogo del hombre y, de paso, de su moral reactiva (Deleuze, 2002, p. 158). Ciertamente, es fácil destacar la radicalidad de Nietzsche (2003), que hace del ser humano “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre [*ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch*]” (p. 3) y hace de la transvaloración de todos los valores la tarea de la filosofía del futuro, cuando se contrasta con una comprensión más o menos abstracta de Feuerbach. Foucault escribe por ejemplo en una discusión con Jean-Pierre Elkabbach:

El ser humano como sujeto, como sujeto de su propia conciencia y libertad, es de hecho una imagen correspondiente a Dios. El hombre del siglo XIX no es más que Dios encarnado en la humanidad. Hay una especie de “teologización” del ser humano [...] Cuando Feuerbach dice: “Hay que devolver a la tierra los tesoros que se han gastado en el cielo”, pone en el corazón del hombre el tesoro que el hombre concedió a Dios. Y Nietzsche es el que, al mismo tiempo que critica la muerte de Dios, critica a ese hombre divinizado con el que el siglo XIX soñaba constantemente (Foucault, 2012d, p. 692)⁷

6 “La aparición de Nietzsche constituye una cesura en la historia del pensamiento occidental” (Foucault, 2012c, p. 579).

7 Curiosamente, Foucault confunde un pasaje de *Die Positivität der christlichen Religion* [La positividad de la religión cristiana] de Hegel (1978, p. 155) con una cita de Feuerbach. Esto demuestra hasta qué punto, en su intento de apartar a Nietzsche, Foucault tiende inconscientemente a confundir a Hegel y Feuerbach, como si ambos pertenecieran a la misma categoría general de un supuesto humanismo decimonónico. Pero se podría argumentar que el punto de Feuerbach no es precisamente traer de vuelta a la tierra el tesoro del cielo, sino mostrar que estos tesoros no son más que las proyecciones de las aspiraciones y deseos humanos cuando se niegan a reconocer los límites de la realidad. Tales tesoros nunca podrán ser traídos de vuelta, y la humanidad puede querer

El contraste es claro: Feuerbach queda reducido al estado de un ingenuo abogado defensor del Hombre que intentaría privarlo de su propia ilusión teológica, pero que de hecho acabaría divinizando al ser humano. Una maniobra que Nietzsche habría rechazado evidentemente (Deleuze, 2002, p. 156). Feuerbach se convierte así en un hombre de paja, un buen contrapunto para subrayar la singularidad y la originalidad de Nietzsche.

Al “divinizar” al ser humano, como tantos pretendieron, de Stirner a Deleuze, mediante una reducción de la teología a la antropología, Feuerbach quedaría atrapado en una *episteme* históricamente caduca que no haría sino ocultar tras un nuevo concepto (Hombre) la vieja figura de la opresión religiosa (Dios). El “Hombre” feuerbachiano sería como tal tanto una categoría opresiva (véase Stirner, 2005, p. 359 y también Nietzsche, 2010b, p. 544 y p. 608) como una figura históricamente determinada a desaparecer más pronto que tarde (véase Foucault, 2005, p. xxv, 281, 336, 421-22 y Deleuze, 2006, p. 89 y 124).

Sin embargo, semejante lectura de Feuerbach sigue siendo cuestionable en muchos aspectos. La crítica central consiste en hacer de Feuerbach un simple “avatar de la dialéctica” (Deleuze, 2002) que no sólo reflota la problemática hegeliana de la conciencia desdichada, sino que también supuestamente recupera la solución de Hegel al problema simplemente trasladando el *Geist* hegeliano a un entorno antropológico.

Ahora bien, la solución de Hegel al problema es, de hecho, lo que Feuerbach rechaza. Para nuestro filósofo no hay reconciliación definitiva y absoluta, ya que nos limitamos a reconciliarnos con el sentido fundamental de nuestra condición humana, es decir, nuestra finitud, nuestra facticidad, en relación con un mundo natural autónomo: “En un sentido muy importante, pues, la crítica de Feuerbach al idealismo ha terminado con una visión antiprometeica y naturalista del hombre. Ontológicamente, el hombre no es

lamentar la esperanza perdida que significaba, pero sin embargo necesita recomponerse y reconocer la verdadera posibilidad dentro de los límites de una existencia finita y natural.

el Señor de la Creación ni su Causa Primera. Al contrario, es una parte de la naturaleza y un producto natural” (Kamenka, 1970, p. 86 y también véase Harvey, 1997, p. 227).

Para Foucault (2005, p. 340), uno de los problemas fundamentales de la *episteme* moderna es su tendencia a convertir al ser humano en una especie de amo: un amo de la naturaleza, del conocimiento, etc. Precisamente, esto es lo que Feuerbach rechaza. Y mientras Foucault critica la lógica de la *identidad* de la *episteme* moderna, Feuerbach hace más bien hincapié en la noción de *alteridad*. Cada vez que Foucault intenta encajar a Feuerbach en su noción de *episteme* moderna, incurre en una cierta violencia exegética.

Y esto vale también para la crítica que afirma que Feuerbach acaba divinizando al hombre al intentar “devolver a la tierra los tesoros que se han gastado en el cielo” (Foucault, 2012d, p. 692). Para Feuerbach, no se trata de transferir de nuevo al ser humano los ilimitados poderes divinos de Dios, sino al contrario, de verlos como lo que son, de explicar la génesis de esos poderes ilimitados como construcciones, metáforas y fantasías engendradas por la mente humana: “La ‘reducción’ de Feuerbach pretende revelar el objeto ‘real’ que siempre estuvo presente bajo la ‘imagen’ producida por el engaño religioso. Como tal, no es tanto una *transferencia* del nivel espiritual al secular, como un *desciframiento*, un desvelar el objeto real debajo de la fantasía” (Monod, 2008, p. 151).

La (re)naturalización del hombre presupone, para Feuerbach, una crítica previa de las fuerzas en juego en la mente humana que produce diversas *Weltanschauungen* imaginarias a nivel religioso, filosófico y político. Sólo después de que este *desciframiento* de la mente humana se haga evidente para ella, es decir, para la inmensa mayoría de individuos que constituye la humanidad en general, se hace posible una nueva mirada al mundo, una mirada limpiada por el agua fría que constituye, para nuestro *fogoso* pensador, la *fuentes* misma de la filosofía (GW V, 8-9).

Por lo visto, el doble proceso de una *naturalización* del hombre y una *deshumanización de la naturaleza* es central no sólo para Nietzsche (2008a, p. 806 y Cox, 1999, p. 91), sino también para

Feuerbach (y hasta cierto punto también para el joven Marx (2015, p. 112). Permite al ser humano reconocer su propio lugar en un mundo que hace oídos sordos a sus esperanzas y temores, en una naturaleza en la que el ser humano no es más que un ser entre otros (esta es la parte de la “deshumanización de la naturaleza”) y, en consecuencia, permite al ser humano reconocer la existencia de aquellas fuerzas naturales y sensuales que son esenciales para la actividad de su conciencia (esta es la parte de la “naturalización del hombre”).

Estas cuestiones abiertas por el topos de una naturalización del hombre parecen, en efecto, alejarnos de Hegel. En este sentido, Foucault y Deleuze tienen razón: el camino de Hegel a Nietzsche está torcido. La transición debe pensarse en términos de mutaciones y no de desarrollo lineal. El estudio de las mutaciones (entre diversas figuras de conocimiento) es, de hecho, la forma en que Foucault conceptualiza su propio enfoque arqueológico/genealógico de la historia como el estudio de las mutaciones sucesivas entre diferentes figuras de conocimiento (Foucault, 2005, p. xxv, 422; Foucault, 1981, p. 67; Deleuze, 2006, p. 126 y Sabot, 2006, p. 48). Como escribe Philippe Sabot (2006):

[La cuestión [...] es saber pensar el cambio sin apoyarse en una continuidad preestablecida, sino, por el contrario, teniendo en cuenta su valor de ruptura y de mutación tan radical que borra lo anterior, en lugar de conservarlo y superarlo (siguiendo los dos aspectos de la *Aufhebung*) (p. 45).

Pero mientras trataba de evitar los escollos de una continuidad preestablecida, Foucault parece haber caído en el escollo opuesto al postular una ruptura no menos preestablecida. Con ello, Foucault no logra cumplir las expectativas que él mismo consideraba propias de un planteamiento genealógico:

La genealogía [...] exige paciencia y conocimiento de los detalles, y depende de una vasta acumulación de fuentes. Sus “monumentos cicolópeos” se construyen a partir de “verdades discretas y aparentemente

insignificantes y según un método riguroso”; no pueden ser producto de “grandes errores bienintencionados”. En resumen, la genealogía exige una erudición implacable (Foucault, 1998, p. 370).

A la hora de hacer una arqueología de la muerte de Dios, parece que tanto Deleuze como Foucault recurren a atajos argumentativos para subrayar la ruptura entre Hegel y Nietzsche. La(s) mutación(es) entre ambos permanece(n) inexplicable(s) ya que parecen tan distantes el uno del otro. Sin embargo, como he argumentado, cuando tenemos en cuenta a Feuerbach y consideramos seriamente su pensamiento con su propia complejidad, podemos verlo como un elemento central en esta mutación en la que el problema de la reconciliación entre la conciencia finita y el absoluto (Hegel) se transforma en el problema de la reconciliación con una naturaleza desencantada, “*entgöttert*” (Nietzsche).

Feuerbach intenta resolver el viejo dilema hegeliano de la conciencia desdichada de un modo no hegeliano, que implica un retorno al ámbito de la “sana y fresca sensualidad [*gesunde und frische Sinnlichkeit*]” que Nietzsche (2008b, p. 193) asociaba positivamente a la filosofía de Feuerbach. En consecuencia, la mutación que permite la transición de una perspectiva hegeliana a una nietzscheana sobre la muerte de Dios podría, en mi opinión, situarse en el desplazamiento feuerbachiano, de la noción hegeliana de conciencia infeliz a la cuestión de una *naturalización del hombre* que es central tanto para Nietzsche como para el filósofo de Bruckberg. Esto es lo que tanto Foucault como Deleuze no lograron comprender.

Naturalmente, debemos entender el proyecto de Feuerbach como relevante por derecho propio. Eso es innegable. Pero en el desarrollo histórico de la idea de una “muerte de Dios” en el que a menudo tendemos a ver a Hegel y a Nietzsche como dos polos extremadamente opuestos e irreconciliables, Feuerbach aparece como una posible mediación capaz de explicar cómo hemos llegado del primero al segundo.

Esto es interesante desde un punto de vista histórico. Por supuesto, no es el final de esa historia, sino el punto de partida de una reflexión renovada sobre el desarrollo histórico de la noción

de una “muerte de Dios”. En efecto, puede que hayamos visto cómo el pensamiento feuerbachiano desempeña un papel crucial en el cambio entre Hegel y Nietzsche, pero aún tenemos que ver de qué manera aún pueden producirse diversas mutaciones de Feuerbach a Nietzsche.

Pero yo diría que considerar a Feuerbach como un término medio entre Hegel y Nietzsche también es interesante desde un punto de vista más práctico/ético. Feuerbach abre la posibilidad de una tercera vía “entre la trascendencia y el nihilismo” (Johnston, 1995, pp. 285 ss): una perspectiva deflacionaria, antiprometeica, en la que la “muerte del Hombre” no se deriva necesariamente de la “muerte de Dios”. Una perspectiva en la que todavía hay esperanza para la humanidad a condición de que reconozca su propia finitud y su (propio) lugar en el mundo. Este es, en definitiva, el verdadero sentido del humanismo “real” de Feuerbach.

Bibliografía

- Buber, M. (2000). *Das Problem des Menschen*. Gütersloher Verlagshaus.
- Cox, C. (1999). *Nietzsche – Naturalism and Interpretation*. University of California Press
- Deleuze, G. (1965). *Nietzsche*. PUF
- Deleuze, G. (2006). *Foucault*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. Continuum.
- Deranty, J.-F. (2012). Feuerbach’s Philosophical Psychology and its Political and Aesthetic Implications. En P. D. Bubbio; P. Redding (Eds.), *Religion after Kant: God and Culture in the Idealist Era* (pp. 147-171). Cambridge Scholars Press.
- Engels, F. (1978). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (1981). The Order of Discourse. En R. Young (Ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (pp. 48-78). Routledge & Kagan Paul.
- Foucault, M. (1998). Nietzsche, Genealogy, History. En J. D. Faubion (Ed.), *Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984*. (Vol. 2, pp. 369-391). The New Press.

- Foucault, M. (2005). *Order of Things*. Routledge.
- Foucault, M. (2012a). L'homme est-il mort?. En *Dits et écrits* (Vol. 1, pp. 568-572). Gallimard.
- Foucault, M. (2012b). Qu'est-ce qu'un philosophe?. En *Dits et écrits* (Vol. 1, pp. 580-581). Gallimard.
- Foucault, M. (2012c). Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. En *Dits et écrits* (Vol. 1, pp. 577-580). Gallimard.
- Foucault, M. (2012d). Foucault répond à Sartre. En *Dits et écrits* (Vol. 1, pp. 690-696). Gallimard.
- Franck D. (2012). *Nietzsche and the Shadow of God*. Northwestern University Press
- Gehlen A. (2016). *Der Mensch*. Klostermann.
- Greisch, J. (2002). *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison* (Vol. 1). Cerf
- Harvey, V. (1997). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge University Press,
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1978). La Positividad de la religión cristiana. En *Escritos de Juventud* (pp. 73-162). Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*. Alianza.
- Johnston, L. (1995). *Between Transcendence and Nihilism: Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Peter Lang Inc.
- Kamenka, E. (1970). *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Routledge & Kegan Paul.
- Kant, I. (2004). Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. En *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* (pp. 17-32). Caronte.
- Löwith, K. (1962). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, K. (2015). *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*. Colihue.
- Monod, J.-C. (2008). Infinité, immortalité, sécularisation: constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach. En P. Sabot (Ed.) *Héritages de Feuerbach* (pp. 145-160). Villeneuve d'Ascq.

- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (Vol. 2). Akal.
- Nietzsche, F. (2008a). *Fragmentos Póstumos (1875 - 1882)* (Vol. 2). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2008b). *Fragmentos Póstumos (1885 - 1889)* (Vol. 4). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010a). *La ciencia jovial*. En *Nietzsche* (pp. 305-607). Gredos.
- Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos Póstumos (1882-1885)* (Vol. 3). Tecnos.
- Plessner, H. (2019). *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*. En *Gesamte Schriften* (Vol. 8, pp. 33-51). Suhrkamp.
- Sabot, P. (2006). *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. PUF.
- Scheler, M. (1991). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier.
- Schmidt A. (1973). *Emanzipatorische Sinnlichkeit – Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. Carl Hanser.
- Stirner, M. (2005). *Der Einzige und sein Eigentum*. Erftstadt.
- Xhaufflaire, M. (1975). L'Évangile de la *Sinnlichkeit* et la théologie politique. En H. Lübke y H. M. Sass (Eds.), *Atheismus in der Diskussion – Kontroversen um Ludwig Feuerbach* (pp. 36-56). Kaiser-Grünewald .
- Wartofsky, M. (1977). *Feuerbach*. Cambridge University Press

CAPÍTULO 7

EL PROGRAMA FEUERBACHIANO DEL “HUMANISMO REAL” COMO RESPUESTA A LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DE LA FILOSOFÍA EN LA MODERNIDAD POST-METAFÍSICA¹

Ursula Reitemeyer²

RESUMEN

El presente artículo examina en qué medida la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa, y en particular a sus sistemas metafísicos, inaugura, por una parte, la era posmetafísica y, por otra, aspira a

1 Publicado originalmente en alemán en el volumen colectivo titulado: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr (2023)*. Traducido por Pablo Uriel Rodríguez.

2 Catedrática en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Münster. Especialista en filosofía clásica alemana y antropología filosófica, su investigación se centra en la obra de Ludwig Feuerbach, el idealismo alemán y la antropología filosófica, áreas desde las cuales analiza los fundamentos éticos y pedagógicos de la modernidad.

preservar -ante el vertiginoso desarrollo de las ciencias positivas- la idea de humanidad como núcleo de toda interrogación filosófica. Tal vez, según la tesis que se propone al final, fue necesario derrocar la metafísica para proteger aquello que constituía su esencia: la dignidad del ser humano y de todo lo viviente.

Palabras clave: humanismo, Feuerbach, filosofía, postmetafísica

ABSTRACT

This article examines the extent to which Feuerbach's critique of speculative philosophy, and in particular its metaphysical systems, both inaugurates the post-metaphysical era and seeks to preserve, in light of the rapid development of the positive sciences, the idea of humanity as the core of all philosophical inquiry. Perhaps, as the concluding thesis suggests, metaphysics had to be overthrown to protect what constituted its very essence: the dignity of the human being and all living things.

Keywords: humanism, Feuerbach, philosophy, postmetaphysics

¡Qué fragmentarios el mundo y la vida!
He de consultar a un profesor alemán
que sepa recomponer la existencia,
haciendo de ella un sistema racional.
Con su gorro de noche y su bata andrajosa
tapará las grietas del universo.
(Heinrich Heine, *Die Heimkehr* LVIII, 1826)

En enero de 1844, durante el auge del *Vormärz* filosófico, Marx (1982) sostuvo por primera vez que la “crítica de la religión”, entendida como requisito previo de toda crítica (política) ulterior, “ha llegado esencialmente a su fin” (p. 491). Poco tiempo después, en septiembre de ese mismo año, lanzaba una advertencia contra el peligro de subestimar al enemigo más peligroso del “humanismo

real”, esto es, al “espiritualismo e idealismo especulativo”—una posición filosófica que Feuerbach desde hacía un tiempo considerable había decodificado en lo atinente a su capacidad para operar como estructurador de la sociedad (Marx y Engels, 1971, p. 19)—. En efecto, a pesar del terremoto que Feuerbach había desatado tres años antes con *La esencia del cristianismo* en el seno de los discursos contemporáneos sobre la relación entre la ciencia y la religión, el Estado y la iglesia, la moral (cristiana) y las discordancias sociales moldeados por el hegelianismo, el espiritualismo seguía estando tan presente en las creencias populares como el idealismo especulativo lo estaba en la ciencia —una ciencia que “en lugar del hombre individual real, pone la ‘autoconciencia’ o el ‘espíritu’” (Marx y Engels, 1971, p. 19)—. En otras palabras, según la visión de Marx, el camino que iba desde la crítica filosófica feuerbachiana a la filosofía sistemática y especulativa de Hegel —ensayada a partir del punto de vista del “individuo humano real”—, hasta una práctica política capaz de humanizar “efectivamente” las relaciones sociales, aún no se encontraba allanado.

Con sus *Principios de la filosofía del futuro*, publicados en 1843, y sus *Tesis para la reforma de la filosofía*, Feuerbach había redactado un programa filosófico, mas no aún político, es decir, todavía no había desarrollado un programa estratégico en términos sociales y de poder que habría de esbozar dos transformaciones: la del antiguo Estado principesco en un estado constitucional moderno y democrático y la de una sociedad de súbditos caracterizada por una extrema desigualdad social y económica en una sociedad de ciudadanos libres y jurídicamente iguales. Un programa de este tipo, desplegado inicialmente por Engels en los *Principios del comunismo* de 1847, recién tomaría forma en 1848 en el *Manifiesto del partido comunista* y se convertiría, sin duda, en uno de los primeros y más influyentes programas electorales de un partido político, a pesar de sus considerables deficiencias en lo que respecta a la teoría democrática.

No obstante, el programa de modernización feuerbachiano se refería al cambio que necesariamente precede a la reorganización

social y política. Se refería, pues, a lo que Kant denominó “revolución del pensamiento” en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787). Esta revolución, entendida como un esfuerzo permanente de la razón, no cabe ser reducida a un evento que pueda fijarse históricamente como la revolución galileo-cartesiana, sino que constituye la esencia misma del pensamiento investigador en general. Feuerbach consideraba que su tarea práctica era el tratamiento de las “enfermedades de la cabeza y del corazón” (GW X, 190)³ propias de la sociedad de súbditos políticamente atrasada. Sin embargo, él asumía esta tarea como investigador, pero no como maestro que, una y otra vez, transmite conocimientos establecidos sin poder añadir nada propio ni generar un pensamiento nuevo o, siquiera, una nueva forma de pensar (GW VI, 8 / LSER, 27-28). Feuerbach no contabilizó entre sus tareas el tratamiento igualmente necesario de las “enfermedades estomacales”, es decir, el desarrollo de un programa para abolir el desequilibrio socio-económico históricamente cimentado que se arraigaba gradualmente en la modernidad industrial. Pospuso esta empresa porque consideró que la superestructura intelectual y espiritual todavía era lo suficientemente influyente como para impedir la “revolución del pensamiento” necesaria para la reestructuración política y social.

Según sus propias palabras, Feuerbach no redactó un programa político y, a diferencia de su hermano Friedrich, tampoco un programa pedagógico⁴. Es el mismo Feuerbach quien sugiere en el prólogo a la primera edición, a su cargo, de sus *Obras Completas*, que él no escribió como filósofo a pesar de que pensó de forma filosófica. En cambio, escribió como un literato e investigador que concretiza el pensamiento filosófico abstracto una vez que este es captado y, a su vez, expresado y, de este modo, concibe y presen-

3 La cita se encuentra en el Prólogo del primer tomo de las *Obras Completas* de Feuerbach publicado en 1846.

4 Al respecto, ante todo, puede consultarse Frederick Feuerbach (1843); Reitemeyer (2014) y Schlüter (2018).

ta al “objeto del pensamiento” no exclusivamente, sino “al mismo tiempo” como un “objeto de la estética” (GW X, 183).

Quizás la declaración feuerbachiana de haber pensado como filósofo, pero no haber escrito como un filósofo de formación clásica, es decir, metafísica, sea la declaración que describa de mejor manera su programa filosófico; que es, indudablemente, aquello de lo que tratan sus numerosas críticas a la filosofía (sistemática) especulativa. Luego de demostrar un conocimiento impecable de la “filosofía moderna”, de su lógica y metafísica, histórica y sistemáticamente tanto en lecciones como en importantes publicaciones que surgieron a raíz de aquellas⁵ (ya estableciendo, en esta etapa temprana, con lo que él llama el método histórico-filosófico o genético-crítico⁶, un contrapunto contra un movimiento histórico derivado de la lógica conceptual); con su *Para la crítica de la filosofía hegeliana* de 1839, Feuerbach lanzó un gran ataque contra la piedra angular de la filosofía sistemático-especulativa que Hegel había llevado a su punto de consumación y, por lo tanto, enviado al archivo de la historia de la filosofía.

El fundamento de la filosofía especulativa, de acuerdo con Feuerbach, radica en la suposición de una lógica que presupone a la naturaleza; pero que, a su vez, carece de presuposiciones. Por esta razón, se torna necesaria la construcción del espíritu absoluto (teísta, en última instancia), que a su vez requiere como premisa “la ruptura absoluta con la conciencia sensible” (GW IX, 45 / CH, 46). A pesar de toda su destreza dialéctica, la filosofía especulativa es incapaz de integrar al mundo de la vida —un mundo real caracterizado, por un lado, por la penuria y el trabajo y, por el otro, por el fanatismo y la mojigatería— en su propio sistema, que es el

5 Se alude a Historia de la filosofía moderna de Bacon de Verulam a Benedicto Spinoza de 1833 (GW II); Historia de la filosofía moderna. Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz de 1837 (GW III); Pierre Bayle. Contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad de 1838 (GW IV); Lecciones sobre lógica y metafísica de 1830 – 1832 (GW XIV). Para una visión actual y sistemática de las obras completas de Feuerbach es posible consultar Tomasoni (2015).

6 Esto puede apreciarse en *Para la crítica de la filosofía hegeliana de 1839* (GW IX, 52ss. / CH, 54).

resultado de un espíritu que permanece siempre igual a sí mismo⁷. Feuerbach critica al autor de la *Fenomenología* por considerarlo, ante todo, como un “restaurador” de una filosofía prerracional y preilustrada en el “dominio de la imaginación” (GW IX, 51 / CH, 52). Esta crítica se sustenta sobre el hecho de que la lógica hegeliana pasa por alto los límites del método, puesto que en la realidad (sensiblemente experimentada), a diferencia de lo que ocurre en aquella, ni la sociedad ni el hombre individual lo son todo al mismo tiempo.

De acuerdo con la lógica del sistema imaginario de un espíritu que avanza inexorablemente a lo largo de la historia, la sociedad burguesa, que adoptó una forma capitalista en la era de la modernidad industrial, puede representar solo una breve etapa en el camino hacia el prometido Estado burgués constitucional de derecho o democráticamente ordenado. Sin embargo, para la mayoría de las personas del siglo XIX dicha sociedad burguesa era, principalmente, un sistema de la escasez y de la lucha resultante por los medios de subsistencia (y sus excedentes). Para un pensamiento que emplease los sentidos y se ajustase al sentido común, el ser humano efectivamente real, que en el curso de la denominada *revolución industrial* tiene que luchar desde su infancia en medio de una gran competencia por un puesto de trabajo cuya remuneración ni siquiera garantizaba su existencia, no era la vanguardia sufriente de una sociedad futura venidera, tan moderna como humana, sino simplemente la víctima de condiciones de vida y trabajo impuestas. La simultaneidad de diversos niveles de reflexión incrustados en la dialéctica hegeliana no coloca al ser humano en el doble papel de trabajador explotado y precursor de la humanidad; de la misma manera en que un médico que también es escritor y músico no es capaz de “tocar música, escribir y curar al mismo tiempo” (GW V, 61 / EC, 74). Más bien, precisamente es la no simultaneidad de las acciones ligadas a cada tarea específica lo que le permite al ser humano asumir una multiplicidad de actividades y funciones.

7 En torno a la crítica de la igualdad consigo mismo del espíritu absoluto puede consultarse Reitemeyer (2019, p. 57 ss.) y Marcuse (1932, p. 340).

Dicho de otro modo, este ser humano que aquí y ahora combate por su existencia no puede luchar al mismo tiempo por su libertad y su dignidad, al margen de que ciertas premisas y deducciones lógicas vinculen directamente la existencia humana con predicados tales como la libertad y la dignidad. La verdadera humanidad, por lo tanto, no tiene como condición previa la idea o su concepto, esto es, su existencia especulativa, sino un estado de desarrollo histórico-político y científico-técnico a partir de cuya base cada ser humano —como lo formuló el joven Marx feuerbachiano— sería capaz de constituir su rol e identidad sociales, por ejemplo, “por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si le place, dedicarse a criticar” (Marx y Engels, 2014, p. 27 [traducción ligeramente modificada]). “Solo en la sensibilidad, solo en el espacio y el tiempo”, dice también Feuerbach, un sujeto de acción “determinado” dotado de diversos predicados como el ser humano tiene un “lugar”. Dado que “donde existen predicados verdaderamente diferentes existen también tiempos diferentes” (GW V, 60 / EC, 74), el sujeto autodeterminado de la sociedad libre del futuro de Marx tiene que organizarse temporalmente si quiere ser en la misma medida agricultor, pescador, artesano y crítico, esto es, poseer una especialización profesional y, a su vez, una formación cultural general.

Son, entonces, las condiciones histórico-sociales reales, inscriptas en el tiempo y en los sentidos de los individuos contemporáneos a ellas, las que producen representaciones diversas y a veces incluso contradictorias del ser humano sobre sí mismo y sobre sus dioses. Que los dioses se repartan entre sí el cosmos, que el dominio sobre la naturaleza se atribuya a un único dios o que los inicios del universo, la vida y la razón sean concebidos sin ningún dios no son cosas que, en último término, dependan del punto en el que se encuentra la evolución histórico-cultural, es decir, cosas que dependan del grado de desarrollo de la capacidad de control que el hombre ejerce sobre la naturaleza y de la comprensión humana de sí afectada por dicha capacidad. Por lo tanto, sean del tipo que sean, las ideas son documentos del tiempo y no realidades que

se originan a sí mismas con una validez absoluta y trascendente a toda época. Es posible que, en conformidad con la lógica, en el seno de lo antiguo consumado ya se haya anunciado lo nuevo; pero si la historia sigue la lógica, el hecho de que, por caso, las formas de producción climáticamente neutrales prevalezcan en la realidad histórica en el momento de su identificación conceptual no es algo decidido por las leyes irrefutables de la lógica (dialéctica) que sugieren una simultaneidad de la razón y la realidad efectiva —únicamente constatable de forma retrospectiva—. Por el contrario, son las fuerzas naturales y la violencia de las convulsiones sociales lo que definirá si aprenderemos a tiempo a producir de un modo climáticamente neutral o si en un futuro previsible ya no seremos capaces de producir en absoluto. Y todo esto ocurrirá independientemente de que hayamos conceptualizado la crisis climática y su contrario o no. De este modo, la lógica extrae sus reglas operativas de la naturaleza, de las condiciones materiales de toda vida; y no la naturaleza de la lógica, como afirma el idealismo. La naturaleza únicamente conoce una sucesión de semilla, flor y fruto, de oruga y mariposa, de niño y adulto, de médico y artista, de súbdito y soberano, etc. Por esta razón, la simultaneidad de lo que no es simultáneo o la identidad de la no-identidad, de lo diferente, que es inherente a la dialéctica, solo puede construirse de forma especulativa; mas no puede ser experimentada sensorialmente ni encontrada en la naturaleza. Los predicados de una oruga y los de una mariposa son diferentes. Debido a ello, algo no puede ser oruga y mariposa al mismo tiempo y, desde un punto de vista biológico, el destino de la oruga puede no residir exclusivamente en el convertirse en una mariposa, sino también en ser devorada por un pájaro. Brevemente: la vida efectivamente real que tiene lugar en y a través de la naturaleza no sigue las reglas lógicas de la metafísica; sino las leyes de la física (entendidas como el compendio de la investigación empírica de la naturaleza), leyes a las que el mundo histórico está, indudablemente, tan sujeto como el ser humano que lo construye como un continuo.

La *Crítica de la filosofía hegeliana* de Feuerbach, que *summa summarum* se reduce a la crítica de la supremacía de la metafísica sobre las ciencias empíricas, es, al mismo tiempo y como ya constataron Engels (1978) y Löwith (1976), un quiebre con la filosofía sistemática clásica alemana —una filosofía en la que la cientificidad o no de un conocimiento determinado se decide en función de su compatibilidad con el sistema—. Según esta comprensión, solo un pensamiento que se ajusta al sistema puede reclamar y justificar una validez filosófica y (lo que es lo mismo) científica. Sin embargo, de acuerdo con la crítica feuerbachiana, esta validez es solo inmanente al sistema y no se refiere a la realidad efectiva de la vida de todas las criaturas naturales, que carecen de representación en el sistema —totalidad a la que, no obstante, pertenece el ser humano con todas sus particularidades y capacidades espirituales—. Para mantener la conformidad del conocimiento con el sistema, el filósofo tendría que arrancarse literalmente los ojos de la cara y negar la existencia de la realidad sensorialmente experimentable. Esto no solo da lugar a una autorreferencialidad del pensamiento filosófico que, desde el principio, descalificaría a la filosofía como la instancia ordenadora de un sistema compuesto por todas las ciencias. Con ello, además —y esto resulta fundamental para Feuerbach, el joven filósofo del *Vormärz*—, la filosofía perdería su destinatario. Pues la búsqueda filosófica de la verdad, al igual que el conocimiento científico en su conjunto, no es un fin en sí mismo y tiene que abordar los problemas apremiantes de las personas que viven aquí y ahora. En cambio, la filosofía especulativa agudiza la oposición que ella misma genera entre el pensar y el ser, entre la actividad cognitiva y la actividad sensorial, entre la razón y la corporalidad. Y esta agudización lleva al ser humano a ingresar en una relación negativa con su espíritu o su cuerpo; teniendo que negar, así, la totalidad de su ser. La filosofía especulativa separa aquello que en realidad no existe por separado; de esta manera, no logra formar la unidad prometida a partir de los opuestos —ya sea la unidad del hombre como ser físico y espiritual, la unidad del sistema de la naturaleza y la razón o la unidad entre el ser humano y Dios—. El espíritu que

desde la perspectiva de la filosofía especulativa es concebido como una realidad siempre igual a sí misma, independiente del espacio y el tiempo y, por ello mismo, entendido como algo que revierte íntegramente su historia de desarrollo real, como si la historia cultural de la humanidad (captable en el espacio y el tiempo y que, como historia del espíritu humano, es también historia del procesamiento de la naturaleza) solo fuese apariencia; el espíritu, decía, es, desde la perspectiva crítica, una representación supranatural y, por lo tanto, solo puede existir fuera del mundo, es decir, más allá del horizonte de experiencia humano. El espíritu, igual a sí mismo, se erige como una instancia que está, a su vez, en contradicción con las leyes de la naturaleza y por encima de ellas como si él las hubiera creado, tal y como es concebido en el libro del *Génesis* y en el *Evangelio de Juan*. En el principio, sin embargo, no estaba la Palabra, ni Dios, ni el espíritu. Según Feuerbach, antes de la conciencia y de cualquiera de sus formas, como la voluntad y la representación, estaba la vida, o sea, el metabolismo, la reproducción y las condiciones climáticas necesarias para la voluntad y la representación. Desde la perspectiva feuerbachiana, la idea de Dios o de un espíritu capaz de ordenar la naturaleza y la historia se sitúa hacia el final de una extensa historia evolutiva de la vida, que se desarrolló desde los primeros ejercicios rituales del *homo sapiens* sin Dios ni autoconciencia, pero no por ello abandonada a su suerte⁸.

Hablando desde el punto de vista de la historia de la filosofía, con la inversión feuerbachiana del espíritu entendido como principio de todo ser y movimiento al espíritu concebido como resul-

8 Sobre este hecho, de difícil comprensión en esta época moderna dominada por las ciencias positivas, llama la atención Volker Gerhardt. Según Gerhardt (2019, p. 245), no debe concebirse a la naturaleza como si esta hubiera permanecido abandonada a sí misma antes de la aparición del ser humano y solo hubiera adquirido un orden gracias a él. Con esta apreciación, Gerhardt indica que el término “posmetafísica”, empleado por Habermas, tal vez no sea completamente apropiado para designar la época actual. Pues, como es sabido desde Kant, la metafísica no se limita a la defensa dogmática de un sistema de creencias o de ciencias. Más bien, ella es un instrumento para la crítica de las ciencias positivas que no se cuestionan a sí mismas —ciencias positivas en las que, es necesario admitirlo, los jóvenes hegelianos no advertían los riesgos que sí se perciben hoy en día—.

tado de una historia evolutiva real del ser humano queda inaugurada la época posmetafísica. La metafísica que, contrariamente a lo esperado por Kant, se preservó dentro de los sistemas bajo la forma de postulados dogmáticos en lugar de funcionar como una instancia crítica del conocimiento frente a las certezas tradicionales y las “construcciones de aire”, en opinión de Feuerbach, se había consumado y con ello mismo abolido en la filosofía especulativa de Hegel. La “negación de espacio y tiempo” (GW IX, 252 / TRF, 31), el principal defecto de la metafísica, conduce a las más abstrusas construcciones de pensamientos —como, por ejemplo, la representación de un ser absoluto que se desarrolla a partir de sí mismo—. Si bien cabe construir especulativamente un desarrollo separado del tiempo, esto únicamente es posible hacerlo en contraposición a la realidad sensiblemente manifiesta. Por lo tanto, la filosofía especulativa de lo Absoluto “que especule sobre la existencia *atemporal*, sobre el ser-ahí *carente de duración*, sobre la cualidad *sin sensación*, sobre el ser *sin ser*, sobre la vida *carente de vida*, de carne y de sangre... es *necesariamente* contraria a lo empírico” (GW IX, 253 / TRF, 32). Además del desprecio del sentido común y de la investigación empírica de la naturaleza, la negación metafísica del espacio y el tiempo, y en particular la que tiene lugar en el sistema hegeliano,

conduce a las más perniciosas consecuencias prácticas. Solo quien se coloca, dondequiera que esté, en el punto de vista del tiempo y el espacio, tiene también *tacto y entendimiento práctico* en la vida. Un pueblo que excluya el tiempo de su metafísica y divinice la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye, por consiguiente, de su política al tiempo y diviniza el principio antihistórico de la estabilidad, antagónico al derecho y a la razón (GW IX, 252 / TRF, 31).

Una filosofía del espíritu absoluto, desprovisto de temporalidad y espacialidad —una filosofía de un espíritu que como un mismo ser en cada una de las etapas evolutivas solo lleva a cabo su desarrollo de modo aparente o lo suprime (*aufheben*) en sí mismo y, de ese

modo, detiene lo que propia y efectivamente está en movimiento—, una filosofía tal se corresponde con la práctica política del absolutismo obsoleto que únicamente le rinde culto al “principio antihistórico de la estabilidad”. El espíritu absoluto que proviene de Hegel se comporta, frente a los conocimientos de la investigación natural y del mundo de la experiencia, de los seres humanos que viven aquí y ahora, de igual manera que un “monarca absoluto” (GW IX, 334 / PFF, 119) se comporta ante su estado y sus súbditos. El sistema filosófico de las ciencias se genera para demostrar lógicamente la existencia y eficacia del espíritu absoluto, del mismo modo que el monarca absoluto por la gracia divina se sienta en el trono y gobierna el Estado para demostrar la existencia de Dios en tanto que su representante terrenal. Sin embargo, el rigor superficial de la lógica se muestra impotente ante la evolución histórica y política real, es decir, el monarca absoluto por la gracia divina y la teoría política que lo sustenta pertenecen al pasado como también pertenece al pasado la metafísica del espíritu absoluto que se genera a sí mismo y permanece siempre igual a sí mismo. En ambos casos nos encontramos con figuras de lo viejo desgastado en lo viejo, principios de estabilidad de un Estado obsoleto y formas premodernas del filosofar, que ayudándose mutuamente habían conducido a las tensiones sociales y políticas del “Estado cristiano”. Por lo tanto, la filosofía especulativa, negadora del tiempo y del espacio, por una parte, es autorreferencial, esto es, carente de relación con las ciencias que proceden empíricamente y con las condiciones de vida sensiblemente precarias de la mayoría de los seres humanos; y, por otra parte, está enteramente desprovista de humanidad. Ella es insensible a todos los no-filósofos y desprecia el principio fundamental de la filosofía: no comenzar consigo misma, sino con la “no filosofía” (GW IX, 254 / TRF, 33). Por eso, escribe Feuerbach, “la verdadera filosofía es aquella que se niega a sí misma, la que no se presenta como filosofía, la que no adopta la forma y el aspecto de ninguna filosofía”. La verdadera filosofía es “la negación de la filosofía” y por ello “no es filosofía” en un sentido formal, pues “lo verdadero tiene que ser presente, real, sensible,

perceptible, humano... Solo lo efectivamente real, lo sensible, lo humano es verdadero” (GW X, 185)⁹.

Más allá de las cuestiones que el mundo inmediato de la vida le plantea, la filosofía carece de relevancia para las personas que están ligadas a aquel mundo y, por ende, no es práctica ni es apta para el futuro. Una filosofía que únicamente se propone a sí misma como meta o a la integridad de su sistema como finalidad compromete su pretensión de validez y, con ello, socava la legitimidad de su existencia —una legitimidad que, como ya había sido señalado por Kant en la doctrina del método de la *Crítica de la razón pura*— no puede encontrarse en su carácter académico¹⁰. Una filosofía que, en contra de las objeciones críticas kantianas, revive la antigua metafísica de connotación teológica y, por lo tanto, falsa, que adopta la figura del espíritu absoluto o de un sistema completo de conocimiento, es una filosofía que se queda sin futuro en vista de los avances científico-técnicos y la consiguiente pérdida de significado práctico de las verdades religiosas para las personas de la sociedad moderna industrial. Puesto que esta filosofía hace del presente (fracasado) la “medida de la humanidad”; como si este presente, y no las generaciones venideras que quizás declararán verdadero lo que hoy aparenta ser un error y pondrán en práctica “lo que ahora solo vale en la teoría” (GW X, 183), fuese el “legislador del futuro”.

Si la metafísica, bajo la forma de una filosofía del espíritu especulativo y de una filosofía sistemática, se torna cada vez más ob-

9 En este contexto, Casini señala que existe un “humanismo universal” en Feuerbach sobre la base de su “concepción humanista-natural de la esencia humana como totalidad” (2006, p. 217). Con dicha interpretación, abre la puerta a una perspectiva antropocéntrica que comprende la disolución de la religión “en la realidad totalizadora, natural y terrenal de la humanidad” (Casini, 2006, p. 231) como una tarea práctica. En una perspectiva opuesta, Serrão habla de una ética natural feuerbachiana (2006, p. 188). Dicha ética integra, en primer lugar, la totalidad de la naturaleza viva en el concepto de humanidad; y, en segundo lugar, está más próxima a la idea de Feuerbach del ser humano como un ente dependiente en tanto que ser natural que al concepto de totalidad o totalización.

10 **Nota del traductor:** aquí se hace referencia a la distinción kantiana entre *Schulphilosophie* (filosofía de escuela o académica) y *Weltphilosophie* (filosofía mundana o cósmica).

soleta para la conciencia social de la modernidad industrial que ha sido conquistada por las ciencias positivas, entonces la filosofía—siguiendo la argumentación de Feuerbach— solo puede preservarse, es decir, legitimarse renunciando a su empresa central, a saber, la construcción de estructuras abstractas de pensamiento; y, en su lugar, convierte en objeto de reflexión aquellas realidades que antes había relegado a meras “notas” a pie de página (GW IX, 254 / TRF, 33). Solo en oposición a la filosofía académica, que reclama para sí en exclusiva la tarea de la metafísica, puede la filosofía —y quizás incluso su núcleo metafísico: la humanidad¹¹— tener una perspectiva de futuro sin la cual perdería su legitimidad. La filosofía académica, fundada en el sistema de Leibniz y Wolff y culminada en la lógica de Hegel, lleva una existencia paralela al conocimiento sensible. Desde la perspectiva de la filosofía académica, este conocimiento sensible se considera un absurdo debido a su naturaleza errónea; no obstante, el conocimiento sensible también lleva una existencia paralela a la realidad sensorial de la vida de los seres humanos, que es la única que puede proporcionar —o no— la prueba del progreso filosófico o científico del conocimiento. De

11 Como explica Volker Gerhardt, el núcleo metafísico de la idea de humanidad y de una antropología vinculada a esta idea puede captarse en el hecho de que la naturaleza es “el lugar igualmente metafísico y existencial” “donde sucede todo” lo que tiene significado para el ser humano “ya como persona, ya como humanidad a la que él pertenece” y ello a pesar de que solo podemos entender el pensamiento abstracto como un logo específico humano, “como resultado de las experiencias históricas bajo las condiciones de la cohesión social” (2019, p. 242). Aunque Gerhardt no se refiera *expressis verbis* a Feuerbach, todo el capítulo titulado “*Humanität. Die Realität einer Idee*” se enmarca en el horizonte de la crítica feuerbachiana a la metafísica que comienza con la negación de la oposición entre naturaleza y *logos*/espíritu y culmina con el postulado de que “todas las ciencias”, también la filosofía/metafísica, deben “fundarse en la naturaleza”. Esto se aplica en particular a la “doctrina de la libertad”. Pues solo si la filosofía logra “naturalizar la libertad que hasta ahora era una hipótesis antinatural y supranatural” (GW IX, 262 / TRF, 42), también será capaz de realizarla políticamente bajo la forma de la democracia representativa. En la medida en que Feuerbach define al soberano como “el representante del hombre universal” (GW IX, 263 / TRF, 42), este último tiene un deber —aquí también en consonancia con lo que afirma Gerhardt— no solo con un Estado particular, sino con la humanidad en general.

acuerdo con Feuerbach, no son los filósofos quienes juzgan la validez de un argumento. Más bien, ese juicio recae sobre las personas sin formación filosófica, incluso los trabajadores de la tierra y de la industria que carecen de una educación formal —quienes, por otra parte, esperan respuestas a preguntas que son enteramente filosóficas; como, por ejemplo, la que indaga si el sentido de la vida consiste exclusivamente en la conservación de la fuerza de trabajo—. Únicamente cuando la filosofía plantea estas cuestiones —que son, en última instancia, cuestiones éticas— deja de ocuparse solo de sí misma para hacerlo, también, de los seres humanos y de sus condiciones concretas de vida y trabajo. Para Feuerbach, esto no significa que la filosofía tenga que convertirse en política ni separarse de su tarea principal, a saber, la interpretación del mundo y la realidad efectiva; esto no significa, en suma, que la filosofía deba destruirse a sí misma. Significa, en cambio, que la continuidad de la filosofía depende de tres cosas: 1) de que se separe definitivamente de una filosofía académica y sistemática que siempre posee, en última instancia, connotaciones teológicas; 2) de que en ella “lo lógico esté vinculado con lo antropológico” (GW X, 184) y no al revés y 3) de que combata la injusticia presente “en la sociedad humana actual” en la que algunos tienen “todo lo que su lujurioso paladar desea” y otros “nada”, “ni siquiera lo estrictamente necesario en sus estómagos” (GW X, 190).

En el desarrollo argumental de Feuerbach, la filosofía, si no quiere tornarse completamente superflua, es decir, si no quiere volverse un discurso irrelevante, tiene que reflexionar, de un modo crítico-genético o histórico-filosófico, acerca de las diversas condiciones de vida y de las estructuras de conciencia de la “sociedad humana actual” determinadas por la oposición social entre pobres y ricos. A mediados del siglo XIX, es decir, en medio de la lucha (burguesa) en aras de la unidad nacional, la soberanía popular, la democracia y la esfera pública, la tarea de la filosofía también incluía la deslegitimación de la superestructura intelectual de la sociedad gracias a la cual el Estado autoritario, a pesar de todas sus contradicciones, se mantenía con vida. La teología dogmática y la

filosofía especulativa tejían su red en torno a la legislación restauradora, la ciencia política y la educación pública; exigían una profesión de fe en ámbitos donde debería prevalecer el examen imparcial de los hechos y las capacidades y, de este modo, conservaban en pie una construcción ilusoria que nunca fue real y que, como todas las creaciones de la fantasía, solo podía tener una duración limitada, dependiente del espacio y el tiempo.

Sin embargo, tanto la doctrina como el sistema de lo absoluto, que operan bajo el supuesto de la perpetua igualdad del espíritu consigo mismo, son incapaces de captar sus propias limitaciones. Por esta razón, dentro de un sistema circular —sea cual sea su punto de partida— el pensamiento conduce al viejo callejón sin salida lógico que consiste en presuponer lo que se quiere demostrar. Así las cosas, tanto el comienzo de la *Fenomenología* como el de la *Lógica* se reducen a una autocontradicción; porque “la ruptura absoluta respecto de la conciencia sensible” no es, en realidad, más que una ruptura del pensamiento o de la lógica consigo mismos. Y ello es así puesto que no comienzan con la conciencia sensible como “el ser otro del pensamiento, sino por el pensamiento del ser-otro del pensamiento”. Por consiguiente, el pensamiento especulativo, en vez de refutar a “su oponente”, esto es, a la conciencia sensible, lo que hace es refutar la completitud de su sistema de conocimiento y su validez en el mundo práctico sensible de la vida (GW IX, 45 / CH, 46)¹².

Ahora bien, colocar la conciencia sensible en el comienzo del conocimiento y afirmar la verdad de la sensibilidad en contraposición a las conclusiones lógicas no es suficiente. Esta disputa entre el empirismo y el racionalismo es tan antigua como la escuela metafísica y, desde la perspectiva feuerbachiana, pertenece a la vieja filosofía. Más bien, para Feuerbach —y en esto muestra una enorme afinidad con Rousseau, a quien únicamente aprecia hacia el final de

12 Para un estudio conciso y perspicaz sobre la relación de Feuerbach con la filosofía hegeliana puede consultarse a Wolfgang Wahl (2000, p. 181 ss).

su vida (GW XI, 54)¹³— se trata de un nuevo comienzo práctico de la filosofía (a la que ahora llama antropología) que se desvincula de las disputas de la filosofía académica. No obstante, para la *filosofía del futuro* el precio es elevado, ya que además de perder la posesión de lo absoluto, la lógica y la metafísica quedan reducidas a meras “observaciones” del pensamiento filosófico. Observaciones que anteriormente solían reservarse para las percepciones, las sensaciones, el sentido común y las experiencias prácticas; todo lo cual pasa a ocupar, ahora, el centro de la filosofía desplazando a sus más destacadas disciplinas.

También cambia, de esta manera, el lenguaje filosófico. Incluso cuando se mueve dentro del vocabulario de la filosofía académica, el lenguaje filosófico se torna directo para poner al descubierto las contradicciones inherentes al sistema que reflejan la contradicción fundamental entre el pensamiento especulativo y la realidad sensible en lo particular. La transformación del lenguaje filosófico es tal que, incluso cien años después, Horkheimer, también crítico de la metafísica, dudaba de si el *Vormärz* revolucionario seguía realmente filosofando o si, más bien, se había limitado a simples “consignas y programas”¹⁴ contra el orden establecido. Horkheimer (1988 [1937]) retoma argumentos esenciales de la crítica feuerbachiana de la metafísica: por ejemplo, el señalamiento del carácter abstracto, carente de sensibilidad y, en último término, anticientífico del lenguaje de la metafísica (p. 108) o la afirmación de “intuiciones indubitables” que en la filosofía moderna a partir de Descartes ya no se fundan sobre la Biblia o la Revelación, sino sobre el “sistema” (p. 108). Al hacer esto, Horkheimer, el principal pensador de la *Teoría Crítica* y la posterior *Escuela de Frankfurt*, demuestra que la crisis de la filosofía académica o, más bien, que la crisis de la lógica y la metafísica desencadenada por Feuerbach en el *Vormärz* fue de naturaleza filosófica; y que considerando las cosas de manera re-

13 **Nota del traductor:** El dato se encuentra en el escrito Sobre espiritualismo y materialismo, en especial referencia a la libertad de la voluntad de 1866.

14 La referencia corresponde a una carta enviada por Horkheimer a Adorno con fecha del 27 de septiembre de 1958.

tropectiva, tuvo un efecto perdurable tanto en un sentido positivo como negativo. Como positivo, puede destacarse la desaparición de los sistemas metafísicos y las torres conceptuales a manos de la “ciencia existente... en la que la razón natural que reclamaba para sí la metafísica ocupa el lugar que le corresponde” (Horkheimer, 1988, p. 108). Como negativo, cabría señalar que junto con la caída de los sistemas metafísicos y el ascenso de la “ciencia existente” también las páginas de los “manuales científicos” dejaron de hablar del “ser humano”, su “alma” o su “sentido” (Horkheimer, 1988, p. 108). Así las cosas, se podría argumentar que el propósito central de Feuerbach, a saber, articular conceptualmente la filosofía del futuro como una filosofía del hombre (antropología) y para el hombre (humanismo práctico) y arraigarla en el discurso filosófico, fracasó. En efecto, la metafísica fue despojada de su poder por las ciencias positivas. No obstante, esto no sucedió en favor del ser humano o la humanidad como demandaba el *Vormärz* revolucionario. Más bien, la pérdida de fuerza de la metafísica aconteció en beneficio de los “grupos de capital más poderosos” de la burguesía (Horkheimer, 1988, p. 116). Como Horkheimer escribió en 1937 en su polémica contra el *Círculo de Viena*, en un mundo cuya “fachada decorada refleja unidad y orden, mientras el horror habita en su interior” (1988, p. 127) un enfoque positivista del conocimiento, basado exclusivamente en la observación, resulta insuficiente para captar o cuestionar la inhumanidad ínsita en el sistema (nacional-socialista).

En la lucha inmediata contra el carácter absoluto y totalitario del “estado cristiano”, ni Feuerbach ni sus contemporáneos podían anticipar que con la caída de los sistemas metafísicos y el auge de las ciencias positivas también desaparecerían las preguntas en torno a la esencia del ser humano y a la forma de vida social correspondiente con su naturaleza comunitaria, a pesar de que fuertes indicios mostraban que el progreso científico y tecnológico era más compatible con el derecho divino de los príncipes gobernantes que con los principios de la doctrina social cristiana. No obstante, quizás Feuerbach podría haber advertido que el discurso del ser

humano como unidad de cuerpo, espíritu y alma y su definición de aquel como un “hombre comunitario” no estaban exentos de implicaciones metafísicas. Resultaba necesario reconocer esto, no para eliminar dichas implicaciones metafísicas —como exigían Stirner y Engels¹⁵—, sino, más bien, para justificar por qué la idea de la humanidad en la figura de una perspectiva de futuro debía ser sostenida contra la realidad sensible e inhumana. Dicho de otro modo, desde el punto de vista de la filosofía crítica, existe una falsa metafísica que se funda o bien sobre verdades reveladas o bien sobre sistemas inmutables (incluso si están configurados de manera abierta y dinámica); pero, obviamente, también hay implicaciones metafísicas ineludibles, porque los principios éticos y jurídico-institucionales, como la inviolabilidad de la dignidad humana, no pueden ser justificados de otro modo. Feuerbach no desarrolló adecuadamente esta función crítica de la metafísica a pesar de utilizarla en su escrito programático titulado *Principios de la filosofía del futuro*¹⁶. Por esta razón, con Horkheimer podría concluirse que las ciencias positivas, en conjunto con las “fracciones de capital más fuertes”, cosecharon los beneficios de la caída de la metafísica; no obstante, la realización práctica de condiciones de vida digna y de relaciones jurídicas adaptadas a dichas condiciones no solo se perdió en el camino, sino que también fue intencionalmente desactivada.

En sus escritos programáticos del *Vormärz*, Feuerbach se sirve, incluso en sus títulos, de conceptos metafísicos y especulativos para fundamentar normativamente la nueva filosofía corporal-anropológica. Utiliza estos conceptos a pesar de que en sus textos critica al pensamiento especulativo y a todo el edificio metafísico de la filosofía académica. Tras el fracaso de la Revolución de Marzo, Feuerbach argumentará de manera cada vez más materialista y buscará apoyo en las ciencias positivas, como la fisiología —aunque

15 Para un análisis de la relación entre Feuerbach — Marx, por un lado, y Stirner-Engels, por el otro, puede consultarse Reitemeyer (2019, pp. 64-70).

16 En el § 59 de los *Principios de la filosofía del futuro* Feuerbach escribe: “La nueva filosofía, que convierte el objeto esencial y supremo del corazón, el hombre, en el objeto esencial y supremo del entendimiento, funda por ello una unidad racional de la cabeza y el corazón, del pensar y la vida” (GW IX, 338 / PFF, 123 [§57])

Engels (1978, pp. 23-24) considerase que sus conocimientos en materia de ciencias naturales eran notoriamente limitados—. Los escritos del *Vorzmärz* exigían el reemplazo de los sistemas metafísicos por la realidad sensible de los seres humanos que viven aquí y ahora. Frente a dicha demanda, el viraje de Feuerbach en dirección a las ciencias positivas es coherente, pero resulta insuficiente si se lo evalúa desde la perspectiva crítica del positivismo. Feuerbach se muestra consecuente en la medida en que, en sus escritos de orientación científico-natural posteriores a la Revolución de Marzo, lleva personalmente a la práctica esa nueva época posmetafísica que él mismo propugnaba. Así, se convierte en el testigo vivo de su propia predicción sobre el fin de la metafísica académica y el comienzo de una época posmetafísica¹⁷. Por otra parte, Feuerbach

17 Habermas (2008) hizo popular el concepto de una época posmetafísica, como así también la noción de que los jóvenes hegelianos son contemporáneos de la modernidad secular (p. 65). Hasta qué punto ambas ideas son correctas, pero no pueden justificarse de forma apropiada por el estado en el que se encontraba la investigación en la década de 1980 y la complejidad de los discursos del *Vormärz* y su recepción en curso, puede observarse en el capítulo dedicado a Feuerbach y Marx al final de la historia de la filosofía que Habermas publicó en 2019 con el título *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Además de algunas imprecisiones en lo que respecta a la historia de la recepción de *La Ideología alemana* (Habermas, 2019, p. 632 ss), resulta desconcertante la tesis principal de que el teorema de la alienación de Feuerbach (Habermas, 2019, p. 606 y p. 629) —que Habermas deriva de la llamada teoría de la proyección (2019, p. 630)— haya sido transferido al plano de las relaciones sociales o laborales y desarrollado ulteriormente en consecuencia por Marx. Si bien esta tesis es digna de consideración, me gustaría realizar dos observaciones en torno a ella. En primer lugar y en conformidad con mi comprensión de las obras completas de Feuerbach, el filósofo de Bruckberg no aborda el concepto de alienación en ninguna parte, ni siquiera en su crítica a la filosofía de Hegel publicada, antes de *La esencia del cristianismo*, en 1839. En segundo lugar, el término “proyección” no aparece en toda la obra de Feuerbach. Ciertamente, los conceptos “proyección” y “alienación” pueden ser aplicados, aquí y allá, en la fundamentación epistemológica de la antropología corporal feuerbachiana, pero los motivos que llevaron al mismo Feuerbach a no emplear estos términos quedan ocultos en el curso de las adaptaciones conceptuales. Por una parte, Feuerbach pretendía establecer un nuevo punto de vista filosófico que negase a la filosofía de la conciencia; por ello, la categoría de alienación, reservada por Hegel para la (auto)conciencia, no tenía cabida en su antropología corporal. Por otra parte, también le preocupaba la delimitación filosófica o epistemológica de una comprensión meramente técnica de la facultad de imaginación o representación, como sugeriría el concepto físico de “proyección” (imagen óptica). Aquí parece todavía persistir la vieja clasificación histórico-filosófica, producto de las

observó que el gobierno reaccionario del “estado cristiano” (GW X, 347 sq. / CNR, 33 sq.) fomentó especialmente las ciencias aplicadas a las que consideraba apolíticas; sin embargo, el filósofo de Bruckberg no consideró debidamente que el progreso científico y tecnológico, desprovisto de una conexión metafísica con el progreso moral, tiende a independizarse y convertirse en un fin en sí mismo al igual que la filosofía especulativa. Si las ciencias únicamente se preocupan por su propio progreso, por muy estrecho o amplio que este sea, abandonan con ello la idea de contribuir al fomento del bien en el mundo y entre los seres humanos o, al menos, hacen a un lado la idea de impedir que la inhumanidad tenga la última palabra y, de este modo, en última instancia pierden su legitimidad social.

luchas de trincheras ideológicas de la Guerra Fría, que veía la antropología feuerbachiana solo como un eslabón entre la filosofía de la conciencia de Hegel y la crítica de la economía política de Marx. Antes de la caída del muro de Berlín, tanto en el Este como en el Oeste, predominaba la idea de que la crítica de la filosofía especulativa hegeliana, entendida como soporte racional de la teología (y del absolutismo político), presente en *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach, por un lado, no logró alcanzar el nivel teórico del pensamiento especulativo y, por otro lado y en el mejor de los casos, habría sido un impulso para la transformación de la filosofía especulativa en una teoría social revolucionaria. En resumen: Feuerbach fue incapaz de finiquitar críticamente a Hegel y tampoco pudo presentar un necesario análisis teórico social de la superestructura espiritual, como sí lo hicieron Marx y Engels. En lugar de ello, Feuerbach jamás desplegó su teoría de la proyección expuesta en *La esencia del cristianismo* y, sobre todo, tampoco trasladó sus ideas al plano de la teoría social y política (Reitemeyer, 2017). Naturalmente, el hecho de que Habermas le conceda a Feuerbach un lugar destacado en su extensa historia de la filosofía es, desde la perspectiva de la investigación especializada en el filósofo de Bruckberg, algo digno de gratitud. Por otro lado, y esto es algo que también vale para el capítulo siguiente sobre Marx, habría sido de suma utilidad que Habermas tuviese en cuenta las nuevas investigaciones en torno al *Vormärz* posteriores a la década de 1980 para poder mostrar la autonomía filosófica de Feuerbach más allá de un marco histórico y filosófico concreto. La historia de la filosofía de Habermas no deja claro ni que la preocupación central de Feuerbach era brindar una fundamentación de la idea de humanidad a partir de una antropología corporal ni que precisamente dicho enfoque feuerbachiano se transformó en la base para la crítica del trabajo alienado de Marx (en los *Manuscritos de París*, Marx llega a hablar de la pérdida de esencia del ser humano por medio de las condiciones laborales inhumanas). Por esta razón, Habermas no puede justificar por qué motivo le otorga a Feuerbach un capítulo propio en su historia de la filosofía (Habermas, 2019, pp. 591-667).

Una interpretación simplemente fisiológica de la antropología o una comprensión meramente material de la naturaleza, la sociedad, la ciencia y la ética no obstaculizan aquellos desarrollos sociales que, a pesar de estar exclusivamente orientados hacia el crecimiento material, son incapaces de remediar o reducir las carencias materiales. El materialismo en la ciencia, la economía y la política ha contribuido tanto al retraso político y las convulsiones sociales en los Estados alemanes del siglo XIX como lo ha hecho su opuesto, esto es, la metafísica de lo absoluto (que provenía, en partes iguales, de la filosofía académica y de la tradición teológica cristiana). Feuerbach señaló críticamente la cooperación entre la política científica alemana, atrasada y no secularizada, y las ciencias aplicadas modernas. Este señalamiento podría haberlo alertado —y no solo a él— sobre las consecuencias de abandonar la metafísica en beneficio de las ciencias positivas. Porque, como actualmente sabemos gracias a las investigaciones científicas, la humanidad (*Menschheit*) no sobrevive a la época posmetafísica sin principios prácticos orientadores relevantes como la verdad o la humanidad (*Humanität*) —principios que Kant llamó *ideas regulativas* y que se encuentran en conexión con un fundamento metafísico, aunque no forman parte de un sistema—. Dicho de otro modo, como dice Horkheimer en referencia a Adorno, la metafísica sigue siendo empleada como arma en contra de la “totalidad empírica” falsa y esto ocurre sin que ella sea una nueva teoría o filosofía del sistema. Más bien, el “deseo no científico”, pero moralmente justificado, de que “el horror terrenal no tenga la última palabra” solo puede ser concebido como una posibilidad más allá de todo lo empíricamente constatable; por este motivo, en una de sus últimas cartas, Horkheimer sostuvo que finalmente la teoría crítica llegó a “una valoración más positiva de las tendencias metafísicas”¹⁸. Ni la vieja metafísica ni sus sistemas, que desde Feuerbach —aunque no exclusivamente por mérito suyo— solo tienen lugar en la discusión de manuales de historia de la filosofía y que han sido víctimas,

18 La referencia corresponde a una carta enviada por Horkheimer a Jay con fecha de diciembre de 1971.

por una parte, del progreso técnico-científico y, por otra parte, de la idea de humanidad, están en condiciones de dar respuesta a los apremiantes y deprimentes interrogantes de la humanidad, como el único sujeto histórico conocido hasta el momento, en torno al sentido y la dirección de la historia de todos los seres humanos. En este sentido, tanto Feuerbach como sus contemporáneos estuvieron a la altura de su época y archivaron a los grandes sistemas. Desde la perspectiva revolucionaria del *Vormärz*, una “nueva metafísica”, capaz de surgir del pasado caduco, era absolutamente impensable. Sin embargo, como correctamente advertía Horkheimer frente al espíritu de época de los siglos XIX y XX¹⁹, materialista y de orientación científico-técnica, sí era concebible que la filosofía crítica tomase distancia escéptica del empirismo y el positivismo. Lo que falta aquí es una palabra clarificadora a favor de un compromiso incondicional con la humanidad, que se posicione negativamente contra las positividades sociales y que por ello no pueda derivarse de las ciencias positivas.

Todo lo anterior no significa que la antropología corporal de Feuerbach, que en el período del *Vormärz* conducía enfáticamente hacia una filosofía del amor (Reitemeyer, 1988, p. 110 ss), no pudiera ser utilizada para derivar principios éticos comprometidos con la idea de humanidad. En particular en su obra tardía titulada *Sobre espiritualismo y materialismo, en especial referencia a la libertad de la voluntad*, Feuerbach muestra que no es capaz de fundamentar una “moral sensible”, una “moralidad de la sensibilidad” o una “sensibilidad de la moral” respetuosa de la libertad y la dignidad humanas sin recurrir a la metafísica (GW XXI, 290)²⁰. El “verdadero fundamento para la aceptación y representación de la libertad de la voluntad” (GW XI, 54) y de una ética basada en ello ya no deben provenir de la suposición especulativa de un espíritu superior al cuerpo, esto es, de un espíritu que, en última instancia, ya no precisa de materia o cuerpo algunos y que, por tanto, tampoco re-

19 También Gerhardt habla de “el olvido de la humanidad en el siglo XX” (2019, p. 274).

20 La referencia corresponde a una carta enviada por Feuerbach a Bolin con fecha del 5 de marzo de 1867.

quiere de un individuo o un yo reales para demostrar su actividad libre. Pues la libertad de la voluntad, vista de manera idealista, está reservada para el individuo general, para el espíritu en su actividad —y esto es posible pasando por encima de las cabezas de los individuos que están necesariamente limitados por su corporalidad (GW XI, 101) —. No obstante, la “moralidad de la sensibilidad”, en contraste con la vieja metafísica, vincula la libertad de la voluntad al tipo particular de capacidad sensible que caracteriza al ser humano en comparación con los animales, vincula la libertad de la voluntad a su “placer amoroso y entusiasmo de vida” (GW XI, 103) y, de este modo, la convierte en un atributo espiritual del cuerpo o en un atributo corporal del espíritu. No obstante, la “moralidad de la sensibilidad” sostiene, aunque limitada por la finitud de la corporalidad individual, la existencia de una libertad de la voluntad que, desde la perspectiva de la investigación empírica de la naturaleza y la sociedad, carece de razón suficiente. En otras palabras, la tesis que afirma una sensibilidad o corporalidad inteligentes está en sí misma cargada de metafísica y solo despliega su fuerza crítica contra la vieja metafísica que adhiere a la separación del espíritu, el alma y el cuerpo.

Precisamente en estas implicaciones metafísicas es donde Engels visualiza la debilidad de la antropología corporal feuerbachiana y de la ética, en un sentido amplio, eudemonista, que de dicha antropología se desprendía. Ni la una ni la otra tienen en cuenta la segunda naturaleza del ser humano mediada por la historia y la sociedad; por esta razón, Feuerbach, de manera análoga a la vieja metafísica, escribe mucho sobre la “esencia” del ser humano real, pero, precisamente por ello, fue incapaz de concebir al ser humano real y la realidad social que aquel crea²¹. Desde el punto de vista de la filosofía crítica, no ha de considerarse una desventaja el hecho de que Feuerbach no esbozase una antropología política, sino una antropología corporal filosófica práctica o normativa. Esto se debe a que la pregunta por la esencia o naturaleza del ser humano no es

21 La referencia corresponde a una carta enviada por Engels a Marx con fecha del 19 de agosto de 1846.

solo una pregunta sociológica o histórica, sino que, como expresión de la autoconciencia humana, tiene un significado constitutivo para aquello que denominamos el mundo histórico o humano. En efecto, la filosofía no es la única disciplina capaz de responder las preguntas que indagan qué son el ser humano y lo humano; pero si es la única disciplina que puede plantear dichos interrogantes. Además, la pregunta con la que el ser humano interroga a su propio ser —cuestionamiento que, de acuerdo con *La esencia del cristianismo*, se anuncia ya en los primeros ritos religiosos— marca el comienzo del pensamiento filosófico y, al mismo tiempo, de la historia de la salida de la humanidad de la inmediatez de las cosas.

La *filosofía del futuro* tiene la tarea de fortalecer el aspecto sensible, material corporal del proceso de conocimiento para, de este modo, debilitar la hostilidad contra el cuerpo que caracteriza a la filosofía espiritualista y a la ética cristiana. Pero esto no significa que la exhortación dirigida al antihumanismo stirneriano “¡Obedece a los sentidos!” (GW IX, 433 / RS, 151) pretenda entregar el pensamiento filosófico a esa inmediatez objetiva desde la cual emergió. Dicho de otro modo, la pretensión de validez de la metafísica se anula completamente en la reflexión filosófica que se separa de la inmediatez objetiva y convierte las cosas en objetos del conocimiento (humano). Feuerbach no aborda este tema en sus escritos críticos de la metafísica hasta mediados de la década de 1840. En cierto sentido, los *Principios de la filosofía del futuro* confirman la suposición de Adorno (2005) de que la “metafísica solo podría ganar si ella se rechaza” (p. 334). Esto significa que sus principios más elevados —la dignidad (de todo lo vivo), la humanidad, la libertad y la razón— no pueden ser llevados a la práctica social por la filosofía académica o la filosofía sistemática, mas no por ello pierden su pretensión de validez práctica. Este poner el énfasis en la humanidad, podría decirse junto a Adorno, ha “motivado” el “traspaso” de la metafísica al materialismo en el siglo XIX (2005, p. 334); pero, al mismo tiempo, ha llevado al pensamiento filosófico, esto es, al pensamiento crítico, a declararse solidario “con la metafísica en el instante de su derrumbe” (Adorno, 2005, p. 373).

Interpreto la ruptura de Feuerbach con la metafísica bajo el término clave “antropología” como un intento de asignarle a la filosofía un lugar en el nuevo espectro de las ciencias positivas surgidas del sistema metafísico. Esa distancia escéptica que el filósofo de Bruckberg mostró ante los eventos políticos que rodearon la Revolución de Marzo también podría haber beneficiado su relación con las ciencias positivas, ya que estas no desarrollan por sí mismas la idea de humanidad ni someten sus investigaciones a principios morales de acción. Sin embargo, resulta indiscutible que Feuerbach debe ser contado entre los pensadores que argumentan de forma materialista para cumplir la promesa de la metafísica de crear sentido y bondad en la época posmetafísica. El nihilismo nunca fue su postura.

Bibliografía

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica Negativa*. En R. Tiedemann (Ed.). *Obra completa*, (Vol. 6, pp. 7-391). Akal.
- Casini, L. (2006). Die Globalisierung: Eine Verwirklichung oder ein Dementi des feuerbachschen universalen Humanismus. En U. Reitemeyer, F. Tomasoni & T. Shibata (Eds.). *Ludwig Feuerbach [1804–1872]. Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft* (pp. 217-231). Waxmann Verlag.
- Engels, F. (1978). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Feuerbach, F. (1843). *Religion der Zukunft*. Erstes Heft. Winterthur u. Zürich.
- Gerhardt, V. (2019). *Humanität. Über den Geist der Menschheit*. C. H. Beck.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, M. (1988). Der neueste Angriff auf die Metaphysik (1937). En A. Schmidt & G. Schmid Noerr (Eds.), *Gesammelte Schriften* (Vol. 4). Fischer.

- Löwith, K. (1976). Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. En E. Thies (Ed.). *Ludwig Feuerbach* (pp. 33-61). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marcuse, H. (1932). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Geschichtlichkeit*. V. Klostermann.
- Marx, K. & Engels, F. (1971). *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*. Editorial Claridad.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Akal.
- Marx, K. (1982). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de juventud* (pp. 491-502). Fondo de Cultura Económica.
- Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit*. Shurkamp.
- Reitemeyer, U. (2017). Vom verkannten zum modernen Denker. Die Rezeption der Philosophie Ludwig Feuerbachs zwischen 1965 und 2015 im deutschsprachigen Raum. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 42(1), 85-112.
- Reitemeyer, U. (2014). Religion oder Pädagogik der Zukunft?. En O. Briese & M. Friedrich (Eds.). *Forum Vormärz Forschung. Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz* (pp. 155-173). Aisthesis Verlag.
- Reitemeyer, U. (2019). *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik*. Waxmann Verlag.
- Schlüter, S. (2018). Der Vormärz zwischen Restauration und Revolution. Friedrich Feuerbachs Grundsätze einer Pädagogik der Zukunft. En Th. Polcik, S. Schülter & J. Thuman (Eds.). *Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog* (pp. 187-210). Waxmann Verlag.
- Serrão, A. (2006). Lebensbegriff und Lebensrechte in Feuerbachs Philosophie. En U. Reitemeyer, F. Tomasoni & T. Shibata (Eds.). *Ludwig Feuerbach [1804–1872]. Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft* (pp. 187-192). Waxmann Verlag.
- Tomasoni, F. (2015). *Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Waxmann Verlag.

Wahl, W. (2000). Das Prinzip Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft. *Philosophisches Jahrbuch*, 107, 175-191.

CAPÍTULO 8

DEL ANIMAL QUE (NO) SOMOS: FEUERBACH Y LA UNIVERSALIDAD HUMANA¹

Juan Manuel Spinelli²

-
- 1 El trabajo que hemos realizado se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) 80020250100042: “Deseo, subjetividad y postestructuralismo: antes y después de Freud”, radicado en la Secretaría de Ciencia y Técnica (SECyT) de la Universidad de Morón (Argentina) por el período 2025-2027, bajo la dirección de la Dra. Miriam Laura Pereyra.
 - 2 Profesor en Filosofía egresado de la Universidad de Morón y actualmente becario doctoral CONICET-UM. Su tema de tesis es la Teoría General de las Máquinas en la obra conjunta de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Ha publicado como autor *Fragmentos de sentido, alienación y utopía* (CELAPEZ-UAZ, 2023) y, como editor, *Pensar lo que (hace) falta* (CELAPEZ-UAZ, 2024). Participa en proyectos de investigación sobre *Capitalismo y Esquizofrenia*, subjetividad y posnaturalismo. Ha traducido varias obras de filosofía y sociología para Editorial Prometeo y ha escrito numerosos artículos y capítulos de libros, últimamente centrados en la filosofía deleuzo-guattariana.

RESUMEN

En el presente capítulo, procederemos a analizar la relación animal/hombre centrándonos en el que es considerado como el “período antropológico” de la filosofía feuerbachiana. En primer lugar, nos situaremos en los *Aportes a la crítica de Hegel*, donde se expresa que “el hombre es la verdad del animal”: veremos que allí que el ser humano es un ser *universal* del que solo puede dar cuenta una filosofía del hombre que, lejos de diferenciarse de una filosofía de la naturaleza, se determine paradójicamente en dichos términos. En un segundo momento, abordaremos la distinción establecida por Feuerbach entre “hombre” y “animal” en *La esencia del cristianismo*: en este marco, podremos apreciar de qué manera la universalidad, previamente tematizada, del ser humano se adquiere y, además, se pone de manifiesto a través de la autoconciencia o “conciencia genérica”. Completaremos, finalmente, este punto de vista mediante una referencia a los *Principios para la filosofía del futuro*, donde Feuerbach apela a una argumentación de tipo fisiológico para demostrar que el ser humano es todo él, en su propia constitución y en sus órganos mismos, un ser *universal*.

Palabras clave: animal – autoconciencia – hombre – naturaleza – universal.

ABSTRACT

In this chapter, we will proceed to analyse the animal/human relationship by focusing on what is considered the ‘anthropological period’ of Feuerbachian philosophy. First of all, we will situate ourselves in *Toward a Critique of Hegelian Philosophy*, where it is expressed that “man is the truth of the animal”: we will see there that the human being is a universal being of which only a philosophy of man that, far from differentiating itself from a philosophy of nature, is paradoxically determined in those terms, can give an account. In a second step, we will deal with the distinction made by Feuerbach between “man” and “animal” in *The Essence of Christianity*: in this

framework, we will be able to appreciate how the previously thematised universality of the human being is acquired and, moreover, manifested through self-consciousness or “generic consciousness”. Finally, we will complete this point of view with a reference to the *Principles of the Philosophy of the Future*, where Feuerbach appeals to a physiological argumentation in order to show that the human being is, in his own constitution and in his organs themselves, a universal being.

Keywords: animal – man – nature – selfconsciousness – universal.

Vamos, adelante, traerás todo junto:
Llanura y vegetal entrelazados,
Agua sobre fuego y fuego bajo tierra.
Sé bien que tus coros se pondrían contentos.
(Miguel Á. Peralta)

En lo que sigue, nos centraremos en el período antropológico de Feuerbach (1839-1843/44) para analizar la relación entre hombre y animal en tres textos: los *Aportes para la crítica de Hegel*, *La esencia del cristianismo* y los *Principios para la filosofía del futuro*. Estamos convencidos de que el pensamiento feuerbachiano posee, en sí mismo y por sí mismo, una potencia y un valor notables, que hacen de él un interlocutor aún hoy imprescindible en el marco de los debates (pos)humanistas y (pos)naturalistas contemporáneos. Su concepción *universalista* del ser humano, en una perspectiva que podríamos llamar “superadora” de la estrechez teórica del naturalismo, por una parte, y del humanismo, por la otra, podrá ser discutida, aceptada críticamente o, incluso, rechazada –pero no merece, por cierto, ser dejada de lado o ignorada; ya que nos fuerza a pensar, a través de conceptos provocadores y de argumentos vigorosos que mantienen plena vigencia, toda una serie de temas que están muy lejos de haber sido resueltos o definitivamente clarificados–.

En efecto, en tiempos de *cyborgs*, IA y experimentos genéticos de la más diversa índole, bajo una lluvia de ensayos que nos

invitan a habitar como un pájaro (Despret, 2019) o a abrirnos al pensamiento de los bosques (Kohn, 2021)³, lo humano (eso mismo que somos o, al menos, creemos ser) se obstina —cada vez que nos parece haberlo dejado atrás— en presentarse, insistentemente, como un *problema* o, quizá mejor, como un *enigma*; y, por ende, como algo de lo que mal podríamos deshacernos sin haber previamente descifrado. En esa tarea, en ese esfuerzo titánico por comprendernos a nosotros mismos, la aportación de Feuerbach —como esperamos que se pueda apreciar a continuación— es ciertamente decisiva.

Partiremos, pues, de los *Aportes a la crítica de Hegel*, trabajando sobre la idea de que “el hombre es la verdad del animal” o, en otros términos, el ser universal que se yergue como el género mismo de todas las especies y del que solo puede dar cuenta una filosofía que se instituya como *filosofía del hombre* en la medida en que sea, ante todo y esencialmente, una *filosofía de la naturaleza*. A continuación, nos referiremos a la distinción hombre/animal en *La esencia del cristianismo* haciendo especial énfasis en que la universalidad del ser que llamamos “humano” se adquiere por medio de la autoconciencia, vale decir, en el ejercicio de una conciencia genérica que no sería más que la identificación de la “conciencia del infinito” con la “infinitud de la conciencia”. Finalmente, en los *Principios para la filosofía del futuro*, hallaremos un punto de vista que complementará al que acabamos de mencionar. *Todo* el ser humano es, en cuanto tal, universal: la innegable diferencia hombre/animal que hallamos a nivel del pensar y de la conciencia *hunde sus raíces* en la fisiología y en la propia constitución biológica de uno y otro. El ser universal es *universalmente* humano.

Tras este anticipo, pues, y sin más dilación, procedamos a iniciar el recorrido que nos hemos propuesto.

3 Precursor, Aldo Leopold (1949) ya nos exhortaba, en *A Sand County Almanac, a pensar como una montaña* (p. 114 y ss.).

1. Hombre y animal en los Aportes para la crítica de Hegel

En primer lugar, conviene precisar el concepto de naturaleza que Feuerbach nos ofrece en este texto. Se lo podría concebir como una *línea de fuga* que, en vez de resolverla en una síntesis, trata de deshacerse de la oposición entre la filosofía de Hegel, por un lado, y la de Schelling, por el otro; o, lo que es lo mismo, de la oposición entre la concepción especulativa y puramente idealista del primero, centrada en el *espíritu*, y la filosofía de la naturaleza del segundo que —en cuanto posicionada como “*lo contrario* de la filosofía crítica” (GW IX, 46 / ACH, 46)— se presenta, al menos en un principio, como “el Idealismo dado vuelta” (GW IX, 46 / ACH, 47). Entre Oriente y Occidente, entre la unidad y la diferencia, Feuerbach busca, efectiva y literalmente, una salida:

[Tenemos] ahora dos autonomías, dos verdades opuestas entre sí: la verdad del Idealismo que niega la verdad de la Filosofía de la Naturaleza y la verdad de la Filosofía de la Naturaleza, que por su parte niega la verdad del Idealismo.... Pero dos verdades, dos absolutos constituyen una contradicción. ¿Cómo salir, pues, de este conflicto entre el Idealismo que niega la Filosofía de la Naturaleza, y la Filosofía de la Naturaleza que niega el Idealismo? (GW IX, 48 / ACH, 49).

La naturaleza, en el marco de la Filosofía de la Naturaleza schellingiana, no es para Feuerbach una alternativa viable: si el idealismo hegeliano la concibe como el mero reflejo del *yo*, es decir, como algo que no es nada para sí, sino como una instancia de externalización en la que aquel se halla enajenado o “fuera de sí”; en Schelling, por su parte, alcanza este ser-para-sí pero solo a costa del énfasis en su ser-otro con respecto al *yo*, es decir, de su alteridad. De esta manera, tanto en un sistema como en el otro se cae en la misma afirmación: “Eres mi *alter ego*, mi otro *yo*”, salvo que uno la enuncia desde el punto de vista del *ego* —con lo cual la naturaleza pierde entidad en sí misma— mientras que el otro lo hace desde el lugar del *alter* —de manera tal que la Filosofía de la

Naturaleza, finalmente, no hace más que postular “la identidad del espíritu y de la naturaleza” (GW IX, 47 / ACH, 47), solo que procediendo a sacar sus conclusiones en sentido inverso—.

Ahora bien, en ninguna de estas posiciones extremas se alcanza la *genuina* unidad entre espíritu (Hegel) y naturaleza (Schelling) —o, en los términos posteriores de los *Principios para la filosofía del futuro*— entre “la cabeza y el corazón” (GW IX, 338 / PFF, 122). De hecho, es solo en el marco de la “nueva filosofía” que él propone —a saber, una *filosofía del hombre*— que se obtiene “una unidad racional de la cabeza y el corazón, del pensar y la vida” (GW IX, 338 / PFF, 123). Pero esta *racionalidad* es, si se quiere, de segundo orden, en cuanto ya no se trata aquí de la razón en cuanto opuesta al sentimiento; y el tipo de hombre que está en juego en ella, a su vez, ya no es aquel que, definido únicamente por el *cogito*, se enfrenta al orden de la materia como a un otro que se trata de someter y de dominar. Dicho de otra manera, el hombre ya no es más considerado *meramente* una “cosa que piensa”, sino que integra en su ser mismo y en toda su *diversidad* la vida que anima a las formas no humanas de existencia que, en una perspectiva racionalista, solo se trataría de someter o de dominar.

Y es que, en efecto, “la naturaleza ha hecho del hombre el amo de los animales —afirma Feuerbach—, pero esta le ha dado no solo mano para domarlos, sino también *ojos* y *oídos* para admirarlos” (GW IX, 17 / ACH, 16). Gracias a ella, en principio, “la mano cruel” (GW IX, 18 / ACH, 16) *encadena* a los animales y los *fija*, mediante “el egoísmo de las técnicas” (GW IX, 18 / ACH, 17), a la satisfacción de las necesidades humanas; pero es también por su intermedio que, a través del arte, aquellos son susceptibles de despertar la admiración humana y ser, a través del arte, desencadenados. La naturaleza, en esta perspectiva, no se halla frente al hombre, sino —muy por el contrario— *en el fondo mismo* de lo humano. Así, por un lado, la opresión tecno-despótica⁴ de

⁴ En la medida en que el hombre se limita a constituirse, según lo señalado, en “el amo de los animales”, le corresponde plenamente la caracterización del déspota que encontramos en *La esencia del cristianismo*, de acuerdo con la cual este “debe introducir

las formas de vida no humana no le es ajena en absoluto, desde el momento en que ella misma pone las condiciones de posibilidad de una “tiranía” de la razón en sentido estrecho; sin embargo, tampoco le resulta extraña la sublevación contra esta última a partir de una apertura *sensible* —en todos las significaciones posibles del término— hacia una supuesta otredad que termina por evidenciarse como *constitutiva* del animal que (no) somos⁵. Más aún, el arte posee una clara preeminencia que nos advierte de que no se trata aquí de una síntesis al estilo hegeliano. No estamos, entonces, ante una conciliación resultante de un proceso de *Aufhebung*. La naturaleza se torna *específicamente humana* —o, en otros términos, cabría hablar con propiedad de *naturaleza humana*— no a partir del ejercicio de un poder despótico sustentado en el desarrollo de la capacidad técnica, sino desde el momento en que la visión estética abre, por así decirlo, una fisura tal que la autoconciencia —en cuanto conciencia que la naturaleza adquiere de sí misma— pasa a ser posible. El hombre, en este sentido, no sería otra cosa que naturaleza abierta a sí y, por consiguiente, consciente de sí misma.

En esta perspectiva, la afirmación de que “el hombre es la verdad del animal” (GW IX, 18 / ACH, 17) resulta especialmente clave en la medida en que, en vez de delimitar una frontera conceptual, al trazar una línea de continuidad entre uno y otro no hace otra cosa que dar cuenta de la *unión* o *ligazón* que los vincula y, sin la cual, no solo carecerían de razón de ser “por separado”, sino que la perdería también —o, más bien, ante todo— el propio todo que los sustenta y al que dan vida a través de su ensamble. Ahora bien, lo interesante del planteo de Feuerbach (y que, sin duda alguna, le confiere un singularísimo realce en la historia de la filosofía contemporánea) es el hecho de que —contra lo establecido en Génesis 1.12 y, podría decirse, contra la concepción

ya en su tono una cierta fuerza para convertir otros seres indiferentes frente a él en ejecutores de sus deseos” (GW V, 225 / EC, 172).

5 Nada de lo que haga el hombre puede escapar, en última instancia, a la naturaleza: “El hombre es lo que es gracias a la naturaleza, cualquiera que sea el campo de su propia actividad; pero hasta su propia actividad tiene su fundamento en la naturaleza, en la relación a su naturaleza” (GW V, 307-308 / EC, 223).

predominante en la metafísica occidental— concibe la relación animal/hombre y, con ella, la unidad misma de la naturaleza, por fuera de la lógica del despotismo y la sumisión. A través de una serie de interrogantes que, más que preguntas propiamente dichas, operan como hipótesis, Feuerbach sugiere:

1. Que la *independencia* de los animales —esto es, que el hecho de que su existencia no esté directamente sometida a un amo sobre el que se delega una voluntad trascendente; o, en otras palabras, de que su vida no sea un mero *medio* o *instrumento* para la satisfacción de las necesidades (y los caprichos) de la vida humana *porque Dios así lo quiso*— resulta necesaria para que la vida de la naturaleza (acaso pudiésemos decir “la vida *en general*”) sea perfecta; lo que incluye, y no podría no hacerlo, a la vida humana. No hay perfección —parece decirnos Feuerbach— sobre la base del *dominio* de una forma de vida (animal) por otra (humana).

2. Que la naturaleza (que ya aparece bosquejada como un orden inmanente en el que la relación animal/hombre no requiere de la mediación de un Tercero) no está configurada al modo de una *monarquía*. Es por eso que, en segundo lugar —y sin Dios *de por medio*—, Feuerbach abre la cuestión de si *solo* es posible una relación de tipo *despótico* entre el hombre y los animales, en la que estos últimos estén vertical y absolutamente subordinados a aquel; o, en otras palabras, de si *solo* podemos concebirla del modo en que la religión nos ha enseñado. De la supresión de la ley trascendente, de la creencia en un Otro que instituye al hombre como virrey de la Creación, tendría que seguirse con absoluta necesidad el establecimiento de una continuidad ontológica y, con ella, la caída no solo de la concepción religiosa en cuanto tal, sino de toda una *política* de control y sujeción de las formas de vida no humanas.

Ahora bien, está claro que religión y política —como leemos al inicio del capítulo 13 de *La esencia del cristianismo*— se hallan, a través de Dios, estrechamente vinculadas. Pero lo interesante, justamente, es que este vínculo no se limita a lo que tiene que ver con el ordenamiento y la organización de la esfera humana —en la línea de lo que afirma Feuerbach cuando sostiene que “Jehová

era más que la unidad de la conciencia de Israel objetivado como ser absoluto, la conciencia nacional, la ley universal, el punto central de la política” (GW V, 218 / EC, 167) —, sino que se pone de manifiesto en el posicionamiento del hombre frente a la naturaleza. Cuando el filósofo de Landshut analiza el Imperio romano, señala que “[la] unidad política es una unidad *por la fuerza*” (GW V, 440 / EC, 308); y si aplicamos esta observación al referido cuestionamiento del *despotismo* que el hombre ejerce sobre los seres no humanos, es posible concluir que lo que llamamos “naturaleza” va mucho más allá de una mera versión secularizada de la Creación. En efecto, es toda una *política* a escala cósmica la que está en juego: lo que, mediante la tematización de la relación hombre/animal, está introduciendo Feuerbach en sus *Aportes* es ni más ni menos que la posibilidad de concebir una *unidad no forzada* de la totalidad de las formas de vida; o, en otras palabras, una unidad en la que la fuerza sea sustituida por el amor, en la medida en que la naturaleza —que no es creada, y que no puede serlo— pasa a constituirse como un plano de inmanencia cuya organización, en ausencia del Señor y de su Ley, ya no puede ser la propia de un Imperio.

3. Que la *salida* que nos conduciría fuera del modelo de sojuzgamiento despótico podría residir en el reconocimiento del valor que posee la “devoción del animal” (GW IX, 18 / ACH, 17) y en la consideración de que “el culto de los animales ... [podría contener] una significación buena y racional” GW IX, 18 / ACH, 17). Es en la apertura a la dimensión del *afecto* —que no requiere en modo alguno la mediación de una instancia trascendente; que es en sí misma una conexión directa entre dos formas de vida (a saber, “humana” y “animal”) que, en su diferir, ya no están abismalmente separadas sino intrínsecamente unidas— que hallamos una vía de escape al yugo tiránico del hombre sobre las demás especies. De hecho, la “devoción del animal”, por un lado, y el “culto de los animales”, por el otro, parecerían constituir algo así como los polos o extremos entre los cuales se despliega —o es susceptible de desplegarse— toda una amplia gama de lazos

afectivos entre humanos y no humanos, que al anudarse pueden incluso proporcionarnos —en contraposición a una doctrina *formal*, como lo es la kantiana⁶— las bases de una virtud que, atravesada por pasiones, tendría en lo sensible su elemento propio⁷.

Por último, el gran mérito de Feuerbach —que abre ya camino, con este gesto, no solo a la caracterización marxiana de la naturaleza como cuerpo *inorgánico* del hombre (Marx, 2015, p. 112), sino a su determinación como una instancia ontológica *previa* a su distinción como una esfera separada de la “humana”; es decir, como el *proceso de producción* de cada una de ellas dentro de la otra (Deleuze & Guattari, 1972, p. 8)— consiste en haber sabido formular una reivindicación *no naturalista* —¡porque el naturalismo es, sin duda, superficial! (GW IX, 60 / ACH, 62)— de la naturaleza; de acuerdo con la cual esta, entendida como *razón concreta*, “es entonces el único canon tanto de la filosofía como del arte” (GW IX, 61 / ACH, 63). ¿A qué se refiere Feuerbach con esto? Podríamos sostener, en principio, que lo que quiere decir es que no hay belleza ni sabiduría *por fuera de la naturaleza*. Pero tal afirmación sería insuficiente —y sujeta a múltiples equívocos, además— si no señalásemos de inmediato (y en la línea de lo que hemos planteado más arriba) que, con respecto a una y otra, la naturaleza alcanza su punto culminante *en y a través del hombre*. Es, entonces, en este sentido que Feuerbach asevera: “La culminación del arte es la *forma humana* ... [y] la culminación de la filosofía es el ser humano” (GW IX, 61 / ACH, 63). Lo que está aquí en juego, por cierto, no es el ser humano como una especie *determinada*, es

6 Sugerimos la lectura de la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 2003), con especial foco en ciertos pasajes: p. 21, p. 30, p. 35, p. 75; y, muy especialmente, en el capítulo II de la Dialéctica de la razón práctica pura (“De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto de bien supremo”, pp. 94-129, dentro del cual destacamos la introducción y los primeros dos apartados), así como en la Metodología de la razón práctica pura (pp. 129-138). Remitimos también, por supuesto, a la segunda parte de *La metafísica de las costumbres* (Kant, 2005) en su totalidad (“Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, pp. 221-371).

7 Esta virtud, que reside en lo más hondo de la animalidad *en cuanto tal*, vendría a ser —y no accidental o subsidiariamente— *reparadora* de las congojas humanas (GW IX, 18 / ACH, 17).

decir, como una que sería especialmente destacada *entre todas las otras*; de lo que se trata, más bien, es de *cómo la propia naturaleza deviene ella misma universal en y a través de la especie humana*. Es tan cierto que sin naturaleza no habría seres humanos como el hecho de que, sin estos últimos, aquella no sería propiamente tal. Feuerbach lo expresa claramente cuando sostiene que “la forma humana no es más una forma limitada finita.... [sino que] constituye el género de las múltiples especies animales, género que por cierto ya no existe en el hombre como especie, sino como género” (GW IX, 61 / ACH, 63)⁸.

Ni naturalismo, entonces (ya que la naturaleza no se impone al hombre como un modelo exterior al cual debería adecuarse), ni tampoco humanismo (que no vendría a ser más que la inversión complementaria de la perspectiva naturalista). Lo que quiere decir Feuerbach es que no hay arte ni filosofía *fuera de lo universal*; esto es, que solo las hay en la medida en que exista una forma que desborde la estrechez de la especie y alcance, en consecuencia, la universalidad del género. Ahora se entiende mucho mejor, por cierto, la afirmación ya mencionada de que *el hombre es la verdad del animal*. Esto no significa otra cosa que, lejos de constituir *una* especie más que sobresale *entre otras*, el hombre es el ser universal que las integra y las realiza plenamente —o, mejor aún, es la naturaleza misma que se torna universal y que, al hacerlo, tiene al universo como objeto (GW IX, 61 / ACH, 63)—.

En síntesis: la razón por la cual no hay sitio, en la naturaleza, para una forma superior a la humana, es que la forma humana viene a ser, precisamente, el momento *integrador* de la naturaleza. Y si la filosofía, como afirma Feuerbach, “es la ciencia de la realidad en su

8 Rodríguez (2023) observa que, a través de esta tesis, Feuerbach hace del ser humano “la medida de todo lo real”; con lo que, en cierto modo, su pensamiento daría un cierto giro con respecto a sus ideas de juventud: “Ninguna especie particular, se explicaba en el §17 de la disertación doctoral, puede ser, precisamente en virtud de su particularidad, el género de las restantes especies animales” (p. 52). Claro que, tal como Rodríguez advierte, Feuerbach no entra en contradicción consigo mismo: la evita, justamente, al hacer del hombre una forma universal y no meramente —como resaltamos en nuestro análisis— una especie más entre todas las otras.

verdad y su totalidad” (GW IX, 61 / ACH, 63), desde el momento en que la esencia de tal realidad “es la naturaleza (en el sentido más universal que la palabra)” (GW IX, 61 / ACH, 63) —es decir, desde el momento en que, tal como recuperarán posteriormente Deleuze y Guattari esta tesis al inicio de *El Anti-Edipo* (1972), no se trata de un mundo “exterior” que, hasta cierto punto, es recortable, distinguible y hasta oponible al mundo humano, sino de la naturaleza “profunda” que *produce* a cada uno en el otro, atravesándolos—, podemos afirmar que: 1. la filosofía es, en cuanto tal, *filosofía de la naturaleza* (ya que, si su objeto es la realidad, esta es, esencialmente, naturaleza); 2. la *filosofía de la naturaleza* ha de ser, si aspira a la universalidad, una *filosofía del hombre* (ya que el ser humano es, como hemos visto, el ser universal); 3. la filosofía es, en última instancia, *filosofía del hombre*, en la medida en que es —y no puede sino ser— una *filosofía de la naturaleza*.

2. Hombre y animal en La esencia del cristianismo.

Lo primero que cabe resaltar es que, en esta obra, la diferencia *esencial* entre hombre y animal es presentada por Feuerbach como el fundamento mismo de la religión. Pero ¿en qué consiste exactamente dicha diferencia? Feuerbach la sitúa aquí —y este es un punto que hay que retener de cara a la confrontación con Marx— en la conciencia. Pero no se trata de la conciencia en un sentido general (que sería común, como es obvio, a hombres y animales), sino en un sentido estricto, “que solo existe —afirma Feuerbach— cuando un ser tiene como objeto su propio género o esencialidad” (GW V, 28 / EC, 53). Mientras que *un* animal, es decir, un animal en cuanto *individuo*, es consciente única y exclusivamente de sí mismo, el individuo humano, en el ejercicio de su autoconciencia, se abre de un modo u otro, con mayor o menor claridad según el caso, a su género (que es, recordemos, plenamente universal). Por brumosa que pueda ser, la autoconciencia de un humano no puede no ser (auto)conciencia “del hombre” y, en última instancia, (auto)conciencia “de la naturaleza”.

A continuación, Feuerbach define a la conciencia, en el sentido estricto o propiamente dicho —esto es, a la conciencia que solo puede ser *humana*— como “aptitud para la ciencia” (GW V, 28 / EC, 53) o, lo que es igual, como “conciencia de los géneros” (GW V, 28 / EC, 53). En esta conciencia que es, esencialmente, una conciencia *genérica*, reside el fundamento de la filosofía tal como la hemos caracterizado: “solo un ser que tiene como objeto su género o esencialidad —sostiene nuestro filósofo— puede convertir en objeto otros seres según su naturaleza esencial” (GW V, 28 / EC, 53). El ser humano es un ser universal en la medida en que su conciencia es conciencia del género, es decir, en la medida en que es consciente de su pertenencia a una forma que no es —permítasenos insistir al respecto— una más entre otras. La conciencia de sí que puede desarrollar el individuo humano rompe, en primer lugar, con su aislamiento en cuanto individuo: el ser humano es aquel que, efectivamente, *se sabe* humano; pero, en segundo lugar, rompe a su vez con el aislamiento de la especie humana con respecto a las demás: alcanzar el punto de vista genérico significa alcanzar, en definitiva, la verdad última del ser animal y, en suma, de la naturaleza. Podemos ordenar, en este sentido, la diferencia entre hombre y animal en el siguiente cuadro:

Características	Animal	Hombre
Vida	Única	Doble
	Interior = Exterior	Interior y Exterior
Funciones genéricas	Todas son realizadas con la mediación necesaria de otro individuo.	Pueden ser prescindentes de la mediación de otro individuo (ej.: pensar y hablar).
Objeto	Su mera individualidad.	Su individualidad y su especie genérica.

De esta manera, la “esencia del hombre” constituye tanto el fundamento (es decir, aquello que está a la base) como el objeto (esto es, aquello a lo que ella refiere) de la religión, caracteriza-

da por Feuerbach como “conciencia de lo infinito” (GW V, 29 / EC, 54) o “conciencia que el hombre tiene de su esencia” (GW V, 29 / EC, 54). Los seres finitos —vale decir, los animales— son, por definición, incapaces de una conciencia de lo infinito o, en otras palabras, de la conciencia en sentido estricto que ya hemos tematizado. El ser-animal es, en cuanto tal, un ser-limitado que solo es capaz de esa conciencia limitada que llamamos *instinto* y que no es, ni puede ser nunca, conciencia *en el sentido propio de la palabra*. La conciencia *propiamente dicha* es la conciencia *humana*, que en su volver sobre sí se instituye como “esencialmente universal, naturaleza infinita” (GW V, 29 / EC, 54); y que, al hacerlo, revela ser una conciencia que, en última instancia, no es otra cosa que autoconciencia, ya que su objeto no es algo “externo” a ella: “la conciencia de lo infinito —afirma, en esta perspectiva, Feuerbach— solo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia” (GW V, 30 / EC, 54).

En otras palabras, la conciencia humana o conciencia en sentido estricto tiene por objeto la esencia del hombre, es decir, el *género* —y es por esto que cabe denominarla *conciencia genérica*—. Pero esta esencia posee una estructura formal trinitaria desde el momento en que se distinguen en ella la facultad del pensamiento, a saber, la razón, que consiste en la “luz del conocimiento”, la facultad de la voluntad, que aporta lo que llamamos “energía del carácter”, y la facultad del corazón, que es, básicamente, el amor (GW V, 31 / EC, 54). Gracias al ensamble de estas tres perfecciones en una unidad esencial, el hombre es eso que es: un ser universal. Y aquellas no solo constituyen su esencia; sino que, además, establecen también “el fin de su existencia” (GW V, 31 / EC, 55).

Por otra parte, Feuerbach pone énfasis en que solo una ilusión o un error puede concebir a la razón o a la esencia humana como algo limitado. Si hay limitación, por supuesto, es únicamente a nivel del individuo. A diferencia de un animal cualquiera, un ser humano se siente y, al mismo tiempo, se sabe limitado; pero esto se debe precisamente al hecho de que son “la perfección y la infinitud del género” (GW V, 37 / EC, 58) las que constituyen, en definitiva,

el objeto del sentimiento (amor), de la conciencia moral (voluntad) o de la conciencia intelectual (razón).

Por último, cerramos las referencias a *La esencia del cristianismo* con una mención especial al entendimiento, que es definido como el “campo de visión de un ser” GW V, 39 / EC, 59). Dicho “campo de visión”, como puede apreciarse, enmarca la extensión del propio ser. Se es hasta donde se ve, es decir, hasta donde alcanza el entendimiento. Los animales, de acuerdo con Feuerbach, no ven más allá de sus necesidades; y, por consiguiente, su ser no se extiende más allá de ellas. Pensar o sentir lo infinito —nos dice— es pensar o afirmar “la infinitud de la capacidad de pensar” y sentir o confirmar “la infinitud de la capacidad de sentir” (GW V, 39 / EC, 60).

3. Hombre y animal en los Principios para la filosofía del futuro.

Concluiremos, por el momento, con unas breves referencias a este texto que, ya desde su título, nos interpela de manera directa y abre la cuestión de si somos —y en qué medida— los destinatarios del proyecto que Feuerbach allí formula. Dejamos en suspenso, desde ya, lo que podría ser una respuesta global al respecto.

Por lo pronto, nos encontramos (completamente en línea con lo que acabamos de señalar *supra*) con el planteo de que Dios solo puede ser objeto del hombre —y nunca del animal— debido a que se es, como expresamos, hasta donde alcanza el entendimiento. De ahí que resulte posible, a partir de su objeto⁹, sacar una conclusión acerca de lo que tal o cual ser es (o, en otros términos, acerca de la que vendría a ser su extensión ontológica) (GW IX, 270 / PFF, 53). Una planta, por ejemplo, sería aquello a lo cual los seres herbívoros están esencialmente referidos y por medio de lo cual, por consiguiente, se diferencian de los carnívoros. Lo que cuenta, aquí, empero, de manera muy especial, es el hecho de que tal objeto no es en absoluto algo meramente exterior hacia lo que determinado sujeto se dirigiría de modo circunstancial. Se trata, por el contra-

9 De aquí en adelante, “objeto” se corresponderá con *Gegenstand* (y no con *Objekt*).

rio, de aquello hacia lo que un sujeto se encuentra necesariamente orientado —es decir, de aquello sobre lo que se vuelca inexorablemente su actividad y, por lo tanto, su vida— y que, en definitiva, es “su ser *manifiesto*” (GW IX, 270 / PFF, 53): así, por ejemplo, podría decirse que la hierba *define* a la oveja del mismo modo que la oveja, a su vez, *define* al lobo.

Pero el que le interesa a Feuerbach, por supuesto, es un objeto en particular, a saber, Dios —el cual solo puede serlo del hombre, de manera tal que *su esencia no es otra que* expresar (“*velada*” y “*mis-teriosamente*”) *la propia esencia humana*—. Y que el hombre *se expresa* en Dios significa que este, a la inversa, *comprende* todo lo que aquel es: “si Dios es un objeto únicamente del hombre, ¿qué se nos manifiesta en el ser de Dios? Nada que no sea el ser del hombre. Quien tiene por objeto al ser supremo, es, él mismo, el ser supremo” (GW IX, 272 / PFF, 55). Y este posicionamiento del *ser humano* como *ser supremo* consolida lo ya afirmado y, a la vez, echa nueva luz acerca de cómo —y en qué sentido— constituye la verdad del animal. Si tomamos ahora al hombre mismo como *objeto* de los animales o, si se quiere, como parámetro ontológico, estos serán tanto más elevados —plantea Feuerbach— cuanto más “próximos” u “orientados” estén hacia aquel; sin embargo —y este punto es decisivo— jamás podrían aprehenderlo o dirigirse hacia él en cuanto tal. *Solo un hombre puede ser un objeto plena y específicamente humano para otro hombre*¹⁰. O, desde otro punto de vista: lo que es *supremo*

10 Esto no solo a nivel del pensar, como veremos a continuación, sino del sentir. Feuerbach introduce una importante distinción entre el pensamiento, que opera con abstracciones, y el sentimiento: mientras que, en el caso del primero, la diferencia entre ser y no-ser es suprimida; esta, en el caso del segundo, es una realidad. El dolor en general nos permite romper con la ecuación que iguala a lo subjetivo y lo objetivo. En la dimensión propiamente humana, el dolor del amor consiste en que no está en la realidad lo que sí se encuentra, sin embargo, en la representación. Pero ya el dolor animal (ej., el dolor del hambre) verifica, a través de la sensación, la ausencia de algo objetivo (esto es, de comida en el estómago). Feuerbach concluye que los sentimientos humanos tienen una significación ontológica o *metafísica*: “en ellos... se albergan las verdades más profundas y elevadas” (GW IX, 318 / PFF, 103). El amor se revela así como “única prueba del ser”, es decir, prueba ontológica de la existencia de un objeto extra mente -el cual, si es, proporciona dicha; y si no es, dolor—.

no es otra cosa que la universalidad que la propia naturaleza adquiere en y a través de una forma que *engloba* y *sintetiza* a todas las demás. Una forma *particular*, en la medida en que es particular, no estaría en condiciones de tener como objeto al universal –que la comprende, y en la que ella tiene su base o fundamento– *en cuanto universal*. Que el hombre es la verdad del animal, por consiguiente, no significa más que el hecho de que en él –en la forma humana– la naturaleza logra enlazar *todas* sus formas y volver sobre sí misma tanto a través de la práctica como de la teoría.

Esto último queda manifiestamente claro cuando Feuerbach introduce una consideración –a nuestro criterio, sin contradecir la posición adoptada en *La esencia del cristianismo*, sino más bien complementándola– que impide que la diferencia entre el animal y el hombre sea planteada únicamente desde el punto de vista de la conciencia. Lo que afirma ahora es que este no se distingue en absoluto de aquel solo por el pensar, sino que “[*todo*] su ser –y esto no es más que *otra* perspectiva en la que puede apreciarse que el ser humano se manifiesta como universal– constituye más bien *su diferencia con respecto [a aquel]*” (GW IX, 335 / PFF, 120)¹¹. Veamos, entonces, en un nuevo cuadro las características que Feuerbach les atribuye a uno y otro en este contexto:

Animal	Hombre
Particular	Universal
Limitado	Ilimitado
No libre	Libre

11 El ser humano vendría a ser una totalidad orgánica, un *plenum*. Nada en él es accesorio, secundario o prescindible; y, como consecuencia, no admite –de acuerdo con Feuerbach– lo que hoy conocemos como *xenotrasplantes*: “Déjale al hombre su cabeza, pero ponle el estómago de un león o de un caballo –sin duda, dejará de ser un hombre” (GW IX, 336 / PFF, 121). Ni la libertad ni la universalidad se hallan circunscriptas a una facultad en particular (la voluntad o la razón, respectivamente): nuestro pensamiento es tan libre y universal como cualquiera de nuestros órganos o sentidos.

No es la “superioridad”, en suma, sino más bien la universalidad humana —en la que hemos hecho énfasis con insistencia— la que se hace patente *ya* en el ámbito mismo de la sensibilidad¹² —del que podría decirse que constituye el sustrato material de la razón¹³; cuya posesión, indiscutiblemente, solo es propia de los humanos—. Sin embargo, reducir lo que es una diferencia ontológica a la presencia o ausencia del pensar equivaldría a perder de vista que este, en última instancia, no es más que “un efecto y una particularidad necesaria del ser humano” (GW IX, 335 / PFF, 120). Aunque parezca un juego de palabras, podemos resumir la visión de Feuerbach en una simple fórmula: no somos humanos porque pensamos, sino que *pensamos porque somos* humanos.

Tras este desarrollo, las palabras finales solo pueden ser provisorias o, para ser más precisos, un nuevo punto de partida. Insistimos en que Feuerbach tiene, en cuanto filósofo, un *peso propio*. Pero eso no significa que no hayan de reponerse los vínculos que lo unen a ese grupo de pensadores que solemos llamar “poshegelianos”; ni quiere decir, tampoco, que debamos admirarlo como a un ejemplar exótico que es sometido a la curiosidad académica. Más bien al contrario.

12 Feuerbach observa que, desde ya, los sentidos que poseen los animales son “más agudos” (GW IX, 336 / PFF, 121) que los nuestros. Ahora bien, a su criterio, esto no hace más que probar la *particularidad* del ser animal en contraposición a la *universalidad* del ser humano. El olfato de un perro de caza o de un cuervo —ejemplifica— solo es “superior” al de un hombre con respecto a determinados olores que *necesitan* percibir y a los que por su propia constitución están limitados. Es por ello que, a la inversa, el olfato humano —precisamente *porque* no se caracteriza por una agudeza determinada— es *universal*, es decir, “un sentido que comprende toda clase de olores, siendo así un sentido más libre e indiferente respecto de olores particulares” (GW IX, 336 / PFF, 121).

13 O, más que el sustrato, un nivel “primario” o “elemental” de esta. Los sentidos humanos no constituyen una instancia “previa” o una mera “condición de posibilidad”, sino que son de algún modo pensamiento *ya* a nivel fisiológico u orgánico: “el sentido *universal* es *entendimiento*, la sensibilidad *universal* es *espiritualidad*. Incluso los sentidos inferiores, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos” (GW IX, 336 / PFF, 121).

A nuestro criterio, simplemente se trata —por solo poner un ejemplo— de estudiar los puntos de continuidad —y, por supuesto, también de ruptura— entre su pensamiento y el de Marx sin considerar a este como su Refutador ni a aquel como su Maestro. Entre las ideas que hemos expuesto aquí y ciertos conceptos clave que el joven Marx apunta en sus *Manuscritos de 1844* —la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre; la vida como actividad productiva que se manifiesta en y a través de todos los seres, y que, en los humanos, se torna (o debería tornarse) libre y consciente (determinación *ideal* del trabajo)— no solo hay puentes, nexos y zonas de proximidad, sino que se forja toda una ontología que, muy lejos de estar perimida, resulta crucial para pensar nuestros tiempos. Rodríguez (2023), por lo pronto, ha detectado su presencia en *El Anti-Edipo*, obra fundamental de G. Deleuze y F. Guattari (1972), en la que “hombre” y “naturaleza” dejan de constituir polos opuestos; y ello, en beneficio de una concepción esquizo de la naturaleza como *proceso de producción universal* que borra las fronteras y los límites entre el “mundo natural” y el “mundo humano”.

Dicha línea de investigación, precisamente, es la que pretendemos seguir en adelante; y esperamos, con este escrito, haber dado un primer paso, lo suficientemente firme, en tal sentido.

Bibliografía

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Les Éditions de Minuit.
- Despret, V. (2019). *Habiter en oiseau*. Actes Sud.
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts & J. Conill Sancho Trads.). Tecnos.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la razón práctica* (J. Rovira Armengol Trad.). Lo-sada.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Abya-Yala.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. Oxford University Press.

- Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (M. Vedda, F. Aren & S. Rotemberg Trads.). Colihue.
- Rodríguez, P. (2023). Animalidad y humanidad en la filosofía de Feuerbach (1828 - 1843). *Philosophia*, (82), 39-68.
- Rodríguez, P. (2023). A presença de Feuerbach no *Anti-Edipo*: Granel e a “sensibilidade” feuerbachiana. *Revista Reflexões*, Fortaleza-CE, (22), 220-243.

TERCERA SECCIÓN

REFLEXIONES ACTUALES ENTORNO AL SENSUALISMO, MATERIALISMO Y LENGUAJE EN FEUERBACH

CAPÍTULO 9

UTOPIA Y REALIDAD CONCRETA “SINNlich” DEL SER HUMANO: ¿EN QUÉ SENTIDO ES POLÍTICA LA ANTROPOLOGÍA DE FEUERBACH?¹

*Raphaël Chappé*²

-
- 1 Agradezco a la profesora Ursula Reitemeyer por la exitosa organización del evento “El Feuerbach político (*Die Politische Feuerbach*)” celebrado en Münster en Noviembre de 2011. El presente texto procede de dicho encuentro. Agradezco finalmente al Dr. Pablo Uriel Rodríguez por la traducción al español de mi artículo, así como a la Dra. Sandra Bella por la revisión de la versión en español de mi texto.
 - 2 Profesor agregado (*agrégé*) y doctor en filosofía por la Universidad París Nanterre, enseña en clases preparatorias en el Liceo Alphonse Daudet de Nîmes y es investigador asociado al Sophiapol (Universidad París Nanterre). Sus trabajos se centran principalmente en Spinoza, Feuerbach y Althusser. Ha codirigido, junto con Anne Durand, *La réalisation de la philosophie à l'époque du Vormärz* (ed. Presses universitaires du Septentrion, 2023), y, junto con Pierre Crétois, *L'homme présupposé* (ed. Presses universitaires de Provence, 2014).

RESUMEN

La dimensión política de la filosofía de Feuerbach no procede únicamente de su inscripción en el período del “Vormärz” (previo a marzo de 1848), más concretamente a comienzos de la década de 1840: también se debe al esfuerzo llevado a cabo por Feuerbach para extraer todas las consecuencias políticas de la antropología filosófica que expuso en *La esencia del cristianismo* (1841). Así, en *Necesidad de un cambio de la filosofía*, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, así como en sus *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach escribe una filosofía de su “tiempo”, pero al mismo tiempo una filosofía que pertenece al “porvenir”. La nueva filosofía se inscribe en esa relación entre presente y futuro. Lo que podría aparecer como una tensión entre presente y futuro no se identifica con una contradicción no resuelta, sino más bien con el establecimiento de una utopía paradójica. La filosofía puede entonces desempeñar un papel decisivo en el proceso histórico de elaboración de un mundo futuro. A diferencia de lo que ocurre en el “socialismo utópico” — cuestionado por Engels —, la insistencia de Feuerbach en la “sensibilidad emancipadora” (A. Schmidt) evita que su filosofía se reduzca a una utopía ingenua. La tarea de la filosofía consiste en mostrar cómo la vida emancipada futura está, en cierto sentido, ya contenida en la vida presente. La manera en que Feuerbach articula la antropología filosófica y perspectiva utópica desarrolla entonces una caracterización de la filosofía —cuyo anclaje es teórico— como tarea práctica que consista en deshacerse de las antiguas estructuras teológicas y políticas.

Palabras claves: utopía, futuro, política, antropología

ABSTRACT

The political dimension of Feuerbach's philosophy does not stem solely from its inscription in the period of the “Vormärz” (before March 1848), particularly at the beginning of the 1840s; it also de-

rives from Feuerbach’s effort to draw all the political consequences from the philosophical anthropology he set forth in *The Essence of Christianity* (1841). Thus, in *The Necessity of a Reform of Philosophy*, in his *Provisional Theses for the Reform of Philosophy*, as well as in his *Principles of the Philosophy of the Future*, Feuerbach develops a philosophy of his “time,” but equally a philosophy that belongs to the “future.” The new philosophy is situated in this relationship between present and future. What might appear as a tension between present and future is not to be identified with an unresolved contradiction, but rather with the locus of a paradoxical utopia. Philosophy can therefore play a decisive role in the historical process of elaborating a future world. Unlike what occurs within “utopian socialism”—criticized by Engels—Feuerbach’s emphasis on “emancipatory sensibility” (A. Schmidt) prevents his philosophy from falling into naïve utopia. The task of philosophy consists in showing how future emancipated life is, in a sense, already contained in present life. Feuerbach’s way of articulating philosophical anthropology and utopian perspective thus entails a characterization of philosophy—whose grounding is theoretical—as a practical task consisting in freeing oneself from old theological and political structures.

Keywords: utopia, future, politics, anthropology

Me ocuparé del pensamiento político de Feuerbach a partir de la noción de utopía. Como espero demostrar en este artículo, abordar su pensamiento político desde dicha categoría constituye un interés teórico³.

Feuerbach ha escrito pocas obras políticas o que contienen aspectos políticos. Entre estas, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842)⁴, ambos escritos son previos a la publicación del artículo “Las ciencias naturales y la revolución”. A los textos anteriores, cabe añadir *Principios de la filosofía del futuro* (1843), puesto que este trabajo, que

3 Para un acercamiento similar, puede consultarse Reitemeyer (1988, pp. 116-130).

4 [Nota del traductor: Respetamos el título utilizado por el autor original del texto]

incluye la noción de “futuro” en su título, está necesariamente ligado a las preocupaciones y objetivos políticos de los previamente mencionados y fue redactado en estrecha conexión con aquellos.

Voy a limitarme al primer lustro de la década de 1840, entre *La esencia del cristianismo* (1841) y *La esencia de la religión* (1845). Los años comprendidos entre 1841 – 1845 determinan el clímax de la contribución feuerbachiana a la tendencia emancipatoria que animaba el período del *Vormärz* en la región que más tarde se transformó en Alemania.

Demostraré que el pensamiento político de Feuerbach durante el lapso 1842 – 1843 se relaciona con lo que se denomina “utopía”. Sin ser un tema central en Feuerbach, la “utopía” es un concepto clave para entender su pensamiento político. A los fines de este trabajo, en un primer momento se entenderá “utopía” básicamente del siguiente modo: una representación ideal de la sociedad que contiene características concretas y que, en ocasiones, puede ser definida en contra de la realidad presente como una meta a alcanzar que transformaría y mejoraría dicha realidad. Mostraré de qué manera Feuerbach se vincula con *Sinnlichkeit* [sensibilidad⁵] en relación con los conceptos de tiempo y espacio.

1. El problema de una perspectiva utópica desde un punto de marxista

En los análisis marxistas es posible encontrar la idea del desarrollo de un “socialismo utópico” que tuvo lugar al final del siglo XVIII y el comienzo del siglo XIX. Según lo expresado en *Del socialismo utópico al socialismo científico*⁶ por Engels en 1880: (a) Henri Saint-Simon, (b) Charles Fourier y (c) Robert Owen son los autores más representativos de la posición intelectual llamada “socialismo utópico”. El

5 [Nota del traductor: Otra alternativa sería “sensualidad”. Seguimos la indicación del autor (*vid. supra*: nota 20) y dejamos el término sin traducir]

6 Publicado por primera vez en Francia en *La Revue socialiste* (número 3 del 20 de marzo, número 4 del 20 de abril y número 5 del 5 de mayo de 1880) con el título *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. En 1882 se publica por primera vez en alemán con el título *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*.

“socialismo utópico” puede estar conformado por un análisis crítico de la sociedad, pero también contiene una descripción detallada de una sociedad futura ideal. En el caso de Saint-Simon (1760 – 1825), la concepción de “industria” conduce a expectativas bastante concretas en torno a una sociedad futura (Saint-Simon, 1817 y 1821). En Fourier (1772 – 1837), la utopía adopta la forma de lo que este intelectual llama “*phalanstère*” [falansterio], un ideal muy concreto de sociedad (Fourier, 1832-1834 y 1829). En Owen (1771 – 1858), la utopía encuentra su correlato con la realidad sobre la base de experiencias políticas limitadas en 1825 en las cercanías de Glasgow y en Estados Unidos⁷. De este modo, Owen intentó realizar lo que había delineado como una utopía cooperativa limitada a una comunidad relativamente pequeña, aunque a través de la mediación de otras personas (lo que resultó ser un fracaso)⁸.

En todos estos casos, la “utopía” es una proyección, en un estilo de descripción muy concreto, de lo que la sociedad futura debe y puede ser. Feuerbach, por su parte, tiene un enfoque muy diferente. No obstante, si por “utopía” entendemos una reflexión filosófica y política que conecta las experiencias del pasado, las potencialidades del presente y las perspectivas del futuro, en este caso podemos, en efecto, reflejar de mejor manera las intenciones teóricas y prácticas de Feuerbach.

De acuerdo con una perspectiva marxista, el “socialismo utópico” también se caracteriza por un déficit teórico a la hora de considerar los procesos económicos e históricos que estructuran la realidad en su conjunto.

Así, de acuerdo con Engels (2006), en Saint-Simon es posible encontrar una “amplitud genial de conceptos” (p. 50). Dicha amplitud, añade Engels:

... le permite [al pensamiento de Saint-Simon] contener ya, en germen, casi todas las ideas no estrictamente económicas de los socialistas posteriores, en Fourier es la crítica ingeniosa auténticamente francesa,

7 Para un compendio de sus principios, puede consultarse Owen (1840).

8 Es posible mencionar como precursor del “socialismo utópico” a Morely (1753).

pero no por ello menos profunda, de las condiciones sociales existentes (2006, p. 50).

Esto testimonia que en Fourier y, tal vez, también en Saint-Simon está presente lo que se convertirá en la célebre noción de “lucha de clases” (*Klassenkampf*)⁹ en la obra de Marx. No obstante, en los trabajos de Marx dicha noción se integra en un marco teórico-económico que ni Saint-Simon ni Fourier pudieron alcanzar¹⁰. Ciertamente, ni en la época de Saint-Simon, ni en la de Fourier, ni, incluso, en los tiempos de Owen cabe encontrar la presencia y el reconocimiento de este marco teórico-económico. Esta ausencia, por otra parte, confiere a las intenciones de estos autores un rasgo idealista.

Aunque Engels no califica de “utópica” la obra feuerbachiana ni la crítica directamente por serlo, es evidente que su exigencia de un marco teórico-económico concierne tanto a Feuerbach como a los pensadores relacionados con el “socialismo utópico”¹¹. Re-

9 Sobre Saint Simon, Engels escribe lo siguiente: “el concebir la revolución francesa como una lucha de clases, y no sólo entre la nobleza y la burguesía, sino entre la nobleza, la burguesía y los desposeídos, era, para el año 1802, un descubrimiento verdaderamente genial” (2006, p. 49).

10 Por “marco teórico económico”, entiendo la estructura teórica que tiene plenamente en cuenta la realidad económica.

11 En lo que respecta a Feuerbach, esto quedaría confirmado por el análisis que Engels ensaya de su obra en 1886. En este trabajo de Engels (1978) se puede leer el siguiente pasaje en el que se señala que el materialismo de Feuerbach era insuficiente: “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” (p. 22). La concepción materialista de Engels dice lo siguiente sobre la sociedad: “por tanto, si se quiere investigar las fuerzas motrices que —consciente o inconscientemente, y con harta frecuencia inconscientemente— están detrás de estos móviles por los que actúan los hombres en la historia y que constituyen los verdaderos resortes supremos de la historia, no habría que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes masas, a pueblos en bloque, y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos” (pp. 42-43). Engels, entonces, escribe más precisamente: “en la historia moderna, al menos, queda demostrado, por lo tanto, que todas las luchas políticas son luchas de clases y que todas las luchas de emancipación de clases, pese a su inevitable forma política, pues toda lucha de clases es una lucha política,

sulta igualmente claro que, si intentamos analizar la posición de Feuerbach a partir de la noción de “utopía”, desde un punto de vista marxista, quedaría excluida cualquier dimensión “científica” de la filosofía feuerbachiana. De ser posible trazar un nexo entre Feuerbach y el surgimiento del socialismo o, incluso, de algún tipo especial de *comunismo*¹², sería cierto que, según la perspectiva marxista, no cabría vincular a Feuerbach con el “socialismo científico”. Quien quiera emplear la categoría de “utopía”, podría verse forzado a criticar la posición feuerbachiana en el mismo sentido en que Engels critica a Owen, Fourier y Saint-Simon. Además, a pesar de que Marx no utiliza la palabra “utopía” en sus *Tesis sobre Feuerbach*, su crítica a este pensador, en cierta medida, guarda correspondencia con la crítica de Engels al “socialismo utópico”¹³. De acuerdo con Marx y Engels, la filosofía materialista de Feuerbach es presa de un grado excesivo de abstracción al pasar por alto la realidad del proceso histórico-social de la época moderna.

El problema de una perspectiva utópica es, en algún sentido, el objeto de *La Ideología alemana* (1845-1846) de Marx y Engels.

giran, en último término, en torno a la emancipación económica. por consiguiente, aquí por lo menos, el Estado, el régimen político, es el elemento subalterno, y la sociedad civil, el reino de las relaciones económicas, lo principal” (p. 45). Y, por último, agrega: “y si aún en una época como la moderna, con sus gigantescos medios de producción y de comunicaciones, el Estado no es un campo independiente, con un desarrollo propio, sino que su existencia y su desarrollo se explican, en última instancia, por las condiciones económicas de vida de la sociedad, con tanta mayor razón tenía que ocurrir esto en todas las épocas anteriores, en que la producción de la vida material de los hombres no se llevaba a cabo con recursos tan abundantes y en que, por tanto, la necesidad de esta producción debía ejercer un imperio mucho más considerable todavía entre los hombres” (pp. 45-46).

12 Al respecto es posible consultar: “Pero Feuerbach es menos todavía un partidario de la identidad en el sentido de la identidad absoluta la cual une ambas abstracciones en una tercera abstracción. Por tanto, Feuerbach no es ni materialista, ni idealista, ni filósofo de la identidad. ¿Qué es, pues, Feuerbach? Él es con pensamiento lo que es de hecho; en espíritu lo que él es en carne; en esencia lo que es en los sentidos: hombre, o mejor, ya que Feuerbach traspone la esencia del hombre en la comunidad, Feuerbach es hombre comunitario, comunista” (GW IX, 441 / RS, 160) [Nota del traductor: el texto corresponde al artículo publicado inicialmente de forma anónima en 1845 y titulado “Sobre La esencia del cristianismo en relación a El único y su propiedad”. En este breve artículo Feuerbach responde las críticas de Stirner].

13 Sobre este punto consultar Marx (2014), tesis V, VI, VII, IX y XI.

Por un lado, los autores señalan y critican una representación puramente ideológica de la sociedad (por ejemplo, en los escritos de Bruno Bauer y Marx Stirner). Por otro lado, abordan irónicamente la interpretación que Karl Grün ensaya sobre Saint-Simon, Fourier y otros autores franceses. Karl Grün (1817-1887),¹⁴ y su *socialismo verdadero* – cuyo propósito era brindar a la filosofía feuerbachiana una realización política socialista – fue uno de los blancos específicos de los autores de *La Ideología alemana*. Si tanto Marx como Engels, en los años 1845-1846, y luego más tarde Engels en 1880, tratan con mayor indulgencia a Feuerbach en comparación con lo que pudieran decir sobre otros Jóvenes Hegelianos y otros autores, esto no significa que, para Marx y Engels, la filosofía de Feuerbach no contenga, estructuralmente y de principio, las mismas dificultades y defectos que ellos afirman revelar, por ejemplo, en las filosofías de B. Bauer y M. Stirner, y quizás también en el pensamiento de Grün.

De un modo más general y desde una posición marxista, evocar una perspectiva utópica en Feuerbach podría implicar el riesgo de potenciar el reproche de idealismo habitualmente dirigido contra él sobre determinación”, publicado en el libro *Pour Marx*¹⁵. Servirse de la categoría de “utopía” para describir la filosofía de Feuerbach quizás podría constituir un argumento específico a favor del objetivo general de señalar críticamente que el materialismo feuerbachiano oculta en su interior un núcleo idealista. Por ahora, es suficiente tener en cuenta las consideraciones críticas de Engels en torno al “socialismo utópico” y las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx –ambas previamente mencionadas– para entender que, plantear una representación utópica como algo que difiere de la realidad y que, a su vez, requiere llegar a ser realidad, implica una ideología idealista acerca de la forma de transformar la realidad.

14 Consultar Grün (1845). En *La Ideología alemana*, de Marx y Engels, es posible encontrar un desarrollo en torno al libro de Karl Grün de 1845: *El movimiento social en Francia y Bélgica o la historiografía del verdadero socialismo*.

15 [Nota del traductor: el libro ha sido traducido al castellano con el título *La Revolución teórica de Marx*]

2. La posición singular de Feuerbach: una utopía no concreta

En lo que respecta a estas dificultades y reproches dirigidos contra Feuerbach, podemos decir lo siguiente: 1) no es cierto que tengamos que pensar la posición feuerbachiana limitándonos a optar entre el “socialismo utópico” o el “socialismo científico” como nos invita a hacer la perspectiva marxista; 2) tampoco es seguro concluir rápidamente que, de acuerdo con Marx y Engels, Feuerbach pertenece plenamente a la categoría de los pensadores que adhieren al “socialismo utópico” o al “idealismo”. 3) Además, no es verdad que no exista, según los mismos Marx y Engels, una separación clara y determinada entre la obra de Feuerbach y el pensamiento del resto de los autores abordados en *La Ideología alemana* en general y el empleo que Grün hace de los textos feuerbachianos en particular¹⁶.

En cuanto al *primer* punto, en la posición que toma Feuerbach en el período enfocado hay una *singularidad* que permite describir dicha posición en términos de “utopía”, sin recurrir a ninguna de estas determinaciones del “socialismo” -como “utópico”, por un lado, o “científico”, por el otro. El hecho de que el punto de vista de Feuerbach carezca de un análisis económico crítico de la sociedad no implica necesariamente que su perspectiva utópica, en caso de que tal perspectiva exista, haya de ser incluida dentro de lo que Engels denominó “socialismo utópico”. En lo que concierne al *segundo* punto, cabe considerar que la caracterización de la posición feuerbachiana como “utópica” no fortalece el reproche de “idealismo” esgrimido en su contra. Más bien, ocurre lo contrario, pues, correctamente comprendida, esta perspectiva utópica potencia la interpretación materialista del pensamiento de Feuerbach. Ahora bien, por “materialismo” hay que entender algo diferente a lo que significa para los marxistas. Sobre el *tercer* punto, es posible afirmar que la actitud en 1845 – 1846 de Marx y Engels respecto a Grün

16 El tenor de la crítica de Marx y Engels a Feuerbach en *La Ideología alemana* no es tan claro. Por una parte, la obra de Feuerbach pertenece a la “ideología alemana”; por otra parte, Marx y Engels le atribuyen cierto status a Feuerbach y evitan una crítica completamente radical de su pensamiento.

puede explicarse como una estrategia retórica para eliminar a un competidor. Dicha animosidad también podría explicarse apelando a una rivalidad personal entre Marx y Grün. Tal vez dicha actitud se vio afectada a un más por el hecho de que Grün, bajo la influencia feuerbachiana, no fue un autor histórico decisivo en el combate contra el hegelianismo, mientras que Feuerbach, en cambio, desempeñó un rol sumamente relevante en la tarea de criticar la filosofía hegeliana. Por lo tanto, Marx y Engels, tal vez, no podían perdonarle a Grün la ausencia de un marco teórico-económico en su análisis; sin embargo, parecían mantener un sentimiento de respeto hacia Feuerbach que lo distinguía de cualquier otro filósofo alemán de la época.

De hecho, no cabe encontrar en Feuerbach, a diferencia de lo que sucede en Fourier o Saint-Simon, una proyección concreta de lo que la sociedad ha de ser. Tampoco hay en su obra una reflexión en torno a experiencias espacial y temporalmente localizadas, como en el caso de Owen. *Entonces, ¿sigue siendo una perspectiva utópica?* Sugiero que tenemos que modificar el concepto de utopía. Para ello, se ha de abandonar la idea de una proyección en el futuro de un modelo de sociedad altamente concreto. A su vez, hay que permanecer atentos al singular modo en que Feuerbach analiza las posibilidades políticas dentro de una consideración del tiempo que implica una específica comprensión no-hegeliana de la historia.

3. Presente y Futuro

Para comprender qué tanto cabe hablar de una perspectiva utópica en la filosofía feuerbachiana, es necesario prestar particular atención al modo en que Feuerbach se refiere al tiempo y también a la manera en que su comprensión de dicha categoría supone una concepción de la historia. De hecho, en el seno del pensamiento feuerbachiano, existe una tensión entre el tiempo presente y el tiempo futuro. En este sentido, en *Necesidad de una reforma de la filosofía* se puede leer:

Con la disolución del cristianismo, del protestantismo entendido como el poder y la verdad religiosa que determinan al espíritu, [estamos fuera de la edad media (lo que hasta ahora se denomina edad moderna es la edad media protestante, en ella conservamos, con recursos y negaciones a medias, a la Iglesia romana, al derecho romano, al minucioso código penal, a la universidad tradicional, etc.),] hemos ingresado en la *nueva* época. El espíritu de este tiempo o del tiempo futuro es el *realismo* (Feuerbach, 1996, p. 134)¹⁷

Cuando Feuerbach alude a “el espíritu de este tiempo o del tiempo futuro”¹⁸ probablemente, el valor de este “o” no está claro. No creo que esto sea una aproximación bajo la pluma de Feuerbach. Cabe sugerir, en cambio, que esto indica una tensión fructífera dentro de la determinación feuerbachiana de un propósito político.

Es posible establecer una correlación entre este hecho y lo que Feuerbach había escrito previamente al comienzo de ese mismo texto:

cabe preguntar: ¿es preciso un cambio, una reforma, una renovación de la filosofía? Y si ese es el caso, ¿cómo puede y cómo debe producirse dicho cambio? ¿Permanece este cambio dentro del espíritu y el sentido de la filosofía tradicional o, por el contrario, implica un nuevo sentido? ¿Se trata de una filosofía *como* las anteriores o de una filosofía esencialmente distinta?, ¿se trata solamente de una nueva filosofía o se trata de una nueva época? Ambos interrogantes, *si* es necesario y *qué tipo* de cambio es necesario en la filosofía, dependen de la siguiente cuestión: ¿estamos ante las puertas de una nueva época, de un nuevo período de la humanidad, o continuamos nuestra marcha sobre un viejo camino? (Feuerbach, 1996, p. 119 los resaltados en la última oración son míos)

17 [Nota del traductor: El autor cita el escrito inédito de Feuerbach a partir de la versión reducida publicada por Bolin y Jodl en 1904. Entre corchetes reponemos el texto que falta en la versión utilizada por el autor]

18 El resaltado es mío.

Feuerbach describe un *giro*. Resulta bastante sencillo relacionar este giro con lo que se denomina *Vormärz*¹⁹.

Para Feuerbach, la única reforma necesaria y verdadera de la filosofía es aquella que se corresponde con una “necesidad de la época, una necesidad de la humanidad” (Feuerbach, 1996, p. 120). Y añade:

cuando una concepción histórica del mundo llega a su ocaso las necesidades se contraponen. Para algunos parece ser una necesidad conservar lo antiguo y desterrar lo nuevo; para otros *es una necesidad* realizar lo nuevo. ¿En cuál de estos bandos reside la verdadera necesidad? *En aquel en el cual está presente la necesidad del futuro —el futuro anticipado—; en el bando que representa el movimiento hacia adelante* (Feuerbach, 1996, p. 120 los resaltados en la última oración son míos).

Feuerbach sostiene la necesidad de rechazar la filosofía hegeliana en la medida en que carecía de toda “fuerza positiva” (Feuerbach, 1996, p. 120). No obstante, su objetivo es la izquierda hegeliana. Dado que los hegelianos de izquierda acuden a Hegel sin criticarlo, este grupo representa la “necesidad de conservar” -que es, tan sólo, una necesidad “creada y artificial: reacción”. Claramente, esto coloca la perspectiva feuerbachiana en línea con el desarrollo del *Vormärz*. La antigua actitud filosófica radicaría en mantener a Hegel como la única y sagrada referencia y esta actitud pertenece al período pasado de la humanidad.

Si la atención nuevamente se concentra en el contenido del anterior fragmento, salta a la vista que la idea de “anticipación” es central (“*die antizipierte Zukunft*”). Con todo, esta anticipación ya está activa en el presente. Para Feuerbach existe una realidad en este giro histórico. No obstante, la época presente, por una parte,

19 La palabra “*Vormärz*” hace referencia al período de la historia de Alemania que va desde 1815 hasta 1848. Literalmente significa “pre-Marzo” de 1848 (la revolución fallida). Como paso decisivo hacia la unificación alemana, este período se caracteriza tanto por la aspiración a la libertad como por el desencanto ante dicha aspiración debido a la acción de Metternich (censura, oposición a las ideas liberales). Esta época coincide con el surgimiento de la “Joven Alemania” y de los “Jóvenes hegelianos”.

aún necesita ser purgada intelectualmente de la antigua filosofía y, por otro parte, ya contiene de manera resumida los desarrollos intelectuales del futuro.

A este discurso de Feuerbach, en efecto, lo anima cierta dialéctica. No es una dialéctica de tipo teleológica, es decir, no es una dialéctica que ponga el *fin* del proceso como *principio* del todo. Tampoco se trata de una dialéctica que obligue al filósofo a algún tipo de mecanismo lógico. Por el contrario, Feuerbach afirma que todavía existe la posibilidad de crear algo “nuevo” (*neues*).

Feuerbach no promueve la negatividad hegeliana; más bien, habla de una negatividad absoluta (Feuerbach, 1996, p. 120). A continuación, añade: “Solo quien tiene el coraje de ser absolutamente negativo, posee la fuerza para producir lo *nuevo*” (Feuerbach, 1996, p. 120).

Aquí no se trata de la dialéctica del sistema en sí; más bien, se trata de la capacidad humana, del coraje humano, para alcanzar una crítica completa del pasado y del pensamiento del pasado en contra del modo artificial hegeliano de realizar la síntesis, lo que en los términos de esta tradición se denomina “*Aufhebung*”.

No es posible, por lo dicho, inferir que el propósito feuerbachiano sea exclusivamente teórico. Con la reforma de la filosofía, Feuerbach procura producir un hecho político. Por esta razón, puede escribir:

Debemos volvernos nuevamente religiosos —la política debe convertirse en nuestra religión— pero esto solo es posible poseyendo, precisamente, una perspectiva superior con la cual podamos transformar la política en religión (Feuerbach, 1996, p. 125).

Si ahora la filosofía pretende criticar de forma explícita y directa la religión, entonces la filosofía “ocupa el lugar de la religión” (Feuerbach, 1996, p. 124). Pero Feuerbach también dice que *la política* ha ocupado “*el lugar de la religión y la Iglesia*” (Feuerbach, 1996, p. 124, mis *itálicas*). De este modo, hay una identidad estructural entre la “filosofía” y la “política” —una identidad que este

texto y los restantes textos del mismo período ya mencionados tienen que explicitar.

4. ¿Qué conecta a la política con la filosofía?

Es necesario indagar en qué consiste esta identidad estructural entre la filosofía y la política. Feuerbach anota:

Si explicamos subjetivamente el [origen del] Estado, los hombres se reúnen entre sí porque no creen en ningún dios, en ninguna ayuda por fuera y por encima de ellos, porque de modo inconsciente e involuntario niegan *in praxi* su creencia religiosa. Al Estado no lo funda el creer en dios, sino el desesperar de dios. Lo que explica subjetivamente el origen del Estado es la creencia en el hombre como dios del hombre (Feuerbach, 1996, p. 125).

De acuerdo con la genealogía feuerbachiana, la creencia en el *hombre como dios del hombre* constituye la explicación del origen del Estado. Esto significa que la crítica *filosófica* de la religión es inmediatamente una actividad política y, a su vez, clarifica la identidad estructural entre la política y la filosofía.

La idea de que la crítica filosófica de la religión es inmediatamente una actividad política requiere una explicación más profunda. Esta tarea filosófica, práctica y política, es bastante diferente de la utopía concreta del socialismo, tal como la analizamos anteriormente (Saint-Simon, Fourier, Owen). Con todo, esta tarea remite a algo muy concreto: aquello que Feuerbach llama “*Sinnlichkeit*”, una palabra que, a mi entender, resulta de difícil traducción a otro idioma. En francés, la palabra “*Sensibilité*” constituye una traducción bastante buena, puesto que, al mismo tiempo, refleja dos aspectos que están presentes en el término alemán: tanto el que se refiere al aparato sensorial como también el que alude a las pasiones y sentimientos. En inglés, mientras que “*sensibility*” acentúa lo emocional y lo pasional, “*sensation*” enfatiza lo vinculado al aparato sensorial. Ninguno de estas dos palabras del inglés es capaz de tra-

ducir completamente la palabra alemana “*Sinnlichkeit*” y la francesa “*Sensibilité*”²⁰.

Es cierto que en *Necesidad de una reforma de la filosofía* no es posible leer ninguna línea que contenga el término “*sinnlich*”. Sin embargo, en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* la palabra “*sinnlich*” aparece en 6 ocasiones y en los *Principios de la filosofía del futuro* más de 140 veces. Obviamente, el tópico de la “*Sinnlichkeit*” proviene de *La esencia del cristianismo*, el escrito que constituye el trasfondo común de los tres textos recientemente mencionados.

A su vez, este tópico guarda relación con otro: “cuerpo” (*Leib*) y “corporalidad” (*Leiblichkeit*). Nociones que también se expresan con palabras de difícil traducción. En francés, es posible decir “*chair*” en lugar de “*Leib*” y se puede componer la expresión “*corporeité charnelle*” para decir “*Leiblichkeit*”. En inglés, se podría emplear “*flesh*” en lugar de “*Leib*”, a pesar de que, al menos etimológicamente, “*flesh*” se relaciona estrechamente con “*Fleisch*” (“*viande*” en francés). Si se utiliza la palabra “*body*” para “*Leib*” o la expresión “*corporeal dimensión*” en lugar de “*Leiblichkeit*”, se perdería la importante distinción entre *Leib* y *Körper* y también la distinción correlativa entre *Leiblichkeit* y *Körperlichkeit*.

Feuerbach se sirve una vez de la palabra “*Leib*” en los Principios de la filosofía del futuro. En las Tesis provisionales y en Necesidad de una reforma de la filosofía, en cambio, no la emplea. No obstante, en *La esencia del cristianismo* esta noción es sumamente importante. Para la correlación entre *Leiblichkeit* y *Sinnlichkeit* podemos tener en cuenta, por ejemplo, el capítulo “El cielo cristiano o la inmortalidad personal” (GW V, 293-315 / EC, 214-227). No existe contradicción alguna entre el uso de esta categoría en 1841 y las obras del período 1842 – 1843. El dispositivo conceptual “*Sinnlichkeit*” de estos últimos escritos es plenamente conveniente y adecuado al dispositivo conceptual “*Leiblichkeit*” presente en *La esencia del cristianismo*. En efecto, siguiendo a Alfred Schmidt se puede decir que en Feuerbach “subjetividad, cuerpo y mundo for-

20 Por este motivo, opté por no traducir la palabra “*sinnlich*” en el título de este trabajo.

man una unidad concreta. El cuerpo, parte constitutiva del sujeto al par que su “límite razonable”, es el núcleo de la existencia humana” (Schmidt, 1975, p. 112).

En la medida en que el *Leib* es el *núcleo de la existencia humana*, también constituye el objeto primero y principal de la nueva filosofía y *por ende*, al mismo tiempo, es el primer y principal objeto de la política. Mientras que la teología y la religión reducen la realidad *leiblich* y *sinnlich* concreta del hombre proyectándola -por *Entfremdung* (alienación) o *Entäußerung* (enajenación)- en un lugar imaginario por fuera de esta realidad (la Sagrada Familia); la filosofía, en la medida en que es una tarea política inmediata, tiene que revelarla. Si se presta atención a esta realidad, de inmediato se comprende que no se trata de una realidad *ontológicamente* dividida. De hecho, la realidad humana no está conformada por individuos separados, sino por relaciones afectivas (y también racionales) *inmediatas*.

Cuando la crítica marxista identifica la posición feuerbachiana con una filosofía *humanista* ingenua, es posible afirmar que esto no es así. Es posible dar esta respuesta en la medida en que se señale que la realidad última que Feuerbach nos plantea no está constituida ni por individuos abstractos aislados ni por una esencia metafísica abstracta de la humanidad. La ontología feuerbachiana es en mayor medida una ontología de las relaciones entre seres humanos individuales que una ontología de la esencia universal humana o de personas particulares separadas.

En sus escritos de 1842 y 1843, la política de Feuerbach se alza como una clara continuación del enfoque antropológico elaborado en 1841. No puede haber una auténtica construcción política que no se apoye sobre aquellas determinaciones antropológicas y ontológicas. El Estado sólo puede ser la expresión de esta realidad.

Se puede advertir que semejante concepción de la política no podría caer bajo la crítica hegeliana al “*deber ser* [sein-sollen]” desarrollada al comienzo de los *Principios de la filosofía del*

*derecho*²¹. En efecto, desde una perspectiva hegeliana, cabe preguntarse: ¿qué estatuto posee el futuro que Feuerbach espera y considera filosóficamente posible? O: ¿cuál es el estatuto de la utopía? No basta con decir que Feuerbach no propone un modelo ideal de sociedad. A pesar de todos estos elementos, el hecho de que la perspectiva política feuerbachiana se base sobre una realidad concreta “*sinnlich*”-sumado al hecho de que Feuerbach no reivindique más que el perfeccionamiento de la tarea de revelar dicha realidad contra todas las ilusiones religiosas- alcanza para evitar cualquier innecesaria proyección abstracta.

En el célebre tratado hegeliano sobre el derecho y el Estado, el concepto de *eticidad* (*Sittlichkeit*), en oposición a la noción formal de *moralidad* (*Moralität*) de Kant, es lo que le otorga realidad efectiva (*Wirklichkeit*) al Estado. Asimismo, Hegel considera que la filosofía siempre llega demasiado tarde²², y sólo *a posteriori* puede describir la realidad en la amplia variedad de los procesos dialécticos que conducen a la realización terrenal, material e institucional de un único principio espiritual. Para Feuerbach, en cambio, son las nociones de *Sinnlichkeit* y *Leiblichkeit* las que determinan la realidad del Estado. Feuerbach sostiene además que la filosofía es, de forma inmediata, una tarea práctica. Asimismo, considera que la filosofía, lejos de fracasar en su acceso a la realidad, es capaz, por el contrario, de revelar qué procesos de transformación se encuentran activos en la realidad del tiempo

21 “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido” (Hegel, 1999, p. 60).

22 En el “Prefacio” de los *Principios de la Filosofía del derecho*, Hegel escribe: “Para agregar algo más a la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En tanto que *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer, el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso” (Hegel, 1999, pp. 62-63).

presente. Por ello, Feuerbach confiere a la filosofía una facultad de *anticipación* que Hegel no habría reconocido, y evita al mismo tiempo las críticas que podrían surgir desde una perspectiva hegeliana.

Por un lado, Feuerbach se posiciona más en línea con el proyecto kantiano de *emancipación* de la humanidad que del proyecto hegeliano de explicación de la realidad como una totalidad *racional* (y de la razón como entidad plenamente *real*). En lo que respecta a esta cuestión, es posible insistir en la interpretación que Foucault ofrece en 1984 del breve escrito de Kant titulado “¿Qué es la Ilustración?” publicado en diciembre de 1784. Foucault (2006) afirma que lo que Kant aporta de novedoso en este escrito consiste en el hecho de que la filosofía interpela directamente al tiempo presente (considerado como un proceso) y parte de la pregunta en torno a la *emancipación*. Considerar el tiempo presente como un proceso y como la base de una posible emancipación de la humanidad es algo de suma importancia para Feuerbach durante el período del *Vormärz*. Sin embargo, por otro lado, Feuerbach desarrolla la idea de una *emanzipatorische Sinnlichkeit*²³ no teleológica que entra en contradicción con la orientación teleológica kantiana de textos como *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.

En el pensamiento de Feuerbach, la perspectiva de emancipación no queda comprometida dentro de un proceso histórico-teleológico, sino que muestra una concepción histórica diferente -una concepción que fundada directamente sobre la realidad humana ya no se encuentra dirigida hacia *principios regulativos* como sostiene Kant en el § 76 de la *Crítica del juicio* (1997, pp. 340-343). Esta nueva perspectiva de la emancipación también se deshace de toda clase de formalismo, incluido el kantiano. Por tanto, la *Sinnlichkeit* feuerbachiana difiere notoriamente de las *formas puras de la intuición sensible* de las que habla Kant en el § 1 de la *Crítica de la razón pura* (2007, pp. 87-90).

23 Tomo la expresión de Alfred Schmidt (1975).

El concepto feuerbachiano de *Sinnlichkeit* es una determinación objetiva de la subjetividad humana que implica la noción de carne (*Leib*). Por otra parte, en la *Crítica de la razón pura*, Kant reduce su acercamiento filosófico a la *Sinnlichkeit* a una exploración de la *estética trascendental*, un abordaje que encuentra su determinación última y significado en la posición de un sujeto trascendental. El idealismo tal y como lo despliega Kant, incluso cuando le reconoce al tiempo y el espacio un estatus positivo, hace posible la especulación metafísica hegeliana que niega el espacio y el tiempo. En cambio, en sus *Tesis provisionales*, Feuerbach escribe que:

[el] *espacio* y [el] *tiempo* son las formas de existencia de todo ser (GW IX, 252 / TRF, 31).

Teniendo en mente a Hegel, Feuerbach agrega:

La negación del espacio y el tiempo en la metafísica, en el ser de las cosas, conduce a las más perniciosas consecuencias prácticas. Sólo quien se coloca, dondequiera que esté, en el punto de vista del tiempo y el espacio, tiene también *tacto y entendimiento práctico* en la vida. Espacio y tiempo son los primeros criterios de la praxis (GW IX, 252 / TRF, 31, [la última oración falta en la traducción al castellano])

Partiendo desde este análisis, es posible afirmar que la comprensión feuerbachiana de la praxis política se relaciona con su reconocimiento de la naturaleza concreta *sinnlich* del ser humano, en la que la existencia está determinada espacial y temporalmente. A partir de esta base, la concepción emergente de la historia no tiene nada que ver con las concepciones kantianas o hegelianas. *Tiempo y espacio* son ahora formas *reales* de la existencia y como tales constituyen la historia.

Otra de las diferencias con respecto a la perspectiva kantiana radica en el hecho de que Feuerbach suele combinar el problema de la *alienación* con el de la *emancipación*²⁴, algo que no siempre se

24 Feuerbach combina estas dos perspectivas, en la medida en que -en beneficio del hombre y del Estado- propone una reforma filosófica que, por un lado, pone fin a la

advierde si se echa un vistazo a la historia del concepto (filosófico) de alienación. Por ejemplo, incluso cuando en Marx encontramos algunas apreciaciones que parecen contradecir lo afirmado²⁵, los desarrollos marxistas del concepto de alienación no encajan necesariamente con cualquier uso del concepto de emancipación. Mientras que este último puede conducir a la afirmación de un “*bürgerliche Subjekt* (sujeto burgués)”, el primero pertenece a un esquema que combate, teórica y prácticamente, contra una afirmación tal de dicho sujeto y sus consecuencias prácticas en la sociedad moderna²⁶.

Así es posible ver que, para Feuerbach, existe una tarea práctica inmediatamente asociada a la tarea filosófica. También cabe observar que semejante tarea supone una concepción renovada de utopía, puesto que abordar el tiempo presente también significa abordar el tiempo futuro e implica el devenir procesual emancipatorio de la naturaleza humana.

alienación de las formas tradicionales de conciencia y que, por el otro, trabaja para deponer a las autoridades religiosas y teológicas.

- 25 Sobre la “emancipación de la clase trabajadora” se puede consultar el Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores de Marx (1864). En lo que respecta a la “emancipación del trabajo”, la “emancipación humana” y la “completa emancipación de todos los sentidos y capacidades humanas” pueden consultarse el “Primer” y “Tercer” manuscrito de 1844 de Marx (2015). Sin embargo, el enfoque teórico de la emancipación de 1844 en relación al análisis de la alienación es, por un lado, un fracaso y, por el otro, luego de 1844, se transforma cada vez más en una perspectiva puramente práctica y estratégica.
- 26 Las tendencias filosóficas que aquí se oponen son dos. Por un lado, la kantiana (y fichteana) que desarrolla una teoría de la emancipación a través de la historia: se trata, ante todo, de que cada quien haga uso de su propio entendimiento sin la dirección de un tercero (por ejemplo, el pastor) y que cada quien se saque a sí mismo de la minoría de edad. Por otro lado, encontramos el análisis crítico marxista de la alienación que explica cómo los objetos de pensamiento y de producción de los individuos, como constitutivos de la esencia humana, se transforman en entidades poderosas que finalmente los dominan. Esta perspectiva exige la recuperación de los elementos externos, que son la esencia del hombre, por parte de los individuos a través de la modificación de la estructura social de producción. En medio de estas dos tendencias y tradiciones, se encuentra la obra de Feuerbach que sigue heréticamente la primera orientación (Kant) mientras que ya trabaja para constituir la segunda (Marx).

5. ¿Qué clase de Estado concibió Feuerbach?

Feuerbach nos guía hacia una concepción del Estado cuyo núcleo es la realidad concreta *sinnlich* de la humanidad. Por ejemplo, en las *Tesis provisionales* afirma que “el hombre es la esencia del Estado” (TRF, 42)²⁷. En el mismo horizonte teórico, Feuerbach anota en *Necesidad de una reforma de la filosofía* lo siguiente: “el Estado es, en principio, el hombre, el Estado es el hombre que se determina a sí mismo, el hombre que se relaciona consigo mismo, el hombre absoluto” (Feuerbach, 1996, p. 126).

¿Qué es lo que Feuerbach quiere decir con esto? Si se reformulan hegelianamente estas afirmaciones, se puede decir que el ser humano es la verdad del Estado y que el Estado es la verdad del ser humano. Sin embargo, para acceder a un mejor entendimiento de lo que Feuerbach pretende decir es necesario acudir a las nociones anti-hegelianas de *Sinnlichkeit* y *Leiblichkeit*. En efecto, la supresión de las ilusiones religiosas y teológicas serían capaces de liberar la realidad *sinnlich* y *leiblich* del ser humano. Dicha realidad posee un carácter relacional: está hecha de interacciones entre individuos. Puesto que el marco regulador para tales vínculos es el Estado, existe una relación interna entre el ser humano y el Estado.

No obstante, aún queda una dificultad. ¿Cuál es la extensión del Estado? ¿Este abordaje se mueve dentro de una perspectiva kantiana universal o cosmopolita? ¿O, más bien, en el marco de un punto de vista hegeliano nacional? ¿Acaso Feuerbach sueña con un Estado-mundial o se refiere a algo mucho más limitado? Por otra parte, ¿qué posición asume frente a la concepción del Estado desplegada por Fichte (1943) en sus *Discursos a la nación alemana* de 1808? ¿Cabe contar el reconocimiento del pueblo alemán dentro de los propósitos de Feuerbach? ¿En qué clase de elementos, naturales o culturales, se centraría para abordar esta cuestión?

27 En la versión GW IX, 262 se lee: “*Der Mensch ist das in kai pan des Staats*”, es decir, “el hombre es el *en kai pan* [uno y todo] del Estado”.

La información disponible para responder estas preguntas es escasa. En la respuesta que le envía a Ruge el 2 de junio de 1843, Feuerbach rechaza la invitación a participar en los *Anales franco-alemanes* y escribe:

El plan de la nueva revista es excelente. Pero tengo dudas sobre poder entregarle algo tan pronto. Estoy trabajando nuevamente en el fundamento de mis *Tesis* y además las estoy enriqueciendo. No obstante, esta obra, a pesar de contener una extensión que se limita a unas pocas hojas, no es adecuada para una revista de espíritu (*Esprit*) francés por su contenido y estilo doctrinal en gran parte áridos (GW XVIII, 269)

Poco más tarde, en su carta a Ruge del 20 de junio de 1843, sostiene:

en mi última carta únicamente le ofrecí mi primera impresión sobre la idea, sin haber reflexionado sobre la posibilidad y conveniencia de llevarla a cabo. No tengo absolutamente nada en contra de la idea en sí misma; por el contrario, el contacto con el espíritu francés es algo que me resulta muy atractivo e incluso más. No obstante, desde el punto de vista *práctico*, y sobre todo en este momento, es algo insostenible. Esta asociación es *llamativa* y sólo por ello ya pierde su propósito; pues, después de todo, el objetivo último siempre es el de tener algo de aire. Mas, para contar con algo de aire, al menos en la Alemania filisteia y apática del presente, no hay que levantar vientos de tormenta. Una vez que tengamos algo de aire, el viento llegará con el tiempo, pues este se produce en condiciones que escapan a nuestro control. Los efectos silenciosos son los mejores. Primero en voz baja, luego en voz alta; pero no al revés. Alemania únicamente puede ser curada con veneno, no con fuego y espadas. Todavía no alcanzamos la transición de la teoría a la práctica, porque aún nos falta la teoría, al menos una teoría desarrollada y consumada (GW XVIII, 272)

A continuación, dice:

Pero, ¿en qué nos ayuda la alianza con Francia? ¿Nos suma algo a nosotros? ¿Ganamos nuevos fundamentos para la razón y la convicción? ¡No! Sólo causamos una impresión externamente. Pero debemos apo-

yarnos únicamente en nosotros, únicamente a ayudarnos a nosotros mismos (GW XVIII, 273)

Feuerbach sostiene que las condiciones en Alemania y Francia son diferentes. El proyecto de una cooperación galo-germana es “algo insostenible”. Probablemente, esto quiera decir que el Estado feuerbachiano no es universal.

En un texto posterior, Complementos a las “Lecciones sobre la esencia de la religión”, Feuerbach escribe:

Distinguimos al Estado -no me refiero al Estado moderno, que posee su existencia en los individuos que dicho Estado torna uniformes, sino al Estado en general- de los individuos. Distinguimos a la nación de los individuos. Pero, ¿qué son el Estado o la nación si prescindimos de los individuos que los conforman? El Estado no es otra cosa más que lo que todos quieren; la nación no es otra cosa más que lo que todos son o, al menos, lo que la mayoría (*Mehrheit*) quiere y es; puesto que únicamente la mayoría (*Majorität*) es la que decide. Sólo esta medida, aunque completamente indeterminada y relativa, vale, de forma consciente o inconsciente, como medida universal (GW VI, 399)

Aquí se hace perceptible una concepción formal casi rousseauniana de la *voluntad general* como estructura del Estado. La referencia a la “nación” y el trasfondo rousseauniano confirmaría la idea de un Estado separado. En este sentido, en las *Tesis provisionales* se lee:

En el Estado se realizan las cualidades o actividades esenciales del hombre en *estamentos* (*Ständen*) particulares; pero son reducidas de nuevo a la identidad de la persona en el jefe del Estado. El jefe del Estado (*Staatsoberhaupt*) tiene que representar a todos los *estamentos* sin distinción; ante él, todos son necesarios por igual e igualmente legítimos. El jefe del Estado es el representante del hombre universal (GW IX, 262 / TRF, 42)

Aunque Feuerbach considera que el jefe del Estado representa al hombre universal, cabe destacar que conserva algo de la concepción hegeliana del “*Stände*”, es decir, de esas entidades intermedias

entre el individuo y el Estado (Hegel, 1999, pp. 321-325 [§§202-206]). Con todo, esta referencia no supone la totalidad del marco teórico hegeliano. Más bien, ha de ser interpretada como el reconocimiento de los elementos históricos singulares de una *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) determinada, que operan para distinguir una determinada nación de otra y, por tanto, a un Estado determinado de otro²⁸.

La posición de Feuerbach se revela como una concepción política singular que articula un punto de vista antropológico con una perspectiva utópica. “Utopía”, en este contexto, no significa la proyección concreta de una *ciudad* ideal. Por el contrario, se trata de una investigación más profunda de lo que es el tiempo presente. De este modo, esta categoría supone redefinir la filosofía como la tarea práctica de hacer a un lado las viejas estructuras teológicas y políticas. En este sentido, junto a Úrsula Reitemeyer, también es posible hablar de la “*Sinnlichkeit*” como un “momento constitutivo de la utopía” (Reitemeyer, 1988, p. 118) y de un “diseño utópico del mundo” como “rememoración del origen natural de la existencia humana” (Reitemeyer, 1988, p. 122)²⁹.

Bibliografía

Althusser, L. (1967). Sur Feuerbach. En: *Ecrits philosophiques et politiques*. (Vol. 2, pp. 175-261). Stock/Imec.

28 No obstante, a causa de ello el Estado feuerbachiano no es una “superestructura” (en el sentido marxista del término).

29 Podría establecerse una analogía entre esta actitud y la que podemos apreciar en el famoso libro *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie (2014). ¿Qué es lo que hace la filosofía según estos autores? La filosofía revela la estructura fundamental de la política. En Feuerbach, se trata de la estructura *antropológica* de la política que puede anular la dominación (en correlación con las ilusiones teológicas); en La Boétie, lo que constituye la estructura de la política es el poder de la *multitud* que puede decidir desobedecer al déspota. En ambos casos, se señala un *núcleo* olvidado de la totalidad de la estructura política e, inmediatamente, se contribuye a un cambio político.

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. Siglo veintiuno editores.
- Engels, F. (1978). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Engels, F. (2006). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Fundación Federico Engels.
- Feuerbach, L. (1996). Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung. En: Jaeschke, W. & Schuffenhauer, W. (Eds.), *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie* (pp. 119-135). Feliz Meiner Verlag.
- Fichte, J. (1943). *Discursos a la nación alemana*. Editorial Americalee.
- Foucault, M. (2006). ¿Qué es la Ilustración? En: *Sobre la ilustración* (pp. 71-97). Tecnos.
- Fourier, C. (1829). *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*. Bossange.
- Fourier, C. & al. (1832/1834). *La réforme industrielle ou le Phalanstère*. Journal des intérêts généraux, de l'industrie et de la propriété.
- Grün, K. (1845). *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien*. Verlag von Karl Wilhelm Leske.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Edhasa.
- Kant, I. (1997). *Crítica del juicio*. Porrua.
- Kant, I. (2004). Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: *Filosofía de la historia – Qué es la Ilustración* (pp. 33-39). Terramar Ediciones.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- La Boétie, E. (2014). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Colihue.
- Marx, K. (1864). General rules of the International Workingmen's Association. *The Bee-Hive Newspaper*.
- Marx, K. (2014). Tesis sobre Feuerbach. En: Marx, K. & Engels, F. *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (pp. 499-502). Akal.
- Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue.
- Marx, K. & Engels, F. (2014). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Akal.

- Morelly, E.-G. (1753). *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai*. Messine: par une société de libraires.
- Owen, R. (1840). *The book of the new moral world, containing the rational system of society, founded on demonstrable facts, developing the constitution and laws of human nature and of society*. H. Robinson & Company.
- Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Suhrkamp.
- Saint-Simon, H. (1817). *L'industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et independans*. Rue-Git-le- Coeur.
- Saint-Simon, H. (1821). *Du système industriel*. Antonine-Agoustine Renouard.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus.

CAPÍTULO 10

LUDWIG FEUERBACH PRECURSOR DE LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL

*Alberto Mario Damiani*¹

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar que algunas de las tesis y argumentos formulados por Feuerbach en su artículo “*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*” (1839) anticipan el punto de vista del actual “giro pragmático-lingüístico”. El trabajo comienza presentando el contexto de la publicación del artículo y el sentido general de las críticas a Hegel que contiene. Luego es examinada la relevancia de las nociones de lenguaje, comunicación e intersubjetividad para la argumentación filosófica. A continuación, se indica la relevancia de la perspectiva de Feuerbach con relación al giro pragmático

1 Profesor titular de Filosofía Política y de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires, Profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad Nacional de Rosario e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

lingüístico y a la reflexión *estricta* sobre las condiciones necesarias de la argumentación. Por último, se sostiene que la hermenéutica existencial depende de un modelo teológico y que la hermenéutica trascendental es independiente de ese modelo.

Palabras clave: Hermenéutica trascendental, giro pragmático-lingüístico, intersubjetividad, desarrollo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show that some of the theses and arguments formulated by Feuerbach in his article “*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*” anticipate the point of view of the current pragmatic linguistic turn. The paper begins by presenting the context of the publication of that article and the general meaning of the criticism of Hegel that it contains. Then the relevance of the notions of language, communication and intersubjectivity for philosophical argumentation is indicated. Next, the relevance of Feuerbach’s perspective is examined in relation to the pragmatic linguistic turn and the strict reflection on the necessary conditions of argumentation. Finally, it is argued that existential hermeneutics depends on a theological model and that transcendental hermeneutics is independent of that model.

Keywords: Transcendental Hermeneutics, Pragmatic-Linguistic Turn, Intersubjectivity,

Mediante el presente trabajo me propongo mostrar que algunas de las tesis y argumentos formulados por Feuerbach su artículo “*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*” de 1839 (GW IX, 16-62) anticipan un punto de vista filosófico que recién comienza a ser explorado en la segunda mitad del siglo XX, luego del denominado “giro pragmático-lingüístico” de la filosofía contemporánea. A fin de cumplir con ese propósito, comenzaré presentando el contexto de la publicación del artículo mencionado y el sentido general de las críticas

a Georg W. F. Hegel que contiene (1). Luego examinaré los pasajes del texto en los que Feuerbach introduce las nociones de lenguaje, comunicación e intersubjetividad, como componentes del verdadero comienzo de la filosofía, indicando el carácter necesario que estas nociones tienen para la argumentación filosófica (2). A continuación, extraeré algunas conclusiones respecto de la actualidad de la perspectiva de Feuerbach, sosteniendo que la misma anticipa, por un lado, el punto de vista general inaugurado por el mencionado giro pragmático lingüístico de la filosofía contemporánea, en cuanto destaca el carácter irrebasable que la dimensión pragmática de los signos lingüísticos tienen para la argumentación filosófica y, por el otro, una versión de dicho giro consistente en una reflexión *estricta* sobre las condiciones necesarias de la argumentación actual (3). Por último, intentaré mostrar que las afinidades señaladas entre la perspectiva de la pragmática trascendental contemporánea y la asumida por Feuerbach en el artículo examinado permite también iluminar una diferencia fundamental entre la hermenéutica existencial y la hermenéutica trascendental, consistente en que la primera se rige por un modelo teológico y la segunda es independiente de ese modelo (4).

1. Las críticas de Feuerbach al hegelianismo ortodoxo

Las épocas, escuelas y corrientes filosóficas se distinguen por el planteo de ciertos problemas, que cada autor pretende solucionar desde su original punto de vista, mediante las tesis y argumentos que propone. La concentración en determinados problemas orienta las discusiones filosóficas en torno a las soluciones propuestas por filósofos más o menos contemporáneos. Los filósofos identifican ciertos problemas, y no otros, como relevantes, como preguntas que demarcan el horizonte de las tareas filosóficas de un período histórico determinado. Ciertos problemas son característicos de cada época, escuela o corriente filosófica.

Al igual que otros movimientos filosóficos, el idealismo alemán se compone de propuestas muy diferentes para solucionar problemas que los integrantes de esa escuela reconocen como relevantes.

Uno de los problemas típicos del idealismo alemán es el del comienzo de la ciencia filosófica. Todos los filósofos idealistas, desde Karl L. Reinhold hasta Hegel, consideran decisivo este problema y cada uno intenta resolverlo de distinta manera (Bondeli, 1990 y Brezeale, 1987/88). Este problema se refiere a la identificación de un principio primero de la demostración de la ciencia filosófica. El principio que solucione este problema debe valer por sí mismo y debe ser la fuente de la validez de todas las esferas del sistema idealista. Por lo tanto, todo enunciado propuesto como candidato para cumplir la función de ese principio debe cumplir con dos requisitos. En primer lugar, la aceptación de su validez no debe depender de una premisa o de una presuposición previa. En segundo lugar, todo el contenido de la ciencia filosófica debe poder ser demostrado a partir de ese único principio. Hegel abre su *Ciencia de la lógica* con una sección titulada con una pregunta referida al mencionado problema de la identificación del principio filosófico: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?” (Hegel, 1969, I, pp. 65-79). En esa sección reconstruye y discute las propuestas de solución a este problema formuladas por otros filósofos idealistas. Los déficits que encuentra en estas propuestas justifican una nueva respuesta a esa pregunta. Esta novedad, sin embargo, se presenta junto con la pretensión de formular el sistema filosófico que culmina, completa y supera el lento desarrollo de la historia de la filosofía desde la antigüedad.

En el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, la solución hegeliana al problema del comienzo de la ciencia filosófica fue objeto de análisis y discusión por parte de sus discípulos y de sus críticos. Prueba de esta vigencia son las *Logische Untersuchungen* (1840) de Adolf Trendelenburg, cuyas críticas a la mencionada solución influyeron de manera decisiva en las diversas interpretaciones de la lógica del ser. Esta vigencia se conservó en la historia posterior de la *Hegelforschung*, transformándose en materia de una indagación hermenéutica en la que participaron destacados especialistas (Henrich, 1971; Fulda, 1965).

El artículo “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie” puede entenderse como la contribución de Feuerbach a la discusión mencionada. En esa contribución son formulados contraargumentos que cuestionan la propuesta hegeliana para solucionar el mencionado problema del comienzo de la ciencia filosófica. Hay numerosas razones que permiten reconocer la relevancia de este artículo desde el punto de vista histórico-filosófico. En primer lugar, las críticas formuladas a la propuesta de solución hegeliana no parecen haber sido aprovechadas en la discusión entre los demás críticos y los discípulos de Hegel que se ocuparon explícitamente sobre el problema. En segundo lugar, Feuerbach publica este artículo antes de la edición del mencionado trabajo de Trendelenburg. En tercer lugar, considerado en el marco del desarrollo filosófico de la obra de Feuerbach, este artículo es anterior tanto a sus obras programáticas como a sus célebres teorías sobre la esencia de la religión y del cristianismo. En cuarto lugar, las críticas de Feuerbach a la filosofía de Hegel ocupan un lugar destacado en la historia de la filosofía. Como es sabido, su recepción en el pensamiento filosófico y político alemán de la primera mitad del siglo XIX ha generado una transformación radical de la perspectiva filosófica. Luego de esa transformación resulta imposible retroceder a la perspectiva especulativa hegeliana para pensar los problemas filosóficos. Independientemente de la validez que pueda atribuirse al pensamiento de Feuerbach, resulta indudable que el mismo señala un quiebre en el modo de entender el sentido y las tareas del trabajo filosófico. En quinto lugar, las críticas a Hegel contenidas en este texto de Feuerbach no son las más conocidas, referentes al carácter teológico de la metafísica hegeliana. Por último, la asombrosa actualidad de la perspectiva que Feuerbach presenta en este artículo constituye la razón que más nos interesa en el marco del presente trabajo.

Para comprender el contexto en el que son formuladas las críticas de Feuerbach a la solución hegeliana al problema del comienzo de la ciencia filosófica, resulta necesario tener en cuenta algunos datos referentes al origen y la publicación del texto. Estos datos pueden ser útiles para aclarar el sentido general

de las críticas a Hegel que contiene. El artículo de Feuerbach mencionado aparece publicado por primera vez en agosto y septiembre de 1839 en los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. Estos Anales, fundados por Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer, funcionaron como el órgano de difusión de los denominados “Jóvenes Hegelianos”, para enfrentar a los *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, dirigidos por los llamados “Viejos Hegelianos”².

En 1838 el hegeliano ortodoxo Karl Theodor Bayrholder había publicado en Leipzig un libro titulado *Die Idee und Geschichte der Philosophie*. Ese mismo año se lo envía a Ruge, con la intención de que sea reseñado en los *Hallischen Jahrbücher*. En julio de ese año, Ruge le envía a Feuerbach el texto de Bayrholder y lo invita a escribir una reseña de este libro. En abril del año siguiente Ruge insiste con su solicitud y en mayo recibe el texto de Feuerbach solicitado, junto con una carta del autor. En ella, Feuerbach le explica a Ruge las razones que lo llevaron a escribir una crítica a Hegel en lugar de la reseña solicitada del libro de Bayrholder. Este libro, argumenta Feuerbach, no puede ser tomado como objeto de una reseña porque su propio autor lo presenta como un mero medio para aclarar la filosofía de Hegel. Por otra parte, en la misma carta, Feuerbach se excusa sobre el carácter fragmentario de su crítica a Hegel y la presenta como un anticipo de un escrito futuro. Por el intercambio epistolar posterior entre Feuerbach, Ruge y Christian Kapp, se infiere que Feuerbach había enviado el manuscrito de este texto firmado solo con la letra F tachada, con la intención de que fuera publicado anónimo o, a lo sumo con la inicial de su apellido. Los editores del *Hallischen Jahrbücher* deciden, sin embargo, publicar el texto firmado con nombre y apellido. Además de los reproches de Feuerbach, una consecuencia de esta decisión puede hallarse en la réplica de Bayrholder a Feuerbach, publicada en el mismo anuario, en septiembre de 1840. Feuerbach

2 Véanse las antologías compiladas respectivamente por Löwith (1962) y por Lübbe (1962) Para una discusión de la adecuación de las denominaciones de estos movimientos posthegelianos véase Tomba (2002).

juzga esa réplica como ingenua y escolar, en una carta que envía a Ruge ese mismo mes (GW II, 26).

Estos datos sobre el contexto que motiva el origen y la publicación del texto de Feuerbach aquí analizado permiten reconocer que este contiene no meramente una crítica a la filosofía de Hegel, sino sobre todo una impugnación contra cierta manera de comprenderla, es decir, contra una manera demasiado ortodoxa. Como puede advertirse inmediatamente, Feuerbach no reseña en este artículo el libro de Bayrholder, sino que lo presenta como una prueba de las limitaciones de la ortodoxia hegeliana. La indicación de los principales lineamientos del argumento de Feuerbach puede servir para comprender el sentido general de la crítica de Feuerbach a esa ortodoxia.

El sistema de Hegel constituye en 1839 la filosofía dominante en Alemania. Feuerbach sostiene que hay tres nociones, cuya combinación determina la perspectiva general de ese sistema: diferencia, sucesión y subordinación. Feuerbach sostiene que Hegel utiliza el mismo procedimiento conceptual en el tratamiento de cualquier problema filosófico. Este procedimiento comienza diferenciando los aspectos, instancias o momentos constitutivos de ese problema. Luego, esos momentos son organizados en un orden sucesivo y ascendente. Por último, este orden conduce a una subordinación de todos los momentos al último, en una jerarquía en una jerarquía donde el último contiene la verdad que resulta de los momentos anteriores. Según Feuerbach, este procedimiento típico del sistema hegeliano no permite reconocer la relativa independencia de los aspectos de una totalidad simultánea de los elementos que constituyen el problema filosófico a examinar, porque en el marco de este procedimiento estos elementos son subordinados unos a otros en el marco de una escala sucesiva y ascendente.

Para el filósofo de Bruckberg, el procedimiento mencionado es utilizado por Hegel tanto en el estudio de los momentos constituyentes de la filosofía natural como en los de la filosofía del espíritu. En este último caso, la concepción hegeliana presenta

tanto la historia del Estado como la de la religión, la del arte y la de la filosofía misma; de tal manera que el último momento de estas historias es concebido como un fruto, que subordina absolutamente a los momentos anteriores de los que resulta. Si se toma como ejemplo la historia de la religión, Hegel concibe al cristianismo como la religión absoluta, es decir, la religión que concentra en sí misma lo único esencial del concepto de religión. Para Hegel este concepto no puede confundirse con la mera representación del entendimiento, resultado de un proceso de abstracción de lo común a todas las religiones, es decir, con *el género* al que pertenecen las distintas religiones individuales. De acuerdo con el procedimiento que Feuerbach atribuye a la filosofía hegeliana, el concepto de religión ha ido desplegando sus momentos en la historia de la religión y el resultado de esa historia contiene la verdad esencial de ese concepto. El cristianismo es, para Hegel, la realización completa del concepto de religión y no meramente una religión más dentro del conjunto de las religiones que surgieron a lo largo de la historia de la humanidad.

A juicio de Feuerbach, los hegelianos ortodoxos aplican el procedimiento mencionado para comprender el sentido general de la historia de la filosofía. Un resultado de esta aplicación es la tesis de Bayrholder, según la cual el sistema filosófico de Hegel es la realidad absoluta de la idea de filosofía. Esos discípulos identifican este sistema con la forma definitiva e insuperable de la filosofía misma. El déficit del procedimiento hegeliano en general y de su aplicación a la historia de la filosofía en particular consiste en impedir la formulación de la pregunta por la posibilidad de que un género se realice absolutamente en uno de sus miembros. Para comprender la relevancia filosófica de esta pregunta es necesario atender, por ejemplo, a la actividad de los artistas y los filósofos. El resultado de esa actividad es la diversidad de las obras artísticas y filosóficas individuales que constituyen el referente de los términos “arte” y “filosofía”. Esas obras son miembros de los géneros denominados “arte” y “filosofía”.

El procedimiento aplicado por los hegelianos ortodoxos los conduce a aceptar dogmáticamente el supuesto según el cual el arte, como género universal, puede realizarse completamente en un único artista o incluso en una obra individual de ese artista. Según este supuesto, en esa única obra estaría concentrado todo lo que el arte en general puede dar y las demás obras artísticas resultarían, de esta manera, superfluas para la realización completa del género arte. De la misma manera, esos discípulos de Hegel sostienen que el sistema individual de su maestro contiene la realización total y completa de la filosofía misma, como género universal. Según Feuerbach, ellos suponen acríticamente la noción de un mesías estético o especulativo, que les impide formularse la pregunta filosófica por el sentido de la presunta realización absoluta de un género en un individuo. Sin la formulación de esta pregunta, las obras de los demás filósofos parecen obsoletas y la continuación de la reflexión filosófica parece superflua.

En esta crítica de Feuerbach al hegelianismo ortodoxo puede reconocerse cierta recepción personal de algunas tesis y argumentos sostenidos por David Strauss en su libro *Das Leben Jesu*, publicado en 1835. El movimiento de los *Junghegelianer* surgiría así, en buena medida, de la recepción de esta obra, cuyo contenido fue rechazado tanto por teólogos ortodoxos y pietistas como por los discípulos ortodoxos de Hegel³. Según Strauss, la filosofía de la religión de este filósofo incurre en un malentendido respecto de la persona individual de Cristo, tal como aparece en los Evangelios. El malentendido consistiría en suponer que esa persona contiene la idea de mediación entre el absoluto y la realidad. El espíritu, sostiene Strauss, solo puede revelarse totalmente en el curso completo de la historia del género humano, es decir, no puede

3 Véase Strauss (1904). La dimensión de la polémica generada por este libro puede medirse por el siguiente hecho. En 1837 Ruge contabiliza ya cuarenta publicaciones a favor o en contra de las posiciones que Strauss defiende en el mismo. En 1838 Strauss aclara las tesis de *Das Leben Jesu* y las conecta con su interpretación de la filosofía de Hegel en “Allgemeines Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur theologischen Kritik”, ahora publicado en: Pepperle (1986, pp. 51-67) Sobre el immanentismo de Strauss véase: Harris (1973) y Toews (1985, pp. 272-287).

hacerlo en la vida de un único individuo. La denuncia de este malentendido parece reaparecer en la mencionada crítica de Feuerbach al procedimiento utilizado por los discípulos ortodoxos de Hegel para comprender el sentido de la historia de la filosofía. En esta reaparición, Feuerbach concede que el sentimiento religioso de un cristiano puede referirse a un mesías individual que concentraría la realización completa de lo absoluto. Pero esta concesión legítima hecha al sentimiento religioso no puede hacerse a la racionalidad filosófica cuando ésta nos propone la representación de un género realizado absolutamente en uno de sus miembros. El procedimiento empleado por los hegelianos ortodoxos les impide advertir la contradicción existente entre las nociones de historia y encarnación. Si la historia del género humano tiene algún sentido, ella no puede reducirse a una escala ascendente de momentos sucesivos, cuyo grado más alto fuese un individuo que contuviese en sí mismo la realización de lo absoluto.

Los discípulos ortodoxos de Hegel sostienen que el sistema de su maestro realiza absolutamente la idea de filosofía en general. De esta manera, transponen al ámbito específico de la historia de la filosofía una representación proveniente de un ámbito totalmente ajeno, es decir, la representación religiosa de un mesías. Esta transposición tiene consecuencias graves para la comprensión de las tareas pendientes de la filosofía como disciplina. Esos discípulos pretenden que el desarrollo histórico de la filosofía haya llegado a su fin con el sistema demostrado en la *Enciclopedia*. Las tareas de una filosofía que ha solucionado todos sus problemas parecen reducirse, entonces, a la glosa y el comentario de las obras en las que el maestro ha formulado su sistema.

Contra esa representación de las tareas pendientes de la filosofía, Feuerbach invita al lector a imaginarse una situación futura en la que la filosofía de Hegel cumplirá una función mucho más modesta que la que le atribuyen sus discípulos ortodoxos en 1839. En esa situación futura, la filosofía de Hegel será considerada como una carga de la que hay que liberarse, tal como fue el aristotelismo escolástico en tiempos de la Reforma. En esa

situación, la filosofía de Hegel ya no será contemporánea, sino que será una filosofía del pasado, como los demás sistemas filosóficos heredados de la tradición. Quizás hoy ya nos encontremos en esa situación anticipada imaginariamente por Feuerbach en el escrito aquí examinado.

2. El problema del comienzo de la filosofía

Hasta aquí he presentado los lineamientos generales de la crítica de Feuerbach al hegelianismo ortodoxo. Ahora quisiera concentrarme en las dificultades que Feuerbach advierte en la propuesta hegeliana para solucionar el problema idealista del comienzo de la filosofía. La filosofía pretende carecer de supuestos. A pesar de ello, todo sistema filosófico particular es formulado en un momento histórico determinado. En ese momento ya existen otros sistemas filosóficos, cuya exposición demostrativa ya ha sido realizada por los filósofos de las generaciones anteriores. Cada nuevo sistema filosófico se encuentra conectado entonces, de un modo preciso, con los sistemas preexistentes. Esa conexión se establece en cada nuevo intento de identificar los logros y los déficits de esos sistemas y conserva el carácter particular, determinado y finito de estos. Los sistemas filosóficos pasados tienen supuestos descubiertos por la filosofía presente, así como los de esta serán descubiertos por la filosofía del porvenir, en un ininterrumpido desarrollo histórico, tal como Feuerbach lo postula en el siguiente pasaje:

Por eso toda filosofía, como suceso temporal determinado, comienza con un supuesto. Por cierto, que ella aparece ante sí misma como libre de supuestos y ella lo está con respecto a los sistemas anteriores, pero la posteridad reconoce, por cierto, que ella tenía un supuesto, esto es un supuesto particular y *en sí* contingente, a diferencia de las presuposiciones *necesarias y racionales*, que uno no puede negar sin caer en un sinsentido absoluto (GW IX, 23)⁴

4 La traducción es mía. Las cursivas son de Feuerbach.

Feuerbach distingue aquí entre los supuestos contingentes de cada sistema filosófico y las presuposiciones necesarias y racionales. Esta distinción permite diferenciar entre dos tipos de comienzo filosófico. Por un lado, el comienzo fáctico y temporal y, por otro lado, un comienzo lógico o demostrativo. Al igual que las demás cosas temporales, la reflexión filosófica comienza en un determinado momento y supone el conjunto de circunstancias fácticas que la hacen posible como acontecimiento temporal que comienza en un momento particular y determinado. La filosofía así considerada es un acontecimiento que surge en un momento dado. Sin embargo, a diferencia de otros acontecimientos temporales, la filosofía “aparece ante sí misma como libre de supuestos”. Por ello, cada sistema filosófico eleva la pretensión de fundamentar todas sus afirmaciones y se somete, por lo tanto, a las exigencias de esa pretensión. Debido a esta pretensión cada sistema filosófico puede reprochar a los anteriores el incumplimiento de esa exigencia, cuando advierte que en ellos la afirmación de una tesis carece de fundamentación racional. La mencionada exigencia reside en que toda afirmación filosófica debe encontrarse demostrada a partir de las razones que la justifican. La exigencia de carecer de supuestos es, por lo tanto, una consecuencia de la exigencia de demostrar toda afirmación. Ahora bien, el único punto de partida legítimo para comenzar una demostración debe ser un comienzo carente de supuestos. El comienzo de toda demostración filosófica, tal como es entendido y exigido por los sistemas del idealismo alemán, debe carecer de supuestos.

Si se deja a un lado el hecho del comienzo temporal y contingente de todo sistema filosófico, aparece planteado el problema referente al comienzo lógico o demostrativo de la demostración filosófica. La concepción idealista de comienzo de la ciencia filosófica padece, según Feuerbach, de dos dificultades. En primer lugar, el idealismo olvida que además de los presupuestos fácticos, contingentes e injustificados que toda filosofía debe evitar y denunciar, hay otro tipo de presupuestos, que constituyen lo que, en el pasaje citado, Feuerbach entiende por las presuposiciones “necesarias”.

rias y racionales que uno no puede negar sin caer en un sinsentido absoluto”. Estas presuposiciones de la racionalidad son las condiciones necesarias del sentido del discurso racional en general y, por lo tanto, también del discurso filosófico en particular. Contra los idealistas, Feuerbach intenta llamar la atención, en este texto, sobre la *necesidad* de estas presuposiciones del discurso racional. En segundo lugar, el idealismo parece no advertir que ha presupuesto acríticamente el mismo concepto de comienzo. Feuerbach presenta esta segunda dificultad de la problemática idealista mencionada mediante la formulación de las siguientes preguntas:

Pero yo pregunto justamente: ¿por qué hay que tener, en general, tal comienzo? [i. e.: un comienzo lógico-demostrativo] ¿El concepto de comienzo ya no es, entonces, un objeto de la crítica? ¿Es él inmediatamente verdadero y universalmente válido? ¿Por qué no puedo, al comienzo, renunciar al concepto de comienzo? ¿Por qué no puedo referirme inmediatamente a lo real? (GW IX, 23) ⁵

La filosofía es una disciplina que se impone a sí misma la exigencia de carecer de todo supuesto contingente y arbitrario. Esta exigencia tiene dos consecuencias. En primer lugar, ella se traduce dentro de la filosofía idealista en la formulación del problema de descubrir un comienzo lógico de la demostración científico-especulativa. En segundo lugar, Feuerbach traduce esa exigencia como una denuncia de un supuesto arbitrario y contingente del idealismo, consistente en la noción de un comienzo demostrativo de la filosofía, tal como los idealistas lo presentan. Esta noción se deriva de un interés formal por la exposición sistemática de la filosofía, tan característico de las filosofías de Fichte, de Schelling y de Hegel. En el marco de este interés formal, Hegel parece haber

5 En 1841 Feuerbach vuelve sobre la cuestión del comienzo de la ciencia filosófica en su reseña del libro de J. F. Reiff, *Der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Stuttgart, 1840). La reseña de Feuerbach fue publicada en *Deutsche Jahrbuch für Wissenschaft und Kunst*. Véase: Feuerbach, L., “Einige Bemerkungen über den ‘Anfang der Philosophie’ von J. F. Reiff”, en: GW IX, 143-153. Una aclaración de la noción feuerbachiana de realidad puede encontrarse en el § 7 de sus *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), en: GW IX, 269-272.

satisfecho adecuadamente una exigencia que motiva el trabajo de toda una generación de postkantianos, la exigencia de darle forma sistemática al idealismo. Solo dentro de este marco, tiene sentido la preocupación especulativa por encontrar un comienzo lógico de la ciencia filosófica. Si se hace abstracción del interés mencionado, sin embargo, la noción idealista del comienzo demostrativo de la ciencia filosófica parece carecer de una razón que la justifique como problemática filosófica. La noción de un ser inmediato e indeterminado, con la que comienza el sistema hegeliano, encuentra su determinación en el desarrollo de este sistema, cuyo significado se reduce a una explicitación sucesiva del comienzo. En el curso de la exposición sistemática ese comienzo revela su verdad. El progreso expositivo es una regresión circular al punto de partida, cuyo significado puede comprenderse cabalmente recién al final del desarrollo especulativo. La verdad de ese desarrollo es el propio sistema de Hegel, que partió del mencionado comienzo demostrativo indeterminado.

A fin de destacar el déficit de la problemática idealista del comienzo demostrativo de la ciencia filosófica, Feuerbach propone distinguir dos nociones de pensamiento: el pensamiento sistemático y el pensamiento “esencial”. El pensamiento sistemático es, según Feuerbach, solo una de las *formas* en la que puede *exponerse* el pensamiento. Se trata de una forma ordenada que cuenta con indudables ventajas frente a otras. Sin embargo, esa forma de exposición del pensamiento no debe ser confundida con el pensamiento mismo que se expone en ella., es decir el pensamiento esencial que constituye su contenido. Un ejemplo de pensamiento sistemático es la demostración que aparece expuesta en un texto como la *Ciencia de la lógica*.

Uno se representa esto así: leo la *Lógica* de Hegel del principio al final. En el final regreso al comienzo, [...] pero confío en que ese regreso *no es temporal*, de tal modo que yo comience nuevamente la *Lógica* desde el comienzo, porque si no yo debería realizar el mismo camino dos, tres veces y así continuar, de tal modo que toda mi vida fuese solo una circulación dentro de la *Lógica* de Hegel. [...] Por eso la *Lógica* en

tres tomos, la *Lógica* expuesta no es una meta *en sí*; porque si no yo no tendría en la vida otra meta que leer la *Lógica* sin cesar o aprenderla de memoria como un Padrenuestro [...]. Y justamente por eso cierto ahora la *Lógica* y concentro esa existencia extensiva en *una* idea. Al final, la *Lógica* nos conduce, por ende, a nosotros mismos, al acto interno de conocimiento (GW IX, 26).

En este pasaje, Feuerbach presenta *una primera* presuposición de lo que denomina “pensamiento esencial”, a saber: la intersubjetividad como presupuesto necesario de la argumentación filosófica. Pueden diferenciarse claramente dos planos: un plano interno, referido al orden sistemático de la *Ciencia* hegeliana, y un plano externo, referido a la relación entre la formulación de esa ciencia y su recepción por parte de los lectores. En el plano interno, cada uno de los momentos del sistema se encuentra conectado demostrativamente con los demás. Dentro de este plano se presenta y se resuelve el problema especulativo del comienzo de la ciencia filosófica, un comienzo demostrativo inmediato e indeterminado, que termina demostrándose como un momento ontológicamente dependiente de la totalidad completamente mediada y determinada, ubicada al final de la demostración sistemática. En cambio, el plano externo es el de la relación que mantiene “la *Lógica* en tres tomos” con sus lectores, es decir, el sistema hegeliano con sus destinatarios. En términos semióticos, el plano interno sería el de la relación sintáctico-semántica entre los signos de la demostración sistemática y su significado. El plano externo, en cambio, se refiere a la relación pragmática entre esos signos de la demostración y los usuarios. Estos últimos son los lectores de la *Ciencia de la Lógica*, que comprenden el significado de esos signos y juzgan la validez de la demostración formulada en ese libro.

En el pasaje citado, Feuerbach sostiene que “la *Lógica* expuesta no es una meta *en sí*”. La meta de la exposición de la *Lógica* es resolver un problema que el autor y el lector de esa exposición comprenden y a cuya realización pretenden contribuir mediante sus actividades interdependientes de escritura y lectura. Estas actividades constituyen la dimensión pragmática de la *Lógica*. Una

demostración filosófica es una compleja propuesta que un autor formula ante un lector para contribuir a la solución de un problema sobre el que ambos están interesados. Por ello dice Feuerbach que la lectura de la *Lógica* “nos conduce a nosotros mismos”. Como lectores de la *Lógica* de Hegel, luego de leer la obra, debemos juzgar las pretensiones de validez elevadas por su autor. Una vez que este ha formulado su demostración sale de la escena y nos toca a *nosotros* evaluar si la misma es admisible. En ese momento devenimos protagonistas del discurso filosófico y no meros lectores de las palabras de otro. Las funciones cumplidas por el autor y el lector de una ciencia filosófica no pueden reducirse a contemplar pasivamente el movimiento del concepto que se despliega ante sus ojos, sino que consiste en servirse de esa ciencia para intentar resolver un problema.

El filósofo solo me hace comprender lo que yo puedo saber, él parte de mi *capacidad* espiritual. Por eso la filosofía, al salir de la boca o de la pluma, se remonta inmediatamente a su propia fuente [...] para mostrar que lo así demostrado está *sencillamente* en el principio de toda demostración, en el entendimiento, que es un pensamiento legal, es decir, un pensamiento que para todo ser pensante expresa una ley del entendimiento. La demostración no es otra cosa que señalar que lo que digo es verdadero, no es otra cosa que el repliegue de la enajenación del pensamiento en la fuente originaria del pensamiento (GW IX, 27).

En este pasaje, Feuerbach presenta al entendimiento como un tipo de pensamiento no arbitrario, es decir, como un pensamiento regido por leyes lógicas necesarias. Toda demostración filosófica es un producto de ese tipo de pensamiento y la *Lógica* pretende ofrecer una imagen fidedigna del mismo. Los hegelianos ortodoxos identifican la filosofía de Hegel con la realización absoluta de la idea de filosofía. Feuerbach, en cambio, la reconoce como el producto más acabado del trabajo filosófico hasta ese momento, es decir, como la mejor *exposición* disponible del pensamiento filosófico, pero que no puede agotarlo, como parecen suponer esos hege-

lianos. Ello se debe a la diferenciación, indicada más arriba, entre pensamiento sistemático y pensamiento esencial.

La filosofía como pensamiento esencial es un diálogo virtual entre el autor que *propone* sus tesis y argumentos en una exposición demostrativa y el lector que los comprende y los juzga. En el pasaje citado, Feuerbach presenta esta “capacidad espiritual” que tienen el autor y el lector para comprender y juzgar argumentos filosóficos como la “fuente originaria” de la filosofía, de la que surge indefinidamente ese pensamiento esencial. La demostración filosófica, tal como se presenta en un libro como la *Ciencia de la lógica*, es el pensamiento expuesto en el elemento de la exterioridad, fuera de sí mismo; es pensamiento *enajenado*. El pensamiento vuelve a sí mismo cuando se transforma en un momento del pensamiento esencial. Ello ocurre cuando el pensamiento de un lector de carne y hueso comprende y juzga el contenido racional expuesto en ese libro. El pensamiento enajenado en la exposición demostrativa vuelve a su fuente originaria gracias al pensamiento esencial del lector que se ocupa de ella.

A continuación, Feuerbach presenta *una segunda* presuposición de lo que denomina pensamiento esencial, a saber: el lenguaje como presupuesto necesario de la argumentación filosófica. El lenguaje es una condición necesaria tanto de la exposición demostrativa del sistema filosófico por parte del autor, como de la comprensión de su significado y evaluación de su validez por parte del lector. Por ello, el lenguaje no puede reducirse a un mero medio de autoenajenación el pensamiento en la palabra o la escritura. El mismo, en cambio, constituye una condición necesaria de la filosofía como pensamiento esencial, es decir, del diálogo virtual entre el autor que propone un sistema y el lector que lo comprende y lo juzga. En el siguiente pasaje, Feuerbach caracteriza claramente esta segunda presuposición necesaria del pensamiento esencial:

Por eso el significado de la demostración no puede ser comprendido sin hacer referencia al significado del *lenguaje*. El lenguaje [...] no es otra cosa que la *realización del género*, la mediación del yo con el tú para representar la unidad del género por medio de la superación de su

aislamiento individual. Por eso el elemento de las palabras es el aire, el medio de vida (*Lebensmedium*) más espiritual y universal. La demostración tiene, pues, su fundamento solo en la actividad de mediación del pensamiento para otro. Si yo quiero probar algo, yo lo pruebo para otro (GW IX, 27-28).

Esta caracterización del lenguaje como condición necesaria del pensamiento esencial retoma la cuestión de los requisitos que debe cumplir la realización de un género. Más arriba esta cuestión era examinada de manera negativa. Su tratamiento se reducía a impugnar la introducción de una creencia cristiana como un presupuesto arbitrario de la reflexión filosófica. Según ese presupuesto, el género “filosofía” puede realizarse completamente en la filosofía de Hegel, tal como el espíritu se encarna en Cristo. En el pasaje citado, en cambio, Feuerbach trasciende ese tratamiento negativo de la cuestión y propone una concepción propia sobre la realización del género humano mediante el lenguaje, es decir, mediante una intersubjetividad lingüísticamente mediada consistente en la relación del yo y el tú. Ni un solo ser humano ni un conjunto de individuos aislados pueden contar como realización del género humano. Esta realización se vuelve posible gracias a la palabra que es “el medio de vida más espiritual y universal” porque suprime el aislamiento de los individuos y los integra en el género. El género humano se realiza en el elemento intersubjetivo denominado “lenguaje”.

La cuestión del significado de la noción de lenguaje es utilizada en este escrito como un instrumento para aclarar la naturaleza de la demostración filosófica en general y la de la *Lógica* de Hegel, en particular. Como ya se indicó, una demostración filosófica es un proceso cerrado sobre sí mismo, independiente de toda relación social. Una demostración filosófica no puede, por lo tanto, reducirse a una dialéctica sin interlocutores, en la que el concepto desplegase por sí mismo sus determinaciones lógicas o reales en un camino necesario y donde el único papel que nos cabría sería el de espectadores mudos que contemplan la presunta generación de la razón absoluta. Una demostración es una actividad realizada por seres humanos de carne y hueso mediante el lenguaje. Este medio

de la vida espiritual y universal permite realizar la idea de género humano en la totalidad de los posibles hablantes. Para comprender el significado de la demostración, por lo tanto, no basta con considerar los nexos lógicos que conectan sus momentos hasta llegar a la conclusión, sino que hace falta también considerar la demostración como una actividad humana que se realiza, necesariamente, ante otros; o en los términos posthegelianos de Feuerbach, “*para otros*”, a saber: ante quienes o para quienes deben poder comprenderla y juzgarla.

En la demostración filosófica hay, por lo tanto, una dimensión pragmática presupuesta, que consiste en la referencia tácita a un posible lector. En el siguiente pasaje, Feuerbach destaca justamente esa dimensión necesariamente presupuesta en el acto de demostrar realizado por el filósofo y de manera ejemplar por Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

Del mismo modo, el filósofo no supone que él sea un Dalai-Lama especulativo, que se haya devorado completamente a la razón. Para que nosotros reconozcamos sus pensamientos como verdaderos, para que nosotros podamos simplemente comprenderlos, él debe suponer, tanto en nosotros como en él, la razón, un principio común, una medida común. Lo que él ha reconocido, nosotros debemos reconocerlo; lo que él ha encontrado, nosotros debemos encontrarlo *en nosotros* nuevamente, porque el pensar está *en nosotros* (GW IX, 28).

Feuerbach afirma que es imposible que un género universal se encarne absolutamente en un integrante individual de ese género. Esta afirmación la sostiene contra los hegelianos ortodoxos, quienes presuponen que la idea de filosofía se realiza completamente en el sistema de Hegel. La justificación de esta afirmación consiste en una explicitación de los presupuestos pragmáticos necesarios de toda demostración en general y, por lo tanto, de la demostración formulada por Hegel en su *Lógica*. Esta explicitación consiste en advertir *reflexivamente* que el autor que propone una demostración en un texto reconoce a la razón como un principio común a él y a sus lectores. Ningún autor que proponga una demostración, aun-

que se trate de una demostración filosófica, se presenta como propietario exclusivo de la razón.

El autor que formula una demostración en un texto pretende que sus lectores puedan realizar dos actividades. La primera, consiste en comprender la demostración; y la segunda, en reconocer la conclusión de esa demostración como verdadera. Según el pasaje citado, un presupuesto *necesario* de esa pretensión reside en admitir que la razón es una norma o un principio común, es decir, compartido por el autor y el lector. La presuposición de este principio es una condición necesaria para la resolución de las pretensiones de sentido y validez elevadas por el autor. La necesidad de este presupuesto es presentada en este pasaje contra la concepción de encarnación postulada por los hegelianos ortodoxos. Si un único sistema filosófico realizase absolutamente la idea de filosofía, su autor sería el propietario absoluto de la razón: en términos de Feuerbach, sería un “Dalai Lama especulativo” y sus lectores carecerían de la capacidad necesaria y suficiente para comprender y para juzgar la demostración contenida en ese sistema.

El planteo y la solución de problemas filosóficos son actividades colectivas, a las que contribuyen quienes participan en ellas. Estas actividades no pueden ser asignadas ni a individuos aislados, como son un yo empírico o un yo trascendental, ni tampoco a una idea absoluta que se despliega, de manera anónima e impersonal ante sí misma, para conocerse a sí mismo. El sujeto que se ocupa de determinar si una propuesta de solución a un problema es aceptable o si una demostración es válida es un sujeto colectivo: en palabras de Feuerbach, es un *nosotros* del que participan todos los posibles interesados en la cuestión. Ese nosotros se encuentra necesariamente presupuesto como una condición de sentido de toda propuesta de demostración filosófica.

La necesidad del carácter intersubjetivo de la demostración filosófica es destacada por Feuerbach en las tres definiciones del término “demostración” propuestas en el siguiente pasaje:

Por ende, toda demostración no es una mediación del pensamiento en y por el pensamiento mismo, sino una mediación por medio del

lenguaje entre el pensar, *en la medida en que es mío*, y el pensar de *otro*, *en la medida en que es suyo* [...] o bien una mediación del yo y el tú para reconocer la identidad de la razón, o bien una mediación, por la que yo pruebo, que *mi* pensamiento no es mío, sino pensamiento en y para sí, el cual puede ser, por ende, tanto mi pensamiento como el de otro (GW IX, 28-29).

Estas tres definiciones del término “demostración” se presentan como variantes de una alternativa a la concepción hegeliana de la demostración como “una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento”. Esa concepción ignora por completo la dimensión pragmática de los signos lingüísticos en los que está formulada la demostración. Esta dimensión consiste en la relación de esos signos con sus usuarios, es decir, con el autor y el lector de la demostración filosófica. Esa concepción parece querer reducir la demostración filosófica a un proceso lógico absolutamente independiente de los actos de cualquier sujeto pensante de carne y hueso, esto es a una mediación que acontecería en “el pensamiento en y por sí”. Frente a esta concepción hegeliana de la demostración filosófica, Feuerbach formula las tres definiciones en el pasaje citado, que examinaremos a continuación.

La primera definición presenta a la demostración como una mediación entre el pensar de un yo y el pensar de un otro, realizada a través del lenguaje. Más arriba, el lenguaje ya fue presentado como el medio vital socializante, que saca a los individuos de su aislamiento, y como el elemento común que permite volver real la idea de género humano. Aquí el lenguaje se presenta como un vehículo de la mediación del pensamiento llamada “demostración”. Esta mediación se realiza en el lenguaje. La necesidad de este vehículo lingüístico reside justamente en el siguiente hecho. La demostración no es “una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento”, como creen Hegel y sus discípulos ortodoxos, sino una mediación entre el pensamiento de dos o más individuos, es decir, entre el pensamiento de un yo que formula la demostración y el pensamiento del otro ante quien la formula y debe poder comprenderla y juzgarla como válida. La mediación entre el pensa-

miento de varios individuos solo es posible gracias al vínculo social permitido por el vehículo del lenguaje. En una demostración, por lo tanto, un hablante propone a un destinatario un conjunto de signos lingüísticos como un mensaje comprensible y lógicamente válido para ambos. Sin esta relación entre el pensamiento del hablante y el del destinatario, realizada en el lenguaje, no hay ni puede haber demostración alguna. La relación *intersubjetiva* entre hablante y destinatario de un mensaje lingüístico es una condición necesaria de toda demostración. Esta condición no puede ser abstraída de la demostración filosófica ni de su comienzo, como parecen suponer los discípulos ortodoxos de Hegel.

En el pasaje citado, Feuerbach formula una segunda definición de la demostración, en la que es presentada como “una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón”. En esta definición no aparece en primer plano el lenguaje, es decir, el vehículo de la mediación que permite conectar el pensamiento del proponente que demuestra con el del destinatario que comprende y juzga la demostración. Esta segunda definición se concentra en la finalidad de aquella. El objetivo que persiguen el yo que formula una demostración y el tú que atiende a la misma es, dice Feuerbach, “conocer la identidad de la razón”.

Esta definición requiere de una explicación. Contra esta identificación de la finalidad de la demostración podría sostenerse, en primer lugar, que quien demuestra una afirmación solo busca mostrar que su verdad depende de ciertas razones, alegadas en la demostración como prueba suficiente. En segundo lugar, también podría alegarse que el destinatario que atiende a una demostración formulada por otro busca solo comprender y evaluar su validez. El objetivo buscado por quien lee una demostración se reduce a determinar si las razones alegadas por el proponente son suficientes para justificar la afirmación demostrada. Sin embargo, estos objetivos buscados respectivamente por quien propone una demostración y quien atiende a ella son medios para alcanzar una finalidad ulterior, a la que se refiere la segunda definición de demostración formulada por Feuerbach en el pasaje citado. Tanto el proponente

como el destinatario de una demostración suponen *necesariamente* que ella debe ser válida para el pensamiento de ambos. Hay una instancia en la que ambos pensamientos coinciden porque sus diferencias resultan superadas. Por ello, la “identidad de la razón” es, según la segunda definición, el objetivo perseguido por los participantes de cualquier demostración. El objetivo de la mediación demostrativa es la superación de la diferencia entre ambos pensamientos. El descubrimiento de la identidad de la razón supera la situación en la que todavía puede decirse “este es mi pensamiento” y “ese es el tuyo”. Una demostración vale para todo ser racional y su objetivo es permitir ese descubrimiento.

Las dos definiciones de demostración examinadas hasta aquí se conectan mediante la tercera definición propuesta por Feuerbach en el pasaje citado. Esta tercera definición, por otra parte, también aclara el significado de la idea hegeliana de un “pensamiento en y para sí”. El proponente de una demostración pretende probar la validez universal de lo demostrado, es decir, pretende que lo demostrado no es solo una certeza subjetiva, sino que vale para todo ser racional o en términos de esta tercera definición: “que mi pensamiento no es mío”. Lo demostrado tiene una validez independiente de esa certeza, porque vale “en y por sí mismo”. La identidad racional de la demostración garantiza que lo demostrado debe poder valer para todo aquel que examine la demostración: como dice Feuerbach, “puede ser tanto el pensamiento de otro como el mío”. La mediación demostrativa, sin embargo, no puede desprenderse de su referencia pragmática al yo que la formula y al tú que la examina y confundirse con “una mediación del pensamiento en y para el propio pensamiento”, sino que sigue siendo una mediación intersubjetiva en la que “la identidad de la razón” es el objetivo de los interlocutores que se ocupan de la demostración. De esta manera, Feuerbach ofrece una interpretación intersubjetiva de la idea hegeliana de un “pensamiento en y para sí” como el objetivo de la demostración filosófica.

Ya se señaló que Feuerbach concibe la demostración como una actividad humana realizada necesariamente para otros. Sin embar-

go, estos otros, reconocidos como destinatarios de la demostración, pueden no coincidir con quienes efectivamente leen la demostración en un texto. Feuerbach reconoce que muchas veces nos resulta indiferente que algunos de nuestros lectores comprendan y acepten nuestras demostraciones. Quienes solo pueden juzgar según prejuicios, intereses egoístas o “sentimientos aberrantes” no son reconocidos por el autor de una demostración filosófica como destinatarios competentes. Solo cuentan como tales quienes juzgan la demostración según el peso de los argumentos. Cuando están ausentes, nos vemos obligados a ser indiferentes a la comprensión y al juicio del prójimo⁶. Sin embargo, cuando un autor carece de lectores e incluso también cuando alguien simplemente piensa en silencio, si piensa rigurosamente, procede como si demostrara ante otros. También al pensar en soledad y en silencio intentamos probar que nuestro pensamiento vale para cualquier otro posible interlocutor. Por eso, el interlocutor real o virtual es una condición no eliminable de la demostración filosófica.

Nosotros nos volvemos conscientes y seguros de la verdad de nuestra propia causa solo a través del otro —se comprende que no de este o aquel otro contingente—. Lo verdadero no es exclusivamente ni mío no tuyo, sino *universal*. El pensamiento, en el que se unen yo y tú, es un pensamiento *verdadero*. Esta unión es la confirmación, el signo, la afirmación de la verdad, solo porque ella misma es ya verdad. Lo que une es verdadero y bueno (GW IX, 29).

La certeza de un individuo no es un signo de la verdad de una proposición. La diferencia entre una demostración que creo correcta y otra que lo es realmente depende de la instancia intersubjetiva del destinatario de la demostración, porque la verdad de una proposición debe poder ser admitida por todo posible interlocutor competente. Este interlocutor no es “este o aquel otro contingente”, sino solo quien se interesa únicamente por la verdad

6 Feuerbach prefiere expresarlo en latín: “Satis mihi pauci lectores, satis es unus, satis est nullus” (GW IX, 29).

y determina su facultad de juzgar por la mera fuerza del mejor argumento. Lo verdadero es universal porque merece el consenso de quienes se comportan de esa manera. Al igual que otros *Junghegelianer*, Feuerbach parece sostener aquí una teoría consensual de la verdad, semejante a la que habría de ser formulada, décadas más tarde, por el pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce⁷.

La demostración no es, pues, la relación del pensador o del pensar encerrado en sí mismo, sino la relación del pensador con otros hombres. Por lo que los modos de demostración y de silogismo no son *formas de la razón en sí*, formas del acto interno del pensamiento y del conocimiento; no son más que *formas de comunicación*, modos de expresión, presentaciones y representaciones de las manifestaciones del pensamiento. [...] La demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios. Sin *comunicación*, la demostración carece de sentido. [...] Toda exposición, toda demostración —la exposición del pensamiento es demostración— en virtud de su destino *original*, tiene por fin —y es a este último al que debemos atenernos— el acto por el cual el otro conoce.” (GW IX, 30-32).

A las definiciones de la noción de demostración ya examinadas, Feuerbach agrega aquí la determinación de la comunicación. La demostración es una relación social entre quien la propone y quienes la comprenden y examinan. Las formas lógicas son, por lo tanto, *formas de la comunicación*. La validez de una demostración reside en que debe poder ser aceptada por quienes realmente la comprendan. Demostrar es comunicar a alguien real o virtual que una afirmación es válida para ambos. La crítica de Feuerbach a la ortodoxia hegeliana se asienta sobre esta concepción de la demostración filosófica como una relación social. Una demostración filosófica es una contribución realizada por el autor a una labor que debe ser continuada por los lectores. Feuerbach reconoce que Hegel es “el artista *filosófico* más perfecto” y que sus obras son

7 Un examen interesante y exhaustivo de las semejanzas entre algunas tesis de los Junghegelianer y las de Peirce es presentado por Wartenberg (1971).

“modelos insuperados *del sentido artístico científico*”. Sus objeciones apuntan a la recepción dogmática del pensamiento de este maestro, que se niega a continuar el incesante trabajo colectivo en el que consiste la filosofía.

3. La actualidad de la perspectiva de Feuerbach en general

Hasta aquí examiné algunos pasajes en los que Feuerbach trata explícitamente las nociones de lenguaje, comunicación e intersubjetividad. El problema del comienzo de la ciencia filosófica y las críticas a la solución idealista a ese problema han sido aquí considerados solo para destacar el cambio general de perspectiva inaugurado por nuestro autor. Este cambio de perspectiva se vuelve evidente tanto en el tratamiento de las nociones mencionadas como en la concepción de la demostración filosófica como una relación social. Como se señaló más arriba, Feuerbach presenta el problema del comienzo de la ciencia filosófica como un problema específico del idealismo postkantiano, que se enmarca en el problema más general de la demostración filosófica. A juicio de Feuerbach, los hegelianos ortodoxos no logran advertir que toda demostración presupone necesariamente ciertas condiciones intersubjetivas porque es un conjunto de actos realizados por alguien ante otros reales o posibles, es decir, ante los interlocutores o lectores competentes.

Con este cambio de perspectiva propuesto por Feuerbach, la demostración filosófica ya no se reduce a un conjunto de signos relacionados tanto semánticamente con sus significados como lógicamente-sintácticamente entre sí. Gracias a este cambio, la demostración es también pragmáticamente considerada como una actividad que realizan los seres humanos con esos signos, una actividad que *presupone necesariamente* determinadas reglas y las expectativas de una interacción recíproca. Feuerbach sostiene que la manera correcta de estudiar el problema idealista de un comienzo demostrativo libre de supuestos exige dejar de atender tanto a los contenidos de la demostración como a la conexión lógica que mantienen entre sí y considerar la demostración como *una actividad que realiza alguien*

ante otros con vistas a una finalidad determinada. La pregunta misma por la posibilidad de comenzar una demostración por un punto de partida libre de supuestos contingentes *presupone necesariamente*, por un lado, que la misma puede ser comprendida como una pregunta por un conjunto posible de interlocutores competentes; y por otro, que estos interlocutores deben poder contribuir en el proceso discursivo de encontrar una respuesta. En el comienzo de la demostración filosófica suponemos, por lo tanto, *necesariamente* las que pueden denominarse como las “condiciones pragmáticas del sentido del discurso”, es decir, de un diálogo argumentativo tendiente a resolver pretensiones de validez. Como ya se señaló más arriba, Feuerbach advierte que estos presupuestos no son contingentes ni arbitrarios, sino “presuposiciones *necesarias y racionales*, que uno no puede negar sin caer en un sinsentido absoluto” (GW IX, 23).

Aquí no es posible ni necesario presentar los argumentos que muestran el carácter necesario de esas presuposiciones según el estado actual de la investigación filosófica. Pero resulta indispensable destacar que Feuerbach, en su temprano escrito “*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*”, parece haber anticipado, de manera asombrosa, algunos componentes imprescindibles de esos argumentos. Esos componentes son, en primer lugar, la perspectiva general gracias a la cual dichas presuposiciones necesarias pueden ser descubiertas, a saber, la perspectiva abierta en el siglo XIX por el pragmatismo de Peirce y elaborada por las *Philosophische Untersuchungen* de Ludwig Wittgenstein (1984), por un lado, y la teoría de los actos de habla de John Austin (1962) y John Searle (1969), por el otro. Esta perspectiva, que usualmente se denomina “giro lingüístico-pragmático de la filosofía contemporánea”, presta atención justamente a la relación entre los signos y sus usuarios, a los actos que realizan estos usuarios con esos signos y a las reglas seguidas por los mismos en las relaciones que establecen entre sí. En el apartado anterior se indicaron los pasajes en que Feuerbach presenta su concepción de la demostración como una interacción social lingüísticamente mediada.

Un segundo componente de los argumentos que muestran la necesidad de las presuposiciones indicadas por Feuerbach reside en lo siguiente. Contra los hegelianos ortodoxos, Feuerbach no propone solo la perspectiva para comprender los actos lingüísticos en general, sino también lo que él denomina “demostración”, a saber, el acto de alegar razones que prueben la validez de una tesis. Estos actúan como elementos de un diálogo argumentativo entre un yo y un tú y *presuponen necesariamente* ciertas condiciones universales, válidas para todo interlocutor competente, es decir, para todo interlocutor que juzgue ateniéndose exclusivamente a la validez de los argumentos y no a sus prejuicios o intereses egoístas. En ese sentido, la perspectiva presentada por Feuerbach en este escrito parece anticipar también algunos elementos recién desarrollados en el uso de la teoría de los actos de habla, de la teoría de los juegos del lenguaje y del pragmaticismo llevado adelante por la pragmática universal de Jürgen Habermas (1971 y 1976) y por la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel (1973 y 1998). De esta manera, Feuerbach parece haber anticipado no solo una teoría que hace depender el significado de los signos lingüísticos del uso de esos signos, sino también una teoría que identifica la racionalidad con un diálogo entre interlocutores que intentan resolver mediante argumentos las pretensiones de validez que ellos elevan con sus actos de habla.

Feuerbach anticipó incluso un tercer y último componente de los argumentos que permiten mostrar la necesidad de las presuposiciones del discurso racional, porque no se limitó a presentar *en abstracto* la dimensión lingüística e intersubjetiva de la acción de argumentar, ni a reconocer *en general* el carácter necesario de las condiciones que deben cumplir los interlocutores en esa acción. Se trata de un componente muy específico que aparece en el texto de Feuerbach como una explicitación de los presupuestos *implícitos en las mismas acciones* de leer, comprender y juzgar la *Lógica* de Hegel, acciones realizadas tanto por él como por sus adversarios: Bayrhammer y los demás hegelianos ortodoxos. En ese sentido, el modo en que Feuerbach presenta el descubrimiento del carácter social de la

demostración parece anticipar también, al menos en parte, lo que Wolfgang Kuhlmann (1985) ha denominado “reflexión estricta” y lo que Dietrich Böhler (1997 y 2003) ha llamado “reflexión sobre el diálogo actual” dentro de sus desarrollos de la mencionada perspectiva pragmático trascendental. Se trata de la reflexión sobre las condiciones que necesariamente cumplen todos los autores y lectores de textos filosóficos, por ejemplo, en este momento, el autor y el lector de estas líneas.

4. Hacia una hermenéutica filosófica independiente del modelo teológico

Las afinidades señaladas entre la perspectiva de la pragmática trascendental contemporánea y la asumida por Feuerbach en el artículo examinado permite también iluminar una diferencia fundamental entre la hermenéutica existencial y la hermenéutica trascendental, consistente en que la primera se rige por un modelo teológico mientras que la segunda es independiente de ese modelo.

Como es sabido, la hermenéutica es el arte de interpretar el sentido de textos legados por la tradición. Este arte ha sido cultivado desde hace siglos por diversas disciplinas humanísticas. Desde el siglo XIX, distintos filósofos le han prestado atención a la actividad de los intérpretes de textos como una clave para intentar resolver problemas filosóficos referentes a la comprensión del sentido en general. Esta atención se concentra en los vínculos históricos que ligan a un intérprete a un horizonte previo, transmitido por la tradición, al que *pertenecen* tanto el sentido del texto interpretado como la propia tarea hermenéutica.

Durante el siglo XX, el reconocimiento de la mencionada pertenencia comunitaria del intérprete a un horizonte de sentido heredado de la tradición condujo a la hermenéutica *existencial* a identificar a la hermenéutica dogmática como el “verdadero modelo” de toda interpretación de textos en general (Gadamer, 1999, p. 316). Un ejemplo de este tipo de hermenéutica es practicado por la teología, donde el sacerdote intenta *aplicar* el sentido de un texto sagrado a una situación concreta y presente de la comuni-

dad que lo autorizó institucionalmente como intérprete. En este contexto teológico, tanto el intérprete como los miembros de esa comunidad *admiten como válido* el contenido de un texto, porque creen que ha sido revelado por un autor infalible. El sacerdote que cita e interpreta el sentido de un pasaje de las Escrituras en un sermón extrae de ellas consejos morales para los fieles de su iglesia en una situación concreta y determinada.

Esta aplicación dogmática de un texto sagrado se enmarca en un contexto determinado por las interpretaciones anteriores del mismo texto, dentro de la misma comunidad y de la misma tradición hermenéutica. Esta tradición ininterrumpida de esas interpretaciones previas condiciona la transmisión histórica del sentido del texto interpretado por el sacerdote, es decir, aplicado a los problemas coyunturales que afectan a los miembros de su comunidad. La interpretación dogmática, asumida como modelo por la hermenéutica existencial, presupone, por lo tanto, no solo la validez del contenido del texto interpretado, sino también el carácter vinculante de una tradición hermenéutica particular. Estos dos presupuestos limitan, efectivamente, el espectro de las interpretaciones admisibles por los miembros de la comunidad destinataria de la interpretación dogmática.

La hermenéutica existencial, sin embargo, parece agregar condiciones limitantes a la comprensión del sentido, que no se derivan necesariamente de la interpretación dogmática que reivindica como modelo inspirador. Entre esas condiciones figura la tesis, afirmada por la hermenéutica existencial, según la cual no hay interpretaciones mejores que otras, sino solo distintas de otras (Gadamer, 1999, p. 302 y Kuhlmann, 1992). Esta tesis excede el modelo que esta forma de hermenéutica filosófica se propone seguir. Ello se debe a que el intérprete dogmático, aunque no cuestiona el contenido del texto interpretado, pretende comprender su sentido *correctamente*. Aunque la autorización institucional de su comunidad inmunice *parcialmente* su interpretación contra posibles críticas, la misma se encuentra siempre sujeta a posibles revisiones, tanto dentro como fuera de su comunidad de pertenencia. Dentro

de ella, puede siempre pesarse en instancias hermenéuticas jerárquicamente superiores o temporalmente futuras, autorizadas por la misma comunidad para revisar la interpretación dogmática de un texto sagrado. Fuera de esa comunidad, todo posible interesado en la interpretación correcta de un texto puede revisar una interpretación dogmática del mismo para contribuir a determinar si ella es correcta o no. En rigor, cabe advertir que el intérprete dogmático no solo pertenece a la comunidad institucional que lo autoriza como profesional, sino también a una comunidad mucho más amplia, en principio *ilimitada*, a la que pertenecen todos los posibles interesados en la interpretación correcta del sentido de un texto (Böhler, 1978 y Damiani, 2011).

Este modelo dogmático reivindicado por la hermenéutica existencial podría ser objetado porque no todo intérprete supone la infalibilidad del autor de un texto. Para evitar esta objeción, el intérprete es asimilado por la misma hermenéutica a un traductor, que aclara a sus lectores el sentido de un texto escrito en un idioma que ellos ignoran (Gadamer, 1999, pp. 387-393). Su tarea, como la del intérprete, consiste en aclararles a los miembros de una comunidad particular el sentido de un texto original que les resulta indescifrable, haciendo abstracción de la validez del contenido traducido. Traducir e interpretar son tareas que se reducen a redactar un segundo texto que aclara el sentido de un texto original. Para realizar estas tareas no es necesario aceptar dogmáticamente la validez del contenido del texto ni involucrarse en la difícil tarea de determinar racionalmente si ese contenido es válido. Sin embargo, la comprensión del sentido de un texto supone la correcta identificación de la pretensión de validez prioritaria elevada por el autor. Todo intérprete *sabe* que el único procedimiento disponible para resolver esa pretensión es un examen racional del contenido del texto interpretado (Damiani, 2009, pp. 82-92).

La hermenéutica existencial parece ignorar que *todo intérprete pertenece simultáneamente a dos comunidades*. La primera es una comunidad fáctica, particular y contingente, interesada solo por comprender el sentido del texto según los prejuicios heredados de

la tradición a la que pertenece. La segunda es una comunidad mucho más amplia, capaz de examinar y resolver racionalmente las pretensiones de validez elevadas en el mismo. Los límites de esta última no están determinados por la aceptación de esos prejuicios, sino por el cumplimiento de la exigencia de determinar el propio juicio atendiendo exclusivamente a la “coerción no coercitiva del mejor argumento” (Habermas, 1971, p. 137). Esta exigencia debe cumplirla ya siempre todo interlocutor discursivo, por ejemplo, el filósofo de la interpretación. Sin embargo, la hermenéutica existencial, al ignorar la pertenencia del filósofo a la segunda comunidad, incurre en cierto tipo de déficit reflexivo.

No es posible presentar aquí el modo en que la hermenéutica trascendental muestra el carácter necesario de la doble pertenencia mencionada (Damiani, 2022). Baste con señalar que esa doble pertenencia se encuentra explícitamente reconocida ya en las definiciones del término “demostración” formuladas por Feuerbach en el texto arriba examinado. Este reconocimiento independiza a la hermenéutica trascendental del modelo teológico que rige a la hermenéutica existencial porque concibe la tarea de interpretar un texto exclusivamente en el marco de una interacción entre dos seres humanos de carne y hueso: el autor y el lector de la obra. En ese sentido los lineamientos de la filosofía del futuro prevista por Feuerbach parecen coincidir con la manera en que la hermenéutica trascendental concibe la interpretación de textos.

Bibliografía

- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*, 2 Bde. Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten. En: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (pp. 569-607). Suhrkamp.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard Univ. Press.
- Böhler, D. (1978). Das dialogische Prinzip als hermeneutische Maxime. *Man and World*, 11(1-2), 131-164.

- Böhler, D. (1997). Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende. Nur das sich wissende Reden und Miteinanderstreiten ermöglicht Vernunft. En: J. Trabant (Hrsg.), *Sprache denken. Positionen aktueller Sprachphilosophie* (pp. 145-162). Fischer.
- Böhler, D. (2003). Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl Otto Apels Athene im Rücken. En: D. Böhler/M. Kettner/G. Skirbekk (Hrsg.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. (pp. 15-43) Suhrkamp.
- Bondelli, M. (1990). Das Anfangsproblem bei K. L. Reinhold. Klostermann.
- Brezeale, D. (1987/88). How to make an Idealist: Fichtes Refutation of Dogmatism and the Problem of the Starting Point of the Wissenschaftlehre. *The Philosophical Forum*, 19, 97-123.
- Damiani, A. M. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Verlag Karl Alber.
- Damiani, A. M. (2011). Die Philosophiegeschichte im Lichte einer Transzendentalhermeneutik. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 60, 2-12.
- Damiani, A. M. (2022). Pertenencia y reflexión. Un examen hermenéutico-trascendental, *Ética y Discurso*, 7, 1-23.
- Fulda, H. F. (1965). *Das Problem einer Einleitung ins Hegels Wissenschaft der Logik*. Suhrkamp.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. B. C. Mohr.
- Habermas, J. (1971) Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz. En: J. Habermas/N. Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (pp. 101-141). Suhrkamp.
- Habermas, J. (1976). Was heißt Universalpragmatik? En: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (pp. 174-272). Suhrkamp.
- Harris, H. (1973). *David Friedrich Strauss and his Theology*. Cambridge Univ. Press.
- Hegel, G. W. F (1969). *Wissenschaft der Logik*. Suhrkamp.
- Henrich, D. (1971). Anfang und Methode der Logik. En: *Hegel im Kontext*. Suhrkamp.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Alber.

- Kuhlmann, W. (1992). Was ist und wie ist gültiges Verstehen möglich? En: *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik: Studien zur Transzendentalpragmatik* (pp. 92-119). Königshausen und Neumann.
- Löwith, K. (Hrsg.) (1962). *Die hegelsche Linke*. Fr. Fromman Verlag.
- Lübbe, H. (Hrsg.) (1962). *Die hegelsche Rechte*. Fr. Fromman Verlag.
- Pepperle, H. (Hrsg.) (1986). *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*. Rödenberg.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge University Press.
- Strauss, D. F. (1904). *Das Leben Jesu* (1835). Verlag von Emil Stauss.
- Toews, J. E. (1985). *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge University Press.
- Tomba, M. (2002). Filosofia della Crisi. La riflessione posthegeliana. *Filosofia politica*, 16(2), 193-222.
- Wartenberg, G. (1971). *Logischer Sozialismus. Die Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce*. Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1984). *Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp.

CAPÍTULO 11

EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD LIBRE EN LA ETAPA MATERIALISTA DE FEUERBACH: UN DEBATE EPISTOLAR CON DUBOC¹

Pablo Uriel Rodríguez²

RESUMEN

El presente trabajo explora el debate entre Feuerbach y Duboc en torno a la libertad. Feuerbach afirma que el único concepto cohe-

-
- 1 El presente artículo forma parte de una investigación desarrollada dentro del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT: 80020250100042UM) “Deseo, subjetividad y postestructuralismo antes y después de Freud”, radicado en la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT) de la Universidad de Morón por el período 2025 - 2027, bajo la dirección de la Dra. Miriam Pereyra.
 - 2 Doctor en Filosofía (Universidad de Morón) y Profesor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Investigador asistente del CONICET. Profesor Asociado de las carreras de Filosofía y Fonoaudiología de la Escuela Superior de Ciencias del Comportamiento y Humanidades de la Universidad de Morón. Docente de postgrado del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana (Universidad Nacional General Sarmiento).

rente de libertad es el que se basa en la naturaleza. Duboc quiere saber si tal caracterización no entraña una suerte de determinismo que anula la responsabilidad. En su respuesta, Feuerbach despliega una serie de temas que retoman aspectos previos de su filosofía a la luz de problemas éticos. El objetivo de esta exposición es reconstruir la argumentación feuerbachiana y poner en evidencia su abordaje del problema clásico de la libertad.

Palabras clave: Feuerbach, Duboc, libertad, voluntad

ABSTRACT

The present work explores the debate between Feuerbach and Duboc concerning freedom. Feuerbach maintains that the only coherent concept of freedom is one based on nature. Duboc wonders whether such a characterization entails a kind of determinism that nullifies responsibility. In his reply, Feuerbach unfolds a series of themes that revisit earlier aspects of his philosophy in light of ethical problems. The objective of this exposition is to reconstruct Feuerbach's argumentation and to bring to light his approach to the classical problem of freedom.

Keywords: Feuerbach, Duboc, freedom, will

En ausencia de una denominación más adecuada y para evitar etiquetas más restrictivas (por ejemplo, “izquierda hegeliana” o “joven hegelianismo”), emplearé el término “posthegelianismo” para referirme al conjunto de intelectuales europeos del siglo XIX que desarrollaron sus obras después de la disolución del idealismo alemán. Los “posthegelianos” no formaron una escuela o tradición filosófica homogénea; más bien, constituyen una pluralidad de voces que entonan cada una su propio registro y tonalidad (Castro-Gómez, 2022, p. 275). Por esta razón, quizás el término que mejor les cua-

dre sea el de *constelación filosófica*³. El “posthegelianismo” comienza a fines de los años 20’ y principios de los 30’ del siglo XIX (coincidiendo con los últimos años de la vida de Hegel y la aparición de los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de Feuerbach) y se extiende hasta finales de la década de 1860’ y comienzos de la década de 1870’ (coincidiendo con la publicación del primer tomo de *El capital* de Marx y el fallecimiento de Feuerbach). Hacia fines de la década de 1830 y principios de 1840 ya era posible distinguir tres grandes focos de irradiación teórica dentro de la constelación posthegeliana. El primero se localizó en Tubinga donde se destacaron Strauss, Herwegh y Zeller. El segundo tenía su sede inicialmente en Halle y era comandado por Ruge y Echtermeter a los que, más tarde, se sumaron Marx y Hess. El tercero estaba ubicado en Berlín y nucleaba personalidades como los hermanos Bruno y Edgar Bauer, Rutenberg o Max Stirner (Essbach, 1988, p. 40). Por encima de estas tres facciones, brillaba, al menos durante el período 1839–1844, la figura de Ludwig Feuerbach.

La reflexión de los posthegelianos partía de la convicción de que las condiciones materiales y psíquicas impuestas por el orden social cristiano-burgués resultaban esencialmente incompatibles con una existencia plenamente humana. Por esta razón, su preocupación central fue la elaboración de una comprensión del mundo de inspiración y resultados emancipatorios.

Los conceptos posthegelianos se configuraron, mayormente, como herramientas de combate. El “género” y la “sensibilidad” de Feuerbach protestan contra “Dios” y el “espíritu”; la “autoconciencia” de Bruno Bauer polemiza acremente contra la “sustancia” y la “masa”; el “Único” stirneriano denuncia sin concesiones la fuerza opresiva del “estado liberal” y la “comunidad socialista”; la “fe” de Kierkegaard quiere ser el remedio contra la “desesperación” y su

3 Como explica Martin Maslow (2009): “Una constelación filosófica puede definirse como una densa colección de personas, ideas, teorías, problemas o documentos que interactúan entre sí; en este caso, sólo el análisis de este todo, y no el de sus componentes aislados, hace posible la comprensión de los efectos filosóficos y del futuro filosófico de estas personas, ideas y teorías” (p. 82).

“Singular” lo que salve a su presente histórico de la abstracción de la “prensa” y el “público”; la “vida genérica” y el “materialismo histórico” del joven Marx luchan contra la “vida alienada” y la “concepción idealista de la historia”, etc. Se trata de categorías que, en primer lugar, llaman la atención sobre los sufrimientos ocultos de la época y los discursos que los encubren o mitigan, y, en segundo lugar, proponen una alternativa para su contexto histórico. El éxito fenomenal que alcanzan en su faceta destructiva a menudo se logra a costa de ciertas imprecisiones, ambigüedades e inconsistencias en su aspecto constructivo⁴. La historia de su recepción confirma esta situación. En líneas generales, la suerte común de los conceptos posthegelianos ha sido la de ser utilizados por su potencia para negar lo establecido, sin una comprensión exhaustiva de lo que ellos implican como conceptos positivos.

A diferencia de lo que ocurrió con nociones como *sensibilidad*, *ilusión* o *antropología*, la categoría feuerbachiana de *libertad de la voluntad* no logró concitar un gran interés, ni entre sus contemporáneos ni entre sus estudiosos del siglo XX y XXI. El filósofo de Brückberg sólo abordó esta cuestión con cierto grado de independencia y profundidad en dos libros escritos en el tramo final de su carrera intelectual: *Sobre espiritualismo y materialismo, en especial referencia a la libertad de la voluntad* publicado en 1866 y el inédito *Sobre ética: el Eudemonismo* redactado, probablemente, entre 1868/69. El “desconocimiento” de este último período de su pensamiento y de los textos que lo componen explica, en gran parte, que su análisis conceptual de la *libertad* haya permanecido, hasta el día de hoy, indebidamente explorado. El presente trabajo pretende comenzar a corregir esta situación. Para lograrlo, optaré por emprender una investigación en torno a los primeros pasos teóricos que el filósofo de Bruckberg dio en dirección a su concepción tardía de la “liber-

4 En este contexto, vale la pena recordar que, en el Prefacio de los *Principios de la filosofía del futuro* de 1843, Feuerbach señalaba que debido a su particular posición histórica el pensamiento posthegeliano estaba únicamente en condiciones de explicar y describir teóricamente las restricciones y penurias que aquejaban a los seres humanos realmente existentes, pero era incapaz de exponer en detalle el tenor de una eventual plenitud humana (GW IX, 264-265 / PFF, 47-48).

tad de la voluntad”. En este sentido, ofreceré un análisis del debate epistolar entre Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc (1829–1903) en torno a la libertad. La primera sección procura brindar algunas indicaciones sobre el contexto de la discusión y delinear el modo en que Duboc plantea la cuestión. La segunda sección se detiene en la respuesta inicial de Feuerbach. La tercera sección hace eje en el intercambio final entre ambos pensadores. A lo largo de la exposición, cuando lo juzgue oportuno, haré un esfuerzo por enlazar las posiciones asumidas por Feuerbach durante la discusión con los argumentos brindados en sus obras publicadas.

1. Contexto histórico-filosófico del debate, presentación de las fuentes y planteo del problema

Feuerbach fija los principales lineamientos de su concepciones tardía de la libertad y la voluntad⁵, al menos *grosso modo*, en sus escritos para la *renovación* de la filosofía. Durante el primer lustro de la década 1840’, el filósofo de Bruckberg fue bastante cauteloso e, incluso, renuente a la hora de emplear la palabra “libertad”. ¿Cuál es la razón de esta precaución? Muy probablemente, el hecho de que Feuerbach fuera perfectamente consciente de que, al utilizar dicho término, estaba empleando un concepto central de la filosofía alemana de su época, cargado de resabios metafísicos y con un tono algo grandilocuente. Hacia el final de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, insistiendo en la necesidad de una alianza entre la filosofía y las ciencias empíricas, escribe:

Todas las ciencias tienen que fundarse en la *naturaleza*. Una teoría, mientras no haya encontrado su *base natural*, sólo es una *hipótesis*. Ello tiene una vigencia particular con respecto a la *teoría de la libertad*. Úni-

5 Para un abordaje en nuestro idioma sobre esta cuestión es posible consultar los trabajos de Gabriel Amengual (1980, pp. 285-290), Manuel Cabada Castro (1994, pp. 141-151) y Joaquín Gil Martínez (2011, pp. 248-252 y pp. 263-269). También puede consultarse en portugués el trabajo de Rafael Werner Lopes (2014, pp. 271-293).

camente la nueva filosofía podrá *naturalizar* la libertad que hasta ahora era una *hipótesis antinatural y supranatural* (GW IX, 262 / TRF, 42)⁶.

Una concepción *meta-física* de la libertad, es decir, una reflexión sobre la libertad desvinculada de su base natural, desemboca inevitablemente en una representación inhumana de la libertad, dado que la naturaleza es el fundamento de la existencia del ser humano (GW IX, 259 / TRF, 39)⁷. Una noción semejante debe ser combatida con el fin de corregir lo que constituye no solo una representación intelectualmente errónea, sino también una idea que trae consecuencias prácticas funestas para la vida concreta de las personas. Feuerbach enuncia, de este modo, la obligación teórica de no dejarse encandilar por la afirmación especulativa idealista “el hombre es libre”. Lo problemático del enfoque idealista radica en que *primero* piensa la libertad como una facultad aislada y *luego* se la adjudica al ser humano. Por tanto, es la inversión de la afirmación idealista lo que le permite a la filosofía acceder a un punto de apoyo seguro a partir del cual desarrollar su reflexión: “la libertad es humana”, pues “el hombre es la existencia de la libertad” (GW IX, 262 / TRF, 42)⁸. De ello se sigue que el camino a recorrer por el pensamiento del futuro es el que va *desde* el ser humano en su integralidad *hacia* la libertad.

6 El final del célebre ajuste de cuenta con la filosofía hegeliana de 1839' ya anticipaba una crítica al concepto idealista y *fantástico* (*phantastische*) de la libertad y una encendida reivindicación de una perspectiva naturalista y *racional* (*vernünftigen*) de dicha categoría (GW IX, 62 / CH, 64).

7 Como sugiere Adriana Verrísimo Serrão, la *naturalización* feuerbachiana de la libertad no implica la *subordinación* de la acción individual a las leyes inmutables de la Naturaleza (lo cual supondría quedar atrapado en el dualismo metafísico) sino, más bien, una comprensión de la actividad humana independiente de un orden suprasensible (1999, p. 193). Según Rainer Krause, Feuerbach propone una *secularización del concepto de libertad*. *Naturalizar la libertad* implicaría desligar la comprensión de esta noción de cualquier referencia a un principio trascendente, ya sea religioso o filosófico. Y esto, a su vez, supondría *liberar la naturaleza humana* de las ilusiones teológicas que la restringen (2017, pp. 157-158).

8 Eugene Kamenka logra expresar con contundencia esta idea al señalar que “la voluntad, según argumenta Feuerbach, no es atemporal ni indeterminada: de hecho, no existe algo así como el querer, sólo seres humanos que quieren” (1970, p. 129).

Sostener que “la libertad es humana” equivale a decir que ella está atravesada por los dos motivos fundamentales que Feuerbach le asigna a lo humano: la sensibilidad y la comunitariedad (Löwith, 1968, p. 114 y Römp, 1986, p. 326). Reflexionar sobre la libertad dentro de este horizonte implica dos presupuestos insoslayables. En primer lugar (1.), es necesario reconocer que, por el hecho de predicarse de un ser corporal, la libertad es tanto *activa* como *pasiva*. Ella incide en el mundo; pero también es afectada por la realidad externa e interna (GW IX, 150 / CF, 71). Esta caracterización ambivalente de la libertad permanece constante en el pensamiento feuerbachiano y se articula con claridad meridiana en el escrito *Sobre espiritualismo y materialismo, en especial referencia a la libertad de la voluntad*. Allí, el filósofo de Bruckberg sostiene que el individuo es libre para determinarse a sí mismo, pero siempre dentro de los márgenes provistos por un *ya estar* naturalmente determinado (GW XI, 68)⁹. En segundo lugar (2.), es preciso admitir que el individuo humano sólo puede ser libre en comunidad, esto es, en un espacio de interacción compartido con sus semejantes (GW IX, 338-339 / PFF, 123). En consecuencia, la libertad efectivamente real depende del contexto material, cultural y social en el que se desenvuelve la coexistencia de los seres humanos¹⁰.

Promediando la década del 40' Feuerbach ya había sentado las bases generales para un tratamiento de los principales tópicos de la ética desde una perspectiva personal y novedosa¹¹; sin em-

9 El especialista brasileño Rafael Werner Lopes logra sintetizar en una línea el planteo feuerbachiano: “al hombre le precede la pasividad como fundamento de la actividad” (Lopes, 2014, p. 277).

10 Como escribe Feuerbach en su ensayo de 1846 *Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu*: “En un palacio se piensa distinto que en una choza, cuyos techos bajos parecen ejercer presión sobre el cerebro. Somos una clase de hombres al aire libre y otra clase distinta en una habitación, espacios acotados nos oprimen, espacios amplios expanden el corazón y la cabeza. Donde falta la ocasión de exteriorizar el talento, también falta el talento; donde no hay espacio para la actividad, tampoco hay impulso, al menos el verdadero impulso para la actividad” (GW X, 136).

11 A principios de 1844, Ruge le envía a Feuerbach el primer -y único- número de los *Anales Franco-Alemanes*. Ruge espera que la lectura del material entusiasme a Feuerbach lo suficiente como para colaborar en el futuro. En una carta de abril de 1844, el filósofo

bargo, debieron transcurrir más de 10 años para que aborde de forma exhaustiva tales cuestiones y se pronuncie sobre ellas por escrito. A medio camino entre las obras para la renovación de la filosofía y los escritos éticos tardíos (*Teogonía, según las fuentes de la antigüedad clásica, hebrea y cristiana* de 1857, *Sobre espiritualismo y materialismo* de 1866 y *Sobre ética: el Eudemonismo* de 1868/69), tuvo lugar un interesante intercambio epistolar entre Feuerbach y Duboc centrado en el problema de la libertad¹². Instado a ello por su interlocutor, el filósofo de Bruckberg terminará brindando una aproximación tentativa a los temas que lo ocuparán durante el final de su vida -aunque los efectos de esta breve, pero encendida, confrontación de posiciones ya se pueden apreciar cuatro años más tarde en la *Teogonía* (Cardillo, 2008, p. 117). El debate comienza con una carta de Duboc del día 20 de abril de 1853 y finaliza con una misiva de Feuerbach fechada el 22 de julio de ese mismo año. La conversación postal se compone de un total de ocho cartas. Cuatro fueron firmadas por Duboc y las restantes por Feuerbach; de las cartas feuerbachianas, tres llegaron a su destinatario y una cuarta se conserva como borrador.

Duboc, quien por ese entonces era un estudiante de filosofía de 24 años, se dirige a Feuerbach por primera vez en marzo de 1853 con el propósito de entablar una relación intelectual y personal con el célebre filósofo posthegeliano. Tras presentarse y expresar su admiración, el joven universitario comunica estar familiarizado con *La esencia del cristianismo* y *La esencia de la religión*. Acto seguido, manifiesta su intención de proseguir su estudio de la obra feuerbachiana con la lectura del volumen *Adiciones y Explicaciones a La esencia del cristianismo*¹³. Duboc finaliza su carta preguntándole

de Bruckberg confiesa sus dudas en torno al tono de la revista y le informa a Ruge que está trabajando en los *principios prácticos de la filosofía del futuro* (GW XVIII, 338-339).

12 Nuestro rastreo de la literatura secundaria encontró únicamente tres abordajes de este debate: Francesco Tomasoni (2011, pp. 430-432), Peter Caldwell (2009, pp. 139-142) y, especialmente, Andrea Cardillo (2008, pp. 117-141).

13 Duboc se refiere al primer volumen de las *Obras Completas* de Feuerbach aparecido en 1846 en la casa editorial de Otto Wigand. El material del tomo está conformado por tres clases de escritos. Un primer grupo lo constituye una serie de reseñas y artículos

al filósofo de Bruckberg si aceptaba esclarecer algunas ideas (GW XX, 18).

Lamentablemente, la respuesta feuerbachiana del 12 de abril está perdida. No obstante, es posible reconstruir sus líneas generales a partir de las esquelas de Duboc de fines de marzo y mediados de mayo. Feuerbach advierte al joven estudiante que el volumen titulado *Adiciones y Explicaciones* era una colección de textos anticuados que no reflejaban su perspectiva actual y, a continuación, le recomienda leer la edición de 1851 del curso popular sobre filosofía de la religión dictado en Heidelberg a finales de 1848 y principios de 1849 (GW XX, 27 / CDF, 90)¹⁴. Aparentemente, Feuerbach también habría accedido al pedido de asesoramiento filosófico.

Duboc aprovechó de inmediato la disposición favorable del filósofo de Bruckberg y expuso sus dudas en dos cartas sucesivas que apenas difieren entre sí¹⁵. El joven estudiante transcribe un fragmento de las *Lecciones* del 48' en el que Feuerbach sostiene que la única noción coherente de libertad es la que se *basa* en la *naturaleza* y que cualquier otra concepción resulta quimérica (GW XX, 31 / CDF, 93)¹⁶. Ahora bien, ¿cómo entender esta afirmación?, ¿no es esto algo contradictorio?, ¿acaso este fundamento natural de la libertad no desemboca en el determinismo y corta de raíz la posibilidad de toda ética?, ¿puede el individuo humano ser libre

que versan sobre cuestiones teológicas aparecidas antes de la primera edición de *La esencia del cristianismo* de 1841. Un segundo grupo está compuesto por las diversas respuestas feuerbachianas a las críticas de los teólogos ortodoxos, filósofos de la religión y jóvenes hegelianos a su libro sobre el cristianismo (por ejemplo, las objeciones de Max Stirner). Por último, un tercer grupo incluye escritos sobre el cristianismo y la religión en general (por ejemplo, los escritos sobre Lutero).

14 Como cabe suponer a partir de las cartas de Duboc de marzo y del 18 de mayo, es probable que Feuerbach haya asumido que su interlocutor había leído *La esencia de la religión* de 1846. Sin embargo, Duboc se había iniciado en la filosofía de Feuerbach a través de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* (GW XX, 28 y 31 / CDF, 91 y 92).

15 Feuerbach demoró su respuesta a la carta del 20 de abril y, por ese motivo, su interlocutor volvió a escribirle el 18 de mayo. En esta segunda carta, Duboc especificó con cuáles textos de Feuerbach había entrado en contacto y su impresión de los mismos. También dejó constancia del plan para futuras lecturas.

16 La afirmación corresponde a la Decimoctava clase (GW VI, 186 / LSER, 185).

siendo, a su vez, un ser natural? Estas preguntas son el corazón de las cavilaciones teóricas de Duboc. Veamos su planteo en detalle.

El modo en que las misivas de Duboc despliegan toda la cuestión recuerda la formulación kantiana de la *tercera antinomia de la razón pura*. La exposición parte del rechazo de la idea de libertad como espontaneidad incondicionada. “Entre nosotros -escribe Duboc buscando cierta complicidad teórica con Feuerbach- no es posible hablar de la libertad en el sentido de una autodeterminación absolutamente independiente” (GW XX, 28 / CDF, 90). Toda acción humana puede ser retrotraída a una causa previa, ya sea que la misma se incluya en el entramado de la realidad objetiva exterior o en el de la realidad subjetiva interior. Si tengo que decidir entre un helado de chocolate o uno de limón, y termino optando por el de limón, esto podría deberse a una ligera tendencia fisiológica de mi lengua hacia el gusto ácido o al hecho de que ese sabor me remonta inconscientemente a un momento feliz de mi infancia. Ahora bien, tanto mi inclinación biológica hacia lo ácido como mi historia personal pueden explicarse como el resultado de una serie de circunstancias y eventos que me preceden y que, ajenos a mí, determinan mis pensamientos, deseos, voliciones y acciones. Son estas condiciones y acontecimientos previos los que han hecho que yo sea lo que soy y actúe tal como lo hago (GW XX, 31 / CDF, 92). No obstante, este *conocerme* como un ser impelido a actuar o elegir de cierta manera específica en nada mella el que, en el curso mismo de mis vivencias, estas mismas acciones o elecciones estén acompañadas por el *sentimiento* de que *yo* soy su autor. El joven estudiante acude a Feuerbach para que le esclarezca dos cuestiones. Primero: ¿qué tan profundo es el origen de la incongruencia entre el saber objetivo de la carencia de libertad y la conciencia subjetiva de libertad? Segundo: ¿no se basan conceptos como el bien, el mal, la culpa o el delito, a la postre, sobre el engaño de una voluntad libre?

2. Las primeras respuestas de Feuerbach

Feuerbach contesta con una carta fechada el 20 de mayo. Contamos con dos versiones de la misma, una preliminar y otra definitiva. Evidentemente, el filósofo de Bruckberg se siente particularmente interpelado por el tema propuesto por Duboc. Según sus palabras, la cuestión le incumbe “como pensador y hombre en general”, pero también “como hijo de un criminalista” (GW XX, 32 / CDF, 94). La alusión de Feuerbach a su padre, en cierto modo, indica exactamente dónde radica su interés por el tema. La cuestión planteada en la carta de Duboc no es un mero enigma teórico o pasatiempo intelectual, sino que constituye un auténtico problema con consecuencias prácticas inmediatas. Una disolución conceptual de la libertad haría imposible dirimir penalmente las acciones individuales, lo que, en última instancia, afectaría profundamente la convivencia humana.

El esbozo de carta de Feuerbach intenta ofrecer una definición adecuada de libertad retomando un fragmento del artículo *Sobre mis Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, incluido en el tercer tomo de las *Obras Completas* de 1847. El pasaje aludido contrapone dos actitudes. Por un lado, se presenta a alguien que come de forma descontrolada sin medir las consecuencias de sus acciones. Por otro lado, se describe a una persona que se alimenta de manera moderada para evitar sentirse mal. El primer individuo es esclavo de su deseo; el segundo es un agente libre y racional. En *Sobre mis Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Feuerbach apunta la siguiente reflexión: “en la voluntad únicamente reafirmo mi esencia sensual en general o en su totalidad contra un tipo específico de sensibilidad que quiere elevarse al rango de mi esencia absoluta” (GW X, 292). La esclavitud, entonces, queda definida como una suerte de extralimitación o afirmación excesiva, una rebelión, de lo particular en desmedro de lo general. Los seres humanos jamás somos libres cuando damos rienda suelta a la satisfacción de una parte de nuestro ser a expensas de la totalidad¹⁷. La libertad, por su par-

17 Feuerbach ya había adelantado esta idea en su debate contra Stirner (GW IX, 440 / RS, 158)

te, no debe ser concebida como una fuerza trascendente y extraña a los diversos apetitos o deseos particulares. No es correcto considerarla en analogía a un monarca que dirige la vida sensible desde arriba. Más bien, ha de ser comprendida como la organización horizontal y armoniosa de los diversos impulsos, esto es, como la coordinación y complementación de los deseos y pulsiones en aras de la preservación y potenciación de la existencia individual (GW XX, 33-34 / CDF, 94)¹⁸. Con esta primera respuesta, el concepto de libertad se despega del clásico dualismo antropológico racionalista, que enfrenta la voluntad del sujeto moral a las disposiciones del individuo de carne y hueso. Bajo la perspectiva feuerbachiana, ahora la libertad queda situada en el campo de las acciones posibles de un existente concreto que decide sus obras con la perspectiva de sus efectos futuros (Cardillo, 2008, 128).

El manuscrito de la carta preliminar se interrumpe abruptamente justo en el momento en que el filósofo de Bruckberg se preparaba para aclarar por qué los seres humanos poseen el *sentimiento de libertad*. Al respecto y por la negativa, Feuerbach sólo llega a plantear que el individuo experimenta la carencia de libertad cuando sus deseos son contrariados por la realidad, ya sea porque ésta lo obliga a actuar en contradicción con aquellos

18 Podemos decir que en Feuerbach la libertad cumple en el campo práctico una función similar a la que ejerce el entendimiento (el espíritu) en el campo teórico. En ambos casos, se trata de una actividad de unificación y síntesis de lo particular. El entendimiento, explica Feuerbach en *Contra el dualismo*, se limita a interpretar lo que nos ofrecen los sentidos sin agregar nada. El entendimiento o el espíritu se relaciona con los sentidos “como el género con las especies”. El sentido es universal e infinito, pero lo es únicamente dentro de su campo, dentro de su especie. El espíritu, por el contrario, no está limitado a un campo determinado, el espíritu es puro y sencillamente universal, es la síntesis, la unidad de los sentidos, es la suma de todas las realidades mientras que los sentidos son la suma de realidades determinadas y exclusivas. El espíritu, por tanto, es in-sensible y supra-sensible en la medida en que está más allá de la particularidad y limitación de los sentidos, funde los espíritus provinciales de los sentidos en un espíritu común; pero, al mismo tiempo, sólo es la *esencia de la sensibilidad* puesto que no es otra cosa más que la unidad universal de los sentidos” (GW X, 148). Si, en el campo teórico, el entendimiento es el género y los sentidos las especies; en el campo práctico, la libertad sería el género y los impulsos particulares las especie (Caldwell, 2009, p. 139). Cabe advertir que, en la carta enviada, es el mismo Feuerbach quien dirige la atención hacia el escrito *Contra el dualismo* (GW XX, 35 / CDF, 95).

o porque no le brinda las condiciones propicias para su auténtica satisfacción (GW XX, 34 / CDF, 95).

La misiva efectivamente enviada comienza precisamente por aquella última cuestión. El propósito del filósofo de Bruchberg es resolver rápidamente este tema para poder abordar los puntos que realmente le importan. Feuerbach apela al conocido ejemplo de la aguja magnética. Si un imán adquiriese consciencia, consideraría que su constante apuntar hacia el norte es producto de su libertad, y seguiría creyéndolo incluso si no encontrara en sí mismo una orientación contraria. Del mismo modo, anota el pensador alemán, “el hombre se siente libre, porque cada determinación que lo mueve a tal o cual acción o a tal o cual omisión está definida por su naturaleza individual” (GW XX, 35 / CDF, 96). Por tanto, el sentimiento de libertad podría definirse como la reacción afectiva del agente práctico ante la continuidad entre su obrar y su ser. Así, el significado de la libertad radica ahora en desentrañar el sentido preciso de esta “continuidad”.

La carta comienza a echar luz sobre esta cuestión planteando una estrecha relación entre libertad y singularidad. Ontológicamente hablando, cada individuo humano es el resultado particular de una concatenación de condiciones sumamente específicas. “Soy este hombre tal y como he sido generado por estos padres, en este tiempo y en este lugar. Sería completamente distinto de haber sido generado por otros padres y bajo otras circunstancias” (GW XX, 35 / CDF, 96). Todas estas condiciones constituyen al individuo, atraviesan su ser y dan lugar a *sus* pensamientos y voliciones. Feuerbach le da expresión a esta idea con una bella metáfora: “las determinaciones o impulsos de mis acciones, aunque tengan sus fundamentos en causas externas, son domésticas —no hay un ser otro o extraño como invitado en y dentro mío, conductor y conducido no son seres diferentes” (GW XX, 35-36 / CDF, 96). Establecido este punto, el siguiente paso es la reconstrucción del planteo de Duboc. En efecto, cuando las circunstancias me obligan a enfrentar una alternativa y tomar una decisión, nunca sopeso mis opciones de manera neutral, sino que tiendo a hacerlo *ya* orientado hacia

alguna de ellas. Tras un debate interno, finalmente elijo la que más se ajusta a mis inclinaciones predominantes, en definitiva, me decido a favor de la que mejor *conecta* con la singularidad de mi ser. La conclusión feuerbachiana es sumamente instructiva: “me siento libre a pesar de que (o, tal vez, *precisamente porque*) adopto esa decisión de forma necesaria” (GW XX, 36 / CDF, 96 [el énfasis es nuestro]). La idea de que el individuo se siente libre al elegir con necesidad choca de lleno contra la representación ordinaria de la libertad. Según el parecer del sentido común, libre es aquel que puede comportarse de un modo diferente a como lo hace. Dicho de otro modo, según la opinión corriente, obra con libertad quien al enfrentarse a dos cursos posibles de acción no está inclinado de antemano hacia ninguno de ellos¹⁹. Basándonos en lo dicho, podemos apreciar que, para el pensamiento cotidiano, la acción libre se caracteriza principalmente por su independencia de cualquier determinación previa. De este modo, Feuerbach se aproxima hábilmente al siguiente resultado: en último término, la noción idealista de la libertad como “comienzo espontáneo o incondicionado” coincide con la representación del sentido común, ya que para ambas concepciones el sentimiento de libertad consiste en “poder hacer todo” (GW XX, 36 / CDF, 97).

“Poder hacer todo”, eventualmente, podría llegar a predicarse con sentido de la libertad en sí misma; pero, de ninguna manera, del individuo libre. ¿Por qué? Para responder satisfactoriamente a esta pregunta, lo más conveniente es apoyarse en las palabras de Feuerbach y extenderse más allá de ellas, con el respaldo del análisis crítico de la libertad incondicionada de Peter Bieri (2002, pp. 152-159). El punto de partida lo constituye la siguiente afirmación feuerbachiana: “la auténtica sensación de libertad no es más que la sensación de salud, de bienestar, es decir, la armonía de cualquier determinación, acción, decisión o condición con el propio ser individual” (GW XX, 36 / CDF, 96). Fijemos la atención en su tesis implícita: *sin individualidad no es posible la experiencia de la liber-*

19 El fundamento del juicio de la reflexión ordinaria radica en el hecho de que el individuo es capaz de *imaginar* acciones o decisiones alternativas.

tad. Para que una persona evalúe estar actuando libremente, tiene que poder calificar dicha acción, aunque más no sea en un sentido mínimo, como *suya*. Por tanto, una acción es libre cuando es el producto de una voluntad individualizada, determinada, cuando es el resultado de la voluntad *de alguien*. Expresado por la negativa, un obrar completamente repentino, esto es, un obrar enteramente desvinculado de los *factores que singularizan y limitan* a quien lo ejecuta, no es libre. No lo es, puesto que, en última instancia, el agente práctico jamás podría sentirlo como propio. Individuos con una libertad absolutamente incondicionada e indeterminada (en definitiva, un *oxímoron*), serían incapaces de sentirse libres. La respuesta que Feuerbach le estaría ofreciendo a Duboc podría expresarse con estas palabras: *experimentamos la libertad porque somos singulares y finitos*.

No puede pasarse por alto que este argumento corre el riesgo de generar el reproche de *fijismo* o *determinismo*. Como sugiere Cardillo, este razonamiento no haría otra cosa más que deducir las elecciones del sujeto de su esencia individual de forma mecánica y, en consecuencia, también encorsetaría la vida práctica de cada ser humano dentro de los estrechos márgenes de su existencia *monádica* (2008, p. 132 y p. 135). Sin embargo, el filósofo de Bruckberg procura eludir anticipadamente esta objeción insistiendo en el carácter *abierto, fluido y dialógico* de la individualidad. El sentimiento de libertad, escribe Feuerbach a Duboc, comprende la conformidad o identidad del individuo consigo mismo, pero también incluye la sensación de consonancia del ser humano con la naturaleza y con sus semejantes (GW XX, 36 / CDF, 97). Por tanto, el ser individual, el fundamento ontológico de la libertad, no es una realidad dada de una vez por todas, no es el producto de un monólogo interior; sino una realidad en devenir que se constituye en un vínculo dialógico, de influencia recíproca, con el mundo que lo rodea.

3. El intercambio final

La respuesta del joven estudiante tardó tan solo cinco días en llegar. A pesar de adherir en términos generales al planteo feuerbachiano,

Duboc manifiesta ciertas reservas. Si, en definitiva, toda acción es expresión del propio ser, entonces ¿cómo explicar que en ciertas ocasiones el individuo sienta la *ausencia de la libertad*? Para ilustrar esta cuestión presenta dos ejemplos. En primer lugar, el joven estudiante llama la atención sobre el caso de un borracho que cede ante su deseo y se abalanza imprudentemente sobre la copa de vino. En la medida en que este individuo sólo está obedeciendo un apetito íntimo y expresando su *naturaleza personal*, debería sentirse libre. Sin embargo, el borracho se siente esclavo de su pasión. El segundo ejemplo es de índole autobiográfica. Él mismo se entrega a extenuantes jornadas de trabajo intelectual para satisfacer una necesidad espiritual enraizada en lo más profundo de su ser. Pero, al hacerlo, sufre el costo de debilitar su frágil salud física y siente que no tiene la libertad de actuar sin contradecir lo que su bienestar corporal requiere (GW XX, 38 / CDF, 98).

Con estos ejemplos, Duboc observa dos cosas. En primer lugar, indica que en cada individuo habita una pluralidad de impulsos muchas veces incompatibles entre sí (Caldwell, 2009, p. 140). En segundo lugar, señala que la experiencia muestra que no todo comportamiento en continuidad con un elemento de nuestra personalidad genera la sensación de libertad. La tesis que subyace a las observaciones de Duboc es que la noción de libertad elaborada por Feuerbach presupone forzosamente la posibilidad de discernir de manera legítima entre deseos o impulsos esenciales o auténticos y deseos o impulsos inesenciales o inauténticos (Caldwell, 2009, p. 140 y Cardillo, 2008, p. 135). Ahora bien, ¿qué criterios brinda Feuerbach para realizar semejante distinción?²⁰

El filósofo de Bruckberg demoró más de un mes en contestar. La carta llegó con las disculpas del caso, fechada el 23 de junio, y contenía una adenda del 5 de julio. En su réplica, Feuerbach re-

20 Esta cuestión constituye uno de los puntos salientes de la crítica que Stirner esgrime contra *La esencia del cristianismo* en *El único y su propiedad*. Duboc, que no tiene un conocimiento de primera mano de la obra stirneriana, ha leído con entusiasmo la respuesta de Feuerbach de 1845 (GW XX, 38 / CDF, 98-99). Es probable que al mencionar dicha polémica en su carta, el joven estudiante tuviera la intención de enfrentar a Feuerbach nuevamente con la objeción stirneriana.

curre al enfoque que había adoptado en la versión preliminar de su primera respuesta (Tomasoni, 2011, p. 431). El autor de *La esencia del cristianismo* arranca su carta confirmando la suposición que Duboc le atribuye. En efecto, en el individuo humano existen tanto impulsos y necesidades esenciales como impulsos y necesidades no esenciales. Solo son necesarias y, por ende, libres, aquellas conductas que no entran en contradicción con los impulsos y las necesidades esenciales. La alimentación, ilustra Feuerbach, es una necesidad esencial. Dado que no es posible conservarse sano sin ingerir nutrientes, todo individuo necesita comer para vivir. Mientras que esta comida particular o aquella otra cumplan el requisito de ser aptas y beneficiosas para la salud personal resulta completamente indiferente cuál de las dos se consuma. El individuo está naturalmente obligado a comer, pero no está obligado a alimentarse con tal o cual plato específico. Es inevitable, no obstante, que existan preferencias. Por ello, es completamente razonable que, en caso de contar con la posibilidad de elegir, el individuo escoja el plato que más le gusta. Si la comida que más le apetece no está disponible en ese momento, simplemente opta por otra. Quien se comporta de esta forma es libre. Ahora bien, si el individuo está completamente fijado en determinados platos o bebidas y sólo acepta nutrirse con ellos, entonces carece de libertad en el comer. Mientras este individuo tenga acceso al plato o a la bebida que lo deleita no se sentirá *esclavo* de sus pasiones; por el contrario, se experimentará libre, vitalmente realizado y en consonancia consigo mismo. Sólo advertirá su falta de libertad cuando su deseo de consumir este plato específico o esta particular bebida entre en contradicción con el resto de sus inclinaciones o necesidades (GW XX, 46-47 / CDF, 100).

¿Qué consecuencias pueden extraerse de este ejemplo sumamente gráfico? A partir del planteo de Feuerbach, podemos diferenciar tres situaciones vitales. En primer lugar, tenemos la situación del “verdadero esclavo” (*wahre Sklave*), que es aquel que desconoce enteramente su condición objetiva, pues se encuentra subjetivamente exento de toda división interna y no se siente dominado por una pasión particular. No obstante, el estado real de

este individuo se asemeja al de un ciudadano que habita un país gobernado por alguien que ha usurpado ilegítimamente el poder y *manda en provecho propio donde no debería hacerlo*. En segundo lugar, hallamos la situación del individuo que siente la esclavitud, porque se percibe a sí mismo oprimido por una pasión que está en contradicción con otros elementos de su ser. Consecuentemente, este individuo lucha por liberarse de aquel gobierno despótico. En tercer lugar, encontraríamos la situación del ser humano libre, es decir, de aquel individuo que ha logrado organizar la pluralidad de sus apetitos e impulsos de forma armónica. La libertad del individuo humano, por tanto, encuentra su paradigma político en la *república democrática*. La vida libre es la que asegura una organización en la que la multiplicidad de deseos y tendencias singulares han de buscar su *satisfacción y despliegue particular*, pero siempre dentro de un orden de jerarquías que prioriza el bienestar de la totalidad (Cardillo, 2008, p. 128)²¹.

Duboc recibe la carta de Feuerbach y le escribe nuevamente el 12 de julio. El joven estudiante anuncia que deberá interrumpir momentáneamente el intercambio epistolar, ya que, por motivos de salud, abandonará Europa durante un tiempo. Sin embargo, antes de partir hacia el exterior, tiene planeado viajar a Nuremberg y podrá visitar a Feuerbach en Bruckberg para continuar la conversación en persona.

Duboc advierte una incoherencia entre las sucesivas cartas de Feuerbach. En su primera carta, Feuerbach sostuvo que toda elección del individuo es necesaria; en su segunda misiva, en cambio, esa necesidad se ve restringida. Duboc concuerda plenamente con el razonamiento de la primera carta, pero considera sumamente problemático el planteo de la segunda. El joven estudiante realiza un señalamiento certero:

21 La respuesta de Feuerbach, de este modo, explicita en mayor medida qué significa *fundar* el concepto de libertad en la naturaleza; pues en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* de 1848/49, el filósofo de Bruckberg había sostenido que la naturaleza funciona como una república, en la cual no existe un poder central absoluto, sino que todas sus partes poseen los mismos derechos, se influyen de forma recíproca y cooperan entre sí (GW VI, 155 / LSER, 157).

Ud. añade que la necesidad, por ejemplo, se extiende sólo sobre el comer en general, no sobre esta o aquella comida. Sin embargo, más bien me parece que la necesidad que reside en mí, en tanto que *hombre particular*, no come en general, sino que come *esta o aquella* comida —lo otro es sólo la relación *abstracta* y *generalizada* con el *hombre* en general (GW XX, 50 / CDF, 102).

A la luz de este pasaje, podemos advertir que Duboc reconstruye el ejemplo feuerbachiano aproximadamente en los siguientes términos. El borracho es, en efecto, un borracho: un individuo singular condicionado por una fisiología y una biografía propias. Estas características peculiares lo conducen hacia el consumo exagerado de determinada clase de bebidas. Nada de esto, sin embargo, agota su ser. Pues, además, y sobre todo, es un ser humano, es decir, un ser que debe responder a una multiplicidad de necesidades y requerimientos; un ser que tiene que beber para vivir y que, por ello mismo, no está atado a una bebida en particular sino que puede incorporar toda clase de bebidas. A su vez, el borracho en su calidad de ser humano es capaz de evaluar intelectualmente las consecuencias del consumo excesivo de una clase de bebidas y, en función de su juicio, moderar voluntariamente el uso de este tipo de bebidas. La *plasticidad* y *fluidez* de la esencia genérica del borracho torna contingente (no-necesaria) su inclinación personal hacia el alcohol. Es evidente que la reconstrucción de Duboc se hace eco de la crítica de Stirner a Feuerbach. Específicamente, retoma la acusación al filósofo de Bruckberg de introducir una escisión en el seno de la existencia humana²². Según esta perspectiva, en la concepción feuerbachiana, cada individuo estaría internamente afectado por la tensión entre la esencia universal común a todos los hombres, por un lado, y las condiciones concretas y exclusivas de

22 Podemos ver esta crítica sintetizada en el siguiente pasaje de *El único y su propiedad* que Feuerbach reproduce en su respuesta anónima de 1845 (GW IX, 430 / RS, 148): “Feuerbach denomina ‘nuestra esencia’ al Dios que es espíritu. ¿Debemos tolerar que se contraponga ‘nuestra esencia’ a nosotros, que seamos divididos en un yo esencial y en uno inesencial? ¿Acaso no volvemos a retroceder así a la triste miseria de vernos exiliados de nosotros mismos?” (Stirner, 2004, p. 64).

su existencia particular, por el otro. Así, la mirada crítica de Duboc detecta en Feuerbach la herencia residual de cierto idealismo kantiano (Caldwell, 2009, 141). La dualidad entre la determinación físico-psicológica fenoménica y la libertad trascendental retorna como dualidad entre la *determinación particular* de la existencia individual, por un lado, y la *indeterminación universal* de la esencia genérica, por el otro.

Recordemos cuál había sido el interrogante inicial de Duboc: ¿por qué motivo, en ciertas ocasiones, el individuo experimenta que actúa sin libertad? Habiendo aceptado la definición feuerbachiana de la libertad como *conformidad del individuo consigo mismo*, la cuestión se traduciría en estos términos: ¿cómo se justifica el que el individuo dictamine que ciertos comportamientos *suyos* sean incongruentes con su propio ser? En el caso concreto propuesto por Feuerbach, la pregunta específica sería: ¿por qué el borracho deplora su propia condición? Duboc escribe: “Usted dice en su última carta: ‘Un hombre que es un auténtico borracho, un hombre en el cual el impulso a la bebida es la propiedad característica que define su ser individual, no se siente esclavo de su pasión, no es completamente borracho’” (GW XX, 50-51 / CDF, 102). Se trata de una reproducción libre de las palabras de Feuerbach que apoyan la interpretación stirneriana: el borracho se reconoce como tal sólo en la medida en que se juzga a sí mismo con el criterio de lo humano, con un parámetro que, al fin y al cabo, rebasa su individualidad²³. El joven estudiante rechaza esta solución al problema y propone una alternativa. En el instante preciso en que el borracho bebe, se siente en armonía consigo mismo. Esta sensación de consonancia se debe a que su conducta está guiada por un impulso absolutamente personal. Únicamente se amonesta a sí mismo en un momento posterior. Se reprocha su conducta sólo una vez que, ya

23 Duboc sospecha que este criterio termina eclipsando la individualidad: “¿qué tenemos como criterio de una propiedad característica de un ser humano más que el hecho de que dicha propiedad es tan poderosa que prevalecerá por sobre todo lo demás en el hombre? ¿No debería ser el borracho quien esté tan sometido a la inclinación hacia la bebida como para beber su patrimonio, salud y felicidad a pesar de las reprensiones de su ser interior?” (GW XX, 51 / CDF, 102-103)

satisfecho, ese deseo silencia temporalmente sus exigencias. Cuando el borracho, ahora sobrio, vuelve a su casa con su familia, siente culpa por haber cedido a la tentación del alcohol. En ese momento, apunta Duboc, su deseo “le parece un poder extraño porque, en ese momento, no lo siente dentro de sí” (GW XX, 52 / CDF, 103). Si pasamos las cosas en limpio, la propuesta de Duboc dice así: cuando el individuo siente disconformidad frente a alguna de sus acciones no la estaría evaluando a partir de una esencia común a todos los hombres (un juicio abstracto universal), sino desde el criterio que le brinda otro momento particular de su propia existencia (un juicio situado). Ahora bien, con esta solución el joven estudiante estaba retomando un razonamiento que el mismo filósofo de Bruckberg había agregado en la versión de 1846 de su respuesta a Stirner²⁴. Efectivamente, argumenta Feuerbach, cuando alguien siente disgusto hacia sí mismo por haber obrado incorrectamente, es esa misma persona la que se encuentra *por encima suyo* (GW IX, 438 / RS, 156). En cada circunstancia de su vida, prosigue el autor de *La esencia del cristianismo*, el individuo tiene algo por encima suyo: cuando está hambriento, estima como superior la saciedad; cuando ya está saciado, coloca por encima suyo el descanso; una vez que ha reposado, considera que la actividad está sobre el sosiego, etc. Sin embargo, esto que el ser humano tiene a cada momento de su existencia por encima suyo es, ciertamente, una posibilidad individual, pero que está sostenida por las fuerzas de su género. Lo que está a cada instante por encima del individuo es, entonces, algo humano (GW IX, 438 / RS, 157)²⁵.

24 Feuerbach responde a Stirner en dos ocasiones. La primera respuesta fue publicada de manera anónima en el segundo volumen de la revista *Wigand's Vierteljahrsschrift* correspondiente a 1845. Este texto discute las críticas presentes en *El único y su propiedad*. La segunda respuesta forma parte del primer volumen de sus *Obras Completas* titulado “Comentarios y Agregados a *La esencia del cristianismo*” publicado por Wigand en 1846. Este segundo texto es una versión ampliada que, muy probablemente, toma en consideración el contraataque de Stirner en su artículo “Los censores de Stirner”, aparecido en el tercer volumen de la *Wigand's Vierteljahrsschrift* publicado en septiembre de 1845. Este último texto es el que Duboc había leído.

25 Esta aclaración constituye un alejamiento del modo en que el tema es presentado en el primer capítulo de *La esencia del cristianismo*. En ese contexto, al hablar de la voluntad

Sin embargo, en la carta del 22 de julio que cierra el intercambio, Feuerbach elige otra estrategia para enfrentar la objeción de Duboc. El joven estudiante había formulado en su última carta un interrogante sumamente pertinente: el hecho de que un impulso prevalezca sobre otros en la existencia de un individuo ¿no es indicio suficiente para decir que constituye una característica esencial de su ser y que las acciones que de él se siguen son necesarias? (GW XX, 51 / CDF, 102-103). El filósofo de Bruckberg se muestra interesado en la cuestión y dispuesto a defender la coherencia de su planteo. Feuerbach confiesa que el modo en que ha presentado el ejemplo del borracho le resulta un tanto confuso tras los oportunos señalamientos de su interlocutor. El pensamiento que él ha querido expresar, sin que su ejemplo lo haya logrado de forma adecuada, es que si bien el individuo actúa siempre con necesidad, esta necesidad no siempre tiene la misma intensidad. Hay grados de necesidad que dependen del grado de penuria de cada momento. Si estoy por morir de sed en el desierto, mi afición por cierta clase de bebida pasa a un segundo plano. Como dice el refrán popular: cuando hay hambre, no hay pan duro. Esto demuestra, como dirá explícitamente Feuerbach en *Sobre espiritualismo y materialismo*, que la inclinación hacia el alcohol del borracho es tan sólo una instanciación de su impulso a beber y este último, por su parte, es una modalidad de la voluntad de vida. El ser del borracho no puede agotarse en su pasión por el alcohol, por la sencilla razón de que el borracho no es una botella o un barril de vino (GW XI, 83). Por lo tanto, Feuerbach finaliza el debate escribiendo en su última carta que “la salud, la sabiduría y la libertad humana consisten en la subordinación de lo que tiene un grado menor de necesidad (*Notwendigen*) a lo que tiene un grado de necesidad mayor (*Notwen-*

como perfección humana, Feuerbach queda inmerso en un esquema de pensamiento dualista e intelectualizante: “Cuando sometes una pasión, cuando reprimes una costumbre, en una palabra, cuando obtienes una victoria sobre ti mismo, ¿es esa fuerza vencedora tu propia fuerza personal, pensada por sí misma, o es más bien la energía de la voluntad, la fuerza de la moralidad que te domina por la fuerza y que te llena de indignación contra ti mismo y contra tus debilidades individuales?” (GW V, 32 / EC, 55-56).

digere) y a lo que es más necesario (*Notwendigsten*)” (GW XX, 53 / CDF, 104).

Una de las tareas que Feuerbach asigna a la filosofía del futuro es naturalizar la libertad (*Tesis provisionales*), es decir, fundamentarla en la naturaleza (*Lecciones sobre la esencia de la religión*). Duboc parece interpretar estas consignas como un determinismo naturalista, según el cual la libertad personal permanece sujeta a una ley universal que impone las mismas condiciones a todos los individuos. En sus cartas a Duboc y otros textos, Feuerbach rechaza la idea de una determinación universal y uniforme y establece que la acción personal depende, en cada caso, de circunstancias y factores enteramente específicos y singulares, propios de éste individuo particular y no de otro (Verrísimo Serrão, 1999, p. 194).

¿Se gana realmente algo, y en tal caso, qué es lo que se gana contra el fatalismo afirmando una *condicionalidad peculiar* (la naturaleza singular del existente concreto) en lugar de una *condicionalidad general y homogénea* (la Naturaleza universal)? Una respuesta a esta pregunta se perfila en el escrito tardío *Sobre espiritualismo y materialismo*. La conducta individual depende, sin duda, de una estructura universal común al género humano. Si bien Feuerbach admite que esta estructura puede modificarse, lo cierto es que considera que ningún individuo posee la capacidad necesaria para alterarla de manera consciente y voluntaria (GW XI, 92). No obstante, como se ha dicho, el comportamiento del individuo también responde a una serie de rasgos que él comparte con un grupo más reducido de personas y, en último término, se deriva de circunstancias que le son exclusivas. La acción que *en este momento y en este lugar* es un resultado inexorable de la situación singular que el individuo está experimentando, no es tal *en aquel otro momento y en aquel otro lugar*. Bajo la presión de ciertos factores (fisiológicos, sociales, psicológicos, etc.), un impulso específico puede adueñarse por completo del individuo; sin embargo, si estos factores mutan, ese mismo impulso, antes irrefrenable, pierde su fuerza y poder

(GW XI, 93). Ahora bien, tanto el ser humano concreto como los semejantes que lo rodean sí tienen el poder suficiente para influir en el contexto de las circunstancias particulares en el cual emerge y se desarrolla toda acción individual.

A diario —escribe Feuerbach— experimentamos con tristeza cuánto dependen nuestros pensamientos, decisiones y actitudes de las condiciones de nuestro organismo; sin embargo, también hacemos la experiencia reconfortante de que, con frecuencia, es suficiente una sencilla actividad física al aire libre o un pequeño cambio en nuestro estilo de vida para liberarnos de estados de ánimo desesperados, del desánimo, de la ira y del resentimiento contra nosotros mismos y nuestros prójimos. Por tanto, no sólo experimentamos que a través de nuestro cuerpo somos esclavos de la naturaleza, sino también sus dueños (GW XI, 108).

Naturalizar la libertad implica que el ser humano tome conciencia de su capacidad para actuar de manera selectiva, tanto a nivel individual como colectivo, en el escenario de la vida.

Bibliografía

- Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y la antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Editorial Laia.
- Bieri, P. (2002). *El oficio de ser libre*. Ariel.
- Cabada Castro, M. (1994). *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Herder.
- Caldwell, P. (2009). *Love, Death and Revolution in Central Europe*. Palgrave Macmillan.
- Cardillo, A. (2008). *Destino e Responsabilità. Individualità, linguaggio e desiderio nella Teogonia di Ludwig Feuerbach* [Tesis de doctorado]. Università degli Studi di Napoli Federico II
- Castro — Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835 — 1846)*. Siglo XXI.

- Essbach, W. (1988). *Die Junhegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. Wilhelm Fink Verlag.
- Gil Martínez, J. (2011). *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach* [Tesis de doctorado]. Universitat Jaume I de Castellón.
- Kamenka, E. (1970). *The philosophy of Ludwig Feuerbach*. Praeger Publishers.
- Krause, R. (2017). Feuerbachs Säkularisierung der Freiheit Vor 175 Jahren erscheint Ludwig Feuerbachs religionskritisches Hauptwerk “Das Wesen des Christentums” (1841). *Aufklärung und Kritik*, 24(1), 150-161.
- Lopes, R. (2014). *Antropologia e Moral em L. Feuerbach: Sobre felicidade e liberdade*. Editora Fi.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Editorial Sudamericana.
- Maslow, M. (2009). Qu’est-ce qu’une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels. *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 64(1), 81-109.
- Römpf, G. (1986). Sensualismus und Altruismus. Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens. *Philosophisches Jahrbuch*, 93(2), 326-339.
- Stirner, M. (2004). *El único y su propiedad*. Valdemar.
- Tomasoni, F. (2011). *Ludwig Feuerbach*. Morcelliana.
- Verrísimo Serrão, A. (1999). *A Humanidade da Razão. Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*. Fundação Calouste Gulbenkian.

CAPÍTULO 12

SOBRE EL CONCEPTO DE SER GENÉRICO Y LA RELEVANCIA DEL SENSUALISMO EN LUDWIG FEUERBACH

Leandro Sánchez Marín¹

RESUMEN

En este texto me propongo abordar la filosofía de Ludwig Feuerbach desde el plano materialista que implica respuesta crítica de este autor a la filosofía especulativa. En este contexto considero la relación entre el concepto de ser genérico, el sensualismo y la enajenación. Para ello, en primer lugar, considero el concepto de

¹ Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). También es egresado en filosofía y magister en la misma disciplina a través de esta casa de estudios. Ha sido becario del Servicio de Intercambio Académico del Gobierno Alemán (Deutscher Akademischer Austauschdienst, DAAD) realizando estudios en ciencias políticas en Alemania. Actualmente desarrolla sus estudios doctorales en la Universidad de Antioquia. Ha sido traductor de varias obras de Ludwig Feuerbach al castellano.

género desde Hegel con el propósito de establecer una exploración preliminar del concepto de ser genérico feuerbachiano. Luego expongo la doctrina de las fuerzas humanas fundamentales de Feuerbach como base de su propuesta antropológica y, por último, postulo una lectura de la enajenación en el contexto de la religión y el capitalismo para sugerir que la superación de este problema podría estar en la realización de relaciones auténticas de solidaridad y reconocimiento.

Palabras clave: ser genérico, sensualismo, materialismo, antropología, Feuerbach.

ABSTRACT

In this text I propose to approach the philosophy of Ludwig Feuerbach from the materialist plane that implies a critical response of this author to speculative philosophy. In this context I consider the relationship between the concept of species-being, sensualism and alienation. To do this, first, I consider the concept of gender since Hegel with the purpose of establishing a preliminary exploration of the Feuerbachian concept of species-being. I then expose Feuerbach's doctrine of fundamental human forces as the basis of his anthropological proposal and, finally, I postulate a reading of alienation in the context of religion and capitalism to suggest that overcoming this problem could lie in the realization of authentic relationships of solidarity and recognition.

Keywords: species-being, sensualism, materialism, anthropology, Feuerbach.

En Georg Wilhelm Friedrich Hegel el género es un concepto de alta valía, pues señala “la verdad de la vida” que comprende la identidad del individuo particular con su producción universal a partir del contacto con otros individuos sin los cuales no sería posible ninguna individualidad. El género como identidad se refiere a la

duplicación del individuo que encuentra la verdad de sí mismo en el vínculo con el otro, “es la presuposición de una objetividad que es idéntica con él, y una referencia del viviente a sí mismo, como a otro viviente” (Hegel, 1993b, p. 494). Esta referencia del viviente en un doble sentido —para sí y para los otros— perfila el concepto de género como altamente intersubjetivo y constructor de relaciones humanas. El lugar del individuo en este concepto es primordial, pues el género no busca opacar la idea de una individualidad que pueda derivar en la construcción de la personalidad, y tampoco quiere encerrarse y dejar de lado las posibles individualidades que quieren perfilar una idea de comunidad. Es así como el entramado intersubjetivo que se presenta con el nombre de género no pretende negar al individuo ni tampoco afirmarlo de tal manera que desconozca su dependencia respecto de los demás:

la relación del género es la identidad del sentimiento individual de sí mismo en lo que es al mismo tiempo otro individuo independiente, esta relación es la *contradicción*; el viviente es así de nuevo impulso. El género es ahora por cierto el cumplimiento de la idea de la vida, pero al principio se halla todavía en el interior de la esfera de la inmediatez; esta universalidad, por ende, *real* en una forma *individual*, es decir, en la forma del concepto, cuya realidad tiene la forma de una objetividad inmediata. Por consiguiente, el individuo es, sin duda, *en sí*, un género; pero no es, *por sí*, el género. Lo que es por él, primeramente es solo otro individuo viviente; el concepto, diferente de sí, tiene como objeto, con el cual es idéntico, no a sí mismo como concepto, sino a un concepto, que, como viviente, tiene al mismo tiempo para él una objetividad exterior, una forma, que, por ende, es inmediatamente recíproca (Hegel, 1993b, p. 494).

Respecto de lo anterior podemos observar que el género es una relación que es contradictoria y que este carácter contradictorio genera un impulso del ser viviente que lo anima a reconocerse en el otro, lo que no es más que el cumplimiento de la idea de la vida que es intersubjetiva y que configura lo que Hegel llama “eticidad” (2004, p. 155). Este proceso no deja de advertir la existencia del individuo como un momento inmediato de esta relación en tér-

minos de objetividad individual, es decir, un ser individual que se afirma como extremo aparentemente aislado de esta relación del género. No obstante, este aparente aislamiento es solo la noción de ese ser particular, nunca del conjunto de seres que conforman el género. De ahí que Hegel sugiera que este individuo puede ser *en sí* el género, pero nunca *por sí* el género, pues no existe una primacía del ser individual por encima del género. El individuo hace parte del género, no como una mera parte de él sino como un factor sin el cual el género no tendría la posibilidad de ser realización de la vida: no hay género sin individualidad y no hay individualidad al margen del género, de ahí que esta relación sea esencialmente recíproca (Badenhorst, 2022 y Ware, 1998). Esta idea de reciprocidad es el fundamento del concepto de género y supone el abandono del ser individual de su inmediata forma de aislamiento que es una forma malograda de la individualidad ya que no cuenta con su ser otro en la individualidad de los demás seres vivientes.

Vale decir, el proceso del género, en que los individuos aislados eliminan su existencia indiferente e inmediata, unos en los otros, y perecen en esta unidad negativa, tiene además, como otro lado de su producto, el *género realizado*, que se ha puesto como idéntico con el concepto (Hegel, 1993b, pp. 495-496).

Las consideraciones de Hegel sobre el género reafirman una y otra vez su postulado de intersubjetividad recíproca. La eliminación indiferente e inmediata de la existencia malograda del individuo aislado hace surgir la realización del género como concepto. Dentro de los márgenes de la filosofía hegeliana esta sería la consagración de las relaciones humanas en la idea de un espacio común que recibe el nombre de género, pero su carácter conceptual todavía deja dudas respecto de la idea de realización de una comunidad de seres vivientes como praxis material de ella. Vemos entonces cómo en Hegel aparece el germen del concepto de ser genérico de Ludwig Feuerbach que comentaremos a continuación con el propósito de apreciar sus vínculos y diferencias con el concepto hegeliano de género.

Para Feuerbach “solo un ser que tiene como objeto su propio género, su esencialidad, puede convertir en objeto otras cosas, otros seres, según su naturaleza esencial” (GW V, 28 / EC, 53). Esta es la característica fundamental del ser genérico, del ser humano: este, a diferencia de otros seres como los animales, puede objetivarse a sí mismo en el mundo, puede hacerse exterior a sí mismo, puede crear dioses a partir de sus propias facultades, dotar a las cosas de su esencialidad. La objetivación puede entenderse entonces como el proceso mediante el cual el ser humano pone cosas en el mundo, es decir, crea cosas; le imprime su sello al material de la naturaleza que elabora para darle una forma determinada. Objetivar es construir objetos, ideas, cosas, que cobran un lugar en el mundo y que intervienen en la construcción de la vida de los seres humanos. Respecto de la objetivación de sí mismo, dice Feuerbach que es como si el ser humano tuviese una vida doble, una vida exterior y otra interior. El ser humano puede ser objeto para sí y objeto para el otro, puede establecer vínculos que otros seres no pueden crear; se identifica, se diferencia, se lamenta, se angustia, etc. En suma, se abre paso como ser universal en un mundo que crea con otros a partir de sus facultades humanas:

La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia. El hombre piensa, es decir, conversa, habla consigo mismo. El animal no puede realizar ninguna función genérica sin otro individuo exterior a él; el hombre, sin embargo, puede realizar las funciones genéricas del pensar y hablar, que son verdaderas funciones genéricas, independientemente de otro individuo. El hombre es, al mismo tiempo, para sí mismo el yo y el tú; él puede ponerse en el lugar del otro, precisamente porque su objeto no es solamente su individualidad, sino también su especie genérica, su esencia (GW V, 29 / EC, 54).

Con el concepto de ser genérico se establece una determinación de lo que el ser humano es para Feuerbach y con ello se puede ingresar a la tan mencionada dimensión antropológica en relación con este autor. La caracterización que aparece en *La esencia del cristianismo* a propósito del ser humano es el esfuerzo del pensador

alemán por elaborar una respuesta ante la diferenciación que notamos una y otra vez entre el ser humano y los animales. Así pues, la antropología de Feuerbach se configura a partir de los siguientes aspectos: i) el sentimiento religioso, ii) la doctrina de las fuerzas fundamentales, iii) el principio sensualista y iv) el principio de dependencia. Para Feuerbach, estos cuatro aspectos constituyen el carácter genérico de la existencia humana y determinan el proyecto antropológico-materialista que surge en contraposición a la filosofía especulativa, en últimas, a la versión filosófica de la teología. La necesidad de salir de la discusión en el mero terreno de la conciencia hegeliana, de su experiencia fenomenológica y de la instauración del absoluto como sujeto, es lo que impulsa a Feuerbach a postular el proyecto de una antropología materialista. Hasta 1841, la discusión política y filosófica en Alemania servía la mesa con formulaciones abstractas. La publicación de *La esencia del cristianismo*, ese mismo año, marca un quiebre en la tradición filosófica del hegelianismo e instala la discusión no ya en el mero ámbito del pensar, sino que abre el camino hacia una concepción materialista del mundo y de los seres humanos inmersos en él, que los considerará como seres dotados de un cuerpo, sufrientes, carentes y susceptibles de desarrollar sus capacidades con miras a la pacificación material y espiritual de su existencia². La concepción materialista del mundo, además de las consideraciones sobre el cuerpo sufriente, también indica que las condiciones materiales y espirituales de la existencia humana son producto de la actividad de los seres humanos, que lo que determina sus creencias y prácticas en el mundo no es más que el resultado de su propia actividad. Así pues, mencio-

2 El concepto de *pacificación de la existencia*, posteriormente desarrollado por Herbert Marcuse, sugiere la ruptura de la relación de dominación que hace que los seres humanos estén obligados a la resolución de sus conflictos en términos de lucha por la existencia. Esta ruptura no espera que los conflictos humanos desaparezcan, solo plantea que la situación en donde ellos se desenvuelven puede prescindir de la violencia y la opresión. Dice Marcuse (1993): “Pacificación de la existencia” quiere decir el desarrollo de la lucha del hombre con el hombre y con la naturaleza, bajo condiciones en que las necesidades, los deseos y las aspiraciones competitivas no estén ya organizados por intereses creados de dominación y escasez, en una organización que perpetúa las formas destructivas de esta lucha” (p. 47).

naremos con detenimiento los cuatro aspectos ya sugeridos —y que configuran el contexto antropológico feuerbachiano— para mostrar lo que es afectado por la enajenación religiosa y que se separa del ser humano para someterlo y particularizarlo como predicado negándole su propia subjetividad.

El sentimiento religioso se vincula con la capacidad de objetivación del ser humano en tanto que ser productor para sí mismo y para el género. Es decir, la capacidad para poner afuera de sí cosas que se generan a partir de sí mismo en función de su individualidad y de la otredad. Esta capacidad de poner objetos fuera del mundo surge además de la elaboración de imágenes que completan lo que el ser humano encuentra como falencia en su ser. Todas las proyecciones que completan la carencia, la falta, son el material a partir del cual el sentimiento religioso se desarrolla para suplir todo aquello que el ser humano anhela y que no es más que una “necesidad natural” (GW XI, 68 / EM, 58). Esto es lo que constituye propiamente la conciencia religiosa siempre ligada al sentimiento. Las facultades de la sensibilidad y el entendimiento son de capital importancia para captar lo que aquí se quiere decir. En Feuerbach la capacidad de hacer imágenes, que es propia del sentimiento religioso, no actúa por decreto, no se presenta como una revelación. Lo que el ser humano procesa como imagen es mediado por las facultades de la sensibilidad y el entendimiento. Estas dos facultades, que junto a la imaginación son estructurales en el desarrollo del idealismo a través de Immanuel Kant (Nuzzo, 2013), vuelven a cobrar un papel protagónico en Feuerbach en la medida en que cumplen una función similar a la que describe el autor de Königsberg en su *Crítica de la razón pura*, pues la primera hace las veces de receptora de los datos de la experiencia sensible del mundo y la segunda se encarga de organizarlos para generar lo que el sentimiento religioso dispone como esencialidad dispuesta para ser objetivada³.

3 En la *Crítica de la razón pura* Kant sugiere que la facultad que permite enlazar la actividad del entendimiento y la actividad de la sensibilidad es la imaginación. Según él, este vínculo es llevado a cabo por un proceso de síntesis en el cual la imaginación se encarga

En este proceso de recepción y organización, la imaginación cumple un papel relevante en la medida en que el sentimiento religioso se exterioriza a través de la imagen. Esta imagen es necesaria como consecuencia del sentimiento religioso porque le permite al ser humano tener una noción de eso que cree determinante y no determinado; lo que se exterioriza y se vuelve aparentemente independiente no es más que el deseo de perfección del ser humano, es decir, Dios (Wartofsky, 1982, p. 43). La divinidad, entonces, que surge del proceso de enajenación de la esencia del ser humano, no es otra cosa que el conjunto de las capacidades de este elevadas a su máxima expresión. Dios omnipotente no es más que el reflejo de las capacidades afinadas del ser humano. La conciencia religiosa en el cristianismo se despliega como un factor de separación entre el ser humano y sus capacidades, y si bien la enajenación manifiesta un síntoma de carencia y deseo, a la vez, permite constatar que el ser humano cuenta con la riqueza de sus capacidades productivas, creadoras, para superar esta situación. Esto último es propiamente lo que se propone una antropología de la emancipación como la de Feuerbach. Feuerbach retrata lo que ocurre cuando el ser humano se desprende de sus capacidades y se subordina con ellas a la imagen de Dios:

A cada indigencia en el hombre se opone una perfección en Dios: Dios es y tiene precisamente lo que el hombre no es ni tiene. Lo que se atribuye a Dios le es negado al hombre y, viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios. Es el hombre, por ejemplo, autodidacta y autónomo (legislador de sí mismo), entonces Dios no es ningún legislador, ningún maestro ni revelador; por el contrario, es todo eso Dios, entonces al hombre le falta la capacidad de un maestro y de un legislador. Cuanto

de “asociar” las representaciones que nuestra sensibilidad capta con la elaboración conceptual del entendimiento y añade que si este proceso no se llevara a cabo “nuestra imaginación empírica nunca obtendría una tarea adecuada a su capacidad, es decir, permanecería oculta en nuestro psiquismo como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos” (Kant, 2002, p. 132). Un generoso estudio sobre la relación entre Kant y Feuerbach puede ser visto en Cabada Castro (1980).

menos es Dios, tanto más el hombre; cuanto menos el hombre, tanto más Dios (GW IX, 354 / EeC, 5).

La transvaloración que se efectúa dentro del fenómeno religioso se basa en las capacidades humanas que se proyectan hacia afuera y se atribuyen a Dios como imagen, a la Idea como verdad o al Estado como autoridad. Estas capacidades humanas son fuerzas fundamentales a partir de las cuales el ser humano construye el mundo y también su subjetividad que, a través de su actividad vital, se confunde con este.

En Feuerbach el ser humano tiene por esencia una trilogía de fuerzas fundamentales. Estas fuerzas son; la razón, la voluntad y el corazón. Estas, a su vez, constituyen tres facultades esenciales; la facultad del entendimiento, la facultad de la voluntad y la facultad del corazón. Para Feuerbach esta caracterización ontológica del ser humano hace palmario el concepto de ser genérico como potencia creadora. La actividad creadora del ser humano, entonces, está dada por el ejercicio de pensar, de querer y de amar. Estas fuerzas fundamentales configuran “la trinidad divina en el hombre” (GW V, 31 / EC, 55) y *solo de forma enajenada* configuran la trinidad divina de la religión.

Según Feuerbach, el entendimiento es la potencialidad del ser humano para afirmar su conciencia como un ser dotado de razón. Esta conciencia no se agota en el mero ejercicio del pensar, pues a diferencia de Hegel donde el punto de partida es que el “pensamiento [...] existe solo en sí mismo”⁴ (1993a, p. 45), en Feuerbach el pensamiento empieza existiendo siempre *en relación*, es decir, es dependiente de otra conciencia realmente existente que lo valida como conciencia realmente existente; en Feuerbach existe el ser

4 En Hegel la experiencia de la conciencia no necesita de su ser autoconsciente para empezar a tener conocimiento del mundo. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel aporta el momento de encuentro de dos conciencias después de un primer tramo donde la conciencia aún no ha entrado en la lógica del reconocimiento del otro. Hay que decir que este momento de no autoconsciencia existe solo para la conciencia, pues de manera estructural la autoconsciencia es un momento que siempre ha estado presente, solo que, aunque suceda, en primera instancia la conciencia no lo sabe (Hegel, 2010, pp. 113ss).

humano como ser material consciente, como ser de carne y hueso, de carne y sangre, no como un ser exclusivo del entendimiento. En él la relación entre el yo y el tú es la instancia verdadera de la afirmación del ser humano:

El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*: una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú (GW IX, 338-339 / PFF, 123).

La unidad de la esencia humana de la cual parte Feuerbach es el motivo que hace que sus consideraciones revelen la falencia de un punto de partida de la conciencia como verdad en sí misma y como comienzo de todo conocimiento (GW IX, 143 / CF, 66). De ahí que toda conciencia sea conciencia de otra conciencia y que la capacidad de exteriorizarse sea latente en ella. La voluntad es una fuerza que también está siempre en relación y manifiesta el deseo de querer, que supone un objeto hacia el cual se encamina el deseo y que expresa la necesidad de exteriorizarse hacia este objeto: en otras palabras, la voluntad actúa sobre el terreno de su deseo y se relaciona con la posibilidad de su satisfacción; por ello el ser humano, entendido como carente, necesita de la continua satisfacción de su deseo mediante el ejercicio de su voluntad. La vía positiva de la cual nos habla Feuerbach en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, mediante la cual se obtiene “la identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre, sustraída al hombre a través de la abstracción” (GW IX, 247 / TRF, 25-26), no es más que el reconocimiento de la carencia del ser humano entendida como sufrimiento y necesidad, como materialidad.

Por último, la fuerza fundamental del corazón se refiere a dos aspectos. De un lado, a lo que de sanguíneo hay en el ser humano, que supone su corporalidad y su existencia material, y por el otro, al sentimiento que se manifiesta en su tendencia religiosa y su capacidad para amar, más allá de que esta capacidad pueda llegar a ser una relación dolorosa y amarga (Cauchi, 2022). De esta

manera, en la fuerza del corazón aparece el amor como aliciente y camino que marca el derrotero de la relación del ser humano consigo mismo y con el otro. Pues “todo ser se ama a sí mismo, ama su ser y debe amarlo” (GW V, 36-37 / EC, 58) y porque “sin los otros hombres el mundo sería [...] no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional” (GW V, 165 / EC, 132). Así las cosas, el amor es la relación que tengo conmigo mismo y con el otro en aras de una existencia compleja y vital en el mundo.

Por el lado del principio sensualista⁵, lo podemos entender de manera breve como aquello que denota la existencia material de los seres humanos, tanto en términos del pensar como en términos del ser. Para Feuerbach el pensar y el ser constituyen la correcta relación entre la cabeza y el corazón (GW IX, 254 / TRF, 33). En esta relación entre la cabeza y el corazón el ser es, al mismo tiempo, lo óseo y lo sanguíneo, mediante lo cual se configura la existencia humana en contraposición a las premisas autoritarias de tendencias escolásticas (Cazzanelli, 2010, p. 128). Pues el entendimiento también confluye en el sentimiento si deja de lado la forma abstracta de la filosofía especulativa. Aunque no parezca, el principio sensualista se diferencia de la consideración del amor de Feuerbach en la medida en que condensa no solo la fuerza fundamental relacionada con el corazón sino también todas las demás. El principio sensualista es el postulado que le permite a Feuerbach establecer un nuevo punto de partida de la teoría del conocimiento. Agotado el idealismo para dar cuenta de la existencia humana concreta, Feuerbach recurre al sensualismo como motor de comprensión y desarrollo de la existencia de los seres humanos (Deranty, 2014). El ser ya no aparece solamente como pensamiento, sino también como cuerpo, como sangre, como carne, etc. Esto empieza a configurar la novedad materialista de un programa hu-

5 Tomo prestado este concepto de Alfred Schmidt. En su estudio sobre Feuerbach, Schmidt presenta el principio sensualista en el marco de la distinción del materialismo revolucionario de Feuerbach y el materialismo mecanicista de los ilustrados franceses (Schmidt, 1975, p. 69).

manista en Feuerbach (Reitemeyer, 2023) y refuerza la explicación de las razones de la crítica a Hegel.

El ‘principio sensualista’ de Feuerbach remite más allá de la mera teoría del conocimiento. ‘Sensualidad’—el concepto tiene una carga mayor de lo que en un principio se sospecha— no se agota en una ‘facultad’ subjetiva; significa ser: como objeto no solo del pensamiento, sino del ser mismo (Schmidt, 1975, pp. 72-73).

El ir más allá de una mera teoría del conocimiento sugiere ir a lo concreto, que se erige como la superación del sistema teologizante de la filosofía especulativa. Lo concreto es para Feuerbach lo material, lo que no se reduce a la espiritualidad. La miseria humana es el punto de partida de Feuerbach, el ser enajenado, el ser humano separado de sus capacidades, el ser humano sufriente, pues Feuerbach “frente a los engaños de la razón, entendió que el momento del dolor era el momento de la verdad, el instante en el que el individuo hallaba aquello que es común al resto de la humanidad” (Madrid, 2012, p. 35). Por ello, el postulado de la antropología no es una reformulación de principios metafísicos, sino que va más allá de la abstracción que se disfraza de efectividad real. El principio sensualista está afincado en la relación entre los seres humanos, la relación del yo y el tú también es sensual. La construcción de la conciencia del género se da gracias a la sensualidad: los sentidos y la capacidad corporal de los seres humanos son una instancia relevante a la hora de la construcción del mundo y la vida en común. El sensualismo es tanto corporalidad como espiritualidad:

La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. Así el hombre es el Dios del hombre. Que él sea se lo debe a la naturaleza, pero que sea hombre se lo debe al hombre. Así como no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente. Cuatro manos pueden más que dos, pero también cuatro ojos pueden más que dos. Y esta fuerza unida se diferencia no solo cuantitativa sino también cualitativamente de las fuerzas individuales. Aislada, la fuerza humana es limitada; unida, es una fuerza infinita (GW V, 166 / EC, 132-133).

De esta manera, el sensualismo de Feuerbach apela tanto a la conciencia como al cuerpo de los seres humanos (Desiato, 1999, p. 81ss) y nada podría la humanidad si no estuviese en relación constante con este principio. La humanidad del yo se configura, aparece de manera real, en la medida en que existe y aparece de manera real la humanidad del tú. “Para pensar son dos necesarios” (GW V, 167 / EC, 133), para sentir y para hacer también.

El principio de dependencia es el principio de la vida en común. Para Feuerbach, el ser humano no es una mónada ni es autosuficiente, por ello necesita del otro. La relación yo y tú es el postulado básico de este principio: “donde no hay tú, no hay yo” (GW V, 178 / EC, 140). La necesidad del otro es tanto mi dependencia de él como la dependencia de él hacía mí; es interdependencia. Es el vínculo que como seres humanos nos es propio por el rasgo característico de nuestra naturaleza. Uno solo no crea mundo, uno solo ni siquiera sabría que es uno. Martínez Hidalgo da cuenta de este punto de la siguiente manera:

El hombre está, antes de entender, inmerso en una vida solidaria. Posteriormente pensará esta realidad: yo y tú, nunca el yo solo, es el verdadero principio de la vida y del pensamiento. La preconizada antropología de Feuerbach se conecta con su crítica religiosa (2007, p. 127).

La crítica del cristianismo y la antropología en Feuerbach, entonces, son los dos lados de una y la misma cuestión: la existencia emancipada del ser humano sobre la Tierra. De ahí el firme postulado ontológico del autor de Landshut: “solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad” (GW V, 136-137 / EC, 118). Una existencia emancipada, en términos positivos, sería una que no se vea agobiada por la dominación y sus consecuencias deshumanizantes, una existencia que no tenga que apelar a medios ruines para elaborar sus dificultades; en otras palabras, como ya hemos sugerido con Marcuse (1993), una existencia pacificada apuntaría a la eliminación de la producción social de sufrimiento y

violencia teniendo en cuenta que los seres humanos son seres dependientes, que deben buscar la forma de desarrollar su vida en común de manera no asfixiante y que, en definitiva, formas como la igualdad son más que meros postulados racionalistas, pues también implican una relación de dependencia “encarnada y práctica” (Power, 2009, p. 64).

La dependencia es el terreno natural sobre el cual viven los seres humanos, donde se despliega su individualidad y donde se establecen relaciones con el otro. El velo ideológico del cristianismo y la sociedad industrial capitalista son entonces los que encubren la verdadera potencialidad del ser humano que puede desarrollar genéricamente su humanidad eliminando el excedente innecesario de sufrimiento, de miseria, de hambre etc., en aras de una pacificación y no agobio de la existencia. La intersubjetividad del cristianismo no es falsa porque no exista, sino que es falsa en la medida en que se presenta como una mediación que no permite el despliegue de las facultades genéricas de los seres humanos. No se puede negar que toda comunidad religiosa es un conjunto de relaciones entre individuos: el problema no es el principio de comunidad sino la forma en que este aparece en la esfera religiosa del cristianismo. Allí, el proceso que una y otra vez desplaza al ser humano del centro de la producción del mundo es el verdadero problema; que el ser humano sea predicado y no sujeto es lo que degrada y hace rechazable para Feuerbach esta noción de comunidad religiosa. Si bien en el concepto de enajenación de Feuerbach no se adelanta una crítica materialista de la estructura económica del capitalismo, su modelo explicativo no está alejado de la forma en que el capital funciona como Dios en la sociedad moderna; este aspecto es el que nos permite inferir que la enajenación religiosa va de la mano con la enajenación política⁶. Lo que en el proceso de enajenación —tan-

6 En Marx, por ejemplo, la identidad entre Dios y el dinero nos puede dar una pista que robustece la relación entre la enajenación en el cristianismo y la enajenación en el capitalismo. En un cuaderno de notas muy poco conocido de su estancia en París, Marx advierte que la figura de Cristo, como mediadora en el cristianismo, funciona de forma parecida al dinero como mediación en el capitalismo: “Cristo *representa* originalmente: 1] a los hombres frente a Dios; 2] a Dios para los hombres; 3] a los hombres ante el

to religioso como capitalista— queda de lado es la posibilidad de la construcción de vínculos de dependencia no dañinos entre los individuos. Para Feuerbach, la relación de dependencia del tú y el yo es la condición de la vida genérica, el yo está en función de la construcción de la personalidad del tú y viceversa, y “la personalidad es un pensamiento que, solamente en cuanto hombre real, es verdad” (GW V, 256-257 / EC, 191). El devenir realidad del pensamiento es la potencia del ser humano y su distinción fundamental como especie ante otras, que genera la solidaridad real y el reconocimiento entre los seres humanos (Deranty, 2019 y Martínez, 2015); la elección de la real existencia humana:

El yo temple su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen, el otro hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Solo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que existirá exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría

hombre. De igual manera, el *dinero* representa originalmente, según su concepto: 1] a la propiedad privada para la propiedad privada; 2] a la sociedad para la propiedad privada; 3] a la propiedad privada para la sociedad. Y Cristo es tanto el Dios *enajenado* como el *hombre* enajenado. Dios ya solo tiene valor en la medida en que representa a Cristo; igualmente el hombre. Lo mismo sucede con el dinero” (Marx, 1974, p. 128). Aunque, más allá de la temprana recepción de las ideas de Feuerbach y el entusiasmo de Marx por la crítica materialista y el concepto de ser genérico (Marx, 2010), las consideraciones que este luego elaboró junto a Engels en obras como *La ideología alemana* (Marx y Engels, 2013) y *La Sagrada Familia* (Marx y Engels, 2014), trazan una crítica que señala las falencias de Feuerbach en conceptos como el de amor o en términos de su ahistoricidad; en última instancia, reprochan a Feuerbach el haberse quedado dentro de los márgenes de la filosofía idealista de Hegel sin superar el pensamiento especulativo afín a la filosofía clásica alemana (Engels, 1975). Para profundizar en estos aspectos críticos sugiero revisar el trabajo de Terrell Carver y Daniel Blank (2014), además de los análisis de Hans-Martin Sass (1983), Murzban Jal (2010) y Changfu Xu (2022).

a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre (GW V, 165 / EC, 132).

Así, la construcción del mundo es imposible sin la intervención del otro como ser humano autoconsciente y libre: “El hombre feuerbachiano no es considerado nunca como una monada aislada en sí misma, sino como abierto esencialmente a su especie, al género humano” (Cabada Castro, 1975, p. 29). La solidaridad es la instancia vinculante donde los seres humanos adquieren conciencia del mundo a la vez que adquieren conciencia de su propia individualidad y de la individualidad de los otros, la diferencia es conciencia: que exista otro yo, dice que yo soy. El ser humano es humano porque los otros también los son, y allí donde un ser es degradado, ofendido y llevado hasta una condición que no le es propia como humano, tambalea la humanidad del género; es decir, allí donde un solo ser humano es deshumanizado, el conjunto de la humanidad es cuestionado y merece una crítica *material* de su devenir sobre la Tierra.

Bibliografía

- Badenhorst, D. (2022). Fanon, Hegel, and the Problem of Reciprocity. *Hegel Bulletin*, 44(2), 321-344.
- Cabada Castro, M. (1975). *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Biblioteca de Autores Cristianos de La Editorial Católica.
- Cabada Castro, M. (1980). *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- Carver, T. y Blank, D. (2014). *A Political History of the Editions of Marx and Engels's "German ideology Manuscripts"*. Palgrave Macmillan.
- Cauchi, F. (2022). *Zarathustra's Moral Tyranny. Spectres of Kant, Hegel and Feuerbach*. Edinburgh University Press.
- Cazzanelli, S. (2010). Ludwig Feuerbach extensión y reducción del hombre. *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 26, 123-136.
- Deranty, J-P. (2014). Feuerbach and the Philosophy of Critical Theory. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(6), 1208-1233.

- Deranty, J.-P. (2019). Recognition in Feuerbach. En L. Siep, H. Ikaheimo y M. Quante, M. (Hrsg.). *Handbuch Anerkennung* (pp. 1-5). Springer Nature.
- Desiato, M. (1999). *Feuerbach y el rescate de la corporalidad. Los inicios de la antropología filosófica*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Hegel, G.W.F. (1993a). *Ciencia de la Lógica. Primer volumen*. Ediciones Solar.
- Hegel, G.W.F. (1993b). *Ciencia de la Lógica. Segundo volumen*. Ediciones Solar.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Jal, M. (2010). Interpretation As Phantasmagoria: Variations On A Theme On Marx's Theses On Feuerbach. *Critique*, 38(1), 117-142.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Taurus Ediciones.
- Madrid, A. (2012). *La política y la justicia del sufrimiento*. Editorial Trotta.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Planeta de Agostini.
- Martínez, J. G. (2015). Ludwig Feuerbach. El reconocimiento afectivo como contenido normativo de la moral. *Tópicos*, 49, 53-80.
- Martínez Hidalgo, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral: una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.
- Marx, K. (1974). *Cuadernos de París. [Notas de lectura de 1844]*. Ediciones Era.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. y Engels, F. (2013). *La Sagrada Familia*. Ediciones Akal.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.
- Nuzzo, A. (2013). Imaginative Sensibility Understanding, Sensibility, and Imagination in the Critique of Pure Reason. En M. L. Thompson (Ed.). *Imagination in Kant's Critical Philosophy* (pp. 19-48). De Gruyter.
- Power, N. (2009). Which Equality? Badiou and Rancière in Light of Ludwig Feuerbach. *Parallax*, 15(3), 63-80.

- Reitemeyer, U. (2023). Feuerbachs Programm des „realen Humanismus“ als Antwort auf die Legitimationskrise der Philosophie in der nachmetaphysischen Moderne. En U. Reitemeyer, T. Polcik, K. Gather y S. Schlüter, S. (Hrsg.). *Das Programm des realen Humanismus Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr* (pp. 241-258). Waxmann Verlag.
- Sass, H-M. (1983). The ‘transition’ from Feuerbach to Marx: A re-interpretation. *Studies in Soviet Thought*, 26, 123-142.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus Ediciones.
- Ware, R. B. (1998). History and reciprocity in Hegel’s theory of the State. *British Journal for the History of Philosophy*, 6(3), 421-445.
- Wartofsky, M. (1982). *Feuerbach*. Cambridge University Press.
- Xu, C. (2022). Engels and the End of Philosophy. En T. Carver y S. Rapić. (Eds.). *Friedrich Engels for the 21st Century. Reflections and Revaluations* (pp. 89-105). Palgrave Macmillan.

CAPÍTULO 13

EL ALTAR PROFANO DEL ARTE: APUNTES PARA UNA ESTÉTICA FEUERBACHIANA

Santiago Santillán Zabaljauregui¹

RESUMEN

Si bien no encontramos en la obra de Feuerbach una preocupación estética, nuestro trabajo intenta identificar en sus textos algunos apuntes que permitan pensar el arte y, puntualmente, el rol que puede cumplir en un mundo post-teológico. Así, diremos que la importancia que Feuerbach asigna a los sentidos coloca al arte en una posición estratégica para relevar a la religión en su función de expresar la esencia del sentimiento humano, conservando el momento de verdad de la religión pero sin el mecanismo alienante

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Ex becario de iniciación a la investigación del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN). Ex adscripto en las asignaturas “Filosofía Antigua” y “Filosofía Moderna” en la carrera de Filosofía de la UNL. Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la UNGS. Integró proyectos de investigación Cai + D y PICT en la UNL.

de la teología. Asimismo, la desmitificación del discurso religioso podría apuntar a una mundanización del arte, con ramificaciones profundas para el campo de la estética que desafían las formas más tradicionales de entender las obras de arte.

Palabras clave: estética, sensibilidad, alienación, obra de arte

ABSTRACT

Although we do not find an explicit aesthetic concern in Feuerbach's work, our study seeks to identify in his texts some clues that allow us to reflect on art and, more specifically, the role it might play in a post-theological world. Thus, we argue that the emphasis Feuerbach places on the senses positions art strategically to supplant religion in its function of expressing the essence of human feeling, preserving the moment of truth of religion, yet without the alienating mechanism of theology. Likewise, the demythologization of religious discourse could point toward a worldliness of art, with profound ramifications for the field of aesthetics that challenge the more traditional ways of understanding works of art.

Keywords: aesthetic, sensibility, alienation, work of art

Feuerbach no es un filósofo que hiciera escuela. No contamos con un *-ismo* que compendie una serie de ideas asociadas a él, ni que reúna a un grupo de pensadores que se reconozcan como continuadores de su obra, como sí ocurre con los nombres de Hegel o Marx. Acaso sea porque el legado de Feuerbach haya quedado inmediatamente asociado —cuando no reducido— a su teoría de la proyección religiosa. Es curioso notar, no obstante, que se tardó mucho tiempo en receptor sus ideas en el campo que tendría que estar interesado en esto: la teología sólo va a acusar recibo a principios del siglo XX, con Karl Barth y los teólogos de la *muerte de Dios*. Hasta entonces, muchos de los que se cuentan entre los lectores más entusiastas de Feuerbach son artistas. Heinrich Heine, George Elliot, Gottfried

Keller, Richard Wagner: éstos son los feuerbachianos de la primera hora, a quienes podría sumarse Anselm Feuerbach, sobrino del filósofo y uno de los máximos exponentes del neoclasicismo alemán que intentó recuperar un principio naturalista en pintura. Una filosofía ocupada en “Dios, la razón, el hombre” (GW X, 178) pareciera no tener al arte como tema central de estudio. Digámoslo ahora: no encontraremos en los numerosos tomos firmados por Feuerbach ningún tratado de estética ni de filosofía del arte. No obstante, las páginas que siguen asumirán el desafío de pensar el arte desde las coordenadas del pensamiento feuerbachiano como una esfera en la que el ser humano puede reconciliarse con su propia imagen luego del desmantelamiento de las ilusiones teológicas.

Comencemos diciendo que nuestro filósofo fue en la década de 1840 un autor muy popular y que su estilo de escritura ha contribuido en gran medida a ese éxito. Feuerbach escribe aforismos, poemas, fábulas, cartas ficticias; incluso cuando escribe un tratado filosófico más convencional no puede dejar de lanzar una plétora de imágenes, tanto poéticas como humorísticas. Que la filosofía feuerbachiana deba ser encontrada en “ensayos programáticos breves o su inclinación por aforismos en oposición a un razonamiento sostenido” fue visto como “el fracaso de construir un sistema intelectual de mayor envergadura” (Harvey, 1997, p. 7). Desde la década hegeliana de 1830 —caracterizada por una filosofía severa, oscura, con altos niveles de abstracción que exigen un gran esfuerzo intelectual— el estilo de Feuerbach tiene una forma mucho más accesible, habla de experiencias comunes, de los afectos, del amor, del placer, de la muerte. Engels adjudica a este cambio de tono el éxito editorial: “Hasta los mismos defectos del libro contribuyeron a su éxito momentáneo. El estilo ameno, a ratos incluso ampuloso, le aseguró a la obra un mayor público y era desde luego un alivio, después de tantos años de hegelismo abstracto y abstruso” (Engels, 1975, p. 27). A nadie en 1840 le podía pasar inadvertido el estilo literario vibrante e imaginativo de textos como *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, *Abälard und Héloise* o incluso un tratado más convencional como *Das Wesen des Christentums*. Esto hizo que sea muy

leído pero también bastante criticado: en su momento a ese estilo se lo vio como sofística, como mera floritura retórica y, en general, como un obstáculo para la interpretación del contenido filosófico. Wartofsky, por ejemplo, dice de *Das Wesen des Christentums* que es un libro excitante y original aunque repetitivo y superficial: “el libro, aunque efectivo, sigue siendo superficial en su mayor parte: una competente obra ‘popular’, llena de aforismos citables y acotaciones polémicas maravillosamente ácidas, pero difícilmente es un hito filosófico” (Wartofsky, 1982, p. 197). Kamenka, otro importante comentarista, dice que la obra de Feuerbach “es una mezcla de intuiciones esclarecedoras y críticas a medio desarrollar, a menudo enterradas en extravagancias de estilo y en ilustraciones sobre-enfatizadas” (Kamenka, 1970, p. 38).

Más allá de los gustos editoriales que cada época impone a la forma de escritura profesional académica, podemos pensar que hay algo más en el intento por conciliar la filosofía con la poesía, la sátira, el chiste, aquellas formas más alejadas de lo tradicionalmente filosófico —o, más precisamente, del *sistema* filosófico. Podemos ver que ese gesto quiere generar el tipo de inmediatez propia de la experiencia estética; que pretende ganar para la filosofía cierta evidencia que experimentamos en la contemplación artística. Esa *sensibilidad* feuerbachiana bien podría ser la que hizo que tantas personalidades artísticas se hayan sentido tocadas por la “filosofía del futuro”, que hayan vislumbrado el rol que el arte podía reclamar dentro de esa nueva configuración. Para entender esta recuperación de la inmediatez estética necesitaremos repasar la famosa inversión de Hegel, que al trocar las jerarquías del idealismo absoluto revalorizará uno de los conceptos clave de toda la filosofía feuerbachiana: el de *Sinnlichkeit*. Luego veremos cómo el cristianismo, en su cruzada contra los sentidos, atenta contra el principio estético de las artes y usurpa su rol como productor de imágenes de lo humano. Finalmente, apuntaremos a las potencialidades del arte como relevo de la religión.

1. Del concepto a la sensibilidad

La idea de la “inversión de Hegel” está presente en numerosos párrafos de las *Thesen* y los *Grundsätze*; para elegir un pasaje que lo afirme sin amagues: “Basta (...) solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda” (GW IX, 244). Feuerbach se coloca a sí mismo en la tradición de la filosofía occidental, compendiada y acabada en el idealismo absoluto, pero pone de cabeza las jerarquías dominantes. Esta caracterización conlleva la idea de que la filosofía del hombre —la antropología, la filosofía del futuro que Feuerbach trata de cimentar— está contenida en la filosofía del absoluto de manera implícita pero de forma alienada. Es aquí que la caracterización de Feuerbach se transforma en metodología: la tarea, entonces, es hacer lugar a la inversión y a sus efectos. En la progresión hegeliana del Espíritu, éste se manifiesta primero como arte, luego como religión y finalmente como filosofía. Es un proceso de des-sensibilización que recorre un arco desde la intuición sensible al concepto, pasando por la representación. El arte es la más pobre de las manifestaciones del Espíritu porque es la que está más vinculada a la sensibilidad.

El concepto de *Sinnlichkeit* —difícilmente traducido por “sensibilidad”— es medular a toda la propuesta feuerbachiana. Schmidt observa que a partir de Locke surgen dos modos propiamente modernos de filosofía empirista, i.e. de un filosofar anclado en la percepción sensible. Por un lado, tenemos una línea “subjetivista” que va del “*esse est percipi*” de Berkeley a la skepsis radical de Hume y al fenomenalismo y empiriocriticismo de Mach y Avenarius. Por otro lado, una línea “objetivista”, la de los materialistas de la Ilustración radical francesa como Diderot, d’Holbach y Helvetius. El sensualismo de Feuerbach se inscribe en esta última (Schmidt, 1975, p. 75). Ahora bien, la experiencia sensible como criterio de lo real no puede ser simplemente presupuesta; no después de que Hegel señalara en el primer capítulo de su *Fenomenología* la falsa inmediatez de la certeza sensible. Feuerbach, familiarizado con la dialéctica hegeliana del “esto” sensiblemente dado, lo sabía perfectamente. La insistencia en la sensibilidad podría explicarse, entonces, en la

ya mencionada “inversión”, de modo que todas las demás figuras tengan su verdad en la sensibilidad. Si somos fieles a la *Umkehrung* feuerbachiana deberíamos decir que el arte expresa la verdad *mejor* que la representación religiosa, que la revela en el mismo momento en que la religión la falsea, precisamente *gracias a* su naturaleza sensible. Pero la *Sinnlichkeit* feuerbachiana no es la *sinnliche Gewissheit* hegeliana; de hecho, aquélla no tiene lugar en la *Fenomenología*.

Naturalmente, la sensibilidad incluye —aunque no se reduce a— los cinco sentidos, mediante los cuales accedemos a la alteridad del mundo; es sensibilidad (ser sensible a algo, ser afectado) y sensorialidad (el conjunto de los órganos sensitivos), pero también sensualidad (el carácter corporal del hombre) con toda la dimensión sentimental y la erótica que están relacionadas con lo sensible y lo sensual, respectivamente. No se trata, entonces, de la sensibilidad del empirismo. Aquí no hay un sujeto que pasivamente recibe datos puros de la experiencia; es más, la *Sinnlichkeit* no es un concepto sola ni principalmente gnoseológico. La sensibilidad funciona como el crisol de todo lo real: “Sensibilidad es para mí nada más que la unidad de lo material y espiritual, la unidad verdadera, no pensada o hecha, sino existente; es por tanto, para mí, tanto como la realidad” (GW VI, 19). La intuición sensible nos “proporciona la esencia *inmediatamente idéntica con la existencia*” (GW IX, 254).

La *Sinnlichkeit*, como punto de encuentro de espíritu y materia, es el criterio de lo real. Y el arte adquirirá una suma importancia por presentar la verdad de la sensibilidad *de manera sensible*.

La vieja filosofía absoluta ha desplazado los sentidos al dominio de la *apariencia*, de la *finitud*; y, sin embargo, en contradicción con ello, ha determinado lo *absoluto*, lo *divino*, como el *objeto* del arte. Pero el *objeto del arte* es —mediatamente en el arte literario, inmediatamente en el arte pictórico— *objeto de la vista, del oído, del sentimiento*. Así pues, *no sólo lo finito, lo fenoménico*, es *objeto de los sentidos*, sino también *el ser verdadero y divino: los sentidos son el órgano de lo absoluto*. El arte “presenta la verdad en lo sensible”; es decir, concebido y expresado correctamente: *el arte presenta la verdad de lo sensible* (GW IX, 322).

No se trata solamente de lo que el arte pueda mostrar temáticamente, mediante los contenidos que crea sirviéndose de la fuerza imaginativa, sino que el mostrar mismo del arte ya está mostrando, a su vez, la verdad propia de la sensibilidad, “lo que el arte presenta bajo la forma de sensibilidad no es sino la *propia esencia de la sensibilidad, inseparable de esta forma*” (GW IX, 323).

Las bellas artes son en su composición una combinación de espíritu y materia, y la belleza que nos cautiva al contemplarlas es un efecto de ese maridaje entre lo espiritual y lo material propio de la *Sinnlichkeit*. “La figura bella es la última figura sensible, pues una figura bella es solamente una figura que se ha transparentado y ha sido impregnada de un espíritu, que trasluce de un espíritu y lo refleja, y una [figura] tal es también la más alta y última forma de toda corporalidad” (GW I, 294). Como tal, la belleza queda atada al destino que comparten las cosas sensibles, corporales, materiales: la finitud.

La finitud es un tema intensamente pensado por Feuerbach y es uno de los que aceleran la ruptura con Hegel. Si bien tomará por válida la crítica de su maestro al “mal infinito”, para Feuerbach una filosofía de lo Absoluto sólo puede admitir la verdad de lo finito de una forma indirecta y, en última instancia, falsificada. Desde una perspectiva idealista se presenta una dificultad insalvable en la justificación de la finitud, porque se trata de una filosofía preocupada principalmente por fundamentar la realidad de lo infinito. En una primera instancia, Feuerbach trata de pensar su propia mediación entre lo finito y lo infinito a través del concepto de género (*Gattung*), pero finalmente se vuelve una necesidad la afirmación de la finitud que no quede sustentada en ningún tipo de infinito, sino una que pueda asentarse como único horizonte metafísico del hombre. Y esto es una reivindicación dolorosa y apasionada de un acto de autenticidad existencial: toda auténtica existencia es finita y Feuerbach considera que ha llegado el momento histórico de decirlo y asumirlo claramente.

El arte es la prueba *evidente* de que el espíritu absoluto es el llamado espíritu finito (...) y, por consiguiente, no puede ni debe separarse de

él. El arte emana del sentimiento de que la vida en el aquende es la verdadera vida, de que lo *finito* es lo *infinito*; emana del entusiasmo por un ser determinado, real, en tanto que el ser supremo, en tanto que el ser *divino* (GW IX, 247-8).

Este es uno de los puntos de comparación que Feuerbach contrasta entre el arte y la religión. El carácter bello de la revelación sensible de la experiencia estética es resultado de una verdad que la religión oculta y el arte desnuda: la radical finitud de lo existente.

Bello es algo sólo en el punto de su fugacidad. La transitoriedad es inseparable de la belleza, aquélla no es una consecuencia de ésta sino que, más bien, la transitoriedad es el fundamento de la belleza; la transitoriedad no viene de afuera ni le sigue por detrás; en la sola desaparición, en el transcurrir, es lo sensible bello; sólo en el empuje de los momentos temporales que desaparecen, sólo en la punta final de su existencia, en los límites de su vida, un ente arde en las luces de colores de la belleza; sólo allí donde el comienzo choca con el final, donde los duros extremos de ser y no-ser se encuentran, enciende la resplandeciente chispa de la belleza (GW I, 294).

Convenimos en que la belleza es inseparable del desaparecer de lo finito, ahora diremos que el arte nace del dolor de la pérdida implicada en una finitud radical. “El dolor es la fuente de la poesía. Sólo quien experimenta la pérdida de un ser finito como la pérdida de uno infinito, posee la capacidad para el fuego lírico. Sólo el estímulo doloroso del recuerdo de lo que *no es más*, es el primer artista, el primer idealista en el hombre. Pero la fe en el más allá convierte todo dolor en apariencia.” (GW IX, 248) Es la alquimia que opera en la tragedia, el arte tiene esa doble dependencia dolor–belleza cada una de las cuales viene dada por la doble determinación finitud–sensibilidad. Pero Feuerbach contrapone en ese pasaje la sublimación catártica del arte con la analgésica de la fe, que reduce el dolor a apariencia, a falsedad. El arte asume el dolor de la existencia y ya no necesita de ese espacio de trascendencia aportado por la fe.

2. La usurpación de la religión

Antes de ahondar en lo que diferencia al arte de la religión, nos detendremos brevemente en aquello que tienen en común: ser expresiones de la naturaleza humana que crean sus objetos a partir de la facultad de la imaginación. Sabemos que Feuerbach toma de Hegel el modelo de formación de la conciencia como un proceso de exteriorización y reapropiación. El ser humano se pone a sí mismo como otro para poder conocerse a sí mismo. Esta operación es necesaria y común tanto para la ciencia, la filosofía, el arte o la religión, pero “es necesario distinguir la auto-objetivación religiosa, originaria, del hombre y la auto-objetivación de la reflexión y de la especulación; esta última es arbitraria, la primera no es arbitraria, es necesaria, tan necesaria como el arte o el lenguaje. Ciertamente, con el tiempo, la teología acaba siempre por coincidir con la religión” (GW V, 71n. / EC, 80n.).

Pero la religión no es sólo una afirmación de la esencia humana, sino también un ensimismamiento de la subjetividad que la lleva a no querer dejarse determinar por el mundo objetivo. La creación del mundo de la creencia se explica en una falta de referencia a la naturaleza exterior y —como contrapartida de esta actitud negadora de las limitaciones y determinaciones que provienen de afuera— en una sobre-afirmación de la propia interioridad. Esa subjetividad desmedida encuentra su expresión más acabada en la omnipotencia divina, por lo que Feuerbach la llama “omnipotencia del sentimiento” (GW V, 217). La omnipotencia del sentimiento “quiere que no exista nada que contradiga al corazón. La creencia en la omnipotencia es la creencia en la nulidad del mundo externo, de la objetividad- es la creencia en la absoluta verdad y validez del sentimiento”, “es la potencia frente a la cual no hay ninguna ley, ninguna disposición de la naturaleza, ningún límite”, el sentimiento “siente toda necesidad y toda ley como una barrera y por eso las suprime. La omnipotencia no es otra cosa sino ejecutar y realizar la voluntad íntima del sentimiento” (GW V, 226). Pero ¿cómo puede el sentimiento *crear* sus objetos a partir del contenido de sus deseos? Utilizando una herramienta que comparte con la creación

artística: la imaginación, capaz de formar imágenes a partir de la abstracción. Las imágenes tienen el poder de conmover el sentimiento y las emociones, ya que —como dejamos asentado— el ser humano es un ser sensible que requiere de un vehículo también sensible para llevar sus sueños, deseos y ansiedades. La imaginación es la facultad que permite a la creencia religiosa superar los límites del mundo externo que imprimen una dolorosa limitación al sentimiento y volver objetiva la satisfacción inmediata de las exigencias de la subjetividad irrestricta.

Es esta fuga de la conciencia religiosa lo que hace que el mecanismo de objetivación se convierta en uno de *alienación*. Aquí Feuerbach introduce una modificación en el modelo hegeliano y advierte que si el extrañamiento es necesario para la autoconciencia, el posterior retorno a sí no es un proceso tan transparente como creía Hegel. La pérdida del principio de realidad, el anclaje en la verdad sensiblemente experimentada, esconde un momento de engaño que impide al sujeto recuperarse. La conciencia religiosa queda sonámbula, interactuando con las creaciones oníricas de su propia producción (GWV, 248 / EC, 186-7).

El rescate de la sensibilidad tenía para Feuerbach un interés práctico urgente, orientado a volver la atención a lo que pasa en el aquende, mientras estamos vivos, y no encaminar todos nuestros esfuerzos a un allende ilusorio. Este es un resultado directo de su crítica religiosa. Sabemos que la tesis básica de Feuerbach es que Dios no es más que la proyección al infinito de las capacidades humanas despojadas de sus limitaciones y convertida en un ente independiente, distinto de los hombres. Y así como el creyente proyecta idealmente su propia individualidad librada de todos los defectos y restricciones que tiene en tanto ser determinado, también proyecta su vida librada de todo dolor, de toda injusticia, y principalmente librada de la muerte. De esa forma el creyente elimina el valor de todo asunto mundano, finito, natural o humano y con ello pierde también el sentido estético.

Allí donde la virtud monacal se halla reputada como la más alta virtud, como la santidad, allí el arte *necesariamente* tiene mala reputación (...)

ahí no hay sentidos (*Sinn*), ni gusto (*Geschmack*) por el arte, ahí los goces (*Genüsse*) artísticos también son frutos prohibidos, pues incluso si el objeto de una obra de arte es también un objeto religioso, siempre concede al mismo tiempo un goce visual o auditivo. (...) donde la mortificación es ley, norma y principio, y concretamente la directa mortificación sensible del cuerpo: ahí el sentido estético, la base del arte, es proscrito, y el arte mismo queda fuera de toda asociación *ética* y *jurídica* con el principio supremo, el religioso. (GW IV, 14)

Se podría objetar que el arte ha dado momentos luminosos bajo la inspiración directa de creencias religiosas, pero más bien deberíamos decir, desde una perspectiva feuerbachiana, que las obras que se hicieron durante el imperio del cristianismo constituyen un arte realizado *pese a* y no *gracias al* cristianismo, es decir sólo en la medida en que se ha logrado traicionar esa creencia religiosa

Los cristianos sólo llegaron a la poesía cuando *negaron prácticamente la teología cristiana* y adoraron al *ser femenino* como ser *divino*. Como artistas y poetas, los cristianos se contradecían con la esencia de su religión tal como la representaban, tal como ella era objeto de su conciencia. Petrarca se arrepintió a causa de la religión de las poesías en que había divinizado a su Laura. (...) Porque el arte de los cristianos sucumbe frente a la perniciosa *contradicción* entre su *conciencia* y la *verdad*. La esencia de la religión cristiana es, en verdad, la esencia humana, mientras que, en la conciencia de los cristianos, es *otra* esencia no-humana. Cristo debe ser hombre y, a su vez, ser no-hombre: es una anfibología. El arte, sin embargo, sólo puede representar la verdad, lo *inequívoco* (GW IX, 248).

La historia del arte cristiano es la historia de una disimulación, una máscara que permitió a los artistas y artesanos continuar su oficio con tranquilidad. Más aún, incluso cuando la obra estaba encorsetada temáticamente dentro de los contenidos de la fe, el arte encontraba la manera de ofrecer una resistencia a la religión que se había encomendado.

¿El arte elige rostros feos y repulsivos para sus cuadros de vírgenes, o más bien [los elige] agradables y bellos? Así pues, aquel cuya religión convierte en deber el rehuir la mirada de la mujer, el evitar en cada ocasión pensamientos lascivos y el contener cada estímulo sensorial ¿se deleitará *con la conciencia tranquila* ante la visión de una bella imagen de la Virgen? ¿No puede la imagen de una Virgen suscitar también amor sensual (*sinnliche*)? ¿No se ha enamorado incluso, alguna vez, una doncella de una estatua hasta que murió? Si no obstante encontramos por ello la belleza artística en conexión con el catolicismo y hasta en compañía de monjes, este fenómeno no tiene otra razón que [aquella por la que] en la proximidad de los claustros de monjes encontramos claustros de monjas, conectados unos con otros a través de pasillos ilegítimos y *subterráneos* (GW IV, 14-15).

Para Feuerbach la religión (o, deberíamos decir, la teología cristiana) es enemiga de la vida y si los cristianos se las arreglan para llevar sus vidas con cierta normalidad es gracias a su hipocresía, a la habilidad para contradecir en la práctica lo que sostienen foro interno. Afortunadamente, la vida y también el arte siempre terminan traicionando la imagen falsa de la creencia religiosa; siempre excavan un túnel subterráneo. Feuerbach insiste en esto frente a casos de lo que podemos denominar “arte cristiano”, no existe el arte cristiano porque el artista cristiano tiene que presentar lo cristiano de sí mismo no como algo cristiano, sino como *algo bello*. La obra está dirigida, y debe estarlo, al ser humano y no al cristiano. En la medida en que es arte deja de ser cristiano, en la medida en que es cristiano pierde el carácter artístico.

El espíritu clásico, el espíritu de la cultura, es el espíritu objetivo que se limita por leyes, determina el sentimiento y la imaginación por la contemplación del mundo, por la necesidad y la verdad de la naturaleza de las cosas. En el lugar de este espíritu puso el cristianismo la subjetividad ilimitada, desmesurada, trascendente y sobrenatural; un principio que en su esencia más íntima se opone al principio de la ciencia y de la cultura (GW V, 237 / EC, 179).

El cristianismo tiene una naturaleza tiránica, es egotista e individual porque su savia vital es la proyección infinita del Yo y la ingurgitación de todo límite impuesto a los deseos de su corazón. Por eso Dios habla mejor en el lenguaje del sueño, de la profecía, del raptó místico y de la epifanía que en el de la pintura, la poesía, la música o la escultura. “Es particularmente característico del cristianismo —y es una prueba popular de lo que decimos— que el único lenguaje que haya sido y sea todavía hoy considerado como el lenguaje, como la revelación del espíritu divino, sea el lenguaje indeterminado, sin ley, del sentimiento, y no el del arte ni el de la filosofía” (GW V, 237n. / EC, 179n.). La religión cristiana sólo puede usurpar el lugar del arte porque no concibe que haya espacio para algo que no sea ella misma.

¿Por qué no tienen los hebreos un arte, una ciencia como los griegos? Porque no tenían necesidad de ellos. ¿Y por qué no tenía necesidad? Jehová reemplazó esta necesidad (...) El hombre religioso es feliz en su imaginación; él tiene todo *in nuce*, todo junto: su hatillo está siempre preparado. Jehová me acompaña por todas partes; no necesito salir de mí; tengo en mi Dios la suma de todos los tesoros y cosas estimables, de todo saber y de todo lo que es digno de pensamiento. La cultura, sin embargo, depende del exterior, tiene necesidades variadas, pues supera los límites de la conciencia sensible y de la vida misma mediante una actividad sensible, real, no mediante los sortilegios de la imaginación religiosa (GW V, 363 / EC, 261).

El judaísmo y, por extensión, todas las religiones abrahámicas, es visto por Feuerbach como una retroceso, “lejos de ser la ‘religión absoluta’, como la interpretaba Hegel, es decir, como la consumación última de todas las demás religiones, el auge de la religión cristiana marca el advenimiento de una regresión cultural radical” (Deranty, 2012: 165). La religión se ha vuelto un principio que va en contra de la vida, del cuerpo y de la cultura, porque “Jehová reemplazó esa necesidad”.

La ciencia, como el arte, surge, por lo tanto, solamente del politeísmo, pues el politeísmo es el sentido abierto y carente de envidia para todo

lo bueno y bello sin distinción, el sentido del mundo y del universo. Los griegos recorrían el vasto mundo para extender su horizonte; los judíos rezan todavía hoy con el rostro vuelto hacia Jerusalén; en una palabra, el egoísmo monoteísta privaba a los israelitas del impulso y sentido libre de la teoría (GWV, 210 / EC, 162)

3. El arte del futuro

Feuerbach podría haber permanecido un hegeliano y contentarse con haber invertido la jerarquía entre el arte y la religión. Podría haber resuelto el problema en una diferencia formal e intentar descubrir cuál de las dos puede decir mejor aquello que intenta decir, ya que ambas están expresando lo mismo (la esencia genérica de la humanidad) en lenguas distintas. Pero en lugar de eso el arte va a permanecer como esfera independiente cuya autonomía incluso el cristianismo deberá reconocer.

El concilio de Nicea, para justificar el empleo de imágenes, aduce entre otras razones la autoridad de Gregorio de Nisa, quien dice no haber podido contemplar nunca una imagen que representara el sacrificio de Isaac sin conmoverse hasta las lágrimas, porque le actualizaba de manera muy viva la historia sagrada. Pero el efecto del objeto figurado no es el efecto del objeto en cuanto tal, sino el efecto de la imagen. El objeto sagrado no es más que la apariencia de lo sagrado, en el que la imagen oculta su poder misterioso. El objeto religioso es sólo un pretexto del arte o de la imaginación para poder ejercer libremente su dominación sobre los hombres. Para la conciencia religiosa existe una unidad necesaria entre la santidad de la imagen y la santidad del objeto; pero la conciencia religiosa no constituye la regla de la verdad. Por más que la iglesia establezca diferencias entre la imagen y el objeto de la imagen, y por más que haya negado que el culto se atribuya a la imagen, ha confesado sin querer la verdad, por lo menos indirectamente, y expresado la santidad de la imagen. (GWV, 155-6 / EC, 126-7)

Este ejemplo sobre el poder de la imagen pone el acento en la imaginación como territorio compartido tanto por la creación artística como por las elaboraciones de la fe. En su existencia empí-

rica inmediata, el hombre se enfrenta constantemente a su propia finitud como ser de necesidades y carencias, especialmente en el plano práctico. En este mundo toda satisfacción debe pasar necesariamente por un amplio abanico de mediaciones (espacio-temporales, sociales, fisiológicas, simbólicas, etc.) donde el éxito no está garantizado. Por medio de la imaginación, la religión puede superar tales límites y mediaciones. La imaginación no conoce límites y puede ignorar todas las dificultades reales, sean naturales o sociales. Dios, como resultado de las fuerzas imaginativas contra las constricciones del mundo real, es el reflejo infinito de una humanidad que se concibe a sí misma sólo según su dimensión finita. En oposición,

El arte eleva sus objetos por encima de los límites de la religión particular, hasta la esfera de la humanidad universal. Lo que sea una *verdadera obra de arte* no pertenece más a ninguna iglesia, a ninguna religión particular. La verdadera obra de arte es un punto de unión de la humanidad entera. El artista glorifica en la obra, que explícitamente destina a la glorificación de su iglesia, *al arte*, no a la iglesia. El artista supera su fe al hacer de los objetos de su fe, los objetos del arte. El arte sólo es arte allí donde es un *fin en sí mismo*, donde es absolutamente libre, donde se entrega a sí mismo, donde no conoce una ley más alta que la suya propia, la ley de la verdad y la belleza. El artista no somete el arte a la religión, sino la religión al arte (GW IV, 12).

El artista cristiano siempre traiciona su fe para hacer arte. El creyente, que no tiene un *sentido estético diferenciado* de su sentido y creencia cristianos, se va a sentir edificado también ante los peores iconos de santos, la más desproporcionada de las vírgenes o el más feo de los crucifijos; porque para él eso es lo que, en tanto imagen religiosa, *debe ser*: una remembranza de esos santos, de ese Cristo, que en estas obras le son traídos a la memoria de modo sensible. Se trata, no obstante, de imágenes que no tienen ningún valor estético. En cambio, una imagen religiosa que tiene *valor artístico*, representa no al santo sino *a sí misma*, “no es una lente a través de la cual

sólo divisamos el objeto piadoso, sino un diamante que brilla con colores propios” (GW IV, 13).

Es imposible conciliar arte y religión porque el arte es una forma elevada de la vida y del principio de sensibilidad, y la religión es esencialmente enemiga de la vida mundana y del goce sensible. De ahí el llamamiento de Feuerbach a lo que Wagner va a llamar “el arte del futuro”: “La conciencia resuelta, hecha carne y sangre, de que lo humano es lo divino, de que lo finito es lo infinito, es la fuente de una poesía y un arte nuevos que superarán en energía, profundidad y ardor a todos sus predecesores. La creencia en el más allá es una creencia absolutamente apoética” (GW IX, 248).

Este llamamiento al arte nuevo, un arte capaz de asumir la naturaleza sensible y finita de la existencia, se articula con el proyecto más general de Feuerbach de la emancipación del hombre y la transformación de la sociedad.

El arte revela qué es la religión: sentimiento y fantasía, que por supuesto no carecen de objeto, pero un objeto que sólo existe para el sentimiento y la fantasía. Lo que la religión objetiva internamente, el arte lo hace externamente, como objeto sensorial. Lo que tengo en mí también lo quiero tener delante de mí; lo que me represento también quiero verlo. El arte transforma la creencia en visión (GW XVI, 549).

El arte nos permite no contentarnos con la confirmación de lo que el mundo es, sino *ver cómo podría ser*. Feuerbach entiende que su reforma de la filosofía, su transformación en antropología, es una reforma del hombre mismo, una transformación de las relaciones humanas que Feuerbach difiere a futuro. La dirección de la filosofía hacia el futuro —en contra de Hegel, para quien la filosofía es crepuscular— es ya un reconocimiento de que hay algo que decir acerca de la política entendida como el campo de lo posible.

Así como la religión enseña algo sobre la naturaleza humana, también el arte tiene una función gnoseológica. El arte es la educación de los sentidos, donde cultivamos nuestra sensibilidad. “El arte es un acto y un medio de la conciencia. Acerca el objeto al ojo común lo que éste no puede ver sin el ojo del artista. ¡El ser

humano es ciego sin instrucción! El arte le abre los ojos, objetiva el objeto – es a través de esta objetivación que éste se convierte por primera vez en objeto, evidentemente, así es como la gente comprende por primera vez lo que *dice*” (GW XVI, 70). En la contemplación artística accedemos a una realidad nueva que es abierta por la obra, y es en esos mundos posibles –hechos con la materia del mundo actual– que se enciende la imaginación política, la idea de cambio, la emergencia de otra vida.

Parte del potencial creativo (tanto estético como político) que encierran el pensamiento religioso y el culto religioso se conservará incluso después de que la religión se haya extinguido, ya que las facultades que están en la raíz de la religión siguen siendo las mismas. De hecho, dado que estas facultades se habrán liberado de su captura por la autoridad y la falsa conciencia, algunos de los potenciales artísticos y políticos inherentes a la religión se desarrollarán en toda su capacidad (Deranty, 2012: 163).

Contra esta visión, Brieze ha intentado mostrar cómo Feuerbach fue volviéndose cada vez más desconfiado de este rol posible para el arte en un mundo post-teológico, incluso en el pico de su sensualismo: “En el modelo de sociedad antropológicamente fundado de Feuerbach, la experiencia estética del arte –ya sea en la producción o en la recepción– no puede desarrollar ningún potencial liberador en la abrumadora atracción de la experiencia del cuerpo y del amor (...) excluía prácticamente la experiencia emancipadora de las artes” (Brieze, 2005, p. 517). Según esta perspectiva, el arte nunca se despegaría lo suficiente de la religión como para poder ofrecer una alternativa políticamente viable en un proyecto de emancipación humana. Hemos intentado aportar evidencia textual que pueda –si no contradecir– al menos matizar esa conclusión. Tanto el arte como la religión o cualquier otra producción cultural humana son manifestaciones inevitables y, como tales, no son en sí mismas buenas ni malas, regresivas ni progresistas. Por eso nos resulta mucho más atractivo continuar por una línea que Brieze sugiere sobre el final y que consiste ya no en preguntar por

la función emancipadora del arte, sino por las características que debería tener si queremos encontrar su lugar en el proyecto antropológico de Feuerbach. En ese sentido, el arte desencadenado de los grilletes de la teología bien podría estar en condiciones de descender del Sistema de las Bellas Artes (reglado e institucionalizado precisamente en la época de Feuerbach) para poder fundirse con las experiencias mundanas de las existencias encarnadas. Un arte que sea inseparable de la vida y aliado del cuerpo.

Varias estéticas más recientes de la naturaleza, el cuerpo, la religión y la vida cotidiana intentan romper con este estatus privilegiado. Basadas en conceptos estético-antropológicos de percepción y experiencia, se empeñan en situar el arte en una línea des-privilegiada respecto a otras formas de acceder al mundo estético. Allí donde no degeneran en farsa, estas estéticas piensan subversivamente contra la constrictiva puesta en paréntesis institucionalizada de la estética y el arte, luchando por una estética coherente que se emancipe de la fijación obsesiva en el arte (Briese, 2005, p. 520).

Expandir la experiencia estética por fuera de los límites de la obra de arte es ciertamente una propuesta atractiva y permitiría a Feuerbach volverse interlocutor de problemáticas más actuales en el campo de la estética.

En un corpus donde el arte no es tratado de manera sistemática, podemos contentarnos con unas pocas anotaciones, a las que seguramente podrían agregarse otras. En primer lugar, subrayamos la autonomía del arte y su independencia respecto a otras esferas de la cultura. El arte no está para vehiculizar ningún contenido religioso, ni de ningún otro tipo. En segundo lugar, la experiencia estética descansa en una revelación sensible; como tal, está corporalmente situada y nace de una experiencia del límite. En tercer lugar, el arte, frente a la religión, está mejor preparada para expresar y actualizar la esencia del sentimiento humano, que conserva el momento de verdad de la religión pero sin ese más allá, esa

falsa trascendencia. En cuarto lugar, la desmitificación del discurso religioso podría apuntar a una mundanización del arte, donde la experiencia estética pueda correrse de las formas más tradicionales de la obra.

Un nuevo arte, el arte del futuro, que logre reconciliarnos con nuestra finitud radical y se funda con la experiencia inmediata del cuerpo y de la vida, puede articularse —al menos en principio— con la emancipación del hombre respecto de las representaciones ilusorias de la “omnipotencia del sentimiento”.

Bibliografía

- Briese, O. (2005). Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entsorgung der Künste. Ludwig Feuerbachs ambivalente Grenzverschiebung. *Weimarer Beiträge*, 51(4), 508-522.
- Deranty, J. P. (2012). Feuerbach's philosophical psychology and its political and aesthetic implications. En P. Bubbio & P. Redding (Eds.), *Religion After Kant: God and Culture in the Idealist Era* (pp. 147-171). Cambridge Scholars Press.
- Engels, F. (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Cuadernos de Pasado y Presente.
- Harvey, Van A. (1997). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge University Press.
- Kamenka, E. (1970). *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. Praeger.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus.
- Wartofsky, M. (1982). *Feuerbach*. Cambridge University Press.

CAPÍTULO 14

FEUERBACH Y LA SENSIBILIDAD ANDRÓGINA¹

*Adriana Veríssimo-Serrão*²

RESUMEN

¿Cómo puede la filosofía establecer una visión del ser humano que no recaiga en los dualismos tradicionales entre naturalezas

-
- 1 Publicado originalmente en portugués en el volumen colectivo titulado: *Pensar no feminino* (2008). A continuación, publicado en inglés en el volumen colectivo titulado: *From Kierkegaard to Heidegger* (2017). Traducido por Juan Manuel Spinelli.
 - 2 Adriana Veríssimo Serrão es Doctora en Filosofía y profesora asociada jubilada con título de *Agregação* en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa, donde impartió clases de Antropología Filosófica, Estética, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Paisaje. Fue investigadora principal de los proyectos *Filosofia del Paisaje* (Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa) y *Filosofia y Arquitectura del Paisaje* (PTDC/FIL/100565/2008, 2010–2013). Dirigió la revista *Philosophica* (Departamento de Filosofía, Universidad de Lisboa) y, actualmente, preside el Comité Científico de la *Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher* (Berlín). Su investigación académica está centrada en la Estética, la Antropología Filosófica y el Idealismo Alemán (especialmente Kant, Feuerbach y Simmel).

heterogéneas ni en la jerarquía de facultades ordenadas según una escala de valores? ¿Cómo puede evitar que todo nuevo principio se convierta, a su vez, en una mera idealización y que, en cambio, se corresponda efectivamente con los seres humanos existentes, seres de carne y hueso? El principio de la *Sinnlichkeit*, entendido como un modo sensible de ser, constituye la propuesta de Ludwig Feuerbach para responder a este doble requerimiento: el de la completitud y el de la concreción. En este artículo analizamos uno de los aspectos más relevantes de la antropología feuerbachiana, elaborada a partir de la década de 1840: la determinación de la doble naturaleza de la sensibilidad en términos de pasividad y actividad, o de lo “femenino” y lo “masculino”. De este modo, temas esenciales como la constitución sexual del individuo —que trasciende por completo lo biológico para incluir el sentir y el pensar—, la distinción originaria entre hombre y mujer como diferencia antropológica fundamental, o la intersubjetividad concreta que produce lo humano, pueden ser considerados como *a priori* antropológicos y elevados a la categoría de principios de la razón. Se transforma así toda la comprensión de lo femenino, que deja de ser un punto de equilibrio entre una naturalidad degradante y una idealización extrema, para situarse, en pie de igualdad con lo masculino, en la constitución de una especie humana bisexual (*Gattung*).

Palabras clave: *Sinnlichkeit*, androginia, Feuerbach, antropología, femenino

ABSTRACT

How can philosophy establish a vision of the human that does not fall within the traditional dualisms between heterogeneous natures or in the hierarchy of faculties ordered according to a scale of value? How can philosophy avoid that any new principle does not, in turn, result in mere idealization and correspond effectively to existing human beings, beings of flesh and blood? The *Sinnlichkeit* principle, as a sensible way of being, is Ludwig Feuerbach's proposal for

this double requirement: of completeness and concreteness. In this article we analyze one of the most relevant aspects of Feuerbachian anthropology, elaborated from the 1840s on: the determination of the dual nature of the sensibility in terms of passivity and activity, or of “feminine” and “masculine”. Thus, essential themes such as the sexual constitution of the individual, which transcends entirely the biological to include feeling and thinking: the originary distinction of man and woman as fundamental anthropological difference; or the concrete inter-subjectivity producing humanity can be considered as anthropological a priori and elevated to the status of principles of reason. It is the whole understanding of the female that changes, ceasing to be a balance between a degrading naturality and an extreme idealization, to put herself, at par with the male, in the constitution of a bisexual human species (*Gattung*).

Keywords: *Sinnlichkeit*, androgyny, Feuerbach, Anthropology, Female

Si bien la profusión y radicalidad de las reflexiones que, a lo largo de toda su obra, Feuerbach les dedica a la figura de la mujer y a la naturaleza femenina invitan directamente al intérprete a esclarecer la posición del filósofo al respecto, cuando se las analiza aisladas de los contextos pueden, por el contrario, sugerir clivajes demasiado rígidos entre lo femenino y lo masculino, diametralmente opuestos al esfuerzo unificador que marca el sentido más profundo de la doctrina feuerbachiana. Por eso, ningún comentario sobre los textos relativos a lo femenino y, más concretamente, a la mujer, deberá ser desvinculado de la intención de búsqueda y restauración de la unidad humana, presente en *La esencia del cristianismo*, de 1841, y dominante a partir de los escritos de 1842-43, pero cuyas formulaciones más remotas son ya detectables en los escritos de juventud.

En estos escritos, lo femenino surge como una noción polarizadora provista de una función relativamente marcada; ya sea en articulación con lo masculino, en la explicación de los mecanismos intrínsecos de la vida orgánica, ya sea asociada a la figura de la sensorialidad, en la determinación de las condiciones del conocimien-

to racional objetivo. En *De ratione, una, universali, infinita*, el proceso de reproducción natural es descrito como una mezcla o fusión (*commixtum*) del generador con la generadora; mezcla de la que surge un tercer término, manifestándose así la “unidad de lo uno y de lo otro” (*unitas unius et alterius*) como el principio comprensivo del surgimiento de cada nuevo individuo de la misma especie y, en consecuencia, del desarrollo del mundo orgánico en su conjunto (GW I, 18-22 / R, 85-87). De esta forma, al deberle su génesis a la dualidad, la individualidad natural se sitúa en un grado intermedio entre el plano del sentir (*sensus*), que encierra a cada ser en el aislamiento de sus propias vivencias, y el plano del pensamiento (*cogitatio*), que establece una comunidad de identidad y universalidad en la que todas las marcas individuales son suprimidas. Es el “deseo del otro” (*desiderium alterius*) el que da origen a las conexiones interpersonales del amor y la amistad y rompe la incomunicabilidad sensorial del individuo; pero como mantiene, sin poder disolverlas, las características distintivas de cada uno, es por ello inferior en poder unitivo al acto de pensar, en cuyo seno todas las diferencias se extinguen en la unidad de una misma razón universal e infinita (GW I, 14-16 y 92-94 / R, 83-85 y 123-127).

En *Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre*, cuyo título consagra simbólicamente la caracterización de los principios intelectual y sensible, respectivamente, como figuras masculina y femenina, comienza a ser rehabilitado el papel de la sensibilidad en todo el proceso del pensamiento y la escritura. Es la intuición sensible la que arranca al pensador de la esfera limitada de su autonomía y desmiente la supuesta seguridad de su erudición; pero es el amor por la Humanidad el que desencadena el impulso comunicativo de la escritura, en una íntima conexión entre racionalidad y sensibilidad que solo permite el amor y que ha de consumarse en el libro, la obra en la que el escritor se ofrece a la Humanidad como *alma* o visión espiritual de la vida. La tesis, ya esbozada aquí, de que la alianza del escritor con la realidad extra filosófica sólo puede darse a través de la intuición sensible y el amor no oculta el hecho de que la sensibilidad aparece aún como secundaria en la función de par-

tipicante y ayudante que se le atribuye. Dado que siente pero no piensa, la sensibilidad (o lo femenino) es vista dentro de una concepción intelectual del amor que no cuestiona ni la supremacía ni el carácter claramente masculino de la actividad pensante³. Si bien la función de la sensación como órgano de apertura al mundo y a los otros denota, ya en estos primeros escritos, la preocupación de Feuerbach por superar el intelectualismo de una especulación alejada de la empiria, liberándola de la abstracción y la aridez características de la filosofía de la Escuela, no deja de poner de manifiesto, además, el carácter subordinado que aún rodea a las operaciones de la sensibilidad, así como la asociación implícita de lo femenino con una pasividad indispensable para que se dé la receptividad sensorial, pero no suficiente para que se forme el conocimiento. La objetividad de la racionalidad pensante sigue imponiendo su primacía, ya sea en el plano de la existencia empírica o en el del sentimiento.

De ahí que la posición de Feuerbach sobre lo femenino solo adquiera un valor teórico relevante en los escritos de madurez, al-

3 En este ensayo de 1834 está presente uno de los tópicos más centrales en toda la reflexión de los años 30, a saber, la conexión entre filosofía y vida, que se presenta en diversas formulaciones, como la unidad “de la especulación y la empiria”, “de lo abstracto y lo concreto” o “de lo distante y lo próximo”. Lo que está en juego es el rechazo de un pensamiento que se ejerce sobre sí mismo, como pensamiento de lo pensado, y la búsqueda de un vínculo (*Band*) entre la reflexión filosófica y la vida corriente. Pero esta conexión solo se vuelve efectiva a través de la figura singularizada del escritor, cuando en él, el autor y el hombre, unidos por el elemento femenino de la sensibilidad, están al unísono; así como, a través del amor, el hombre está vinculado a la mujer. La función de colaboradora que le es atribuida a la pareja femenino/mujer y, en consecuencia, la clara superioridad de la pareja masculino/hombre, resulta muy patente en este fragmento: “Un matrimonio perfecto y verdadero, entre el ser humano (*Mensch*) y el escritor [...] tiene solo lugar si la mujer (*Weib*), el ser humano (*Mensch*), toma parte en las intuiciones, pensamientos y sentimientos fundamentales del hombre (*Mannes*), que es el escritor, si entra en ellos y los hace suyos” (GW I, 626 / AH, 371 [traducción ligeramente modificada]).

El poder del amor como forma del saber y la identificación del amor con la razón son motivos que atraviesan la correspondencia de este período, en particular las Cartas de Feuerbach a Bertha Löw entre 1834 y 1836. Sobre la filosofía del amor en el período juvenil de Feuerbach, véase la importante introducción de Francesco Tomasoni (1999) a la traducción italiana de Ludwig Feuerbach. *Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo*.

canzado allí una función filosóficamente inédita; pues no solo el pensamiento dejará de distinguirse, por naturaleza y primacía, de la sensibilidad, sino que toda la inflexión antropológica llevará a que las categorías ya no sean elaboradas en función de la actividad superior del conocimiento filosófico, sino a partir de la concreción de la vida humana. Los contornos de esta posición serán interpretados a continuación a la luz del proyecto de una *filosofía nueva* que asume, como objetivo primero, la instauración de una racionalidad concreta exclusivamente basada en la idea de *humano integral*.

1. Masculino y femenino o la doble determinación de la sensibilidad

Al elevar la *Sinnlichkeit* al rango de modo fundamental de *ser humano*, Feuerbach consolida la anunciada mutación tanto de las bases de la Antropología como de la concepción de racionalidad, dado que la sensibilidad —tal como se la entiende ahora— no pretende marginar a la racionalidad o contraponerse a ella, sino englobarla y sustituirla por ampliación.

Si una idea de razón configurada por predicados como autonomía, espontaneidad o pureza tendrá inevitablemente que relegar lo que la contradice a la región de lo meramente empírico, creando así una separación insalvable con lo que pertenece al ámbito contingente de lo “humano”, la sensibilidad es lo suficientemente flexible como para incluir en sí las dimensiones humanas más universales, sin introducir ningún tipo de dualismo entre naturalezas heterogéneas ni de jerarquía entre facultades ordenadas según una escala de valor. Precisamente en esto —en la identificación de la razón con lo humano integral y de lo humano integral con la sensibilidad— reside el núcleo de la propuesta feuerbachiana de una nueva racionalidad, así como el fundamento de la caracterización en bloque de la racionalidad moderna como una teología disfrazada, lidiando con una razón abstracta separada del hombre que viene a situarse por encima de él e imponerse como una nueva forma de trascendencia.

La capacidad de unificación de la sensibilidad proviene de la polaridad entre actividad y pasividad que le es propia y en el seno de la cual la pasividad no indica una falta o privación, una inercia o ausencia de actividad; sino que, por el contrario, se convierte en condición esencial de la misma. Sin receptividad, sin necesidad y carencia, sin sufrimiento, nada se recibiría, nada se daría y, en definitiva, nada podría existir. En términos como *Passivität* y *Leiden*, la pasividad adquiere el valor de principio ontológico supremo, de modo constitutivo de todo ser y, por extensión, también del ser humano, consagrada positivamente como elemento de concreción y cercanía y, en esa medida, como única condición de posibilidad de la conexión y la comunión entre los seres. Antropológicamente considerada, la permeabilidad sensible es la matriz de la apertura a la alteridad humana, la receptividad al otro que sustenta la relación como dinámica de interpersonalidad y acción recíproca. A su vez, los términos *Aktivität* y *Tätigkeit*, que se refieren al ejercicio independiente y autosuficiente del pensamiento reflexivo, definen el órgano de desapego y distanciamiento del mundo, el aislamiento en uno mismo y la concentración en la esfera interior de las representaciones y los conceptos pensados.

Detengámonos un momento en esta caracterización, tal como se formula en algunos aforismos de las *Tesis Provisionales para la reforma de la filosofía* como correlación de dos principios —uno, el principio *masculino* de la *cabeza*, el otro, el principio *femenino* del *corazón*— en una equivalencia de lo masculino con la actividad y de lo femenino con la pasividad que ya no tiene nada en común con ninguna concepción conservadora. Porque los atributos propios de la pasividad del *corazón* no están asociados a una deficiencia sino a un poder que, lejos de fijar al ser en un estatismo irremediable, lo vuelve vigoroso, “revolucionario”: gracias a él, las cosas se ponen en movimiento, porque es pasionalidad y vivacidad, “efervescencia, ebullición, sangre”. Por otro lado, lo masculino, o la actividad de la *cabeza*, está imbuido de un marcado tono intelectual, descripto por rasgos como “autonomía, libertad e infinitud metafísicas”, típicos de un pensamiento que concentra en sí mismo los signos de la es-

tabilidad y que le confiere a la visión del mundo un sentido reformista, reacio al cambio, que busca la posición y el orden y tiende siempre a volver a poner las cosas en su sitio (GW IX, 254-255 / TRF, 33-34).

Hay una evidente androginia en esta determinación de dos caras de una única sensibilidad y en la reconducción de los atributos masculino y femenino a una misma naturaleza; que es activa y pasiva pero que, más aún, sólo puede ser activa en la medida en que es pasiva, capaz de ser marcada, impregnada y estimulada por la alteridad. Es la dualidad masculino-femenino, privilegio exclusivo de la sensibilidad, lo que hace posible la aspirada fundamentación de la unidad ontológica del ser humano y libera a la esencia humana de todo riesgo de dualismo. La sensibilidad se presenta como una totalidad indivisible que no está separada en partes o facultades, sino que puede desplegarse en una multiplicidad de orientaciones. Aunque haya que reconocer la prioridad genética a la afección, en el sentido de que la afección precede al pensamiento y la vida depende completamente de la cualidad sentida (GW IX, 250 / TRF, 28-29), desde el punto de vista de la estructura intrínseca de la naturaleza sensible, la composición dual y alternante de actividad y pasividad, cabeza y corazón, será el *ser* sensible, formado por el dinamismo *masculino* y *femenino*, constitutivo del ser humano en general y, como tal, de todos los individuos. Así, el *ser sensible* (*sinnliches Sein*) es a la vez *pathos* y *logos*, dolor y serenidad, *carne* (*Fleisch*) y reflexión. Puede, por lo tanto, manifestarse de múltiples maneras, en una escala en la que la cabeza llega a elevarse hasta la indiferencia metafísica; y el corazón, a intensificarse hasta la pasión. Porque la sensibilidad concreta está por detrás de las divisiones sustanciales o distinciones lógicas de materia y espíritu, de potencia y acto; porque es una materia sensible capaz de materializarse o espiritualizarse, ya no hay lugar para la imagen tradicional de lo femenino como mera potencia capaz de recibir indiscriminadamente cualquier forma procedente del acto creador: “Pero sólo donde hay movimiento, efervescencia, pasión, sangre, sensibilidad,

hay también *espíritu*”(GW IX, 255 / TRF, 34)⁴. En ella hunde sus raíces la dinámica de apertura y permeabilidad en la relación entablada entre el hombre y el mundo; de ella surge el ejercicio de un pensamiento que es siempre llevado a cabo en un vaivén con los seres del mundo sensible. Pero más aún, la sensibilidad humana está marcada por la animación que proviene de la carencia, y del impulso y el movimiento para satisfacerla. El diversificado léxico de la pasividad, en términos como necesidad (*Not*), carencia (*Bedürfnis*), deseo (*Wunsch*) o impulso (*Trieb*), evidencia una actividad de la carencia, un poder del deseo, una libertad de la necesidad, en suma, una *pasividad activa*, en contraste con la impasibilidad de un acto puro que no es capaz de generar nada:

Donde no hay límite, ni tiempo, ni necesidad, tampoco hay cualidad, ni energía, ni espíritu, ni ardor, ni amor. Solo el ser necesitado es el ser necesario. La existencia carente de necesidades es una existencia superflua. Lo que está libre de necesidades en general, tampoco tiene necesidad de existencia (GW IX, 253 / TRF, 32).

2. Ser hombre o ser mujer: la encarnación corporal de la sensibilidad

Aunque esta metáfora tiene una profunda eficacia categorial, ofreciendo una concepción de la unidad que no es incompatible con la

4 Como ocurre con muchos otros temas, también el vocabulario feuerbachiano de la sensibilidad sufre mutaciones en la transición de la filosofía de la religión a la filosofía antropológica. En *Das Wesen des Christentums*, la pasividad de la subjetividad religiosa es asociada con la dimensión intimista del estado de ánimo (*Gemüt*); y el principio femenino que le corresponde, marcado por la sentimentalidad (*Gemütlichkeit*) de un prudente espíritu hogareño al que le gusta coleccionar y conservar objetos sagrados y recuerdos valiosos, en contraste con el coraje del espíritu libre expuesto sin protección a las vicisitudes de la vida (GW V, 128 / EC, 114). Ya en el ámbito de la filosofía antropológica, la dupla latina *Passivität* y *Aktivität* (GW IX, 150 / CF, 71) o la germánica *Tätigkeit* y *Leiden* (GW IX, 153 / CF, 72 [Estas dos últimas referencias se encuentran en el breve artículo “Algunos comentarios sobre el *Comienzo de la filosofía* del Dr. J. F. Reiff, publicado en diciembre de 1841]) son utilizadas indiferentemente, sugiriendo una receptividad activa, no estática, también designada por los sinónimos *Rezeptivität* y *Empfänglichkeit* (GW IX, 256 / TRF, 34-35).

duplicidad y es fructificada por ella, y rechazando una idea de la actividad entendida como pura espontaneidad capaz de producir a partir de sí misma, la caracterización general de la *Sinnlichkeit* incluye la doble determinación masculino-femenino con un alcance principalmente analógico, claramente opuesto a la idea de racionalidad que ha dominado la filosofía moderna, predominantemente constituida por atributos metafísicos y abstractos. Feuerbach también puede aplicarla como tipología de las formas culturales, cuando asocia la filosofía de tipo especulativo, que se mueve dentro de las ideas abstractas, con la cabeza; y la religión, con el corazón. O cuando incluye la metafísica y la teología en el ámbito del acto puro y, a su vez, la religión como manifestación del sentimiento y la pasión, esquematizando y categorizando histórica y estructuralmente las principales matrices configuradoras de la Modernidad —la metafísico-teológica y la religiosa—, figuras de un movimiento histórico marcado por el desarrollo separado de cada una de las orientaciones⁵.

Pero ya desde el punto de vista del análisis real de la existencia, de donde la nueva filosofía derivará sus principios, los planos esenciales de la encarnación —que Feuerbach denomina *a priori u originarios*— instituyen la sexualización concreta y la concepción se-

5 Al contraponer lo femenino y lo masculino, no se trata de separar rígidamente características o facultades; sino, por el contrario, de unir las, como lo confirma la promoción de una nueva filosofía, de “sangre galo-germánica”, susceptible de combinar el idealismo alemán con el sensualismo francés, expresión en la que Feuerbach cruza los signos distintivos de los sexos con las características de los pueblos, atribuyéndoles un “padre alemán” y una “madre francesa”. Feuerbach cita, y corrige, la propuesta del autor que en las *Acta Philosophorum* había reclamado una filosofía de padre (hombre) francés (o femenino) y de madre (mujer) alemana (o masculina). En su caracterización, Feuerbach, quizá involuntariamente, se queda corto respecto a esta propuesta, que diluía totalmente la referencia sexual de las formas de pensar, con su “padre femenino” y su “madre masculina” y entrelazaba los rasgos sexuales del temperamento y del pensamiento en una formulación más decididamente andrógina que la feuerbachiana.

Los párrafos iniciales de *Principios de la filosofía del futuro* trazan la evolución divergente de la filosofía y la religión a lo largo de la era moderna postcartesiana; transformándose aquella, con Hegel, en teología (racional), y esta, con el protestantismo, en antropología (religiosa). La comparación entre las filosofías de Hegel y Schelling ilustra también esta contraposición entre la primacía del concepto, principio masculino de independencia, y la intuición, principio femenino de receptividad (GW IX, 255-256 / TRF, 35-36).

xuada del ser humano. Porque si la sensibilidad responde a la exigencia de un ser humano unitario e íntegro, solo adquiere concreción efectiva cuando se encarna en un cuerpo. Un individuo será entonces una modulación gradual, pero única, de la sensibilidad. El hecho de que sea uno, indiviso, dotado de una sola naturaleza, sin divisiones sustanciales, se debe a la sensibilidad, su única materia. Sin embargo, la individuación se debe solo al propio cuerpo, el plano más originario e irrecusable del existir y en cuya cohesión interviene el sexo, como determinación real, como sexo real.

Feuerbach le otorga al sexo humano un estatus filosófico sin igual, sin parangón en toda la filosofía anterior, ya que lo libera de toda naturaleza restrictiva para darle una amplitud tal que se confunde con el ser del individuo:

Pero el cuerpo es nada *sin carne ni sangre. La carne y la sangre son la vida*, y únicamente la vida es la realidad, la *realidad efectiva* del cuerpo. Pero la carne y la sangre no son nada sin el *oxígeno* de la *diferencia sexual*. La diferencia sexual no es una diferencia superficial o limitada a ciertas partes del cuerpo; es una diferencia *esencial*; penetra hasta la médula y los huesos (GW V, 177 / EC, 140 [traducción ligeramente modificada]).

Una vez elevado el cuerpo al estatus de *cuerpo propio* (*Leib*) y entendido el sujeto como un *yo corporizado*, el individuo es concebido como indiviso, un sujeto-cuerpo en el que ambos —el yo y su cuerpo— constituyen una unidad inseparable. Feuerbach puede así sexualizar el cuerpo en la precisa medida en que racionaliza el sexo; pues, así como un cuerpo propio se confunde con un sujeto, la constitución sexuada del ser humano se convierte en un *a priori* inherente a las características antropológicas más fundamentales. Por un lado, el sexo deja de estar marcado por la contingencia biológica, que lo subordina al plano moralmente desacreditado de una naturaleza orgánica, tan frecuente y fácilmente relegado a la zona inferior de la animalidad. Por otro lado, al no estar confinado al equipamiento anatómico, fisiológico y reproductivo, deja también de estar marcado por el estatus de un mero objeto que una mirada

exterior o una actitud científica pueden aislar en una perspectiva analítica de observación o, incluso, de manipulación y experimentación.

En resumen: el sexo humano no es una parte del cuerpo entendido como objeto orgánico, sino una cualidad del individuo-sujeto, un elemento esencial de una identidad que se *es*, y no que se tiene. Hay en el sexo de cada quien una conciencia de sí concreta, vivida en comunión con la conciencia del cuerpo propio, sentida desde el interior de uno mismo, “desde adentro de la piel”. La sexualización del individuo va así de la mano con la individualización del sexo. En otras palabras, la diferencia hombre-mujer no se fija en términos de virilidad y genitalidad. Se trata, en las formulaciones inequívocas de Feuerbach, de una determinación “no mecánica” o accesoria, sino “química, íntima”; que nunca podrá, como sucede con otras características, ser accidental, exterior a la razón o confinada a una zona oscura. De allí que sea una característica profunda, intrínseca, que “no sólo penetra hasta la médula y los huesos, sino que también determina su sí-mismo (*Selbst*) más íntimo, el modo esencial de su pensar, su querer, su sentir” (GW V, 294 / EC, 114 [traducción ligeramente modificada]). Así, el mismo sujeto que puede decir “soy mi cuerpo”, pero nunca “tengo un cuerpo”, puede también decirse “soy hombre” o “soy mujer” y sentirse tal.

Ciertamente, los hombres y las mujeres también lo son en virtud de dispositivos anatómicos (del cuerpo externo) y condiciones biológicas (del cuerpo interno), solo que estos elementos no se encuentran separados de otros; concretamente, de las facultades superiores supuestamente exentas de la contaminación y el contacto con las marcas corporales. Desde el punto de vista personal del individuo, *ser hombre* o *ser mujer* equivale a reconocer una composición específica que se encuentra enraizada en cada quien, siempre vivida como un sentimiento de una situación que emerge de la sensibilidad. En paralelo con esta visión de la individualidad corporizada, Feuerbach acepta la definición de una subjetividad masculina o femenina que, al ser anulada o reprimida, transformaría

una personalidad real en una personalidad incompleta, impersonal o ficticia:

El yo real es simplemente un yo femenino o un yo masculino, no un eso asexual; porque la diferencia de sexo no se limita únicamente a las partes sexuales —solo en este caso se justificaría hacer abstracción de ella—, es una diferencia que penetra hasta la médula y los huesos, omnipresente, infinita, una diferencia que no comienza aquí para terminar allí (GW XI, 173 [La cita corresponde al libro de 1866 *Sobre espiritualismo y materialismo, en especial referencia a la libertad de la voluntad*])

La sexualización del cuerpo y, por extensión, del todo individual deja de estar confinada a un atributo dado y fijo, que correspondería a un sustancialismo estanco. Que la perspectiva feuerbachiana de la sexualización sea completamente antropológica o que, en otras palabras, la sexualidad no sea innata ni biológica, se ve acentuado por el hecho de que la conciencia que se tiene de ella es el resultado de un proceso psicológico de autoidentificación. Para la formación de la conciencia de ser-hombre o ser-mujer y, por consiguiente, de la diferencia entre ser-hombre y ser-mujer, concurre un proceso de diferenciación en el cual la perspectiva genética de la constitución de la identidad personal (y sexual) por y a través de la alteridad atenúa cualquier posible interpretación naturalista o determinista, dado que una personalidad individual se diferencia ya dentro de la relación humana que le es previa. Así, aunque la base natural sea aceptada, la concepción de Feuerbach está lejos de inscribirse en un estricto naturalismo y se vincula, sobre todo, con aspectos psicológicos siempre dependientes de las relaciones interpersonales.

Tal es el sentido claro, y teológicamente provocador, de una sexualización de lo divino, como sucede en el análisis de la figura del hijo dentro de la trinidad cristiana. Este posee la esencia masculina (creadora y metafísica) del padre. Pero posee también la esencia femenina (la dulzura y el sentimiento de dependencia) de la madre. El hijo es, así, un ser dual, indistintamente masculino y feme-

nino; y, en esa condición, un ser intermediario, mitad-hombre, mitad-mujer, una indiferenciación presexuada que se ajusta muy bien a la figura mixta e imprecisa de un adolescente. En analogía con la transición real del niño al hombre adulto, también en el plano de las personalidades divinas, el hijo, que nace sin definición de sexo aún, aprende su identidad personal de hijo, pero también su identidad sexual de hombre, mediante la atracción preferencial que siente por la mujer-madre:

El amor del hijo a la madre es el *primer* amor del ser masculino al femenino. El amor del hombre a la mujer, del joven a la doncella recibe su consagración *religiosa* —la única que será verdaderamente *religiosa*— en el amor del hijo a la madre. El amor materno del hijo es el primer anhelo, la primera humillación del hombre delante de la mujer (GW V, 145 / EC, 122 [traducción ligeramente modificada])⁶.

La formación de la identidad personal y sexual dentro de las relaciones familiares —desde el momento en que la trinidad religiosa es ya el espejo de la realidad humana que le da origen— es

6 Como todo el universo religioso, también la representación de la trinidad es simultáneamente real e imaginaria, verdadera e ilusoria; o, en otras palabras, antropológica y teológica. La hermenéutica de la sexualización de las relaciones personales en el seno de la trinidad lleva a Feuerbach a considerar a la madre de Dios (el principio femenino), y no al espíritu (el *logos*), como el verdadero tercer término mediador entre el padre y el hijo, al mismo tiempo que evidencia el carácter incompleto y sobrenatural —esto es, ya depurado del elemento terreno— de la familia divina. María es la figura femenina consagrada como principio materno; una maternidad todavía posible sin la intervención masculina, de donde proviene su carácter religioso, fantasmático. A su vez, el Dios creador es la figura del padre que procrea autónomamente, sólo y únicamente a partir de sí, sin necesidad de colaboración femenina. Dado que entre ambos no se establece ninguna conexión directa, la familia divina está marcada por una paternidad y maternidad incompletas y ficticias, truncadas del elemento de la verdadera convivencia. Por otro lado, la procreación, voluntaria y no imperativa, de un hijo limita la autosuficiencia y exclusividad paterna; es decir, limita a Dios en cuanto principio absoluto e introduce indirectamente en lo divino el sentimiento del amor, que es un sentimiento de dependencia. Por eso, al prescindir de la figura de la madre de Dios, el protestantismo excluye también la naturaleza femenina de Cristo, incurriendo en una contradicción entre fe y vida. Para la explicación de la dialéctica personal trinitaria en *Das Wesen des Christentums*, véanse especialmente los capítulos “El misterio de la trinidad y de la madre de Dios” y “El misterio de la resurrección y del nacimiento sobrenatural”.

descifrada a la luz del dinamismo de la intersubjetividad, desarrollándose la identidad de cada uno de los miembros a partir del juego de relaciones que entabla con el otro o con los otros. Se trata de un ejemplo paradigmático del estatus bipolar, y no absoluto, de la personalidad, ya que cada uno de los términos –padre, madre o hijo– es siempre relativo a –y dependiente de– uno o dos de los otros, y solo existe en esa función. De ahí la imposibilidad, para el genuino hombre religioso, de pensar un (Dios)-padre sin la existencia de un (Dios)-hijo o un (Dios)-hijo sin la existencia de un (Dios)-madre: “si el hijo es innato al padre, también la madre lo es al hijo” (GWV, / EC, 122 [traducción ligeramente modificada]).

El análisis antropológico y sexuado de cada una de las figuras trinitarias no solo confirma la tesis, decisiva en la filosofía de la religión de Feuerbach, de que la representación religiosa de la “familia divina” es una proyección de la estructura antropológica de la “familia terrena”, sino que exhibe concretamente la prueba de que la comunidad no es un suplemento de relación para personalidades aisladas y autosuficientes, sino la condición básica de la existencia de personalidades reales, las que pierden toda realidad y exclusividad fuera de la referencia a la alteridad donde procesualmente se constituyen.

3. Hombre y mujer: el sexo como mediación entre el individuo y el género

Reconocer la distinción *ser hombre* o *ser mujer* desde el punto de vista del individuo equivale también a reconocer la composición real de los dos sexos; que forman parte, como dos especies o grupos, del mismo género humano, un complejo de individuos de dos sexos entre los cuales se encuentra una diferencia no transponible ni superable, sino constitutiva y radical, en la que reside un factor de complementariedad y un impulsor de diversidad. La noción de género humano (*Gattung*), tan central como horizonte unitario de toda la filosofía antropológica –y que Feuerbach adopta en el seguimiento de las doctrinas dieciochescas–, adquiere sin embargo un carácter concreto, porque no es ya el desdoblamiento cuanti-

tativo de una esencia humana de rasgos invariables, ni la adición de individuos como puntos indiferenciados en el seno de un sujeto histórico colectivo, ni una entidad vacía o una Humanidad neutra. Asimismo, son removidas del género —en cuanto barreras para un universalismo incondicional— las distinciones raciales, étnicas o geográficas. Como noción abarcadora, el género humano cumple, en Feuerbach, una multiplicidad de funciones, pudiendo ser entendido como la presunta completitud de los individuos singulares, pero también como el conjunto constituido por dos sexos distintos y complementarios e, incluso, como el complejo de las interrelaciones efectivamente creadas dentro del mundo humano.

Hay, por lo tanto, una reflexión, exhaustivamente explorada, acerca de las múltiples variantes por las que se puede establecer la conexión entre el individuo y el género, la cual salvaguarda tanto el valor irreductible de la individualidad como la indispensable referencia a la totalidad, pudiendo verse al individuo como un predicado insustituible del género o a este último como un predicado del individuo. Hay al menos cuatro planos decisivos en la compleja dialéctica del individuo y el género, siempre con la constitución sexual como elemento mediador:

1. La diferencia sexual es *origen y multiplicador cuantitativo*, y representa la dualidad originaria de la que proviene el ilimitado surgimiento cuantitativo de los individuos. De este modo, el par *hombre y mujer* exhibe en sí mismo la existencia de la multiplicidad del género: “Hombre y mujer juntos constituyen el hombre real, la existencia del género, pues su unión es la fuente de la multiplicidad, la fuente de otros seres humanos” (GW V, 290-291 / EC, 212 [traducción ligeramente modificada]).

2. Es el *elemento de desconexión* entre el individuo y el género que despierta la humilde evidencia de la limitación y la incompletitud, atenuando el individualismo y la tentación solipsista, conduciendo a cada quien de la ilusión de ser exclusivo a la conciencia de un ser que solo se torna verdadero en (y con) el otro en general; y asociándose, por el contrario, la desexualización con una actitud de orgullosa misantropía: “Pero quien no pertenece a un sexo no perte-

nece a ningún género —la diferencia de sexos el cordón umbilical que unela individualidad al género— y quien no pertenece a ningún género es un ser que se pertenece solo a sí mismo, constituye un ser absolutamente autárquico, divino, absoluto” (GW V, 293 / EC, 214)⁷.

3. Y es además la paridad generadora de la Humanidad, cuando se la considera también como la ilimitada *diferenciación cualitativa* de sus miembros. Cada nuevo individuo no es una unidad aritmética perdida en una secuencia numérica, sino una conjunción única de nuevas propiedades, atributos y cualidades, pudiendo ser definido con toda razón como un “un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad” (GW V, 60 / EC, 74).

4. La díada sexuada constituye en sí misma la *imagen visible del género*, que puede representar y sustituir el “muchos”: “Dos es el principio y, por ello mismo, el sustituto perfecto de la pluralidad” (GW V, 138 / EC, 219 [traducción ligeramente modificada])⁸ —, tópico de la dinámica de complementariedad que perfectibilizalos finitos y que el poder milagroso del amor consuma:

El amor, y sobre todo el amor sexual, hace milagros. El hombre y la mujer se corrigen y complementan mutuamente, para, así unidos, presentar al género, al ser humano perfecto (GW V, 273 / EC, 201 [traducción modificada]).

7 Tanto el concepto teológico de un Dios asexuado como la negación del impulso sexual al hombre religioso forman parte de una misma estrategia de atenuación de la diversidad concreta del género humano frente a Dios, individuo exclusivo que reúne en sí todos los predicados absolutos de la Humanidad. Aquí se encontraría, conforme al atento desarrollo del capítulo “La diferencia entre cristianismo y paganismo”, uno de los aspectos más divergentes entre un paganismo politeísta y diferenciado y un cristianismo monoteísta y nivelador.

8 Es manifiesto el modo en que, en Feuerbach, el “dos” precede al “uno”, y este no tiene consistencia ni en la realidad sensible ni como objeto de pensamiento; argumento recurrente en innumerables contextos, entre los que se destaca la crítica al Uno-Único de Max Stirner —cuya asexualización es fácilmente reconducida por Feuerbach, tal como las figuras solitarias de la religión o la filosofía, al terreno de la irrealidad y la contradicción (GW IX, 434 / RS, 152).

El elemento de concreciónbisexual y heterosexual introducido en el individuo y en el género, finalmente, no es más que la raíz de toda síntesis, en la misma medida en que la disyunción analítica hombre o mujer es solo el lado complementario de la conexión hombre y mujer —en otras palabras, un *a priori sintético* fundante—. Si la sexualización del individuo contribuye a hacer añicos las nociones vacías de un yo descorporizado e idealizado, ya sea hombre o mujer, manifiesta también su reverso, la constitutiva referencia al otro que está inscrita en ella, esto es, el principio de relación que no es más que un principio de incompletitud:

en el sentido de que el hombre, la mujer, es un concepto sintético; porque no puedo sentirme ni pensarme como hombre o como mujer sin ir más allá de mí, sin conectar simultáneamente al sentimiento o al concepto de mí mismo el concepto de alguien otro, diferente, pero que todavía me corresponde. [...] porque sólo soy hombre porque existe una mujer, no soy solo *a posteriori*, soy *a priori*, desde el primer hasta el último fundamento de mí existencia, soy esencialmente un ser que se refiere a otro ser fuera de mí y no soy nada sin esta referencia (GW XI, 172).

4. Un hombre y una mujer: la relación cuaternaria del amor

Al ser esencial la referencia de todo el ser a la alteridad personal, la idea de sujeto se torna irreal cuando es extraída de la convivencia concreta y, por consiguiente, la visión de un sujeto autosuficiente es desustancializada y sustituida por la intersubjetividad expresada en el principio de la alianza entre el Yo y Tú. Sin embargo, la dualidad originaria, base de toda la interpersonalidad auténtica, implica siempre la unidad que reposa en la realidad de la diferencia⁹, es

9 “El hombre particular *para sí* no tiene la *esencia* del hombre *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La *esencia* del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*: una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú” (GW IX, 338-339 / PF, 123 [La cita corresponde a los *Principios de la filosofía del futuro*]).

decir, la simultánea *unidad y distinción* de los seres sensibles, una antinomia sólo aparente que Feuerbach resuelve cruzando la duplicidad pasivo-activo de la sensibilidad con la duplicidad Yo y Tú de la estructura interpersonal. En otras palabras, y apelando a los principios fundamentales de la Filosofía Antropológica, multiplicando el Sensualismo por el Altruismo, la relación humana es concebida a la luz de un modelo *cuaternario* que solo subsiste en la alternancia del estatuto del yo y el tú en un mismo sujeto:

El misterio de la influencia recíproca sólo lo resuelve la sensibilidad. Solo los seres sensibles actúan unos sobre otros. Yo soy Yo —para mí— y a su vez Tú —para otros—. Pero solamente lo soy como ser sensible (GW IX, 37 / PF, 101).

Si la modalidad específica de la sensibilidad es la polaridad dual y la de la encarnación sexual la diferencia entre los sexos, entonces el ritmo que mueve la relación intersubjetiva es el de la *cuadruplicidad*, conexión entre dos duplos que expande y completa—pero simultáneamente relativiza— a cada uno de ellos. El ser en relación, referido a sí y dirigido al otro, vive en la simultánea autoafirmación y autolimitación, es al mismo tiempo autónomo y dependiente, vive y practica una autonomía heterónoma.

Será, por consiguiente, en el amor entre un hombre y una mujer donde mejor se consustancie la dialéctica cuaternaria, lejana como lo es del amar que solo proviene de la manifestación unilateral de un sentimiento y que se puede dirigir a cualquier ser, no necesariamente humano, sin obtener eco alguno de su expresión. Un amar sustentado en una diferencia esencial insuperable que no puede ser borrada y que se halla ausente de la amistad entre iguales:

la diferencia de yo y tú es la condición fundamental de toda personalidad, de toda conciencia, sólo es *real viviente* y ardiente cuánto *diferencia al hombre de la mujer*. El tú entre hombre y mujer tiene una resonancia completamente diferente al tú monótono entre amigos (GW V, 178 / EC, 140)

La sensibilidad alcanza su clímax en esta forma de amor que dirige al unísono el complejo de cabeza, corazón y carne para la formación de una espiritualidad sensible. Es en este amar completo donde se da la apoteosis de la sensibilidad que vuelve manifiesta la totalidad singular de cada uno y exhibe la verdad profunda de la identificación, tanto subjetiva como objetiva, entre amar y ser amado) (GW IX, 319 / PF, 104).

La inseparabilidad del yo y el tú se muestra a quién su máximo grado de ejemplaridad, ya que no existe relación amorosa sin la intervención conjunta de la pasividad y la actividad, de la receptividad y la donación, de la humildad y la generosidad, que provoca la alternancia de los ritmos autoafirmativo y autorre restrictivo que convierte a los seres sensibles en amantes y amados y que encuentra en la sensación sexual la forma de unión, a la vez, más individual y más expansiva, más interesada y más generosa:

Ninguna sensación más subjetiva que la sensación sexual; y, sin embargo, ninguna proclama más viva y enérgicamente la necesidad y la existencia del objeto que le corresponde, por lo que toda atracción sexual unilateral es, con propiedad, una atracción que sustituya otro sexo, solo una atracción criptogámica (GW XI, 181)¹⁰

En vez de llamarse “amor” a la actitud pura o depurada de elementos egoístas, el amor auténtico no será más que una relación pura, que se exhibe como tal, sin un polo dominante, que se basta a sí misma, carente de condicionamiento ajeno o fundamento exterior, que se vivifica únicamente a través de su propio y continuado esfuerzo para mantener y reforzar el vínculo inmanente, sin otra

10 El impulso sexual meramente unilateral, descrito en este texto por analogía con las especies criptogámicas de plantas, que tienen sus órganos de reproducción ocultos, se contraponen al impulso patente, “fanerogámico”, que abiertamente exhibe la necesidad de relación que solo en el otro puede consumarse. La misma matriz sexual se extiende, por analogía, a la comprensión global de la sensación que vive de la unidad (que en la terminología feuerbachiana significa “alianza” o “colaboración de dos elementos”) —pero también de la reflexividad de lo subjetivo y lo objetivo, por ejemplo, entre ver y ser visto, oír y ser oído— y, en última instancia, al proceso global de la vida, un atributo exclusivo de la sensibilidad.

razón para ser que el movimiento que se procesa, sin polo principal y sin desnivel, *entre dos*. Si el comienzo del amor no puede ser fijado temporalmente, su fin se anuncia cuando el desnivelamiento y la jerarquía empiezan a instalarse¹¹.

Es posible que esta visión del amor, al llevar a la filosofía la dinámica de recibir y dar propia del placer sexual, les parezca a algunos demasiado realista; mientras que a otros, por el contrario, demasiado prosaica y carente de los juegos de seducción del erotismo o los raptos delirantes de la pasión. En la comunidad amorosa completa Feuerbach identifica el ejemplo de una eticidad concretamente ejercida en la vivencia conjunta de la reciprocidad, donde la donación no implica soberbia ni la receptividad humillación:

El amor exige amor recíproco, reciprocidad, es decir, amor por amor [...]. La forma más íntima y perfecta del amor es el amor sexual; pero aquí no podemos complacernos a nosotros mismos sin complacer —a la vez, y quizás involuntariamente— también a otro ser humano; sí, cuanto más complacemos al otro, más nos complacemos a nosotros mismos (GW XI, 77).

No es difícil reconocer allí el ejemplo real de una voluntad pacificada y sin renuncia, en la que el interés y el desinterés, el egoísmo y el altruismo, terminan por confundirse: “en la medida en que me complazco a mí mismo, complazco a la vez al otro yo, solo en consonancia con su impulso a la felicidad *quiero* complacer el mío” (GW XI, 77). Paradigma de la relación fundada en la búsqueda conjunta de la felicidad, en el amor cuaternario se halla implícita la formulación del principio ético de la *felicidad solidaria*, sin conflicto entre el placer y el deber o entre la felicidad personal y la felicidad del otro.

11 Relación privilegiada de una equiparación de igual a igual, a pesar de la insuperable diferencia que los marca; y, gracias a esa diferencia, el amor entre dos seres de dos sexos se distingue de las otras formas de relación en general, como la que vincula al médico y al paciente, o de otras manifestaciones del amor que configuran una estructura asimétrica y no reversible, como el amor paternal o maternal.

De la eticidad del amor surge así el valor de la religiosidad duradera como inmanencia que se trasciende, vínculo que conecta y simultáneamente rebasa la esfera restringida de sus términos:

Y esta religión es la única permanente, al menos en tanto en cuanto no esté sobre la tierra un hombre único; pues, en cuanto ya tenemos dos hombres, en cuanto tenemos hombre y mujer, ya tenemos también religión. Dos y su diferencia, tal es el origen de la religión: el tú es el dios del yo, pues sin ti yo no soy; yo dependo de ti; no tú – no yo. Porque basta que existan dos seres humanos, como el hombre y la mujer, para que exista también la religión (GW IX, 436 / RS, 154).

5. La igualdad de hombres y mujeres: la realización de la sensibilidad

Si bien la fuerte presencia de la *temática* de lo femenino en la doctrina de Feuerbach ha sido suficientemente demostrada por los análisis anteriores, una evaluación de la *posición* feuerbachiana sobre lo femenino puede conducir tanto a una síntesis sorprendentemente innovadora como, por el contrario, a una aún plagada de conservadurismo. Tal apreciación se deriva, en gran medida, de los presupuestos teóricos adoptados por el intérprete, que ora puede enfatizar una posición de tipo diferencialista defendiendo la diferencia insuperable entre mujer y hombre, ora, inversamente, atenuarlas diferencias sexuales en una complementariedad entre las subjetividades femenina y masculina más acorde con toda la abarcadora lógica de la sensibilidad. El problema, pues, podría ser reconducido a la siguiente formulación: ¿acepta Feuerbach la equivalencia entre la mujer y lo femenino, entre el hombre y lo masculino?

Situándose en el plano de los principios fundantes, con independencia de los puntos de vista culturales, sociológicos o históricos, la filosofía de la sensibilidad es, en su espíritu y en su letra, un vehemente rechazo de la uniformidad formal, una continua exaltación de la singularidad y la pluralidad de los seres. Desde el punto de vista originario, es contraria a toda igualdad homogeneizante.

Lo real es el mundo de las diferencias, que el pensamiento puede unificar, sin caer en el peligro de abstraer, mientras las conserve y reúna como semejanzas, esto es, mediante vínculos de *parentesco* (*Verwandschaft*). Es a través de la gnoseología y ontología del parentesco que Feuerbach funda una teoría no conceptualista del conocimiento, correlato de una concepción no esencialista de la esencia (GW IX, 272 / PF, 55).

A nivel de la fundamentación, el modelo feuerbachiano del ser y la vida, de la ontología y la antropología, es horizontal y plural. El vínculo entre los singulares es la figura emblemática de la razón. No hay ninguna jerarquía entre las modulaciones de la sensibilidad, aunque la prioridad genética deba ser atribuida a la pasividad. No hay tampoco ninguna jerarquía entre los sexos, lo que sustrae al pensamiento de Feuerbach de los arraigados preconceptos misóginos de la tradición filosófica dominante, que pueden ir tanto en el sentido de una naturalización degradante como en el de la no menos humillante idealización de la mujer, que no es más que su otra cara¹². Pero que igualmente lo distancia del radicalismo de cierto feminismo de nuestro tiempo; el cual brinda, principalmente, de los sexos, una imagen de rivalidad y conflicto entre dominantes e dominados, y al que se le podría censurar, inversamente, su unilateralidad y su presupuesto de misandria o androfobia.

Los abordajes de la mujer y lo femenino se integran también en la base principal y en la visión horizontal de la existencia, más allá de las circunstancias que puedan asumir en una realidad sociológica determinada o en cierto momento histórico. En la comprensión del ser hombre y el ser mujer no se trata de aspectos sociales definidos, de roles ejercidos dentro de una sociedad o de un tipo de familia, ni de conflictos psicológicos entre individuos. En cuanto

12 Una lectura de carácter general del tema de la mujer en Feuerbach, contemplando posiciones teóricas y aspectos de carácter biográfico, se halla en la tesis de Ilse Debus (1984) titulada *Individuum und Gattung. Die Frau im Denken Feuerbachs* (Individuo y género. La mujer en el pensamiento de Feuerbach). Para informarse sobre algunas de las posiciones filosóficas clásicas, remito al volumen colectivo *O que os Filósofos pensam sobre as mulheres* (Lo que los filósofos piensan sobre las mujeres) coordinado por Ribeiro Ferreira (1998).

universales antropológicos, tanto la sexualización de la subjetividad como la bisexualización del género humano son formas existenciales con permanente validez.

La fuerte matriz sexuada de la doctrina de la sensibilidad justifica que la hayamos caracterizado en términos de *androginia*, recuperando tanto la remota etimología del término griego como las renovadas interpretaciones de la doble orientación del psiquismo humano¹³. La androginia se distingue tanto de la coexistencia hermafrodita en el mismo individuo de órganos sexuales de ambos sexos como de la fusión indiferenciada en otro, sea este un tercer o un nuevo sexo¹⁴. Feuerbach puede entonces aceptar la asociación-femenino-pasividad y masculino-actividad sin que de esta advenga ningún clivaje sexista o preconcepto valorativo. Ella sirve de base para la decisiva comprensión de lo que es *ser humano* como totalidad de lo diferente, como unidad de lo múltiple. Cabe destacar

13 Como Carl Jung y Gaston Bachelard establecieron con el par *animus-anima* en dominios de la actividad simbólica y de las producciones de la imaginación, la polaridad masculino-femenino reúne las modalidades de los sexos, a la vez que trasciende los sexos: "Son necesarios dos sustantivos para una sola alma a fin de transmitir la realidad del psiquismo humano. El hombre más viril, demasiado simplemente caracterizado por un *animus* fuerte, tiene también un *anima*, un *anima* que puede poseer manifestaciones paradójales. De igual modo, la mujer más femenina tiene también determinaciones psíquicas que prueban en ella la existencia de un *animus*. La vida social moderna, con su competencia que 'mezcla los géneros', nos enseña a refrenar las manifestaciones de la androginia. Pero en nuestras ensoñaciones, en su gran soledad, cuando estamos tan profundamente liberados que ni siquiera pensamos ya en las rivalidades virtuales, toda nuestra alma se impregna de las influencias del *anima*" (Bachelard, 1997, p. 89)

14 En rigor, la opción entre diferencialismo (biológico) y constructivismo (cultural) no se ajusta a Feuerbach, así como no se ajusta a él la reciente distinción entre sexo (*sex*) y género (*gender*), ya que ni la diferencia, a pesar de ser natural, tiene un carácter exclusivamente biológico, ni la personalidad concreta, aunque sea construida en la relación, permite ir más allá del sexo propio (o alterarlo). Al aceptar la complementariedad y la suficiencia de ambos sexos, le sería completamente extraña a Feuerbach la posibilidad de un tercer género, aun en el sentido de una posición moderada como la de Elizabeth Badinter (1992), más atenta a los comportamientos y roles dentro de la pareja y la familia, y que apela a la reinvencción de una condición masculina a través de la exposición de la naturaleza femenina inscripta en el cromosoma Y.

Diferente sería la posibilidad de una relación de amor homosexual, que Feuerbach no contempla pero que tampoco excluye, dado que cabría en la forma general de la estructura Yo y Tú en cuanto concretización de la complementariedad, aunque incompleta, de dos seres individuales.

que, contrariamente a los pares “femenino” y “masculino”, Feuerbach da escasa precisión de los atributos “mujer” y “hombre”, como si la única cualidad digna de consideración que los define fuese precisamente la necesidad y referencia al otro inscrita en cada uno de ellos. Son también raras las afirmaciones que conjugan los rasgos sexuales y las modalidades psicológicas contraponiendo mujer-feminidad y hombre-masculinidad. Siempre se las formula en contextos polémicos, ya sea contra la idea de personalidad carente de cuerpo y sexualmente neutra, ya sea contra una subjetividad mixta que reúne de modo oscuro la actividad creadora y la receptividad engendradora (GWV, 179 / EC, 141-142).

No deja de reconocer, sin embargo, los desniveles reales y la efectiva subordinación de la mujer, perspectiva que no está ausente. Esta última surge, en su obra, en dos planos.

Uno denuncia las representaciones históricas y culturales, específicamente el despreciativo estatus de la mujer asociado a una sexualidad reprimida. Es importante resaltar que, para Feuerbach, las consecuencias negativas del dualismo de espíritu y carne o de alma y cuerpo terminan por incidir especialmente en la mujer, símbolo de la impureza carnal. La irracionalidad de la desexualización constituye un error cultural y teórico que lleva a las más graves consecuencias, instituyendo la antinaturalidad como norma e imponiéndola como valor de vida, en formas graduales como la renuncia, la abstinencia, la privación o la mutilación¹⁵. El otro es de orden social y político y converge en la idea futuriza de una comunidad sin dominadores y sin excluidos, teniendo como condición la igualdad de derechos jurídicos y políticos. En un importante testimonio, ya hacia el final de su vida, Feuerbach deja bien en claro cómo es que de la diferencia antropológica no se deriva la transposición de ninguna diferencia al plano de la estructura social:

15 Sobre las formas del dualismo religioso en *Das Wesen des Christentums*, los principales contextos son los capítulos “El misterio de la trinidad y de la madre de Dios”, “El misterio del misticismo o el misterio de la naturaleza en Dios [El misterio de la naturaleza en Dios, según la primera edición]”, “La diferencia entre cristianismo y paganismo”, “El significado cristiano del celibato voluntario y de la vida monástica” y la generalidad del Apéndice.

Aunque siempre consideré que la diferencia entre los sexos es algo esencial, nunca llegué a la conclusión de que el espíritu femenino sea inferior. El hombre y la mujer no sólo son diferentes en lo corporal, sino también en lo espiritual. Pero, ¿se sigue de esta diferencia una subordinación, una exclusión de las mujeres de ocupaciones espirituales y universales, no sólo domésticas? (SW XIII, 363 [Carta a Wilhelm Bolin, de junio de 1870])

Solo aquí Feuerbach toma posición sobre la condición femenina de su tiempo en cuanto cuestión social concreta; y lo hace, aunque en un testimonio testimonio aislado en su obra, sin margen para las dudas. En un comentario sobre las reivindicaciones emancipadoras protagonizadas por movimientos contemporáneos, la intervención de las mujeres en la vida política y la lucha por la obtención de iguales derechos jurídicos se imponen, a la par de la emancipación de los trabajadores, como “tarea del futuro”:

Una tarea tal es, más allá de las grandes cuestiones de los trabajadores y los capitalistas, la emancipación o igualación de derechos de las mujeres con los hombres. [...] ¡Dejemos, entonces, que las mujeres también hagan política! Seguramente serán tan buenas políticas como los hombres, solo que políticas de otro tipo, tal vez incluso de un tipo mejor que el nuestro. [...] Las mujeres, al igual que los hombres, están dotadas de cabeza; ¿porqué no habrían de poder obtener también coronas civiles, por qué no se les habría de dar los medios, de abrir los caminos, para obtenerlas? En suma, la emancipación de la mujer es una causa y una cuestión de justicia e igualdad universales; algo a lo cual la Humanidad actualmente aspira, una aspiración de la cual se jacta, pero que se verá frustrada si excluye de ella a la mujer (SW XIII, 362-363)¹⁶.

16 Esta importante reflexión fue escrita bajo influencia de noticias relativas a los movimientos sufragistas americanos, que Feuerbach menciona haber recogido de la revista *Die neue Zeit*, publicada en Nueva York. En general, la posición de Feuerbach sobre la emancipación de las mujeres sigue siendo un aspecto poco documentado, aunque en el *Nachlaß* —que aún está en proceso de publicación— deberían encontrarse otros testimonios que confirman esta posición. Lo mismo debe afirmarse de la difusión de las ideas humanistas y liberadoras de Feuerbach, especialmente en materia de filosofía de la religión, en el ámbito cultural estadounidense, que puede haber sido

Para la realización del ser humano integral y la consumación de una comunidad de seres plenos en la que solo puede haber vínculos y no divisiones, es condición de la dignidad inalienable de los individuos —y, por consiguiente, un imperativo para la Humanidad— la institución de la igualdad de derechos para los hombres y las mujeres; o, lo que es igual, para *todos los individuos*.

Bibliografía

- Bachelard, G. (1997). *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica.
- Badinter, E. (1992). *XY. De l'Identité masculine*. Odile Jacob.
- Bolin, W. (1891). *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benutzung ungedruckten Materials*. Cotta.
- Bradshaw, J. (1990). *Concepts of happiness. The influence of Ludwig Feuerbach on the fiction of George Eliot* [Tesis doctoral]. University of Ottawa.
- Debus, I. (1984). *Individuum und Gattung. Die Frau im Denken Feuerbachs* [Tesis doctoral], Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.
- Ribeiro Ferreira, M. (Ed.) (1998). *O que os Filósofos pensam sobre as mulheres*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

bastante significativa. Es relevante la carta que Ottilie Assing le envió desde Nueva York, comunicándole la impresión de “liberación espiritual del ser humano” suscitada por la lectura de la traducción de *Das Wesen des Christentums*, en la cual se hallaría un fundamento teórico, a la vez que un estímulo, para el movimiento antiesclavista en curso (*Carta de Ottilie Assing a Feuerbach*, del 15 de mayo de 1871; SW XIII, 365-366). Sobre el interés manifestado por Feuerbach acerca de Estados Unidos, en sus últimos años de vida, puede consultarse los elementos presentados por su amigo y biógrafo Wilhelm Bolin en la *Introducción biográfica* de los tomos XII y XIII de la *Sämtliche Werke* y en *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benutzung ungedruckten Materials* (Ludwig Feuerbach. Su obra y sus contemporáneos. Con el provecho de material no impreso) de 1891 (pp.295-301).

La mencionada traducción a la lengua inglesa (*The Essence of Christianity*, Londres, 1854) es de la autoría de George Eliot, pseudónimo (masculino) de Mary Ann Evans (1819-1880). Sobre la figura y la obra de esta escritora, quien publicó y tradujo la *Ética* de Spinoza y la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, puede consultarse el estudio de Luísa Maria Flora (Lisboa, Universidad Abierta, en imprenta) y la tesis de Jennifer Mary Bradshaw (1990) *Concepts of happiness. The influence of Ludwig Feuerbach on the fiction of George Eliot* (Conceptos de felicidad. La influencia de Ludwig Feuerbach en la ficción de George Eliot).

Tomasoni, F. (1999). Introduzione. En: *Ludwig Feuerbach. Abelardo ed Eloisa. Lo scrittore e l'uomo* (pp. 5-28). Casa Editrice Le Lettere.

NUEVAS TRADUCCIONES

(1846)¹

CONTRA EL DUALISMO DE CUERPO Y ALMA, CARNE Y ESPÍRITU²

Ludwig Feuerbach

“De acuerdo con nuestro conocimiento, lo psíquico y lo físico son esencialmente distintos entre sí en la medida en que la doctrina del cuerpo o fisiología y la doctrina del espíritu o psicología difieren por completo en lo que respecta a la fuente de la percepción y la experiencia. La psicología tiene que lidiar con los objetos del *sentido interno*, que únicamente llenan el tiempo, con la observación de las representaciones, sentimientos y los esfuerzos de la voluntad, que nunca reconocemos como propiedades de un cuerpo ya que en

1 [Nota del traductor: El texto fue publicado originalmente en el segundo volumen (*Philosophische Kritiken und Grundsätze*, pp. 347-379) de la edición de las obras completas emprendida en vida por el mismo Feuerbach en 1846. La traducción del texto se ha realizado a partir de GW X, 122-150]

2 Aclaraciones de los *Principios de Filosofía*, que, no obstante, no pretenden una perfección cuantitativa ni cualitativa. Fueron redactadas demasiado tarde, en un momento en que el fuego de la primera concepción ya se había apagado y mi mente estaba volcada a objetos más cercanos al hombre.

ellos no hay huella alguna del espacio o de la ocupación del espacio. La fisiología del cuerpo humano, por el contrario, parte de instrucciones que provienen del *sentido externo* y observa solo las formaciones orgánicas de la materia en movimiento, observa solo las propiedades de lo que es una figura espacial y se mueve en el espacio. Mientras que, por ejemplo, en el estudio sobre la sensación de los sentidos aún se hable de refracción de los rayos de luz, de la imagen en la retina, de las vibraciones del aire, de los ganglios nerviosos, etc., todavía estamos en los dominios de la física y la fisiología. La psicología solo tiene que ver con lo que está en el interior; pero allí no encontramos nervios ni afecciones, sino únicamente intuiciones, representaciones, etc., es decir, manifestaciones de fuerzas que solo actúan en el tiempo”³. Ciertamente, en la psicología no hay nervios, no hay lóbulos frontales ni cuerpos callosos, no hay bilis, no hay estómagos, no hay corazones, dicho brevemente, no hay espacios llenos. Pero esta ausencia total de espacios llenos, esta carencia de todo material fisiológico, ese vacío tiene un fundamento subjetivo. En el deseo y el disfrute de la comida nada sé del estómago; en la sensación como tal, en la sensación como objeto de la psicología, nada sé de nervios; en el pensamiento como tal nada sé del cerebro. Pero querer derivar a partir de la ausencia subjetiva de nervios y cerebro un ser objetivo, en y por sí mismo desprovisto de nervios y cerebros, un ser enteramente incorporeal sería tanto como querer concluir que no sé ni siento que tengo padres —y cada uno sabe solo a través de los demás que él ha sido engendrado— que existo por mí mismo, que el origen de mi existencia no depende de otro ser. De hecho, especialmente en el campo de la psicología estamos junto a Kaspar Hauser⁴, nada sabemos de la genealogía de nuestros senti-

3 Estos y varios pasajes siguientes marcados con comillas, están tomados del artículo “Dualismo” de la Enciclopedia de Ersch-Gruber y otros reconocidos psicólogos. [Nota del Traductor: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Leipzig, 1818 – 1883, inconclusa)]

4 [Nota del Traductor: Kaspar Hauser, el *huérfano de Europa*. Fue un adolescente de alrededor de 16 años que apareció misteriosamente en la ciudad de Núremberg en 1828. Era incapaz de hablar y solo repetía las palabras “Quiero ser jinete como mi padre”. Poco se supo de su vida previa, pero hubo indicios de que estuvo cautivo durante un tiempo

mientos, representaciones y esfuerzos de la voluntad y nada queremos saber de ellos, como aquel emperador austríaco que prohibió investigar a fondo su origen pues podría encontrarse a un sastre o a un porquerizo como el progenitor de la casa imperial. Nos consideramos nobles porque nuestro origen de sangre plebeya está más allá de nuestra conciencia; nos consideramos eternos porque carecemos de datos cronológicos. En la psicología, sujeto y objeto son idénticos; en la fisiología, diferentes. El objeto de la psicología soy yo *mismo*; el objeto de la fisiología soy yo como *otro*. La sensación de mi estómago mientras tengo hambre, de mi cerebro mientras pienso, existe solo para mí mismo; pero ni mi estómago ni mi cerebro pueden convertirse para mí en objetos de la fisiología y de la anatomía, objetos de la intuición: solo pueden serlo para otro. (p. 327)

Por lo tanto, la fuente del conocimiento de la psicología es distinta a la de la fisiología, pero esta diferencia no concierne al objeto como tal, sino a la forma o tipo de conocimiento. En la psicología el conocimiento es inmediatamente idéntico con el objeto, un conocimiento vivo; en la fisiología el conocimiento es mediado, muerto, histórico. Solo para sí misma la rana es un ser vivo, capaz de sensación y representación: un sujeto; pero para mí, incluso durante una vivisección, solo es un ser material, un objeto; porque la sensación como tal de la rana de ninguna manera puede llegar a ser algo que me sea dado. La vida, la sensación, la representación, en tanto que tales, únicamente son perceptibles a través de ellas mismas; son indistinguibles, inseparables del ser, sujeto u órgano que vive, siente y representa.

“Me considero a mí mismo como lo diferenciador; considero mi cuerpo, con todas sus partes, como distinto tanto de otros

prolongado (alrededor de 10 años) en los cuales solo interactuaba con una persona que le acercaba comida (pan y agua) a su celda. El padre de Feuerbach quien fuera tutor y representante legal del joven escribió un libro titulado *Kaspar Hauser. Ejemplo de un crimen contra la vida interior de un hombre*]

cuerpos como de sus propias partes restantes, y que, por esa misma razón, también es distinto de mí, que realizo la diferenciación". Ciertamente, al menos desde una perspectiva teórica, yo distingo mi cuerpo, entendido como objeto del sentido externo, no solo de otros cuerpos, sino también de mí mismo; no obstante, de mi organismo interno, particularmente del órgano de pensamiento interno, el cerebro, no puedo diferenciarme. Puedo, en efecto, representar en la imaginación mi cerebro como un objeto y así distinguirlo de mí mismo, pero se trata de una distinción meramente lógica o, más bien, imaginaria, no de una distinción real. Porque ni siquiera puedo pensar, ni trazar diferencias, sin una actividad cerebral; el cerebro del cual me distingo es un cerebro pensado, representado, no es el cerebro real. Me limito a suprimir mi conexión representada, mi conexión consciente con el cerebro, pero no mi conexión inconsciente. Psicológicamente hablando, esto es, para mí en calidad de ser capaz de representaciones y pensamientos, el representar y el pensar no son actos del cerebro. Puedo pensar sin siquiera saber que tengo un cerebro. En nuestra conciencia y sentimientos solo caen las conclusiones, mas no las premisas; únicamente los resultados, pero no el proceso del organismo: por lo tanto, es completamente natural que distinga el cerebro de los actos cerebrales y lo conciba por sí mismo. Pero de que el pensamiento, para mí, no sea un acto cerebral, sino un acto distinto e independiente del cerebro, no se sigue que *en sí mismo* el pensar no sea un acto cerebral. ¡No! Por el contrario: lo que *para mí o subjetivamente* es un acto puramente espiritual, inmaterial e insensible, es *en sí mismo u objetivamente* un acto material y sensible⁵. La identidad entre sujeto y objeto, que recién describimos como la esencia de la psicología, vale particularmente para los actos del cerebro y del pensamiento. La actividad del cerebro es la actividad suprema, el acto que fundamenta o condiciona nuestro yo —un acto que, en consecuencia, no puede ser percibido como algo diferente a nosotros—. En el caso de otros procesos orgánicos, como el de asimila-

5 En lo que *a mí* respecta, mi cuerpo pertenece a la clase de los imponderables, no tiene peso alguno, aunque en *sí mismo* y para otros sea un cuerpo pesado.

ción, a la actividad subjetiva (aquella que es idéntica a mí y se me atribuye a mí) le sigue la actividad objetiva (aquella que se distingue de mí y es una actividad del organismo). Tomo la comida, la pruebo, la saboreo, la mastico, la trago; pero en la medida en que la comida es tragada queda fuera de la esfera de mi actividad, de mi conciencia y de mi voluntad; pertenece, por así decirlo, a otro mundo. Por el contrario, en el acto cerebral, como acto supremo, la actividad volitiva, subjetiva, espiritual y la actividad involuntaria, objetiva, material son idénticas e indistinguibles. Incluso para nuestra conciencia, el pensamiento es una actividad tan voluntaria como involuntaria. Mas justamente por eso, porque en ella desaparece la oposición entre la actividad subjetiva y objetiva, se trata para nosotros de una actividad absolutamente subjetiva. A mi estómago (que escucho y siento ora lleno, ora vacío), a mi corazón (que escucho y siento latir), a mi cabeza (como objeto del sentido externo) —en pocas palabras, a mi cuerpo— solo los percibo por medio del acto del cerebro; pero al acto del cerebro lo percibo *por medio de sí mismo*: este acto no es para mí, al menos de manera inmediata, nada objetivo, nada que se distinga de mí. A partir de esta falta de perceptibilidad y de objetividad del acto del cerebro se explica la idolatría psicológica de los pueblos antiguos y de todos los hombres sin educación, que en lugar de ubicar al “alma y al espíritu” en el acto del cerebro lo ubican en los latidos del corazón o en la respiración.

“Presente en todos los hombres —dice Kant en su *Antropología*— el temor natural a la muerte no es, pues, un pavor a morir, sino —como dice correctamente Montaigne— [pavor] ante *el pensamiento de haber muerto* (*es decir, de estar muerto*); [pensamiento] que el candidato a la muerte presume que tendrá todavía después de su muerte, en la medida en que concibe al cadáver, que ya no es él mismo, como si fuera, sin embargo, él mismo dentro de la tumba oscura, o en alguna otra parte”. Lo mismo acontece con el temor

de los hombres ante el materialismo o, mejor dicho, ante el organismo, particularmente con el recelo a pensar el acto de pensar como un acto del cerebro⁶. El conocimiento que los hombres tienen del cerebro y el cuerpo humano en general se ha producido a partir de la anatomía de los cadáveres humanos. Por lo tanto, al pensar en su cerebro, el hombre piensa involuntariamente la vida en términos de muerte, piensa el cerebro como objeto anatómico —en consecuencia, lo piensa como un objeto que es imposible de conectar con el acto de pensamiento, de la misma manera que la vida tampoco se puede conectar con la muerte—. Engañado por su imaginación, el hombre no ve que el cerebro como *sujeto*, como ser viviente, es algo completamente *distinto* a un *objeto*; no ve que el cerebro, al igual que todo el interior del organismo en general, solamente con la muerte cae en la categoría de lo materialista propiamente dicho, solamente en la muerte se convierte en un objeto externo, tangible, visible, perceptible al gusto y al olfato —mientras que en vida es apenas un objeto del sentido *interno*, esto es, del sentimiento de sí—. Ciertamente, el cerebro, como cualquiera de nuestras partes internas, puede ser abierto en vida; pero si las partes internas o esenciales se abren por completo, dicha profanación del misterio de la vida se paga con la muerte⁷.

La afirmación del psicólogo: “me diferencio de mi cuerpo” equivale a la afirmación: “me abstraigo de la naturaleza humana”,

6 Esto también incluye el extraño temor religioso de los hombres ante la anatomía. La mirada hacia el interior es humillante, por eso los hombres la evitan. Ciertamente que él tampoco posee los ojos adecuados para dicho espectáculo: el cuerpo abierto es el hombre *desnudo*.

7 A los psicólogos supersticiosos que, partiendo de fenómenos anormales en los que el cerebro “destruido” no muestra signos de ningún trastorno mental, extraen la conclusión de que el hombre puede pensar sin cerebro, yo opongo otro fenómeno, a saber, el caso de los tísicos —cuyos pulmones a menudo se encontraban en un estado de tal deterioro que hacía imposible concebir cómo podían vivir y respirar con pulmones en esa condición y, en consecuencia, se concluía que el hombre podía vivir y respirar sin pulmones—.

realizada por el filósofo en la *Lógica* o en la *Metafísica de las Costumbres*. ¿Es posible que tú te abstraigas de tu esencia? Pero entonces, ¿no te estarías abstrayendo de tu humanidad? ¿Piensas sin cabeza? ¿No es tu cabeza una cabeza humana? Las ideas son “almas aisladas”. Bien, pero ¿no es también el alma aislada una imagen fiel del hombre mientras estaba vivo? ¿No se alteran los conceptos metafísicos más universales, los conceptos de ser y esencia, como lo hacen el ser y la esencia reales del hombre? Entonces, ¿qué significa “me abstraigo de la naturaleza humana”? Nada más que: me abstraigo del hombre, como objeto de mi conciencia y pensamiento, pero nunca del ser humano que se encuentra por detrás de mi conciencia, es decir, de mi naturaleza, a la cual *nolens volens* mi abstracción está indisolublemente ligada. Así, pues, como psicólogo también te abstraes en el *pensamiento* de tu cuerpo⁸; pero, con todo, en esencia estás íntimamente ligado a él —es decir, piensas que te diferencias de tu cuerpo, pero, en realidad, de ninguna manera eres distinto a él—. La diferencia entre el pensamiento y el ser no es suprimida (*aufheben*) en la psicología. Incluso en lo que respecta al pensamiento, tienes la opción de distinguir entre el pensamiento del pensamiento y el pensamiento en sí. Piensas el pensar como una actividad simplemente subjetiva, tú dices: “Yo pienso”. Pero ¿acaso no está en lo cierto Lichtenberg cuando afirma: “no debe decirse ‘yo pienso’, sino ‘ello piensa’”? Si el “Yo pienso” difiere del cuerpo, ¿se sigue también que el “ello piensa”, lo involuntario en nuestro pensamiento, la raíz y la base del “Yo pienso”, también lo haga? ¿De dónde proviene, por lo tanto, el hecho de que no seamos capaces de pensar en todo momento que los pensamientos no están disponibles a voluntad; que, con frecuencia, en medio del trabajo intelectual (y a pesar de los más arduos esfuerzos de la voluntad) nos quedemos atascados hasta que una causa exterior, a menudo un cambio climático, haga que los pensamientos vuelvan a fluir? Por lo tanto, la actividad pensante también es una actividad

8 Pero ¿acaso el hombre no puede abstraerse de su cuerpo, no puede matarlo? Sí, pero al matar al cuerpo, se mata *a sí mismo* y, justamente con ello, prueba que *no* puede abstraerse de su cuerpo.

orgánica. ¿Por qué razón, con frecuencia, tenemos que cargar durante años con pensamientos antes de que estos se vuelvan claros? Puesto que también los pensamientos están sujetos a un proceso orgánico, porque también ellos deben madurar y desarrollarse en el tiempo, como lo hacen los frutos en el campo y los niños en el vientre materno.

¿En qué consiste la diferencia entre el espíritu “subjetivo” y el “objetivo”? En lo siguiente: el Schiller que escribe es el espíritu subjetivo; el Schiller impreso, el espíritu objetivo. Durante el proceso de escritura los pensamientos aún permanecen conmigo, en mi cerebro, y se asocian con toda clase de estados patológicos: están manchados con sudor y sangre. Pero cuando están terminados fuera de mí, ya escritos, impresos, entonces desaparecen todos los rastros de las condiciones degradantes y dolorosas bajo las cuales surgieron; están despojados de todos sus antropopatismos, aparecen como seres divinos autooriginados e inspiran ahora sentimientos de bienaventuranza, quietud y perfección. Entre ellos hallamos una diferencia similar a la que existe entre la obra como objeto del autor que la crea y la obra como objeto del lector que la disfruta. Ante nuestra conciencia, los pensamientos niegan su origen material, es decir, su origen orgánico: arrancados de su conexión con la carne y la sangre, aparecen como autogenerados; pero tampoco nuestro yo, nuestra conciencia, es el auténtico autor, sino únicamente el lector, el *público* en nosotros.

El alma, al igual que la divinidad, está lejos de ser un objeto de la “experiencia” y la “certeza inmediata”, como muchos pretenden. Más bien, ella le debe su existencia solo a una conclusión; y la base de esta conclusión, la premisa, es principalmente la identidad o “simplicidad” de nuestro sentimiento de sí, de nuestra concien-

cia. Así lo dice, por ejemplo, Bonnet: “Las veces que me examiné a mí mismo, no pude encontrar ninguna razón capaz de explicar la simplicidad de mi yo suponiendo que el alma fuese material. Creí entender correctamente que este yo en todo momento es uno, simple e indivisible y que, por lo tanto, no podía ser ni una modificación de la sustancia extensa ni la consecuencia inmediata de un movimiento cualquiera. Por eso, tuve que *admitir la existencia de un alma inmaterial*, para *explicar* aquellos fenómenos que, de otro modo, me hubieran parecido inexplicables”. Esta identidad o simplicidad de nuestra conciencia o yo —tal como el psicólogo la toma como punto de partida de sus razonamientos sobre el alma o, más bien, como prueba efectiva del alma—, no es en sí mismo un hecho inmediato, sino un producto de la *abstracción* y la *reflexión*. Nuestro yo, nuestra conciencia, es, en realidad, tan diferente como su contenido. El yo que soy en la pena es diferente al yo que soy en la alegría, el yo que soy en el estado de pasión es diferente al yo que soy en la prudencia, el yo que soy en el calor de la emoción es diferente al yo que soy en la frialdad del pensamiento, el yo que soy con el estómago vacío es diferente al yo que soy con el estómago lleno, el yo que soy al aire libre es diferente al yo que soy en una sala repleta, el yo que soy cuando estoy de viaje es diferente al yo que soy cuando estoy en casa. El sentimiento de mí mismo es siempre el sentimiento de un yo determinado, de un estado determinado de mi ser y mi esencia; nunca tengo un sentimiento de sí aislado y abstracto; nunca tengo el sentimiento de mí como un ser inmaterial, diferenciado del cuerpo, como un ser o un yo simples; nunca pensé sin la cabeza, nunca sentí sin el corazón. Solo cuando reflexiono sobre mí mismo separo los pensamientos de la cabeza, las sensaciones del corazón, hipostasiándolos para sí mismos en un sujeto o un ser pensante, sintiente y volente, que se diferencia del cuerpo. El yo sobre el que el psicólogo funda la existencia de un alma inmaterial no es, por lo tanto, nuestro ser verdadero y objetivo: el yo del psicólogo es solo un *ente pensado*, únicamente una copia que él confunde con el original; solo una *interpretación* de nues-

tro ser, que él intercala en el *texto*⁹. Tetens¹⁰, quien, a pesar de estar enredado en las abstracciones psicológicas y metafísicas de su tiempo, fue un pensador y observador notable y profundo, ya había dicho correctamente: “¿Qué es el yo que siente, piensa y quiere? Es un ser humano, un todo que siente, piensa y quiere, el cerebro animado... el alma *encarnada*... La información no nos enseña directamente más que esto”. “El objeto total y real que es sentido es, por lo tanto, una cualidad del alma y, a su vez, una cualidad del cerebro o es el *hombre* lo que es sentido por el *hombre*”.

“Soy el mismo que nació de mi madre; el mismo que jugó siendo un niño, tuvo aspiraciones de joven y realizó obras al ser un hombre adulto. El cuerpo en todos sus elementos, humores y fibras moría a cada instante y se regeneraba a cada instante; desde que supe que existo, el cuerpo se ha convertido, una y otra vez, en un edificio y una estructura completamente nueva de sustancias corporales; yo, sin embargo, sigo siendo el que era”¹¹. Puede ser que tú sigas siendo como hombre lo que fuiste como niño; pero yo sé -con toda seguridad y en concordancia con todos los hombres pensantes- que esa identidad entre mi ser un hombre y mi infancia no existe en mí. Cuando era un niño, pensaba y sentía también como un niño; desde que soy un hombre adulto pienso y siento como tal. Es decir, mi cuerpo infantil también tenía un espíritu y un sentido infantil, pero mi cuerpo de hombre adulto tiene

9 Exceptuando, naturalmente, a la teología, que no es otra cosa más que una psicología hiperbólica, ninguna otra ciencia más que la psicología engañó tanto al hombre y transformó sus quimeras en seres reales.

10 [Nota del Traductor: Johannes Nikolaus Tetens (1736 – 1807). Fue un físico, matemático y filósofo alemán. A lo largo de su vida ocupó distintos cargos gubernamentales. Su pensamiento estuvo inicialmente bajo el influjo del racionalismo de Wolff, pero luego viró hacia posiciones empiristas buscando un enlace entre ambas tendencias. Contribuyó en gran medida a la difusión de Hume en el mundo alemán. En el campo de la psicología procuró un abordaje del alma desde la perspectiva de la ciencia natural]

11 Palabras del piadoso Schubert en su *Historia del alma* [Nota del Traductor: Gotthilf Heinrich von Schubert (1780 – 1860). *Die Geschichte der Seele*, Stuttgart, 1830]

un espíritu y un sentido de hombre adulto. Ya no soy el mismo ni en cuanto a mi espíritu, del mismo modo que ya no soy el mismo en cuanto a mi cuerpo; con el cambio de mi cuerpo, también mi yo, mi conciencia, se ha convertido en otro. Lo que alguna vez admiré, ahora me provoca risa; lo que antes me deleitaba, ahora me repugna; lo que otrora amé e identifiqué conmigo al punto de no poder pensar en mí mismo sin eso, ahora ha desaparecido por completo de mi corazón. Ciertamente es que mi esencia fundamental no ha cambiado, pero ¿ha cambiado la esencia fundamental, el tipo, la estructura, la constitución, la forma, brevemente, la *individualidad* de mi cuerpo? ¿Será, entonces, la identidad de mi esencia diferente e independiente de la identidad de mi cuerpo? ¡No! Soy el mismo únicamente en el mismo cuerpo.

“Mientras que todo lo material tiene que ser pensado como compuesto, el alma es representada como *simple*; ella es apenas una cosa que es *una* (una *singularis*), el cuerpo es una multitud de cosas reunidas, de partes que están realmente separadas entre sí y que no chocan entre sí a pesar de que, a menudo, están muy cerca las unas de las otras. De ahí que el cuerpo pueda ser efectivamente dividido en partes que durante un tiempo conservan la marca de la vida, la excitabilidad; pero en modo alguno el alma. Por eso, es posible observar y percibir cómo el cuerpo realmente perece, desaparece a través de esta división; no obstante, es imposible pensar que algo espiritual —un pensamiento, una idea— pueda ser matado por medio de una descomposición”. Si el cuerpo orgánico es reducido a determinaciones materialistas abstractas, como en este caso es reducido a la determinación de una cosa compuesta por partes separables, entonces ciertamente se hace necesario explicar los fenómenos del cuerpo orgánico que contradicen esta determinación y representación a partir de un ser ficticio particular que posee propiedades opuestas. Pero a estas propiedades el cuerpo orgánico ya las posee en sí mismo en tanto que cuerpo. A pesar

de sus partes, el cuerpo es una “cosa una”, una unidad individual y orgánica. Esta *unidad orgánica* es el principio de representación y sensación. Ciertamente es que puede ser dividido –pero con esta división deja de ser un cuerpo vivo, orgánico; ya no es lo que era—. Solo con la muerte se hunde en la categoría de una cosa compuesta divisible. Por lo tanto, cuando se hace del cadáver el original del cuerpo orgánico, entonces se comprende por sí mismo que la vida no tiene su fundamento en el cadáver, sino que debe tenerlo en un ser distinto a aquel.

“La vida debe tener su fundamento en un principio distinto del cuerpo, puesto que después de la muerte el cuerpo aún permanece ahí con todos sus miembros y con el mismo aspecto que tenía en vida”. Pero los miembros ya no son miembros, ya no se relacionan más entre sí; el corazón ya no hace fluir sangre hacia los pulmones, los pulmones ya no le dan más aire a la sangre; no hay más movimiento, ya no existe un medio de comunicación fluido, tampoco un centro: no hay conexión real sino aparente. En el herbario la planta también tiene las mismas partes con la misma forma que tenían cuando estaba afuera en el jardín de la naturaleza, pero ¡cuánta diferencia! Para explicar esta diferencia, ¿buscarás refugio en un ser diferente al organismo vegetal? ¿Serás capaz de separar y distinguir el ser de la planta de su organismo? Por supuesto que puedes hacerlo; pero, luego, te encuentras en el reino de las dríadas y las hamadrías y entonces tienes todo el derecho a imaginar que las plantas aman y suspiran, viven y mueren, como lo hacen los hombres.

La oposición entre el alma y el cuerpo no puede ser sostenida ni siquiera en el campo de la lógica. Hablando desde un punto de vista lógico, los opuestos caen dentro de un único y mismo género.

El bien es lo opuesto del mal, en el género de lo moral, la voluntad; el bienestar es el opuesto del malestar, en el género de la sensación; lo dulce es lo opuesto de lo agrio, en el género del gusto; el varón es lo opuesto de la mujer, en el género de lo humano; lo infinito es lo opuesto de lo finito, en el género de la cantidad. Entonces, siendo el alma y el cuerpo opuestos, ambos caen en tanto que especies dentro de un mismo género. Por ejemplo, si el cuerpo es lo espacial, el alma es lo temporal, pero el género es la sensualidad; si el cuerpo es lo compuesto, el alma es lo simple, pero el género es, dependiendo de cómo se determine lo compuesto, la magnitud — el cuerpo lo discreto, el alma el continuo¹² — o la cualidad, el cuerpo la multiplicidad, el alma la unidad. Pero ¿acaso con las determinaciones del alma no se suprime expresamente al género de la sensibilidad y la corporalidad? ¿No se suprime la divisibilidad con la simplicidad? ¿No se suprime la visibilidad con la invisibilidad? ¿No se excluye, de este modo, toda comunidad? Todos esos predicados: incorporeidad, inmaterialidad, simplicidad (es decir, indivisibilidad, no-composición) son solo negativos o, más bien, puesto que no expresan nada objetivo, nada positivo, son predicados subjetivos, expresiones de mi fantasía e ignorancia. Pero si hago abstracción de todos estos predicados fantásticos, que nada dicen, y defino positivamente el alma —por ejemplo, como lo que siente, lo que representa—, entonces, la oposición positiva, lógica, específica no es lo carente de sensación en general —pues así también son el agua y la piedra, pero es evidente que el cuerpo orgánico es diferente al inorgánico—, sino lo vegetativo; y, por lo tanto, en el lugar del dualismo vacío del alma y el cuerpo tengo la oposición fisiológica real entre lo sensitivo o animal y lo vegetativo, pero el género de lo vegetal y lo animal es la vida, lo orgánico.

12 A pesar de su simplicidad e inseparabilidad, muchos psicólogos le atribuyeron al alma al menos una “extensión ideal” —ciertamente, una determinación bajo la que nada se puede pensar—.

“La representación de la amplitud del tono de una cuerda de una longitud determinada no contiene nada por lo cual el alma pueda aprender que dicha cuerda sufre cinco mil vibraciones por segundo. Tampoco el gusto nos enseña que los cristales de la sal de mesa son cúbicos. Es cierto que el movimiento que un cuerpo externo comunica a los sentidos se propaga al cerebro; pero este mismo movimiento, estas vibraciones del sonido, estas refracciones de los rayos de luz no son lo que el alma se representa, su concepto es algo completamente distinto a este movimiento”. Completamente natural: mientras estés detenido en las vibraciones del sonido y en las refracciones de los rayos de luz, aún no llegarás al final de la melodía, aun no llegarás a la meta. Ese es el nervio o, mejor, el cerebro como centro del sistema nervioso; aquí se interrumpe el movimiento, aquí donde comienza el ver termina la óptica o la dióptrica; aquí donde comienza el oír finaliza la acústica del entendimiento. Puesto que el nervio es algo distinto a su órgano, en consecuencia, el acto de los nervios y la sensación son algo distinto que sus presupuestos, condiciones y mediaciones orgánicas. El órgano es un discurso artificialmente construido, pero el sentido breve de un discurso largo es el nervio. El órgano es la referencia al objeto; el nervio es la referencia a sí mismo, el sujeto; el órgano prepara la comida, el nervio la disfruta; en el órgano someto las leyes de la física, pero solamente para disponer de mi victoria sobre ellas en los nervios. *Natura non vincitur nisi parendo* (no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola): este obediente servidor de la naturaleza es precisamente el órgano, pero el señor o vencedor de la naturaleza es el nervio. Por eso, si tu entendimiento se agota, cuando pasas del órgano a los nervios, eso se debe a que desconoces los límites de la física y la fisiología; a que no admites que el punto de vista del conocimiento, de la teoría, debe ser completado y corregido con el punto de vista de la vida. Al ojo como herramienta física puedes conocerlo después de la muerte; pero el acto nervioso del ojo, el ver, es un acto vital al que, como tal, al menos de forma inmediata, no puedes convertir en un objeto de la fisiología, como tampoco puedes saborear el paladar de otro.

“La fisiología solo puede conocer fenómenos, pero nunca la esencia de la vida”. Completamente correcto: porque la vida solo está esencialmente referida a sí misma, solo es subjetiva, de ello que esté en contradicción con la vida misma el hecho de ser un objeto para otros. El fisiólogo, por lo tanto, tiene que utilizar la violencia, para poder someter a la vida como objeto de sus observaciones e investigaciones. ¡Pero qué contrasentido es querer investigar la esencia de la vida, de un modo hostil, de una manera que contradice absolutamente la esencia de la vida! ¡Qué contrasentido es querer extraer la confesión de la verdad a través de la tortura, querer resolver los enigmas de la vida por medio de un bisturí! Para ser comprendido, todo objeto presupone que primero nos amiguemos con él, que primero nos le insinuemos. ¿Únicamente la vida debería ser la excepción a esto? ¿Debería ser su principal enemigo, la muerte, su único intérprete y exégeta? ¿Acaso no eres tú la muerte en persona para la vida cuando la sometes a la tortura de tus vivisecciones?

La vida es “el punto de vista de lo absoluto”; la ciencia, la teoría, el punto de vista de lo finito. La vida unifica, el saber separa. La ciencia separa al nervio de la sangre; pero la vida solo existe allí donde esa separación no se realiza, donde la sangre y el nervio son *idénticos*. Por lo tanto, como sujeto vivo soy un ser diferente al que soy como objeto del entendimiento, del mismo modo que el libro que creo es un ser diferente al libro que leo, incluso siendo su autor. Porque durante la creación del libro me encuentro en la identidad de sujeto y objeto; y durante su lectura, en la separación. La creación es el placer de la generación; la lectura, el asco de la crítica; la creación es el vapor del entusiasmo; la lectura, el acto sobrio y cuestionador de la reflexión. La vida no es, como dijo un fisiólogo, un “estado de constricción”: es un estado de exaltación, el del autor envuelto en el acto de creación. En un estado de exaltación se puede hacer lo que, fuera de este estado, es imposible. Los afec-

tos hacen milagros, es decir, efectos que incrementan la fuerza de los órganos que en su estado habitual están desprovistos de afectos. Pero el nervio únicamente siente en un estado de excitación —las papilas nerviosas de la lengua, por ejemplo, se dilatan, se enderezan para saborear; el órgano de la sensación es excitado, inflamado, entusiasmado por el objeto; la sangre fluye en abundancia hacia los órganos de sensación; el producto de este entusiasmo es la sensación—. Si, por lo tanto, te resulta inconcebible cómo llega el ojo a la sensación de ver estás confundiendo el estado del lector crítico con el estado del autor apasionado; estás confundiendo el ojo que es visto con el ojo que ve; estás confundiendo el oído, que es un objeto para el ojo, con el oído que se oye a sí mismo.

Verdadero no es ni el materialismo ni el idealismo, ni la fisiología ni la psicología; verdadera es solamente la *antropología*, verdadero es solamente el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición, porque únicamente este punto de vista me da la *totalidad* y la *individualidad*. Ni el alma piensa y siente —puesto que el alma es solamente la función del pensar, el sentir y el querer personificados e hipostasiados, transformados en un ser— ni el cerebro piensa y siente, porque el cerebro es una *abstracción fisiológica*, un órgano arrancado de la totalidad, separado del cráneo, del rostro, del cuerpo en general, fijado para sí mismo. Sin embargo, el cerebro es el órgano del pensamiento en tanto y en cuanto esté conectado a una cabeza y un cuerpo humanos. Lo exterior presupone lo interior, pero lo interior solo se realiza en su exteriorización. La esencia de la vida es la *exteriorización* de la vida. La exteriorización de la vida del cerebro es, no obstante, la cabeza. Entre el cerebro del hombre y el del mono no existe ninguna diferencia apreciable, pero ¿qué diferencia entre el cráneo o el rostro del hombre y el del mono! Ninguna de las condiciones internas del pensar está ausente del cerebro del mono, lo que falta en el mono son las condiciones externas apropiadas para el pensar. Si el cerebro del mono no se

convierte en un órgano pensante es únicamente por la culpa de su ángulo facial oblicuo, situado y posicionado de manera desfavorable. En un palacio se piensa distinto que en una choza, cuyos techos bajos parecen ejercer presión sobre el cerebro. Somos una clase de hombres al aire libre y otra clase distinta en una habitación: espacios acotados nos oprimen, espacios amplios expanden el corazón y la cabeza. Donde falta la ocasión de exteriorizar el talento, también falta el talento; donde no hay espacio para la actividad, tampoco hay impulso, al menos el verdadero impulso para la actividad. El espacio es la condición fundamental para la vida y el espíritu. “Denme un punto de apoyo y moveré la Tierra”. El mono no piensa, porque su cerebro tiene un punto de apoyo falso; el punto de apoyo es decisivo, pero el punto de apoyo es algo externo, espacial. Pero ¿acaso no existen muchos hombres que a pesar de condiciones externas desfavorables han conseguido cosas extraordinarias? No puede negarse, pero ¿qué hubieran conseguido bajo otras circunstancias? Dicho sea de paso, aquí no se debería juzgar según las apariencias —pues con frecuencia lo que parece una condición desfavorable en relación a una determinada individualidad en realidad es una condición favorable— ni pasar por alto el medio por el cual la naturaleza se ayuda a sí misma. Si, por ejemplo, no podemos huir del espacio reducido de una prisión, entonces busquemos el espacio amplio en el espíritu, en la fantasía. Así, el espíritu libera lo que el cuerpo ata. Así, suprimimos el efecto exterior por medio de un efecto opuesto interior. Pero precisamente recurriendo al medio desesperado para darnos espiritualmente lo que no tenemos en la realidad, afirmamos la necesidad y la verdad de las correspondientes condiciones exteriores. Brevemente: ocurre que, donde falta el espacio para exteriorizar una capacidad, falta también la capacidad misma. El espacio del cerebro es la cabeza. Por eso, en la cabeza lo interior es exterior, el espíritu es visible. Donde no hay espíritu en el rostro, tampoco lo hay en la cabeza; donde no hay alma en los ojos ni en los labios, tampoco la hay en el cuerpo. Lo que está dentro, tiene que salir. Lo que no se ve como un hombre, no es un hombre. Donde un ser se delimita del mun-

do exterior, allí se concentra su espíritu y su esencia. La más fina y delicada sensibilidad se extiende por la superficie del cuerpo, a través de la piel¹³; y al sentido del cerebro solo lo encuentras allí donde, como nervio sensorial, emerge desde el interior del cráneo hasta la superficie de la cabeza¹⁴. Y así como tu propio poder de percepción y sensibilidad se dirige hacia la superficie, también solo conoces la esencia de las cosas allí donde se te revela directamente a tus sentidos, tal como es en la vida. La ciencia, al menos analítica, está directamente opuesta a la vida. Mientras que la ciencia va de lo exterior a lo interior, la vida va de lo interior a lo exterior. La ciencia busca la vida en lo profundo, pero la vida existe en la superficie; busca la esencia por detrás de los sentidos y ella está *ante* los sentidos.

Lo que el entendimiento de seres intelectuales no ve,
lo siente con las manos el ánimo sensible.

¡Cierto! Estás más cerca de la esencia de la vida —por ejemplo, de los animales— cuando aferras su totalidad con tus manos que cuando arrancas el alma del cuerpo a través de la abstracción psicológica; o cuando, por medio de vejaciones fisiológicas, abres tu cráneo de forma antinatural y sometes su cerebro a tus arbitrarios y sofisticados experimentos. El alma o la esencia del animal no es otra cosa más que la *individualidad* del animal y a esta individualidad le pertenecen tanto los huesos, los músculos, la piel, como el cerebro en el cráneo; le pertenece, en general, todo aquello que hace que un ser sea este ser determinado e individual. Lo que un

13 Por lo tanto, cuanto más profunda es una herida, menos dolorosa es. Bell, *La mano humana*, pág. 101 [Nota del Traductor: Sir Charles Bell (1774 – 1842). *The hand, its Mechanism and Vital Endowments as evincing Design*, 1833. Feuerbach cita de la edición alemana: *Die menschliche Hand und ihre Eigenschaften* de 1836]

14 El órgano sensorial más noble, el ojo, “sobre la piel, libremente abierto a los objetos, conectado por grandes nervios a casi todas las partes del cerebro es un prolongamiento casi inmediato de este último”.

ser les revela a tus sentidos en su figura, movimiento y forma de vida, eso solo es su alma y su esencia. La individualidad, el espíritu de un hombre, no solo se manifiesta en su curso visible, sino también audible. Conocemos a una persona por sus simples pasos, aún antes de verla. Y el hombre comunica voluntariamente a los demás sus pensamientos, sentimientos y deseos más íntimos a través del órgano del habla. ¿Qué es, entonces, el alma, el interior, la esencia en sí en su diferencia de esta esencia sensiblemente expresada? ¿Qué otra cosa más que un espectro de la fantasía o un producto de la abstracción? La sensibilidad es la *ultima ratio*, la *summa summarum*: la doctrina de los sentidos es la doctrina de las cosas últimas, donde todo misterio es revelado. Lo exterior es lo interior *satisfecho*. Así las cosas, la Tierra no descansó geológicamente hasta que hubo expresado su más íntima esencia sobre su superficie en la vida orgánica, especialmente, en la vida humana; y un hombre no tiene paz en el corazón y la cabeza hasta que tenga algo *fuera* de su cabeza y su corazón. ¿Por qué se tornan para mí un tormento un pensamiento que no puedo afirmar o un sentimiento que no puedo expresar? ¿Por qué mi interior se orienta hacia el exterior? Porque solo alcanzo mi objetivo y no puedo tener descanso alguno hasta no llegar al último límite, hasta el punto más alejado. Lo interior tiene *ante sí* a lo exterior, aún no es lo que puede ser, aún no está expresado, aún no es sensible, aún no es real; pero en tanto se expresa, entonces no puede ni quiere ser más, está consumado. La muerte misma no es más que la última expresión de la vida, la vida consumada. En la muerte “el hombre exhala su alma”, pero también lo hace en vida; la única diferencia es que el acto de la muerte es el último aliento. El aliento era para los pueblos antiguos el espíritu, el alma del hombre. De hecho, en el aliento hay infinitamente más vida y verdad que en el alma de los psicólogos, que no es más que una cosa del pensamiento, un producto de la abstracción. La respiración no es solamente una condición de la vida; es un acto vital positivo, esencial, lleno de gozo. Y el órgano del aire es el órgano de la voz y el lenguaje, el órgano a través del cual expresas tus sensaciones y pensamientos. ¿Acaso es insignificante la expresión

de tus sensaciones y pensamientos? ¡No! La sensación que escuchas, la sensación que a través del sonido transformas en objeto de tus sentidos es completamente diferente a la sensación sorda. Al abrir tu boca para anunciarle al mundo exterior tu existencia, inauguras una fuente de nuevos y desconocidos sentimientos. Vivir significa expresar vida, sentir significa expresar sensaciones. Cuanto más enérgica es tu sensación, mayor es la necesidad de expresión; cuanto más verdaderas, intensas y esenciales son tus sensaciones y formas de sentir, más se expresan *externa y sensiblemente*. Si: lo que no eres de forma *sensible*, no lo eres en modo alguno. Pensamientos, intenciones, sentimientos y afectos particulares se pueden ocultar y contener, pero no así su *esencia*. Tu esencia cae en los sentidos independientemente o incluso en contra de tu conocimiento y voluntad. Una virtud, una libertad, que no les hace bien a los sentidos, que no se expresa externamente en el transitar, en la actitud, en los gestos, en la mirada —en resumen, en todo el ser sensual del hombre—, es una virtud y una libertad estafalaria o hipócrita o imaginaria. *Sensibilidad es realidad*. Los frutos de la vida brotan y crecen en el interior, pero solo maduran cuando caen bajo los sentidos. El ser que no es objeto de los sentidos es el niño dentro del seno materno; solo el ser que cae bajo los sentidos es el ser consumado. *Sensibilidad es consumación*. Por eso, si traspasas el punto de vista de la sensibilidad, de la visión de la vida, entonces haces de un ser perfecto un ser imperfecto; lo mutilas y lo descuartizas, lo disuelves en sus elementos, en sus partes constituyentes. Sin embargo, los elementos del ser —ya sea que como pensador materialista los definas como átomos, como pensador idealista como mónadas y como psicólogo empírico como cuerpo y alma— son el ser mismo. El entendimiento, al menos el entendimiento abstracto, es la muerte; el sentido es la vida de las cosas. Al igual que la muerte, el entendimiento divide las cosas en sus elementos; pero las cosas son lo que son únicamente cuando sus elementos están en la *alianza* de los sentidos.

La separación del hombre en cuerpo y alma, en un ser sensible y un ser no sensible, es una separación únicamente teórica; en la práctica, en la vida, negamos esta separación. Cuando, por ejemplo, una obra espiritual genera en nosotros veneración por su autor, deseamos conocerlo personalmente; hasta no haberlo visto y oído, no creemos conocerlo. Cuando abrazamos a un ser amado, estamos convencidos de que no estamos abrazando su órgano o su apariencia, sino a su *ser mismo*; estamos convencidos, por lo tanto, de que las manos poseen un significado trascendental, de que se extienden en el campo de la práctica más allá de lo que lo hacen en el campo de la teoría y la abstracción, donde reivindicamos la esencia, la cosa en sí, para la fe religiosa o el concepto metafísico. Cuando vemos a una mujer que, sin alma —esto es, sin inclinación—, entrega o incluso ofrece su cuerpo, entonces le damos la espalda con desprecio; declarando, en los hechos, que el dualismo de cuerpo y alma es un fenómeno anormal, despreciable y repugnante. Por el contrario, cuando observamos que la mujer pudorosa extiende su vergüenza sobre su cadáver, tomando en el momento del suicidio las mayores precauciones para que después de su muerte sus partes íntimas no sean visibles a los ojos profanos, tenemos, por lo tanto, un ejemplo evidente de que el sentimiento de pudor desestima por indecente la frase del psicólogo: “me diferencio de mi cuerpo”. Pero ¿no es una contradicción flagrante afirmar en la vida y en la práctica lo que negamos en la teoría? ¿No es una contradicción flagrante explicar teóricamente como una mera apariencia lo que en la práctica equivale a disociar un ser en dos seres heterogéneos, lo que en la vida es para nosotros un ser idéntico? ¿Es posible que la esencia pertenezca a un género que difiere completamente del género de la apariencia? ¿Una manifestación sensible, una existencia sensible es compatible con una esencia no sensible? La diferencia entre cuerpo y alma no es más que la diferencia metafísica entre existencia y esencia entendida de forma psicológica. El cuerpo es la existencia del hombre: quitar el cuerpo significa quitar la existencia; quien deja de ser sensible, *deja de ser*.

¿Acaso puedes separar la existencia de la esencia? Puedes hacerlo, ciertamente, en el pensamiento, pero no en la realidad. La supresión de mi existencia es la supresión de mí mismo –por lo tanto, una supresión dolorosa–. El dolor, la “sensación” en general, no es nada más que la sonora y muy comprensible protesta contra la diferenciación de cuerpo y alma, de existencia y esencia, que realiza el pensamiento abstracto. Voz del pueblo, voz de Dios; pero en el hombre el “pueblo” es, justamente, la sensación.

“¿Qué diferencia entre el sentimiento de lo bueno y lo bello y el sentimiento de lo dulce y lo amargo sobre la lengua!” Sin dudas, una enorme diferencia; pero ¿en virtud de esa diferencia debería atribuirle uno de esos sentimientos a un ser sensible y el otro sentimiento a un ser no sensible? ¿Se corresponde el gusto estético con el gusto de la bellota y la carne cruda? ¿No es el estómago del hombre educado diferente al del hombre salvaje? ¿No florece el arte culinario donde florece el arte plástico? ¿Prospera el vino del ditirambo allí donde solo se bebe agua?¹⁵ ¿Es percibida, adorada y representada la belleza como una deidad allí donde no se rinde homenaje a la belleza de una Friné¹⁶? ¿Se comprende y realiza la idea del Zeus olímpico allí donde los hombres no cuentan con una figura como la del olímpico Pericles? ¿Acaso el espíritu griego no pertenece al cuerpo griego? ¿Acaso la candente pasión oriental no pertenece a la sangre oriental? ¿Acaso el ánimo femenino no

15 Como es bien sabido, el poeta griego Cratino afirmó explícitamente que un abstemio no puede ser un buen poeta [Nota del traductor: comediógrafo griego, maestro y rival de Aristófanes. Es considerado junto a aquel y a Eupolis uno de los tres grandes comediantes de la Grecia clásica. De sus más de 27 obras sólo se conservan fragmentos. Su obra *Putine* (La botella) triunfó sobre *Las nubes* de Aristófanes en el concurso dramático del año 423 a. C. Cratino en esta obra se burlaba de su propia embriaguez]

16 [Nota del Traductor: Feuerbach se refiere a Friné, una famosa hetaira griega del siglo IV a. C., célebre por su belleza. Fue amante y modelo favorita del escultor Praxíteles, quien la utilizó como inspiración en numerosas estatuas de Afrodita. Fue acusada de impiedad, pero la defensa del orador Hipérides y sus encantos evitaron una sentencia en su contra]

pertenece a un cuerpo femenino? ¿La delicada y sensible mujer no posee también, comparada con el varón, una piel más delicada y sensible, huesos más finos, mayores nervios en proporción a su cerebro? ¿No tiene una jovencita sentimientos, pensamientos y deseos distintos a los del niño en quien la diferencia sexual todavía no se ha hecho carne y sangre? ¿Puedes separar el alma de una jovencita —es decir, la cualidad, el tipo y la manera de sentir, querer y pensar— de la cualidad del cuerpo de una jovencita?

Como ya señalaba Bacon, constantemente convertimos lo particular en universal, el modo en la substancia, la especie en el género. Si nos encontramos con fenómenos que no concuerdan con esta especie elevada al rango de género, los explicamos refugiándonos en seres imaginarios, seres de un género completamente diferente. Así ocurre, también, con la corporalidad y la sensibilidad. Transformamos determinados fenómenos o especies de los mismos en su esencia completa, absoluta¹⁷; y, por eso mismo, no es de extrañar que deduzcamos de un ser absolutamente opuesto a la sensibilidad lo que solo tiene su fundamento en un ser sensual opuesto o en la sensualidad de una especie o actividad opuestas. Así, la oposición entre el espíritu y la carne no es más que la oposición entre la *cabeza* y el *cuerpo*, el abdomen, el estómago. Incluso en la vida decimos con sentido “cabeza” en vez de decir “hombre” o “alma”; o decimos “cuerpo” en lugar de “tronco” o “abdomen”. Los hombres espirituales poseen sensibilidad en sus cabezas, son hombres con cabeza; los hombres sensuales poseen sensibilidad en el estómago, son hombres con estómago. El hombre espiritual hace del estómago un instrumento de la cabeza; el hombre sensual

17 Así lo hizo la filosofía griega. Al principio, convirtió determinados fenómenos de la naturaleza en su esencia absoluta; convirtió principios sensibles limitados como el aire, el agua, el fuego en principios universales. Pero después, cuando se convenció de la insuficiencia de estos principios, en vez de corregir y ampliar sus limitadas intuiciones y experiencias sensibles, encolerizada por el supuesto engaño de los sentidos, se refugió en el mero ser pensante.

hace de la cabeza un instrumento del estómago. Como para vivir, dice el hombre con cabeza; vivo para comer, afirma el hombre con estómago. Amo para vivir, afirma el varón; vivo para amar, dice la mujer, pero el centro de gravedad del amor reside en el estómago. La mujer representa la carne, el varón el espíritu; es decir, el varón es la cabeza, la mujer es el estómago de la humanidad. En el varón el estómago retrocede, en la mujer emerge —el estómago de la mujer está anatómicamente más desarrollado, es más perfecto que el del varón—. En el varón el estómago tiene un significado subordinado, únicamente teológico; en la mujer el estómago posee un significado autónomo, estético. En el varón el estómago es solo un edificio restaurado; en la mujer se eleva a la calidad de templo del amor. Tacto, olfato y gusto son materialistas, son carne; vista y oído son idealistas, son espíritu. Los ojos y las orejas representan la cabeza; los restantes sentidos, al estómago. El gusto mismo posee su existencia inmediatamente en la entrada del estómago. Cuando discuto conmigo mismo si debo recoger un fruto porque es apetecible o dejar que cuelgue porque es bonito, me encuentro en una disputa entre el espíritu y la carne; es decir, en una disputa entre mi ojo desinteresado y mi gusto codicioso. El hombre es “mitad ángel, mitad animal”. Este animal es la sensibilidad sometida al estómago; pero los ángeles, los espíritus protectores del hombre, los seres inmateriales, que viven y se mueven solo en el aire y la luz, son los ojos y los oídos¹⁸.

“El hombre posee la sensación en común con las bestias”. Pero si el hombre no se distinguiese de las bestias en la sensación, tampoco lo haría en el pensamiento. En un cuerpo de bestia solo cabe una cabeza de bestia. ¿Pero tendrá realmente el hombre solo la sensación en común con el animal? ¿No tendrá también la facultad

18 Esta contraposición de los sentidos no debe ser considerada más que un obvio *ejemplo* popular de cómo el dualismo de espíritu y carne encuentra su resolución dentro de la sensibilidad.

de imaginar, la facultad de juzgar —es decir, el entendimiento— en común con los animales? ¿Cómo se distingue, entonces, el hombre de los animales? ¿Por poseer algo que los animales no poseen? ¡No! Se distingue por el hecho de que posee y es como hombre lo que el animal posee y es como animal. La sensación del animal es una sensación animal, la sensación del hombre es una sensación humana.

El hombre se diferencia del animal solo porque es el superlativo viviente del sensualismo, porque es el ser más sensible y más sensitivo del mundo. El hombre tiene en común con los animales los sentidos. Pero únicamente en el hombre la sensación sensible deja de ser algo relativo y subordinado a los fines inferiores de la vida para convertirse en un ser absoluto, que tiene en sí mismo su fin y en sí mismo su disfrute. Solamente el hombre se deleita celestialmente con la inútil contemplación de las estrellas; únicamente el hombre es quien, por puro placer visual, no se cansa del brillo de las piedras preciosas, del espejo del agua, de los colores de las flores y las mariposas; solamente el oído humano disfruta del canto de los pájaros, del sonido de los metales, del chapoteo de las fuentes, del susurro del viento; únicamente el hombre consagra incienso a la sensación “prescindible” del olfato, como si fuese un ser divino; solamente el hombre extrae infinitos placeres del mero contacto de la mano, “las dulces caricias de la encantadora compañera”. Solo por esto el hombre es *hombre*, porque no es un sensualista limitado como el animal¹⁹, sino un sensualista absoluto; porque el objeto de sus sentidos, de sus sensaciones, no es esta o aquella cosa sensible, sino todo lo sensible, el mundo, lo infinito —y

19 Esta limitación y unilateralidad y, consecuentemente, la ausencia de espíritu del animal se manifiesta precisamente en el hecho de que en este habitualmente solo se desarrollan completamente uno o unos pocos sentidos, mientras que la universalidad y, consecuentemente, la espiritualidad del hombre se muestran claramente en el hecho de que este “supera a todos los animales en el *desarrollo completo y uniforme de todos sus sentidos*”.

lo es puramente para sí mismo, es decir, en virtud del gozo estético—.

Si la esencia del hombre es la sensibilidad y no una abstracción fantasmagórica (el “espíritu”), entonces todas las filosofías, religiones e instituciones que contradicen este principio no solo son erróneas sino también extremadamente nocivas. Si quieres mejorar a los hombres, entonces hazlos felices. Pero si quieres hacer felices a los hombres, debes ir a la fuente de toda felicidad y alegría: los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura, maldad y enfermedad en la vida del hombre; la afirmación de los sentidos es la fuente de toda salud física, moral y teórica. La renuncia, la resignación, la “negación de sí mismo” y la abstracción vuelven a los hombres sombríos, irritados, sucios, lascivos, cobardes, mezquinos, envidiosos, traicioneros, malignos; pero el disfrute de los sentidos los hace joviales, valientes, generosos, sinceros, comunicativos, compasivos, libres, buenos. Todos los hombres son buenos en la alegría y malos en la tristeza; pero la fuente de la tristeza es, justamente, ya sea de forma voluntaria o involuntaria, la abstracción de los sentidos.

El hombre le debe su existencia solo a la sensibilidad. La razón y el espíritu hacen *libros*, pero no hombres. Si la razón o el espíritu fuesen los señores del mundo, como máximo existirían un par de hombres, porque la razón puede satisfacer su impulso de conocimiento con un par de individuos o, más bien —puesto que la pareja existe solamente para aparearse, para multiplicarse— únicamente existiría un hombre abstracto, el hombre conceptual sin sexo, pero no habría hombres en plural. Pluralidad es sensibilidad. Donde existe la multiplicidad, como ya decían los aristotélicos, existe la materia —la base o, mejor dicho, la representación abstracta de la

sensibilidad—. Por lo tanto, es una suerte para todos nosotros que el hombre, además de un impulso a la unidad, posea también un impulso a la multiplicidad; y que además de un impulso de conocimiento, tenga un impulso sexual. Pero como el hombre no le debe su existencia a la razón, sino a la sensibilidad, tampoco le debe su aparición original a ningún Dios; es decir, a ningún ser abstracto, a ningún ser espiritual o del entendimiento, sino únicamente a la naturaleza sensible. Deduces a Dios a partir de ti mismo, deduces a partir de tu cabeza un ser análogo, semejante a la esencia de tu cabeza. Bien; pero como no engendras hijos con tu cabeza, debes concluir, en consecuencia, que el ser concebido en analogía con tu cabeza, el ser que no expresa nada más que la esencia de tu cabeza, tampoco puede producir seres humanos, seres de carne y hueso. Tienes que concluir que, así como ahora debes tu existencia a la sensibilidad del hombre, en otro tiempo debiste tu existencia a la sensibilidad de la naturaleza. Pero si la sensibilidad es el origen del hombre, no niegues ese origen en tus doctrinas, leyes e instituciones humanas; piensa que, así como la manzana no cae lejos del árbol, la cabeza —el ser supremo, el *Être suprême* de la naturaleza y la sensibilidad— está inseparablemente ligada a su base por el vínculo de la sangre y de los nervios.

El hombre no puede ni debe negar los sentidos. Pero si los niega en contradicción con su naturaleza, tiene que afirmarlos nuevamente; pero el hombre no puede afirmarlos de manera negativa, en sí mismo contradictoria, insensata y fantástica. El ser infinito, al que el hombre sacrifica sus sentidos en la religión, no es más que la esencia del mundo como una esencia no mundana, la esencia de la sensibilidad como una esencia desprovista de sensibilidad, como objeto de la fantasía o incluso del entendimiento. Dios es la suma de todo lo bueno, de todas las esencias; esto es, de todas las realidades sensibles. Así lo dice, por ejemplo, Anselmo, uno de los más grandes pensadores del cristianismo: “¡Tú, Señor!, per-

maneces aún oculto a mi alma en tu claridad y bienaventuranza y por eso todavía camino en la oscuridad y la miseria. Ella mira a su alrededor y no ve *tu belleza*. Escucha y no oye tu armonía. Huele y no percibe tu olor. Saborea y no conoce tu sabor. Palpa y no siente tu ligereza. ¡Porque Tú, Señor Dios! tienes *todo eso* en ti de una manera inexpressable, porque Tú se lo has dado a las cosas que creaste de una manera sensible". "La esencia divina" dice la teología natural de un célebre sabio y metafísico del siglo XVIII, "es como el *alfabeto más completo* de todas las realidades posibles y las esencias de todas las demás cosas posibles son todas las palabras posibles que tienen su origen en él". "En Dios existe *una infinita cantidad de realidades distintas* que se diferencian realmente entre sí". "En Dios está *el orden más variado y compuesto*". "Por lo tanto, cada gusano, cada hierba, cada polilla es una demostración matemática del Dios verdadero". Naturalmente, porque este Dios, este ser en el que está presente todo lo que existe en el mundo sensible, en el que están contenidas todas las realidades y verdades de los sentidos en el más bello orden y la más hermosa plenitud, no es otra cosa que el ser sensible, la esencia del mundo, pero como un ser abstracto, separado y pensado en su diferencia con el ser real y sensible. ¡Abandonemos la metafísica! La bienaventuranza es la última palabra de la religión y la teología. Pero ¿qué es la bienaventuranza? La sensibilidad como objeto de la fantasía y el ánimo. La afirmación de que el cristianismo solo quiere una bienaventuranza espiritual es una desvergonzada mentira de la hipocresía y la ignorancia modernas. El cristianismo se diferenciaba del paganismo filosófico, que solo conocía una inmortalidad del espíritu y la razón; es decir, una inmortalidad abstracta e impersonal, proclamando la inmortalidad carnal, esto es, la bienaventuranza sensible y la inmortalidad como fin último y esencia del hombre. Por ejemplo, el mismo Anselmo sostiene: "Oh, ¡quién disfrutará este bien (es decir, Dios o la bienaventuranza, que son una misma cosa)!... En verdad, lo que desea, se hará realidad; lo que no desea, jamás existirá. En efecto, allí existirán bienes del cuerpo y del alma que ningún ojo ha visto... Ama el único bien en el que están presentes todos los bienes

y tendrás lo suficiente... Carne mía, ¿qué es lo que amas? Alma mía, ¿qué es lo que deseas? Allí está, allí está todo lo que amas, todo lo que deseas. Si quieres belleza, allí los justos brillan como el sol. Si quieres velocidad, fuerza o libertad del cuerpo que no puedan ser impedidas: allí seréis como los ángeles del Señor, etc.". Pero lo que sucede en la religión y la teología, también sucede en la filosofía. Por mucho que se aleje de los sentidos, por mucho que se enorgullezca de sus supersensibilidades, sus supersensibilidades no son más que sensibilidades abstractas. ¿Qué son, por ejemplo, la cantidad y la cualidad (las categorías fundamentales de la primera parte de la *Lógica* hegeliana) sino determinaciones de la sensibilidad? ¿Qué son las formas de la reflexión al diferenciarse de las relaciones con las que vinculamos las cosas sensibles entre sí? ¿Y en el imperio de la *Lógica* no se absorbe explícitamente el organismo, la vida, en el seno de la idea absoluta como el cuerpo de Cristo es absorbido en el cielo de la teología? ¿Acaso el secreto de la vida no es la sensibilidad? ¿Acaso, entonces, no será más razonable y saludable reconocer lo sensible de manera directa, de manera sensible, que reconocerlo de manera indirecta, invertida, ya sea de forma mística o fantástica (como lo hace la religión) o de forma lógica o abstracta (como lo hace la filosofía)? ¿En vez de disfrutar de la sensibilidad de la divinidad, disfrutar de la divinidad de la sensibilidad? ¿En lugar de reconocer el organismo de la *Lógica*, reconocer el organismo de la realidad y la sensibilidad?

¿Qué es el "espíritu"? ¿Cómo se relaciona con los sentidos?: como el género con las especies. El sentido es universal e infinito, pero lo es únicamente dentro de su campo, dentro de su especie. El espíritu, por el contrario, no está limitado a un campo determinado: el espíritu es pura y sencillamente universal, es la síntesis, la unidad de los sentidos; es la suma de todas las realidades, mientras que los sentidos son la suma de realidades determinadas y exclusivas. El espíritu, por tanto, es in-sensible y supra-sensible en la

medida en que está más allá de la particularidad y limitación de los sentidos, fundiendo los espíritus provinciales de los sentidos en un espíritu común; pero, al mismo tiempo, solo es la *esencia de la sensibilidad* puesto que no es más que la unidad universal de los sentidos. Las plantas en plural se las debemos a los sentidos; la planta en singular, al espíritu. Pero así como *la* planta, a pesar de no ser un objeto de los sentidos, no es un ser suprasensible de acuerdo con el significado que la imaginación especulativa le otorga a dichas palabras, tampoco lo es el espíritu aun cuando no sea una actividad de los sentidos. No es nada sensible, es decir, nada sensible determinado, para poder abarcar *todo* lo sensible²⁰.

La memoria (la facultad de imaginación) es la guía más segura del reino de la vida en el reino de las sombras del espíritu. En la memoria el ser de los sentidos es el ser del pensamiento; lo corporalmente ausente está presente, la imagen del objeto sustituye o representa para mí al objeto mismo. Lo que he visto, ya no preciso volver a verlo: una vez es suficiente. Por lo tanto, la memoria es el primer medio para ahorrar tiempo y espacio, es decir, para ganar tiempo y espacio; el primer medio a través del cual el hombre explota el mundo en su propio beneficio y toma posesión de todas las cosas. Lo que he visto, permanece mío, sin que sea necesario que yo permanezca en el mismo espacio y lugar. A través de la memoria, vagando de un lugar a otro, puedo ampliar la visión del terruño en el que nací hasta una visión del universo y abandonar el papel de un limitado provinciano para alcanzar la dignidad de un ser cosmopolita y, por lo tanto, espiritual; porque solo cuando

20 La existencia de un órgano central que se diferencia de los nervios sensoriales y los órganos y cuya función es, precisamente, concentrar los sentidos, recoger, comparar y clasificar sus datos —una función o actividad que la insensatez lingüística y lógica convirtió en algo sustantivo, un ser diferente del hombre, un ser autónomo al que le dio el nombre de “espíritu”— es, por lo tanto, no solo un hecho anatómico-fisiológico constatable, sino también un hecho inmediatamente sensible. Una cabeza de oveja y una cabeza pensante, ¡qué diferencia tan evidente!

el hombre se eleva por encima de las limitaciones de su punto de vista local para acceder a una perspectiva de carácter mundial, se eleva también al nivel del espíritu. ¿Qué es, entonces, mi espíritu? Nada más que el representante del mundo, del universo. Por lo tanto, cuando retorne de mi viaje alrededor del mundo, les hablaré a mis compatriotas en nombre de los pueblos y las tierras extrañas: “Hasta ahora habéis considerado que las montañas que limitan vuestro horizonte son los límites del mundo, y víctimas de ese engaño injuriasteis la limitación de los sentidos y construisteis para vosotros, como consuelo, un mundo mejor en el pensamiento. Aquello que vosotros censuráis a los sentidos es culpa exclusiva de vuestra pereza y estrechez de miras; lo que está más allá de vuestros sentidos, por lo tanto, no está más allá de *los sentidos en general*. He llegado más lejos con mis piernas de lo que vosotros habéis llegado con vuestra imaginación y vuestra especulación. He visto cosas que a vuestros malabaristas, sonámbulos y especulativos jamás se les habrían ocurrido. ¡Oídmeme! Quiero revelaros lo que está más allá de vuestros sentidos; quiero permitirles ver el mundo que ante vosotros represento a través del telescopio de mi imaginación”.

“El sol desde el punto de vista de la astronomía es completamente diferente al sol desde el punto de vista de la sensibilidad. Aquel (al menos relativamente) está inmóvil, este se mueve; aquel es una esfera, este es un disco redondo; aquel es de una grandeza inmensa, este de una pequeñez despreciable; aquel es un objeto de la razón, este de los sentidos; aquel es el sol verdadero, este es el sol aparente”. Si medito toscamente esta contradicción, arribo al siguiente resultado: los sentidos me dan solo la apariencia; el pensar y la razón me dan la verdad; por lo tanto, el ser de los sentidos es una apariencia, pero el ser de la razón es un ser verdadero. Ahora bien, aunque el verdadero sol es *para mí* o subjetivamente solo un objeto de la inteligencia, un ser pensado, *en sí* u objetivamente

es, con todo, un ser sensible²¹. El sol espiritual y pensado, el sol como objeto de la razón, no es un ser autónomo, no es un fin de sí mismo: es únicamente un medio, un término medio entre el sol sensible *aparente* y el sol sensible *verdadero*. La razón es un razonamiento, pero tanto las premisas como las conclusiones de dicho razonamiento son los seres sensibles: la única tarea de la razón es la mediación, *copular* seres, pero no producirlos. “Con los sentidos leemos el libro de la naturaleza, pero no lo entendemos a través de los sentidos”. Totalmente correcto, pero por medio del entendimiento no introducimos ningún sentido en la naturaleza: solo traducimos e interpretamos el libro de la naturaleza. Las palabras, que en ese libro leemos con los sentidos, no son signos vacíos ni arbitrarios, sino expresiones precisas, concretas y características. Así las cosas, el ojo representa al sol de un modo perfectamente verdadero: a esta distancia el sol no puede parecerte más grande de lo que los ojos te muestran. Pero si a partir de ello concluyes inmediatamente que el sol no es realmente más grande de lo que ves, la culpa de esa falsa conclusión no es del ojo, sino tuya. Es tu culpa porque aíslas ese fenómeno, porque no lo pones en contacto con otras expresiones muy claras y distintas que los sentidos

21 [Nota del traductor: Recogemos la nota al pie añadida por Bolin y Jodl en su edición de las obras completas de Feuerbach (SW II, 356-357): Aunque la grandeza del sol, su distancia, sus características son algo sensible, se precisan una gran cantidad de medios artificiales, tanto físicos como espirituales, para determinarlas. ¿Acaso el sol no es un objeto sensible porque su auténtica grandeza es para nosotros únicamente un objeto matemático? ¿Acaso más bien no radica en su sensualidad el fundamento de su mensurabilidad, de la previsibilidad de su distancia espacial; es decir, el fundamento de todas aquellas determinaciones que lo convierten para nosotros en un objeto de certeza y conocimiento infalibles? La necesidad de mediación del pensamiento provocada por la distancia espacial u otras razones físicas no debe ser invocada como testimonio contra la certeza y verdad de los sentidos en general, porque la mediación consiste en convertir en sensual —es decir, en objeto de la certeza inmediata— algo que inicialmente no es sensual. El microscopio y el telescopio son los instrumentos a los que la ciencia natural moderna les debe toda su gloria y riqueza. Estos instrumentos son, sin embargo, inventos del entendimiento humano; pero que fueron inventados únicamente gracias a la experiencia y la observación sensible, solo por mediación de los sentidos. ¿Cuál es el fin de estos instrumentos? *Ver* aquello que sin ellos no podría ser visto, extender los sentidos a objetos que, sin la ayuda de estos medios, no serían objetos de la percepción sensible inmediata o solo lo serían de forma superficial, confusa y dudosa (1849)]

te enseñan sobre el tamaño verdadero y el tamaño aparente de un objeto. Los sentidos lo dicen todo, pero para comprender lo que dicen hay que conectarlos. Leer el evangelio de los sentidos en su conexión significa: *pensar*.

(1842)¹

EL CONCEPTO DE DIOS COMO ESENCIA GENÉRICA DEL SER HUMANO

Ludwig Feuerbach

Que el resultado del escrito *La esencia del cristianismo* (un resultado cuyo autor no ha obtenido de su mente, sino mediante su mente desde las profundidades del ánimo y entendimiento religiosos) —a saber, que el objeto de la religión no es un ser distinto e independiente del ser humano, sino, más bien, el *propio* ser del hombre; que el *hombre es el Dios del hombre*— le resulta tan paradójico, cuando no ridículo, a nuestra época se explica por el hecho de que la humanidad se ha *alejado* por completo de la religión cristiana a pesar de haber estampado bajo el nombre del cristianismo sus propias

¹ [Nota del traductor: El título “*Der Gottesbegriff als Gattungswesen des Menschen*” corre por cuenta de Wilhelm Bolin, el editor de *Sämmtliche Werke*. Se trata de un manuscrito redactado en 1842 y forma parte del material preparatorio para el artículo “*Zur Beurtheilung der Schrift Das Wesen des Christenthums*”. La traducción del texto se ha realizado a partir de SW 7, 259-265]

representaciones y perspectivas enteramente ajenas a los principios cristianos e incluso en franca contradicción con ellos.

Las ciencias naturales fueron las que más contribuyeron a este alejamiento. Ellas ampliaron hasta lo ilimitado (*Unbegrenzte*) el campo de visión y la fantasía humanas; convirtieron las lucecitas del cielo en mundos autónomos; situaron a la Tierra, exquisita e incomparable, en línea con otros entes iguales a ella; hicieron de la Tierra un planeta común e igual a los demás. Ahora bien, así como la Tierra se perdió entre el resto de los planetas y estrellas, el hombre se perdió entre los demás habitantes del cielo. Ha perecido la perspectiva fundamental del cristianismo —la representación de Dios como un padre amoroso de la humanidad, que tiene como objeto la salud y bienestar de los hombres; que los protege y acompaña en cada uno de sus pasos; que los deleita con gracias especiales y servicios llenos de amor; que suspende las leyes naturales, detiene el sol y levanta a los muertos de sus tumbas por ellos; sí, que en virtud de su amor a los hombres se hizo hombre y descendió a la tierra desde el cielo, la sede de la bienaventuranza eterna. La representación de Dios como un ser humano se amplió a la de Dios como un ser *universal*. Un ser que, además de la desdichada y miserable estirpe humana (*Menschengeschlecht*), también se extendía sobre incontables seres (a los que el hombre no podía llamar *su* ser ni *su* Dios), sobre seres que no reflejaban ni la imagen ni la esencia del hombre y a los que constituiría una locura ridícula y blasfema atribuirles predicados específicamente humanos. En resumen: la esencia del cristianismo —la unidad de Dios y el hombre, que la fe cristiana concentra en *una* persona, en la persona del Dios-hombre— fue abandonada y sustituida por la representación de un *Dios en general*, que es tan Dios para los habitantes de Saturno, Urano y otros cuerpos celestes (que, pese a ser desconocidos, son indudablemente existentes) como nuestro Dios lo es para nosotros; un Dios a quien es tan insensato determinar conforme a nuestro entendimiento limitado como lo sería querer medir y juzgar los cuerpos y miembros de los habitantes de Urano, etc. según el criterio de nuestra vida.

Dios, de acuerdo con el cristianismo, era, en efecto, un Dios de todos los hombres —al menos en *potentia*—; pero todos los hombres estaban encerrados en el vínculo de la misma Tierra, del mismo género. En esta identidad se preservaba la intimidad de la representación del Padre. Aunque a Dios se lo siguiese llamando “Padre” después del período poscopernicano, lo era únicamente de forma impropia y metafórica (como se denomina “Padre de la patria” al gobernante). La piedad, la intimidad, la sacralidad y la religiosidad de la relación entre padre e hijo, que sólo estaba condicionada por la comunidad de la sangre, se desvaneció en ese momento.

Resulta natural, por lo tanto, que (en una época en que las representaciones y enseñanzas anticristianas pasan por cristianas) la *Esencia del cristianismo* —que, precisamente, ha mostrado la *esencia del Dios-hombre* como lo verdadero y esencial del cristianismo, purificado de las representaciones religiosas que vuelven a ocultar y distorsionar dicha esencia— haya encontrado tamaña oposición. No obstante, tanto la época como la oposición son irrelevantes. La única cuestión estriba en la *verdad* y *universalidad* de la idea fundamental del libro; a saber, que el ser que el hombre se representa como lo supremo es en todo momento y únicamente la expresión de la esencia del hombre; que lo último y más elevado para el hombre es, aunque de forma inconsciente, el hombre mismo; y que, con todo derecho y de forma consciente, ha de afirmarse, tanto teórica como prácticamente, que la esencia del hombre es la esencia suprema.

Quizás esto se demuestre con la siguiente reflexión.

La representación de un ser suprahumano (*übermenschlichen*) presupone la idea de lo que el hombre es y puede ser, es decir, una representación específica del hombre en la que se imagina haber agotado la *naturaleza del hombre en general*. El ser humano siempre considera su especie (*Art*) como género (*Gattung*). Cuanto más limitados sean sus conocimientos y capacidades, más acotada será su representación del hombre y más amplio el reino de lo suprahumano. Lo que excede la medida de *su individualidad*, que él considera la medida de su esencia, [la medida] del género

mismo, lo admira como si fuese algo suprahumano. Sin embargo, este suprahumano tampoco es completamente ilimitado y libre, sino que es sólo el grado más elevado de propiedades y fuerzas que el mismo hombre posee y estima en sí mismo como las más altas y valiosas, incluso con las limitaciones (*Schränken*) que en él se le imponen. Quién no admira la altura y la fuerza como las propiedades más altas del hombre, tampoco admirará ni calificará como suprahumano aquello que rebase la medida de su altura y su fuerza. La representación de lo suprahumano, por lo tanto, *está condicionada* positivamente por la representación de aquello que los hombres estiman como lo más elevado de su propia esencia. La condición negativa es: todo lo que el hombre es incapaz de hacer, todo lo que el hombre no puede comprender de qué modo sucede, todo eso él lo considera como suprahumano. Por lo tanto, no llama suprahumano o divino a lo que en sí y por sí trasciende el conocimiento y el poder del género, sino a lo que trasciende *su* poder y *su* conocimiento. De modo que la representación de lo suprahumano no es más que la representación del género que cada individuo y cada pueblo, a pesar de sus particularidades, poseen en sí mismos y consideran la medida de la humanidad.

Lo suprahumano cae por fuera de la medida de las individualidades, pero dentro de la medida del género. Por lo tanto, lo que durante un tiempo se considera imposible para un hombre, no se considera así en un tiempo posterior para la fuerza divina, suprahumana. Puesto que lo suprahumano y lo humano comparten una misma medida, puesto que lo suprahumano es el superlativo de lo humano, el ser que el hombre llama “suprahumano” también externamente ha de guardar *similitud* con el hombre. Es más, tiene que *ser en sí mismo humano*. Los conquistadores, los héroes, los sacerdotes, los que poseían conocimientos y habilidades incomprensibles para el hombre eran admirados como seres suprahumanos. Parece un hombre y, sin embargo, no lo es. Tiene que realizarse una comparación para llegar a la exclamación: “Tú no eres un hombre, no eres un ser como yo. Tú eres más que yo, porque Tú puedes más, porque Tú puedes hacer lo que

yo no puedo hacer. Tú eres un ser superior". Allí donde el sol, la luna y las estrellas son adorados, no son vistos como cuerpos sin vida, como meras cosas físicas, sino que son contemplados por la fantasía viva como seres semejantes a los hombres; pero, a su vez, como suprahumanos. Y ello sucede a pesar de que, en un sentido estricto, la suprahumanidad sólo se refiere al hombre y la religión de los entes suprahumanos es posterior a la religión de los entes naturales —a los que el hombre hace objeto de veneración religiosa, ya sea por su carácter benéfico, incomprensible, temible o maravilloso—. Lo suprahumano se vincula, en primer lugar, con la fuerza física, luego con la destreza técnica (hacedores de milagros, malabaristas, sacerdotes, Moisés) y, por último, con los méritos espirituales: virtud, sabiduría, poesía. Los poetas eran considerados seres inspirados por los dioses, suprahumanos. Pueden realizar lo que otros no pueden hacer: ellos son capaces de despertar el entusiasmo que desde siempre se ha considerado un movimiento divino, porque no encaja en la medida de la conciencia y el pensamiento ordinarios, porque inflama y elimina todas las preocupaciones, miserias y circunstancias que oprimen y deprimen a los hombres.

Sin embargo, así como la suprahumanidad —tanto negativa como positiva— de las antiguas civilizaciones es una humanidad tangible, también lo es la [suprahumanidad] de los cristianos. Sólo que, a medida que esta humanidad se torna más abstracta, espiritual y destilada, pierde la apariencia de la humanidad, aunque sólo sea el reflejo de lo humano. De la misma manera que reconozco la esencia del hombre a partir de la determinación de la inmensidad y la fuerza, que convierten esta grandeza en una marca característica de un ser divino suprahumano, así reconozco al hombre cristiano a partir del suprahumano cristiano. Un hombre abstracto posee también un dios abstracto. Quien en su fantasía permite que la Tierra desaparezca como un punto insignificante, como una nada en el universo, también deja fuera al hombre, al hombre real, de su representación del ser suprahumano. Su dios es únicamente la expresión mental, abstracta y metafísica de

su fantasía, que deambula por la Tierra, amontonando estrella sobre estrella, habitante sobre habitante, perdiéndose en infinitos sensuales. Los incontables seres individuales de la fantasía culminan en el ser universal del entendimiento. Dicho de otro modo, en Dios paso de la embriaguez de la sensibilidad al entendimiento.

El hombre sabe tanto sobre el ser suprahumano como puede saber según la naturaleza de este ser, del objeto. Pero, dado que considera su producto, su propia esencia, como si se tratase de otro ser objetivo, convierte aquello que no puede saber de él —no porque sea, en sí mismo, un objeto inaccesible al conocimiento, sino porque es un producto del conocimiento— en la *summa summarum*, en la síntesis, en el límite del entendimiento; lo interpreta como incapacidad del objeto para satisfacer al entendimiento *más* de lo que lo satisface, para dar *más* de lo que da, puede y debe dar. Dios es el resultado, pero no el comienzo ni la materia del saber y el pensamiento.

Dios es el ideal del ser humano, percibido como un ser independiente y real, no como un objeto o producto de la representación; aunque todo ideal, cuando actúa sobre el hombre con una fuerza verdadera, es percibido como un ser real, puesto que es considerado verdadero y lo verdadero y lo real coinciden. Y esta educación a través del ideal —el método propio de la religión— tiene que permanecer. El individuo tiene que conocer sus limitaciones; tiene que poner al hombre como tal, al género, como ideal. Nuestra vida ha de ser una constante realización de este ideal, un constante proceso de humanización. Únicamente en un sentido inferior es posible decir “soy un hombre”; en un sentido superior sólo es posible decir “yo debo ser, yo quiero ser un hombre, pero aún no lo soy”.

Si, como se imagina, el ser suprahumano *rebasase la esencia del hombre*, naturalmente también iría más allá de la esencia de la representación, más allá de lo representable y de lo pensable. Sólo aquello que es una *potentia*, un accidente, una cualidad del género se convierte en objeto de la representación del individuo. El género *puede* hacer lo que para mí es exclusivamente un objeto

de la representación, mas no de la capacidad; la imposibilidad, que para mí es meramente un objeto de la representación, es una propiedad del género. Que lo humano está presente en lo suprahumano también se muestra en el siguiente ejemplo: un ser humano pone a otro ser humano por encima suyo y lo presenta como un ideal. Lo real es, por lo tanto, ideal para lo real. Lo que está por encima de mí, por encima de mi fuerza individual, cae, no obstante, dentro del registro de lo humano, en el género tal y como se despliega en otros individuos. Lo que para mí es objeto de la representación, de disfrute, de apropiación, de pasividad, es para otro un objeto de productividad, de actividad. Mi primera relación con el género es de índole pasiva, receptiva. Aquello que soy, no lo soy por mí mismo, sino por la plenitud de la gracia del género. Yo mismo no soy un ser humano por mí mismo, sino por el otro. El otro me inspira. Para mí el otro es Dios: para el enfermo es el médico; para el necesitado, el benevolente; para el alumno, el maestro; para el amante, el amado; para el niño, la madre; para el pensador, la esencia del hombre, el género como tal, el hombre como hombre.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

1. Libros sobre Feuerbach:

- Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach: La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Laia.
- Arroyo Arrayás, L. M. (1991). "Yo soy Lutero II": *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Cabada Castro, M. (1975). *El humanismo pre-marxista de Feuerbach*. BAC.
- Cabada Castro, M. (1980). *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.
- Castilla, B. (1999). *La antropología de Feuerbach y sus claves*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Dacuy, M. (2021). *Ludwig Feuerbach: Límite y supresión de Dios*. Ediciones Teseo.
- Desiato Rugai, M. (1999). *Feuerbach y el rescate de la corporalidad: Los inicios de la antropología filosófica*. Universidad Andrés Bello.
- Engels, F. (1978). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Editorial Progreso.
- Fabro, C. (1977). *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo* (Rojas Melero Trad.). Editorial Magisterio Español.

- Farina, M. (2016). *Feuerbach y la antropología de la religión* (Postigo Ríos, Trad.). Salvat.
- Ginzo Fernández, A. (1995). *Ludwig Feuerbach (1804–1872)*. Ediciones del Orto.
- Martínez Hidalgo, F. (1997). *L.A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Mondolfo, R. (2006). *Feuerbach y Marx: La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Editorial Claridad.
- Nola, R. (2018). *Los jóvenes hegelianos: Feuerbach y Marx* (Sanchez Marín Trad.). En negativo ediciones.
- Osier, J. P. (2019). *Para leer a Feuerbach* (Molina Trad.). En negativo ediciones.
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Carabaña Trad.). Taurus.
- Zecca, A. H. (1990). *Religión y cultura sin contradicción: El pensamiento de Ludwig Feuerbach*. EDUCA.

2. Capítulos de libros:

- Amigo, A. (2018). Feuerbach y Nietzsche, la apertura a una sabiduría del cuerpo. En N. Billi (Comp.), *Actas de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Antropología Filosófica* (pp. 37-47). RAGIF.
- Arroyo Arrayas, L. (2009). Tesis provisionales para una filosofía con futuro. La antropología de L. Feuerbach frente al nihilismo. En E. Chagas, D. Redyson & M. Gimenes de Paula (Eds.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach* (pp. 67-84). Edicoes UFC.
- Bracone, J. M. (2018). La finitud, las posibilidades de la existencia y la alteridad: Una aproximación al concepto de muerte y apertura en Feuerbach y Heidegger. En N. Billi (Comp.), *Actas de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Antropología Filosófica* (pp. 27-36). RAGIF.
- Binetti, M. J. (2009). Feuerbach y Kierkegaard: hacia la humanización de lo divino. En E. Chagas, D. Redyson & M. Gimenes de Paula (Eds.). *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach* (pp. 271-292). Edicoes UFC.

- Brauer, D. O. (2009). El deseo teogónico: Una introducción a la teoría de la religión de Ludwig Feuerbach. En L. Feuerbach, *La esencia de la religión* (Giron Trad.) (pp. 9–22). Prometeo.
- Cabada Castro, M. (1994). Feuerbach o la afirmación comunitaria del hombre. En *Querer o no querer vivir: El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (pp. 89–169). Herder.
- Cabada Castro, M. (1989). La crítica de la teoría de Kant en la antropología feuerbachiana. En J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (Eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica* (pp. 415–443). Tecnos.
- Castro-Gómez, S. (2022). Segunda Parte. El hombre como ser genérico. En *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835 - 1846)* (pp. 155-270). Akal.
- Colomer, E. (1990). Feuerbach. En *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Vol. III, El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger (pp. 91–117). Herder.
- Dacuy, M. (2018). Feuerbach y Stirner: de la esencia humana a la esencia concreta. Reflexiones en torno a la noción de individuo en el período de 1843–1845. En P. Dip & P. Rodríguez (Eds.), *Orígenes y significados de la filosofía poshegeliana* (pp. 61–79). Gorla.
- Damiani, A. (2007). La intersubjetividad en el comienzo de la ciencia filosófica: Feuerbach crítica de Hegel. En S. Cecchetto & L. Catoggio (Eds.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana* (pp. 103–123). Suarez.
- De Lubac, H. (2008). Feuerbach y la ilusión religiosa. En *El drama del humanismo humano* (C. Castro Cubells Trad.) (pp. 31–45). Ediciones Encuentro.
- Dip, P. (2009). Ni idealista ni materialista, comunista: nuevamente Feuerbach. En E. Chagas, D. Redyson & M. Gimenes de Paula (Eds.), *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach* (pp. 213-240). Edicoes UFC.
- Ginzo Fernández, A. (2000). Feuerbach y la antropologización del protestantismo. En *Protestantismo y Filosofía: La recepción de la Reforma en la filosofía alemana* (pp. 199–224). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá.

- Habermas, J. (2024). El giro antropológico de Ludwig Feuerbach: sobre la forma de vida de sujetos orgánicamente encarnados y comunicativamente socializados. En J. Habermas, *Una historia de la filosofía. Volumen 2. Libertad racional. Huellas del discurso sobre fe y saber* (J. Muñiz, A. del Río Hermann & J. Monster Pérez Trads.) (pp. 517-534). Trotta.
- Heller, A. (1999). Ludwig Feuerbach redivivo. En *Crítica de la Ilustración: Las antinomias morales de la razón* (Muñoz Trad.) (pp. 97-133). Península.
- Küng, H. (1979). Feuerbach ante la crítica. En *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Bravo Navapetro Trad.) (pp. 288-305). Ediciones Cristiandad.
- Löwith, K. (1968). De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard (Estiú Trad.). Editorial Sudamericana.
- Marx, K. & Engels, F. (1974). Feuerbach. En K. Marx & F. Engels, *La ideología alemana* (W. Rocas Trad.) (pp. 13-90). Pueblos Unidos-Grijalbo.
- Massuh, V. (1975). Feuerbach: Lo sagrado en el hombre. En *Nihilismo y experiencia extrema* (pp. 39-67). Sudamericana.
- McLellan, D. (1971). Ludwig Feuerbach. En *Marx y los jóvenes hegelianos* (Suarez Trad.) (pp. 100-133). Ediciones Martínez Roca.
- Peña Arroyave, A. y Rodríguez, P. (2021). El problema de la comunicación en Feuerbach: La teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 - 1843). En M. Gaudio y S. Palermo (Eds.), *El idealismo en debate: Teoría y Práctica* (pp. 503-534). Ragif Ediciones.
- Pereyra Callorda, F. (2018). De Feuerbach a Mainländer. En N. Billi (Comp.), *Actas de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Antropología Filosófica* (pp. 49-57). RAGIF.
- Rodríguez, P. (2022). Deleuze lector de Feuerbach: la operación de la muerte de Dios [Deleuze leitor de Feuerbach: a operação da morte de Deus]. En J. E. Lima Filho (Ed.), *Ludwig Feuerbach: entre temas e diálogos* (pp. 125-144). Sertao.
- Rosana, M. E. (2018). “Yo soy un sintiente”: Aproximaciones a las nociones de sensibilidad, espacialidad y corporalidad en el pensamiento de Ludwig Feuerbach y Maurice Merleau Ponty. En N. Billi (Comp.),

- Actas de las Primeras Jornadas de Estudiantes de Antropología Filosófica* (pp. 13-25). RAGIF.
- Ruiz Callejón, E. (2014). Schopenhauer y Feuerbach: Civilización, religión y rendición del arte. En J. González Fisac (Ed.), *Barbarie y civilización* (pp. 269–284). Editorial UCA.
- Sánchez Vázquez A. (2003). La concepción de la praxis en Feuerbach. En *Filosofía de la praxis* (pp. 102–126). Siglo XXI.
- Spinelli, J. M. (2022). La recepción de Ludwig Feuerbach en la obra de Gilles Deleuze: de *Nietzsche y la filosofía* a su *Foucault* [A recepção de Ludwig Feuerbach na obra de Gilles Deleuze: de *Nietzsche e a filosofia* a seu *Foucault*]. En J. E. Lima Filho (Ed.), *Ludwig Feuerbach: entre temas e diálogos* (pp. 145-159). Sertao.

3. Artículos sobre temáticas teológicas:

- Alfaro, J. (1982). De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. *Gregorianum*, 63(2), 211–272.
- Breckman, W. (2022). Ludwig Feuerbach y la sociedad civil cristiana (Trad. L. Sánchez Marín). *Nuevo pensamiento*, 11(18), 237-280. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/nuevopensamiento/article/view/6257>.
- Dacuy, M. (2020). La esencia de la fe según Lutero II: contribuciones a la lectura feuerbachiana. *Nuevo Itinerario*, 16(2), 80-101.
- Dacuy, M. & Lima Filho, J. E. (2024). Religión y límite: espaciotemporalidad y praxis política en Ludwig Feuerbach. *Conjectura: Filosofia e Educação*, (26), e021044. Epub 10 de junho de 2024. <https://doi.org/10.18226/21784612.v26.e021044>.
- Dacuy, M. (2019). Humanismo religioso y ética de la autolimitación en la filosofía de Ludwig Feuerbach. *Helius*, 2(2), pp. 419-432.
- Fernández Cobos, R. (2021). Feuerbach: superación de la religión como forma de autoconciencia humana. *ENDOXÁ*, (48), 67-85. <https://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/24059>.
- Ferney Ramírez, H. (1991). Límites del ateísmo en el pensamiento de Ludwig Feuerbach. *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, 33(98–99), 171–181.

- Guerrero, A. (1976). Feuerbach: una crítica a medio camino. *Franciscanum: Revista de las ciencias del espíritu*, 18(52), 103–112.
- Larrañeta, R. (1972). La virginidad pertenece a la esencia del cristianismo: En torno a un texto de L. Feuerbach. *Ciencia Tomista*, 99, 259–294.
- Llenín Iglesias, F. (1984). La negación de la trascendencia en “La esencia del cristianismo” de Ludwig Feuerbach. *Studium Ovetense: Revista del Instituto Superior de Estudios Teológicos del Seminario Metropolitano de Oviedo*, 12, 145–163.
- López Bolívar, M. C. (2018). Feuerbach: el giro antropológico de la teología. *Perseitas*, 6(2), 319–350.
- Marion, J. L. (2011). Genealogía de la “Muerte de Dios”: Contribución a la determinación teológica de los presupuestos conceptuales de la “muerte de Dios” en Hegel, Feuerbach, Stirner y Nietzsche. *Escritos*, 19(42), 161–189.
- Pavón González, Á. (2021). Ludwig Feuerbach como crítico moderno de la religión. *Escritos*, 28(61), 130-147. <https://doi.org/10.18566/escr.v28n61.a09>.
- Piñón Gaytan, J. F. (2014). Feuerbach: Dios como esencia del hombre (Homo Homini Deus). *Andamios*, 11(24), 191–214.
- Quesada Rodríguez, F. (2018). Martín Lutero: ¿Precursor de la Modernidad? La crítica de Ludwig Feuerbach, *Revista Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 57(149), 147–162.
- Rodríguez, P. (2009). Feuerbach y la teología: Balance de un diálogo inconcluso a la luz de J. Moltmann. *Teología y Cultura*, 6(10), 5–23.
- Ruiz Callejón, E. (2015). Feuerbach y la religión como ‘patología’: Del sentimiento de dependencia a la literatura y a la neuroteología. *Gazeta de antropología*, 31(2), 1–14.

4. Artículos sobre antropología, ética y filosofía teórica:

- Aguilar García, T. (2010). El cuerpo en la filosofía del siglo XIX: Feuerbach, Marx y Nietzsche. *Ludus Vitalis*, 18(34), 99–115.

- Amengual, G. (1996). “Ser-genérico” como solidaridad: La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad. *Taula: Quaderns de pensament*, (25–26), 11–28.
- Amengual, G. (1982). Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach. *Taula: Quaderns de pensament*, (1), 53–66.
- Amengual, G. (1980). Teoría y praxis en L. Feuerbach. *Sistema: Revista de ciencias sociales*, 37, 51–72.
- Antillón Montealegre, W. (s.f.). ¡Buenos días, Ludwig Feuerbach! *Revista Digital de la Maestría en Ciencias Penales*, 6.
- Arroyo Arrayás, L. M. (2000). Emoción y encuentro: A propósito de la antropología de L. Feuerbach. *Thémata: Revista de filosofía*, 25, 119–225.
- Barata-Moura, J. (1994). El materialismo de Feuerbach: Un estudio de sus escritos. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 11, 95–128.
- Brauer, O. D. (1983). La antropologización del tiempo en Feuerbach. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9(3), 223–235.
- Burstein, E. (2023). Ser más allá de sí mismo. El concepto de amor en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit de 1830*. *El arco y la lira*, (11), 11-20.
- Burstein, E. (2024). Feuerbach político: una ontología de la comunidad a través del prisma de la doctrina cristiana de la Trinidad. *El arco y la lira*, (12), 58-71.
- Cabedo, S. M. (1979). La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach. *Millars: Revista del Colegio Universitario Castellón de la Plana*, 6, 88–99.
- Castilla Cortázar, B. (1999). Feuerbach: la autonomía de la antropología filosófica. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 55(212), 269–293.
- Castilla Cortázar, B. (2001). Principio dialógico y concepto de género en Feuerbach. *Anales de la Real Academia de Doctores*, 5, 225–231.
- Cazzanelli, S. (2010). Ludwig Feuerbach: Extensión y reducción del hombre. *Mar Oceánica*, 26, 123–136.
- Chaput, E. (2024). El perfeccionismo social y la crítica feuerbachiana del personalismo cristiano de Friedrich Julius Stahl. *Teología y cultura*, 26(1), 101-130.

- Cortazar, B. (1999). Feuerbach: la autonomía de la antropología filosófica. *Pensamiento*, 55(212), 269-293.
- Cruz Vergara, E. (1979). Ludwig Feuerbach: Naturaleza, sociedad y conocimiento. *Diálogos*, 33, 91-108.
- Dacuy, M. (2018). La construcción de objetividad en la filosofía de Ludwig Feuerbach, en el período 1841-1843. *Revista Dialectus - Revista de Filosofía*, (13), 155-170. <https://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/40085>.
- Damiani, A. (2003). Reforma religiosa y revolución política: De la Aufklärung al Vormärz. *Deus Mortalis*, 2, 335-396.
- Desiato, M. (1997). Ludwig Feuerbach y el rescate de la corporalidad. *Apuntes Filosóficos*, 11, 109-122.
- Galizzi Ortega, D. (2021). Alienación y Miseria. Tratamiento filosófico desde Marx y Feuerbach. *Acheronta*, 6, 27-49.
- García Rúa, J. L. (1985). Las ideas socialistas en Feuerbach. *Revista de Filosofía*, (8), 41-62.
- Gil, M. (2019). La Cuestión del otro en la antropología filosófica de Feuerbach. *Revista de educación y pensamiento*, 26, 7-13.
- Gil Martínez, J. (2015). El reconocimiento afectivo como contenido moral: Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth. *Tópicos: Revista de filosofía*, 49, 53-80.
- Gil Martínez, J. (2016). Recepción y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach. *Kriterion: Revista de filosofía*, 57(134), 505-524.
- Gil Martínez, J. (2009). Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach. *Res Pública: Revista de filosofía política* Suplemento: Pasado, presente, futuro de la democracia, 213-220.
- Gil Martínez, J. (2015). Eudemonismo y libertad en la filosofía moral de Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, 6.
- Ginzo Fernández, A. (1984). Feuerbach y la Ilustración. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 40(160), 385-430.
- Ginzo Fernández, A. (2006). Feuerbach y la tradición filosófica. *Endoxa: Series filosóficas*, 21, 239-268.
- Ginzo Fernández, A. (1997). La conciencia epocal en L. Feuerbach. *Revista de filosofía*, 17, 143-186.

- González Fernández, A. (1993). Notas sobre la alteridad en Feuerbach. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 49(193), 117–130.
- Grez Toso, R. (2006). El concepto de enajenación en Ludwig Feuerbach. *Revista Central de Sociología*, 1, 85–98.
- Larrañeta, R. (1983). Ética y felicidad: La singular actitud de L. A. Feuerbach. *Ciencia Tomista*, 110, 329–377.
- Martínez Hidalgo, F. (2011). L.A. Feuerbach: “Necesidad de un cambio”, 1842. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 27(51), 63–73.
- Martínez Hidalgo, F. (1983). Perspectiva ética en L. A. Feuerbach. *Anales de Filosofía* (Universidad de Murcia), 1, 169–187.
- Martínez Hidalgo, F. (1985). Implicación del marco filosófico en la ética de L. A. Feuerbach. *Anales de Filosofía* (Universidad de Murcia), 3, 99–110.
- Moreno Ferrer, G. (2025). Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot. *Tópicos (México)*, 72, 165–201.
- Orlandi, C. (1970). Ludwig Feuerbach: crítica de la sin razón pura. *Cuadernos de Filosofía*, 10(14), 345–351.
- Orlandi, C. (1974). Fundamentos de la crítica de Feuerbach, XIV (21), 101–106.
- Rodríguez Molinero, J. L. (1997). La antropología de la corporalidad sexual en Ludwig Feuerbach. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 24, 221–245.
- Rodríguez, P. (2018). La renovación del punto de partida filosófico según Feuerbach. *El arco y la lira. Tensiones y debates*, (6), 11–23.
- Rodríguez, P. (2019). Itinerario biográfico de Ludwig Andreas Feuerbach. *Teología y cultura*, 21, 135–143.
- Rodríguez, P. (2024). Animalidad y humanidad en la filosofía de Feuerbach (1828 - 1843). *Philosophia*, 83, 39–68.
- Santillán-Zabaljauregui, S. (2023). De la enciclopedia al diccionario. Los orígenes ilustrados del método genético crítico en Feuerbach. *El arco y la lira*, (11), 23–32.

Verrisimo Serrao, A. (2024). Convertir la Tierra en una morada. La ética de la naturaleza de Ludwig Feuerbach. *Teología y cultura*, 26(2), 259-284.

5. Artículos sobre la relación con otros filósofos:

Amengual, G. (1985). Feuerbach en la crítica marxista: Hacia una reconstrucción de su lugar en la discusión marxista actual. *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 41(162), 201–216.

Arroyo Arrayás, L. M. (1990). “Antropodicea y anthropokatadicea”. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Schopenhauer. *Ciudad de Dios: Revista Agustiniiana*, 203(2), 305–331.

Arroyo Arrayás, L. M. (2013). Las sombras en la luz: El judaísmo como signo de contradicción en Feuerbach y Rosenzweig. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 40, 365–378.

Cabada Castro, M. (2004). Kant y Feuerbach: dos centenarios relacionados. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 23(1-3), 157-169. <https://www.jstor.org/stable/43046539>.

García Valdecasas-Medina, J. I., & Belmonte García, O. (2018). La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(2), 395–413.

GINZO Fernández, A. (1983). La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach. *Revista de Filosofía*, 6, 35–79.

González Vicen, F. (1987). Ludwig Feuerbach y los orígenes filosóficos del marxismo. *Sistema: Revista de ciencias sociales*, 76, 33–48.

Igea Laborda, A. (1981). Las influencias de Hegel y Feuerbach en la primera obra teórica de Marx. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 22, 185-212. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/26662.pdf>.

Jáuregui Giráldez, I. (2017). El “antiidealismo metodológico” de Spinoza: Una aproximación al *Tratado de la reforma del entendimiento* a la luz de la crítica feuerbachiana. *Ingenium: Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 11, 163–175.

Moreno Ferrer, G. (2025). Duplicidad de la metafísica y duplicidad de la política: Granel ante Feuerbach, Nancy ante Blanchot. *Tópicos*.

- Revista de Filosofía*, 72, 165-201. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2851>.
- Rodríguez, P. (2010). Feuerbach y Nietzsche: La reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo. *Instantes y Azares: Escrituras nietzscheanas*, 8, 47–61.
- Rodríguez, P. (2015). Amor a sí mismo y amor al prójimo: El problema del egoísmo en Kierkegaard y Feuerbach. *El arco y la lira. Tensiones y debates*, (3), 77–89.
- Rodríguez, P. (2023). La presencia de Feuerbach en *El Anti-Edipo*: Granel y la “sensibilidad” feuerbachiana [A presença de Feuerbach no *Anti-Edipo*: Granel e a “sensibilidade” feuerbachiana]. *Revista Reflexões*, 12(22), 220-243.
- Ruiz San Juan, C. (2010). La crítica antropológica al idealismo hegeliano. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 51, 209–225.
- Sucksdorf, C. (2024). El concepto de ser genérico como refutación (insospechada) de Feuerbach. *Ideas y Valores*, 72(182), 173-193. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/91732/90985>.
- Vásquez, E. (1995). “Identidad y diferencia” vista a la luz de Feuerbach y Hegel. *Apuntes filosóficos*, (7-8), 41–59.

6. Tesis sobre Feuerbach:

- Agudelo Londoño, J. (2024). “El amor es materialismo”: *Cuerpo, subjetividad y amor en Ludwig Feuerbach* (Tesis para optar al grado de Filósofo). Universidad de Antioquia.
- Cebrecos Bravo, F. (1994). *De la imposibilidad de una escatología en Ludwig Feuerbach* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid.
- Dacuy, M. (2015). Mediación dialéctica de identidad y diferencia en la filosofía de Ludwig Feuerbach en el período 1839–1845 (Tesis de licenciatura). Universidad de Buenos Aires.
- Gil Martínez, J. (2011). *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach* (Tesis doctoral). Universidad Jaume I de Castellón.
- Ginzo Fernández, A. (1974). *La filosofía de la religión en Hegel y el joven Feuerbach* (Tesis de licenciatura). Universidad Complutense de Madrid.

- Jiménez Sánchez, E. (2008). “Homo Homini Deus est”: *La reducción antropológica de la divinidad en Feuerbach* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Javeriana.
- López Bolívar, M. C. (2018). Feuerbach y Stirner: ¿Qué es el hombre o quién es el hombre? El ateo humanista y el único iconoclasta desde la antropología filosófica (Tesis de maestría). Universidad de Antioquia.
- Márquez Gutiérrez, J. (1990). *La ontología de Feuerbach a través del sujeto y el predicado* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Martínez Hidalgo, F. (1979). *Evolución de la filosofía de Ludwig A. Feuerbach en torno al criterio de verdad* (Tesis de licenciatura). Universidad Complutense de Madrid.
- Mendoza Gurrola, P. S. (2011). *Homo homini deus est: El antropocentrismo antiteológico de Ludwig Andreas Feuerbach* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Ramírez Bonilla, G. y Villa Martínez, J. (2011). *Ateísmo y humanismo: la reivindicación del hombre en Ludwig Feuerbach* (Tesis de licenciatura). Universidad de San Buenaventura.
- Sánchez Marín, C. L. (2018). *Sobre el concepto de enajenación en Ludwig Feuerbach* (Tesina para optar al grado de Filósofo). Universidad de Antioquia.
- Santillán-Zabaljauregui, S. (2022). *Teopatología Ilustrada. El Bayle de Feuerbach como clave de lectura de su período antropológico* (Tesis de licenciatura). Universidad Nacional del Litoral.



Durante mucho tiempo, Ludwig Feuerbach fue interpretado como una figura de transición entre el idealismo de Hegel y el materialismo de Marx. Esta lectura relegó la originalidad de una filosofía que, más allá de su crítica de la religión, ofrece claves para pensar la existencia humana, la sensibilidad y la vida en común en tiempos de profundas transformaciones sociales, culturales y políticas. Este volumen propone una aproximación renovada y plural a su obra, atendiendo tanto a sus debates históricos como a la vigencia de sus preguntas. A través de diversas perspectivas, sus capítulos examinan la corporalidad, la sexualidad, la relación entre ser humano y naturaleza, la crítica de la ideología y las posibilidades del diálogo intersubjetivo. También recuperan dimensiones menos exploradas de su filosofía práctica y reconsideran el alcance de sus críticas al idealismo y la teología. La publicación incorpora, además, dos escritos de Feuerbach traducidos por primera vez al español: «El concepto de Dios como esencia genérica del ser humano» (1842) y «Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu» (1846). Frente a una recepción que con frecuencia lo ha situado a la sombra de otros pensadores, este libro reivindica la autonomía y la riqueza de su legado. Sus páginas invitan a lectores e investigadores a descubrir un interlocutor imprescindible para reflexionar sobre lo humano y los desafíos de nuestro tiempo.

ISBN: 978-9907-840-06-3



9 789907 840063



filosófica
EDITORIAL