

Universitat Jaume I de Castellón

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía y Sociología



**EL RECONOCIMIENTO AFECTIVO
EN EL COMPROMISO ÉTICO DE LUDWIG FEUERBACH**

TESIS DOCTORAL

Presentada por:
Joaquín Gil Martínez

Dirigida por:
Dr. Salvador Cabedo Manuel

Castellón, Marzo 2011

*A mi madre, padre
y hermano (s)*

ÍNDICE

Índice	5
Agradecimientos	9
Introducción	11
Introduction (English version)	23
BLOQUE I: Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach ...	35
1. Aproximación a la filosofía de Feuerbach	43
1.1 Importancia e influencia del pensamiento de Feuerbach	43
1.2 Hacia un principio explicativo de la filosofía de Feuerbach	52
1.3 El análisis crítico en Feuerbach como método filosófico	56
2. Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana	63
2.1 Dimensión antropológica del análisis crítico de Feuerbach al contenido especulativo de la religión	63
2.2 Sentido humanista de la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa	70
2.3 Feuerbach y la <i>Naturphilosophie</i> de Schelling	78
2.4 La oposición de Feuerbach al materialismo reduccionista	81
3. Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach	89
3.1 La Ilustración francesa	89
3.2 La reflexión teológica	94
3.3 El problema de la subjetividad en la Modernidad y el idealismo metafísico ...	99
3.4 Feuerbach y los jóvenes hegelianos	110

4. Filosofía, naturaleza y praxis	127
4.1 Filosofía como praxis	127
4.2 El concepto de naturaleza en Feuerbach	133
4.3 Finitud y perfectibilidad	139
4.4 Feuerbach y la praxis política de su época	145
Recapitulación	153
BLOQUE II: Antropología y ética en Ludwig Feuerbach	163
5. La filosofía de Feuerbach como antropología	171
5.1 De Hegel contra Hegel	171
5.2 La “filosofía del futuro”	183
6. La propuesta antropológica de Feuerbach: <i>Gattungswesen</i> y <i>Sinnlichkeit</i> ..	193
6.1 La concretización de la esencia genérica. <i>Gattungswesen</i>	193
6.2 <i>Sinnlichkeit</i> como unidad inmediata de materia y espíritu	205
6.3 Implicaciones gnoseológicas del principio de <i>Sinnlichkeit</i>	212
6.4 La sensualidad como fundamento del “hombre real”	218
7. La filosofía moral de Feuerbach	227
7.1 Antropologización de la moral	227
7.2 <i>Glückseligkeitstrieb</i> como principio de la moral	236
7.3 El papel de la voluntad en la filosofía moral de Feuerbach	248
7.4 Deber y conciencia moral	252
8. Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach	263
8.1 Libertad y eudemonismo	263
8.2 Amor de sí y alteridad, autonomía y heteronomía	269
8.3 Hacia una ética del amor	277
Recapitulación	283

BLOQUE III: Feuerbach y la filosofía del reconocimiento	293
9. La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco	299
9.1 La dimensión cognitiva del reconocimiento como principio de la autoconciencia	299
9.2 La lucha por el reconocimiento como prefiguración de la eticidad	308
9.3 Límites del reconocimiento afectivo como fundamento de la moral	319
10. Retos actuales de la filosofía del reconocimiento	325
10.1 Reconocimiento, justicia y solidaridad	325
10.2 Cordialidad y reconocimiento desde una perspectiva discursivo-dialógica ...	331
10.3 Reconocimiento recíproco como contenido normativo de la moral	336
Recapitulación	347
Conclusiones	353
Conclusions (English version)	365
Bibliografía	377

AGRADECIMIENTOS

Durante estos años, muchas son las personas que han participado, colaborado y ayudado a la realización de este trabajo, a quienes quiero expresar mi gratitud por su apoyo y su confianza.

En primer lugar quisiera expresar mi agradecimiento más sincero y profundo al profesor Salvador Cabedo, director de esta tesis, por la confianza que ha depositado en mí, por su magisterio, por haberme introducido en el apasionante mundo del estudio de la obra de Feuerbach y por sus estimulantes orientaciones y sugerencias sin las cuales no hubiese podido mantener el rumbo adecuado de la investigación. Salvador Cabedo ha sido para mí, de hecho, un auténtico *Doktorvater*, un verdadero mentor y padre académico desde mucho antes de que iniciara mi andadura en la elaboración de la tesis doctoral. En todo momento ha sabido orientarme y estimularme, y siempre se ha preocupado por las condiciones necesarias para el desarrollo tanto de este trabajo como de mi formación académica y profesional.

Así mismo, deseo agradecer al profesor Domingo García Marzá su implicación en el desarrollo de la tesis, su ayuda constante y sus más que acertados consejos. Ha sido, también, un referente con el que me siento en deuda por su guía y ayuda constante en el transcurso de mi investigación y formación, y por favorecer siempre mi desarrollo académico y participación en las actividades del Departamento de Filosofía y Sociología.

También quisiera manifestar mi gratitud a todos los miembros del Departamento. En especial a Elsa González por su comprensión, su capacidad de motivación y sus orientaciones metodológicas. A Sonia Reverter por su apoyo y por darme la oportunidad de aprender y colaborar con ella. A Carmen Ferrete por sus palabras de ánimo y sus ‘inyecciones’ de positivismo en los momentos más duros. Y a mi compañero Ramón Feenstra por compartir conmigo su experiencia, por enseñarme el valor del trabajo constante, ayudarme en los tiempos difíciles, aguantar mis silencios y abstracciones en el despacho pero, sobre todo, por su amistad. También quiero dar las

gracias a Patrici Calvo por su compañerismo y apoyo. A Nuria Escudero, por nuestras conversaciones. A Dilneia Tavares por soportarme no sólo en la Universidad sino también en casa, por su paciencia, su ayuda constante e intercambio de ideas. Y también a Mónica Gassent por compartir conmigo tan buenos momentos.

Así mismo, quisiera agradecer a la Conselleria d'Educació de la Generalitat Valenciana la concesión de la beca predoctoral FPI (BFPI/2007/196) y su ayuda económica, la cual me ha posibilitado una dedicación plena a la investigación, desempeñar actividades docentes en la Universidad y, también, realizar dos estancias de investigación en el extranjero.

Durante estas estancias de investigación, estoy especialmente agradecido a la profesora Ursula Reitemeyer por su afectuosa acogida en el Institut für Erziehungswissenschaften de la Westfälische Wilhelms-Universität (Münster), así como por sus sugerencias y orientaciones. También le debo al profesor Axel Honneth la posibilidad de haber realizado una segunda estancia en el Institut für Philosophie de la Goethe-Universität (Frankfurt), su amabilidad y las aclaradoras conversaciones que pudimos mantener. Quiero expresar también mi agradecimiento a todas esas amistades que he trabado durante estos períodos en el extranjero y, especialmente, la ayuda y apoyo de Patrick Liesendahl, Dima Pakhomov, Brahim Aznked, David Trimmer y Görkhan Izzi.

Son muchas, además, las personas en Castellón y Valencia que durante estos años han estado siempre a mi lado y sin las cuales, gracias a su comprensión, paciencia, apoyo, amistad y cariño, no hubiese podido llevar a término este trabajo. Especialmente, quiero agradecer la amistad de José Contell por haber sabido perdonar mis ausencias y, a pesar de ello, haber estado siempre presente dándome fuerzas con su ánimo y energía. Y también el apoyo de Gastón Di Tommaso quien, a pesar de la distancia, se ha convertido en un amigo imprescindible.

Finalmente, mi familia ha sido, sin duda, una de las piezas clave en todo este proceso. Siempre he tenido su amor y confianza, y a ellos les debo, al fin y al cabo, mi felicidad y gran parte de mis logros personales y vitales. Por eso quiero agradecer a mi madre, Yolanda, su complicidad; a mi padre, Joaquín, su apoyo incondicional; y a mi hermano, Javier, su alegría y sentido del humor. Sin su presencia constante, esta tesis no hubiese sido posible. A ellos, por tanto, se la dedico.

INTRODUCCIÓN

Ludwig Feuerbach (1804-1872) es, con derecho propio, uno de los filósofos y pensadores más destacados del siglo XIX. Su influencia decisiva es manifiesta, tal y como atestigua la repercusión de su obra filosófica. A pesar de ello –o quizás, precisamente, por ello mismo-, Feuerbach es un filósofo que, tradicionalmente, en la historia de la filosofía ha ido indisolublemente unido a Hegel, en tanto que uno de sus primeros críticos, y a Marx, en tanto que cabeza visible de los jóvenes hegelianos que más le influyó de modo directo. No es de extrañar, por tanto, que gran parte de los estudios e interpretaciones sobre la filosofía de Feuerbach hayan relegado su importancia, en cierta medida, a un segundo plano para destacar, en su lugar, bien sus influencias hegelianas o bien la recepción de su pensamiento por parte de la filosofía marxista.

De hecho, habría que esperar hasta los años setenta del siglo XX para que, con motivo del centenario de la muerte de Feuerbach, su filosofía fuera reivindicada en su especificidad y originalidad y pudiese, así, desprenderse progresivamente de la sombra que la recepción marxista proyectaba sobre la interpretación de su pensamiento. Efectivamente, al estudiarse la obra de Feuerbach desde ella misma, esto es, más allá de sus relaciones –por lo demás innegables- con la filosofía hegeliana o la posterior tradición marxista, se hace patente cómo Feuerbach se caracteriza por una producción propia, más amplia que la vinculada con Hegel o Marx y, por tanto, también más autónoma, original, de lo que las clasificaciones historiográficas puedan hacer pensar.

En cualquier caso, reconocer el carácter específico y propio de la filosofía de Feuerbach no ha de significar, tampoco, prescindir o hacer caso omiso de los supuestos o antecedentes en los que se enmarca el propio pensamiento de Feuerbach. Más bien al contrario, pues el primer gran mérito de Feuerbach radica, precisamente, en el hecho de haber invertido el contenido de la filosofía especulativa –en especial la hegeliana- desvelando así la verdad antropológica, sensiblemente mediada, que se encierra en ella.

Introducción

Se trata ésta, además, de la misma inversión que lleva a cabo por medio de su crítica al contenido teológico de la religión, considerando Feuerbach que tanto la teología como la filosofía especulativa se caracterizan, en último término, por los mismos actos de abstracción de la realidad humana.

Feuerbach, por medio de su distanciamiento crítico con respecto a la teología y al contenido especulativo de la filosofía idealista, rompe, de hecho, con ciertas formas tradicionales de entender e interpretar el mundo. En su lugar, propone una nueva *Weltanschauung*, una nueva cosmovisión que impone, a su vez, la necesidad de una nueva filosofía –una “filosofía del futuro”–, de unos nuevos valores y de una nueva orientación en la reflexión ética. Todo ello, en último término, con una clara pretensión práctica: establecer el marco filosófico y teórico necesario para una realización plena de la humanidad en todas sus facultades, incluidas sus determinaciones sensibles.

Desde esta perspectiva, la filosofía de Feuerbach puede entenderse, ante todo, como un ejercicio de reflexión antropológica y emancipatoria. La reflexión feuerbachiana en torno a la naturaleza humana, tanto en su dimensión relacional como sensible, física y corpórea, posibilita una aproximación a su pensamiento desde una perspectiva que se sitúe más allá de la consideración de Feuerbach como uno de los grandes formuladores del humanismo ateo o como un mero crítico filosófico. Por su parte, la filosofía moral de Feuerbach, caracterizada en su último período por su contenido sensualista y eudemonista, pretende asentar el imperativo de la autenticidad del ser humano consigo mismo sobre la base de la totalidad de la realidad humana, incluido su dimensión sensible y afectiva.

Esta perspectiva antropológica y ética constituye parte sustancial de la filosofía de Feuerbach si se entiende ésta desde su intención propositiva y afirmativa, y no sólo desde la de un mero criticismo negador. Así mismo, la filosofía feuerbachiana, ciertamente relevante en el marco contextual de su época, bien podría aún hoy en día constituir un elemento interesante de reflexión por su carácter revitalizante de la sensualidad esencial tanto de la realidad en su totalidad como de la humanidad misma, así como por sus consideraciones en torno a la naturaleza relacional y afectiva del ser humano.

Considerado lo previo, el *objetivo* de la presente tesis doctoral consiste en analizar los elementos más relevantes de la filosofía de Feuerbach con la intención

Introducción

última de reflexionar sobre el carácter específico de su pensamiento y determinar en qué medida su concepción ética, antropológicamente justificada, goza aún hoy en día de vigencia y actualidad en lo referente a la dimensión del reconocimiento afectivo presente en su filosofía. Por tanto, la presente tesis no pretende constituirse en un mero análisis descriptivo del pensamiento de Feuerbach, sino que tratará de poner en relación el contenido de su reflexión filosófica con algunas de las cuestiones abordadas por la filosofía actual, en especial en el campo del reconocimiento recíproco.

Esta conexión que aquí se establece entre la filosofía de Feuerbach y la reflexión en torno al reconocimiento recíproco en sus manifestaciones actuales, especialmente las representadas por las propuestas de Axel Honneth o de la Escuela de Valencia, se justifica, precisamente, por la afirmación de Feuerbach del carácter esencialmente relacional del ser humano, así como por el peso específico que en su filosofía moral adquiere la dimensión afectiva y emotiva como una de las formas constitutivas de la intersubjetividad humana. En cualquier caso, la presente tesis no pretende llevar a cabo una ciega y obstinada vindicación de los planteamientos feuerbachianos, sino que reconoce como punto de partida las posibles limitaciones de una concepción ética basada casi exclusivamente en la dimensión afectiva del ser humano.

En este sentido, la referencia a las Escuelas de Frankfurt y de Valencia, en tanto que tradiciones filosóficas centradas en la formulación de una teoría crítica y normativa con pretensiones de universalidad que, a su vez, han ido incorporando en su seno la importancia del reconocimiento recíproco y el papel de la disposición afectiva del ser humano, bien puede servir en un doble propósito. Por un lado, para confirmar la vigencia de algunas de las intuiciones recogidas en la propuesta ética de Feuerbach, centrada ésta, principalmente, en la necesidad del reconocimiento intersubjetivo por medio de las disposiciones afectivas del ser humano. Por otro, como elemento crítico que permita complementar –o al menos repensar- la filosofía feuerbachiana en el marco de una ética para nuestro tiempo que sea capaz de aunar principios de justicia universal con cuestiones de cordialidad y afectividad.

Por su parte, la *hipótesis* de partida desde la que se desarrolla la tesis que aquí se expone radica en la consideración de que el *leitmotiv* de la filosofía de Feuerbach lo constituye, por encima de todo, su preocupación por la existencia humana en sentido pleno, siendo su concepción antropológica y ética la que constituye el elemento más

Introducción

relevante de la filosofía feuerbachiana a la hora de llevar a cabo una aproximación crítica susceptible de determinar en qué medida se encuentra dotado su pensamiento de vigencia y actualidad. Desde esta perspectiva, resulta apreciable, de hecho, cómo por encima de las aparentes variaciones en el pensamiento de Feuerbach, persiste, no obstante, una temática e intencionalidad concretas, siendo así que incluso su conocida crítica al contenido teológico de la religión no es más que expresión de un medio necesario para plantear una antropología filosófica pensada desde la autonomía, motivada ésta por una clara orientación práctica de su filosofía.

De este modo, en la aproximación a la filosofía de Feuerbach aquí realizada se ha predominado, en consecuencia, la dimensión antropológica y ética de su pensamiento, considerando a ésta mucho más fructífera en su comprensión y aplicación en los tiempos presentes. Pues, de hecho, la filosofía de Feuerbach, más allá de su crítica a Hegel o al contenido teológico de la religión, alcanza hoy en día una mayor actualidad en la formulación de su ética justificada antropológicamente, en la medida en que en ella su concepción del amor como forma de reconocimiento afectivo constituye uno de sus núcleos principales.

Así mismo, a la hora de abordar el análisis crítico de la filosofía de Feuerbach se ha optado por prescindir, en la medida de lo posible, de una aproximación genética a su pensamiento, siendo priorizado en su lugar el estudio de su obra en relación a la intención última que vertebra la práctica totalidad de su pensamiento. Es decir, más allá de lo fragmentario y aforístico de la producción filosófica de Feuerbach, o de las aparentes variaciones temáticas presentes en su obra, se ha considerado la filosofía feuerbachiana desde la perspectiva de cierta unidad no sólo metodológica sino, sobre todo, intencional y actitudinal, esto es, eminentemente crítica y propositiva, con miras a una revitalización de la existencia humana en todas sus determinaciones, facultades y capacidades.

Por lo que respecta al plan de trabajo en el que se estructura esta tesis doctoral, éste se divide en tres bloques, que se subdividen a su vez en varios capítulos. Cada uno de los bloques pretende analizar los elementos constituyentes de la hipótesis ya explicitada desde la que se ha abordado el estudio e investigación. A continuación se da cuenta de las intenciones de cada bloque y del objetivo general de cada capítulo.

Introducción

La intención del *primer bloque* es delimitar el marco conceptual desde el que se desenvuelve el presente trabajo a la hora de llevar a cabo el análisis de la filosofía de Feuerbach. En este sentido, se pretende establecer una primera aproximación teórica en dos niveles principales. El primero, en lo referente a una comprensión contextual del pensamiento de Feuerbach, tanto en la recepción e interpretaciones de su filosofía como en el conjunto de influencias y marcos de referencia que la caracterizan. El segundo nivel de aproximación teórica hace referencia, por su parte, a la posibilidad de una comprensión intrínseca del pensamiento de Feuerbach desde la conceptualización de un principio explicativo último que dé sentido al conjunto de su filosofía. Desde la perspectiva en que se aborda la presente tesis, tal principio explicativo ha sido observado y analizado, de hecho, en la constante actitud crítica que caracteriza su filosofía, orientada ésta de modo práctico a una realización plena de la humanidad. Este primer bloque, en definitiva, tiene la intención última de esbozar un mapa teórico y conceptual desde el que comprender y estudiar la filosofía de Feuerbach.

Con tal propósito, el *primer capítulo* tiene como finalidad la de establecer una primera aproximación a la filosofía de Feuerbach, desde los dos niveles arriba expuestos. De este modo, se tratará primero de ver cómo y en qué sentido la filosofía de Feuerbach ha sido interpretada desde muy diversas perspectivas aunque casi siempre considerada en relación con la filosofía hegeliana, con la marxista o, en todo caso, como simple mediadora entre ambas. Ello ha provocado, por lo demás, un predominio de las interpretaciones extrínsecas a la filosofía de Feuerbach. Por otro lado, se mostrará cómo y en qué medida es posible una comprensión de la filosofía de Feuerbach desde ella misma, que dé sentido a la totalidad de su obra. Se argumentará, por tanto, cómo el concepto de *crítica* puede dar razón, precisamente, de ese principio explicativo de la filosofía feuerbachiana, el cual encuentra su expresión, además, en el propio método filosófico empleado por Feuerbach.

A continuación, ya en el *segundo capítulo*, se profundizará precisamente en el mismo concepto de crítica presente en la filosofía de Feuerbach, no ya como método, sino sobre todo como actitud filosófica. El objetivo de este capítulo, por tanto, será mostrar cómo la constante actitud crítica que caracteriza a Feuerbach no es más que expresión de un propósito positivo, esto es, la afirmación de la existencia humana en su totalidad y complejidad. En este sentido, se pondrá de manifiesto cómo la crítica de

Introducción

Feuerbach al contenido teológico de la religión, a la filosofía especulativa, a la *Naturphilosophie* de Schelling e incluso al materialismo reduccionista corresponde, en último término, al interés crítico de Feuerbach por una realización plena de la existencia humana. Este interés, de hecho, es el que parece motivar su rechazo ante cualquier comprensión de la realidad basada en actos de abstracción que limiten tanto la complejidad como las capacidades del ser humano, entendidas éstas desde la profundidad del término feuerbachiano de *Sinnlichkeit*.

Una vez expuestas las líneas principales que definen la perspectiva desde la que se aborda en la presente tesis el análisis de la filosofía de Feuerbach, el *tercer capítulo* pretende contextualizar y definir el marco de referencia en el que se inserta su pensamiento, con la finalidad última de esclarecer sus antecedentes y presupuestos. De este modo, se mostrarán las influencias que ejercieron sobre Feuerbach la Ilustración francesa, la reflexión teológica, la cuestión de la subjetividad propia de la Modernidad y el papel del idealismo alemán al respecto. Finalmente, se contextualizará la relación de Feuerbach con los jóvenes hegelianos en tanto que cabeza visible del movimiento durante su época de máxima actividad, a pesar de expresarse siempre como un auténtico espíritu libre. Más allá de un mero análisis descriptivo de tales influencias y relaciones, el objetivo de este capítulo será profundizar en cómo la filosofía de Feuerbach, en virtud de tales referentes, se caracteriza precisamente por esa actitud crítica que busca, ante todo, establecer un marco teórico y conceptual que posibilite una realización de la humanidad por ella y desde ella misma.

Por su parte, el *cuarto capítulo*, último del primer bloque, tiene como objetivo analizar las posibilidades reales de entender la filosofía de Feuerbach en su dimensión práctica. Este punto es especialmente relevante porque en él se aúnan dos elementos que deben ser tenidos en cuenta. Por un lado, el concepto de naturaleza presente en la filosofía de Feuerbach, entendida ésta como definitoria de la existencia del ser humano, en tanto que ser esencialmente sensible, y, a su vez, como límite de las posibilidades de su actividad. Por otro lado, la consideración por parte de Feuerbach del carácter perfectible de la humanidad, esto es, de realizarse plenamente en todas sus facultades y determinaciones en tanto que ser genérico (*Gattungswesen*) dotado de capacidad de universalidad. La finalidad de este capítulo, por tanto, será mostrar cómo y en qué medida ambas dimensiones –determinación natural y perfectibilidad, finitud y

Introducción

universalidad - pueden armonizarse permitiendo entender la filosofía de Feuerbach en un sentido eminentemente práctico.

Una vez planteado el marco teórico y conceptual básico desde el que se aborda el estudio de la filosofía de Feuerbach, la intención del *segundo bloque* de la presente tesis consiste en analizar los elementos que constituyen, en sentido propio, el contenido práctico del pensamiento de Feuerbach. Se trata, en este sentido, de esbozar en sus líneas principales la reflexión antropológica de Feuerbach y, a su vez, la filosofía moral por él desarrollada a partir, precisamente, de su propuesta antropológica. De este modo, los dos primeros capítulos de este bloque (capítulos quinto y sexto) se centran en la antropología de Feuerbach, mientras que los dos siguientes (capítulos séptimo y octavo) hacen referencia a su concepción ética. Este segundo bloque, por tanto, constituye el núcleo principal de la tesis desde el cual llevar a cabo una reflexión crítica del pensamiento de Feuerbach, la cual intentará mostrar tanto sus límites como posibilidades a la hora de valorar la actualidad y vigencia de su filosofía.

Considerado lo previo, el *quinto capítulo* tiene como objetivo presentar una primera aproximación a la reflexión antropológica de Feuerbach y argumentar cómo su filosofía, desarrollada en oposición a la del idealismo metafísico alemán, puede ser entendida, en sentido propio, como auténtica Antropología. No obstante, a pesar del distanciamiento crítico de Feuerbach con respecto a su maestro Hegel, lo cierto es que el origen de su reflexión filosófica hunde sus raíces, precisamente, en su recepción del pensamiento hegeliano. Así pues, se mostrará en primer lugar cómo el inicio de la reflexión antropológica de Feuerbach radica, precisamente, en la libre apropiación que lleva a cabo de la filosofía de Hegel, a partir de la cual Feuerbach acaba desarrollando una concepción antropológica propia. Ésta, de hecho, surge de un proyecto muy concreto: la *ensarkosis* o encarnación del puro *logos*, es decir, la realización de lo infinito en armonía con el sujeto encargado de su actividad, esto es, el ser humano. Esta perspectiva, centrada en la humanidad misma, es la que, a raíz de su progresivo distanciamiento con respecto a la filosofía idealista, acabará imponiendo en Feuerbach la necesidad de una nueva filosofía, una “filosofía del futuro” entendida como filosofía del hombre y para el hombre, es decir, fundamentada en el ser humano y, a su vez, orientada hacia sí mismo.

Introducción

Por su parte, la finalidad del *sexto capítulo* es analizar propiamente los elementos constitutivos de la propuesta antropológica de Feuerbach. La relevancia de ello radica en que la dimensión práctica de la filosofía feuerbachiana encuentra su sentido último en su modo de entender la naturaleza esencialmente relacional y comunitaria, así como sensiblemente determinada, del ser humano. De hecho, tanto es así que la ética desarrollada por Feuerbach fundamenta sus principios, precisamente, en su concepción antropológica. En este capítulo se analizará, por tanto, en qué medida la noción de ser y esencia genéricos (*Gattungswesen*) se establece como mediadora en el desarrollo de su comprensión antropológica como elemento conceptual desde el que Feuerbach fundamenta la naturaleza esencialmente relacional del ser humano y en el que el sentimiento del amor, además, adquiere ya un papel predominante.

Así mismo, en este mismo capítulo se profundizará en el concepto de sensualidad (*Sinnlichkeit*) presente en la filosofía de Feuerbach como determinante último no sólo de la totalidad de lo real, sino también de la humanidad misma. Dicho concepto, al denotar en su significado una unidad inmediata de espíritu y materia, no permite, en cualquier caso, entender la antropología de Feuerbach desde un materialismo reduccionista. A su vez, tal y como se mostrará en este capítulo, la noción de *Sinnlichkeit*, entendida como medida de lo real, tendrá no sólo implicaciones gnoseológicas que involucrarán al ser humano en una necesaria relación dialógica e intersubjetiva, sino que determinará también la naturaleza última del “hombre real” en su dimensión sensible. En este sentido, el sentimiento del amor acabará revelándose, además, como una fuerza esencial del ser humano cada vez más importante en la concepción antropológica de Feuerbach.

Tras explicitar y analizar la propuesta antropológica de Feuerbach, en el *séptimo capítulo* se procederá a especificar y estudiar las categorías fundamentales de su filosofía moral. Se profundiza aquí, por tanto, en el contenido práctico de la filosofía de Feuerbach, incidiendo en los elementos principales que constituyen el núcleo de su reflexión ética. El objetivo de este capítulo es posibilitar la comprensión de la filosofía de Feuerbach, en su dimensión práctica, desde la perspectiva de una ética que se revela como expresión de su concepción antropológica. De este modo, la noción de *Sinnlichkeit* impone la necesidad de tomar en consideración, así mismo, las determinaciones sensibles de la humanidad como contenido de la filosofía moral

Introducción

feuerbachiana, la cual se edifica precisamente sobre la pretensión de no hacer abstracción alguna de la totalidad de las facultades del ser humano. En este sentido, se mostrará cómo Feuerbach, en su intento por fundamentar una moralidad autónoma, acaba incorporando todos los valores morales a partir del propio ser esencial del ser humano, esto es, lleva a cabo una antropologización de la moral. Así mismo, se analizarán las categorías principales que forman parte de la reflexión ética de Feuerbach en sus escritos de madurez, destacando entre éstos el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*), la voluntad (*Willen*), el deber (*Pflicht*) y la conciencia moral (*Gewissen*).

De este modo, se mostrará en este capítulo cómo la consideración por parte de Feuerbach del impulso de felicidad como principio de la moral, expresado éste de forma concreta como instinto de autoconservación y amor de sí, revela, por lo demás, cómo la ética de Feuerbach se distancia de la tradición kantiana. Así mismo, se mostrará, en último término, cómo la afirmación por parte de Feuerbach del carácter esencialmente intersubjetivo y relacional del ser humano impone la necesidad de la armonización del impulso de felicidad propio con el ajeno a la hora de expresarse éste en su forma moral, siendo así que el reconocimiento de la alteridad constituye, de hecho, un elemento sustancial de la ética feuerbachiana.

Finalmente, el *octavo capítulo*, último de este segundo bloque, tiene como objetivo principal el de profundizar en las implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach. El carácter materialista-eudemonista de la ética feuerbachiana, de hecho, precisa del esclarecimiento de la relación entre los límites de la libertad humana y su impulso de felicidad. Así mismo, en este capítulo se pretende analizar cómo el amor de sí entendido como principio de la moral se relaciona con la alteridad, lo cual, a su vez, tendrá implicaciones a la hora de entender la relación entre autonomía y heteronomía morales, tal y como las concibe Feuerbach.

Por otra parte, el carácter esencialmente relacional del ser humano, tal y como lo considera Feuerbach, viene mediado por ciertas disposiciones constitutivas de la humanidad expresadas como “fuerzas” que impelen al ser humano, precisamente, al encuentro intersubjetivo y al reconocimiento del otro en su especificidad y dignidad. Entre tales disposiciones antropológicamente dimensionadas es el amor, en la filosofía de Feuerbach, la que adquiere un notable peso a lo largo de su producción filosófica. En

Introducción

este sentido, y a raíz de la reducción antropológica de la moralidad llevada a cabo por Feuerbach, se mostrará, en último término, cómo y en qué medida su filosofía moral puede ser entendida como una ética del amor, en sus dos concepciones: como amor de sí en tanto que principio de la moral, y como amor al otro en tanto que fuerza e impulso constitutivo del ser humano que orienta a los individuos al necesario reconocimiento del otro.

Tras explicitar la perspectiva teórica desde la que se aborda la presente tesis y analizar los elementos constitutivos de la propuesta antropológica y ética de Feuerbach en tanto que núcleo del contenido práctico de su filosofía, el *tercer bloque* se sitúa, por su parte, más allá del pensamiento propiamente feuerbachiano para, en su lugar, analizar en un sentido crítico los límites y posibilidades del mismo –esto es, evaluar la posible actualidad y vigencia de su filosofía- en referencia con la tradición filosófica del reconocimiento recíproco. En este sentido, este tercer bloque constituye, por tanto, un tercer momento de reflexión en la presente tesis cuya intención última es la de determinar críticamente en qué medida puede tenerse en cuenta hoy en día algunos de los elementos presentes en la ética feuerbachiana, en tanto que fundada en principios de reconocimiento afectivo.

Con tal propósito, el *noveno capítulo* tiene como objetivo esbozar en sus líneas generales la presencia del concepto de reconocimiento recíproco en la tradición filosófica del idealismo alemán, la cual constituye uno de los referentes inmediatos de Feuerbach. Ello permitirá determinar, a partir de la aproximación a las ideas de Fichte y Hegel, los componentes principales de la tradición del reconocimiento recíproco, como por ejemplo la consideración de la intersubjetividad como condición previa a la adquisición de la autoconciencia y a la formación de la propia identidad. Así mismo, en lo referente a las formas de reconocimiento afectivo presentes en la filosofía de Feuerbach, se mostrará en qué medida éstas suponen un límite a tener en cuenta a la hora de formular una propuesta ética que tenga pretensiones de universalidad. Ello, en último término, plantea la cuestión de la posibilidad real de fundamentación de una ética universalista desde este paradigma del reconocimiento recíproco que, sin abandonar el concepto de imparcialidad y justicia, incorpore en su seno, a su vez, tales dimensiones afectivas del reconocimiento.

Introducción

Finalmente, el *décimo capítulo*, último de la presente tesis, tiene como objetivo el de constatar las posibilidades de inclusión del elemento afectivo del reconocimiento como exigencia ética que forme parte, a su vez, de una propuesta universalista. Para ello se analizará cómo y en qué medida algunas éticas deontológicas y neokantianas actuales, basadas en principios de justicia universal, han ido incorporando en su seno el elemento afectivo como parte relevante. Así, se mostrará primero cómo las exigencias de reconocimiento identitario que se producen en la complejidad del mundo actual imponen la necesidad de repensar el concepto de justicia en relación con el de solidaridad. Así mismo, de la mano de la propuesta de una ética de la razón cordial llevada a cabo por A. Cortina, se planteará cómo las ideas de reconocimiento y cordialidad, en su dimensión compasiva, pueden, de hecho, formar parte de una ética discursiva de origen kantiano que rompa con el rigorismo del deber basado únicamente en conceptos de la razón y con el formalismo ético. Finalmente, se mostrará, de hecho, cómo la propuesta de A. Honneth del reconocimiento recíproco como fundamento de la moral constituye un ejemplo de integración del elemento afectivo como contenido normativo de una teoría crítica universalista.

En definitiva, este último capítulo permitirá establecer en qué medida la filosofía de Feuerbach, considerada desde la perspectiva de su ética antropológicamente fundada, bien puede gozar hoy en día de vigencia y actualidad. Recuperar la dimensión de la sensualidad y de las disposiciones afectivas del ser humano es, de hecho, algo ciertamente necesario para romper con el rigorismo y la autoridad incondicional de una ley moral basada en una razón abstracta y categórica, insensible a las diferencias y a las exigencias de reconocimiento diferenciado. En cualquier caso, la filosofía de Feuerbach debe, aún así, ser críticamente repensada, pues el sentimiento compasivo y afectivo como forma de reconocimiento sigue necesitando hoy en día de una ética que no renuncia a conceptos de justicia y universalidad si quiere poder ser aplicable a la complejidad del mundo actual. No obstante, esta complementación, más que negar la vigencia de algunos de los elementos presentes en la filosofía de Feuerbach, no hace más que confirmarlos, al menos en lo referente al carácter irrenunciable de las dimensiones sensible y afectiva del ser humano. Pues no se trata de obviarlas sino, en último término, de incorporarlas a una reflexión ética orientada hacia la existencia humana en su complejidad.

INTRODUCTION

Ludwig Feuerbach (1804-1872) is, in his own right, one of the most prominent philosophers and thinkers of the nineteenth century. His influence in his time was remarkable, as evidenced by the impact of his philosophical work. Despite this – or perhaps precisely for that very reason – Feuerbach is a philosopher who, traditionally, in the history of philosophy has been inextricably linked both to Hegel, as a one of his early critics, and Marx, as a head of the Young Hegelians who had a direct influence on him. It is therefore not surprising that most of the studies and interpretations of Feuerbach's philosophy have, in some way, relegated its importance as a result of the emphasis on his Hegelian influences or the way his thought was received by Marxist philosophy.

In fact, it was not until the nineteen seventies when, to mark the centenary of Feuerbach's death, his philosophy was vindicated in its specificity and originality, and could thus progressively come out from behind the shadow that the Marxist reception had cast on the interpretation of his thought. In fact, when studying the work of Feuerbach in its own right, that is, beyond its relations with Hegelian philosophy and the later Marxist tradition – relations which are, nevertheless, undeniable – it becomes clear how Feuerbach can be characterised by his own work, which goes beyond his links with Hegel and Marx and is therefore also more independent and original than what historiographical classifications might suggest.

In any event, recognising the specific and individual nature of Feuerbach's philosophy does not mean that the assumptions and antecedents which are also part of Feuerbach's thought should be ignored or disregarded. Quite the opposite, as Feuerbach's first great merit lies precisely in the fact that he inverted the content of speculative philosophy – especially Hegelian philosophy – thus revealing the anthropological truth, mediated through sensuousness, contained in it. This is also the same inversion made by his criticism of the theological content of religion, since

Introduction

Feuerbach considers that both theology and speculative philosophy are characterised, ultimately, by the same abstraction acts of human reality.

Through his critical distance from theology and the speculative content of idealist philosophy, Feuerbach indeed breaks with some traditional ways of understanding and interpreting the world. Rather, he proposes new *Weltanschauung*, a new worldview that imposes, in turn, the need for a new philosophy – a “philosophy of the future” –, new values and a new approach in ethical reflection. All of this, ultimately, has a clear practical intention: to establish the necessary philosophical and theoretical framework for the full realisation of humanity in all its faculties, including its sensuous determinations.

From this perspective, Feuerbach’s philosophy can be understood primarily as an exercise of anthropological and emancipatory reflection. Feuerbach’s reflection on human nature, in all of its relational, sensuous, physical and corporeal dimensions, enables us to approach his thinking from a perspective that goes beyond the consideration of Feuerbach as one of the greatest formulators of atheistic humanism or as a mere philosophical critic. For its part, Feuerbach’s moral philosophy, characterised in his late period by its sensualistic and eudemonistic content, seeks to establish the imperative of the authenticity of the human being with himself on the basis of the totality of the human reality, including its sensuous and affective dimensions.

These two perspectives, both the anthropological and the ethical, constitute a substantial part of the philosophy of Feuerbach if it is understood from its proactive and affirmative intention, and not simply from the mere criticism of denial. Likewise, Feuerbach’s philosophy, which was certainly relevant in the context of its time, can even today offer an interesting element of reflection due to the way it revitalised the essential sensuality both of reality in its entirety and in humanity itself, and also because of its considerations on the relational and affective nature of human beings.

In light of the above, the *objective* of this dissertation is to analyse the most relevant elements of Feuerbach’s philosophy with the ultimate aim of reflecting on the specific nature of his thinking, and determining in what way his anthropologically founded ethical conception is still valid today. Therefore, the present thesis is not intended as a mere descriptive analysis of Feuerbachian thought, but attempts to relate

Introduction

the content of his philosophical reflection with some of the issues raised by contemporary philosophy, especially in the field of reciprocal recognition.

The connection established here between the philosophy of Feuerbach and the reflection on reciprocal recognition in its current manifestations, especially those represented by the proposals of Axel Honneth or the School of Valencia, is justified precisely by the Feuerbachian assertion of the essentially relational nature of human beings as well as by the relevance that the affective and emotional dimension acquires in his moral philosophy as one of the constitutive forms of human intersubjectivity. This dissertation does not, however, set out to offer a blind and stubborn vindication of Feuerbachian philosophy. Rather, it recognises as a starting point the possible constraints of an ethics exclusively based on the affective dimension of human beings.

In this regard, the reference to the Schools of Frankfurt and Valencia can serve a dual purpose. Both philosophical traditions focus on the development of a critical and normative theory with pretensions of universality and, in turn, have gradually incorporated the importance of reciprocal recognition and the role of the affective disposition of human beings. Firstly, this reference can be used to confirm the validity today of some of the intuitions contained in Feuerbach's ethical proposal, which primarily focuses on the need for intersubjective recognition through the affective dispositions of human beings. Secondly, it can be used as a critical element to complement – or at least rethink – Feuerbach's philosophy in the context of an ethics for our time that could be capable of combining universal principles of justice with matters of cordiality and affectivity.

The initial *hypothesis* from which this thesis is developed lies in the consideration that the leitmotiv of Feuerbach's philosophy is, above all, its concern for the human existence in its full sense. In this regard, his anthropological and ethical conception constitutes the most relevant element of Feuerbachian philosophy when taking a critical approach that can determine the extent to which his thought is still valid today. From this perspective, it is in fact remarkable that a specific subject matter and intent persists in Feuerbach's philosophy, beyond the apparent variations in his thought. Thus, even his famous critique of the theological content of religion is no more than an expression of a necessary means to put forward a philosophical anthropology

Introduction

considered from autonomy, which is motivated with a clear practical orientation of philosophy.

Thus, in the approach to the philosophy of Feuerbach made here, the anthropological and ethical dimension of his thought has therefore predominated, since its understanding and implementation is considered to be much more fruitful in present times. Indeed, Feuerbach's philosophy, more so than his critique of Hegel or the theological content of religion, is more valid nowadays in the formulation of his anthropologically founded ethics, to the extent that his conception of love as a form of affective recognition is one of its central cores.

Similarly, when addressing the critical analysis of the philosophy of Feuerbach, a genetic approach to his thinking has, as far as possible, been disregarded. Instead, the study of his work in connection with the ultimate aim that structures virtually all his thought has been prioritised. In other words, beyond the fragmentary and aphoristic nature of Feuerbach's philosophical production or the apparent thematic variations in his work, Feuerbach's philosophy has been considered from the perspective of a certain unity. This unity can be found not only in a methodological sense, but also an intentional and attitudinal sense, which is highly critical and purposeful in regard to revitalising the human existence in all its determinations, faculties and capabilities.

The present dissertation is structured in three sections, each divided into several chapters. Each section analyses the constituent elements of the previously explained hypothesis on which the study and research is grounded. Below, the intentions of the three sections and the overall aim of each chapter are outlined.

The *first section* aims to delimit the conceptual framework from which the present thesis unfolds in its analysis of Feuerbach's philosophy. An initial theoretical approach is established at two main levels. The first level is related to a contextual understanding of Feuerbach's thought, both in the reception and interpretations of his philosophy and in the frames of reference and influences that characterise it. The second level of the theoretical approach refers to the possibility of an intrinsic understanding of Feuerbach's thought; that is, from the point of view of the conceptualisation of an ultimate explanatory principle that can lend sense and meaning to his entire philosophy. From the perspective taken in the present dissertation, this explanatory principle has been observed and analysed from the constant critical attitude that characterises

Introduction

Feuerbach's philosophy, which is aimed in a practical way to the full realisation of humanity. In short, this first section ultimately aims to outline an initial conceptual map to understand and study the philosophy of Feuerbach.

To this end, the objective of the *first chapter* is to lay down an initial approximation to Feuerbach's philosophy from the two levels set out above. It will attempt to show how, and in what sense, his philosophy has been interpreted from very different perspectives, but almost always considered in relation to Hegelian or Marxist philosophy, or, in some cases, as a simple mediator between the two. This, moreover, has led to a predominance of extrinsic interpretations of the philosophy of Feuerbach. Furthermore, it will show how and to what extent an understanding of the philosophy of Feuerbach in itself is possible, an understanding that lends sense to all of his work. It will be argued, therefore, how the concept of *critique* is able to account for this explanatory principle of Feuerbach's philosophy; a concept that also finds its expression in the very philosophical method employed by Feuerbach.

The *second chapter* will deal in depth with the same concept of critique that appears in Feuerbach's philosophy, not as a method but rather as a philosophical attitude. The aim of this chapter will therefore be to show how Feuerbach's constant critical attitude is just an expression of a positive purpose, which lies in the affirmation of human existence in its entirety and complexity. In this sense, it will be shown how Feuerbach's critique of the theological content of religion, the speculative philosophy, the *Naturphilosophie* of Schelling and even reductive materialism, refer ultimately to Feuerbach's critical interest in a full realisation of human existence. This interest, in fact, seems to motivate his rejection of any interpretation of reality based on acts of abstraction that limit the complexity as well the capabilities of human beings, both understood from the depth of the Feuerbachian term of *Sinnlichkeit*.

Having expounded the main ideas that define the perspective from which the present thesis addresses the analysis of Feuerbach's philosophy, the *third chapter* seeks to contextualise and define the framework of reference in which Feuerbach's thinking lies, with the ultimate aim of clarifying its antecedents and assumptions. This chapter describes the influences on Feuerbach of the French Enlightenment, theological reflection, the matter of the subjectivity of modernity and the role of German idealism in that question. Feuerbach's relationship with the Young Hegelians, as the figurehead

Introduction

of the movement during its most active period, despite the fact that he always expressed himself as a free spirit, will also be contextualised. Beyond a mere descriptive analysis of these influences and relations, the aim of this chapter will be to explore in depth how Feuerbach's philosophy – as a result of these referents – is characterised precisely by the critical attitude that seeks primarily to establish a theoretical and conceptual context able to facilitate a realisation of humanity from and through itself.

The *fourth chapter*, the last chapter in the first section, sets out to analyse the real possibilities of understanding the philosophy of Feuerbach in its practical dimension. This point is especially relevant because it combines two elements that need to be taken into account: on the one hand, the concept of nature present in the philosophy of Feuerbach, understood as defining the existence of human beings since they are essentially sensuous beings – and, in turn, as the limit of the possibilities of their activity; and on the other hand, Feuerbach's consideration that humanity is perfectible, meaning that it has the capacity to be fully realised in all its faculties and determination, since the human being is a generic being (*Gattungswesen*) endowed with the capacity for universality and self-actualisation. The aim of this chapter is therefore to show how and to what extent both dimensions – natural determination and perfectibility, finiteness and universality – can be harmonised so that the philosophy of Feuerbach might be understood in a very practical sense.

Having established the basic conceptual and theoretical framework from which the analysis of the philosophy of Feuerbach is focused, the *second section* of the present dissertation aims to study the elements that constitute, strictly speaking, the practical content of Feuerbachian thought. This section therefore outlines both the main ideas of Feuerbach's anthropological reflection and, in turn, the moral philosophy that he develops, precisely, from his anthropological proposal. Thus, the first two chapters of this section (chapters five and six) focus on Feuerbach's anthropology, while the second two chapters (seven and eight) refer to his ethical considerations. This second section constitutes the core of the thesis on which a critical reflection of Feuerbach's thought is grounded that will attempt to show both the limits and possibilities for assessing the current validity of his philosophy.

In light of the above, the aim of the *fifth chapter* is to present an approach to Feuerbach's anthropological reflection and to argue how his philosophy developed in

Introduction

opposition to the German metaphysical idealism can be understood in its proper sense as authentic anthropology. However, despite Feuerbach's critical distance from his *maestro* Hegel, the truth is that the origin of his philosophical reflection is rooted precisely in his reception of Hegelian thought. It will therefore be shown how the beginning of Feuerbach's anthropological reflection lies precisely in his free appropriation of Hegelian philosophy, from which he develops his own particular anthropological conception. This conception, in fact, emerges from a very specific project: the *ensarkosis* or incarnation of pure *logos*, i.e. the realisation of the infinite in harmony with the subject responsible for its activity, namely human beings. This perspective, focused on humanity itself, will impose in Feuerbach, due to his increasing distance from idealistic philosophy, the need for a new philosophy, a "philosophy of the future", understood as a philosophy of and for humanity, that is, founded on human beings and, in turn, directed to them.

The purpose of the *sixth chapter* is to analyse the constitutive elements of Feuerbach's anthropological proposal. The relevance of this is that the practical dimension of Feuerbach's philosophy finds its ultimate meaning in the way it understands the essentially relational and communal, as well as sensuously determined, nature of humanity. In fact, so much so that the ethics developed by Feuerbach bases its principles precisely on its anthropological conception. This chapter will therefore examine the extent to which the notion of human generic essence (*Gattungswesen*) is established as a mediator concept in the development of Feuerbach's anthropological proposal; a notion moreover on which he bases the essentially relational nature of humanity and where the love emotion also acquires a predominant role.

This chapter will also examine the concept of sensuousness (*Sinnlichkeit*) present in the philosophy of Feuerbach as the ultimate determinant not only of whole reality but also of humanity itself. This concept denotes an immediate unity of spiritual and material reality, meaning that Feuerbach's anthropology can not be understood in any case from the perspective of reductionist materialism. In turn, as will be shown in this chapter, the notion of *Sinnlichkeit* as a measure of reality will have not only epistemological implications that will involve human beings in a dialogic and intersubjective relationship, but it will also determine the ultimate nature of "real human beings" in their sensuous dimension. In this sense, the love emotion will eventually be

Introduction

revealed, moreover, as an essential motivating strength of the human being, increasingly important in Feuerbach's anthropological conception.

Following this explanation and analysis of Feuerbach's anthropological proposal, the *seventh chapter* will specify and study the fundamental categories of his moral philosophy. This chapter will deal in depth with the practical content of Feuerbach's philosophy in regard to the main elements that constitute the core of his ethical reflection. The purpose of this chapter is to enable the understanding of the philosophy of Feuerbach, in its practical dimension, from the perspective of ethics revealed as an expression of his anthropological conception. Thus, the notion of *Sinnlichkeit* demands that the sensuous determinations of humanity be taken into account as content of Feuerbachian moral philosophy, which is built precisely on the pretention that none of the constitutive human faculties be disregarded. Accordingly, it will be shown how Feuerbach, in his attempt to support an autonomous morality, derives all moral values from the essential-being of humanity, that is, he undertakes an anthropological reduction of morality. Likewise, the main categories that form part of the Feuerbachian ethical reflection in his mature writings will be analysed, most notably the drive to happiness (*Glückseligkeitstrieb*), will (*Willen*), moral duty (*Pflicht*) and conscience (*Gewissen*).

This chapter will therefore show how Feuerbach's consideration of the drive to happiness as the beginning of morality, expressed in concrete terms as drive to self-preservation and self-love, reveals, moreover, the extent to which Feuerbach's ethical proposal is constructed in opposition to the Kantian tradition. It will be also expounded, ultimately, how Feuerbach's assertion of the essentially relational and intersubjective nature of human beings imposes the need to harmonise our own drive to happiness with the same drive in the others, when it is expressed in a moral sense. This requirement reveals, in fact, the extent to which the recognition of alterity is a substantial element of Feuerbach's ethics.

Finally, the main objective of the *eighth chapter*, the last chapter in the second section, is to explore the ethical implications of Feuerbach's proposal. The materialistic and eudemonistic nature of Feuerbach's ethics requires clarification of the relationship between the limits of human freedom and the possibility of actualisation of the human drive to happiness, which can be also understood as a drive to perfectibility. This

Introduction

chapter will also consider how self-love as the beginning of morality is related to otherness, which will have implications in turn for the understanding of the relationship between moral autonomy and heteronomy, as conceived by Feuerbach.

Moreover, the essentially relational nature of human beings, as considered by Feuerbach, is mediated by certain constitutive human dispositions, expressed as “strength”, that impel human beings to the intersubjective encounter and the recognition of others in their specificity and dignity. Among such anthropologically mediated dispositions, in the philosophy of Feuerbach love is the one that acquires a significant relevance throughout his philosophical production. In this regard, and following Feuerbach’s anthropological reduction of morality, it will be shown, ultimately, how and to what extent his moral philosophy can be understood as an ethics of love, in its two meanings: self-love as the beginning of morality, and love of the other as a constitutive human strength and instinct that guides and motivates individuals to the necessary recognition of the others.

After specifying the theoretical perspective from which the present dissertation is focused, and analysing the constitutive elements of Feuerbach’s anthropological and ethical proposal as the core of the practical content of his philosophy, the *third section* will link Feuerbachian philosophy with the philosophical tradition of reciprocal recognition. This section therefore deals with a topic that goes beyond the philosophy pertaining only to Feuerbach. In fact, it aims to critically analyse both the limits and possibilities of Feuerbach’s philosophy regarding that philosophical tradition in its current manifestations. This third section thus constitutes a third moment of reflection in this thesis, the ultimate intention of which is to critically assess the current validity of some of the elements present in Feuerbach’s ethical conception founded on principles of affective recognition. That is, the aim of this section is to evaluate the validity of Feuerbach’s philosophy today.

In light of the above, the *ninth chapter* aims to provide a broad picture of the presence of the concept of reciprocal recognition in the philosophical tradition which is one of Feuerbach’s immediate references, namely, German idealism. This will enable us to determine, based on an approach to the ideas of Fichte and Hegel, the main components of the tradition of reciprocal recognition, such as the consideration of intersubjectivity as a precondition to the acquisition of self-awareness and the formation

Introduction

of the identity. Likewise, it will be shown to what extent the ways of affective recognition found in Feuerbach's philosophy represent a limit to take into account when formulating an ethical proposal with claims to universality. This ultimately raises the question of the real possibility of establishing the foundations for a universal moral through a paradigm of reciprocal recognition that, without abandoning the concepts of impartiality and justice, incorporates affective dimensions of recognition.

Finally, the *tenth chapter*, the last chapter in this thesis, aims to verify the possibilities of including the affective element of recognition in a universalist ethical proposal. To this end, it will examine how and to what extent some current neo-Kantian and deontological philosophies, based on universal principles of justice, have incorporated the emotional and affective element as a relevant part of their ethical proposal. Thus, this chapter will first show how the demands for recognition of identity that occur in the present-day complexity of the world require us to rethink the concept of justice in relation to solidarity. Likewise, through A. Cortina's proposal for an ethics of cordial reason, it will be considered how the ideas of recognition and cordiality in its compassionate dimension can be part of a neo-Kantian discourse ethics that breaks with both ethical formalism and with the rigorousness of duty based solely on reason. Finally, it will be shown how A. Honneth's theory of reciprocal recognition as a foundation of morality constitutes an example of integration of the affective element as normative content of a universalist critical theory.

In short, this final chapter will enable us to establish to what extent the philosophy of Feuerbach, considered from the perspective of its anthropologically founded ethics, can still have a certain validity today. Retrieving the dimension of sensuousness and affective dispositions of the human being is, indeed, necessary to break the rigorousness and the unconditional authority of a moral law based exclusively on an abstract and categorical reason, insensitive to the differences and to the demands of differentiated recognition. In all events, the philosophy of Feuerbach should be complemented and rethought, since the compassionate and affective feeling as a form of recognition also requires an ethics that does not ignore universal concepts of justice, if it aims to be applied to the complexity of today's world. However, this complementarity, rather than denying the validity of some of the elements present in Feuerbach's philosophy, confirms the inherent character of the sensuous and affective dimensions of

Introduction

human beings. It is therefore not a question of disregarding these dimensions but, ultimately, incorporating them into an ethical reflection oriented to human existence in all its complexity.

BLOQUE I

***MARCO TEÓRICO PARA EL ANÁLISIS DEL
PENSAMIENTO DE FEUERBACH***

Bloque I

Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach

Este primer bloque de la presente tesis constituye una aproximación teórica a la filosofía de Ludwig Feuerbach, tanto en lo referente al marco contextual de su pensamiento como a la posibilidad de una comprensión intrínseca del mismo, desde la perspectiva de una cierta unidad tanto temática como actitudinal de su filosofar. Con tal propósito, el bloque se divide, por tanto, en cuatro capítulos.

El objetivo del primer capítulo consiste en establecer un primer acercamiento a la filosofía de Feuerbach y presentar una breve panorámica de cómo e han desarrollado a lo largo del tiempo, hasta la actualidad, las diferentes interpretaciones de su pensamiento. Así mismo, se trata aquí de determinar y definir la perspectiva desde la cual se aborda, en este trabajo, el estudio en torno al pensamiento de Feuerbach, la cual constituye el punto de partida para la reflexión sobre la actualidad y vigencia de algunos de sus planteamientos filosóficos.

Es relevante tener presente que Feuerbach, dado el contexto histórico-intelectual en el que se halla inserto, es un filósofo que ha dado lugar a muy diversas y diferentes interpretaciones, casi siempre desde un punto de vista extrínseco, esto es, en referencia a sus influencias hegelianas o a la filosofía marxista. A su vez, el carácter fragmentario y aforístico de su obra ha dificultado tradicionalmente la posibilidad de que su pensamiento haya sido considerado en su valor propio, siendo así que no es hasta finales del siglo XX cuando empieza a vindicarse la especificidad de la filosofía feuerbachiana intentando buscar algún elemento interno a su propio pensamiento que dé razón de su desarrollo intelectual.

Considerando lo previo, el *primer capítulo*, titulado “Aproximación a la filosofía de Feuerbach”, se divide en tres epígrafes. En el primero de ellos se mostrarán las distintas y diversas interpretaciones y posicionamientos con respecto a la filosofía de Feuerbach, lo cual revela la influencia que ha tenido su pensamiento, especialmente desde la publicación de *La esencia del cristianismo* en 1841. En el segundo lugar, se tratará de reflejar cómo, más allá de los diversos esfuerzos por periodizar la obra de Feuerbach, es posible afirmar la existencia de un principio interno a su propio pensamiento en tanto que elemento explicativo de su filosofía, el cual puede encontrarse en el concepto de ‘crítica’. Finalmente, en el tercer epígrafe del presente capítulo se mostrará en qué medida el análisis crítico constituye, de hecho, el método filosófico de Feuerbach en tanto que método genético-crítico.

Bloque I

Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach

Por su parte, el segundo capítulo, titulado “Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana”, tiene como objetivo el de desarrollar, en sus líneas generales, una de las ideas principales que constituyen el punto de partida de la presente tesis doctoral, y sobre la que ésta se sustenta. Es decir, la afirmación de que Ludwig Feuerbach, ante todo, puede ser entendido e interpretado como un filósofo preocupado, principalmente, por la complejidad de la realidad y existencia humanas en un sentido crítico.

Es cierto que la obra que Feuerbach, por otra parte, está dotada de un fuerte contenido en relación con el hecho religioso y, tradicionalmente, ésta es la perspectiva que ha sido favorecida por sus estudiosos e intérpretes, es decir, la de Feuerbach como un crítico de la religión o como un formulador destacado del ateísmo moderno. Así mismo, el propio Feuerbach ha sido comúnmente considerado casi unilateralmente como un discípulo hegeliano vuelto contra su maestro o, muy parcialmente, como un precursor intelectual de la filosofía marxiana. Todas ellas facetas, por lo demás, que pueden ser consideraras como ciertas, pero insuficientes.

La filosofía de Feuerbach puede ser entendida, ante todo, como centrada en la existencia humana en su totalidad y desde una perspectiva práctico-performativa, en la realización del ser humano en un sentido pleno y, sobre todo, desde el propio carácter inmanente de la realidad y del mundo sensible en el que se halla inserto y del que forma parte insoslayable. Desde esta perspectiva, por tanto, es posible presentar el pensamiento de Feuerbach como una auténtica antropología filosófica y humanista que, además, se imbrica estrechamente con una peculiar reflexión de carácter crítico. Una antropología, ante todo, que constituye el eje vertebrador de la totalidad de su filosofía y que, de forma especial, irá prefigurando y configurando los rasgos esenciales de su materialismo antropológico fundado en la noción de *Sinnlichkeit*, entendida ésta como medida de todo lo real.

Así pues, en el *segundo capítulo* se desarrollará esta concepción de Feuerbach como un pensador centrado y preocupado por la existencia humana, en sus más diversas facetas, todas ellas imbricadas por una constante actitud crítica. Con tal propósito se mostrará, pues, en qué medida esta actitud crítica se encuentra presente en Feuerbach, no ya como método –tal y como se ha recogido en el capítulo anterior- sino, además, como contenido de su filosofar, visto éste desde una perspectiva propositiva, afirmativa.

Bloque I

Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach

Se trata pues, de analizar en primer lugar en este segundo capítulo cómo la crítica de Feuerbach hacia la dimensión teológica de la religión contiene, ante todo, un sentido antropológico que pretende devolver a la humanidad aquello que la abstracción especulativa había alienado para, así, potenciar su autonomía y capacidad de actuación sobre sí misma y su realidad, en sentido inmanente. En segundo lugar, se mostrará, consecuentemente, cómo la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa contiene, en sentido afirmativo, un marcado carácter humanista en la medida en que reduce la abstracción especulativa del ser a sus fundamentos sensibles y naturales, siendo el concepto de *Sinnlichkeit* el que adquiere un peso específico. En tercer lugar, se esbozará la relación así mismo crítica de Feuerbach con la *Naturphilosophie* de Schelling, en la que rechaza, en último término, cualquier noción de lo Absoluto abstracto, incluido en la propia Naturaleza. Finalmente, se precisará cómo el peculiar materialismo de Feuerbach no puede ser entendido en un sentido reduccionista –tradición filosófica ante la que, como las demás, se muestra crítico por simplificar y reducir la complejidad de la existencia humana.

En definitiva, estas precisiones sobre la perspectiva crítica presentes en el pensamiento de Feuerbach que se recogen en el segundo capítulo pretenden señalar, precisamente, cómo la crítica de Feuerbach, aparentemente negativa, enmascara una pretensión afirmativa en relación con la existencia humana, así como con la complejidad de la totalidad de la realidad, atravesada por el principio de *Sinnlichkeit*. Se trata, por tanto, de argumentar la afirmación de que Feuerbach es un filósofo cuyo pensamiento principal es el de la existencia humana en todas sus dimensiones y facultades.

Sin embargo, y a pesar de que a lo largo de la presente tesis se tratará de constatar la caracterización de la filosofía feuerbachiana en un sentido propio, peculiar y ciertamente propositivo, a pesar de ello, es imposible entender la obra y el pensamiento de ningún filósofo si no se hace referencia al contexto intelectual en el que se inserta y a las influencias recibidas, tanto en un sentido positivo como negativo. Por ello el objetivo del *tercer capítulo*, titulado “Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach”, no es otro que el de poner en conversación directa a Feuerbach con las fuentes que constituyen su marco de referencia, bien inspirado por ellas en un sentido positivo o bien negativamente, pero siempre motivando y acuciando su actitud crítica y su

Bloque I

Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach

preocupación por la existencia humana en todas sus dimensiones, características éstas – tal y como ya se ha señalado- cruciales en el pensamiento y obra de Feuerbach.

Con este propósito, el tercer capítulo de la tesis se detendrá en cuatro de los referentes más destacados de la filosofía feuerbachiana. En el primer apartado se tratará de la influencia que sobre Feuerbach ejerció la Ilustración francesa, de forma especial la figura del pensador Pierre Bayle en relación a la formulación de una filosofía emancipada de la dogmática cristiana y, así mismo, emancipadora del ser humano. En el segundo, se presentará la relación de Feuerbach con la teología, en especial con Schleiermacher pero, sobre todo, con Lutero, en quien el propio Feuerbach creyó encontrar los mejores argumentos para la reducción antropológica de la teología. En el tercer epígrafe se reflexionará sobre la compleja relación de Feuerbach con el concepto de subjetividad instaurado con la Modernidad, el cual tuvo sus influencias, precisamente, en el desarrollo del idealismo metafísico; así mismo, se profundizará en el posicionamiento crítico de Feuerbach al respecto, motivado éste, sin embargo, por el interés de su filosofía en realizar el proyecto de la Modernidad. Finalmente, en cuarto lugar, se analizará la estrecha relación de Feuerbach con los jóvenes hegelianos y se intentará mostrar, así mismo, en qué medida se constituyó Feuerbach, gracias a su peculiar posicionamiento y actitud crítica, en cabeza visible del movimiento durante los años de su máxima actividad, entre 1840-1844.

Finalmente, tras mostrar cómo la filosofía de Feuerbach puede ser entendida desde la perspectiva de su actitud crítica y cómo ésta corresponde a una clara intención propositiva y práctica (la dignificación y emancipación de la existencia humana en todas sus facetas), el *cuarto capítulo*, titulado “Filosofía, naturaleza y praxis”, tiene como objetivo, precisamente, poner de manifiesto y profundizar en este contenido eminentemente práctico del filosofar de Feuerbach, esto es, de la filosofía feuerbachiana como *praxis*. Feuerbach, de hecho, presenta en su filosofía un claro interés por la dimensión práctica del ser humano en sentido amplio. Interés que, por lo demás, se manifiesta en su voluntad por esclarecer las condiciones de posibilidad de la emancipación y realización de la humanidad en un sentido inmanente, teniendo en cuenta incluso, a pesar de sus críticos, a las condiciones materiales de vida.

Sin abandonar ciertas formas de individualismo subyacentes a su concepto de *Sinnlichkeit*, pero sin caer tampoco en concepciones comunistas en un sentido estricto

Bloque I

Marco teórico para el análisis del pensamiento de Feuerbach

tal y como pueden ser entendidas hoy en día, Feuerbach caracteriza al ser humano como *esencialmente* comunitario, relacional e interdependiente; como un ser que goza de capacidad de universalidad gracias a su facultad de conciencia que le permite poner como objeto de su actividad a su propia esencia y, por tanto, actuar sobre ella y realizarse a sí mismo en sentido pleno. Se trata, por tanto, de una capacidad esencial del ser humano de perfectibilidad. No obstante, a la hora de considerar la propuesta filosófica de Feuerbach desde esta perspectiva, es relevante, sin embargo, tener en cuenta el concepto de naturaleza presente en su filosofía ya que el ser humano, en tanto que ser natural y esencialmente sensible, corpóreo, se halla inserto en la naturaleza de modo necesario, a la vez que definido y limitado por ella. Por ello, convendrá esclarecer cómo se establece y conjuga en la filosofía de Feuerbach la relación entre la finitud esencial del ser humano y su instinto constitutivo de perfectibilidad.

Este cuarto capítulo, último del primer bloque, se estructura, de este modo, en cuatro apartados. En el primero de ellos se analizará en qué medida la filosofía de Feuerbach puede ser entendida en su dimensión práctica, considerando, en cualquier caso, que el concepto de praxis no hace referencia únicamente a la actividad práctica sino a la unión de ésta con la teoría. En el segundo apartado se profundizará en el concepto de naturaleza presente en la filosofía de Feuerbach para, así, en el tercer apartado, poder determinar cómo conjuga Feuerbach la finitud natural del ser humano con su capacidad de perfectibilidad. Finalmente, el cuarto apartado del presente capítulo hace referencia a la relación del propio Feuerbach con la praxis social y política de su época, con la intención de mostrar en qué medida, si tal fuera el caso, se mostraba ajeno y distante a la misma.

Finalmente, se recoge en una primera recapitulación algunas de las ideas principales de este primer bloque de la tesis, a partir de las cuales poder profundizar, precisamente, en el contenido práctico –antropológico y ético- de la filosofía de Feuerbach.

CAPÍTULO I

APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE FEUERBACH

1.1 Importancia e influencia del pensamiento de Feuerbach

Tal y como afirma W. Schuffenhauer, “el trabajo de los filósofos, historiadores de la filosofía y críticos de la religión señalan a Ludwig Feuerbach como un momento de inflexión en la filosofía del siglo XIX”¹. Las palabras de Schuffenhauer hacen referencia al papel decisivamente influyente en la superación de la filosofía especulativa, a su empeño por reducir las manifestaciones de la religión a sus fundamentos antropológicos, a la formulación de su peculiar materialismo antropológico y, quizás, a la peculiar ética materialista-eudemonista del último Feuerbach.

Este es uno de los aspectos, por tanto, en el que el pensamiento de Feuerbach adquiere un papel decisivo en la historia de la filosofía. Efectivamente, el pensamiento de Feuerbach contiene una gran riqueza y complejidad de ideas, y su influencia es y ha sido de gran relevancia desde sus primeros escritos, no sólo porque en su filosofía se encuentra sintetizado gran parte del siglo XIX alemán, sino porque, como afirmaba J. P.

¹ W. Schuffenhauer, “Vorwort” a L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (edición de W. Schuffenhauer), Band I, Akademie Verlag, Berlín, 1967, p. VII. En lo sucesivo, la edición de Schuffenhauer de las obras completas de Feuerbach se citará GW, indicando con números romanos el volumen y en arábigos la paginación.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

Osier a finales de los años sesenta, “Feuerbach constituye el tronco de un árbol genealógico de ramas tan frondosas, que no hay casi nadie o, al menos, casi ningún filósofo que no sea en mayor o menor medida descendiente suyo”².

Sin embargo, el contexto histórico-intelectual de Feuerbach, esto es, su primer contacto con la filosofía hegeliana así como la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Marx y la posterior ruptura de éste con aquél, han sido causa de que, no en pocas ocasiones, Feuerbach haya sido interpretado como mero epígono del hegelianismo, como antecedente no madurado de la filosofía marxiana o, incluso, como simple mediador entre ambos. En este último sentido, considera H. Arvon que la obra de Feuerbach, “situada entre los imperialismos exclusivos y tiránicos de Hegel y Marx, aparece como un simple paso que, de la cohesión conservadora del primero, conduce al análisis destructor del segundo”³. Dadas estas interpretaciones, ha sido bastante común, de hecho, considerar a Feuerbach como un filósofo carente de un pensamiento propio, siempre en referencia con sus supuestos y antecedentes hegelianos o, según la interpretación marxista, con cierto norte al que se suponía que debería llegar pero que no acabó de alcanzar⁴.

Por lo demás, esta diversidad de posicionamientos e interpretaciones sobre la filosofía de Feuerbach viene, a su vez, acuciada por lo problemático de la lectura de las obras de Feuerbach. Éstas se caracterizan, ante todo, por su carácter asistemático, fragmentario y aforístico. Feuerbach es un pensador que, aparentemente, trasunta de un tema a otro sin ningún tipo de orden, huyendo de cualquier definición cerrada y

² J. P. Osier, “Présentation” a L. Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, F. Maspero, París, 1968, p. 9.

³ H. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Presses Universitaires de France, París, 1957, p. 8. En sentido parecido puede interpretarse, así mismo, la valoración que hacen de la filosofía de Feuerbach tanto Cabada Castro como Amengual. Aquél, en M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, La Editorial Católica, Madrid, 1975, pp. 159-216, dedica todo un apartado a “Feuerbach y su relación con Hegel y Marx”, siendo Feuerbach, ante todo, un mediador entre su maestro y su discípulo. Así mismo, G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Ed. Laia, Barcelona, 1980, pp. 9-10, afirma: “Para una filosofía crítica materialista es de interés estudiar el paso del idealismo al materialismo, o la mediación entre ambos [...] En este aspecto [las relaciones entre Marx y Hegel] Feuerbach es históricamente un punto clave. Por mucho que uno no pueda quedarse en él, porque la corriente misma le lleva hacia otras riberas, es preciso pasar el ‘arroyo de fuego’ de la crítica feuerbachiana”.

⁴ Así, por ejemplo, Cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, Du Cerf, París, 1970, pp. 90 ss., según el cual ha de hablarse, en sentido propio, de una adhesión *material* a Hegel por parte de Feuerbach. Así mismo, en el polo opuesto, en referencia a las críticas marxistas a Feuerbach, que le reprochan el pasar por alto la dimensión política y la intención práctica de su filosofía, Cf. G. Amengual, “Teoría feuerbachiana de la praxis y praxis marxiana”, en *Atti del Congresso Internazionale Teoria e prassi*, Vol. 2, Nápoles, 1981, pp. 387-395.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

manejando la terminología de un modo laxo, sirviéndose de las categorías tradicionales pero cambiando el sentido de lo establecido, dificultándose así la interpretación de sus textos. Y no se trata esto de un descubrimiento novedoso por parte de los estudiosos de la obra de Feuerbach, sino que él mismo, en una carta de 1840 a su amigo Christian Kapp reconoce: “Me falta un talento: el talento formal-filosófico, el sistemático, el enciclopédico-metódico; o como mínimo no lo he cultivado, no le he concedido importancia en el estado actual de la filosofía y de la ciencia”⁵.

Este carácter fragmentario y aforístico de la obra de Feuerbach, por lo demás, bien puede entenderse, sin embargo, como una expresión del carácter intuitivo de su pensamiento, así como del hecho de que el propio Feuerbach, contrario a cualquier sistematización del pensamiento y del carácter académico del mismo, propio del siglo XIX, se enfrentara de forma explícita, con gran desconfianza, a todo sistema y, en especial, al hegeliano⁶. Así, afirma el propio Feuerbach que “la nueva filosofía [...] es la negación de la negación de toda filosofía escolar, aunque contenga dentro de sí lo verdadero de aquella”⁷, o que “la filosofía, la libertad, es lo necesario, pero no Hegel ni Fichte ni Kant [...] Sólo la idea es infinita; todo sistema es limitado por ser algo concreto. Que Kant, Fichte y Hegel sean nuestros maestros, pero no nuestra razón, nuestra filosofía”⁸.

Queda patente, por tanto, en qué medida Feuerbach es, ante todo, un espíritu libre y en ello radica, precisamente, el carácter aforístico de su pensamiento ya que él mismo llega a definirse como “un espíritu aforístico porque crítico”⁹. Esto es, crítico hacia la filosofía sistemática del siglo XIX que, mediante actos de abstracción, pretende comprender la complejidad de la realidad en el pensamiento ordenado y ‘racionalmente’ sistematizado. Pues para Feuerbach, “una vida encerrada en un corto aforismo puede

⁵ L. Feuerbach, “Brief an Ch. Kapp” (Noviembre-1840), en L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* (edición de W. Bolin y F. Joel, ampliada por K. Löwith y H. M. Saas), Band XIII, Fromann Verlag, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1964, p. 50. En lo sucesivo, se cita esta edición de las obras completas de Feuerbach con las siglas SW, indicando con números romanos el volumen y en arábigos la paginación.

⁶ En este sentido se pronuncia, por ejemplo, Ch. Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2002, p. 10 al afirmar que “la forma fragmentaria y aforística es para Feuerbach un medio de sustraerse a la red categórica del sistema hegeliano”. Por otro lado, F. Schneider, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie*, Philo., Berlin/Wien, 2004, muestra de un modo original e innovador que la motivación de Feuerbach de un cambio en las formas de representación por medio de su estilo asistemático, fragmentario y literario, no es ajena, en último término, a la aparición en el siglo XIX de nuevos medios, especialmente la fotografía.

⁷ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 260.

⁸ L. Feuerbach, *Die Idee der Freiheit und der Begriff des Gedankens (rez.)*, GW, Bd. VIII, p. 139-140.

⁹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 9.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

contener en sí más espíritu y sustancia, incluso más experiencia, que una vida tejida en el aburrido estilo de cátedra o cancillería”¹⁰.

Lo cierto es, en cualquier caso, que Feuerbach se caracteriza por un pensamiento no sistemático y, más aún, apenas sistematizable. Este carácter dificultoso de la obra de Feuerbach es, por tanto, el que ha contribuido y facilitado las más diversas interpretaciones sobre su pensamiento y casi siempre desde un punto de vista extrínseco, esto es, en relación tanto con sus antecedentes y presupuestos filosóficos como con sus influencias en el desarrollo del pensamiento marxiano. Además, ha sido también un lugar común el limitar el estudio de la filosofía de Feuerbach a sus primeros manifiestos y críticas –esto es, las obras que Feuerbach redacta hasta mediados de los años cuarenta-, de modo tal que sus trabajos posteriores –aquellos nacidos de la fracasada revolución de 1848- así como sus textos de marcado contenido ético, han sido muy tardíamente tomados en cuenta y estudiados.

En este sentido, desde la perspectiva de una interpretación extrínseca del pensamiento de Feuerbach, sus contemporáneos leyeron su obra –especialmente *La esencia del cristianismo* (1841)-, en numerosas ocasiones, dentro del mismo contexto del hegelianismo que seguía siendo predominante en la Academia, considerando así su pensamiento como una consecuencia lógica de la propia filosofía hegeliana o como una crítica malentendida al pensamiento de Hegel¹¹. Otros, sin embargo, consideraron que el carácter crítico con respecto a la filosofía hegeliana por parte de Feuerbach suponía, más bien, una vuelta a posicionamientos kantianos de inspiración fichteana, los cuales estimaban superados en ciertos rasgos por el propio Hegel¹². Por el contrario, otros dirigieron las críticas hacia Feuerbach, precisamente, desde posicionamientos kantianos¹³.

¹⁰ L. Feuerbach, *Abälard und Héloïse oder der Schriftsteller und der Mensch*, GW, Bd. I, p. 534.

¹¹ Así, por ejemplo, K. Schwarz, *Zur Kritik des neuesten Theologie*, Brodhaus, Leipzig, 1869, pp. 202-214, considera que *La esencia del cristianismo* no es más que el resultado de la propia impronta hegeliana en el pensamiento de Feuerbach, inmerso en el proceso de disolución que se lleva a cabo por medio de los denominados ‘jóvenes hegelianos’. Así mismo, J. Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs*, Geibel, Leipzig, 1847 hace una crítica e interpretación de *La esencia del cristianismo* en un sentido claramente hegeliano. Sin embargo, el propio Feuerbach replicó a Schaller en una nota en las *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, pp. 391-404. De hecho, Feuerbach rechaza de forma explícita, cualquier interpretación de su teoría de la religión desde una perspectiva hegeliana en su escrito *Zur Beurteilung der Schrift “Das Wesen des Christentums”*, GW, Bd. IX, pp. 229-242.

¹² Cf. R. Haym, *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider*, Heyemann, Halle, 1847, pp. 22 ss.

¹³ Cf. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart: Geschichte des Materialismus seit Kant* (edición preparada por A. Schmidt a partir del original de 1866),

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

Por otra parte, en ocasiones el estudio del pensamiento de Feuerbach, en un intento por buscar su coherencia y consistencia interna, ha obviado los textos anteriores a 1839, fecha en que aparece publicada su *Para la crítica de la filosofía hegeliana*. Esto es, hace caso omiso o relega a un segundo plano todos los textos de marcada y explícita influencia hegeliana. Tal es el caso de los primeros discípulos feuerbachianos, como por ejemplo K. Grün, W. Bolin, Fr. Jodl y A. Rau. Éstos, buscando reafirmar el carácter novedoso y propio de la filosofía de Feuerbach, negaron el carácter hegeliano de sus primeros escritos afirmando que éste nunca fue un hegeliano ortodoxo en el sentido de escuela:

Ciertamente, Feuerbach no fue nunca un convencido hegeliano ortodoxo en el sentido de escuela. Apenas ha hecho totalmente propia esa filosofía, cuando surgen ya las dudas en él; al parecer inofensivas, pero revolucionarias en realidad, señalando totalmente la dirección de su filosofía posterior¹⁴.

Tal interpretación, si bien obvia las primeras obras de Feuerbach para poner el acento en su última producción intelectual, comúnmente denominada como materialista o naturalista, no hierra, sin embargo, al reconocer que Feuerbach, aunque discípulo de Hegel, no fue, ciertamente, un hegeliano ortodoxo sino que supo tempranamente apropiarse crítica y libremente de las ideas y presupuestos de su maestro para, así, desarrollar su propia filosofía. No obstante, la interpretación de los discípulos de Feuerbach, según la cual éste no fue nunca un hegeliano en el sentido estricto de la palabra, sufre el inconveniente de parecer partidista al hacer caso omiso de las influencias y presupuestos de los que toda filosofía ha de partir, tal y como el propio Feuerbach reconoce de modo explícito¹⁵.

Frente a los discípulos feuerbachianos, es ya un clásico el estudio a este respecto de S. Rawidowicz, quien señala de forma clara la primera influencia hegeliana de Feuerbach en sus escritos de juventud¹⁶. Rawidowicz considera, a este respecto, que el

Bd. II, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1974, pp. 521-529; N. Starke, *Ludwig Feuerbach*, F. Enke, Stuttgart, 1885, pp. 129-131.

¹⁴ F. Jodl, *L. Feuerbach*, Fromann, Stuttgart, 1904, p. 34.

¹⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 23: “Toda filosofía, como una determinada manifestación de un tiempo, comienza por tanto con un *presupuesto*”.

¹⁶ Cf. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Walter de Gruyter, Berlín, 1964. El estudio de los textos de juventud de Feuerbach –esto es, los anteriores a 1840– fue, por lo demás, la tarea principal de U. Hommes, *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels*, phil. Diss., Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg,

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

cambio sustancial en la filosofía de Feuerbach se produjo en su textos sobre *Bayle* (1838) y en su *Para la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), si bien, a pesar del progresivo distanciamiento de Feuerbach con respecto a Hegel, la ruptura no es del todo definitiva, subsistiendo siempre elementos e influencias de la filosofía hegeliana. Se hace hincapié, desde esta perspectiva, por tanto, en los “presupuestos” y orígenes hegelianos en el inicio de la actividad filosófica de Feuerbach para, desde ahí, poder apreciar, a su vez, la evolución de su pensamiento y su carácter específico, propio y novedoso.

A principios del siglo XX, cabe destacar, además, una nueva interpretación de la filosofía de Feuerbach que toma en especial consideración a sus textos centrales en torno a 1844 y que prescinde, en cierta medida, tanto de su crítica a la religión como de sus últimas obras de corte materialista o naturalista. Esta perspectiva enfatiza la dimensión dialógica y relacional presente en la filosofía de Feuerbach, destacando especialmente la importancia de Feuerbach como aquel pensador que puso fin a las formas de subjetividad típicas de la Modernidad, autocentradas en el yo, para, en su lugar, abrirse receptivamente a la alteridad, al tú, en su unidad dialógica del yo-tú¹⁷. Posteriormente, el carácter dialógico de la filosofía de Feuerbach ha sido destacado, de forma especial, por F. Ebner, calificándolo como el “descubridor del diálogo”¹⁸. Por su parte, M. Buber reconoce de modo explícito la importancia de Feuerbach como punto central en la historia de la filosofía, así como la influencia que ejerció sobre él, en los siguientes términos:

Feuerbach [...] inició el descubrimiento del tú que ha sido calificado como ‘revolución copernicana’ del pensamiento moderno y un ‘acontecimiento fundamental’, ‘que ha sido tan fructífero en consecuencias como el descubrimiento del yo por parte del idealismo y que debe conducir a un segundo nuevo comienzo del pensamiento europeo, yendo más allá de los fundamentos

1957. En este trabajo, Hommes pretende esclarecer la importancia de Feuerbach como pensador imprescindible para el paso del idealismo al materialismo dialéctico. Se inicia así una corriente de estudio de la obra de Feuerbach que, en vez de negar la influencia hegeliana, hacía énfasis sobre ella para, desde este lugar, comprender la especificidad del pensamiento y crítica feuerbachianas. Cf. E. Thies, “Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativen systematischen Philosophie”, en *Revue internationale de philosophie*, nº 26, Bruselas, 1972, pp. 275-307.

¹⁷ Cf. H. Ehrenberg, *Einleitung und Eläuterung zu Ludwig Feuerbachs “Philosophie der Zukunft”*, Fromann, Stuttgart, 1922; K. Löwith, *Das Individuum im der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, München, 1928, pp. 56 ss.

¹⁸ Cf. J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien, 1968, p. 23.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

cartesianos de la filosofía moderna'. A mí mismo me proporcionó, en mi juventud, el estímulo decisivo¹⁹.

El siglo XX, por lo demás, ha estado predominado en gran parte por el estudio de la relación entre Feuerbach y Marx, desde diversas perspectivas. Entre ellas, la que pone en relación el trinomio Hegel-Feuerbach-Marx con el fin de contextualizar y comprender el pensamiento marxista desde su génesis e influencias²⁰. Otros autores, por su parte, se centran sobre todo en el carácter de Feuerbach como representante de la ruptura con la filosofía especulativa hegeliana y como precursor de una nueva filosofía postidealista entendida como vía de acceso al materialismo marxista²¹. A partir de esta perspectiva especialmente orientada a la interpretación del pensamiento feuerbachiano desde un punto de vista marxista, son comunes, por tanto, las consideraciones ya recogidas por Engels en 1888 de Feuerbach como aquella pieza clave en la superación del idealismo hegeliano, como un retorno al mecanicismo francés del siglo XVIII – incapaz, por tanto, de comprender el mundo como un proceso histórico-, o como un mero sentimentalismo fundado en el amor como contenido ético y religioso²².

Por otro lado, algunos trabajos de los años 70, a pesar de reconocer la influencia de Hegel sobre el joven Feuerbach y la de éste en la gestación del pensamiento de Marx, destacan, de forma especial, por el hecho de resaltar el carácter novedoso y específico de lo que será la producción filosófica de Feuerbach a partir de 1843. Estos trabajos ponen el acento, sobre todo, en el proceso de antropologización y concretización del espíritu hegeliano en un sentido inmanente, existiendo una especie de continuidad –en virtud de la relación intersubjetiva- entre lo individual y lo universal, y la sensibilidad y la razón. Así, la afirmación o descubrimiento del ‘materialismo feuerbachiano’ supuso también, en la exégesis del pensamiento de Feuerbach, la posibilidad de ver en él una corriente alternativa y paralela al materialismo de inspiración marxista²³.

¹⁹ M. Buber, *Das Problem des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg, 1952, p. 62.

²⁰ Cf. J. Kadenbach, *Das Religionskritik von Karl Marx*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München, 1970; C. Valverde, *Los orígenes del marxismo*, La Editorial Católica, Madrid, 1974; S. Hook, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barral Editores, Barcelona, 1974.

²¹ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Meiner Verlag, Hamburg, 1995. Primera edición aparecida en 1941.

²² Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1969, pp. 23, 31-33, 41-52.

²³ Cf. P. Cornehl, “Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und*

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

Esta perspectiva, que pretende tomar el pensamiento de Feuerbach como algo propio y peculiar, se debe en parte a la revitalización de los estudios sobre Feuerbach tras la celebración del congreso feuerbachiano organizado por el Centro de Investigación Interdisciplinar de Bielefeld que tuvo lugar en 1973 con motivo del centenario de la muerte de Feuerbach²⁴. La perspectiva que orientó, de hecho, dicho congreso fue la de un Feuerbach no tomado ya sólo y unilateralmente como un paso necesario para llegar al pensamiento marxiano, sino como un filósofo digno de la más plena consideración por él mismo. En el conjunto de estas obras destaca, de forma especial, el trabajo de A. Schmidt, el cual supone una valoración claramente postmarxista –o independiente del marxismo– en lo referente a la relación de Feuerbach con Marx, consolidándose así la idea de Feuerbach como un pensador dotado de valor propio, especialmente en su pretensión de fundamentar una filosofía esencialmente orientada a potenciar la dignidad intrínseca del ser humano²⁵.

Desde entonces, ha sido cada vez más común, destacar la especificidad de la filosofía de Feuerbach en lo referente al concepto de sensibilidad y corporeidad como medida de la realidad y principio tanto gnoseológico como existencial, así como el peso intersubjetivo del “yo-poroso” en relación permanente con un tú sin el cual éste no puede ser entendido²⁶. Desde este posicionamiento, además, desde finales del siglo XX se ha producido una revitalización del pensamiento de Feuerbach en lo referente su

Religionsphilosophie, Bd. XI, Berlín, 1969, p. 38; E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf L. Feuerbachs Religionskritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972, p. 242.

²⁴ Cf. H. Lübke y H.-M. Sass (Hrsg.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, Matthias-Grünwald-Verlag, München/Mainz, 1975.

²⁵ Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Carl Hanser, München, 1973. El estudio de Schmidt sobre la filosofía de Feuerbach, por lo demás, debe entenderse en el marco y contexto del desarrollo de una teoría crítica de la sociedad llevado a cabo por la denominada ‘Escuela de Frankfurt’, donde estudió con Adorno y Horkheimer y desarrolló su labor docente desde 1972. A raíz de esta obra de Schmidt, así como de su edición de las obras de Feuerbach escritas entre 1839-45, recogidas en *Anthropologischer Materialismus: ausgewählte Schriften*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967, la preocupación por el contenido antropológico de la filosofía feuerbachiana, en sus más diversas perspectivas, ha sido una constante. Cf. S. Cabedo, *Die Anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs*, phil. Diss., Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1975; M. Cabada, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1980; L. Feuerbach, *Manifestos antropológicos* (ed. G. Amengual), Editorial Laia, Barcelona, 1984; G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004; F. Maier, *Das anthropologische Prinzip*, Lit Verlag, Berlín, 2005.

²⁶ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1988; W. Jaeschke (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Akademie Verlag, Berlín, 1992.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

perspectiva ética, la cual ha sido cada vez más estudiada y analizada²⁷. La vigencia e importancia de la filosofía feuerbachiana viene, además, acreditada y reforzada gracias a la creación en 1987 de la Societas Ad Studia De Hominis Condicione Colenda – Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher, fundada por H.-J. Braun, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni y H.-M. Sass; así como, en 1998, de la Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V. bajo el auspicio de Schuffenhauer.

En definitiva, el carácter asistemático y aforístico de la filosofía de Feuerbach, así como el hecho de que su pensamiento se desarrolle, precisamente, en un momento neurálgico en lo que es la historia de la filosofía, constituyen, probablemente, la causa principal de esta gran diversidad de consideraciones e interpretaciones. Considerada primero como epígono del hegelianismo y, posteriormente, como antecedente no madurado del marxismo, la filosofía de Feuerbach ha sido, progresivamente, estudiada desde diversas perspectivas hasta llegar, por fin, a ser reconocida en su valor e idiosincrasia, lo cual ha constituido un arduo camino que, sin embargo, permanece aún abierto.

El horizonte del pensamiento feuerbachiano, en este sentido, así como la riqueza y actualidad de su filosofía, está en consonancia con el sentido anticipatorio de sus palabras cuando, en 1863, afirmaba que “mi hora está aún por llegar”²⁸. Las Sociedades de estudios sobre Feuerbach creadas a finales del siglo XX, por tanto, se orientan precisamente con esta pretensión de actualización de la “hora” futura –presente- de la filosofía de Feuerbach.

²⁷ Cf. D. G. Souza, *Zur Ethik Ludwig Feuerbach*, Cuvillier Verlag, Göttingen, 1993; H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie Verlag, Berlín, 1994; F. Martínez Hidalgo, *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, 1997; J. F. Böröcz, *Resignation oder Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach*, Lit Verlag, Münster, 1998; J. Sieverding, *Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*, Waxmann, Münster, 2007.

²⁸ L. Feuerbach, “Brief an K. Doubles (19-12-1863), SW, Bd. XIII, p. 302.

1.2 Hacia un principio explicativo de la filosofía de Feuerbach

Tal y como se ha pretendido mostrar hasta aquí, el pensamiento de Feuerbach, dado su asistematicidad y el contexto histórico-filosófico en el que se inserta, ha sufrido muy diversas interpretaciones, e incluso contrapuestas. Éstas, tradicionalmente comprendidas desde un punto de vista extrínseco –esto es, en referencia con sus antecedentes y sus influencias filosóficas-, sin embargo, se han visto enfrentadas al hecho de que la filosofía de Feuerbach se encuentra en continuo movimiento, lo cual dificulta el mantenimiento de una comprensión global de su pensamiento. Esto es: resulta especialmente complicado encontrar un principio explicativo presente en el pensamiento de Feuerbach que dé sentido al conjunto de su filosofía y que sirva de elemento cohesionador –aunque sea de manera meramente interpretativa.

Frente a ello, la solución comúnmente aceptada es la de dividir la obra de Feuerbach en una serie de períodos definidos con mayor o menor acierto que discurren a lo largo de una línea de evolución que va desde el idealismo de juventud hasta el materialismo de los últimos años. No obstante, el problema que se presenta a este respecto es la explicación de esta evolución en el pensamiento de Feuerbach, así como la determinación exacta de cada uno de los períodos que definen su filosofía.

En este sentido, Grün utiliza un criterio biográfico que contempla cinco períodos diferentes²⁹, mientras que otros establecen una clasificación de dos períodos en función del distanciamiento progresivo con respecto a Hegel. Así, Rawidowicz y M. Gager consideran como fecha fronteriza la de 1839, en la que Feuerbach escribe su *Para la crítica de la filosofía hegeliana*³⁰. El problema de esta clasificación, sin embargo, radica en el hecho de considerar que existe una especie de continuidad o falta de evolución en el pensamiento de Feuerbach a partir de dicha fecha, presuponiéndose así, quizás, una excesiva uniformidad y coherencia en el pensamiento de Feuerbach.

Para C. Ascheri, sin embargo, no resulta significativa dicha fecha, entendiendo que el cambio en la filosofía de Feuerbach se produce en los años entre la aparición de *La esencia del cristianismo* (1841) y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843),

²⁹ Cf. K. Grün (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, C. F. Winter, Leipzig, 1874.

³⁰ Cf. S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, op. cit., pp. 10 ss.; M. Gager, *Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die "Neue" Philosophie*, A. Pustet, München/Salzburg, 1970, p. 23.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

considerando que es en ese momento cuando Feuerbach pasa de formular una crítica contundente a la religión para, en su lugar, aceptarla como elemento constitutivo de *religación* del ser humano, cambiando consecuentemente de tema para centrarse, a partir de entonces, en el de la sensibilidad³¹.

Por su parte, E. Hartmann introduce una división del pensamiento de Feuerbach estructurada en cinco períodos que intenta dar una visión más detallada de la evolución del pensamiento de Feuerbach. Así, reconoce una primera etapa hegeliana, teista y panlogista (1824-1841), una etapa antropologista (1841-1843), una sensualista (1843-1845), una naturalista (1845-1866) y, finalmente, una etapa plenamente materialista (1866-1872)³².

Frente a esta visión tan detallada de Hartmann, sin embargo, algunos autores enmarcados en cierta tradición marxista, consideran más bien que tras *La esencia del cristianismo* no existe una evolución en sentido propio en el pensamiento de Feuerbach. Así, G. Nüdling, por ejemplo, entiende que la obra posterior a 1841 corresponde simplemente a cambios de acento sobre una misma idea sustentada en su concepción antropológica³³.

En estos intentos por periodizar y dar una comprensión de la evolución del pensamiento de Feuerbach, sin embargo, prevalece ante todo una clasificación tripartita. Ésta, en parte, viene motivada por las propias palabras de Feuerbach, según las cuales: “Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo; el hombre, mi tercer y último pensamiento”³⁴. En tal afirmación, por ejemplo, se apoya H.-J. Klimkeit de modo explícito³⁵. No obstante, las palabras de Feuerbach fueron escritas en 1843-44, época en la que ni siquiera el propio filósofo podía intuir lo que sería el devenir de su desarrollo intelectual, por lo que ceñirse a la afirmación de Feuerbach para, desde ahí, establecer una periodización total de su pensamiento puede resultar precipitado, obviándose lo que será su última producción filosófica.

³¹ Cf. L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*, Europa-Verlag, Frankfurt a. M./Wien, 1969, p. 111.

³² Cf. E. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pp. 437-444.

³³ Cf. G. Nüdling, *L. Feuerbachs Religionsphilosophie. “Die Auflösung der Theologie in Anthropologie”*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn/München, 1961, pp. 71 ss.

³⁴ L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen currículo vitae*, GW, Bd. X, p. 178.

³⁵ Cf. H.-J. Klimkeit, *Das Wunderverständnis L. Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*, Röhrscheid, Bonn, 1965, p. 50.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

Dentro de esta tendencia a una periodización del pensamiento de Feuerbach en tres etapas destaca, por lo demás, la concepción de M. Xhaufflaire. Éste se caracteriza por presentar una visión global y consistente del pensamiento de Feuerbach y, si bien reconoce los cambios y evolución en su filosofía, considera que éstos se deben, más bien, al principio interno de su pensamiento que rige en cada uno de los períodos que presenta: Razón (1825-1838), Antropología (1839-1843) y Sensualidad y Naturaleza (1844-1872)³⁶. Encontraríamos así, por tanto, una primera etapa en la que la impronta hegeliana quedaría patente, una segunda en la que predominaría el concepto de género humano y la perspectiva humanista, y una tercera en la que los conceptos de *Sinnlichkeit* y Naturaleza se aunarían en su peculiar concepción materialista.

Esta clasificación estructurada en tres períodos es, quizás, la mayormente aceptada por los estudiosos de la obra de Feuerbach. Sin embargo, con ella se corre el peligro de presentarnos tres filosofías diferentes, autónomas. Por eso, querer superar el carácter aforístico y fragmentario de la obra de Feuerbach, así como afirmar el contenido propio de su pensamiento, requiere la necesidad de buscar un principio explicativo de la continuidad de su filosofía, de forma tal que el paso de un principio a otro en cada una de las etapas comúnmente aceptadas en el pensamiento de Feuerbach corresponda a cierta continuidad lógica. En este sentido se sitúa, por ejemplo, G. Amengual mediante su concepto de *reducción*, considerando que el desarrollo de la filosofía de Feuerbach puede explicarse como un primer momento de disolución de la teología especulativa en antropología o, lo que es lo mismo, un proceso de antropologización del contenido especulativo tanto filosófico como religioso (1841); en un segundo momento, lo que Feuerbach llevaría a cabo es una reducción de esa disolución previa en sus elementos sensibles, desarrollando de modo especial su concepto de sensualidad (1842-1845); y, finalmente, una reducción materialista en virtud de la cual diluye ese contenido sensible en su fundamento último, la Naturaleza (1846-1869)³⁷.

³⁶ Cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, op. cit., p. 102. Esta clasificación de Xhaufflaire, por lo demás, es una de las que más éxito ha tenido y de ella se hacen eco, por ejemplo, L. M. Arroyo, “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1991, pp. 17-29 y F. Martínez Hidalgo, *L. A. Feuerbach, filósofo moral*, op. cit., pp. 37-44.

³⁷ Cf. G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ldwig Feuerbach*, op. cit., pp. 31-37.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

De lo que se trata, desde esta perspectiva, es de establecer por tanto una comprensión inmanente de la evolución del pensamiento de Feuerbach, siendo posible, tal y como ya señala S. Cabedo, entender el concepto de reducción como *crítica* y, más específicamente, como una progresiva contraposición e inversión de la tradición especulativa basada en actos de abstracción –manifestados tanto en el contenido teológico de la religión como en la propia filosofía especulativa. Se trata, así, de superar toda escisión y toda ilusión por medio de la pretensión de identidad e inmediatez en la relación sensible del yo con el tú, y de éstos con la Naturaleza, de forma tal que la propuesta de Feuerbach pasa por transformar la filosofía del absoluto en la filosofía del hombre³⁸.

Esta concepción de la reducción como *crítica*, por otro lado, nos permite definir el principio explicativo del pensamiento de Feuerbach desde un prisma diferente o, el menos, complementario. Dada la importancia de la búsqueda de un principio interno al propio pensamiento de Feuerbach como elemento explicativo de la evolución de su filosofía –a la par que de su continuidad-, el propio concepto de ‘crítica’ adquiere, en este sentido, una fuerza considerable si pretendemos llevar a cabo una aproximación heurística a su pensamiento. Pues si la noción de ‘reducción’ nos muestra claramente el método, el cómo, de la filosofía feuerbachiana, la de ‘crítica’, por otro lado, nos revela, de forma complementaria, su contenido intencional y, sobre todo, actitudinal.

En este sentido, tal y como señala Cabedo, el pensamiento de Feuerbach puede entenderse, paralelamente, como expresión de una constante actitud e intención crítica orientada de forma *práctica* hacia la cuestión de la existencia humana³⁹. El capítulo II de este trabajo tratará, pues, de poner de manifiesto dicha actitud crítica por parte de Feuerbach. Por otro lado, el mismo concepto de ‘crítica’ –sin renunciar al de ‘reducción’- hace referencia, además, al carácter peculiar del método filosófico de Feuerbach, del cual se trata en el siguiente epígrafe del presente capítulo, a fin de completar una primera visión contextual de la filosofía feuerbachiana.

³⁸ Cf. S. Cabedo, “La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach”, en *Separata de la revista Millars*, VI, Colegio Universitario de Castellón, 1979, p. 93.

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 94 ss.

1.3 El análisis crítico en Feuerbach como método filosófico

Feuerbach no es, ciertamente, un pensador sistemático. De hecho, junto al carácter impreciso de su terminología, huye éste voluntariamente de toda sistematicidad pues, como él mismo afirma: “Mi peculiaridad intelectual no es un sistema, sino una forma de aclaración [...] Me distingo esencialmente de los anteriores filósofos especulativos”⁴⁰. Así, en cierto modo, el carácter asistemático del pensamiento de Feuerbach no es sino expresión, justamente, de su carácter crítico y de distanciamiento con respecto a todo contenido especulativo, así como a su forma sistemática de proceder, entendiendo como máxima expresión de ésta a la filosofía hegeliana.

El hecho de que la filosofía de Feuerbach esté dotada en su totalidad de una preocupación constante por la existencia humana en su complejidad es, justamente, lo que le lleva a desarrollar una actitud crítica ante al carácter especulativo de las tradiciones religiosa y filosófica por él heredadas, caracterizadas éstas, en su opinión, por actos de abstracción que limitan o toman sólo en parte lo que el ser humano es en su totalidad. Tal es el sentido, de hecho, de su crítica al contenido teológico de la religión así como al idealismo metafísico, situando en el centro de la misma a su peculiar concepción antropológica.

La propuesta antropológica de Feuerbach contenida en su filosofía, en consonancia con su actitud crítica, pretende pues, en todo momento, distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo aparente, para poder dar lugar así, críticamente, a una realización y existencia plena del ser humano, total y completo⁴¹. Es en este sentido, por tanto, en el que Feuerbach caracteriza su filosofía como “terapéutica” en el prólogo a la primera edición de *La esencia del cristianismo*⁴². Esta finalidad “terapéutica” se manifiesta, de hecho, en el aparente ateísmo de su filosofía pues el carácter criticista –en sentido negativo- de su pensamiento esconde, más bien, una clara pretensión positiva: “niego solamente para afirmar; niego únicamente la esencia aparente y fantástica de la

⁴⁰ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 52.

⁴¹ La actitud crítica por parte de Feuerbach ha sido comparada y estudiada en relación con el criticismo kantiano en M. Cabada, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, op. cit., y P. Cerezo Galán, “Un paralelo entre Kant y Feuerbach”, en *Revista de filosofía*, Instituto de Filosofía ‘Luis Vives’, 2ª serie, II, enero-julio, 1979, pp. 7-25. No en vano, entre los títulos propuestos por Feuerbach a su editor para la publicación de *La esencia del cristianismo*, se encontraba el de “Una contribución a la crítica de la sinrazón pura”. Cf. L. Feuerbach, “Brief an Otto Wingand” (5-01-1841), SW, Bd. XIII, pp. 55-56.

⁴² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 35.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

teología y de la religión para afirmar, en su lugar, el ser real del hombre”⁴³. Esto es: la actitud crítica de Feuerbach no es, así, meramente negativa sino, más bien, de discernimiento, de distinción y desvelamiento de lo auténticamente esencial tanto en la teología como en la filosofía especulativa, con miras a una realización plena, en la finitud del mundo, del ser humano en todas sus facultades⁴⁴.

Su escrito sobre *La esencia del cristianismo*, estructurada en dos partes diferenciadas, es una clara muestra de este sentido de la crítica feuerbachiana. La obra consta de una primera parte en la que desvela la esencia antropológica de la religión y, una segunda en la que establece las contradicciones que surgen al considerar la religión como teología, es decir, como especulación sobre los atributos de la naturaleza divina. En este sentido, el método feuerbachiano desarrollado en su crítica al contenido teológico de la religión es aquél que en la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841) califica como el de “química analítica” o, más bien, como específica en el prólogo de la segunda edición (1843), el método “histórico-filosófico”⁴⁵. Mediante éste, según había expresado Feuerbach con anterioridad en una carta de 1839 a K. Rieder, rehuye tanto del mero empirismo como de lo simplemente especulativo, intentando aunar ambos mediante un posicionamiento decididamente escéptico⁴⁶.

Desde este posicionamiento, Feuerbach parte en primer lugar de un análisis –que califica de empírico- sobre el hecho religioso tal y como se presenta y representa en la conciencia y en la vida cotidiana del ser humano, apoyándose y justificando sus afirmaciones en diversas citas y referencias a los textos sagrados y a sus intérpretes, pero haciendo hincapié en el significado primario y originario del hecho religioso analizado para, desde ese punto, desvelar las posibles desvirtuaciones del mismo a lo largo del devenir histórico hasta llegar a la comprensión contemporánea de los mismos. Con ello, por tanto, asimila el contenido verdadero de la religión con su significado originario, pudiendo así, en consecuencia, abordar ahora críticamente las incoherencias y contradicciones teológicas y los procesos psicológicos ocultos en la erección del cristianismo como religión positiva. En este sentido, Feuerbach intenta una

⁴³ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 31.

⁴⁴ Cf. S. Cabedo, “El principio del sensualismo, alternativa a la filosofía especulativa”, en *Separata de la revista Millars*, IX, nº 1-2, Colegio Universitario de Castellón, 1984, pp. 3-17.

⁴⁵ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 5, 14 y 22.

⁴⁶ Cf. L. Feuerbach, *An Karl Rieder. Zur Berichtigung seiner Skizze*, GW, Bd. IX, p. 9.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

aproximación al hecho religioso desde la psicología pues, tal y como manifiesta en el prólogo a la primera edición de *La esencia del cristianismo*, considera y trata la teología como “patología psíquica” y no tanto como “ontología”⁴⁷. Aquí, una vez más, por tanto, esa pretensión “terapéutica” de su crítica a la religión.

Con tal pretensión, Feuerbach estima especialmente importante develar críticamente la distinción entre la divinidad y los predicados que de ella se afirman en la especulación teológica pues, en realidad, “el Dios [que se le aparece] al hombre no [es] más que la esencia del hombre”⁴⁸. Analizando la naturaleza y las propiedades del Dios de la teología se puede deducir con toda claridad, entonces, la naturaleza y propiedades del ser humano, pues éste deposita en su Dios lo que primero encuentra en sí mismo y en cuantos le rodean, si bien de modo inconsciente. Por tanto, los predicados divinos no son, en realidad, más que facultades de la humanidad en su conjunto, alienadas, enajenadas, absolutizadas y depositadas en un ser otro y distinto, esto es, Dios⁴⁹. Así pues para Feuerbach negar el sujeto –Dios- no implica necesariamente prescindir o renunciar a la divinidad de sus predicados, ya que son éstos, precisamente, los que hacen divino al sujeto de los mismos⁵⁰. La divinidad de los predicados es independiente, por tanto, del *sujeto* ‘Dios’ ya que “una cualidad no es divina porque Dios la posea, sino que Dios la posee porque ella es divina en sí misma, porque Dios sin ella sería un ser deficiente”⁵¹. Teniendo en cuenta el carácter *esencialmente* –esto eso, originariamente- humano de los predicados divinos, considera Feuerbach:

Lo que la religión hace *predicado*, lo podemos convertir siempre en *sujeto*, y el *sujeto* en *predicado*; de tal manera *invertimos* los oráculos de la religión, los concebimos como *contraverités*, obteniendo así lo verdadero [...] Lo que en la

⁴⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 6.

⁴⁸ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 323.

⁴⁹ Sin profundizar aquí en los procesos psicológicos por medio de los cuales tales predicados humanos son atribuidos a la divinidad, sí conviene destacar la importancia que la facultad imaginativa del ser humano juega en esta dinámica. Influida por la filosofía hegeliana, Feuerbach considera aún en 1841 que la auténtica esencia humana trasciende las limitaciones del individuo finito. Esto es, la humanidad en su conjunto, en tanto que ser genérico (*Gattungswesen*), es la auténtica depositaria de las facultades y atributos humanos. Facultades, además, infinitas en sus posibilidades al situarse más allá de los límites del individuo concreto y determinado que se sabe y conoce como finito. Este carácter infinito de una esencia genéricamente compartida es la que, por medio de actos psicológicos de abstracción, impele al individuo finito a buscar un sujeto adecuado a unas facultades *humanas* de las que es partícipe pero que le trascienden; es decir, a buscar un sujeto que, al igual que dichas facultades, comparta con ellas su carácter ilimitado e infinito, esto es, Dios. Sobre el tema de la alienación religiosa, Cf. S. Cabedo, *Die Anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs*, op. cit., pp. 86-116.

⁵⁰ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 58.

⁵¹ *Ibid.*, p. 59.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

religión es predicado lo podemos convertir [...] en sujeto, y lo que es sujeto en predicado⁵².

El resultado de tal inversión es, en consecuencia, un auténtico antropoteísmo que halla su expresión en la conocida máxima *homo homini deus est*⁵³. Por otro lado, este retorno de los predicados divinos a su auténtico sujeto –la humanidad– nos permite reconsiderar o, al menos, matizar el ateísmo de Feuerbach. Pues, como él mismo afirma: “Si yo rebajo la teología a antropología no hago sino elevar la antropología a teología, del mismo modo que el cristianismo, al rebajar a Dios hasta el hombre, convirtió a éste en Dios”⁵⁴.

En cualquier caso, la actitud crítica de Feuerbach no sólo se dirige hacia lo teológico-especulativo, sino también hacia la filosofía de su tiempo, especialmente hacia el idealismo metafísico –en particular el hegeliano– entendido éste como “mística racional”⁵⁵, esto es, como “el último refugio, el último soporte racional de la teología”⁵⁶. En este sentido, la actitud crítica de Feuerbach procede con la filosofía especulativa utilizando el mismo método que empleara en su crítica al contenido teológico de la religión. En su escrito *Para la crítica de la filosofía hegeliana* tal método –a pesar de contemplar la misma dinámica que la observada anteriormente– es caracterizado como “genético-crítico”, el cual es definido de la siguiente manera:

La filosofía genético-crítica es aquella que no demuestra ni conceptúa dogmáticamente un objeto dado por la representación [...], sino que investiga en el *origen*; es aquella que duda si es un objeto real o solamente una representación o, en modo alguno, un fenómeno psicológico; es aquella que, por tanto, distingue de la manera más rigurosa entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía genético-crítica tiene principalmente como objeto aquello que normalmente se denominaba las *causae secundae*⁵⁷.

El método de Feuerbach, por tanto, insiste y persiste en la importancia de comprender *genéticamente*, en su origen, el contenido de un concepto, creencia o

⁵² *Ibid.*, pp. 119-120.

⁵³ La idea recogida en la sentencia feuerbachiana aparece formulada de muy diversas formas a lo largo de *La esencia del cristianismo*, si bien se encuentra expresada explícitamente en tres ocasiones. Cf. *Ibid.*, pp. 278, 444, 456.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 53.

⁵⁶ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 258.

⁵⁷ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 52.

Capítulo I

Aproximación a la filosofía de Feuerbach

fenómeno, considerando que tal desvelamiento nos aproxima y permite conocer críticamente su sentido originario y original, pudiendo así, en consecuencia, discernir las posibles mistificaciones de las que hayan podido ser objeto a lo largo de la historia, la cual ha ido dándoles un sentido autónomo y desligado de su origen, hipostasiado y dogmático. Por eso, la apelación al origen genético es, a su vez, crítico respecto a las representaciones usuales, de modo tal que el método genético-crítico nos ofrece la auténtica significación, la verdadera naturaleza del objeto de estudio.

Desde esta perspectiva metodológica, Feuerbach considera, justamente, que la filosofía especulativa, al afirmar acriticamente “la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo” y al “no haber retrocedido a las fuentes, a la indigencia” de donde proceden las representaciones que nos hacemos de la realidad, ha acabado “entendiendo como reales y objetivas muchas representaciones que, auténticamente, no son más que subjetivas” de modo tal que, con ello, “ha considerado como originario aquello que es secundario, y a aquello que es propiamente primario, o bien no le ha prestado atención, o bien lo ha puesto al margen como algo subordinado”⁵⁸. En este sentido, frente a la noción hegeliana del absoluto entendido como Espíritu –esto es, Razón-, afirma Feuerbach haciendo hincapié en la distinción entre lo primario y secundario que, necesariamente, “el pensar viene precedido por el *padecer* [*Leiden*]”⁵⁹, en consonancia con su concepto de *Sinnlichkeit* como medida de todo lo real. Así, considera Feuerbach:

Me diferencio de modo abismal de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en las realidades, ya que no podemos apoyarnos más que en la actividad sensible; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto; sólo es objeto aquello que sale fuera de la cabeza⁶⁰.

En definitiva, el método de Feuerbach radica, ante todo, en su dimensión crítica, tratando, como ya se ha dicho, de discernir entre lo auténtico y lo aparente, entre lo objetivamente cierto y lo meramente representado y así desvelar, por un lado, la auténtica esencia –antropológica- de la divinidad y del hecho religioso para, en consecuencia, reconstruir al ser humano en su totalidad mediante la inversión del sujeto

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁵⁹ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 250.

⁶⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 14-15.

Capítulo I
Aproximación a la filosofía de Feuerbach

y predicados con los que trabaja la teología. Y por otro, mostrar críticamente lo equívoco de toda filosofía que parta como único presupuesto de la razón pura que descansa en sí misma, autoidéntica, que se endiosa y construye el concepto de Dios a su imagen y semejanza, que no asume en sí a lo otro, a la no-filosofía, a la sensibilidad y que, por tanto, no alcanza a comprender el Ser por derivarlo, precisamente, de una Razón autosuficiente y ensimismada.

CAPÍTULO II

FEUERBACH, PENSADOR CRÍTICO DE LA EXISTENCIA HUMANA

2.1 Dimensión antropológica del análisis crítico de Feuerbach al contenido especulativo de la religión

Una de las caracterizaciones más frecuentes de la filosofía de Feuerbach ha sido resultado de leer su obra únicamente como la de un filósofo del ateísmo o como un crítico de la religión. Sin embargo, resulta mucho más fecundo considerar a Feuerbach como un estudioso de la realidad humana o como un crítico de la ontología hegeliana, pues si se recurre a su propia producción filosófica, puede percibirse en qué medida su crítica a la religión no es más que un medio necesario para plantear una filosofía radicada en la dignidad del ser humano. En este sentido, puede afirmarse con Cabedo que la crítica de la religión no es sino la expresión negativa de un propósito positivo: la antropología¹. Por ello, parece conveniente matizar, o al menos entender en su

¹ S. Cabedo, “La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach”, en *Separata de la revista Millars*, op. cit., p. 93: “El objetivo de sus escritos [de Feuerbach] es eminentemente positivo; niega, para poder afirmar. Niega la realidad falsa de la teología, para poder afirmar la verdadera realidad del hombre [...]. Feuerbach quiere depositar su verdadero interés en el hombre y su objetivo inmediato es destruir todo cuanto impide que el hombre se realice como persona [...] En oposición a la teología cuyo centro de interés es Dios, debe imponerse la antropología como la auténtica ciencia universal”. En este mismo sentido se manifiesta, por ejemplo, M. Cabada en *Querer o no querer vivir*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 89-90. Sin embargo, fue probablemente L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México,

Capítulo II
Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

intención, la afirmación del propio Feuerbach en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851) según la cual:

Mis escritos se pueden clasificar en aquellos que tienen por objeto a la filosofía en general y los que versan particularmente sobre la religión o la filosofía de la religión [...] Pero prescindiendo de esta diferencia de mis escritos, todos ellos tienen, en última instancia, una única meta, una sola voluntad y pensamiento, un solo tema. Este tema es precisamente la religión y la teología y lo que está relacionado con ellas².

Ciertamente, gran parte de la producción de Feuerbach está formada bien por obras de crítica filosófica y de historia de la filosofía, o bien por textos aparentemente centrados casi exclusivamente en la religión o la filosofía de la religión. Sin embargo, en el conjunto de la producción filosófica feuerbachiana existe, como él mismo reconoce, un denominador común, esto es, aquello “que está relacionado con ellas” – con la religión y la teología- lo cual no es sino lo que Feuerbach considera como la esencia de la humanidad, entendida ésta como ser genérico.

Feuerbach considera que “la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre”³. Esto es: según Feuerbach, a través de la actividad religiosa el ser humano se relaciona –se re-liga- de forma mediada con su propia esencia genérica, compartida, supraindividual, depositada en un ser individual, otro y distinto de sí mismo –Dios-, de forma tal que “la esencia divina no es más que la esencia humana, o, mejor dicho, la esencia del hombre purificada, liberada de los límites del hombre individual”⁴. Siendo así que, en consecuencia, la teología, en tanto que saber especulativo sobre los atributos y determinaciones de la divinidad, no es más que antropología: “el verdadero sentido de la teología es la antropología”⁵.

La teología, encargada del estudio especulativo de aquello que sea la divinidad, se sustenta, precisamente, en los atributos que, antes que propios de la divinidad, lo son del ser humano. Tales atributos son alienados de éste en un ser otro distinto y diferente, enajenando a la humanidad de su conciencia de sí. En este sentido, la crítica de

1972, pp. 33-38 y 182-200 quien destacó de forma especial, a mediados del siglo pasado, la consideración de la obra de Feuerbach como antropológica y humanista, aunque en este caso en relación con el joven Marx. Desde entonces, esta idea del carácter antropológico de la obra feuerbachiana va adquiriendo más peso y es comúnmente reconocida entre todos los estudiosos de su obra.

² L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, pp. 11-12.

³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Bd. V, p. 47.

⁴ *Ibid.*, pp. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Feuerbach no lo es tanto hacia la religión sino hacia la teología, esto es, hacia ese conjunto de doctrinas especulativas sobre las que se sustenta la alienación y enajenación del ser humano. Según Feuerbach, al atribuirse la esencia genérica de la humanidad a un ser absolutamente ‘otro’ –esto es, divino-, se niega la posibilidad de que tales propiedades esenciales puedan ser en modo alguno humanas ya que, desde el punto de vista teológico, “aquello que se atribuye a Dios le es negado al hombre y, viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios”, de modo tal que “cuanto menos es Dios, más es el hombre; cuanto menos el hombre, más lo es Dios”⁶. En ello radica, pues, el sentido humanista de la crítica feuerbachiana al contenido especulativo –teológico- de la religión ya que, desde el análisis que Feuerbach lleva a cabo del hecho religioso, “la nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre”⁷.

Ciertamente, el tema religioso se encuentra presente en la obra de Feuerbach constituyendo uno de los ejes centrales de su pensamiento. Pero también es cierto que para Feuerbach el fenómeno de la religión no constituía simplemente un interés importante y una cuestión a abordar a nivel teórico y especulativo; más bien se trataba de una exigencia eminentemente práctica y vital, pues cuando el propio Feuerbach llega incluso a analizar la Historia a la luz del fenómeno religioso, lo hace por considerar que la evolución en el hecho religioso es el motor que mueve los engranajes de la vida personal y social del ser humano en la medida en que “los períodos de la humanidad se diferencian únicamente por los cambios religiosos”⁸.

En cualquier caso, si la preocupación de Feuerbach por las manifestaciones de la religión puede identificarse como característica propia e indiscutible de su filosofía, sin embargo, no debería deducirse de ello –o al menos reducirse- la filosofía y el pensamiento de Feuerbach al mero campo de la crítica al contenido teológico de la misma. Por lo demás, es cierto que esta consideración de la obra de Feuerbach como expresión teológica es muy temprana: el propio Max Stirner (pseudónimo de Kaspar Schmidt, 1806-1856), aún en vida de Feuerbach, le reprochaba ya en su obra *El único y*

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, p. 354

⁷ *Ibid.*

⁸ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 146.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

su propiedad (1844) que su filosofía de la religión no era más que la expresión de un “ateísmo piadoso” que no renunciaba a aquello que criticaba. Negar la trascendencia sin suprimir al mismo tiempo la inmanencia de los predicados y atributos de la divinidad, retornados ahora al ser genérico de la humanidad, equivalía, según Stirner, a mantener vigente el planteamiento de abstracción de lo concreto y determinado propio de la filosofía especulativa y la teología⁹.

Feuerbach, ante esta crítica, no tardó en reaccionar alegando en su propia defensa que Stirner no le había comprendido:

Por descontado que F[eueroch] los deja subsistir [los predicados de Dios], pero *debe* dejarlos subsistir; de otra forma no podría dejar subsistir ni la Naturaleza ni el hombre, pues Dios es un ser compuesto de todas las realidades, esto es, predicados, de la Naturaleza y de la humanidad [...] Los predicados de la Naturaleza y de la humanidad son propiedades naturales y humanas. Si son transferidas de Dios al hombre, pierden justamente el carácter de la divinidad, que les corresponde sólo en el *distanciamiento* del hombre: en la abstracción, en la fantasía¹⁰.

Hablando de sí mismo en tercera persona, pues, afirma Feuerbach que los predicados divinos, ciertamente, no son destruidos sino que retornan al hombre, pero no en el sentido teológico, pues éstos pasan ahora a presentarse como atributos de la Naturaleza y de la humanidad existente.

En definitiva, el verdadero interés de Feuerbach no es la teología, sino que se sitúa más allá¹¹. La crítica que dirige –no tanto hacia la religión misma, sino hacia el

⁹ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und seiner Eigentum*. Leipzig: 3ª edición de Otto Wigand, 1901, p. 351. En sentido parecido se pronuncia K. Barth, “L. Feuerbach”, en E. Thies (Hrsg.), *L. Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, pp. 1-32, al considerar a Feuerbach como un “filósofo teologizante”.

¹⁰ L. Feuerbach, *Über ‘Das Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und seine Eigentum’*, GW, Bd. IX, pp. 427-428.

¹¹ Es cierto, en cualquier caso, que Feuerbach, durante sus años de juventud, sintió un primero interés por la Teología protestante, motivado quizás por dos acontecimientos. Por un lado, la separación de sus padres cuando contaba con trece años de edad y lo convulso de las relaciones familiares, ante lo cual se refugió en un incipiente sentimiento de religiosidad; y por otro, sus estudios en el *Gymnasium Carolinum* de Ansbach (Bayern), donde tuvo como profesor de religión al teólogo Theodor Lehmus, formado en Jena y Heidelberg de la mano de Fichte, Marheineke, Daub, Schelling y Hegel. Acabados sus estudios de bachiller, Feuerbach se decidió pues a estudiar Teología en la Universidad de Heidelberg, donde asistió en 1823 a las lecciones del teólogo racionalista E.H.G. Paulus y de K Daub, cuyo tratamiento de la religión despertó su interés por la filosofía y, de forma especial, por Hegel. Por ello, acaba Feuerbach trasladándose a la Universidad de Berlín en 1824 para asistir a las clases de Schleiermacher, Neander, Marheineke y, de forma especial, a las de Hegel. Finalmente, en 1825 abandona sus estudios de Teología y se matricula en la Facultad de Filosofía pues, como le comunica a su padre en una carta de 1825,

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

contenido teológico (especulativo) de la religión- se debe, en último término, a que éste se funda en un conjunto de actos de abstracción que limitan y empobrecen al propio ser humano impidiendo, en consecuencia, una realización completa de la humanidad *por ella y desde ella* misma, esto es, en un sentido inmanente, anclado a la realidad sensible, corpórea y finita de la que forma parte. En este sentido, tal y como afirma J. Conill, “el humanismo de Feuerbach saca consecuencias radicales de la autonomía del hombre, al desvelar la heteronomía religiosa como causa de la más profunda escisión (alienación) humana”¹².

Por otra parte, algunos intérpretes de la obra de Feuerbach sólo la han considerado en un sentido ‘antiteológico’, como mero crítico de la religión en general y del cristianismo en particular, como gran formulador del denominado ‘ateísmo humanista’¹³. Sin embargo, y si bien es cierto que Feuerbach combatió la teología por considerar los atributos de la humanidad como depositados en un ser otro y diferente de ella misma, no se quedó a pesar de ello en una actitud simplista de negación y reproche. De hecho, en el prólogo a la edición preparada por él mismo de sus *Obras completas* (1846), Feuerbach se ve obligado a matizar el sentido y significado de su aparente ateísmo, el cual presenta como el presupuesto necesario para la liberación de la humanidad, superando así los límites de la teoría y entrando en la dimensión práctica:

Quien diga y sepa de mí nada más que soy ateo, nada dice ni sabe de mí. La pregunta de si Dios existe o no, la contraposición entre teísmo y ateísmo, pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero ya no al siglo XIX. Yo niego a Dios. Esto significa para mí: niego la negación del hombre; frente a la posición del hombre ilusoria, fantástica y celestial, que en la vida real se convierte necesariamente en la negación del hombre, yo afirmo y pongo en su lugar la posición del hombre sensible, real y, por tanto, necesariamente también política y social. La pregunta por el ser o no ser de Dios es, justamente para mí, la pregunta por el ser o no ser del hombre¹⁴.

Lo que preocupa a Feuerbach no es, pues, una mera negación de lo divino o una eliminación de los predicados y atributos teológicos, sino que, por considerar que el

“Palestina me resulta demasiado estrecha; necesito caminar por el ancho mundo, y esto sólo lo puede hacer el filósofo”. L. Feuerbach, “Brief an den Vater” (22-03-1825), SW, Bd. XII, p. 243.

¹² J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 29.

¹³ Así, por ejemplo, el carácter antiteológico ha sido especialmente destacado por E. von Hartmann en su *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, op. cit., p. 438; mientras que la popularización de Feuerbach como padre del humanismo ateo se debe, quizás en parte, a H. de Lubac (1944) tal y como viene recogido en su obra *El drama del humanismo ateo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990, pp. 22-32.

¹⁴ L. Feuerbach, “Vorwort” a sus *Obras Completas*, SW, Bd. II, p. 410.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

problema especulativo de si Dios existe o no –o de si hay que defender el ateísmo o combatirlo- es un problema anacrónico, lo que realmente le interesa es el ser o no ser del hombre, es decir, la posibilidad de su realización plena. El objetivo de sus escritos es, pues, eminentemente positivo. Feuerbach niega únicamente para poder afirmar; niega la realidad falsa de la teología para poder afirmar la realidad del ser humano, pues Feuerbach deposita su interés, precisamente, en el hombre mismo siendo su objetivo inmediato el de destruir todo cuanto impida que éste se realice como persona. Y por ello repite con frecuencia a lo largo de sus escritos aquella idea de su filosofía que constituye un auténtico lema y síntesis de su pensamiento: el secreto de la teología es la antropología¹⁵.

En este sentido, y en contraposición a la teología, cuyo centro de interés lo constituye Dios como sujeto apropiado de los atributos y predicados esenciados de la humanidad, enajenándola y alienándola en la medida en que “cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en sí y por sí, su yo alienado”¹⁶, Feuerbach considera más bien que la filosofía, entendida como el saber del hombre total y completo, es decir, como antropología, debe imponerse como la auténtica “ciencia universal”¹⁷. Lo cual no significa, sin embargo, prescindir de la faceta religiosa del ser humano, sino más bien una reinterpretación de la misma de suerte que la propia humanidad se sitúe en el centro y principio indiscutible.

Efectivamente, Feuerbach, que ya desde *La esencia del cristianismo* distingue en su argumentación a la teología de la religión, considera a ésta última, en sentido propio, como el sentimiento de necesidad por parte de la humanidad de *re-ligación*, unión, comunidad, de forma tal que “la religión es lo que es causa común de la humanidad o de una determinada unidad de hombres, es la unidad hecha por el fin de la unidad misma. Sagrado, intocable, es aquello que es común, universal”¹⁸.

¹⁵ Algunos lugares destacados en que esta afirmación puede leerse, en su distintas formulaciones, es en L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 7 y 18; L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 243; L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 335.

¹⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 73.

¹⁷ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 337.

¹⁸ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 154.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Tras la reducción antropológica de la teología, Feuerbach entiende por religión la propia inmanencia de la humanidad, de modo tal que el papel que antes desempeñaba la religión positiva pasa a ser ejercido, en primer lugar, por la genuina filosofía que sitúa su objeto principal en la propia humanidad y que, a su vez, tiene como fundamento a ella misma¹⁹. Pero si la religión radica en la afirmación de la realidad humana y ésta se manifiesta en la vivencia comunitaria, en la necesidad del uno con el otro, entonces, en opinión de Feuerbach, “la nueva religión, la religión del futuro es la política”²⁰. Pues ésta, efectivamente, es una actividad propiamente humana, y de un tipo tal que posibilita la unión de los individuos en comunidad y, en consecuencia, la realización del ser genérico, es decir, de la humanidad en y por ella misma. Siendo así, la conclusión de Feuerbach es la siguiente:

Pues religiosos nos hemos de hacer otra vez: la política se ha de convertir en nuestra religión; pero la política sólo lo puede hacer si nosotros tenemos un principio supremo en nuestra intuición, el cual no transforme la política en religión [...] Este principio no es otro –expresado de manera negativa– que el ateísmo: el abandono de un Dios distinto del hombre²¹.

Es decir, el rechazo al contenido teológico de la religión no ha de suponer, con ello, el rechazo a su vez del hecho religioso mismo, el cual encuentra su sentido último en la relación de los seres humanos entre sí, de forma tal que, una vez negada la teología y la existencia de Dios, es la política la nueva religión. Es decir, una relación del género humano en sentido plenamente inmanente, de modo que la forma positiva del ateísmo, del “abandono de un Dios distinto del hombre”, no es más que la afirmación, en sentido positivo, del ser humano, y sólo él, como inicio, centro y fin de la re-ligación de éste con su propia esencia genéricamente compartida.

¹⁹ Se trata, pues, de la “nueva filosofía” que formula principalmente en 1843 con sus obras *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. En la primera de éstas, afirma Feuerbach en GW, Bd. IX, p. 260 con claridad meridiana que “la nueva filosofía ya se ha expresado tanto *negativa* como *positivamente*, como filosofía de la religión”. Esto es: la filosofía propuesta por Feuerbach es, ciertamente, una filosofía de la religión en tanto que la re-ligación del género humano consigo mismo es, precisamente, lo que concierne y preocupa de forma inmediata al propio Feuerbach. Sobre la consideración de la nueva filosofía propuesta por Feuerbach como filosofía de la religión, Cf. G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 150-167.

²⁰ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation* op. cit., p. 159.

²¹ *Ibid.*, p. 152.

2.2 Sentido humanista de la crítica de Feuerbach a la filosofía especulativa

El desarrollo crítico que Feuerbach lleva a cabo frente al contenido teológico de la religión, a pesar de su gran relevancia por su sentido humanista, trasciende necesariamente el mero campo de lo propiamente teológico para dirigirse, de forma paralela, hacia toda especulación basada en los mismos actos de abstracción y, en especial, contra la tradición filosófica de la que, sin embargo, es en parte heredero por mediación de su maestro Hegel. Así pues, esta misma relación crítica que mantiene Feuerbach con la teología se halla presente también en la evolución que su pensamiento experimenta con respecto a la filosofía del absoluto.

Feuerbach, creyendo descubrir la verdad oculta de la filosofía de Hegel en la teología en la medida en que “las propiedades o predicados esenciales del ser divino son las propiedades o predicados esenciales de la filosofía del absoluto”²², considera la necesidad de transformar también aquella –la filosofía del absoluto– en la filosofía del hombre, porque, frente a los actos de abstracción especulativa que definen tanto al idealismo como a la teología, únicamente una filosofía del hombre es y puede ser, en opinión de Feuerbach, la verdadera:

La filosofía no ha de ser la ciencia de una *facultad particular*, ni ninguna *cualidad abstracta*; tiene que abrazar toda la esencia del hombre, todas las facultades. Consecuentemente, pertenece al filósofo no sólo el *actus purus* del pensar, sino también el *actus impurus* o *mixtus* de la pasión, de la receptividad sensible, la única que nos sitúa en la confluencia universal de las cosas reales²³.

Es decir, gran parte de la crítica de Feuerbach tanto a la teología como a la filosofía especulativa del idealismo alemán se centra, precisamente, en sus procesos de abstracción, los cuales toman como lo absoluto no la totalidad del ser y de lo real, con todas sus determinaciones y propiedades –tanto espirituales como materiales–, sino únicamente una parte de ella. En este *actus impurus*, por lo demás, se encuentra ya como elemento determinante el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), el cual, de hecho, constituye uno de los elementos centrales de la filosofía defendida por Feuerbach. El principio del que se alimenta la ‘filosofía del futuro’ no debe ser, pues, ni

²² L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 274.

²³ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung des ‘Wesen des Christendums’*, GW, Bd. IX, p. 241.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

el Absoluto abstraído de toda determinación ni el ser como predicado de la idea, sino el hombre real y concreto²⁴. Pues toda forma de conocimiento que halle su fundamento en la mera abstracción de lo determinado, sea teológica o especulativamente, aliena al hombre por no tenerlo en cuenta en su totalidad: unidad de pensamiento y corazón, razón y cuerpo²⁵.

Por otra parte, el contenido antropológico de la filosofía de Feuerbach no sólo pretende abrir los ojos de la humanidad enajenada –aquella que considera, inconscientemente, su propia esencia, no individual sino genérica, como perteneciente únicamente a una subjetividad extraña a ella misma- sino que, al situar al ser humano como centro gravitacional de su filosofía, Feuerbach pretende hacer también su propio y particular aporte –desde el pensamiento y la reflexión filosófica- a la emancipación de la humanidad. Por ello, su proyecto antropológico es, ante todo, un proyecto ético. Pues cuando define el ‘ser’ del hombre, lo expone y sugiere como un ‘deber-ser’, es decir, como objetivo a realizarse en la propia humanidad²⁶.

Además, con su visión de futuro, la ‘nueva filosofía’ formulada por Feuerbach quiere y pretende traducir en porvenir temporal para la humanidad lo que la teología y la especulación depositan en el más allá eterno y divino²⁷. Feuerbach ‘humaniza’ la filosofía, ya que desde su perspectiva antropológica “sólo el hombre es el fundamento y la base del yo fichteano, el fundamento y la base de la mónada leibniziana, el fundamento y la base del absoluto”²⁸. Más aún: cualquier forma de razón aislada, separada de la vida, no puede constituirse para Feuerbach en criterio de conocimiento, sino que éste –el verdadero saber- sólo se fundamenta en el hombre total, unido a la naturaleza mediante el denominado principio de *Sinnlichkeit*.

²⁴ Feuerbach, de hecho, invertirá metodológicamente la relación sujeto-predicado establecida tanto por la teología como por la filosofía hegeliana, de forma tal que lo primero en términos de la *Lógica* no puede ser el pensar abstracto del Espíritu que deviene en ser, sino el propio ser concreto y determinado como fundamento del pensar. Así, afirma L. Feuerbach en *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 258 que “la verdadera relación entre el pensar y el ser es esta: el *ser* es sujeto, el *pensar* es predicado, pero un predicado tal que contiene el *ser* de su sujeto. El pensar proviene del ser, pero el ser no proviene del pensar”.

²⁵ Cf. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 333.

²⁶ Cf. S. Cabedo, “La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach”, en *Separata de la revista Millars*, op. cit., p. 94; F. Martínez Hidalgo, *L. A. Feuerbach, filósofo moral*, op. cit., pp. 37-39.

²⁷ Cf. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 351-359.

²⁸ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 262.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Por ello, Feuerbach formula un nuevo imperativo categórico acorde con la nueva filosofía según el cual sólo el pensar encarnado, originado y preocupado por la existencia sensible es un pensar en la unidad esencial con el ser *real*:

No quieras ser filósofo *diferenciándote del hombre*, no seas nada más que *un hombre que piensa*; no pienses *como pensador*, es decir, en una *facultad arrancada* de la *totalidad* de la esencia real del hombre y *aislada para sí*; piensa como ser *viviente y real*, como quien está expuesto a la ola vitalizantes y refrescantes del mundo; piensa *dentro* de la existencia, *dentro* del mundo como un miembro del mismo, no en el vacío de la abstracción, como una mónada singularizada, como un monarca absoluto, como un Dios impasible y extramundano – y entonces podrás estar seguro de que tus pensamientos son unidad de pensar y ser²⁹.

Para Feuerbach, por tanto, toda actividad humana, incluida la del pensamiento y el filosofar, no puede ni debe hacer abstracción de la totalidad del carácter real y encarnado de la humanidad. Esto es: se trata de renunciar a todo acto de abstracción de las determinaciones del ser humano y de reconocer, en tanto que ser existente, su carácter corpóreo y finito, ligado al mundo y a la sensibilidad de toda existencia.

En definitiva, de entre todos los rasgos que han sido atribuidos tradicionalmente a la filosofía de Feuerbach (sensualismo, naturalismo, emocionalismo, antropologismo, psicologismo, positivismo), y de todos los aspectos que, según el interés interpretativo han sido destacados (subjetividad, naturaleza, utopía, individuo, historia, futuro), hay que priorizar de forma especial su humanismo, así como su constante preocupación por la totalidad de la realidad humana, es decir, su peculiar Antropología³⁰. Pues es ésta, de hecho, la que imbrica la práctica totalidad de sus conceptos filosóficos desde sus primeros escritos, formulada de una forma más o menos genérica, pero sosteniendo la base de su auténtica filosofía propositiva así como el sentido y significado de la actitud crítica que caracteriza, así mismo, al conjunto de su obra.

²⁹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 334.

³⁰ En este sentido, afirma también S. Cabedo, *Die Anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs*, op. cit., p. 17 que “es muy complicado encontrar un ‘ismo’ bajo el cual entender con sentido pleno la filosofía de Feuerbach. Pero si hubiese que arriesgarse, entonces elegiría ‘Humanismo’ o ‘Antropoteísmo’, pues este calificativo es el que mejor obedece a la concepción de su filosofía. El propio Feuerbach utiliza esta palabra con gran frecuencia y, efectivamente, la Antropología se sitúa en el centro de su tarea vital (*Lebensaufgabe*) y constituye el núcleo de su actividad intelectual”.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Por su parte, tal y como ha sido señalado ya anteriormente, la actitud crítica de Feuerbach hacia la filosofía especulativa, y en especial la hegeliana, enlaza de forma directa con la que formula con respecto a la religión, pues considera Feuerbach que ambas, la filosofía especulativa y la teología, tienen como objeto suyo una mera abstracción de lo real y concreto con lo que todo conocimiento debería comenzar:

Quien no abandona la filosofía hegeliana, no abandona la teología. La doctrina hegeliana según la cual la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, es únicamente la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, esto es, abstracto³¹.

De hecho, toda la filosofía especulativa, en opinión de Feuerbach, se ha elaborado a partir de los predicados de la teología, pero transitados del concepto de Dios al de Razón, o más bien, devueltos a ella misma en la medida en que, tal y como en *La esencia del cristianismo* expresa, el concepto de divinidad teísta como ser personal no es más que la esencia de la razón representada como un ser autónomo, distinto de la razón encarnada³². Ahora bien, en la medida en que para Feuerbach “la filosofía moderna ha partido de la teología” convirtiéndose ella misma en nada más que en “teología disuelta”, cuando los predicados con los que opera la teología son devueltos por la filosofía especulativa a la Razón, al hacerlo por mediación de aquella –la teología-, lo hace así mismo por medio de la abstracción de su fundamento corpóreo y sensible, pues “para transformar a Dios en la Razón, ésta tenía que acoger en sí el carácter de esencia divina *abstracta*”³³. Así, la Razón se convierte, del mismo modo que el concepto de divinidad teísta, ciertamente en sujeto, pero sujeto absoluto, sólo pensante, sólo pensamiento puro y abstracto que pretende comprender en sí la totalidad de lo real, aunque sólo como idea.

La identificación entre ser y pensamiento presente en la filosofía especulativa, la cual priorizaba a éste último –el pensamiento-, es algo que Feuerbach, ya tempranamente, había cuestionado y criticado por implicar la imposibilidad de partir en el saber filosófico de lo auténticamente real y cierto: el ser concreto y determinado. La actitud crítica de Feuerbach, más allá de preocuparse por la relación enmascarada entre

³¹ L. Feuerbach, *Verläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 258.

³² Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 75 ss.

³³ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 294.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

teología y filosofía especulativa, se dirige especialmente contra el propio método especulativo pues, en palabras suyas: “Rechazo, de manera absolutamente natural, la especulación absoluta y material que se complace a sí misma, la especulación que saca su materia de sí misma. Existe un mundo entre mí y esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor”³⁴.

De hecho, en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), Feuerbach alza su voz, precisamente, en contra de los discípulos hegelianos ortodoxos que, tras la muerte de Hegel en 1831, consideraban su doctrina como la filosofía absoluta y definitiva³⁵. Feuerbach, más bien, considera que toda filosofía, por darse en un tiempo concreto y determinado, ha de hallarse limitada y definida por el tiempo mismo –la historia-, el cual constituye tanto su condición de posibilidad como su limitación, ya que “toda filosofía, como una determinada manifestación de un tiempo, comienza por tanto con un *presupuesto*”³⁶. Sin embargo, la filosofía hegeliana, por considerarse absoluta, se abstrae de todo aquello que la condiciona –de todo presupuesto- para partir en el desarrollo de su *Lógica* y la afirmación del Absoluto –la Razón-, sólo de ella misma y de la propia idea del Absoluto, el cual se supone siempre como principio de todo su sistema. Esta circularidad especulativa no hace sino utilizar una lógica que simplemente se repliega sobre sí misma para volver al punto de partida, de forma tal que “el ir hacia delante es por tanto un retroceder –retroceso a aquello de donde he partido-; en el proceso revoco la *sucesión*, la *temporalización* del pensamiento”³⁷.

De este modo, si la filosofía de Hegel lo que intentaba era dar contenido y razones del Absoluto, en realidad, lo único que hace es volver sobre el presupuesto de toda su filosofía, es decir, al Absoluto mismo desde el que desarrolla todo su sistema filosófico. Por eso afirma Feuerbach que “el ser, con el que comienza la *Lógica*, tiene como presupuesto, por una parte, la *Fenomenología*, por otra la idea absoluta”³⁸. En definitiva, los filósofos especulativos, y en concreto Hegel, no fueron capaces, en

³⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 14.

³⁵ Así, por ejemplo, Eduard Gans, discípulo de Hegel, miembro fundador de la *Sozietät für Wissenschaftliche Kritik* creada en 1826 en el propio domicilio de Hegel y director de la sección filosófica de la publicación hegeliana *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, escribía en 1834 al respecto: “la filosofía ha cerrado ya su círculo; su progreso debe ser considerado sólo como el meditado trabajo sobre su material, de la manera que el recientemente fallecido [Hegel] ha indicado con tanta claridad y precisión”. E. Gans, *Vermischte Schriften*, Bd. I., Duncker und Humblot, Berlín, 1834, pp. 251-252.

³⁶ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 23.

³⁷ *Ibid.*, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

Capítulo II
Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

opinión de Feuerbach, de interpretar la realidad porque fallaron en el método. Ellos determinaron apriorísticamente la esencia del *ser* sin darle opción a que se manifestase anteriormente tal y como realmente *es*: no mero producto del pensamiento abstracto, sino concreto y determinado en sí mismo. La especulación no es capaz de salir de ella misma y, por tanto, no puede probar nada, ya que tal proceder –el especulativo- sólo sirve para aclarar o ampliar el pensamiento, pero sin tener acceso alguno a la realidad misma. Lo único que consiguen los filósofos especulativos, pues, es una teoría sistemática y formalmente perfecta, autorreferente y autocomplaciente, pero sin contenido real. Sustituyendo la realidad por la forma, la filosofía especulativa pretende deducir el ‘ser’ a partir del ‘concepto’. Pero así, con ese proceder, la filosofía se detiene excesivamente en lo formal, se vuelve ciega para lo real:

Hegel no se sitúa ni piensa realmente con la certeza sensible, porque la conciencia sensible sólo es considerada *tal como* es objeto de la autoconciencia del pensamiento, porque la conciencia sensible sólo es la exteriorización del pensamiento en el *interior* de la certeza de sí mismo; efectivamente, comienza, tal como hemos dicho, no con el ser-otro del pensamiento, sino con el *pensamiento del ser-otro del pensamiento*, donde naturalmente el pensamiento ya está seguro por adelantado de la victoria sobre su contrincante; y de aquí por tanto el humor con que el pensamiento se ríe de la conciencia sensible. Pero también por eso el pensamiento no ha refutado a su adversario³⁹.

El diagnóstico, pues, que Feuerbach realiza sobre la filosofía especulativa revela no sólo que su presupuesto, por situarse en lo Absoluto infinito –el puro pensamiento abstracto-, tiene como consecuencia la imposibilidad de partir de una verdadera posición de lo finito y determinado, sino que, por ser su objeto el mismo que el de la teología –el Absoluto como Razón, apropiándose de las facultades humanas y convirtiéndose en sujeto-, en ese mismo sentido, actúa también de modo indebido al situar mediante abstracción al auténtico *ser* fuera de la determinación y la concreción. De forma tal que, al igual que la teología, también “la filosofía hegeliana *ha alienado* al hombre de *sí mismo*, haciendo descansar todo su sistema sobre estos actos de abstracción”⁴⁰.

³⁹ *Ibid.* p. 45.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd, IX, p. 247. La misma idea se halla también en L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 300-301, donde afirma que “el pensar despojado de su determinidad, en la cual es pensar, actividad de la

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

La preocupación de Feuerbach en su análisis de la filosofía especulativa radica, pues, precisamente, en la imposibilidad por parte de ésta de considerar a la humanidad concreta, finita y determinada en todas sus facultades como un valor real. Por ello, y dado que para Feuerbach “la filosofía hegeliana es el último refugio, el último apoyo racional de la teología”⁴¹ y que el espíritu absoluto de Hegel no es más que el espíritu del que habla la teología, que se resiste a desaparecer tras la crítica a la religión y que se enmascara bajo la razón especulativa, por ello, el método postulado por Feuerbach procede con la especulación del mismo modo que ya antes había hecho con su crítica a la religión:

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* no se diferencia *en absoluto* del ya aplicado en la *filosofía de la religión*. No hemos de hacer más que convertir siempre el *predicado* en el sujeto y así, como *sujeto*, hacerlo *objeto* y *principios*; por tanto sólo hemos de *invertir* la filosofía especulativa, y entonces tendremos la verdad al descubierto, pura y brillante.⁴²

Efectivamente, Feuerbach procede críticamente con la filosofía especulativa del mismo modo que con la crítica a la religión; pero no basta con la mera negación, con la mera inversión de los términos, sino que previamente hace falta demostrar la contradicción interna de la filosofía especulativa en general y de la hegeliana en particular. Sólo así la actitud crítica puede dar razones y fundamentar, en consecuencia, el hecho de que el ser humano completo –ciertamente pensamiento, pero también cuerpo, sangre y sentimientos- es la verdad de la filosofía especulativa y, así, abrir las puertas a una nueva época en la que éste se constituya en el centro, principio y fin de toda actividad propiamente humana, tal y como pretende el proyecto antropológico de Feuerbach.

La peculiar filosofía de Feuerbach, además, tal y como ha sido explicitado en el capítulo anterior del presente trabajo, debe ser caracterizada como crítica o, más bien, como ‘genético-crítica’, es decir, aquella que tiene como tarea principal la de comprender la ‘génesis’ de los conceptos elaborados por la subjetividad para, así, distinguir aquello que es auténticamente real de lo meramente creado por ésta, y que no

subjetividad, es la esencia de la *Lógica* [...] ¡Así la filosofía absoluta exterioriza y aliena al hombre de su propia esencia, de su propia actividad!”

⁴¹ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 258.

⁴² *Ibid.*, p. 244.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

quiere caer en ninguna petición de principio como la especulativa, sino que asume y parte de los conceptos elaborados por tal subjetividad para, desde ella misma, rebatir las quimeras de la imaginación y realizar desde los propios conceptos por ella elaborados su crítica y subversión para la afirmación de lo que se quiere demostrar: el carácter de lo finito, determinado y concreto, del ser *real*, como la verdad de toda actividad humana⁴³.

Con este propósito, Feuerbach vuelve a la propia filosofía hegeliana contra ella misma, pues si bien es cierto que los actos de abstracción con los que ésta funciona suponen considerar como lo único cierto y verdadero a lo infinito y absoluto, a la Razón como Espíritu, por otro lado el sistema hegeliano sitúa, a su vez, lo finito como la determinación real de lo infinito⁴⁴. Ahora bien, lo finito es simplemente la negación de lo infinito y viceversa, es decir, ambos son límites el uno del otro que se excluyen mutuamente, de forma tal que la filosofía de Hegel no constituye más que una profunda contradicción que halla su sentido en el hecho de que “la filosofía moderna ha demostrado sólo la divinidad del entendimiento, ha reconocido al entendimiento y sólo lo abstracto como *ser divino, lo absoluto*”⁴⁵. Efectivamente, si el pensar es lo absoluto, un ser únicamente pensante –sea Dios, sea el Espíritu hegeliano- no puede ser más que pensamiento puro pero nunca un ser *real*, porque tal es siempre sensible, corpóreo, material. Y a pesar de ello, para determinarse este absoluto –para poder realizarse de modo efectivo- necesita precisamente lo que no es, del ser *real*, corpóreo, encarnado, finito⁴⁶.

No es de extrañar, pues, que en repetidas ocasiones repita Feuerbach que el fundamento de la filosofía especulativa no es otro que la propia teología convertida bajo

⁴³ Cf. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 52 ss.

⁴⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Meiner Verlag, Hamburg, 1991, § 381, p. 313; § 382, pp. 313-314.

⁴⁵ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 293. Sobre la idea de lo finito e infinito en Feuerbach, así como los conceptos de “límite” y “frontera”, Cf. M. Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, op. cit., pp. 43-51.

⁴⁶ En el caso del Dios personal del teísmo en cuanto Dios, es decir, como entendimiento y razón personificada, muestra Feuerbach en *La esencia del cristianismo* el significado del Dios-hijo, Cristo, como su determinación, concreción y realidad. Cf. a este respecto L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 101-129. En el caso de la filosofía hegeliana, la misma concepción de la ‘realidad efectiva’ (*Wirklichkeit*) da fe de lo dicho, tal y como se desprende de G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. cit., §131, p. 134: “El aparecer es la determinación, por medio de la cual la esencia no es ser sino esencia, y el aparecer desarrollado es el fenómeno. La esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno”.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

forma racional –ya que ambas se comportan igual- y que, en consecuencia, del mismo modo que aquello que sustentaba a la teología era la antropología, en la misma medida, el secreto del espíritu absoluto hegeliano no sea otro que el espíritu subjetivo abstraído del ser concreto y determinado, inserto en la historia y la naturaleza. Así afirma Feuerbach que, “así como en la teología el *hombre* es la *verdad*, la *realidad* de Dios [...], así también en la filosofía especulativa la *verdad* de lo *infinito* es lo *finito*”⁴⁷.

Por consiguiente, el desarrollo filosófico por parte de Feuerbach puede proceder con razón y motivo a la inversión de los términos establecidos por las formas de conocimiento teológico-especulativas, no situando como principio a lo infinito y absoluto que deviene y se concreta en lo finito –al mero pensamiento abstracto como sujeto y al ser como predicado-, sino a lo determinado y finito como fundamento del pensar mismo, al ser concreto y real como la verdad de lo infinito; pues “el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo *real*. Lo infinito no puede ser de ningún modo pensado *sin* lo finito”⁴⁸. La actitud crítica de Feuerbach trata así de explicar la verdad antropológica de la teología y la especulación, y formular una nueva filosofía que sitúe al hombre *total*, completo, como su centro gravitacional indiscutible, empezando su desarrollo por el *ser* mismo –concreto y determinado-, lo cual supondrá la defensa en Feuerbach del denominado principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), es decir, aquel que reconoce que “el pensar viene precedido por el *padecer*”⁴⁹.

2.3 Feuerbach y la *Naturphilosophie* de Schelling

La actitud crítica de Feuerbach no sólo se dirige contra la concepción teológica de la religión y contra la filosofía hegeliana, sino también contra la filosofía de la

⁴⁷ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 249.

⁴⁸ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 250. Otra formulación de la misma idea la encontramos en *Ibid.*, p. 258, donde Feuerbach afirma que “La verdadera relación entre el pensar y el ser es esta: el *ser* es *sujeto*, el *pensar* es *predicado*, pero un predicado tal que contiene el *ser* de su sujeto. El pensar proviene del ser, pero el ser no proviene del pensar”. Así mismo, en L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, IX, pp. 330-331 afirma: “ Sólo el pensar, que se *determina* y se *ratifica* por medio de la *intuición sensible*, es pensar *real* y *objetivo*, pensar de la verdad objetiva [...] Lo más importante es reconocer que el pensar absoluto, aislado de la sensibilidad, *no va más allá de la identidad formal, de la identidad consigo mismo del pensar*”.

⁴⁹ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 250.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

naturaleza de Schelling quien, sin embargo, parecía situarse en las antípodas de Hegel⁵⁰. Para Feuerbach, en último término, tanto el idealismo de Hegel como el de Schelling se caracterizan por el mismo contenido especulativo que reduce lo complejo y diverso de la realidad concreta y determinada en lo Absoluto abstracto e indeterminado, bien sea éste *subjetivo* –el Espíritu hegeliano–, bien sea *objetivo* –la Naturaleza de Schelling. De hecho, mientras que Hegel considera la realidad sensible sólo como objeto, es decir, como ‘puesta’ por la Razón en relación de continuidad con el pensamiento puro y abstracto, Schelling hace lo mismo pero invirtiendo los términos, es decir, convirtiendo la realidad sensible, la Naturaleza, también en un Absoluto ilimitado producto de la abstracción⁵¹. De este modo, el principio y fin de ambas filosofías es siempre el Absoluto infinito y abstracto, siendo imposible en consecuencia una elevación con contenido y fundamento a lo auténticamente cierto y verdadero, finito y determinado –la humanidad misma- como centro gravitacional del pensar filosófico, sino sólo, una vez más, una mera justificación del presupuesto mismo.

Por otro lado, el propio concepto feuerbachiano de *Sinnlichkeit* implica una recuperación y revitalización de la Naturaleza que, sin embargo, se opone radicalmente al modelo especulativo sin caer, a pesar de ello, en un materialismo reduccionista. Así, puede afirmarse que, a pesar de la crítica de Feuerbach a la *Naturphilosophie* de Schelling, su relación con ésta es ambivalente.

En este sentido, P. Cornehl ha destacado que existen diversos e importantes puntos de afinidad en la filosofía de Feuerbach con la filosofía de la naturaleza de Schelling⁵². Cornehl señala que la influencia filosófica más decisiva en el joven Feuerbach no proviene tanto de la *Lógica* de Hegel sino de la *Naturphilosophie* de

⁵⁰ De hecho, cuando en 1841 subió al trono de Prusia Federico Guillermo IV, Schelling fue llamado a Berlín para contrarrestar la influencia del hegelianismo en la Academia, pues el nuevo monarca y su nuevo ministro de cultura, Eichhorn, eran pietistas ortodoxos, opuestos al liberalismo y al ideario de la Revolución francesa y la *Aufklärung*. Por ello, viendo el peligro intrínseco que encerraba la filosofía hegeliana, la cual podía ser interpretada tanto en un sentido teísta como panteísta, y dado el giro hacia el ateísmo por parte de los denominados ‘jóvenes hegeliano’ –lo cual dinamitaba los fundamentos religiosos de la Restauración postnapoleónica-, el nuevo gobierno recrudenció la censura y se decidió a acabar con el predominio de la filosofía hegeliana. En opinión del gobierno, la persona que mejor encajaba en plano intelectual para llevar a cabo esta labor, no era otro que el viejo Schelling. Sobre la actitud conservadora de Schelling durante sus últimos años, afín a la política de la Restauración, Cf. M. Galcerán Huguet, “Las Agendas de Schelling”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, nº 13, 1996, pp. 165-180.

⁵¹ Cf. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 46 ss.

⁵² Cf. P. Cornehl, “Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. XI., Berlin, 1969, pp. 37-93.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Schelling; pues mientras que el primero no ve en la naturaleza más que al Espíritu objetivado, el segundo reconoce en ella, ante todo, su carácter esencialmente autónomo. Así, incluso afirma Cornehl que el propio Feuerbach se consideraba a sí mismo como “la persona que lleva a cabo y realiza la filosofía de la naturaleza del joven Schelling”⁵³. Tal consideración, por lo demás, no es novedosa, pues ya el propio Karl Marx, en una carta de 1843 a Feuerbach, afirmaba que “el [...] recto pensamiento de la juventud de Schelling [...] se ha convertido para usted en verdad, realidad, fuerza viril”⁵⁴.

Ahora bien, a pesar de estas consideraciones, Feuerbach descubre ya tempranamente en la *Naturphilosophie* de Schelling, tal y como se ha señalado, el mismo principio de abstracción que en la filosofía hegeliana, pues ambas, en opinión de Feuerbach, acaban reduciendo lo complejo y diverso de la realidad concreta y determinada en lo Absoluto, bien sea éste *subjetivo* u *objetivo*. Efectivamente, mientras que Hegel considera la realidad sensible sólo como objeto, es decir, como ‘puesta’ por el Sujeto absoluto, Schelling hace lo mismo pero invirtiendo los términos, es decir, convirtiendo la realidad sensible, la Naturaleza, también en Absoluto. Para el idealismo hegeliano todo lo que existe es Espíritu, mientras que para la *Naturphilosophie* lo único existente es Naturaleza, pero ambas, Espíritu y Naturaleza, como Absoluto. Lo cual, sin embargo, nos plantea el siguiente problema:

Dos verdades, dos absolutos son, sin embargo, una contradicción. ¿Cómo podemos salir de esta discrepancia entre el idealismo que niega la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza que niega el idealismo? Solamente haciendo del *predicado*, donde ambos coinciden, el *sujeto* –así obtenemos lo absoluto, lo autónomo por excelencia- y haciendo del sujeto el predicado: lo absoluto es espíritu y naturaleza. Espíritu y naturaleza son los predicados, determinaciones, formas de lo mismo, de lo absoluto. ¿Y entonces qué es lo absoluto? Nada más que la *y*, la unidad de espíritu y naturaleza. Pero, con esto, ¿hemos avanzado? ¿No teníamos esta unidad ya en el concepto de la naturaleza misma?⁵⁵

Desde el punto de vista de la *Sinnlichkeit*, en el que se aúnan lo espiritual y lo material, y que constituye la medida de todo lo real –y, en consecuencia, también de la Naturaleza- poco o nada se ha avanzado con la *Naturphilosophie* de Schelling en los términos en que la interpreta Feuerbach. De hecho, la filosofía de la naturaleza no

⁵³ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁴ “Brief von K. Marx an L. Feuerbach” (30-11-1843), SW, Bd. XIII, p. 128.

⁵⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 43.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

consigue superar el idealismo especulativo pues ella misma se sumerge en los mismos procesos de abstracción de los que adolece el idealismo, siendo ella misma, a su vez, idealismo especulativo. Por ello, la conclusión de Feuerbach es que no existe ninguna “ciencia del Absoluto como tal sino, como siempre, o una ciencia del absoluto como naturaleza o del absoluto como espíritu [...]. Así puedo eliminar el Absoluto de la filosofía de la naturaleza”⁵⁶.

En definitiva, la actitud crítica de Feuerbach se dirige también contra toda concepción de lo Absoluto que implique, en último término, procesos de abstracción de la complejidad de lo real, o que se imbrique con cualquier posibilidad de interpretación mística o panteísta. En cualquier caso, sobre el concepto de Naturaleza empleado por Feuerbach, que ocupará un lugar central en su desarrollo filosófico, se tratará en mayor profundidad en el Capítulo IV, poniéndolo en relación con la posibilidad de la acción práctica de la humanidad sobre sí misma en tanto que proceso de perfectibilidad, a la vez que determinada y condicionada –limitada-, por naturaleza.

2.4 La oposición de Feuerbach al materialismo reduccionista

Si la actitud crítica de Feuerbach se orienta, en todas sus dimensiones, por su constante preocupación por la existencia humana, tal y como queda patente en lo referente a su oposición ante la teología y la filosofía especulativa, tal actitud crítica, entonces, habrá de encontrarse también necesariamente presente en lo referente a otra tradición filosófica que, al igual que la especulativa –pero en sentido inverso- acaba limitando la totalidad y complejidad de la realidad humana. Esto es: otro rasgo que conviene destacar en este posicionamiento crítico por parte de Feuerbach es el referente al materialismo.

Es cierto que Feuerbach, tal y como señalan diversos estudiosos de su obra, suscribió ciertas formas de materialismo⁵⁷. Pero, sin embargo, se mantuvo críticamente

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁷ Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., pp. 75ss, 127-154; W. Jaeschke, “Feuerbach redivivus”, en *Hegel-Studien*, nº 13, 1978, pp. 199-237; G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 243-305, M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, op. cit., p. 89-120; J. Barata-Moura, “El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

contra una forma de materialismo, el mecanicista, del que, a pesar de ello y paradójicamente, ha sido acusado con frecuencia⁵⁸. De hecho, frente al mero materialismo, afirma Feuerbach:

¿Cómo puede el hombre llegar a concebir la materia, cómo puede llamar cuerpo a su cuerpo, si él no fuese más que cuerpo? No es posible que exista el concepto de materia allí donde únicamente hay materia. Si el pensamiento fuese [...] una manifestación de la materia [...], entonces sería imposible fijar como objeto el cuerpo, la materia, pensarla y nombrarla como materia: porque no nos diferenciaríamos de ella [...] La materia sólo se conoce en contraposición con el espíritu. La materia sólo existe para no ser diferente de la materia, más exactamente, para un ser que se diferencia a sí mismo de la misma, como la oscuridad sólo existe para el que ve y no para el ciego⁵⁹.

Queda patente, por tanto, que el carácter materialista de Feuerbach, cuyo concepto central es el de *Sinnlichkeit* entendida ésta como unión de las dimensiones material y espiritual de la realidad, no puede ni quiere hacer abstracción alguna de la complejidad del ser humano. La dimensión espiritual, por tanto, pervive en Feuerbach aunque, eso sí, sin hacer abstracción –como ya se ha señalado- de su condición de posibilidad –el cuerpo sensible mismo.

Así mismo, esta oposición al materialismo reduccionista es apreciable en su recensión de 1838 a la obra de F. Dorguth *Crítica al idealismo*, en la que rechaza toda forma de dicho materialismo, es decir, aquél que reduce lo cualitativo a lo cuantitativo y material como verdad y principio único de la subjetividad y el entendimiento:

Desde un principio, debemos objetar a la proposición ‘el pensamiento es una actividad del cerebro’, una proposición que resulta ser fundamental al escrito de éste [de Dorguth] y que no quiere decir que pensar sea *también* una actividad del cerebro, sino *únicamente* una actividad del cerebro, la esencia del pensamiento, pensamiento *in puris naturalibus*⁶⁰.

escritos”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 11, Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 95-128.

⁵⁸ La consideración de Feuerbach como materialista mecanicista es temprana; de hecho, ya Arthur Schopenhauer le acusaba de ello. A este respecto Cf. M. Cabada, *Querer o no querer vivir*, op. cit., pp. 96-108. También Georg Luckács, en su interpretación y estudios sobre Feuerbach, considera a éste como el último gran representante del materialismo mecanicista. Cf. G. Luckács, *Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Aufbau Verlag, Berlin, 1953, p. 99.

⁵⁹ L. Feuerbach, *Gesichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, GW, Bd. II, p. 140.

⁶⁰ L. Feuerbach, *Kritik des Empirismus*, GW, Bd VIII, p. 151.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Efectivamente, Feuerbach, preocupado siempre por el hombre *total*, aquel que se desarrolla en todas sus capacidades y facultades, se opone a cualquier forma de reduccionismo, tanto al idealismo que prescinde de la naturaleza corpórea del ser humano, como al materialismo mecanicista que considera a la humanidad desde el mero punto de vista físico y fisiológico. En cualquier caso, es cierto que Feuerbach afirmó y defendió cierta forma de materialismo –el antropológico- el cual, no obstante, debe distinguirse de aquél materialismo defendido por Dorguth. De hecho, tal y como señala Feuerbach en una carta al propio Dorguth fechada en noviembre de 1838:

No es su materialismo lo que no me agrada, sino que su falso, su impuro, su autocontradictorio materialismo es lo que no puedo comprender [...] El materialismo es simplemente poder pensar la materia no como una ley, sino sólo como ser. Cuando Ud. dice: la materia piensa, siente, eso no quiere decir otra cosa que la materia es actividad, es origen, es esencia autosuficiente⁶¹.

Así pues, por tanto, si puede hablarse de materialismo en la filosofía de Feuerbach, éste tiene que ser, sin embargo, mediatizado por el concepto de sensualidad (*Sinnlichkeit*) tal y como el propio Feuerbach la entendía. A saber: unión de cuerpo y alma, de espíritu y materia. El materialismo de Feuerbach, por tanto, no es, en absoluto, reduccionista y, sin embargo, la sentencia feuerbachiana según la cual “el hombre es lo que come”⁶² ha sido, en numerosas ocasiones, interpretada desde esta perspectiva, e incluso desde la del materialismo histórico marxiano, tal y como hace el propio A. Gramsci:

La afirmación de Feuerbach: ‘el hombre es lo que come’, tomada en sí, puede ser interpretada diversamente. Interpretación mezquina y tonta [...]; es cierto que el hombre es lo que come en cuanto la alimentación es una de las de las relaciones sociales en su conjunto, y cada grupo social tiene su alimentación fundamental; pero al mismo tiempo puede decirse que ‘el hombre es su vestimenta’, ‘el hombre es su hogar’, ‘el hombre es su particular modo de reproducirse, es decir, su familia’; dado que la alimentación, la vestimenta, la casa, la reproducción, son elementos de la vida social en los cuales, del modo más evidente y amplio (es decir, masivo) se manifiesta el complejo de las relaciones sociales⁶³.

⁶¹ L. Feuerbach, “Brief an F. Dorguth” (10-1838), SW, Bd. XII, p. 16.

⁶² L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, SW, Bd. X, p. 22; Cf. también L. Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst*, SW, Bd. X, pp. 41-67.

⁶³ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 36- 37.

Capítulo II
Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Claro está, Gramsci está anticipando, en la línea de su peculiar marxismo, una interpretación de Feuerbach que pretende conducir a esa antropología marxiana que considera al hombre como producto de las relaciones sociales. Ahora bien, Feuerbach, no era un comunista en el sentido habitual de la palabra y, ni mucho menos, marxista. La sentencia de Feuerbach no puede, por tanto, leerse en el sentido de un materialismo reduccionista ni de un materialismo histórico. Para entender con propiedad la máxima feuerbachiana –y con ello su peculiar materialismo- conviene tener en cuenta, por tanto que en su obra *La ciencia natural y la revolución* (1850), en la que aparece recogida dicha frase, introduce Feuerbach la idea de su materialismo antropológico en los siguientes términos:

El ser es uno con la comida; ser significa comer; lo que es, come y es comido. Comer es la forma subjetiva, activa, del ser; ser comido, la forma del ser objetiva, doliente. Pero ambas indisolubles. En la comida se realiza por ello el concepto vacío del ser y se manifiesta el sinsentido de la pregunta de si *ser* y *no-ser* es idéntico, es decir, de si comer y hambre es lo mismo⁶⁴.

Conviene detenerse un momento en esta cita. La primera parte expone algo que parece obvio: claro que el ser *es* uno con la comida, que todo ser corpóreo, en tanto que tal, es susceptible de ser comido. Nótese, en cualquier caso, el carácter de ‘ser objetivo’ atribuido al sujeto –esto es, ser convertido en alimento- en tanto que doliente, es decir, en tanto que referenciado a un sujeto que desempeña el papel del momento subjetivo en la relación dialéctica heredera del hegelianismo. A este carácter dialéctico se refiere, pues, la segunda parte de la cita cuando relaciona los momentos subjetivo y objetivo – comer y ser comido- con el problema de la identidad del ser y del no-ser. Sin embargo, el verdadero sentido antropológico de su materialismo queda oscurecido por las palabras de Feuerbach y cierto sentido irónico y jocoso que dificulta, en parte, la comprensión del sentido de sus palabras. Así, afirma en la misma obra de 1850:

Sólo el nutriente es la sustancia; el nutriente [es] la identidad de espíritu y naturaleza. Donde no hay materia grasa alguna, no hay carne; pero donde no hay materia grasa allí tampoco hay ningún cerebro, ningún espíritu: y la materia grasa procede sólo del nutriente. El nutriente es el spinoziano *Ev και Παν*, lo que todo lo abarca, la esencia de la esencia. Todo depende de la comida y la bebida. La diferencia de la esencia es sólo diferencia del nutriente⁶⁵.

⁶⁴ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, SW, Bd. X, p. 14.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Aquí tenemos, apenas señalada, la preocupación de Feuerbach por el cuerpo y, en consecuencia, por los nutrientes y alimentos. Se trata, como se aprecia, de una crítica al idealismo metafísico alemán del siglo XIX. Es la afirmación de que para que haya actividad espiritual, pensamiento, es necesario su sustrato corpóreo, su sustento físico. Es el rechazo por parte de Feuerbach a esa idea de que el *hen kai pan* no sólo spinoziano sino también hegeliano no es ni puede ser entendido como mera actividad espiritual, abstracta, indefinida e inmaterial. Como se desprende de los *Principios de la filosofía del futuro*, para Feuerbach, en último término, es la materia la que constituye el presupuesto de toda actividad espiritual. De aquí, de esta defensa del ser corpóreo, sensiblemente definido, Feuerbach va más allá, pero en un sentido irónico afirmando que, en último término, dado que todo ser es necesariamente materia, es también, consecuentemente, producto de la materia que ingiere y le conforma –producto de su comida y su bebida.

Siguiendo un silogismo, y dado que Feuerbach no niega la realidad espiritual del ser humano, sino que la sustenta sobre su base material, llega a afirmar que, puesto que el espíritu depende del cuerpo, y el cuerpo de los alimentos, así el espíritu depende del alimento. Tan radical es el sentido hiperbólico de Feuerbach que toda la esencia del ser humano -cuerpo y alma- viene definida por los nutrientes y alimentos. Siguiendo con la misma obra de 1850, Feuerbach llega incluso a insinuar que la imposibilidad de una revolución liberal en Alemania tras el fracaso de la de 1848 se debe al ordenamiento jurídico-estatal que acaba condenando al pueblo al consumo de patatas y negándole los necesarios “cuerpos nitrogenados”, siendo la falta de los mismos lo que convierte en dócil al pueblo germano. La solución que propone Feuerbach: cambiar el alimento básico del pueblo por guisantes⁶⁶. En cualquier caso, parece que Feuerbach no abandona el tono jocoso en tales afirmaciones. Su conclusión, en definitiva –y aquí es donde aparece la famosa sentencia- es la siguiente:

Vemos a su vez aquí qué importante significado tanto ético como político tiene la enseñanza de los alimentos para el pueblo. La comida llega a la sangre, la sangre al corazón y al cerebro, al pensamiento y a las formas de entendimiento. El alimento humano es el fundamento de la formación y el entendimiento humanos. ¿Queréis mejorar al pueblo? Dadle entonces, en vez de declamaciones contra el pecado, mejores comidas. *El hombre es lo que come*. Quien sólo

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 22-23.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

degusta alimentación vegetal, es también sólo una esencia vegetativa, carece de fuerza activa.⁶⁷

Hasta aquí lo que concierne a la obra de 1850. Ahora bien, el sentido de la misma sólo puede entenderse desde el punto de vista del sentido ontológico y antropológico que Feuerbach intenta imprimir a su pensamiento. Feuerbach, de hecho, no hace más que recurrir a la hipérbole para afirmar la corporeidad y sensualidad como sustrato material de toda actividad espiritual. Si se toman las palabras de Feuerbach en un sentido reduccionista, sin profundizar en su significado, llegamos a las conclusiones mecanicistas de Dorguth; si tomamos su sentido hiperbólico desde una visión parcial, caemos en la opinión gramsciana y podemos imaginar –si así se quiere– un pre-materialismo histórico.

Entender en su significación la máxima de Feuerbach de que “el hombre es lo que come”, implica darle un sentido fuerte al verbo ‘ser’. El hombre, es, existe, vive, en la medida en que se alimenta. Y ciertamente no se alimenta de ideas, de pensamientos. Igual que el hombre come e ingiere elementos propios de la naturaleza sensible, en la misma medida, el hombre es, *esencialmente*, un ser así mismo sensible, corpóreo, carnal. Esta afirmación del cuerpo y, en último término, de la finitud del hombre, es un ataque a la filosofía especulativa. Es una afirmación, una defensa, del principio de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 22. La frase “El hombre es lo que come” tuvo tanta incidencia en su época que el propio Feuerbach, doce años después, en 1862 publicaría otra obra en el mismo sentido cuyo título, más provocador si cabe es el de *El secreto de la ofrenda, o el hombre es lo que come*. En ésta, y siguiendo su crítica a la religión iniciada en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach aplica el sentido de su crítica materialista a la crítica religiosa, no sin antes hacer referencia, jocosamente una vez más, a su conocida máxima y al sentido materialista de su filosofía de la siguiente manera: “La frase ‘el hombre es lo que come’ [...] es la única de mis escritos hace tiempo ‘difundidos’ que aún resuena en los oídos de algunas personas, pero sólo como una disonancia ofensiva al honor de la filosofía y cultura alemanas. Pero precisamente esta cacofonía, esta disonancia, me ha puesto de tan buen humor que no podía dejar de convertir este famoso juego de palabras en el tema de un único y peculiar trabajo. En este trabajo, la principal objeción a mis palabras no es otra cosa que la solución al enigma de la religión; aquí tomo en consideración todos los diferentes enigmas del espíritu humano sólo en relación a la religión, al fundamento o causa de ella misma. Así mismo, sin embargo, soy, como es sabido, un materialista tan pésimo [...] que no sé que por qué el hombre no sólo come, sino también bebe”. L. Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was er isst*, GW, Bd. X, p. 41. En esta obra, en definitiva, Feuerbach considera la ofrenda de alimentos y bebidas a la divinidad, precisamente, como una forma de supeditación del ser humano pues lo que se le ofrece a Dios no es otra cosa, en definitiva, que el sustento básico, esencial, del hombre. Feuerbach ve en estas ofrenda, precisamente, una expresión más del proceso de alienación que lleva a cabo la teología. Al dar a Dios lo que en esencia vital nos pertenecería, estamos depositando en la divinidad, una vez más, nuestras propias condiciones de posibilidad de existencia. Así: el hombre ofrenda a Dios lo que come; y lo que come, es lo que él es. Es decir, el hombre se da a sí mismo a Dios, se sacrifica a Dios, enajena y aliena su esencia.

Capítulo II

Feuerbach, pensador crítico de la existencia humana

Sinnlichkeit que define la totalidad de lo real; es, también, una defensa del *hic et nunc* y, por tanto, una reafirmación existencial en su sentido más pleno.

Por ello, el materialismo de Feuerbach, fundado en el principio de *Sinnlichkeit* tiene que ser matizado. Ciertamente el significado de este principio sensualista es el de convertir lo sensible en lo auténtica y esencialmente real pues “sólo un ser sensible es un ser *verdadero, real*, sólo la sensibilidad es *verdad y realidad*”⁶⁸. Pero si bien el principio del sensualismo rechaza el pensamiento abstracto que excluye de sus consideraciones al mundo material, sin embargo, Feuerbach impone la necesidad de diferenciar críticamente lo que es primero metódicamente de lo que lo es genéticamente, sin por ello negar su *unidad*⁶⁹.

En este sentido, en un escrito póstumo escribía Feuerbach, en relación al materialismo de Moleschott: “El materialismo es para mí el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en un sentido estricto”⁷⁰. Pues el objeto de la actitud crítica de Feuerbach, ciertamente, es el de asentar la actividad especulativa y el pensamiento sobre una base de realidad construida a partir de lo sensible para partir así de una auténtica antropología que comprenda al ser humano como un ser completo y no escindido entre pensar y ser, y que, en consecuencia, sitúe como auténtico principio suyo no al *yo* abstracto como pensamiento puro ni a la materia en un sentido mecanicista, sino a la *totalidad* y verdad del hombre, unión de pensamiento y cuerpo, espíritu y materia, sin negar ninguno de los dos. En palabras del propio Feuerbach:

La verdad no es ni el materialismo ni el idealismo, ni la fisiología ni la psicología; sólo la *antropología* es verdad; sólo el punto de vista de la sensualidad, de la intuición, es verdad, pues sólo este punto de vista me da la *totalidad* y la *individualidad*⁷¹.

⁶⁸ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 316.

⁶⁹ Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., p. 78.

⁷⁰ W. Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Cotta Verlag, Stuttgart, 1891, p. 266.

⁷¹ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW, Bd. X, p. 135.

CAPÍTULO III

MARCO DE REFERENCIA EN LA FILOSOFÍA DE FEUERBACH

3.1 La Ilustración francesa

Un estudio detallado de la obra de Feuerbach pone de manifiesto cierta coincidencia de temas y del modo de tratarlos con algunos autores de la Ilustración francesa. De hecho, Feuerbach leyó con agrado los escritos de Voltaire, Holbach, Helvetius y varios más, de forma tal que en su obra es posible rastrear síntesis perfectas de las tesis doctrinales de los filósofos ilustrados¹. Además, puede afirmarse que el modo peculiar por parte de Feuerbach de asimilar la Ilustración francesa le conduce a una interpretación antropológica de la filosofía hegeliana en la que se acentúa la idea de la esencia genérica (*Gattungswesen*) del ser humano, a la vez que le proporciona los primeros mecanismos para la crítica que formula al contenido teológico de la religión.

En este sentido, uno de los filósofos de la Ilustración francesa cuya influencia se halla presente en el pensamiento de Feuerbach es J.-J. Rousseau (1647-1706), sobre todo en lo referente al proyecto emancipador de su filosofía y una ética fundada en la

¹ Cf. S. Cabedo, *Die anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs*, op. cit., pp. 29 ss.; S. Cabedo, “El principio del sensualismo, alternativa a la filosofía especulativa”, en *Separata de la revista Millars*, op. cit., pp. 5-6.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

senibilidad². Grün ha señalado ya, de forma especial, en qué medida el aporte de Rousseau a la valoración de la sensibilidad y de los sentimientos naturales del hombre como fundamento de la dimensión ética se halla muy próxima a la línea de pensamiento que desarrolla el propio Feuerbach cuando convierte la sensualidad (*Sinnlichkeit*) en la categoría fundamental desde la cual ofrecer una cosmovisión antropológica³. Pero, además, Rousseau destaca también por plantear el problema de la alienación y la emancipación del ser humano –temas así mismo feuerbachianos-, considerando al hombre como ser total e íntegro en la medida en que, para su realización plena, se asienta no sólo en su fundamento natural, sino también en la relación comunitaria y de interdependencia⁴.

De este modo, la conexión entre Rousseau y Feuerbach queda patente cuando este último, a lo largo de toda su obra, afirma la necesidad de considerar al hombre total y completo sin hacer abstracción alguna de su sensibilidad, así como el carácter comunitario y comunicativo de la esencia humana en tanto que género; es decir, en la constatación de que “solamente en la comunidad se forma el concepto de un ser universal”⁵. Además, el tema de la perfectibilidad humana como facultad esencialmente humana, idea presente en Feuerbach tal y como se mostrará en el capítulo IV de la presente tesis, se halla ya anticipado de forma clara en el pensamiento de Rousseau por medio de la combinación de los elementos de la naturaleza y de la historia, lo cual, como señala Cabedo, “constituirá un excelente precedente para la futura teoría hegeliana”⁶ y, por tanto, un referente, así mismo, en el pensamiento de Feuerbach.

Por otra parte, el pensador francés que más simpatías e influencias suscitaron en Feuerbach fue, probablemente, Pierre Bayle (1647-1706). Tanto es así que el escrito de

² Cf. S. Cabedo, “Razón y sentimiento en la cultura europea: aportaciones de J. J. Rousseau”, en D. García-Marzá y V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 73 ss.

³ Cf. K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 185.

⁴ Así, la idea de relación comunitaria se halla ya presente en J.-J. Rousseau, *Emilio o la educación*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1971, pp. 68-69, donde afirma: “El hombre de la naturaleza lo es todo para sí; él es la unidad numérica, el entero absoluto, que no tiene más relación que consigo mismo o con su semejante. El hombre civilizado es una unidad fraccionaria que determina el denominador y cuyo valor expresa su relación con el entero, que es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que poseen el medio de desnaturalizar al hombre, quitarle su existencia absoluta para reemplazarla por otra relativa, y transportar el yo dentro de la unidad común; de tal manera que cada particular no se crea un entero, sino parte de la unidad y sea sensible solamente en el todo”.

⁵ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 159.

⁶ S. Cabedo, “Razón y sentimiento en la cultura europea: aportaciones de J. J. Rousseau”, en D. García-Marzá y V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, op. cit., p. 78.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Feuerbach sobre *Pierre Bayle* (1839), según afirman algunos de los estudiosos de la obra de Feuerbach como por ejemplo Rawidowicz, puede llegar incluso a entenderse de forma autobiográfica. Así, afirma éste:

El nombre Bayle es aquí, hasta cierto punto, un ‘pseudónimo’ para el mismo Feuerbach, una ‘capa’ para el naturalismo progresivamente madurado en él [...], resulta muy sencillo ver cómo Feuerbach, hacia 1837/38 se ha sentido próximo a la personalidad y destino de Bayle. El propio Feuerbach expresa varias veces más adelante sobre esto que, objetivamente, hay un gran parecido entre él y Bayle⁷.

De este modo, fueron quizás tres elementos fundamentales del pensamiento de Bayle los que influyeron sobre Feuerbach y le permitieron madurar la determinación de una crítica al contenido teológico de la religión, pero también a la filosofía especulativa. El primero de ellos sería la relación negativa del pensador con la teología, la cual constituiría de forma práctica la transición del pensamiento dogmático y limitado al libre pensamiento de la filosofía; en segundo lugar, el escepticismo de Bayle sería también una fuente de inspiración para Feuerbach, esencialmente su duda teológica, la cual debía “*retomar de nuevo con reverencia en contra de la fe*”⁸ aquello que la razón invocase en contra de las representaciones religiosas; y en tercer lugar el conocimiento de la profunda comprensión de Bayle de la ciencia así como de su idea humanista del hombre, en función de la cual consideraba que “el ateísmo no se halla necesariamente relacionado con la inmoralidad” y de que “un Estado en sí mismo bien puede fundarse en ateos, por que éstos también pueden ser incitaros, a través de principios naturales, a buenas acciones”⁹.

En este sentido, lo cierto es que Feuerbach siguió de forma especial las sugerencias expuestas por Bayle en el *Dictionnaire historique et critique* (1697), según las cuales se imponía la necesidad de fundamentar una concepción ética que tuviese como único centro la autonomía del hombre. Bayle destacó en su época por una dura crítica a la religión al considerar que ésta impedía la tendencia natural del hombre a la felicidad; la religión –el cristianismo– era para él una institución que debía desaparecer, pues la consideraba la culpable de la desgracia e infelicidad humana por enseñar que el

⁷ S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, op. cit., pp. 63-65.

⁸ L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, GW, Bd. IV, p. 230.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

hombre está viciado esencialmente por un pecado original que convierte la vida terrenal en una existencia de sufrimiento necesario con miras, únicamente, a alcanzar el paraíso celestial, además de entorpecer la autonomía y emancipación de la humanidad por supeditar la razón al dogma y la fe¹⁰.

Feuerbach, en su escrito reconoce, pues, al ilustrado francés como un hombre libre, antidogmático y comprometido seriamente a favor de la libertad y de la razón, llegando a afirmar que:

[...] la contradicción más esencial y más interesante en Bayle es la contradicción entre fe y razón [...] Singularmente ofrece un interés particular la forma y poco cómo esta antítesis se ha expresado en Bayle, señalándolo como el punto culminante de esta discordia inevitable en la Historia de la Filosofía y de la humanidad por encima de todos los demás fenómenos semejantes de nuestro tiempo¹¹.

Así, Feuerbach, recogiendo la crítica formulada por Bayle, se propone declaradamente fundamentar una ética que tenga como único centro la autonomía humana, la cual, haciendo suya la postura de Bayle, sólo puede surgir en oposición a la teología. Para Feuerbach sólo la ausencia de Dios justifica la soberanía del hombre, pues la religión establecida subordina la moralidad a lo divino y a sus intérpretes y portavoces. Por ello, Feuerbach pone en entredicho los dogmas religiosos y proclama la autonomía moral, filosófica y científica, considerando que “una filosofía y ciencia que es y se llama cristiana, es por lo mismo una filosofía deficiente, limitada, contradictoria con el concepto de filosofía”¹². En este sentido, Feuerbach, afirma la autonomía de la razón y de la humanidad que, con la Ilustración, alcanza su mayoría de edad.

En este mismo escrito sobre Pierre Bayle, además, alaba Feuerbach también a Spinoza, Kant y Fichte, porque tuvieron el valor de combatir al Dios de la teología y rescatar la filosofía moral de la dogmática cristiana, ya que, continuadores del pensamiento de Bayle y mediadores entre éste y él mismo, con ellos, “por primera vez la filosofía moral fue entendida autónomamente para la salvación propia y de la

¹⁰ Cf. F. Bahr, “Pierre Bayle contra los teólogos”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 27, 2000, pp. 75-94.

¹¹ L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, GW, Bd. IV, pp. 4-5.

¹² *Ibid.*, p. 30.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

humanidad, independiente de la teología, considerando la idea ética en su pureza y en su valor neto”¹³.

También la doctrina de Feuerbach según la cual el hombre hizo a Dios a su imagen y semejanza había sido formulada ya por los filósofos de la Ilustración pero, ahora bien, a pesar de la influencia de los ilustrados franceses en general y de Bayle en particular, conviene destacar que la crítica ilustrada era aún, en muchos casos, poco reflexionada y justificada¹⁴. Efectivamente, la reflexión crítica de Feuerbach en torno al fenómeno religioso es también más profunda en él que en los ilustrados en la medida en que, a diferencia de muchos de ellos, no concibe la religión simplemente como una ideología al servicio de un grupo de embaucadores que se alimenta de la incultura de los hombres –lo cual supondría implícitamente la tesis de que la religión es un fenómeno contingente que dejaría de existir en cuanto se acabase con los instrumentos de dicha ideología religiosa. Más allá de esta interpretación, que Feuerbach considera simplista por no tener en cuenta el factor antropológico de la dimensión religiosa, él se hace consciente de que el hecho religioso se apoya y se justifica en la propia naturaleza humana, por lo que su crítica –distinguiendo religión y teología- no trata de destruir y anular el fenómeno religioso, sino de reinterpretarlo y reducirlo por medio de la razón a su verdadera base y fundamento: el ser humano.

Por ello, Feuerbach, a través de su análisis crítico se propone explicar en qué medida, y cómo, la esencia del contenido teológico de la religión se apoya en la autoalienación de la conciencia humana, de suerte que todas las perfecciones predicadas de Dios no son sino cualidades enajenadas del ser humano¹⁵. Por eso afirma Feuerbach que, en cuanto se haya logrado liberar al hombre de la falsedad de la teología por medio de la fuerza de la razón, se habrá asentado las bases para la autoafirmación humana y su realización completa.

En definitiva, la reducción antropológica que Feuerbach hace de la religión, pone de manifiesto el progreso de su crítica con relación a la interpretación un tanto mecanicista de la Ilustración. Es cierto que Feuerbach reconoce la crítica de los filósofos franceses y la incorpora a su reflexión filosófica, aprendiendo de ellos a

¹³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴ Cf. M. Glötzner, *Wissen ist Macht. Die französische Aufklärung im Spiegel der Encyclopédie*, Grin Verlag, München, 2007, pp. 42-67.

¹⁵ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 45 -74.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

valorar el factor material y social, pero de ningún modo se queda en una concepción mecanicista, sino que aspira a la síntesis de un ‘materialismo antropológico’ que sitúa al hombre en el centro y lo valora como principio moderador de la naturaleza¹⁶. La cultura humana no es sólo el producto de las relaciones naturales, sino que el ser humano actúa también en y sobre la naturaleza. El ser humano, tal y como lo considera Feuerbach, no es una serie de procesos materiales complejos, sino que se hace y constituye mediante la comunicación, relación, comunión y *re-ligación* con sus congéneres.

3.2 La reflexión teológica

La presencia de la teología en la obra de Feuerbach es un aspecto relevante no sólo por sus escritos de temática religiosa, sino porque ésta, la teología, constituye un importante marco de referencia en la filosofía de la época. De hecho, tal y como se mostrará más adelante, en el punto 3.5 del presente capítulo, un número importante de los debates filosóficos en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX se hallan estrechamente relacionados con un contexto intelectual heredado de la ambigua relación de Hegel con determinados dogmas de la fe cristiana. Sin embargo, el propio Feuerbach, durante el desarrollo de su propia producción filosófica, se distancia abiertamente de toda forma de teología.

Por otra parte, conviene destacar que el interés de Feuerbach por la teología es temprano. Antes de iniciar sus estudios universitarios, ya se dedicó durante el semestre de invierno de 1822/1823 a la lectura de Gibbon, Mosheim, Herder, Eichhorn, Lutero y Hamann¹⁷. Se preparaba así, Feuerbach, para sus estudios de Teología, primero en Heidelberg y después en Berlín. En esta última universidad fue donde escuchó a Neander y a Schleiermacher, los cuales influyeron decisivamente en su evolución filosófica. Así, por ejemplo, el propio Feuerbach reconocerá explícitamente su conexión ideológica con Schleiermacher al constatar lo siguiente:

Para mí, el objeto, el contenido del sentimiento religioso mismo no es otra cosa que la *esencia del sentimiento* [...] La crítica que hago a Schleiermacher no es,

¹⁶ Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., pp. 75-81.

¹⁷ Cf. K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 10.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

como la que hace Hegel, porque haga de la religión un asunto del sentimiento, sino que, por timidez teológica, no llegue ni pueda llegar a sacar las necesarias consecuencias de su punto de vista, que no tenga el coraje de ver y confesar que *objetivamente* Dios mismo no es otra cosa que la *esencia del sentimiento*, si subjetivamente el sentimiento es lo importante de la religión. Referente a esto, no solamente no estoy en contra de Schleiermacher, sino que encuentro en él un apoyo esencial, la confirmación de hecho de mis afirmaciones deducidas de la naturaleza del sentimiento¹⁸.

Efectivamente, parte de su crítica a la religión contiene diversos elementos de inspiración schleiermacheriana, destacando sobre todo el hecho de que también Feuerbach, como Schleiermacher, sitúa el origen del hecho religioso en un sentimiento de dependencia por parte de la humanidad. En el prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, advierte Feuerbach que, cuando afirma que “el sentimiento es el instrumento esencial de la religión” está refiriéndose precisamente a Schleiermacher, siendo el sentido oculto de dicha afirmación que “el sentimiento [*Gefühl*] es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre”¹⁹; de modo tal que, por ser el propio sentimiento humano el fundamento de la religión, en ese mismo sentido, el propio ser humano al que pertenece el deseo es la auténtica verdad de la religión y, en consecuencia, de la teología²⁰.

Ahora bien, la naturaleza del sentimiento de dependencia en Feuerbach es diferente al de Schleiermacher²¹. No se trata, como en él, de una dependencia de lo infinito-universal, sino de aquello que se le opone al ser humano como algo concreto y real, en lo que se halla inserto en tanto que ser determinado sensiblemente: la naturaleza misma. Así, en *La esencia de la religión* (1846), afirma Feuerbach: “El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otros originariamente que la naturaleza”²². Y con el fin de evitar confusiones,

¹⁸ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift “Das Wesen des Christentums”*, GW, Bd. IX, p. 230.

¹⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 247: “Los dogmas fundamentales del cristianismo son los deseos del corazón realizados; la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento [...] El sentimiento [*Gemüt*] es, en general, el *casus obliquus* del yo, el yo en acusativo”.

²¹ Para una caracterización de la filosofía del sentimiento de Schleiermacher, resulta clásica la obra de Ch. Albert Tilo, *Schleiermachers Religionsphilosophie*, Bd. V, *Religionsphilosophie in Einzeldarstellung*, H. Beyer & Sohne, Langensalza, 1906. Así mismo, Cf. L. Flamerique, *Schleiermacher: la filosofía frente al enigma del hombre*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; A. Guinzo Fernández, “La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher”, en *Logos: Anales de metafísica*, nº 16, 1981, pp. 89-118.

²² L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, GW, Bd. X, p. 3

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

distanciándose de cualquier tipo de interpretación panteísta o mística, matiza en seguida qué entiende por naturaleza:

Para mí “naturaleza” (exactamente igual que “espíritu”) no es más que un término general para designar entes, cosas, objetos que el hombre diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de “naturaleza”; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado²³.

A pesar de las referencias a Schleiermacher en la crítica de la religión de Feuerbach, el teólogo que es reconocido como la fuente de la especulación teológica contemporánea a Feuerbach y que, por tanto, ejerció una mayor influencia en él mismo, sobre todo en su proyecto de reducción antropológica de la teología, no es otro que Lutero, cuya presencia ocupa un lugar destacable en sus obras escritas entre 1842 y 1845. El estudio sistemático por parte de Feuerbach sobre Lutero puede situarse con posterioridad a la publicación de la primera edición de *La esencia del cristianismo*. Ésta fue recensada en 1842 por el teólogo J. Müller, quien reprochó a Feuerbach el haber utilizado en su texto casi unilateralmente fuentes católicas para argumentar su crítica al cristianismo, por lo que las consecuencias obtenidas no eran, en opinión de Müller, en ningún caso aplicables al protestantismo²⁴. A raíz de esta crítica, Feuerbach estudió con profundidad los textos de Lutero con el fin de preparar la segunda edición, ampliada y revisada, de *La esencia del cristianismo*²⁵. Así, el número de citas de Lutero ascendieron de las 11 de la primera edición a las 159 de la segunda (1843) y las 144 de *La esencia de la fe según Lutero* (1844), obra ésta consecuente del gran número de anotaciones y referencias recogidas por parte de Feuerbach y que, de hecho, llevaba el subtítulo de “Una contribución a *La esencia del cristianismo*”.

Gracias a su estudio de Lutero, Feuerbach creyó incluso encontrar en él la mejor de las confirmaciones de su crítica antropológica al cristianismo. No es de extrañar, pues, que algunos estudiosos hayan pensado que Feuerbach haya “podido derivar de Lutero los principios de su crítica a la religión”²⁶ o que éste “saca las últimas

²³ *Ibid.*

²⁴ Cf. L. M. Arroyo Arrayás, “*Yo soy Lutero II*”, op. cit., pp. 82-91.

²⁵ Cf. J. Glasse, “Why did Feuerbach concern himself with Luther?”, en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 26, 1972, 372 ss.; E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, op. cit., p. 52.

²⁶ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. op. cit., p. 364.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

consecuencias de los principios asentados por Lutero²⁷. Sin embargo, como señala Arroyo Arrayás, en la primera edición de *La esencia del cristianismo*, antes de que Feuerbach comenzara su estudio sistemático de Lutero, se encuentra ya todo el contenido esencial de su crítica religiosa y su consideración de que el secreto de la teología es la antropología²⁸.

En cualquier caso, lo que es cierto, es que Feuerbach halla en Lutero argumentos en la defensa de su reducción antropológica de la teología, sobre todo a través de la doctrina luterana de la fe y la del *Deus pro nobis in Christo*. En este sentido, Feuerbach distinguirá entre las manifestaciones de la fe luterana y lo que él considera su verdadera esencia, considerando que la verdad antropológica de toda teología se halla también inserta en el protestantismo. Éste, por un lado, no hace más que afirmar la libertad absoluta de Dios y negar la del hombre por considerar que toda posibilidad de salvación proviene de la gracia divina y no de las acciones del hombre:

O gracia o mérito; la gracia anula al mérito; el mérito, a la gracia. Ahora bien, la gracia pertenece a la fe; el mérito a la obra, y la fe pertenece a Dios; la obra, al hombre; pues en la fe hago actuar a Dios; en la obra, a mí, al hombre actuante. De manera que tienes que estar o con Dios o con el hombre, o creer en Dios y desesperar del hombre o creer en el hombre y desesperar de Dios. Al mismo tiempo no puedes creer en Dios y desesperar de él, como tampoco pordiosear socorro y poseer propia fortuna, ni ser simultáneamente esclavo y señor o luterano y papista. Hay que estar completamente a favor de Dios y contra el hombre o completamente a favor del hombre y contra Dios. Lutero, entonces, se decide completamente, incondicionalmente [...] por Dios contra el hombre²⁹.

Pero por otro lado, el propio Lutero, según recoge Feuerbach, considera que la fe en la gracia divina halla su medida únicamente en el hombre, únicamente en referencia al hombre de fe, siendo éste, en tanto que creyente, el que determina la dirección de dicha gracia: “Tal cual sea tu fe en Dios, así será él para ti [...]. Si lo crees, lo tendrás, si no lo crees no lo tendrás [...] Tal como creemos así sucederá³⁰. O también: “Como tú crees, así te sucede; si lo crees, así es; si no lo crees, no es así; crees, por ejemplo, que

²⁷ B. Castilla, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1999, p. 39.

²⁸ Cf. L. M. Arroyo Arrayás, “Yo soy Lutero II”, op. cit., p. 77.

²⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, p. 360.

³⁰ Cita de Lutero recogida en L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 229.

Capítulo III
Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Dios es bueno para ti, entonces es bueno para ti; pero si crees lo contrario, entonces será lo contrario”³¹. De tales afirmaciones de Lutero, concluye Feuerbach:

Si creo, pues, en un Dios, tendré un Dios, es decir, la fe en Dios es el Dios del hombre. Si Dios es tal y como yo creo, ¿qué otra cosa es la esencia de Dios sino la esencia de la fe? [...] Si tú crees que Dios te es favorable, crees, por lo tanto, que nada puede ser ni es contra ti, que nada te contradice. Pero si crees que nada puede ser ni es contra ti, entonces crees –¿qué?– nada menos que tú eres Dios. Que Dios sea un ser diferente es pura apariencia, pura imaginación³².

Así pues, para Feuerbach el protestantismo, en cierto modo, intuía ya el contenido antropológico de la teología al otorgar un mayor peso específico al ‘Dios por nosotros’, preocupado por la humanidad hasta el punto de no ser ya un mero ser para sí sino para la humanidad, convirtiéndose en Dios-hombre por pura bondad y puro amor a la humanidad. Afirma Lutero: “Cristo es Dios y hombre, y es Dios y hombre porque él no es Cristo *para él mismo*, sino *para nosotros*”³³. A partir de las palabras de Lutero, constata Feuerbach:

La esencia de la fe según Lutero radica, pues, 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 los hombres* [...] Ahora bien, Dios es bueno con nosotros; entonces solamente *en nosotros* reside el *sentido* de la bondad de Dios³⁴.

En definitiva, para Feuerbach el subjetivismo que subyace en la concepción luterana de la fe, hecha a medida del hombre y para el hombre, revela la verdad antropológica del cristianismo, si bien aún formulada en Lutero como teología, es decir, considerando a la humanidad como objeto y no como auténtico sujeto, no como auténtica antropología. Por ello, Feuerbach opina que con su reducción antropológica de la religión interpreta correctamente el interés por el hombre que manifestaron Lutero y otros teólogos, considerando que el protestantismo ya realizó implícitamente la humanización de Dios, de forma tal que su proyecto antropológico no hacía más que

³¹ Cita de Lutero recogida en L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, p. 406.

³² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 229.

³³ Cita de Lutero en L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, p. 364.

³⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, pp. 366-367.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

abordar y profundizar en la verdad del luteranismo, llegando incluso a considerarse a sí mismo como Lutero II³⁵.

3.3 El problema de la subjetividad en la Modernidad y el idealismo metafísico

Otro de los marcos de referencia de la filosofía de Feuerbach presente en toda su obra lo constituye el reto que le supuso la Modernidad y el planteamiento del idealismo metafísico. No sólo porque él mismo se reconocía con respecto a Hegel “en la especial relación de discípulo directo”³⁶, sino también por lo característico de su filosofía, que, si bien renuncia a lo especulativo, mantiene sin embargo un núcleo lógico-dialéctico a la vez que se distancia y critica profundamente el concepto de subjetividad establecido con la Modernidad y las consecuencias que de tal concepto –en su opinión– hará el idealismo metafísico y, en especial, el hegeliano.

Efectivamente, el proyecto antropológico de Feuerbach en cuanto a la realización completa y total del ser humano pasa previamente por el concepto de *Gattung* o género, el cual niega ciertas formas de subjetividad moderna que se consideran a sí mismas como absolutas, pero también aquellas que reducen lo auténticamente subjetivo a un Absoluto entendido como Razón y que se abstrae de toda finitud. Para Feuerbach, frente a estos conceptos de subjetividad, lo auténticamente esencial ha de situarse en la humanidad entera, en toda ella, en lo comunitario y comunicativo donde cada uno de los sujetos finitos constituye una parte ciertamente necesaria e indispensable, pero sin agotar ninguno de ellos la totalidad de lo genérico.

Tal y como afirma Hegel, “con Descartes comienza, en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía”, la cual supone el inicio de “una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad”³⁷. La Modernidad, por tanto, se caracteriza por la instauración y consolidación

³⁵ Así lo constata W. Bolin, *Über Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass*, Hufvudstadsbladet, Helsingfors (Helsinki), 1877, p. 43. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la exactitud de dicho testimonio por parte de Feuerbach ha sido, así mismo, puesta en entredicho por S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, op. cit., pp. 161 ss.

³⁶ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 214.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. III, FCE, México, 1977, p. 252.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

del ‘paradigma de la conciencia’ como principio gnoseológico, frente al ‘paradigma ontológico’ anterior. Éste último se estructuraba en torno a la pregunta por el Ser y trataba de hallar un contenido para lo universal, necesario y eterno, situándolo bien en la *physis* griega, la *natura* romana o la *creatio* cristiana. El filosofar del paradigma ontológico, por tanto, partía siempre desde una realidad esencializada y reificada, a la cual tenía que adecuarse el conocer humano, siendo secundaria la actividad subjetiva que intervenía en sus concepciones del mundo. El punto de partida de todo acto de conocimiento, pues, lo constituía la realidad a conocer, siendo el ser humano sólo un elemento más inserto en esa visión cosmológica entendida como un todo ordenado, lo que garantizaba, según la definición clásica de verdad, la adecuación entre la realidad y el conocimiento sobre ella³⁸.

Sin embargo, conocer lo que la realidad *es* supone no sólo aceptar que aquello *que es* puede ser conocido, sino también la necesidad de justificar tal posibilidad. Es decir: justificar el propio supuesto que permite el conocimiento verdadero, lo que implica, por tanto, que tal supuesto puede ser puesto en duda. De esta incertidumbre sobre la posibilidad de conocimiento verdadero surge, así, el cambio de paradigma al abandonarse la pregunta del Ser por la del Conocer³⁹. Y con este nuevo planteamiento propio del inicio de la Modernidad y con la introducción cartesiana del paradigma de la conciencia, se invertirán los términos gnoseológicos al situarse el yo como principio radical de la reflexión en el proceso de conocimiento.

Bajo este paradigma de la conciencia, la realidad ya no se ofrece a la experiencia inmediata, sino que se presenta al *sujeto* como *objeto* de su conocimiento, de forma tal que el problema ya no radicará en la adecuación del individuo cognoscente con respecto a una realidad esenciada, sino en la *relación sujeto-objeto* cuyo fundamento ha de situarse, precisamente, en el yo como subjetividad. La cuestión será ahora, pues, en qué medida es posible la certeza del conocimiento de la realidad en tanto que ésta se halla mediada por la actividad del sujeto, el cual la determina como objeto de su proceso

³⁸ Con la expresión *Adaequatio rei et intellectus*, sostenida por diversos filósofos desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, se formula tradicionalmente esta teoría según la cual la verdad consiste en la correspondencia entre la cosa conocida y el concepto producido por el intelecto. Cf. J. Sangueti, “La verdad como adecuación en el idealismo y el realismo”, en *Anuario Filosófico*, Vol. 16, 1983, pp. 159-167.

³⁹ Cf. C. Gómez, “Una reivindicación de la conciencia. De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 36, enero-julio, 2007, pp. 169-170.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

gnoseológico. Y de este modo, si el principio que funda la verdad del conocimiento radica en el correlato de la actividad del sujeto sobre el objeto, la cuestión del sujeto de conocimiento se convierte entonces en el problema fundamental.

Esta subjetivación del pensar filosófico, por otra parte, no puede separarse del contexto histórico-social en que se produce. Desde finales del siglo XV se inicia ya un proceso de secularización e individualización de la vida social, política y económica que exige que tales dimensiones de la vida no puedan ser fundadas en el quietismo de una visión cosmológica que situaba su principio en un orden divino ajeno a una racionalidad que, sin embargo, se rebelaba cada vez más contra él⁴⁰. De este modo, fue imponiéndose la necesidad de una justificación de las estructuras sociopolíticas y económicas en un sentido inmanente, lo cual tuvo sus influencias en el cambio de paradigma gnoseológico. Si la realidad ya no podía ser explicada –ni justificado el conocimiento sobre ella– desde algo ajeno y trascendente, el principio de la reflexión sobre la racionalidad del mundo moderno no podría partir sino de sí mismo, de la razón: la realidad, la naturaleza y el orden social se presentaban como susceptibles de ser conocidos porque existe ‘razón’ en ellos; y una razón tal que puede ser aprehendida por el propio sujeto de conocimiento en tanto que ser racional. La razón, entendida como el conjunto de leyes inmanentes de la realidad y, a su vez, como la capacidad del ser humano de conocer tales leyes y usarlas en su provecho, se convierte en el criterio objetivo de valoración.

Que el sujeto cognoscente, en tanto que racional, sea el que dé sentido a la realidad percibida al imprimir sobre ella la racionalidad que le es propia, implica, frente al paradigma anterior, un importante reconocimiento del ser humano como agente, es decir, un ser del tipo tal que es capaz de influir en dicha realidad. Descartes, con la afirmación del *cogito* como principio metódico de su filosofía, no sólo afirmaba la inversión de los términos en el proceso gnoseológico, sino que tal afirmación implicaba también importantes consideraciones desde el plano ontológico en lo referente al ser humano, concebido como *sujeto* y ya no como un ser más de la Naturaleza, reificado y supeditado a la realidad externa⁴¹. Tal sujeto, ontológicamente considerado, abandonaba

⁴⁰ Sobre estos cambios producidos con el inicio de la Modernidad, Cf. P. Ariès y G. Duby (dirs.), *Historia de la vida privada: el proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*, Taurus, Madrid, 1992.

⁴¹ Cf. R. Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (trad. al cast. de M. García Morentes), Tecnos, Madrid, 2005.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

su estatuto como un mero *ser* más constreñido en el orden de la *creatio* divina para, en su lugar, afirmarse como medida de la realidad en tanto que ser pensante y racional: la realidad es para él, y ya no solamente él para la realidad.

Feuerbach, sin embargo, se mantendrá en relación crítica con las implicaciones de una subjetividad que acaba situándose a sí misma como absoluta e infinita, ciega a sus limitaciones y que se abstrae de toda determinación ajena al propio pensamiento:

[...] la conciencia de sí mismo [...] es libre y separada de su materia, que es finita, y del *pensamiento cognoscente*, y, por ello, *ella sola es para sí misma aquel único objeto que responde a ella plenamente*. La conciencia, pues, es infinita en cuanto puesta por encima de toda su materia finita, a la que al mismo tiempo, sin embargo, no descuida en absoluto, y por ello tiene colocada bajo sí misma incluso a la razón⁴².

Esta es, pues, la *hybris* de la filosofía de la subjetividad moderna que Feuerbach critica: el individuo, consciente de la aparente contradicción entre el pensamiento limitado por contenidos concretos y la capacidad infinita de la Razón de la que es partícipe, acaba volviendo a la conciencia sobre sí misma convirtiéndola en su propio contenido, pues considera que sólo ella, por infinita, es digna de una forma racional así mismo ilimitada.

Pero la postura de Feuerbach, que pasa por afirmar que la realización auténtica del ser humano sólo se cumple en el género (*Gattung*), en la relación comunitaria y comunicativa del hombre con el hombre, no se dirige sólo contra el subjetivismo individual enseñoreado, sino también contra sus fundamentos, tanto filosóficos como teológicos. Pues si bien el cristianismo “no es más que la religión del puro yo, de la persona, como la propia de un espíritu que es [...] *exclusivamente* la oposición al mundo antiguo”, a su vez “el fundamento y la raíz de toda religión descansa en la filosofía”⁴³ –la racionalista, en este caso. Efectivamente, si la base filosófica de la

⁴² L. Feuerbach, *De Ratione, una, universalis, infinita*, GW, Bd. I, p. 47.

⁴³ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 218. Podemos interpretar que Feuerbach, con esta apelación al “mundo antiguo” en oposición a la subjetividad moderna, está haciendo referencia a la concepción en la filosofía griega presocrática, heraclitiana, del *koinós lógos* o razón común, de la que el *idios lógos* o razón individual es partícipe pero sin poder abarcarla toda ella. Lo que significaba, pues, el reconocimiento de la limitación de la razón subjetiva individual frente a la Razón Total del mundo. Limitación, por otra parte, que es progresivamente negada con la instauración del concepto moderno de subjetividad. Sobre esta interpretación, Cf. J. L. García Rúa, “Estudio preliminar” a L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, p. 22.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

subjetividad moderna la sitúa Feuerbach en el racionalismo, ésta es también, según él, el fundamento de la creencia en la inmortalidad del alma individual.

Feuerbach niega el presupuesto de la inmortalidad individual por considerarlo mero producto de cierta vanidad egoísta resultado de la subjetividad individual que se cree infinita y que intenta negar, en consecuencia, la importancia y significado de la muerte real y total, la cual ha de ser entendida según Feuerbach como la auténtica posibilidad de perpetuación del género humano y origen de una auténtica voluntad proactiva y vital, dirigida hacia lo infinito, por parte de la humanidad⁴⁴. Además, para Feuerbach la elevación del individuo a condición de absoluto halló su autojustificación en el pietismo protestante por su exacerbada veneración a la personalidad de Cristo como hombre-Dios, lo cual suponía considerar también a cualquier persona como absoluta, con lo que “el evangelismo protestante se convirtió así en racionalismo y moralismo”⁴⁵; es decir, en una forma de apropiación espiritual de la realidad tal en la que el único objeto del sujeto es el sujeto mismo, donde la persona y su subjetividad se constituyen en lo esencial e infinito y, en consecuencia, en necesariamente inmortal.

Frente a ello, Feuerbach considera que “nada en absoluto hay más limitado que el individuo y todo lo correspondiente al hombre sólo en cuanto individuo”⁴⁶, de forma tal que el propósito de su filosofía, como expresa en un sentido expresamente declarado en una carta a Hegel de 1828, en la que le presenta su tesis doctoral, no es otro que el de:

[...] arrojar de su trono tiránico al Yo, al Sí mismo en general, que, particularmente desde el comienzo de la era cristiana, ha dominado el mundo, se ha tenido a sí mismo por el único espíritu, y, haciéndose pasar por el espíritu absoluto, suplantó al verdadero espíritu absoluto y objetivo; hay, pues, que

⁴⁴ Así, afirma L. Feuerbach en *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 199 que “sólo si el hombre vuelve a reconocer que no se trata de una muerte aparente, sino de una muerte verdadera y real, que liquida totalmente la vida del individuo, 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”. Sobre la consideración de Feuerbach como el primer pensador posthegeliano de la finitud, Cf. A. Guinzo Fernández, “La dialéctica de lo infinito en Hegel y Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 2ª serie, VI, 1983, pp. 35-79. Así mismo, sobre la idea feuerbachiana de una visión positiva con respecto a la finitud y mortalidad del ser humano, Cf. L. M. Arroyo Arrayás, “War Feuerbach ein ‘Verkenner des Bösen’? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 53-65.

⁴⁵ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 190.

⁴⁶ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, p. 7.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

destronar al Yo, para que la Idea sea real y reine, para que una luz ilumine en todo y por todo⁴⁷.

En cualquier caso, el proyecto de Feuerbach no es expresión de una mera voluntad negadora, sino más bien resultado de una intención que trata de afirmar algo mucho más profundo: el carácter genérico de la humanidad. Se trata, pues, de una afirmación del género, de lo comunitario y comunicante, de la relación y unión esencial entre individuos como lo auténticamente verdadero e infinito, de donde surge, pues, el contenido humanista de la filosofía de Feuerbach, inserto en el proyecto de la Modernidad cuyas formas reduccionistas, sin embargo, critica. En este sentido, Feuerbach se relaciona quizás más estrechamente de lo que pudiera pensarse, con el criticismo kantiano pues, tal y como afirma Cerezo Galán:

[...] en última instancia, la piedra de toque de ambos proyectos críticos [el kantiano y el feuerbachiano] es siempre la experiencia. Para Kant, el criterio de significación es siempre empírico. Sin el recurso a lo dado en la impresión, al fenómeno, ningún concepto goza de validez objetiva [...] El mismo acorde resuena constantemente en la epistemología de Feuerbach. A diferencia de la mera representación (*Vorstellung*), que está siempre mediada e interferida imaginativamente, es la intuición (*Anschauung*) la que suministra el criterio de objetividad. El pensamiento por sí sólo no basta⁴⁸.

Dentro del proyecto de la Modernidad el criticismo kantiano supone, de hecho, un avance a reconocer. La filosofía racionalista tras Descartes, que situaba a la *res cogitans* como lo único cierto y verdadero, intentaba, en cierto modo, un giro ontológico hacia la afirmación de la libertad del ser humano que, sin embargo, planteaba un nuevo problema: el de la totalidad. Es decir, el de la adecuación entre la libertad de la razón del sujeto y la contingencia del mundo tal y como le es *dado*. El idealismo prekantiano, ante este problema planteado no tuvo más remedio que mantener la idea de que hay algo que existe independientemente de todo pensamiento, como garantía de la totalidad del mundo y del conocimiento verdadero: la *res infinita*

⁴⁷ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 216.

⁴⁸ P. Cerezo Galán, “Un paralelo entre Kant y Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, op. cit., pp. 13-14. Efectivamente, afirma L. Feuerbach en *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 330 que “sólo el pensar, que se *determina* y se *ratifica* por medio de la *intuición sensible*, es pensar *real* y *objetivo*, pensar de la verdad objetiva. Lo más importante es reconocer que el pensar absoluto, aislado de la sensibilidad, *no va más allá de la identidad formal, de la identidad consigo mismo del pensar*”.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

cartesiana, las mónadas leibnizianas o el eterno observador de Berkeley. Se trataba, pues, de una subjetividad moderna que, si bien es ahora ella misma la medida de la realidad tal y como es conocida, no se halla aún del todo emancipada, pues necesita de un fundamento último como garante del principio de totalidad. Kant denominó, por ello, como “material” a este idealismo, intentando, en el contexto programático de emancipación de la Ilustración, establecer definitivamente la autonomía moral del sujeto⁴⁹.

El filósofo de Königsberg volvió la razón cognitiva sobre sí misma para determinar su propia estructura que, en tanto que trascendental, es considerada común a todo ser racional. Kant establece así los límites de la razón: qué sea la realidad ‘en sí’ al margen del sujeto cognoscente es una cuestión sobre la que no cabe conocimiento alguno. Así mismo, nada se puede conocer acerca de las cuestiones de la totalidad del mundo y de la existencia de Dios en tanto que ideas de la razón y noúmenos puros⁵⁰, si bien son introducidas como postulados de la razón práctica como nexos –en sentido regulativo- entre la libertad del sujeto trascendental y la necesidad del mundo contingente. No constituyen, pues, como lo eran en la tradición filosófica anterior, una condición necesaria para la verdad y certeza del conocimiento, ni para la acción moral radicalmente emancipada y únicamente de sí y por sí dependiente en tanto que racional. Sin embargo, con esta incognoscibilidad de las ideas puras de la razón, a Kant sigue planteándosele el problema heredado de la totalidad –problema acuciado por los límites de la razón trascendental.

Efectivamente, dentro del proyecto de la Modernidad –que quería poder alcanzarlo todo por medio de la razón-, el idealismo metafísico alemán del siglo XIX consideraba que la distinción kantiana entre mundo nouménico y fenoménico, los límites del conocimiento establecidos, así como el problema de una moral ciertamente autónoma pero formal no permitían resolver adecuadamente la cuestión planteada de la relación entre lo finito y contingente y lo infinito y esencialmente libre. Buscando una

⁴⁹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, en I. Kant, *Kants Werke*, Bd. III, Walter de Gruyter, Berlin, 1968, pp. 190-192.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 254: “Entiendo por “idea” un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones [...]. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental”.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

solución a este problema, la filosofía idealista posterior a Kant se desarrollará, en cierto modo, invirtiendo los términos de la ecuación y no partirá ya del problema gnoseológico y moral, sino de lo absoluto e incondicionado⁵¹.

Con ello se intentará superar la escisión kantiana entre los dos usos de la razón – el teórico y el práctico- y, al intentar paliar la incognoscibilidad del noúmeno, acabará reduciendo la totalidad de lo real a la actividad de un Absoluto que no solamente se constituye como el auténtico Sujeto que da razón de la realidad, sino que, en tanto que infinito e incondicionado, es principio y fin, en relación de continuidad, con el mundo mismo, la naturaleza y la humanidad. Éstos, por su parte, pasan a constituir, pues, el objeto de su actividad en un proceso teleológico orientado a la determinación de sí mismo como Sujeto que abarca en su seno la diversidad de lo real⁵².

Por tanto, para el idealismo metafísico alemán el sujeto pensante que fundamenta la realidad no es el sujeto finito individual, sino uno absoluto –yo puro, Naturaleza, Razón- que se constituye como una inteligencia y voluntad supraindividual; y si todo sujeto necesita de su correlato ‘objeto’, el sujeto absoluto, en tanto que principio último que trasciende la relación sujeto-objeto, carece de éste para configurarse como identidad en sí mismo, como actividad infinita de síntesis de la que tanto el sujeto como el objeto proceden. De este modo, el idealismo alemán acaba eliminando los límites trascendentales para, mediante la especulación, convertirse en auténtica metafísica de lo real, la cual culminará en el sistema hegeliano: la Razón absoluta e infinita forma y conforma la realidad en su sentido más pleno (como *Wirklichkeit*), siendo posible sólo el conocimiento reflexivo en tanto que proceso de autoconciencia de tal Razón absoluta, la cual se manifiesta en la propia realidad – naturaleza y humanidad- entendida como autoexpresión suya.

⁵¹ En este sentido, J. G. Fichte (1762-1814) se percató, en relación al concepto de causalidad, de la imposibilidad en el sistema kantiano de considerar la cosa-en-sí como “causa” de los elementos representados por la percepción. Pues en Kant la causalidad no lo es de los objetos en sí, sino forma apriorística del entendimiento y, por tanto, ésta sólo puede ampliar el conocimiento sobre los fenómenos, pero nunca sobre el noúmeno; por ello Fichte, buscando consistencia en el sistema kantiano, acabaría prescindiendo del mundo nouménico para afirmar que, en consecuencia, el fundamento de lo real no puede situarse más allá del propio pensamiento cognoscente, considerado éste como el único principio absolutamente incondicionado. A este respecto, Cf. J. Cruz Cruz, “Articulación de la ‘filosofía trascendental’ de Fichte”, en *Anuario Filosófico*, Vol. 10, nº 1, 1977, pp. 245-257.

⁵² Sobre el desarrollo metafísico del idealismo alemán postkantiano, Cf. J. Rivera de Rosales, “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 9-38.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Feuerbach, a este respecto, considera que el desarrollo del idealismo metafísico es consecuente con aquella subjetividad basada en la forma infinita de la conciencia y enseñoreada en el individuo. Tal subjetividad, al convertirse en la medida de la realidad imprime su propia infinitud en los objetos de su conocimiento, volviéndose éstos uno con ella misma:

La conciencia, por su naturaleza o por la forma infinita, está obligada e impulsada a desarrollarse hasta que comprenda y tenga como objeto suyo la prueba de que es par e igual a sí misma, es decir, hasta que tenga en sí y asuma para su conocimiento la cosa que es infinita por sí, y por eso la conciencia parece como dejar de retener la infinitud que anteriormente había tenido cuando era para sí sola y en sí misma [...], y por el contrario transfunde su propia realidad y su infinitud en la determinación misma y en el conocimiento [...]; ahora la conciencia es una misma cosa con su materia, no separada ya de toda representación y de todo conocimiento, como anteriormente estaba; y, de esta manera, se elimina aquella funesta diferencia y repugnancia entre la forma infinita y la materia finita, entre el pensamiento y el conocimiento, entre la conciencia y la razón⁵³.

Es así, pues, cómo la forma infinita, enseñoreada, exige para sí una materia igualmente infinita, reduciendo por abstracción lo diverso de la realidad en un Todo que es idéntico con el pensar autorreferido de la conciencia⁵⁴. La consecuencia de este proceso especulativo por parte del idealismo alemán y en especial en Hegel, conlleva un inconmensurable proceso de abstracción al considerar que el Sujeto -absoluto e infinito- engloba en su unidad a los singulares, pero que no se agota en ellos. Ciertamente es que Hegel reconoce en el *yo* finito y singular la libertad subjetiva en tanto que participe de la Razón universal del Absoluto: sin la actividad de los distintos *yoes* libres no habría efectivamente, *Espíritu*; no se realizaría la autoconciencia de lo universal en el que existen. Pero sujeto, Sujeto absoluto, es sólo el Espíritu –la Razón- que se desarrolla por su propia actividad⁵⁵.

Este Sujeto hegeliano, pues, es razón, pensamiento, acción, espíritu, totalidad, unidad, infinitud; es eterno, situado fuera del tiempo y del espacio pero manifestado en

⁵³ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universalis, infinita*, GW, Bd, I, p. 61.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* p. 63.

⁵⁵ Así afirma Hegel en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. cit., §213, p. 182 que “la definición de lo absoluto, según la cual lo absoluto es la idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones hasta aquí dadas se refieren a ésta. [...] Lo absoluto es la idea universal y única, que, al juzgar, se especializa en el sistema de las ideas determinadas, pero que vuelven a la única idea, su verdad. En virtud de este juicio, la idea es primeramente sólo la única y universal sustancia; pero en su forma verdadera está desarrollada, es como sujeto y por tanto como espíritu”.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

y a través de ellos, dando lugar a lo que conocemos como mundo, historia y al hombre mismo. Y éste, por su parte, sólo gracias a su intuición intelectual –racional, espiritual, partícipe del Absoluto- es capaz de aprehender la esencia de lo incondicionado y de realizar operaciones discursivas, sistemáticas y deductivas para explicar las manifestaciones del Espíritu en la naturaleza, en el mundo y en la propia humanidad.

Ahora bien, tal y como señala K. Löwith, la pretensión de comprender en términos inmanentes a la propia Modernidad desde los parámetros de la relación sujeto-objeto mediada por la actividad racional conducirá, inevitablemente, a que la filosofía del absoluto desarrolle un carácter especulativo que lo desbordará⁵⁶. Efectivamente, con una realidad que es expresión y determinación de la Razón como Absoluto, abre Hegel la posibilidad no sólo de que su filosofía fuese interpretada en una dirección panteísta, sino que, por ser la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) expresión de la auténtica infinitud, se dificulta sobre todo la posibilidad de considerar con significado pleno al conjunto de las estructuras fácticas –sociales, económicas y políticas- de la época, y proceder en consecuencia a una crítica inmanente a ellas, tal y como correspondía al espíritu de la Modernidad⁵⁷.

Es por ello que Feuerbach, tal y como constata J. Habermas, acabará renunciando finalmente al carácter especulativo para afirmar, en su lugar, el peso de la existencia, librando progresivamente a la realidad de una razón determinista y eliminadora de lo que de concreto y existencial tiene para, así, poder abrir las puertas a una racionalidad cada vez más concretizada capaz de valorar la importancia del aquí y del ahora⁵⁸. Es lo que el propio Feuerbach denomina como una “nueva forma de filosofar que pudiera llamarse la realización y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro *logos*”⁵⁹, para lo cual, sin embargo, tanto el racionalismo como el contenido especulativo de la filosofía tienen que ser superados:

De lo que ahora se trata no es de un desarrollo de las ideas en la forma de su abstracta generalidad [...], sino de 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,

⁵⁶ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit., pp. 78 ss.

⁵⁷ Sobre la interpretación y desarrollo de la filosofía hegeliana en un sentido panteísta, Cf. N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo II, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, pp. 27-40.

⁵⁸ Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 71-73.

⁵⁹ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 215.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

[...], Dios, etc., en cuyos conceptos se contiene el fundamento de la historia transcurrida hasta hoy, y también la fuente del sistema de las formas de representación cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas⁶⁰.

Efectivamente, Feuerbach rechaza el subjetivismo idealista consecuente del racionalismo, pero también la especulación hegeliana, que no es más que “*mística racional* [que] suprime la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo también en lo particular”⁶¹, de modo tal que al considerar la totalidad de lo real como expresión de lo Absoluto “ha demostrado como racional en sí y para sí cosas que sólo lo son de manera particular y relativa”⁶².

La unidad entre pensamiento y ser es estéril para Feuerbach porque anula las diferencias y elimina la posibilidad de crítica y discernimiento, pero este rechazo del contenido especulativo no es transferible a la lógica dialéctica, que aún pervive en la filosofía de Feuerbach. Para él, cada uno de los individuos constituyen ciertamente un momento en el proceso de realización del ser genérico, pero éstos, a su vez, se revelan como indispensables y necesarios ya que sólo en la unión de todos ellos, sin excepción, puede constituirse la propia humanidad en todas sus capacidades y facultades plenamente realizadas:

Cuantos existan y haya fuera de mí como otros, tantos son los que me faltan, tantos son los espacios vacíos, a la espera de ser llenados, que hay en mí; todo hombre singular que exista fuera de mí es un agujero, un vacío, una laguna dentro de mí, yo soy un ser absolutamente agujereado, todo mi ser es un poro, todo ser igual a mí, que exista independientemente, me apuñala, me hiere; en todo hombre, veo yo simplemente lo que me falta⁶³.

Es en este sentido, pues, en el que el proyecto feuerbachiano de *ensarkosis* de la Razón adquiere sentido al presentar el carácter necesario, determinante, dependiente y complementario de cada uno de los seres finitos como “la realidad, objetividad y sustancialidad del espíritu”⁶⁴. Así, señala García Rúa, aunque Feuerbach presenta ciertamente la influencia hegeliana por suscribir el método dialéctico como el único capaz de dar sentido a una razón que no excluye de sí ningún tipo de realidad concreta,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁶¹ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 53.

⁶² *Ibid.*, p. 54.

⁶³ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 257.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 180.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

sin embargo, se distancia de su maestro al constatar que, frente al mero “sucesivismo panlogista”, lo complejo de la realidad genérica se constituye en “coordinación y coexistencia”⁶⁵.

3.4 Feuerbach y los jóvenes hegelianos

Un cuarto marco de referencia en la obra de Feuerbach que conviene destacar es su relación con los denominados ‘jóvenes hegelianos’, sobre todo durante los años de máxima actividad por parte de éstos, entre 1839 y 1844. De hecho, el conjunto de la producción filosófica de Feuerbach se halla plagada de continuas referencias a la filosofía de la época y a las discusiones del momento, además de ser destacable también la constante y fluida relación epistolar que mantuvo con estos jóvenes hegelianos, siendo reconocido entre ellos como una personalidad digna de ser escuchada y constituyéndose incluso como una de las cabezas visibles del movimiento. Sin embargo, y aunque no se puede hablar de los jóvenes hegelianos como un movimiento definido hasta 1840, para entender el contexto ideológico e intelectual en el que tradicionalmente es incluido Feuerbach, así como su proceso de constitución, parece conveniente, previamente, apuntar algunas indicaciones sobre la evolución del hegelianismo tras la muerte de Hegel en 1831.

Durante la década de 1820, aún en vida de Hegel, existía un amplio círculo de académicos pertenecientes a las distintas ramas del saber –en especial a la Filosofía, a la Teología y al Derecho- muy allegado al pensamiento hegeliano; un grupo que, durante estos años, iría definiéndose, adquiriendo forma y organizándose hasta constituir lo que podría ser denominado como la Escuela Hegeliana de Berlín y que, en 1826, fundaría en el propio domicilio familiar de Hegel la *Sozietät für Wissenschaftliche Kritik*⁶⁶. Un año

⁶⁵ J. L. García Rúa, “Estudio preliminar” a L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, op. cit., p. 37.

⁶⁶ Entre estos amigos y discípulos de Hegel cabe destacar algunos nombres como: A. Gabler (1786-1853), sucesor de Hegel en la cátedra de Berlín; F. W. Carové (1789-1852), discípulo directo de Hegel, que polemizó directamente con el catolicismo; F. Hinrichs (1794-1861), quien intentó conciliar la filosofía hegeliana con el cristianismo, viendo aquella como el más elevado producto de éste; el teólogo K. Daub (1763-1836), amigo personal de Hegel que trató de fundamentar la dogmática protestante mediante el método dialéctico; K. Marheineke (1780-1846), también teólogo especulativo que se enfrentó directamente a la teología del sentimiento de Schleiermacher; L. von Henning (1791-1866), quien estudió la historia de los sistemas éticos desde la perspectiva de la filosofía hegeliana y polemizó también

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

más tarde, en 1827, comenzarían a publicar el periódico hegeliano *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (Anales berlineses de crítica científica), constituyéndose éste como el órgano principal de comunicación de sus discípulos. Éstos consideraban, siguiendo el sistema panlogístico y totalizador de su maestro y su pretensión de completud, que la filosofía de Hegel era, realmente, la última filosofía posible, la filosofía definitiva, entendida ésta como saber último, y que sólo quedaba como tarea futura el desarrollo y la concreción del sistema lógico hegeliano en cada uno de los campos del saber, especialmente en aquellos que sólo habían sido inicialmente esbozados por Hegel. Con esta vocación, pues, sólo un año después de la muerte del maestro, se reúnen en Berlín siete de sus discípulos –Marheineke, Gans, Föster, Henning, Hotho, Michelet y Rosenkranz- para iniciar la primera edición de las obras completas de Hegel, incluidas sus *Lecciones*.

Sin embargo, pronto se produjeron en el ámbito académico e intelectual de la Alemania de la época fuertes discusiones por cuestiones aparentemente contradictorias dentro del sistema hegeliano, sobre todo en lo referente al papel que la religión jugaba en él y a la ambigua relación de la filosofía con el cristianismo respecto a los dogmas de la inmortalidad del alma, la personalidad de Dios o a las interpretaciones panteístas del sistema lógico-dialéctico⁶⁷. En este contexto, K. F. Göschel (1781-1861), quien se proclamaba a sí mismo como hegeliano –si bien no fue discípulo directo de Hegel-, encabezó la línea teologizante en la interpretación de su pensamiento, intentando demostrar la concordancia entre la filosofía y su pretensión de saber absoluto con la fe cristiana, considerando a ambas –representación religiosa y saber filosófico- como formas igualmente válidas de conocimiento sobre la divinidad, a la vez que reafirmaba

fuertemente con la teología de Schleiermacher; E. Gans (1789-1839), jurista que encabezó la denominada “Escuela histórica del derecho”, centrada en aplicar los principios filosóficos de Hegel a los estudios jurídicos y políticos; H. Leo (1799-1878), protestante ortodoxo y catedrático de historia en la Universidad de Berlín hasta 1827; K. L. Michelet (1801-1893), posiblemente el primero en resaltar las coincidencias entre la filosofía del derecho de Hegel y la ética de Aristóteles; H. G. Hotho (1802-1873) y H. T. Röscher (1803-1871), centrados especialmente en la historia del arte y su crítica desde una fundamentación filosófico-especulativo. Y con ellos, muchos más que, de éste modo, en torno a 1820, constituían ya el germen para la gestación de una auténtica escuela de pensamiento hegeliana. Sobre la Escuela Hegeliana de Berlín, Cf. M. Woog, *Hegel y la escuela hegeliana*, Revista de Occidente, Madrid, 1931, pp. 362 ss.

⁶⁷ De hecho, no fueron pocas las críticas que, aún en vida de Hegel, se dirigieron contra de su filosofía por parte de protestantes ortodoxos y pietistas como E. W. Hengstenberg (1802-1869), quien se opuso tempranamente al panteísmo consecuente –e incluso ateísmo- del sistema panlogístico de Hegel, fundando en 1827 la *Evangelische Kirchen-Zeitung* (Gaceta de la Iglesia evangélica) como publicación opuesta a los *Berliner Jahrbücher* hegelianos, si bien el propio Hegel se consideraba a sí mismo como luterano ortodoxo.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

los dogmas cristianos de la personalidad de Dios y, especialmente, el de la inmortalidad del alma. Para Göschel, si bien los seres finitos desaparecían como individuos tras su muerte, se fundían a su vez eternamente con lo universal e infinito en tanto que momentos precisos y necesarios en el proceso de determinación del Espíritu; aunque para buscar pruebas de tal inmortalidad Göschel retornaba en cierto modo al racionalismo prekantiano⁶⁸. En contra de esta dirección teísta, que posteriormente se adscribiría por su afinidad a la denominada ‘derecha hegeliana’, otros hegelianos como K. L. Michelet (1801-1893) y Ph. K. Marheineke (1780-1846) consideraban que lo único que podía ser calificado como eterno en el sistema de Hegel era el pensar mismo del Espíritu absoluto, mientras que cualquier otra idea sobre la inmortalidad personal cabía únicamente en el campo de la representación subjetiva pero no en el del conocimiento filosófico.

Por su parte, el joven Feuerbach no fue ajeno al clima intelectual en el que se produjeron estas controversias entre hegelianos declarados, de modo tal que, tanto en su tesis doctoral publicada bajo el título de *De Ratione, una, universali, infinita* (1828) como en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830), expuso su posicionamiento al respecto. Así, mientras que en la *Dissertatio* proponía ya su particular proyecto de *ensarkosis* del *Logos* al margen de cualquier interpretación teísta, en sus *Pensamientos* rechazaba explícitamente la creencia en la inmortalidad del alma individual por considerarla expresión de una subjetividad individual egoísta que se resiste a aceptar el carácter finito de toda existencia limitada espacio-temporalmente; y, en consonancia con su propuesta de encarnación de la razón, pasa Feuerbach a afirmar que lo único imperecedero y eterno es, por tanto, la humanidad misma en su conjunto en tanto que auténtica depositaria de lo universal.

Durante la primera mitad de la década de 1830 el debate interno en el seno de la Escuela Hegeliana fue agudizándose⁶⁹. Pero no fue, sin embargo, hasta 1835 cuando las disputas alcanzaron su punto crítico, fecha en la que D. F. Strauss (1808-1882) publicaría su obra *La vida de Jesús*. Influidor éste por la Escuela de Tubinga encabezada

⁶⁸ Cf. M. Woog, *Hegel y la escuela hegeliana*, op. cit., pp. 367, 369-370

⁶⁹ Mientras que teólogos como Johann Erdmann (1805-1892), Konradi (1784-1849) y Bruno Bauer (1809-1882) se mostraban inicialmente afines al teísmo de Herman Weisse (1801-1866) y Göschel, otros como F. Rosenkranz (1805-1879) y Maheineke intentaban reconciliar el tradicional antagonismo entre los posicionamientos de Hegel y Scheleiermacher. Por su parte, otros como Michelet, el propio Feuerbach, Richter, W. Vatke (1806-1882) o D. F. Strauss (1808-1882), se mostraron mucho más radicales en sus interpretaciones sobre la relación de la filosofía hegeliana con la cristología.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

por F. K. Baur (1792-1860), consideraba que la historia evangélica tenía que ser tratada como meros mitos resultantes de la expresión de los deseos de un pueblo determinado en un momento histórico determinado, el cual expresaba a través de los Evangelios cierto grado de conciencia colectiva desarrollada como consecuencia de su estadio de desarrollo histórico. Ello suponía, por tanto, considerar que la Revelación y la Encarnación no podían tener su objeto en un ser individual, sino en el conjunto de la colectividad⁷⁰.

Esta obra de Strauss, que se oponía tanto a la dogmática cristiana como a ciertas formas de teología especulativa, conmocionó el panorama intelectual de la época y recibió numerosas críticas: hegelianos como Marheineke o Göschel se opusieron fuertemente a semejante concepción sobre la historia evangélica, mientras que la *Evangelische Kirchen-Zeitung*, órgano de comunicación principal de los luteranos ortodoxos antihegelianos, representados por Hengstenberg, reseñó la obra de Strauss considerándola como un mero panfleto panteísta que se seguía lógicamente de la filosofía de Hegel, a la vez que recomendaba a aquellos que intentaban armonizar razón y fe que priorizaran siempre, ante todo, a ésta última⁷¹. La proximidad de fechas entre la recensión de Hengstenberg y la publicación de Feuerbach de su *Bayle* de 1839, en la que afirma la contradicción moral inherente entre fe y razón y la necesidad de autonomía de toda investigación científica, artística y filosófica, nos permite suponer que Feuerbach, una vez más, no era ajeno al ámbito intelectual de la época y al desarrollo que el hegelianismo estaba experimentando.

En cualquier caso, lo diverso de los posicionamientos con respecto a su obra fue lo que le motivó a Strauss para que, posteriormente, en 1841, y reflejando ya la imposibilidad de conciliación en el seno de la Escuela Hegeliana, estableciera la famosa distinción entre hegelianos de derechas y de izquierdas:

A la pregunta de si la historia evangélica está contenida –y con qué amplitud– como historia de en la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, pueden darse tres respuestas: a saber, que, a partir de este concepto, puede deducirse de la idea, como historia, el conjunto narrativo evangélico, o sólo una parte de él, o, por último, ni el conjunto ni una parte. Si estas tres respuestas o direcciones estuvieran representadas cada una de ellas por una rama de la Escuela Hegeliana, podríamos seguir el ejemplo tradicional y llamar a la

⁷⁰ Cf. D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 15.

⁷¹ Cf. W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana*, op. cit., p. 383.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

primera dirección la derecha, como la más próxima al antiguo sistema, a la tercera la izquierda, y a la segunda el centro⁷².

Esta clasificación, tomada de la conocida descripción del Parlamento francés, sin embargo, poco y mal refleja la adscripción política de los hegelianos. La derecha venía representada, en opinión de Strauss, por Gabler, Göschel, Gans y Bauer. Pero, paradójicamente, Gans era ya, por aquel entonces, el principal difusor en Alemania de las ideas saintsimonistas, mientras que Bauer, desde 1839, se constituía como cabeza visible en la crítica desde la izquierda a la política de la Restauración de la época⁷³. Por otra parte, la existencia de un centro, representado por Rosenkranz, muestra la ambigüedad de semejante clasificación. Respecto a la izquierda, Strauss situó en ella a sí mismo, a Baur, a Michelet, y también a Feuerbach; pero, sin embargo, el propio Strauss, durante los acontecimientos de 1848, actuaría de modo claramente conservador⁷⁴. La clasificación de Strauss, si bien es cierto que no constituye una distinción muy clara entre cada uno de los grupos, ha gozado sin embargo de bastante éxito, cuanto menos metodológicamente. Pero conviene recordar que una división tal entre izquierda y derecha, en los términos en que Strauss la definió, tenía sentido únicamente en su aplicación a las discusiones internas de corte teológico y religioso que los hegelianos desarrollaron entre 1835-1840. Por ello, reconociendo la autoría de esta distinción y siendo fieles al sentido en que Strauss la formuló, cuando un grupo de estos hegelianos osciló a partir de 1840 de la crítica filosófica y religiosa a la crítica política, parece más conveniente, la utilización de la distinción entre ‘viejos’ y ‘jóvenes hegelianos’.

Esta terminología, que aparentemente no aporta nada nuevo, podría, sin embargo, subsanar las fallas de la distinción formulada por Strauss. Obviamente, cualquier clasificación resulta sin duda más o menos arbitraria, pero es notorio que estos

⁷² D. Strauss, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu*, Band III, Osiander, Tübingen, 1841, p. 95.

⁷³ Cf. J. M. García Gómez-Heras, “B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel en la *Pousane* de 1841”, en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 6, diciembre, 1986, pp. 97 ss.

⁷⁴ Nos referimos a la Revolución burguesa de 1848, la cual supuso en Alemania la parálisis del período de Restauración del Antiguo Régimen tras la derrota de Napoleón. En marzo de ese año se produjeron en todos los Estados de la Confederación Germánica, creada tras el Congreso de Viena de 1815, alzamientos populares que obligarían a los príncipes a hacer concesiones de corte liberal, las cuales llevaron al surgimiento del primer parlamento alemán, en Frankfurt, verdaderamente representativo, de tendencia liberal y demócrata. Sobre los acontecimientos en Alemania en 1848-1849, constituye una fuente interesante F. Engels, “Revolución y contrarrevolución en Alemania”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 307-397.

Capítulo III
Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

‘jóvenes hegelianos’, nacidos en su mayoría con posterioridad a 1800, desarrollaron una actividad intelectual y literaria vinculada a la izquierda política mucho más activa y notable que la de los ‘viejos hegelianos’, siendo éstos últimos, generalmente, más afines al conservadurismo de la monarquía reaccionaria alemana de la Restauración –quizás por haber iniciado sus carreras universitarias en una época en que el hegelianismo era aún bienvenido en la Academia, mientras que los jóvenes hegelianos, a pesar de intentar muchos de ellos desarrollar también su carrera profesional en la Universidad, fueron, sin embargo, vetados y censurados⁷⁵.

Tal es el caso, por ejemplo, del propio Feuerbach, como resultado de la aparición de sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, obra que, a pesar de aparecer anónimamente, pronto fue reconocida su autoría. En ella, como se ha señalado anteriormente, Feuerbach rechazaba la inmortalidad personal y suscribía únicamente la pervivencia en el tiempo de las generaciones venideras y de la humanidad en su conjunto, a la vez que en los *Xenien* –una serie de aforismos recogidos en el prefacio de la obra- criticaba con dureza tanto a pietistas como racionalistas. Su padre ya le había advertido sobre las consecuencias de semejante actitud: “Este escrito, no te lo perdonarán nunca y nunca recibirás una cátedra universitaria”⁷⁶; y como recordaría Feuerbach unos años más tarde en una serie de conferencias pronunciadas en el Ayuntamiento de Heidelberg en 1848-1849:

Incluso la *venia docendi* no se conseguía sino a costa del servilismo político y el oscurantismo religioso [...] Cuando se era consciente de poseer pensamientos y sentimientos opuestos al sistema de gobierno dominante, no se podía hacer otra cosa más que retirarse a la soledad y servirse de la palabra escrita como el único medio de liberarse, naturalmente con resignación y dominio propio, de la impertinencia del poder estatal despótico⁷⁷.

Efectivamente, entre 1835-1840 vive Prusia un considerable giro reaccionario por parte de la política de Federico Guillermo III, recrudeciéndose la censura y convirtiéndose la mayoría de publicaciones de la época en mero reflejo de las posturas oficiales del Gobierno. En este contexto, le fue negada también a Arnold Ruge (1802-

⁷⁵ Este cambio en la valoración del hegelianismo por parte del Gobierno prusiano puede situarse con certeza en 1840, año en que subió al trono Federico Guillermo IV y en el que Eichhorn, declarado antihegeliano, fue nombrado como nuevo Ministro de Cultura.

⁷⁶ K. Grün, *L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 19.

⁷⁷ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 9.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

1880), en 1837, una cátedra en la Universidad de Berlín por sus ideas heterodoxas de inspiración liberal, lo que motivó que abandonara totalmente su actividad docente y se dedicara con plena dedicación a la edición en Halle, junto a Theodor Echtermeyer (1805-1844), de los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (Anales hallenses de Ciencia y Arte alemanes). Durante finales de 1837 se dedicó Ruge, pues, a recorrer toda Prusia en busca de contactos con los que emprender su publicación, llegando a conseguir hasta 159 colaboradores, entre los que se contaba el propio Feuerbach. Esta publicación, haciéndose eco de las discusiones teológicas motivadas por la polémica obra de Strauss, y siendo éste otro de sus colaboradores más directos, se posicionó rápidamente de parte de éste, de forma tal que en torno a los *Hallische Jahrbücher* se concentró un importante grupo de intelectuales centrados en el criticismo filosófico de inspiración iluminista, religioso primero y político después, el cual fue duramente criticado por los denominados ‘viejos hegelianos’. Así, por ejemplo, Heinrich Leo (1799-1878), protestante ortodoxo que había dirigido durante largo tiempo la sección histórico-filosófica de los *Berliner Jahrbücher*, publicaba en 1838 su obra *Los hegelinos*, en la cual se expresaba con respecto a los jóvenes hegelianos en los siguientes términos:

1. Este grupo niega cualquier forma de Dios personal [...], este grupo profesa abiertamente el ateísmo.
2. Este grupo enseña abiertamente que el Evangelio es mitología.
3. Este grupo enseña abiertamente una religión puramente terrenal.
4. Además, este grupo, ocultando sus impías y sacrílegas doctrinas con una repugnante y abstrusa fraseología, no duda en asignarse la apariencia de un grupo cristiano⁷⁸.

⁷⁸ H. Leo, *Die Hegelingen*. Eduard Unton Verlag, Halle, 1839, pp. 2-3. La crítica de Leo a los jóvenes hegelianos ha de enmarcarse, también, en el conflicto que en 1837 enfrentó al arzobispo católico de Colonia con el Gobierno prusiano, protestante, en torno a los matrimonios mixtos. Tal disputa se desarrolló en los siguientes términos: el anterior arzobispo de Colonia había dispensado a los cónyuges no católicos de las promesas y obligaciones que el Papa les exigía, pero, sin embargo, su sucesor decidió aplicar estrictamente la instrucción papal, por lo que fue arrestado en 1837 hasta la muerte de Federico Guillermo III, en 1840. Tal acción del Gobierno fue duramente criticada por Görres, profesor católico de la Universidad de Munich, publicándose en torno a esos años más de 300 panfletos, tanto a favor como en contra suyo. Entre aquellos que criticaron la reacción de Görres se encontraba el hegeliano y pietista Leo quien, sin embargo, reconocía en su réplica cierta simpatía política hacia él, por su conservadurismo. Estas últimas consideraciones por parte de Leo fueron a su vez criticadas por Ruge en los *Hallische Jahrbücher*, apelando especialmente a los principios de la Reforma y de la *Aufklärung*. Fue esta reacción de Ruge, la que motivó que Leo publicara su obra *Los Hegelinos* y no suscribiera el viraje político iniciado por los jóvenes hegelianos. Sobre esta polémica en el seno de la Escuela Hegeliana, Cf. L. M. Arroyo Arrayás, “Yo soy Lutero II”, op. cit., pp. 58-65. Por su parte, el propio Feuerbach hace referencia de forma indirecta a esta polémica en el prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, tal y como viene expresado en L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd, V, pp. 13-14: “no es

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Aunque la cuestión formal planteada por Leo era teológica, en realidad se trataba de un problema mucho más profundo, ya que los jóvenes hegelianos, con su crítica religiosa, dinamitaban a su vez el fundamento teológico del régimen político de la Restauración. Se trataba en el fondo, pues, de un problema en torno a la adscripción política de cada uno de los miembros de la escindida Escuela Hegeliana. De hecho, este grupo de jóvenes hegelianos, reunidos ahora ellos solos en torno a los *Hallische Jahrbücher*, transitaron libremente en sus ensayos, a partir de 1838, de las primeras publicaciones meramente literarias a las de crítica religiosa, filosófica y política. Pues tratándose de un grupo de intelectuales provenientes de familias más o menos acomodadas, formados casi todos ellos en Filosofía y Teología, y dado que hallaban vedada la posibilidad de desarrollar profesionalmente su actividad intelectual en el seno de la Universidad, se trataba en consecuencia de un grupo apartado de la ortodoxia académica e intelectual impuesta por el Gobierno prusiano de la Restauración y en el que podían germinar y desarrollarse libremente sus propias ideas⁷⁹.

En este contexto, en 1839, publicaba Feuerbach en la *Hallische Jahrbücher* su primer ensayo decididamente antihegeliano, *Para la crítica de la filosofía hegeliana*, en el que ataca contundentemente toda forma de idealismo reduccionista y rechaza explícitamente el principio defendido por los viejos y ortodoxos hegelianos según el cual la filosofía de Hegel es la filosofía absoluta y última:

La filosofía hegeliana se ha manifestado en un tiempo determinado, ha surgido en un tiempo en que la humanidad, como en cualquier otro tiempo, tenía un cierto nivel y bagaje intelectual, existía una filosofía determinada; se refirió a esta filosofía, ella misma se conectó con esta filosofía; por tanto, ella misma ha de tener un carácter determinado y, consecuentemente, finito⁸⁰.

extraño que una época que ha atizado con un encarnizamiento afectado [...] la afectada oposición y hoy tan mezquina entre el protestantismo y el catolicismo [...] y que no ha tenido vergüenza de considerar como un asunto serio y de la más grande importancia la querrela de los matrimonios mixtos [...], que el verdadero cristiano no conoce otra procreación que la procreación en el espíritu santo, la conversión, el doblamiento del cielo y no el doblamiento de la tierra". Así mismo, Feuerbach no es ajeno a las controversias del momento, tal y como demuestran sus dos recensiones de 1839 a la obra de Leo. Cf. L. Feuerbach, *Der wahr Geschichtspunkt, aus welchem der Leo-Hegelsche Streit werden muss*, GW, Bd. VIII, pp. 208-218; L. Feuerbach, *Über Philosophie und Christentum*, GW, Bd. VIII, pp. 219-292.

⁷⁹ En este sentido, Mc Lellan caracteriza al pensamiento de los jóvenes hegelianos, de forma general, como "racionalismo especulativo" en la medida en que "a sus elementos románticos e idealistas, ellos añadían las incisivas tendencias críticas de la *Aufklärung* y su admiración por los principios de la Revolución francesa". D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, op. cit. p. 20.

⁸⁰ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 23.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Dentro de este viraje criticista, un hito en el desarrollo de los jóvenes hegelianos lo constituye la fecha de 1841, año en el que aparecen tres obras especialmente relevantes que supondrán un definitivo giro hacia el ateísmo: *El dogma cristiano*, de Strauss, en la que profundiza en su crítica histórica a los dogmas de fe del cristianismo, para defender, en último término, un panteísmo que consideraba lógicamente consecuente de la filosofía hegeliana; *Las trompetas del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel*, de Bauer, en la que intentaba demostrar en qué medida para Hegel era irreconciliable la filosofía con la religión y, más aún, disolver a esta última en aquélla; y *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, en la que lleva a cabo una reducción antropológica de la teología al considerar la esencia de Dios como la esencia objetivada, alienada y enajenada del ser humano. La obra de Bauer, publicada anónimamente, fue atribuida inicialmente, por su carácter decididamente ateo, al propio Feuerbach; sin embargo, éste rechazó públicamente la paternidad del escrito por considerarlo una apología de Hegel, de quien intentaba distanciarse. Así, en 1842 publicaba su escrito *Para juzgar la obra “La esencia del cristianismo”*, en la que afirma:

Mi filosofía de la religión no solamente no es una explicación de la hegeliana, como quiere hacer creer el autor de las *Trompetas* –por otra parte un autor de mucho espíritu y fuerza-, sino que ha surgido precisamente en *oposición* contra la hegeliana, y puede ser entendida y juzgada *sólo desde esta oposición*. Efectivamente, aquello que en Hegel tiene la significación de *secundario, subjetivo, formal*, tiene para mí la significación de *primitivo, objetivo, esencial*⁸¹.

En cualquier caso, de lo que se trata en estas tres obras, una vez más, es de una crítica religiosa que enmascara algo más profundo: el criticismo filosófico y político característico de los jóvenes hegelianos. Efectivamente, tal y como señala Moog, las implicaciones filosóficas de estos tres escritos podemos entenderlas como un proceso de concretización del Absoluto hegeliano, la Razón, en el pensamiento subjetivo del ser humano⁸². Si para los representantes de la derecha hegeliana el Espíritu Absoluto de Hegel es aún entendido como un ente divino y trascendente, objetivo, que se despliega

⁸¹ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung des ‘Wesen des Christentums’*, GW, Bd. IX, pp. 229-230.

⁸² Cf. W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana*, op. cit., p.409. Cuestión a parte es la de cómo haya de ser entendido este nuevo principio subjetivo. Ya se ha señalado con anterioridad en qué medida el propio Feuerbach rechaza una noción de la subjetividad que se reduzca al individualismo, ya que hace pasar a ésta, previamente, por el concepto de *Gattung* o género humano.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

dialéctica y metafísicamente en el mundo, y si Strauss lo concretiza panteísticamente, Feuerbach y Bauer, en cambio, van más allá al rechazar la idea de una sustancialidad pseudo-divina e invierten la relación tradicional de los términos: ya no trata la filosofía de un espíritu absoluto, objetivo, que se revela en el mundo, sino de una elevación por parte de la conciencia de sí del ser humano, subjetiva, hacia lo infinito⁸³. La gran aceptación y difusión de sendas obras de Bauer y Feuerbach, quienes se situaban en torno a 1840 como las figuras más influyentes entre los jóvenes hegelianos, supuso entre éstos una defensa decidida del ateísmo, lo cual implicaba, a su vez, un ataque directo contra los fundamentos religiosos de la política de la Restauración⁸⁴.

En 1840 murió Federico Guillermo III, siendo sucedido por su hijo Federico Guillermo IV quien, como pietista convencido y opuesto al liberalismo, rechazaba totalmente los principios de la Revolución francesa y la *Aufklärung*. Así mismo, el nuevo ministro de cultura, Eichhorn, no era tan proclive al hegelianismo como su predecesor, el barón von Altenstein, de forma tal que, tras un período de relajamiento de la censura en el período de interregno, ésta volvió a recrudecerse. En este contexto, Schelling era llamado en 1841 a Berlín para contrarrestar la herencia hegeliana y acabar con sus últimas influencias en el ámbito académico. A este respecto, Feuerbach escribiría un *Postscriptum* al Prólogo de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, en el que señala:

Quando escribí este prefacio, la filosofía neoschellingniana –esa filosofía de la mala conciencia que, temerosa de la luz, serpentea desde hace años en la oscuridad porque sabe muy bien que el día de su salida a la luz será el día de su exterminio –esa filosofía de la vanidad más ridícula que utiliza como argumentos sólo nombres y títulos ¡y qué nombres y títulos! –esa farsa teosófica del Cagliostro filosófico del siglo XIX no había sido proclamada aún de manera

⁸³ Esta inversión de los términos, por otra parte, fue ya tempranamente intuida por Feuerbach en 1830. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 199: “sólo si vuelve [el hombre] 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”.

⁸⁴ De hecho, la obra de Feuerbach se agotó sólo a los dos meses de salir a la venta, tal y como recoge G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, op. cit., p. 143. El impacto de Feuerbach sobre los jóvenes hegelianos a través de *La esencia del cristianismo* fue tal que incluso el alcance y significado de esta obra fueron explícitamente alabados por F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1969, p. 23: “Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos”.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

formal mediante los periódicos como “poder del Estado”. En verdad, si yo hubiera tenido presente esa farsa, de modo bien diferente hubiera escrito mi prefacio⁸⁵.

Las consecuencias de este endurecimiento reaccionario por parte del Gobierno prusiano condujeron, así mismo, a la desaparición de todas las publicaciones liberales o radicales en las que los jóvenes hegelianos podían expresarse. Y así, tanto los *Deutsche Jahrbücher* (antiguos *Hallische Jahrbücher* de Ruge, reconvertidos en 1841 como consecuencia del posicionamiento crítico de su línea editorial), como los *Rheinische Zeitung* de Berlín (publicación copada por Bauer y sus seguidores tras serle retirada su *venia docendi* como consecuencia de sus ideas heterodoxas y opuestas al régimen político de la Restauración), fueron definitivamente prohibidos en 1842. Diversos artículos, pensados originalmente para ser publicados en los *Deutsche Jahrbücher*, tendrían que esperar, entonces, a ser recogidos y editados por Ruge –gracias a la ayuda de Julius Fröbel, profesor de mineralogía en Zurich, de ideología radical–, en una colección de dos volúmenes titulada *Anécdotas de la filosofía y la literatura alemanas más reciente*. Entre los artículos del primer volumen se contaban: dos artículos del propio Ruge sobre la libertad de prensa y la destitución de Bauer; un artículo de Marx (1818-1883) sobre la orden del Gobierno a principios de 1840 sobre el relajamiento de la censura; otros dos de Bauer; y, especialmente, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de Feuerbach, quien alcanzaba aquí su punto culminante en la influencia sobre los jóvenes hegelianos, confirmando su peso filosófico tras su crítica religiosa de *La esencia del cristianismo*⁸⁶.

Finalmente, en 1843, Ruge, Marx y Moses Hess (1812-1875) acaban por trasladarse a París para comenzar a editar, en 1844, los *Deutsch-französische Jahrbücher* (Anales franco-alemanes), junto con la colaboración de Bakunin, Fröbel, Engels, y los poetas Heinrich Heine y Georg Herwegh. Todos ellos se consideraban a sí mismos como discípulos de Feuerbach, aceptando la necesidad de acabar con la alienación –en los términos en que éste la había definido en sus últimos escritos–, para así poder desarrollar un auténtico humanismo. De hecho, estos jóvenes hegelianos tuvieron un gran interés en que el propio Feuerbach participara activamente en la

⁸⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 26.

⁸⁶ Cf. D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, op. cit., pp. 44-45.

Capítulo III
Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

publicación, en especial el joven Marx, quien le invitaba a escribir una crítica a Schelling con estas palabras:

Es usted, precisamente, el hombre indicado para hacerla, porque es usted el contrario de Schelling. El [...] recto pensamiento de la juventud de Schelling [...] se ha convertido para usted en verdad, realidad, fuerza viril. Por lo tanto, Schelling es la caricatura de usted, anticipada [...] de modo que yo considero que usted es el contrario necesario y natural de Schelling, convocado para serlo por sus majestades la naturaleza y la historia. Su lucha con él es la lucha de la imaginación de la filosofía con la filosofía misma⁸⁷.

Sin embargo, aunque Feuerbach mantuvo una fluida correspondencia con París, no colaboró oficialmente en los *Deutsch-französische Jahrbücher*, especialmente por considerar demasiado prematuro el activismo político de estos jóvenes hegelianos. Y así, Feuerbach, a pesar de la insistencia de Arnold Ruge para que colaborara en la publicación, se mostró siempre distante ya que, en su opinión, el carácter radical que iba adquiriendo el posicionamiento de los jóvenes hegelianos en el exilio no correspondía con la necesidad de una seria y serena reflexión previa capaz de conducir la teoría a la práctica. Feuerbach consideraba, por tanto, que el activismo político requería primero, ante todo, de la formulación de una teoría que sustentara la acción, abogando consecuentemente por una “influencia callada”⁸⁸.

En cualquier caso, los *Deutsch-französische Jahrbücher* tuvieron una corta vida, pues tras la publicación de un primer número doble, dejaron de editarse, principalmente –como ya advertía Feuerbach en la carta enviada a Ruge– por la falta de una ideología común y cierta confusión en los planteamientos políticos. Efectivamente, existía en un principio cierta ambigüedad en la utilización de determinados términos, pues “humanismo”, “democracia” y “comunismo” eran usados muchas veces como sinónimos. Por otra parte, los jóvenes hegelianos reunidos en París experimentaron una rápida transición ideológica desde la democracia liberal hacia el socialismo, siendo especialmente celebradas las dos últimas obras de Feuerbach, publicadas en 1843-1844: *Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia de la fe en sentido luterano*. En una carta dirigida a Feuerbach se expresaba Marx de la siguiente manera:

⁸⁷ Cf. “Brief von K. Marx an Feuerbach” (30-11-1843), SW, Bd. XIII, p. 128.

⁸⁸ Cf. L Feuerbach, “Brief an A. Ruge” (20-06-1843), SW, Bd. XIII, p. 123.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

Estoy contento de encontrar una oportunidad de expresarle la gran admiración y –permítame la palabra- el amor que siento hacia usted. Sus *Philosophie der Zukunft* y *Wesen des Glaubens* son, en todo caso, y a pesar de su limitada extensión, de más importancia que toda la literatura alemana actual junta. En estos trabajos, ha dado usted –no sé si intencionalmente- una base filosófica al socialismo y los comunistas, además, han comprendido inmediatamente estas obras en ese sentido. La unidad del hombre con el hombre, que está basada en la diferencia real entre los hombres, el concepto de una especie humana descendida del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué puede ser esto, más que el concepto de sociedad?⁸⁹

Se trata en este caso, pues, del reconocimiento hacia Feuerbach, ya no sólo por su crítica religiosa, sino por las consecuencias derivadas de una interpretación de su filosofía en términos políticos. De hecho, la concreción de la filosofía hegeliana en praxis por parte de los jóvenes hegelianos, suprimiendo lo metafísico-especulativo, no suponía, sin embargo, eliminar también el contenido lógico-dialéctico⁹⁰. Y en este

⁸⁹ K. Marx, *Frühe Schriften* (ed. H. J. Lieber y P. Furth), Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962, pp. 183-184.

⁹⁰ En este giro hacia la *praxis* por parte de los jóvenes hegelianos parece decisiva la influencia de August von Cieszkowski (1814-1894), tal y como se recoge en J. E. Toews, *Hegelianism. The path to dialectical humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, 1985, pp. 235ss. Sin embargo, probablemente, el primero en destacar la importancia de Cieszkowski para la transición hacia una filosofía eminentemente orientada a la praxis por parte de los jóvenes hegelianos fue A. Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne*. Alcan, París, 1934, pp. 31-34. De hecho, el propio Hess reconoció sentirse profundamente conmovido por Cieszkowski. Cf. M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, Akademie Verlag, Berlin, 1961, pp. 77, 79. En cualquier caso, es de destacar que Cieszkowski, de origen polaco, había residido durante su juventud durante dos años en París, donde entró en contacto con las ideas socialistas de Fourier y Saint Simón, y cuando, en 1832, se desplazó a Berlín, trabó una estrecha amistad personal con Michelet, de quien fue también discípulo. En 1838 publicaría su obra *Prolegómenos a la Historiosofía*, en la que se empleaba por primera vez el término ‘praxis’ entendida ésta como síntesis de pensamiento y acción, y postulando así una nueva filosofía superadora de la especulativa cuya principal función sea: “[...] la de convertirse en una filosofía práctica, o, más bien, en una filosofía de la actividad práctica, de la ‘praxis’, ejerciendo una influencia directa sobre la vida social y desarrollando el futuro en el campo de la actividad concreta”. A. Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Leitgeber, Posen, 1908, p. 126. Para Cieszkowski, por tanto, ya no es la idea –como en Hegel- el principio fundamental en la transformación de la realidad, especialmente la social, sino la voluntad práctica de cambio. Y aunque la obra de Cieszkowski no fue especialmente leída, no cabe duda de que su amistad con Michelet y la divulgación que Moses Hess (1812-1875) realizó de ella, favorecieron que ésta –de forma directa o indirecta- fuera conocida en el incipiente círculo de los jóvenes hegelianos. En cualquier caso, lo que es cierto es que éstos, a partir de 1839, empiezan a mostrarse especialmente críticos con el carácter especulativo de la filosofía hegeliana y a abandonar su antigua predilección por el poder de las ideas como motor de la historia. Se inicia así una libre apropiación de la filosofía hegeliana por parte de estos jóvenes hegelianos, criticando especialmente su carácter especulativo, si bien seguían aún fuertemente influidos por el método lógico-dialéctico. Tal es el caso, por ejemplo, del propio Feuerbach con su publicación de *Para la crítica de la filosofía hegeliana* (1839). Así mismo, sólo cuatro años después de que el término ‘praxis’ fuera definido por Cieszkowski como unión de pensamiento y acción, Feuerbach lo emplea por primera vez en su escrito *Necesidad de un cambio* (1842-43) para referirse precisamente a la necesidad de que la filosofía incorpore como objeto propio de su actividad a lo real y concreto y no simplemente al mero pensamiento abstracto y especulativo. L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 159: “Solamente si el ser de nuestra vida es también el ser de nuestro pensar, solamente si el objeto esencial de la praxis es también el objeto esencial y absoluto de la teoría, conseguiremos la verdadera unidad entre sentido y

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

sentido, se mantenía todavía una concepción de estrecha relación entre la acción política y la reflexión filosófica, siendo Feuerbach con sus *Principios* uno de los primeros en centrar la atención en los asuntos sociales y en aportar a estos jóvenes hegelianos los fundamentos de crítica filosófica para la “transición de la teoría a la práctica” que el propio Feuerbach, sin embargo, consideraba aún inviable.

Por otra parte, a pesar de la admiración común que Feuerbach despertaba entre los jóvenes hegelianos, existían distintas formas de interpretar los planteamientos políticos consecuentes del viraje ideológico hacia el socialismo y de cómo llevar éstos a la práctica. Ruge y Feuerbach no confiaban en las posibilidades de una revolución en Alemania; por su parte, Bakunin afirmaba que la Revolución era la única vía posible para la mejora del país. Y finalmente, Marx, sin acabar de confiar aún del todo en el comunismo por considerarlo una abstracción de los principios del socialismo, apostaba por una democracia verdadera que superase las limitaciones del liberalismo.

Tales desencuentros, además, se vieron acuciados por los problemas económicos que tuvieron que pasar en París y la poca aceptación en Francia de los *Deutsch-französische Jahrbücher*. De hecho, los grupos socialistas franceses, creyentes la mayoría de ellos, se negaban a participar en la publicación al reprochar a los jóvenes hegelianos su defensa de los principios humanistas y su crítica a la religión como condición para su adhesión ideológica al socialismo. Este rechazo, pues, condujo a Ruge a distanciarse de las ideas radicales, considerando que una revolución sería ineficaz en el contexto de la situación política alemana de la época, apostando en su lugar por la propaganda, la educación, la democracia y la reforma política. Por su parte, Hess, más en contacto con los comunistas franceses, consideraba que toda reforma política sería inútil si no se producía previamente una reforma social. Se ocasionó así una ruptura ideológica definitiva entre ambos. Y también Marx, quien experimentó una evolución en su pensamiento mucho más próxima a Hess, rompía sus relaciones con Ruge en mayo de 1844.

El inicio del desacuerdo entre Marx y Ruge podemos situarlo, de forma representativa, en la distinta dirección del aprecio hacia Feuerbach que los dos

pensar, entre filosofía y vida”. Sobre el concepto y el papel de la praxis en la filosofía de Feuerbach, Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003, pp. 102-126; G. Amengual, “Teoría y praxis en L. Feuerbach”, en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, nº 37, 1980, pp. 51-72; A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., pp. 229 ss.; U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 92-193.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

experimentaban: por un lado, Ruge –quien sentía un especial apego por los principios de la *Aufklärung*- estimaba sobre todo la crítica religiosa iniciada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, pues le proporcionaba los mecanismos para el rechazo de formas políticas sustentadas en la alienación religiosa; Marx, por su parte, valoraba por encima de todo sus últimas obras, en especial las *Tesis provisionales* y los *Principios*, pues aportaban éstas contenido filosófico para la crítica de la sociedad en términos immanentes referidos a la propia humanidad y eliminando cualquier consideración especulativa y metafísica:

Feuerbach, que completó y criticó a Hegel en el propio terreno de Hegel, fue el primero que disolvió el espíritu absoluto metafísico en “el hombre real sobre la base de la naturaleza”. Feuerbach fue el primero en completar la crítica de la religión, pues estructuró, de un modo claro y magistral, una crítica de la especulación de Hegel, y, por lo tanto, de toda metafísica⁹¹.

Por otra parte, los jóvenes hegelianos que orbitaban en Berlín alrededor de Bauer constituían el único grupo radical en la Alemania de la época, siendo competidores directos –tanto en el plano intelectual, ideológico como político- del grupo de hegelianos reunido en París. De hecho, Bauer se oponía especialmente al optimismo humanista de Ruge, de inspiración feuerbachiana, pues el inmovilismo y la pasividad de la sociedad alemana acabaron por producir en él una profunda decepción, considerando que el país no se hallaba preparado para una revolución y profundizando, en consecuencia, en un mero criticismo sin aspiración política. Precisamente esta postura de Bauer fue duramente criticada en *La sagrada familia*, la primera colaboración, en 1844, de Marx y Engels, quienes no sólo se oponían al criticismo destructivo y carente de contenido propositivo de Bauer, sino que formulaban además una de las defensas más destacadas de Feuerbach, reconociéndolo como cenit en la crítica a la filosofía hegeliana y el punto de inflexión para el desarrollo de una nueva filosofía humanista:

⁹¹ K. Marx. *Frühe Schriften*, op. cit., p. 822. Así mismo, consecuencia de este distinto posicionamiento, es también la opuesta valoración que de los Derechos del Hombre realizan ambos: mientras que Ruge reconocía en ellos la expresión de los principios humanistas, Marx critica en ellos las posibilidades de su aplicación, primero, y su carácter eminentemente burgués y liberal, después. Además, la excesiva confianza de Ruge en el papel del Estado como instrumento para la liberación de la humanidad no era tampoco del agrado de Marx quien, influido por las ideas de Hess, empieza a desarrollar su simpatía hacia la ideología comunista. Cf. D. Mc Lellan, Marx y los jóvenes hegelianos, op. cit., pp. 55 ss.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

¿Quién ha descubierto, entonces, el secreto del “sistema”? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de conceptos, la guerra de dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha establecido, no verdaderamente la “definición del hombre” –como si el hombre pudiera tener una definición que no sea la de que él es un hombre-, sino “al hombre” en el lugar de la vieja ruina y también en el lugar de la “infinita auto-conciencia”? Feuerbach y sólo Feuerbach. Y ha hecho todavía más...⁹²

Sin embargo, el grupo de jóvenes hegelianos reunidos en Berlín en torno a Bauer era de una opinión muy distinta. El momento culminante por parte de éstos lo constituye la publicación, en noviembre de 1844, de la obra de Maz Stirner (1806-1856) *El único y su propiedad*, en la que rechaza cualquier equiparación con el universal absoluto hegeliano postulando en su lugar la eliminación de toda abstracción y la liberación total del individuo concreto. Stirner se revela en este sentido, quizás, como el último de los hegelianos, en el sentido de que, si bien mantiene la forma lógica de la dialéctica en el desarrollo de su libro, rechaza sin embargo cualquier contenido sistemático y, sobre todo, cualquier equiparación con el universal absoluto hegeliano, postulando en su lugar la eliminación de toda abstracción y la liberación total del individuo concreto que soy yo:

Feuerbach, en sus *Grundsätze*, está insistiendo siempre sobre el “ser”. En esto, a pesar de su antagonismo a Hegel y a la filosofía absoluta, se hunde también en la abstracción, porque el “ser” es una abstracción, como lo es también “el Yo”. Sólo yo no soy una abstracción; yo soy todo en todo; por consiguiente, también abstracción o nada; yo no soy una simple idea, sino que, al mismo tiempo, yo estoy lleno de ideas, soy una idea-universo⁹³.

La crítica de Stirner, de hecho, se dirige explícitamente contra el propio Feuerbach por considerar que el concepto de género feuerbachiano no es más que la misma abstracción que la del ser hegeliano. Así, para Stirner, lo único concreto, lo único que es medida de *mi* existencia, es el *yo* mismo, egoísta, individuo, propietario de *lo mío*, de *mi* vida y de *mi* pensamiento. Se trata de un pensamiento, en cierta medida, que postula sólo la libertad radical del *yo* pero sin concretar en qué medida tal libertad se realiza y es posible. Se limita, pues, a negar cualquier abstracción heredera del pensamiento hegeliano que constriña la libertad de *propiedad* del *yo* y, en

⁹² K. Marx y F. Engels, *Die Heilige Familie*, en Marx-Engels, *Werke*, Bd. II, Dietz Verlag, Berlín, 1972, p. 98.

⁹³ M. Stirner, *Der Einzige und seiner Eigentum*, op. cit., p. 351.

Capítulo III

Marco de referencia en la filosofía de Feuerbach

consecuencia, tanto el principio humanista de Feuerbach del ser genérico, como el concepto comunista de una sociedad sin clases, son rechazados explícitamente por Stirner, lo cual le enemistó con gran parte de los jóvenes hegelianos. En cualquier caso, el propio Feuerbach, ante los ataques recibidos por parte de Stirner, se defendió en su escrito *Sobre “La esencia del cristianismo” en relación con “El Único y su propiedad” de Stirner* (1845) afirmando contundentemente:

El género significa en Feuerbach no un *abstractum*, sino sólo el tú frente al yo singular, fijado por sí mismo, el otro, en general los individuos humanos existentes fuera de mí. Por tanto, cuando Feuerbach dice: “El individuo es limitado, el género ilimitado”, esto no quiere decir nada más que: “Los límites de este individuo no son tampoco los límites de los otros, los límites del hombre actual no son aún por tanto los límites del hombre del futuro”.⁹⁴

Sea como fuere, a partir de 1845, cuando los miembros de un grupo y otro, enemistados profundamente, abandonan sus actividades conjuntas, podemos afirmar que el movimiento de los jóvenes hegelianos desaparece como tal. Las actividades que se emprenderán a partir de entonces, tras la dispersión de sus miembros, serán más o menos unilaterales. Feuerbach, que siempre se mantuvo en un segundo plano, influyendo en el grupo mediante sus obras, sus artículos, recensiones y fluida correspondencia, no haría más que seguir en su retiro de Bruckberg en contacto con la naturaleza y el campo y dedicándose a su propia actividad intelectual⁹⁵.

⁹⁴ L. Feuerbach, *Über ‘Das Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und seine Eigentum’*, GW, Bd. IX., pp. 434-435.

⁹⁵ Allí se trasladó Feuerbach en 1837 cuando contrajo matrimonio con Berta Löw. Separado de la vida académica docente, el matrimonio se instala en una finca de Bruckberg (cerca de Ansbach), donde la esposa de Feuerbach era copropietaria de una fábrica de porcelana, y siendo mantenido por las rentas de la familia de su mujer, pudo Feuerbach desarrollar toda su actividad intelectual, a la vez que el retiro de más de 20 años en el campo y el contacto permanente con la naturaleza imprimirían progresivamente un carácter especial a su propia producción filosófica. Afirmaría el propio Feuerbach al respecto en sus *Fragmente zur Charakteristik meines philosophen curriculum vitae*, GW, Bd. X, pp. 170-177: “En un tiempo en Berlín y ahora en una aldea: ¡Qué absurdo! [...] He aprendido la Lógica en una Universidad, pero la óptica, el arte de ver, lo he aprendido en una aldea alemana [...] Toda ciencia abstracta mutila al hombre: sólo las ciencias naturales son las que lo reconstituyen integralmente, ya que exigen el hombre total, todas sus facultades y todos sus sentidos”. Desde que Feuerbach se instaló en la finca de Bruckberg, sólo en dos ocasiones intervino públicamente: en 1848 como diputado en la Asamblea Nacional de Frankfurt como representante de Ansbach, aunque no intervino en los debates; y en 1848-49 en el Ayuntamiento de Heidelberg donde fue llamado por los estudiantes para pronunciar una serie de conferencias sobre su obra *La esencia de la religión* (1846).

CAPÍTULO IV

FILOSOFÍA, NATURALEZA Y PRAXIS

4.1 Filosofía como praxis

Feuerbach, en uno de sus aforismos póstumos, afirma: “En suma, las preguntas cuya respuesta no tiene un significado teórico, sino práctico: éstas son las que a mí, desde el principio, me han preocupado”¹. Efectivamente, los primeros escritos de Feuerbach ya muestran la preocupación por el contenido *práctico* de la filosofía, es decir, una filosofía esencialmente orientada a la realización concreta y sensible del ser humano desplazando a “la lógica interna de la razón por la razón de la sensualidad [*Sinnlichkeit*]”². Tal pretensión de Feuerbach se da en él de forma ciertamente temprana, tal y como muestra la carta que le envía a Hegel, fechada el 22 de Noviembre de 1828. La importancia principal de esta carta, tal y como señala U. Reitemeyer, radica en el hecho de contener de modo programático las líneas principales de lo que será el desarrollo de la filosofía de Feuerbach³. Efectivamente, en ella expresa ya la necesidad de dar un paso hacia el exterior de los meros conceptos, iniciando así el camino hacia el compromiso mundano y la sensibilización o corporalización de tales conceptos, es

¹ L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, SW, Bd. X, p. 340.

² U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 17.

³ Cf. U. Reitemeyer, “Realismus, Humanismus, Kommunismus. Die Praxisphilosophie Ludwig Feuerbachs”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 114-117.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

decir, hacia una “*ensarkosis* o encarnación del puro *logos*”⁴. Pues para Feuerbach, sólo si las ideas se realizan y “mundanizan”, pueden llegar a constituir una filosofía que sea realmente “un asunto de la humanidad”⁵. Este es, efectivamente, el propósito de la filosofía de Feuerbach.

El desarrollo de esta pretensión por parte de Feuerbach le conducirá a una progresiva ruptura con la filosofía de Hegel y, en este sentido, puede afirmarse que uno de los elementos constitutivos y característicos de dicha ruptura está orientado por la necesidad de una crítica inmanente a las estructuras filosóficas y religiosas de corte especulativo, manifestando así una constante preocupación por la existencia humana en su complejidad. De hecho, esta preocupación por la existencia humana constituye una novedad y cierto ‘giro copernicano’ con respecto a la filosofía idealista alemana, pues se trata ahora de una filosofía que se involucra decididamente en el desarrollo de un concepto nuevo de *praxis* pues, en opinión de Reitemeyer:

La filosofía que sitúa en su punto central a los hombres y su naturaleza, y ciertamente no como pensamientos sino como históricamente reales, es nueva, pues ella convierte la existencia humana y la *praxis* vital en el punto de partida de los intereses del conocimiento y no a la inversa, la existencia del hombre –y con ello su naturaleza inserta en la historia- en el resultado de conclusiones lógicas⁶.

En este sentido, la filosofía de Feuerbach, abandonando todo principio formal en referencia al pensamiento, la conciencia y la vida, se orienta de forma decididamente práctica en la medida en que trata de contener aquello que es objetivamente concreto y determinado por la naturaleza, la historia y la sociedad⁷. De hecho, parte de la crítica de Feuerbach al concepto hegeliano de realidad hunde sus raíces en la necesidad de una crítica inmanente a las estructuras de la sociedad burguesa con el fin de transformar “las condiciones de una *praxis* vital instrumental en la que los individuos se excluyen mutuamente” para, en su lugar, crear “una forma de sociabilidad con la que se logre una

⁴ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 215.

⁵ *Ibid.*

⁶ U. Reitemeyer, “Feuerbach und die Aufklärung”, en F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlín, 1998, p. 273.

⁷ Cf. J. Sieverding, *Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*, Waxmann, Münster, 2007, p. 17.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

nueva comunidad de hombres y una unidad con la naturaleza”⁸. Ahora bien, según Feuerbach la transformación de la sociedad en un sentido inmanente necesita, previamente, de una crítica sólida a las estructuras del pensamiento abstracto en las que se sustenta la sociedad burguesa atomizada.

Efectivamente, la reflexión teórica y especulativa se desarrolla únicamente por medio de pensamientos abstractos que, en tanto que tales, eliminan de la realidad todo contenido sensible al derivar la totalidad de lo real de una *Lógica* –en sentido hegeliano– autorreferente, siendo ella misma principio y fin de todo lo real. Y son precisamente estos pensamientos abstractos propios de la especulación los que, al hacer abstracción de las determinaciones sensibles de la realidad, configuran a su vez unas relaciones sociales así mismo abstractas, es decir, deshumanizadas⁹. De este modo, para volver a humanizar las relaciones sociales, para tomarlas dentro de su dimensión concreta y considerarlas a la medida del hombre, es necesario que la teoría, el mero pensamiento, no se haga intraducible al acontecer humano. Es necesario, pues, que la teoría vuelva a incorporar aquello que había dejado de lado, es decir, el contenido sensible, determinado y concreto de la realidad. Pues, como afirma Reitemeyer:

Quien sitúa el pensamiento como opuesto a la realidad sensible, lo observa entonces como algo concluido, terminado. Cuando el pensamiento, sin embargo, se realiza sensiblemente, tiene en cuenta éste un filosofar que recoge en su seno la praxis vital de la humanidad, es decir, se preocupa de su existencia¹⁰.

Así, la afirmación de que el pensamiento abandone su propio patrón de certeza, su autorreferencialidad, implica que éste, el pensamiento, se sumerja en lo opuesto a él, en la realidad sensible para, así, poder tomar a ésta –la realidad– como algo no meramente dado sino como producto de la actividad concreta y, por tanto, producto de la praxis humana. Este es, pues, el sentido de la ‘nueva filosofía’ formulada por Feuerbach, la cual se caracteriza como una “filosofía esencialmente para el hombre” y que, “sin menoscabo de la dignidad y autonomía de la teoría, sino en armonía íntima con ésta, tiene esencialmente una tendencia práctica en su sentido más profundo”¹¹,

⁸ Ch. Weckwerth, *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, op. cit., p. 19.

⁹ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 7ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 340.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

pues, en último término, “la verdadera filosofía no consiste en hacer libros, sino en hacer hombres”¹². No se trata, en cualquier caso, de prescindir de la teoría, sino de que ésta reclame a la actividad práctica como su ‘otro’ necesario; se trata de una afirmación de la praxis como unión indisoluble de teoría y actividad práctica, pues sólo por medio de ella puede la teoría cumplir sus pretensiones de validez real:

Si bien las pretensiones de validez de la teoría se refieren a su verdad intrínseca, éstas, por el contrario, son sólo hechas efectivas de modo práctico, pues dependen de lo externo. Por tanto, para lograr la autocerteza de la teoría [...] ésta debe seguir la reflexión encaminada hacia la praxis [...] La teoría debe volverse práctica; debe ir hacia sí misma¹³.

Por tanto, la verdad de la teoría misma no radica más que en su unión con la actividad práctica, pues en caso contrario no se superaría el mero pensamiento abstracto y especulativo. Por otra parte, la necesaria relación entre teoría y praxis sitúa al pensamiento en una relación con la realidad sensible totalmente diferente a la que se establece con la filosofía especulativa, ya que, ahora, el objeto de la filosofía no es, ni puede ser, un Absoluto especulativo sino el ser concreto y determinado. Más aún, esta realidad sensible no ha de ser sólo el objeto de la filosofía, sino también su punto de partida: “La filosofía no surge inicialmente donde acaba la realidad; más bien empieza con la realidad [...] La filosofía debe comenzar con su *antítesis*, con su *alter ego*; de lo contrario ella siempre permanece parcialmente en lo subjetivo, siempre en el Yo”¹⁴.

En caso contrario, si la filosofía no empieza con la realidad sensible teniéndola a su vez como objeto, entonces la reflexión teórica se hace inaplicable a la propia realidad, lo cual, además, contradice el proyecto de la Modernidad de entender a ésta – la realidad- en un sentido inmanente, es decir, por ella y desde ella misma con el fin de adecuarla a las aspiraciones de la humanidad. Y si la reflexión filosófica hace abstracción de la realidad sensible, entonces la complejidad experiencial de la humanidad no podría dejar de explicarse como una amalgama de relaciones abstractas en vez de hacerlo desde la existencia sensible misma, tal y como es propósito de

¹² L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, GW, Bd. X, p. 180.

¹³ U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 12.

¹⁴ L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie” vom Dr. J. F. Reiff*, GW, IX, p. 145.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Feuerbach. Esta preocupación por la existencia sensible por parte de Feuerbach como principio de la filosofía, tiene, por otra parte, importantes implicaciones.

Por un lado, entendiendo al ser humano como ser sensible y corpóreo, el objeto más elevado de la filosofía no es otro que la antropología porque “sólo la *antropología* es verdad; sólo el punto de vista de la sensualidad, de la intuición, es verdad, pues sólo este punto de vista me da la *totalidad* y la *individualidad*”¹⁵. Este lugar central de la antropología en la filosofía de Feuerbach, por lo demás, se desarrolla en torno a dos conceptos clave: el de *Gattung* y el de *Sinnlichkeit*. El primero de ellos, en referencia a una unidad esencial de la humanidad consigo misma. El segundo, en un sentido óntico, como medida de toda la realidad, lo cual posibilita un sentido eminentemente práctico de la filosofía feuerbachiana en tanto que, como afirma Reitemeyer, “sólo lo que es sensible es para los hombres, sólo lo sensible tiene un significado práctico”¹⁶.

Se trata, además, de un concepto de *Sinnlichkeit* que se expresa como una unión indisociable entre lo espiritual y lo material ya que el cuerpo mismo, concreto y determinado, no es sólo el sustrato de las actividades fisiológicas más básicas, sino también de la actividad racional: “¿Acaso piensas sin cabeza? [...] te abstraes del cuerpo en el *pensamiento*, pero, no obstante, estás ligado en *esencia* de la forma más íntima a él [al cuerpo]; es decir, te *piensas* diferenciado de él [del cuerpo], pero por ello no *eres* en absoluto algo diferenciado de él”¹⁷. El cuerpo mismo se halla atravesado por el principio de *Sinnlichkeit* y, efectivamente, de forma tan profunda, que el hombre es indisociable de él incluso en sus actividades más espirituales, pues es la *Sinnlichkeit* misma, entendida como unidad de todo lo real, la que da razón de la unidad de espíritu y materia: “La sensualidad [*Sinnlichkeit*] no es para mí 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”¹⁸. Esta unión de lo material y espiritual encuentra su fundamento en la naturaleza misma, de la que el hombre, en tanto que ser sensible, no puede sustraerse, pues naturaleza sin cuerpo, sin organismo, no es más que un concepto vacío, abstracto. La naturaleza y la realidad se entrelazan en el cuerpo sensible porque, en último término, sólo “la carne y la sangre es vida, y sólo la vida es realidad”¹⁹.

¹⁵ L. Feuerbach: *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW, Bd. X, p. 135.

¹⁶ Cf. U. Reitemeyer: *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 81-82.

¹⁷ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 127.

¹⁸ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 19.

¹⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 177.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Desde esta intrínseca relación entre naturaleza, materia, cuerpo, realidad, vida y actividad ‘espiritual’ por parte de Feuerbach bien se le podría acusar de aquello que critica, es decir, de desarrollar una filosofía especulativa e idealista. Sin embargo, la pretensión de Feuerbach es más bien la de desarrollar una filosofía –una antropología– que no haga abstracción de la complejidad de la realidad humana; una filosofía, pues, que se sustente sobre un sustrato real y que establezca un nuevo grado de conciencia en el hombre. Feuerbach, en definitiva, no niega la dimensión ‘espiritual’ del ser humano, sino que simplemente quiere evitar que ésta sea deducida mediante un mero proceso de abstracción de sus condicionamientos concretos, sensibles y naturales o, más bien, que sea consciente de ellos para, así, poder llevar a cabo una actividad *práctica* adecuada a sus posibilidades:

Si soy idealista, es sólo sobre el terreno de la filosofía práctica; es decir, no pongo como límites de la humanidad y del futuro los límites del presente y del pasado; antes bien, creo firmemente que algo de lo que los filósofos prácticos, miopes y pusilánimes, consideran hoy en día por fantasías, ideas nunca realizables, por puras irrealidades, mañana, es decir, el próximo siglo [...] llegará a ser realidad plena. Dicho de forma breve, la Idea es para mí sólo la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y la virtud; tiene para mí sólo significado político y moral²⁰.

Así pues, una lectura detallada de la obra de Feuerbach muestra en qué medida éste se esfuerza por establecer una relación entre intuición y praxis por medio del principio de *Sinnlichkeit*. Lo que no es sensible, no existe, según Feuerbach, por no tener para el hombre ningún significado práctico y no porque no se deje tocar o ver. Todo lo que es se puede imaginar sensiblemente, lo que es sensible, es, así mismo, obtenido sensiblemente de la realidad determinada, pues “no es más que una apropiación de las relaciones experimentadas, no es más que una actividad mundana en sentido estricto”²¹.

En cualquier caso, la confluencia en el ser humano de un principio material y uno espiritual por mediación de la *Sinnlichkeit*, así como la consideración de la actividad práctica en conexión con la reafirmación de la existencia sensible y ésta, a su vez, ligada a la naturaleza, nos sitúa ante la cuestión aparentemente problemática de la

²⁰ *Ibid.*, p. 15

²¹ Cf. U. Reitemeyer, “Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*. Akademie Verlag, Berlín, 1992, p. 48.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

relación entre las posibilidades de praxis del ser humano y su determinación natural. La Naturaleza constituye, ciertamente, la condición de posibilidad de la actividad espiritual –racional- del ser humano al dotar al hombre de los órganos encargados de ella; a su vez, la actividad práctica, que tiene sentido únicamente en la medida en que la realidad misma es sensible, problematiza el hecho de que un ser sensible, corpórea y naturalmente determinado pueda actuar libre y eficazmente no sólo sobre la Naturaleza que es su condición sino, más aún, sobre sí mismo.

En este sentido, por tanto, conviene esclarecer, en primer lugar, el concepto feuerbachiano de Naturaleza en el que se definen las limitaciones propias de la actividad del ser humano. Así mismo, desde la reflexión ontológica y, en consecuencia, antropológica de Feuerbach, conviene también analizar cuáles son los límites y posibilidades de la perfectibilidad humana, entendiendo a ésta como la facultad intrínseca del ser humano por perfeccionarse a sí mismo y de desarrollar todas sus capacidades y facultades que le son propias y, a su vez, dadas por naturaleza.

Finalmente, y en relación a la preocupación por la dimensión práctica presente en la filosofía de Feuerbach, no está de más hacer mención al posicionamiento real de Feuerbach ante la praxis política de su época con el fin de esclarecer algunas opiniones según las cuales Feuerbach, a pesar de su preocupación práctica, se mantenía, sin embargo, a una considerable distancia de los procesos de praxis social y política de su época.

4.2 El concepto de naturaleza en Feuerbach

Tal y como se ha mostrado ya en el capítulo II de la presente tesis, Feuerbach se muestra en relación crítica con la *Naturphilosophie* de Schelling por considerar que ésta sigue fundándose en actos de abstracción que acaban convirtiendo la propia Naturaleza en un ente Absoluto carente, en último término, de determinación y limitación. En este sentido, también en el capítulo III se ha señalado cómo Feuerbach –esta vez puesto en relación con la teología protestante de Schleiermacher- huye de toda concepción de la naturaleza que permita la interpretación de ésta desde una perspectiva panteísta o mística.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Lo cierto es, en cualquier caso, que Feuerbach, al eliminar toda noción del Absoluto de la naturaleza, determina a ésta como lo que en realidad es: como el origen y principio concreto y determinado de todas las cosas, “desde la naturaleza inorgánica hasta la humanidad misma”²². En este sentido, la naturaleza, para Feuerbach, no es un ente abstracto, sino que constituye el punto de partida de todo lo real, es decir, de todo lo *sensiblemente* determinado: “La naturaleza es el compendio sustancial de la realidad”²³. Es, así mismo, un conjunto de fuerzas y leyes no humanas, que no dependen de la voluntad del hombre: “La naturaleza es autónoma, autolegisladora, es decir, la naturaleza es absolutamente una con su esencia, tanto si el hombre, en su ignorancia y limitación, puede justificar o no en determinados casos esta relación, esta unidad de ley y naturaleza”²⁴. Leyes a las que el hombre, en tanto que ser sensible, se halla sometido pero que, a su vez, constituyen la condición de posibilidad de su realización plena. La relación de la naturaleza con el ser humano es, por tanto, de carácter óntico, ya que éste, en tanto que ser natural, le debe a ella tanto el marco de posibilidad de sus acciones sobre el mundo -acciones prácticas- así como también los límites que ella le impone.

En este sentido, el concepto de la naturaleza desarrollado por Feuerbach se sitúa en un difícil equilibrio entre la consideración de ésta como el conjunto de fuerzas autónomas y legisladoras de la realidad y, a su vez, como el campo objetivo de la actividad práctica del sujeto empoderado. Es cierto que Feuerbach rechaza una visión teleológica de la naturaleza en sentido idealista, como mero horizonte de desarrollo del Espíritu, pues ello tendría como consecuencia una separación radical entre ésta –la naturaleza- y la actividad humana. Así mismo, si se considera a la naturaleza como independiente de la praxis humana, entonces también el hombre mismo, en tanto que ser natural, y las relaciones sociales que constituye, se hacen a su vez ajenas a esta actividad práctica²⁵.

Por ello, algunos autores como H. Hüsser han dado prioridad a esta faceta del concepto feuerbachiano de la naturaleza como el espacio en el que se lleva a cabo la actividad práctica del ser humano, llegando incluso a afirmar que la filosofía de

²² G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*. Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004, p. 64.

²³ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 61.

²⁴ L. Feuerbach, *Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums*, SW, Bd. IX, p. 229.

²⁵ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 9-10.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Feuerbach, por instrumentalizar a la naturaleza, no permite consideración ‘ecologista’ alguna hacia ella²⁶. Sin embargo, otros autores, como A. Veríssimo, sí que descubren en Feuerbach una posición cercana a la ecologista, pues toman más en consideración la afirmación de Feuerbach según la cual “el filósofo [...] deber tener a la naturaleza como amiga”²⁷ ya que ésta tiene que ser considerada como un Tú que nos obliga a la misma relación recíproca con la que el ser humano se relaciona con los demás hombres²⁸. En este sentido, de hecho, se expresa el propio Feuerbach en una carta a J. Duboc fechada en noviembre de 1860, en la que afirma: “Lo que es válido para el hombre con respecto al hombre, es válido también para él con respecto a la naturaleza. El hombre no es sólo el yo, sino también el tú de la naturaleza”²⁹. Desde este posicionamiento, es decir, considerando a la Naturaleza como sujeto y no simplemente como objeto de la actividad humana, Veríssimo, al contrario que Hüsser, constata la preocupación intrínseca en la filosofía de Feuerbach, no sólo por la Naturaleza misma *in abstracto*, sino una obligación así mismo moral hacia todos y cada uno de los seres sensibles en que se compone la Naturaleza misma:

En las muchas reflexiones a las que se entrega, Feuerbach define una “condición animal” [en el ser humano] por medio de atributos como el sentimiento de sí mismo, la capacidad de sufrimiento, el amor y, así mismo, aspectos de la vida interna; en la medida en que los animales son respetados en su cualidad de seres sensibles y sintientes, se hermanan éstos con los hombres por medio de un parentesco ontológico, siendo concebidos como seres en estrecha relación afectiva³⁰.

Efectivamente, la interpretación de Veríssimo parece más acertada que la de Hüsser en la medida en que Feuerbach pone de relieve la vida concreta y determinada, atravesada por el principio de *Sinnlichkeit*, como principio fundamental de su filosofía. En este sentido, pues, la vida misma se revela como un valor interno que no sólo se otorga a los hombres, sino también a cada una de las esencias animales en que se

²⁶ Cf. H. Hüsser, “Die Menschwerdung der Natur”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 141-153.

²⁷ L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik ...*, GW, Bd. X, p.170.

²⁸ Cf. A. Veríssimo, “Lebensbegriff und Lebensrechte in Feuerbachs Philosophie”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 187-192.

²⁹ L. Feuerbach, “Brief an J. Duboc” (27-11-1860), SW, Bd. XIII, p. 254.

³⁰ A. Veríssimo, “Lebensbegriff und Lebensrechte in Feuerbachs Philosophie”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., p. 189.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

manifiesta la propia Naturaleza. Como afirma el propio Feuerbach en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*:

Prohibimos para nosotros, sabia y egoístamente, el asesinato y el hurto; pero en relación a otros seres, en relación a la Naturaleza, somos todos nosotros asesinos y truhanes. ¿Quién me da el derecho sobre las liebres? El zorro y el buitre tienen la misma hambre y el mismo derecho a existir que nos nosotros³¹.

Ahora bien, a pesar de esta comunidad óptica entre el ser humano y el resto de animales en tanto que seres vivos y, por tanto, naturales, existe una diferencia esencial que viene dada por naturaleza en el propio ser humano, ya que éste, el hombre, aún estando sujeto a las mismas leyes naturales que le son impuestas, “es el único ser de los que se encuentran y desarrollan en la naturaleza que puede representarse –y realmente se representa- lo contrario de lo que dicta la necesidad natural como posible”³². Esta capacidad del ser humano de hacer abstracción de los condicionamientos naturales que lo determinan, procede, así mismo, de una facultad que lo distingue esencialmente del resto de animales: la facultad de tener como objeto de su propia actividad a su propio género (*Gattung*).

Feuerbach define el género como aquello que es universal e infinito, permanente, frente a lo contingente y cambiante de lo concreto y particular en que se expresa sensiblemente, de modo tal que, para Feuerbach, “el género es ilimitado, sólo el individuo es limitado”³³. Dado que el género es entendido como la unidad y disolución de lo diverso y particular en que se manifiesta, sólo en él –el género- puede situarse la verdadera esencia de los seres concretos; sólo el género, por tanto, es el soporte adecuado para la esencia supraindividual, compartida, común a toda la humanidad, de modo tal que la finitud y limitación del ser particular viene reforzada por esta idea de la esencia genérica (*Gattungswesen*). Si es en el género donde debe situarse la esencia de la humanidad, es decir, en la unidad de lo particular en oposición a la diferenciación individual, entonces, cada uno de los seres finitos son, existen, en la misma medida en que no-son. Ninguno de ellos es esencia plena, ni pleno ser, pues sólo lo que es plena

³¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 356.

³² L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 229.

³³ L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 268.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

esencia, unidad absoluta e inmediata, *es* propiamente³⁴. Así, si el ser finito es algo, lo es precisamente por participar de su esencia genérica, pero en tanto que *algo*, es un ser limitado y determinado por su propia esencia. Lo que ésta sea, será el ser; y lo que ésta no sea, no puede serlo el ser. Por ello, según la esencia, así también se define el no-ser de cada uno de los seres finitos, ya que si todos fueran efectivamente esencia plena, absoluta unidad de lo diferente, ya no serían *algo* sino *Todo*.

Desde esta visión ontológica de Feuerbach en la que se constata metafísicamente la limitación del ser, del individuo, se esconde, sin embargo, algo más profundo. Lo que es la esencia del ser humano –aquello que define también lo que éste no es-, viene dado por naturaleza, es decir, es la naturaleza misma la que define los límites de la esencia genérica y, por tanto, del ser mismo. En este sentido, Feuerbach lleva a cabo un ataque contundente al modelo de subjetividad antropocéntrica y autorreferencial del ser humano que se separa así mismo de las limitaciones que le vienen dadas por naturaleza. Tales limitaciones son consustanciales al ser humano si bien éste, dada la fuerza ilimitada e infinita de sus deseos, pretende trascenderlos y superarlos a pesar de que “la naturaleza no tiene corazón alguno, es insensible ante los deseos del hombre; no se preocupa por el hombre”³⁵. A pesar de ello, el ser humano, en virtud de la “fuerza de la imaginación y del corazón”³⁶, motor de los deseos de una existencia suprasensible y ajena a las limitaciones que impone la naturaleza, se toma a sí mismo como una criatura especial que no se halla sometida a la naturaleza sino que se alza sobre ella. Ahora bien, Feuerbach rechaza este antropocentrismo autorreferencial del ser humano porque la negación de las limitaciones naturales constituye una mera abstracción de lo que el ser humano realmente es; abstracción que simplemente es producto de la imaginación religiosa pero que, en ningún caso, es real: “las barreras, que son eliminadas por la fuerza de la imaginación religiosa del hombre [...] son las determinaciones necesarias de la esencia humana [...], las cuales no pueden ser separadas de ella misma excepto única y simplemente en la imaginación del hombre”³⁷.

Entre las formas de manifestación de esta “imaginación religiosa” producto de los deseos del hombre, Feuerbach destaca de forma especial el deseo del hombre de no

³⁴ Cf. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 232ss.

³⁵ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 61.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 310.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

morir, es decir, el de la inmortalidad. Ya en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) afirma Feuerbach que la doctrina de la inmortalidad individual se construye sobre la base de un individualismo subjetivo que se quiere absolutamente independiente de cualquier condicionamiento y limitación natural³⁸. La idea de la inmortalidad será un tema recurrente en la filosofía de Feuerbach, en el cual profundizará en 1846 con su obra *La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la Antropología*. En ella, Feuerbach desarrolla una idea que ya había expresado anteriormente en los *Pensamientos*, a saber: el carácter inevitable de la muerte individual en tanto que producto del propio devenir vital del hombre, de la cual no se puede sustraer en tanto que ser sensiblemente determinado. Por ello Feuerbach elimina el contenido trágico de la muerte en tanto que proceso natural, afirmando así que “la muerte natural, la muerte que es resultado del completo desarrollo vital, no es ningún mal”³⁹, sino, más bien, una necesidad de la propia existencia del hombre en tanto que ser sensiblemente determinado.

Además, el que Feuerbach insista en los límites naturales del hombre no supone en absoluto una concepción pesimista de tales límites sino, más bien, como señala Arroyo, “un ejercicio de realismo” que ha de servir para la “liberación de las fantásticas e irracionales imaginaciones del hombre producto del deseo”⁴⁰, de modo tal que se produzca una reposición del ser humano en el marco de la naturaleza física.

El hombre no es, pues, una esencia escindida de la naturaleza ni ninguna esencia suprasensible sino que en ella se encuentra, más bien, el origen y sentido del propio ser humano ya que ésta –la naturaleza-, a pesar de ser percibida como límite de los deseos del hombre, constituye necesariamente la condición de su existencia real. Más aún: la aceptación de estos límites naturales, cuya máxima expresión es la muerte, es el requisito y la condición necesaria para una facultad propia e idiosincrásica del ser humano en tanto que género, a saber, la de perfectibilidad.

³⁸ Cf. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 183-202.

³⁹ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*, GW, Bd. X, p. 214.

⁴⁰ L. M. Arroyo, “War Feuerbach ein ‘Verkenner des Bösen?’”, en U. Reitemeyer, *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., p. 61.

4.3 Finitud y perfectibilidad

Tal y como se ha mencionado anteriormente, Feuerbach afirma el carácter finito, determinado y limitado del hombre en tanto que individuo pero, a su vez, constata que el ser humano, de entre todos los seres de la naturaleza, es de una especie particular. A diferencia del resto de animales, el hombre es un ser esencialmente dotado de conciencia, es decir, capaz de poner como objeto suyo su propia esencia genérica. Esta capacidad significa que el ser humano puede elevarse de lo contingente y limitado de su propia existencia finita y hacerse consciente, precisamente, de su pertenencia intrínseca y esencial al resto de la humanidad, y de ella a él mismo; consciente, pues, tanto de su limitación como individuo como de su carácter ilimitado como género. Conciencia, en definitiva, que eleva al ser humano a la condición de ser universal de forma tal que “el ser humano ya no existe como especie sino como género; el ser humano ya no es un ser particular, subjetivo, sino un ser universal”⁴¹.

Esta capacidad del ser humano de poner su género supraindividual como objeto de su conocimiento y, por tanto, de su actividad, implica, en consecuencia, su capacidad de actuar sobre él. Capacidad que, en virtud de la totalidad de su esencia natural, le permite, efectivamente, constituirse como un ser universal por sí y desde sí mismo. En este carácter *esencialmente* universal del ser humano radica, a su vez, de forma *natural* su carácter esencialmente libre:

El hombre no es ningún ser particular como el animal, sino universal, y por tanto no es un ser limitado y no-libre, sino ilimitado y libre, ya que universalidad, ilimitación, libertad son inseparables. Y esta libertad no existe – digamos- en una facultad particular, en la voluntad, así como esta universalidad no radica en una facultad particular, la del pensar, la de la razón; esta libertad y universalidad en la totalidad de su esencia [...] Dejád a un hombre su cabeza, pero dadle el estómago de un león o de un caballo, y seguramente dejará de ser un hombre⁴².

Es decir, el hombre mismo, en su totalidad orgánica y sensible y, por tanto, naturalmente determinada, es un ser universal, libre e ilimitado. Podría decirse que la aparente oposición entre determinación natural y libertad se solventa en el caso de Feuerbach cuando se comprende que el ser humano está determinado *natural* y

⁴¹ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 61.

⁴² L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 335.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

esencialmente como un ser *esencial* y *naturalmente* libre. Sin embargo, esta libertad de actuación sobre sí misma por parte de la humanidad en tanto que género, por proceder de su propia esencia natural, ha de entenderse, a su vez, como supeditada a aquello que es su condición de posibilidad, es decir, a la propia determinación natural. En este sentido, por tanto, el impulso de perfeccionamiento resultante de la facultad de perfectibilidad, tiene que entenderse dentro de los propios límites naturales que le son impuestos.

En este punto, conviene volver a la concepción ontológica desarrollada por Feuerbach. Para él, el Ser no puede ser más que lo que es su esencia; es decir, el Ser no puede ir más allá de aquello que de forma natural le es impuesto de modo esencial, pues “toda esencia está determinada a lo que es [...] Toda esencia encuentra la finalidad de su existencia, de forma inmediata, en su propia existencia [...] el Ser es perfección, es la determinación de la esencia realizada”⁴³. Ahora bien, si el Ser mismo es la forma perfecta de la esencia realizada y, a su vez, aquello que sea la esencia es lo más elevado que puede ser el Ser, ¿cómo ha de entenderse entonces la capacidad de perfectibilidad en el ser humano? Ésta, si bien se actualiza desde la propia libertad del hombre, se halla limitada por el techo impuesto por su propia esencia. Perfectibilidad, por tanto, no significa un desarrollo *ad infinitum*, sino únicamente hasta el grado máximo que impone la determinación natural en la esencia genérica del ser humano:

El impulso de perfeccionamiento es únicamente la forma comparativa y superlativa del impulso de permanencia y autoconservación; es un impulso cuantitativo y, simplemente por eso, un impulso limitado por la cualidad y la determinación espacial de mi esencia. La determinación y medida de mis capacidades, habilidades y talentos es también la medida, determinación y límite de la capacidad de perfeccionamiento⁴⁴.

Desde esta perspectiva, por tanto, la capacidad de perfeccionamiento se halla constreñida y limitada en el individuo, ya que “lo que uno es o tiene por naturaleza o nacimiento [...] determina también, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, sea bien de modo activo o pasivo, el esencial destino vital del hombre”⁴⁵. Esta preocupación de Feuerbach por constatar una limitación en la

⁴³L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 252.

⁴⁴*Ibid.*, p. 279.

⁴⁵L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 176.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

capacidad de perfeccionamiento en el individuo particular, por lo demás, tiene un fuerte sentido crítico que se manifiesta en contra de la doctrina de la inmortalidad individual, ya que, para Feuerbach, la consideración del impulso de perfeccionamiento como una capacidad carente de límites no es más que una expresión superlativa del deseo de permanencia como si, en virtud de un infinito proceso de perfeccionamiento individual se pudiese trascender el límite natural de la existencia misma, es decir, la muerte. De este modo, la idea ontológica del Ser concreto y determinado por la propia esencia pretende fortalecer, a su vez, la idea de los límites naturales que constituyen la condición de posibilidad de cualquier existencia real, esto es, sensiblemente determinada y, por tanto, finita:

La perfectibilidad del hombre habla tan poco a favor de un más allá, de una perpetuidad que, más bien, sólo la muerte [...] constituye la condición del progreso; la esperanza de un ser nuevo y mejor se funda sólo en la interrupción de la existencia de lo viejo, del *semper idem*. El creer que se puede hacer que permanezca siempre la misma persona, la misma esencia –por tanto, infinita– como modo esencial de progreso y avance, no es más que una pura creencia en los milagros⁴⁶.

Para Feuerbach, por tanto, el carácter finito, limitado y mortal del individuo constituye la propia condición de necesidad para el progreso de la humanidad y, en consecuencia, para llevar a término la facultad de perfeccionamiento en tanto que género. Sin embargo, el reconocimiento de la propia mortalidad e infinitud no tiene que ser observado como algo negativo sino que, incluso en el nivel más íntimo del ser humano, encierra un contenido de carácter ciertamente existencialista ya que sólo si el individuo reconoce, acepta y se enfrenta a su propia finitud, puede entonces orientar con significado pleno el contenido de su propia existencia hacia lo ciertamente infinito y absoluto, es decir, hacia una realización plena de sí mismo como miembro de una comunidad genérica capaz de actuación sobre la vida misma y de valorar, a su vez, el *hic et nunc* de su propio ser, de su propia existencia⁴⁷.

⁴⁶ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 276.

⁴⁷ Así afirma claramente L. Feuerbach en *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I., p. 199: “Sólo si el hombre vuelve a reconocer que no se trata de una muerte aparente, sino de una muerte verdadera y real, que liquida totalmente la vida del individuo, y sólo si vuelve a la conciencia de su finito, 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”.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Por tanto, la muerte propia –la muerte natural- no ha de ser vista con pesimismo, sino como el horizonte último de su propia existencia en la cual el hombre empeña sus fuerzas y capacidad de perfeccionamiento personal de acuerdo con su propia esencia determinada de modo natural, consciente por tanto de su finitud:

Y también la propia *muerte* parte de esta perfección del hombre; pues también ella forma parte de la determinación, esto es, de la naturaleza del hombre. Por eso, la persona muerta no significa más, justamente, que la persona consumada. Morir humanamente, morir con la conciencia de que realizas tu última determinación humana en la muerte, morir, pues, en paz con la muerte – que eso sea tu último deseo, tu último objetivo. Pues así triunfas sobre el lozano sueño de la inmortalidad cristiana; así has alcanzado infinitamente más de lo que en el más allá quieres alcanzar y que, efectivamente, nunca alcanzas⁴⁸.

En definitiva, el sujeto dotado de una capacidad de perfectibilidad que afecta, no sólo a uno mismo hasta los límites de su propia determinación esencial y natural, sino al conjunto de la humanidad, no es ni puede ser, ciertamente, el individuo aislado, particular y finito, sino que, más bien, la facultad de perfeccionamiento, en sentido amplio, es *genérica*; es decir, se actualiza plenamente únicamente de modo supraindividual y de modo ‘comparativo’ en el devenir de la propia humanidad, en la sucesión ininterrumpida de esencias existentes, de seres determinados que no pueden trascender lo que ellos mismos son de modo esencial; se realiza, por tanto, mediante la sucesión temporal de vida y muerte, esto es, en el cambio generacional.

Llegados a este punto, sin embargo, Feuerbach se ve obligado a dar un nuevo giro de tuerca a su concepción de la esencia genérica. La esencia del ser humano en su conjunto, como colectividad, ya no es *una* y siempre la misma, aquella que definió en *La esencia del cristianismo* en los siguientes términos:

¿Qué es entonces, la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el corazón. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón [...] *Razón, amor y voluntad* son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia⁴⁹.

⁴⁸ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 257.

⁴⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 30-31.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

El problema que se nos plantea, de hecho, es el siguiente. Si la perfectibilidad no puede trascender los límites que impone la propia esencia y ésta, a su vez, es siempre *una* y la misma en todo ser humano, ¿en qué cambian entonces las cosas con la sucesión generacional como motor de la perfectibilidad humana si también las nuevas generaciones comparten la misma esencia que las generaciones anteriores? Ante este problema, Feuerbach se ve obligado a introducir en esta esencia efectivamente compartida ciertos ‘caracteres’ o ‘modos de ser’ diferentes que son los que han de permitir un avance histórico en el desarrollo de las facultades humanas esenciales y, en consecuencia, la perfectibilidad progresiva del ser humano como género. Esta diferencia en los modos de ser o caracteres de la esencia genérica se expresa en el hecho de que “el hombre es tanto una ser (*Wesen*) estable, inmóvil, enemigo de todo avance, como un ser (*Wesen*) progresista, con ganas de innovación, móvil”⁵⁰. Esta doble articulación del ser humano como un ser estable y, a su vez, progresista, sin embargo, no puede caer en uno y el mismo sujeto o esencia, de modo tal que “esta contradicción se disuelve en tanto que estas cualidades contrarias se hallan también en esencias contrarias”, recayendo “la cualidad de la mismidad, de la persistencia y de la estabilidad [...] en los hombres de edad avanzada mientras que la inestabilidad, la facultad de mejora y perfeccionamiento, en los hombres nuevos, jóvenes”⁵¹. Es por tanto, la sucesión de una generación por otra la que permite que, en el devenir histórico, la humanidad misma en tanto que género vaya avanzando en el proceso de perfectibilidad, pues “pensar, hablar y actuar pura y verdaderamente de manera humana solamente le es concedido a las generaciones futuras”⁵² por lo que es en ellas, siempre, en último término, en quienes recae el futuro de la propia de la humanidad:

Es siempre únicamente la *nueva generación*, la *juventud*, la que *demuestra una capacidad de mejora y perfeccionamiento del hombre*, y ciertamente desde la sencilla y totalmente natural causa de que la juventud está abierta, indeterminada, sin compromiso ya que no tiene *ningún interés personal ni egoísta* en dar la espalda a una nueva verdad, tal y como sí la tienen las personas mayores, las cuales, por egoísmo, vanidad, prejuicio o amor a la costumbre, son enemigos acérrimos de todas las innovaciones fundamentales⁵³.

⁵⁰ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 276.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 264.

⁵³ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 276.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

En cualquier caso, tal y como nos recuerda Reitemeyer, conviene no perder de vista que Feuerbach, como buen conocedor del pensamiento sobre la perfectibilidad, se adhiere al escepticismo que se resiste a la corriente de la Ilustración racionalista en lo referente al ascenso de la humanidad a su forma consumada, si bien el propio Feuerbach enlaza este escepticismo con la idea de la capacidad de perfeccionamiento del hombre⁵⁴. Utilizando una metáfora del lenguaje matemático, podría decirse que, en definitiva, el proceso de perfectibilidad de la humanidad llevado a cabo por las nuevas generaciones ‘tiende a un límite asintótico’ definido por la propia esencia genéricamente compartida del ser humano, más allá de las diferencias de ‘carácter’ en que ésta se manifiesta sensiblemente. Es decir, el perfeccionamiento de la humanidad se eleva a un ‘infinito limitado’ que tiene como horizonte máximo de desarrollo aquello que constituye la propia esencia genérica, del ser humano de modo tal que esta facultad de perfectibilidad y perfeccionamiento tiene como objeto final nada más que la vuelta a aquello que el mismo ser humano es de modo esencial:

Hacemos siempre, efectivamente, progresos y avances; los hacemos tanto como un día sigue al otro, pero tales avances son siempre cuantitativos. Cada vez que logramos una nueva empresa nos imaginamos conseguir algo esencialmente nuevo; pero al poco tiempo de que tal empresa quede acabada ante nosotros, despertamos de esta ilusión y percibimos el parentesco, la unidad esencia, de aquella con las anteriores⁵⁵.

En definitiva, el impulso de perfeccionamiento del ser humano no es productivo (en el sentido de que ‘produzca’ algo nuevo a lo que ya viene uno determinado por naturaleza) sino, más bien, de carácter *crítico*, pues de lo que se trata en último término es de un “acto de toma de conciencia de sí mismo” por parte del hombre, el cual constituye para Feuerbach “el acto más importante, el acto que decide todo futuro, el que sella la vida”⁵⁶. Este acto crítico de autoconciencia producto de la perfectibilidad humana es el que posibilita que el hombre, al reencontrarse consigo mismo, desarrolle una actividad práctica adecuada a lo que real y esencialmente es⁵⁷. Lo cual, por tanto,

⁵⁴ Cf. U. Reitemeyer, “Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität*, op. cit., pp. 54ss.

⁵⁵ L. Feuerbach, *Die Unsterblichkeitsfrage...*, GW, Bd. X, p. 280.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 282.

⁵⁷ Así lo constata también U. Reitemeyer “Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität*, op. cit., p. 54, donde afirma que: “El desarrollo del mundo está relacionado con el conocimiento de la naturaleza perfectible y, por ello, históricamente realizada, del

nos obliga al reconocimiento del carácter *esencialmente* sensible, determinado y finito del hombre en tanto que individuo y ser natural.

4.4 Feuerbach y la praxis política de su época

Esclarecido, en la medida de lo posible, el alcance práctico de la filosofía de Feuerbach y la relación entre la determinación natural en el ser humano con su capacidad de perfectibilidad, queda aún, sin embargo, un punto por tratar en relación, esta vez, con la aparente ambivalencia del pensamiento de Feuerbach en lo referente a la praxis social y política de su época.

Como libre pensador, la adscripción ideológica de Feuerbach a una corriente u otra es complicada, si bien él mismo se define a sí mismo como republicano y demócrata: “por convicción soy republicano incondicional; como demócrata, por supuesto, condicionado por la cabeza; esto es, estoy a favor de la república en la cual sólo los hombres permanecen en el punto de vista que corresponde a esta organización del Estado”⁵⁸. Así mismo, Feuerbach era ciertamente consciente de la necesidad de renovar las relaciones sociales de propiedad con miras a una ordenación social más justa, pues considera que el antagonismo y conflicto social que surgen a partir de una propiedad injustamente repartida es un “mal fundamental” de la humanidad, de forma tal que “aquello que, por tanto, no se preocupe inmediatamente por el conocimiento y desvelamiento de este mal fundamental, es un trasto inútil”⁵⁹. En referencia a las insuficientes condiciones de vida de amplios sectores de la sociedad, constata Feuerbach en la introducción de sus obras completas que “hay efectivamente muchos males, males de estómago, los cuales sólo tienen su causa en la cabeza, y yo me he puesto de una vez por todas como tarea, determinado por las causas internas y externas, la de desentrañar y curar las enfermedades de cabeza y también de corazón de la humanidad”⁶⁰. La preocupación humanista de Feuerbach, por tanto, es indiscutible.

hombre; por lo que un desarrollo histórico diferente sólo podría ser esperado bajo la condición de que el hombre se reencontrase a sí mismo en un nivel de la humanidad diferente y más elevado al actual”.

⁵⁸ K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 329.

⁵⁹ L. Feuerbach, “Vorwort” [zu Ludwig Feuerbach: *Sämtliche Werke*, Bd. I], en GW, Bd. X, p. 190.

⁶⁰ *Ibid.*

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

Más problemático, sin embargo, es la comprensión del ‘comunismo’ de Feuerbach, el cual tiene para él no tanto un sentido político tal y como puede ser entendido hoy en día, sino una mayor profundidad que hunde sus raíces en su propia concepción antropológica. Así, en 1845, afirma Feuerbach hablando de sí mismo en tercera persona:

Feuerbach no es, pues, ni materialista ni idealista ni filósofo de la identidad. ¿Qué es pues? Es en el pensamiento lo que es en sus obras; en el espíritu lo que es en la carne; en la esencia lo que es en los sentidos: *hombre*; o, más bien, pues Feuerbach sólo sitúa la esencia del hombre en la comunidad: hombre comunitario, *comunista*⁶¹.

En un sentido parecido se expresa en una carta a O. Wigand fechada el 16 de Noviembre de 1848 en la que afirma: “yo no soy ningún egoísta, sino comunista”, desmarcándose así de otras etiquetas y calificaciones que él no acepta⁶². Lo cierto, en cualquier caso, es que Feuerbach, en el verano de 1844 lee atentamente el escrito de Wilhelm Weitling titulado *Garantien der Harmonie und Freiheit*, el cual le permitió “comprender al comunismo de forma más cercana”, quedando totalmente fascinado por la visión del comunismo obrero de éste⁶³. Y tanto es así, que ciertamente pensó durante los meses siguientes en dedicarse al estudio en profundidad del mismo, tal y como reconoce en una carta a Wigand, en 1845: “Me preocuparía total y enteramente nada más honesta y sinceramente que [...] del comunismo. Únicamente espero volcar mi pluma en ello en cuanto acabe con mis tareas previas”⁶⁴.

Sin embargo, aunque Feuerbach conocía el comunismo obrero de Weitling así como otras expresiones del socialismo, no se unió a ninguna de estas enseñanzas pues, en opinión de U. Kern, Feuerbach no quería situarse en la controversia de la pluralidad de significados que encerraba en aquella época el término “comunismo” ni aceptar

⁶¹ L. Feuerbach, *Über ‘Das Wesen des Christentums’ im Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und sein Eigentum’*, GW, Bd. IX, p. 441.

⁶² L. Feuerbach, “Brief an O. Wigand” (16-11-1847), en SW, Bd. XIII, p. 155.

⁶³ L. Feuerbach, “Brief an F. Kapp” (15-10-1844), en SW, Bd. XIII, p. 138. En ella se expresa Feuerbach de la siguiente manera: “¡Cómo me sorprendí de la convicción y del espíritu de este costurero! Realmente es un profeta de su estamento. Debo el conocimiento que tengo del comunismo a un joven artesano iniciado en la teoría comunista. ¡Cómo me sorprende el aplomo, la actitud, el impulso de formación de este joven artesano! ¡Qué es del bagaje de nuestros jóvenes académicos en comparación con este jovencuelo!”

⁶⁴ L. Feuerbach, “Brief an O. Wigand” (25-02-1845), en GW, Bd. XIX, p. 9.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

tampoco el concepto comúnmente colectivista del mismo⁶⁵. Ciertamente es que Feuerbach se definía a sí mismo, con agrado, como comunista, pero bajo tal término se encerraba más una profunda concepción antropológica que un concepto meramente político.

Para Feuerbach, el comunismo está determinado de forma ontológicamente real como orientado a los sujetos; de forma tal que ser sujeto –o mejor dicho, persona- y la esencia comunista –o mejor dicho, comunitaria- del ser humano, se implican mutuamente de forma estrecha. Para Feuerbach, el individuo no puede desprenderse de su referencialidad subjetivo-personal, pues éste “se halla dimensionado hasta la médula, esencialmente, de modo personal”⁶⁶, es decir, como individuo *en relación esencial* con los demás; esto es, de modo *intersubjetivo*. Lo cual implica, necesariamente, el reconocimiento previo del momento *subjetivo* como condición, precisamente, para la relación yo-tú⁶⁷. Esta relación intersubjetiva y comunitaria –comunista, en terminología de Feuerbach- es, por lo demás, parte de la esencia misma del ser humano, de forma tal que ésta, la esencia humana, existe sólo ontológicamente en tanto que relacional: “lo que es, es necesariamente con los demás, en los demás, para los demás. El ser es comunidad”⁶⁸.

Así pues, en conexión con la concepción antropológica de Feuerbach en la que la esencia del ser humano radica en su calidad de género (*Gattung*), es éste mismo, el género del que es partícipe el sujeto particular, el que, en palabras de Biedermann, eleva al ser finito, concreto y determinado a una “muda universalidad interna que conecta *de forma natural* a la diversidad de los individuos”⁶⁹, pues, según Feuerbach, “la naturaleza misma”, que define el ser esencial del ser humano, “hace a los hombres comunistas [...]; la ciencia natural no conoce ninguna distinción entre un estómago noble y uno burgués; ella conoce sólo un origen común e igual para todos los hombres”⁷⁰.

Por otro lado, otro punto a tener en cuenta en la relación de Feuerbach con la praxis política y social de su época es el referente al grado de implicación en el proceso revolucionario de 1848. Ciertamente es que Feuerbach defiende una comprensión de la

⁶⁵ Cf. U. Kern, “«Individuum sein heißt... Kommunist sein». Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbachs”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., p. 86.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁷ Cf. G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, op. cit., p. 94-95.

⁶⁸ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 337.

⁶⁹ G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, op. cit., p. 86.

⁷⁰ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, SW, Bd. X, p. 7.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

filosofía que puede ser entendida como *praxis*, es decir, como esencialmente orientada a la realidad concreta y sensible del ser humano. Sin embargo, en una carta a Arnold Ruge, fechada el 20 de Junio de 1843, en respuesta a la insistencia del grupo de jóvenes hegelianos afincados en París para que colaborara en los *Deutsche-französische Jahrbücher*, afirmaba Feuerbach:

Desde el punto de vista “práctico”, [una asociación entre radicales franceses y alemanes] no puede sostenerse, en el momento actual. Lo mejor es la influencia callada. Primero callada, y después ruidosa –no al revés. Alemania sólo puede curarse por el veneno, no por el fuego ni por la espada. No hemos llegado todavía al punto de transición de la teoría a la práctica, porque aún estamos carentes de teoría, por lo menos de una forma completa y plenamente realizada⁷¹.

Cabe preguntarse, pues, cuál es esa teoría, ese marco conceptual necesario, que Feuerbach echaba en falta. Feuerbach dedicaría sus esfuerzos a desarrollar, ciertamente, una ‘nueva filosofía’ una “filosofía esencialmente para el hombre”⁷², esto es, en tanto que filosofía, una teoría; pero en tanto que “para el hombre”, una teoría en estrecha relación con la actividad práctica del ser humano. Por tanto, maneja Feuerbach un concepto de *praxis* en el que teoría y actividad práctica van cogidas de la mano; se trata de una filosofía, en definitiva, que, como señala Biedermann, “con la denominada relación de teoría y práctica apuntaba a una reforma de la conciencia” del ser humano como condición previa para todo cambio social y político⁷³; un cambio de conciencia que no supone más, en realidad, que el reconocimiento del propio contenido esencial del ser humano, tal y como ha sido señalado con anterioridad. En este sentido, puede afirmarse con V. Müller que Feuerbach, con su obra principal *La esencia del cristianismo* (1841), así como con sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843), “se consolida como uno de los representantes más significativos de la agitación democrática del *Vormärz* en Alemania”⁷⁴.

⁷¹ L. Feuerbach, “Brief an A. Ruge” (20-06-1843), en SW, Bd. XIII, p. 123.

⁷² L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophen curriculum vitae*, GW, Bd. X, p. 180.

⁷³ G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, op. cit., p. 94.

⁷⁴ V. Müller, “Ludwig Feuerbach –ein freigeistiger Humanist und Philosoph. Einleitung der Herausgebers”, en V. Müller (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004, p. 6.

Capítulo IV

Filosofía, naturaleza y praxis

Por lo demás, la preocupación esencialmente filosófica de Feuerbach en el desarrollo de un nuevo grado de conciencia del ser humano no significa que éste fuera ajeno a los acontecimientos de su época, tal y como demuestra el hecho de que tomara parte en el proceso revolucionario de 1848 asistiendo a la Asamblea de Frankfurt⁷⁵. Feuerbach, de hecho, estaba convencido de que “el espíritu democrático, esto es, el espíritu que quiere convertir los asuntos del Estado no en un cosa de una casta o clase especial, privilegiada, sino en una cosa de todos, en una cosa del pueblo, vencerá y debe vencer”⁷⁶. Sin embargo, fiel a su defensa de esa “influencia callada” por la que abogaba, aunque implicado intelectualmente en la revolución de 1848, no participó abiertamente en los debates, ocupado como estaba en el estudio y desarrollo filosófico que consideraba prioritario.

En este sentido, ya algunos contemporáneos de Feuerbach como Saint-René Taillandier (1817-1879) le reprocharon el no haber tomado parte activa en la revolución de 1848 y que “su praxis vital no se hallaba sustentada por ninguna conciencia histórica”⁷⁷. Ante tales acusaciones, sin embargo, se defendió Feuerbach en los siguientes términos en la introducción a sus lecciones de Heidelberg de 1848/49 sobre la esencia de la religión:

[...] pero también tomo yo parte activa en una grande y triunfante revolución; una revolución, sin embargo, cuyos auténticos efectos y resultados se desarrollan a lo largo de los siglos. Pues sepa Ud., ¡señor Taillandier!, que según mi docencia, la cual no conoce dioses y consecuentemente tampoco ningún milagro en el ámbito de la política, según mi docencia, de la cual Ud., sin embargo, nada conoce ni entiende si Ud. se permite ahora juzgarme en lugar de estudiar, según ella, el *espacio* y el *tiempo* son el requerimiento fundamental de todo ser y esencia, de todo pensamiento y acción, de todo progreso y logro⁷⁸.

Así mismo, frente a la acusación de que la praxis vital de Feuerbach carecía de conciencia histórica, afirma éste en una de sus *Lecciones*: “Yo no deduzco, como los historiadores, el presente a partir del pasado, sino éste a partir de aquel. Mantengo el

⁷⁵ Sobre la participación de Feuerbach en la Asamblea de Frankfurt en 1848 Cf. J. Winiger, *Ludwig Feuerbach, Denker der Menschlichkeit. Eine Biographie*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin, 2004, pp. 258-268, así como G. Biedermann, “Am Vorabend der bürgerlichen Revolution von 1848/1849”, en G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs*, op. cit., pp. 89-104.

⁷⁶ L. Feuerbach, “Brief an seine Gattin” (14-07-1848), en SW, Bd. XIII, p. 164.

⁷⁷ U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 70.

⁷⁸ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 4.

Capítulo IV

Filosofía, naturaleza y praxis

presente como la clave del pasado, no a la inversa, como el principio fundamental, porque sólo juzgo y conozco el pasado [...] desde mi punto de vista presente”⁷⁹.

En cualquier caso, en lo referente al proceso revolucionario de 1848, no se trata de que Feuerbach rechazara *per se* la actividad política del momento sino que, más bien, consideraba que ésta era insuficiente y fútil si antes no se cambiaban las formas generalizadas de conciencia, si no se procedía previamente a una reflexión teórica – ciertamente orientada a la praxis- que sustentase sobre una base real y efectiva las pretensiones del espíritu democrático de la época.

Por tanto, para Feuerbach, antes del activismo político irracional e impulsivo hacía falta una labor de crítica consistente y es por ello que, tal y como expresa en una carta a Otto Wigand fechada el 5 de Junio de 1848, lo que rechazaba Feuerbach del proceso revolucionario del 48 era la ineficacia de la Asamblea de Frankfurt, que “no conoce lo que le falta”, que “no se aclara de una vez en torno a los Principios primeros” y de la que, por consiguiente, no se puede esperar “nada más que nefastas deficiencias”⁸⁰. Es pues, esta falta del carácter reflexivo de la Asamblea de Frankfurt la que motivó su mera participación “como observador y oyente crítico”:

¿Qué queda ahora como recuerdo del año 1848? Sobre este recuerdo debo hacer notar a su vez, no obstante que estas lecciones [*Vorlesungen über das Wesen der Religion*] han sido mi única manifestación pública activa en la así llamada época de la revolución. En todas las agitaciones y debates –tanto políticas como apolíticas- de aquella época, participé sólo como observador y oyente crítico, y a decir verdad, en su más sencilla razón, porque no puede tomar parte activa alguna en las empresas irreflexivas y consecuentemente infructuosas; ya desde el principio de todas aquellas agitaciones y debates preví su resolución o, más bien, la presentí⁸¹.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁰ L. Feuerbach, “Brief an O. Wigand” (05-06-1848), en SW, Bd. XIII, p. 159.

⁸¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 4. Tal y como señala en las *Lecciones*, Feuerbach preveía tempranamente el fracaso de la Asamblea de Frankfurt y, efectivamente, ya en pleno proceso revolucionario constataba Feuerbach la pérdida en la Asamblea Nacional del impulso democrático que constituyó su inicio y su doblegamiento, una vez más, a la corriente conservadora de la Restauración. Así, en una carta a su mujer (30-06-1848), recogida en SW, Bd. XIII, pp. 162ss, afirma: “El parlamento ha roto el báculo sobre sí mismo a través de la ‘Ley sobre la implantación de un poder central provisional’. Se ha convertido en una nulidad en la medida en que depone al poder superior la responsabilidad de ejecutar las decisiones de la Asamblea Nacional; ha colocado en la cima de la nueva época a la vieja época; en el lugar del progreso, el retroceso al viejo mundo del Kaiser y los príncipes. Los demócratas harán, por consiguiente, lo que el parlamento omite hacer [...], nombrar por requerimiento del pueblo un nuevo parlamento o, por lo menos, uno reformista. Un manifiesto apareció ya ayer y resuena en todas las esquinas de la ciudad”.

Capítulo IV
Filosofía, naturaleza y praxis

En definitiva, tal y como señala Reitemeyer, no se le puede recriminar una postura de indiferencia ideológica frente a la necesidad política; todo lo más que se le puede criticar es que no buscara un contacto inmediato con las clases oprimidas y que se situara en una distancia escéptica en lo referente al proceso de revolución política⁸². Una distancia que, por lo demás, parece que no pretendía más que proteger su pensamiento antiespeculativo –tanto en lo filosófico como en lo religioso- del abuso ideológico. En los siguientes capítulos de la presente tesis, se tratará pues, de este contenido antiespeculativo del pensamiento de Feuerbach, así como de esa “filosofía del futuro” que consideraba necesaria como una teoría previa a una irreflexiva actividad práctica.

⁸² Cf. U. Reitemeyer, “Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke (Hrsg.), *Sinnlichkeit und Rationalität*, op. cit., p. 50.

RECAPITULACIÓN

A lo largo de este primer bloque de la tesis se ha llevado a cabo, en el primer capítulo, una aproximación a la filosofía de Feuerbach teniendo presente su recepción e interpretaciones a lo largo del tiempo. Así, se ha podido observar cómo el hecho de que Feuerbach desarrolle su actividad intelectual entre las figuras de Hegel y Marx ha supuesto que las diversas interpretaciones en torno a su pensamiento se hayan construido, casi exclusivamente, en relación con éstos. Lo cual ha dificultado, en ocasiones, reconocer la especificidad de la filosofía feuerbachiana. A ello, además, ha contribuido el estilo aforístico del propio Feuerbach. Tales hechos han ocasionado, por tanto, que a la hora de abordar el estudio de la filosofía de Feuerbach haya predominado tradicionalmente una perspectiva extrínseca, haciendo hincapié en la relación de Feuerbach con sus antecedentes hegelianos o con la filosofía marxista.

No obstante, la incidencia de Feuerbach en la filosofía del siglo XIX y XX parece indiscutida ya que, de una forma u otra, ha servido de estímulo o incluso de antecedente reconocido en el desarrollo de nuevas perspectivas filosóficas. No sólo, como resulta obvio, en el caso de la tradición marxista sino, también, en el de cierta tradición dialógica que ve en Feuerbach el “descubridor del diálogo” y la superación de la filosofía moderna centrada en el yo para, en su lugar, constituir una filosofía de la alteridad (M. Buber).

En cualquier caso, para reconocer la filosofía de Feuerbach en su importancia y superar el carácter fragmentario de su obra, se impone la necesidad de buscar un principio explicativo interno a su pensamiento que permita, a su vez, superar la supeditación del pensamiento de Feuerbach a sus antecedentes hegelianos o a la influencia que ejerció sobre la filosofía marxiana. En esta tarea por desvelar la continuidad lógica de la filosofía feuerbachiana destaca, de modo especial, el aporte de G. Amengual con su concepto de “reducción”, el cual, tal y como señala S. Cabedo,

Recapitulación

puede ser entendido como “crítica”. Sin embargo, el concepto de reducción en sí mismo haría referencia, más bien, al método feuerbachiano, sin dar respuesta con ello a la cuestión del contenido actitudinal e intencional del propio Feuerbach en su actividad filosófica. En este sentido, el concepto de *crítica* –como método y actitud filosófica– bien podría dar respuesta, en complementación al de ‘reducción’, a ese principio interno al propio pensamiento de Feuerbach como elemento explicativo de su filosofía. Esta es, pues, la perspectiva desde la que se aborda la presente tesis doctoral.

La actitud crítica presente en Feuerbach, entendida ésta como un constante esfuerzo por distinguir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo aparente, encuentra su expresión, por lo demás, no sólo en su distanciamiento con respecto a las tradiciones filosófica y religiosa por él heredadas, sino también, de hecho, en su propio método filosófico, esto es, el genético-crítico. Por medio de éste, Feuerbach descubre la verdad antropológica tanto del concepto teológico de la divinidad como del Absoluto hegeliano. De este modo, la filosofía de Feuerbach, al desvelar los procesos de enmascaramiento de la verdad y totalidad del ser humano, llega a desempeñar una función “terapéutica” cuya misión última radica, consecuentemente, en la afirmación radical de la existencia humana.

De hecho, esta afirmación y preocupación por parte de Feuerbach sobre la existencia humana es la que, en gran medida, constituye el centro de su reflexión filosófica. De este modo, frente a todas las caracterizaciones que su pensamiento ha recibido según diversas interpretaciones, parece posible afirmar, por encima de todas ellas, el carácter de su obra como auténtica antropología filosófica.

En este sentido, aunque Feuerbach ha sido reconocido tradicionalmente –y acertadamente– como un crítico del contenido especulativo de la religión y uno de los grandes formuladores del ateísmo moderno, sin embargo, el acento de su crítica religiosa recae más en la exaltación del hombre que en la exclusión de Dios. Mediante la reducción antropológica de la teología, lo que pretende Feuerbach no es una mera eliminación de los predicados divinos, sino devolver a éstos –los predicados– a quien él considera como su verdadero sujeto: la humanidad misma. De hecho, para Feuerbach no es Dios el que hace divinos a los atributos de los que se apropia, sino que, más bien, son los atributos humanos apropiados por el concepto teológico de Dios, abstraídos de toda determinación y elevados al grado de suma perfección, los que convierten a Dios en

Recapitulación

divino. Por ello, el propósito de Feuerbach mediante su crítica a la teología no es otro, en sentido positivo, que el sentar las bases para una realización plena de la humanidad, en todas sus determinaciones y facultades, sin hacer abstracción alguna de ellas. Podría afirmarse, pues, que la crítica de Feuerbach a las formas de representación teológica de la realidad se funda, por encima de todo, en su preocupación por la existencia humana.

Por otra parte, la distinción que realiza Feuerbach en el seno del hecho religioso entre una “esencia falsa de la religión” –teológica- y una “esencia verdadera” –antropológica-, le permite articular y conciliar la negación de Dios con la dimensión religiosa del hombre. Efectivamente, si Feuerbach quiere comprender al ser humano en todas sus dimensiones, no puede abstraerse del hecho de que la humanidad posee un sentimiento esencial de *re-ligación* y de comunión que le incita a realizarse de forma plena y absoluta. Negado el carácter teológico de la religión, esta realización del hombre se lleva a término, entonces, en un sentido inmanente por mediación de una actividad propiamente humana: la vida comunitaria y política en la que necesariamente existe el hombre. Su propósito, pues, es ayudar a suprimir “los obstáculos interpuestos contra el impulso esencial de la humanidad actual: la libertad política”¹.

Así mismo, la crítica de Feuerbach al contenido especulativo de la filosofía hegeliana no corresponde tampoco a una mera voluntad negadora, sino a su interés por afirmar la radicalidad de la existencia humana en todas sus dimensiones, no sólo como un ser dotado de pensamiento e intelecto, sino también de cuerpo y razón. Su propósito, por tanto, es convertir la filosofía del absoluto en la filosofía del hombre, formular una nueva filosofía en la que el ser humano concreto y determinado en todas sus facultades se convierta en la medida de un nuevo pensar filosófico con el que favorecer la realización plena y emancipación de la humanidad. Una vez más, pues, una filosofía preocupada por la existencia del ser humano.

Esta preocupación antropológica presente en Feuerbach es la que, en consecuencia, motiva en él una constante actitud crítica ante toda tradición heredada –tanto religiosa como filosófica. Para Feuerbach el análisis crítico de la esencia de la religión y de la especulación filosófica no sólo es conveniente, sino condición indispensable para que la humanidad recobre su identidad plena. Únicamente si se tiene el valor de descubrir las contradicciones existentes tanto en la teología como en la

¹ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 149.

Recapitulación

filosofía especulativa puede romperse el velo que esconde el camino hacia el “nuevo nacimiento” de la humanidad.

Feuerbach, con su crítica ilustrativa y con su exigencia de una nueva conciencia en el hombre, no aspira solamente a un cambio en el orden especulativo-teórico; en su intención última está la consecución de una humanidad dueña de sí misma. Su propósito, pues, es solucionar la “escisión entre la vida y la filosofía, la praxis y la teoría”² resultado de todo contenido especulativo y abstracto del ser. Para Feuerbach se impone como una necesidad cambiar el planteamiento teologizante de la filosofía por otro que esté más acorde con los intereses prácticos del hombre, y para ello desarrolla su peculiar método genético-crítico.

Por ello, la actitud crítica de Feuerbach no se dirige sólo en contra de la concepción teológica de la religión o de la filosofía hegeliana, sino también contra toda concepción filosófica que incluya una noción de lo Absoluto ilimitado basado en actos de abstracción que, en consecuencia, relegue al ser humano a un papel secundario. Tal es el caso, en opinión de Feuerbach, de la *Naturphilosophie* de Schelling. Así mismo, si bien la noción de *Sinnlichkeit* presente en la filosofía de Feuerbach y el peso específico que la propia naturaleza adquiere en su pensamiento pueden hacer pensar en una relación ambigua con Schelling, no obstante, la noción de naturaleza defendida por Feuerbach es bien diferente, tal y como se ha mostrado en el capítulo cuarto.

Así mismo, la afirmación por parte de Feuerbach de un materialismo antropológico no permite, tampoco, que sea éste considerado desde una perspectiva reduccionista o mecanicista. De hecho, al igual que con las tradiciones filosóficas anteriores, también con éstas se mostrará Feuerbach en actitud crítica por considerar que, en último término, limitan y reducen la complejidad de la existencia humana. En cualquier caso, esta crítica por parte de Feuerbach dirigida hacia tantos y diversos frentes no significa, sin embargo, tal y como señala A. Schmidt, que Feuerbach “tenga la diferencia entre las corrientes filosóficas fundamentales por irrelevantes [...], sino que quiere determinarlas de nuevo sobre una base antropológica”³. Pues para Feuerbach, sólo si la reflexión filosófica considera al hombre tal y como es y como existe –unidad de cabeza y corazón, razón y cuerpo-, podrá entonces convertirse en una auténtica filosofía del hombre emancipadora.

² *Ibid.*, p. 158.

³ A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., p. 130.

Recapitulación

Puede afirmarse, en definitiva, que Feuerbach es un filósofo cuyo pensamiento orbita en torno al eje principal de la cuestión de la existencia humana. No sólo en un sentido teórico sino, sobre todo, práctico; es decir, Feuerbach se preocupa de forma constante por desarrollar una filosofía propia, una “nueva filosofía”, que favorezca la realización plena de la humanidad por ella y desde ella misma, en un sentido inmanente. Tal preocupación es, precisamente, la que caracteriza su actitud crítica ante toda tradición heredada –tanto teológica como filosófica. No siempre se opone a ellas, pero sí que se esfuerza en discernir constantemente lo cierto de lo falso, lo real de lo aparente, y con ello llega unas veces a reconocerse a sí mismo como inspirado en determinadas concepciones filosóficas que comparten su proyecto emancipador y, otras veces, a rechazar algunas de ellas por reduccionistas y hacer abstracción de la complejidad de la realidad.

En este sentido, en el tercer capítulo se ha reflexionado en torno a cuatro de los principales marcos de referencia presentes en la filosofía y el pensamiento de Feuerbach. Pues sólo si se comprende la relación que un pensador establece con sus fuentes inmediatas puede entonces entenderse el sentido, alcance y significado de su filosofía. De hecho, como afirmaba el propio Feuerbach: “Toda filosofía, como una determinada expresión manifestación de un tiempo, comienza [...] con un *presupuesto*; ella misma [...] está en relación con los sistemas anteriores”⁴.

Así pues, Feuerbach reconoce explícitamente su vinculación con la filosofía de la Ilustración francesa por su proyecto de autonomía del ser humano, su crítica a la religión y su intento de fundar una moralidad emancipada del dogma teológico. La relación de Feuerbach con Rousseau se expresa de forma clara en la valoración que lleva a cabo del principio de la sensibilidad y del factor material y social como elemento sustancial del ser humano, aunque sin caer en un reduccionismo que haga abstracción de la compleja naturaleza del hombre concreto. Pero de entre todos los ilustrados, aquél que despierta más simpatías en Feuerbach es Pierre Bayle por su crítica a la dogmática cristiana y su intento de establecer una moral ciertamente autónoma, fundada en el hombre concreto y referida únicamente a él. En este sentido, el contenido filosófico de Feuerbach enlaza directamente con el programa de la Ilustración francesa.

⁴ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 23.

Recapitulación

Desde esta perspectiva crítica, otro de los referentes de la filosofía de Feuerbach es el concerniente a la reflexión teológica. Su conocimiento de la misma no era superficial, pues durante su juventud se dedicó al estudio de la misma. Durante estos años, la influencia de Schleiermacher fue notable, lo cual le permitiría desarrollar años después una crítica a la religión entendida ésta como expresión del sentimiento humano de dependencia y finitud con respecto de la naturaleza en la que se insertan los hombres en tanto que seres determinados sensiblemente.

En cualquier caso, fue Lutero el que proporcionó a Feuerbach uno de las estructuras conceptuales fundamentales para argumentar, en contra de sus adversarios, la reducción antropológica de la teología. Gracias a la doctrina luterana de la fe y a la afirmación de que Dios es ante todo, esencialmente, Dios-hombre, Cristo, Feuerbach encontró argumentos para afirmar que su crítica a la religión no expresaba más que la auténtica verdad de la teología y la religión: la antropología.

Por otra parte, el intento de Feuerbach por fundar una filosofía del hombre que, además, humanice también las estructuras fácticas, sociales y políticas, enlaza también con el propósito inicial de la Modernidad, por lo menos en el sentido crítico que la motivó. Efectivamente, para Feuerbach se impone como una necesidad la intelección de la realidad en un sentido inmanente, sin hacer abstracción alguna de ella, para poder así convertirla en un espacio de actuación adecuado a la realización plena de la humanidad. Sin embargo, la constante actitud crítica de Feuerbach le permite descubrir la incoherencia producida en el modo en que la Modernidad filosófica se ha desarrollado.

Con la instauración del paradigma gnoseológico de la conciencia, la subjetividad individual, por hallarse dotada de una razón que se convierte en la medida de la propia realidad, ha acabado considerando a su propio ser sólo como pensamiento y entendimiento y, por tanto, abstrayéndolo de toda determinación y condicionamiento físico, social e intersubjetivo. Consecuencia de este proceso de abstracción en la naturaleza del ser humano es, precisamente, y en opinión de Feuerbach, la creencia cristiana en la inmortalidad del alma individual. Pero no sólo eso: todo el contenido teológico se funda en los mismos actos de abstracción que impiden la realización plena, total y completa de la humanidad.

A diferencia de la concepción teológica y del concepto moderno de subjetividad, Feuerbach considera que si no se entiende al ser humano en su totalidad –es decir,

Recapitulación

pensamiento y entendimiento pero también cuerpo y materia que lo determina y limita-, no será posible llevar a término una auténtica filosofía del hombre. Por ello, la crítica a la subjetividad individual que cree encontrar su único fundamento en su propia conciencia y la crítica a la abstracción llevada a cabo por la teología, no corresponden a una mera voluntad negadora, sino más bien al afán de afirmar a la humanidad en su totalidad. Por lo demás, este sentido crítico contra la noción moderna de subjetividad individual se expresa también en su posicionamiento con respecto a la filosofía especulativa y metafísica. Para Feuerbach el idealismo alemán postkantiano –y en especial el hegeliano- no es más que la expresión filosófica y racionalizada del credo cristiano, de modo tal que encuentra también su fundamento en la abstracción propia de la teología y del concepto moderno de subjetividad.

El problema fundamental de la especulación metafísica del idealismo es, por tanto, que eleva la noción de subjetividad propia de la Modernidad a límites insospechados al reducir la totalidad de lo real ya no sólo a la representación del sujeto cognoscente, sino a una relación de identidad y continuidad con una Razón que adquiere ella sola el estatuto de Sujeto absoluto. Con ello, el proceso de abstracción de la realidad llega a su punto más elevado, imposibilitando cualquier consideración de ésta por ella misma y, por tanto, cualquier posibilidad de crítica inmanente a las estructuras fácticas que pueda adecuarlas al hombre corpóreo, finito, determinado y concreto. El proyecto de la Modernidad, pues, queda truncado a consecuencia del desarrollo especulativo de la filosofía y en este sentido, el posicionamiento crítico de Feuerbach respecto al idealismo metafísico y al individualismo subjetivista no corresponde más que a su vocación por desarrollar y posibilitar el proyecto fundamental de la Modernidad: la emancipación y libertad de la humanidad.

Además, el proyecto emancipador de Feuerbach y su crítica a la filosofía especulativa –compartida por el resto de jóvenes hegelianos- entraban en estrecha sintonía con la vocación de realizar el proyecto de la Modernidad. En este sentido, afirma Habermas:

Seguimos en el mismo estado de conciencia que introdujeron los jóvenes hegelianos al distanciarse de Hegel y de la filosofía en general [...], *seguimos siendo* contemporáneos de los jóvenes hegelianos. Hegel abrió el discurso de la modernidad; pero fueron los jóvenes hegelianos los que lo asentaron de forma duradera. Pues fueron ellos los que liberaron del lastre del concepto hegeliano

Recapitulación

de razón la idea de una crítica de la modernidad capaz de nutrirse del propio espíritu de la modernidad⁵.

Dentro de esta vocación emancipadora por parte de la filosofía de Feuerbach, otro marco de referencia en el que insertar el desarrollo de su pensamiento lo constituye, por tanto, el movimiento de los jóvenes hegelianos. Este movimiento surgió como consecuencia del proceso de disolución de la Escuela Hegeliana tras la muerte de Hegel debido a diversas discusiones internas en torno a la interpretación de la filosofía hegeliana con el cristianismo, especialmente respecto al aparente panteísmo de su sistema lógico-dialéctico y a los dogmas teológicos de la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma. Feuerbach no fue en ningún momento ajeno al estado de las discusiones, manifestándose claramente en contra de las interpretaciones teístas de la filosofía hegeliana. La intensa actividad epistolar de Feuerbach, su colaboración en diversas revistas hegelianas, la publicación de numerables recensiones a obras de la época, o la coincidencia de la fecha de publicación (1841) de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach con *Las Trompetas* de Bauer y *El dogma cristiano* de Strauss, dan fe del contacto que Feuerbach mantenía con el clima intelectual del momento.

Así mismo, cuando el grupo de los denominados jóvenes hegelianos transitó de la crítica religiosa y filosófica a los temas de crítica política, Feuerbach se erigió como cabeza visible del movimiento ya no sólo por la influencia y el reconocimiento adquiridos tras la publicación de *La esencia del cristianismo*, sino por su claro posicionamiento a favor de la transformación de las estructuras sociales y políticas del momento. Es cierto que Feuerbach no confió nunca en la Revolución por preferir asentar las bases filosóficas que permitiesen desarrollar una nueva comprensión de la realidad y, desde ella, subvertir el orden establecido; pero en cualquier caso la influencia que ejerció sobre el movimiento fue ampliamente reconocido.

Considerados el contenido antiespeculativo de la filosofía de Feuerbach, su preocupación por la existencia humana, y su conexión con el ideario de la Ilustración, el proyecto de la Modernidad y el movimiento de los jóvenes hegelianos, queda patente cómo la filosofía de Feuerbach contiene, ante todo, una preocupación práctica. Una tal consistente, en definitiva, en establecer los fundamentos teóricos necesarios para la

⁵ J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, op. cit., p. 72.

Recapitulación

realización de la humanidad en un sentido pleno, immanente, desde ella misma y por ella misma. Se trata, pues, de un interés emancipatorio. Esta preocupación por la existencia humana, de hecho, es la que conducirá a Feuerbach a romper con la filosofía de su maestro Hegel y a formular su conocida crítica al contenido teológico de la religión.

Esta orientación práctica de la filosofía de Feuerbach se desarrolla, además, a partir de dos conceptos clave en su concepción antropológica: el de *Gattungswesen* y el de *Sinnlichkeit*. Por medio de éstos Feuerbach afirma, por un lado, la unidad esencial y constitutiva del ser humano el cual, sólo en su calidad de ser relacional puede llegar a alcanzar la totalidad de su ser en sentido pleno, esto es, a realizar todas las potencialidades que se encuentran insertas en su esencia genérica. Por otro lado, el concepto de *Sinnlichkeit* le proporciona a Feuerbach la medida de la totalidad de lo real, de forma tal que sólo aquello que es sensible es susceptible, consecuentemente, de sostener la actividad práctica del ser humano, esto es, su actividad emancipatoria y realizativa.

Así mismo, el concepto mismo de *Sinnlichkeit* se encuentra estrechamente relacionado con la naturaleza misma, tal y como la entiende Feuerbach. Es decir, la naturaleza no puede ser entendida como un ente abstracto, infinito e indeterminado, sino como un espacio concreto, físico, pero a la vez autónomo, independiente de la voluntad del ser humano. Pues la naturaleza misma, además, viene definida por un conjunto de fuerzas y leyes que posibilitan la existencia de lo real, incluido el ser humano en tanto que ser sensible; es decir, la naturaleza misma es condición de posibilidad de la existencia humana y es la que la dota de sus facultades esenciales, constitutivas.

Dentro de esta determinación natural, sin embargo, el ser humano está definido *naturalmente* —esto es, esencialmente— como un ser dotado de conciencia y libertad, capaz de tener como objeto de su actividad a su propia esencia genérica y, consecuentemente, como un ser perfectible. Ahora bien, dado que esta capacidad de perfectibilidad viene dada por naturaleza, las posibilidades reales de su actualización deben de entenderse siempre dentro de los límites naturales que impone su condición de posibilidad, esto es, la naturaleza misma. La perfectibilidad de la humanidad, en este sentido, no consistiría más que en llegar a ser lo que ella ya es. No en vano, las facultades esenciales que considera Feuerbach como atributos consustanciales del ser humano no son sino fuerzas, “perfecciones” por realizarse.

Recapitulación

Además, la perfectibilidad de la humanidad, al no poder trascender la determinación natural, no puede tampoco ir más allá de la finitud individual de los sujetos concretos y determinados que constituyen el género humano. No es el individuo finito sino el género el que, en la concepción de Feuerbach, llega a constituirse en sentido pleno, esto es, la humanidad misma, más allá del devenir de vida y muerte que caracteriza a cada uno de los individuos en que se concretiza. En la medida en que la esencia humana es genérica, así también es el género humano el que ha de llegar a ser lo que ya la naturaleza misma le impele a ser⁶. En cualquier caso, lo que conviene tener en cuenta a este respecto, es que el impulso de perfeccionamiento del ser humano, tal y como lo entiende Feuerbach, no debe ser comprendido como un elemento productivo sino, ante todo, crítico. Es decir, se trata en último término de un acto de toma de conciencia de sí mismo por parte de la humanidad, el cual le posibilita establecer una actividad práctica, social y política adecuada a su interés emancipatorio.

Finalmente, en lo referente a las acusaciones de que Feuerbach se distanciaba de la praxis política de su época, conviene hacer notar que, si eso fue así se debe, precisamente, al significado profundo que encierra en sí el concepto de 'praxis'. Ésta, tal y como ha sido señalado, no puede ser comprendida como mera actividad práctica sino, necesariamente, como la unión de ésta con la reflexión teórica. Es decir, desde la perspectiva de la praxis, la teoría debe, ciertamente, convertirse en práctica pero, para ello, hace falta, precisamente, una teoría o reflexión profunda que dé sentido a dicha actividad práctica para que no se pierda ésta en un devenir caótico de acontecimientos. En opinión de Feuerbach, la Alemania de su época carecía aún, precisamente, de ese nivel profundo de reflexión previa desde la cual fundamentar y orientar, precisamente, una actividad práctica dotada de sentido. La intención de Feuerbach, por tanto, era la proponer, primero y ante todo, una concepción teórica, filosófica, antropológica y ética adecuada al interés emancipatorio de la humanidad.

⁶ Esta concepción de Feuerbach en la que se conjuga finitud y perfectibilidad dentro de los límites de la propia determinación natural, por lo demás, tendrá su traducción en la filosofía moral de Feuerbach, según la cual el deber-ser del hombre se encuentra ya en su ser. De ello, sin embargo, se tratará en profundidad en el siguiente bloque de la tesis.

BLOQUE II

***ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA EN
LUDWIG FEUERBACH***

Bloque II

Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

A lo largo del primer bloque de la presente tesis se ha mostrado el alcance de la afirmación según la cual Feuerbach es un filósofo que, ante todo, sitúa a la existencia humana como centro de su pensamiento. Así mismo, se ha confirmado la actitud crítica de Feuerbach como expresión de su rechazo a todas las formas especulativas – teológicas y filosóficas- que hacen abstracción de la complejidad de lo real y de la humanidad inserta en ella en tanto que constituida por seres dotados tanto de conciencia, intelecto y razón, como de cuerpo, materia y sensibilidad. La constante actitud crítica de Feuerbach corresponde, por tanto, a una preocupación por la realización de la humanidad en todas sus facultades y determinaciones, tanto las espirituales como las materiales, sin hacer abstracción alguna de ellas.

Así mismo, en el primer bloque se han definido los marcos de referencia más importantes de la filosofía de Feuerbach para, así, poder constatar su concordancia con determinados proyectos filosóficos de los que es heredero. En relación a la intención emancipatoria de la filosofía de Feuerbach, centrada en la existencia humana, se ha especificado también en qué medida su filosofía puede ser entendida como praxis y cuáles son los elementos que lo posibilitan. A su vez, al final del bloque anterior del trabajo que aquí se expone se ha señalado cómo el posicionamiento de Feuerbach, centrado precisamente en la cuestión de la existencia humana, requería de una concepción teórica firme desde la cual llevar a cabo o, al menos, fundamentar y dar razones de una actividad práctica orientada a la emancipación del ser humano. Tal reflexión teórica por parte de Feuerbach, de hecho, la constituye su idea de la filosofía como antropología.

Tal y como ha sido considerado, la constante actitud crítica presente en la filosofía de Feuerbach se centra, en último término, en la cuestión de la existencia humana y su posibilidad de realización en sentido pleno. Su filosofía, por tanto, tiene a su vez un marcado carácter práctico, esto es, en referencia al concepto de *praxis*. Ello implica, consecuentemente, que el nivel de reflexión teórica constituye un elemento del cual no se puede prescindir si se quiere dotar de sentido y orientación a la intencionalidad práctica. La propuesta antropológica de Feuerbach es, precisamente, la que constituye este primer elemento de reflexión, el cual hunde sus raíces en la filosofía hegeliana. Desde ella, Feuerbach desvela el contenido esencialmente antropológico de la filosofía, lo cual le lleva a formular una “filosofía del futuro” centrada en el ser

Bloque II

Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

humano en su totalidad, sin hacer abstracción de ninguna de sus facultades y cualidad esenciales. Se trata, en este sentido, de una filosofía entendida como antropología cuyas categorías centrales son las de ser y esencia genéricos (*Gattungswesen*) y la de sensualidad (*Sinnlichkeit*), las cuales, a su vez, tendrán importantes implicaciones éticas a tener en cuenta.

En este sentido, el propósito de este segundo bloque de la tesis consiste, precisamente, en profundizar en el contenido práctico de la filosofía de Feuerbach, en lo referente tanto a su concepción antropológica como ética. Para ello, este bloque se divide, al igual que el anterior, en cuatro capítulos. El primero de éstos, *quinto capítulo* de la tesis, titulado “La filosofía de Feuerbach como antropología”, tiene como objetivo el de presentar a grandes rasgos cómo y en qué medida la filosofía de Feuerbach, más allá de las implicaciones derivadas de su crítica al contenido teológico de la religión, puede ser entendida, precisamente, como antropología. Se presentan aquí, por tanto, únicamente los elementos que dan pie a la formulación de la antropología de Feuerbach, dejando para el siguiente capítulo (sexto) el análisis de sus categorías principales. Así mismo, se analizará en este quinto capítulo la denominada “filosofía del futuro” propuesta por Feuerbach, entendida ésta, justamente, como antropología.

Con tal propósito, el quinto capítulo se ha estructurado en dos epígrafes. En el primero de ellos se establecerá el origen de la preocupación de Feuerbach por el ser humano en su referente más inmediato –la filosofía de su maestro Hegel- y se analizará cómo, a partir de ella, inicia Feuerbach su andadura personal en la reflexión antropológica llegando a afirmar el valor absoluto de la humanidad. El segundo epígrafe, por su parte, se dedicará a analizar la filosofía del hombre defendida por Feuerbach y a establecer cómo esta “filosofía del futuro” puede ser entendida como auténtica antropología.

Por otro lado, el *sexto capítulo*, titulado “La propuesta antropológica de Feuerbach: *Gattungswesen* y *Sinnlichkeit*”, trata de profundizar en la concepción antropológica que Feuerbach desarrolla en su producción filosófica, desde la que se posiciona críticamente ante toda concepción especulativa o reduccionista que haga abstracción de la realidad y del ser humano. En este sentido, se mostrará cómo la preocupación de Feuerbach por el ser humano hunde sus raíces en la “libre apropiación” de la filosofía de su maestro Hegel. Se analizará, por tanto, el concepto mediador de

Bloque II

Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

Gattungswesen como fundamento filosófico del carácter esencialmente relacional y comunitario del ser humano y, así mismo, el proceso mediante el cual Feuerbach llega a la afirmación del “hombre real” y el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*) como centro de una nueva filosofía hecha por y para el hombre concreto y sensiblemente determinado.

El sexto capítulo, por tanto, se divide en cuatro epígrafes. En el primero de ellos se analizará el concepto de *Gattungswesen* como principio mediador en el desarrollo de la antropología de Feuerbach, en la medida en que va concretizando su significado de ‘esencia genérica’ a ‘ser genérico’ y, con él, a la afirmación del ‘hombre real’. En el segundo epígrafe se tratará el concepto de *Sinnlichkeit* como medida de la totalidad de lo real –incluido el ser humano– en tanto que dicho concepto incorpora en su significación la idea de una unidad inmediata entre materia y espíritu. En tercer lugar, se tendrá en consideración las implicaciones que esta noción de *Sinnlichkeit* tiene en el campo gnoseológico. Finalmente, en tanto que el concepto de sensualidad denota la unión entre la dimensión material y espiritual de la realidad, se profundizará en tal concepto como fundamento, precisamente, del “hombre real”, esto es, del ser humano sin abstracción alguna de sus facultades esenciales.

La finalidad de este sexto capítulo, en definitiva, será analizar y especificar la naturaleza de dichas categorías, así como sus implicaciones. Se considerará aquí, en consecuencia, el contenido antropológico de la filosofía de Feuerbach y cada una de las caracterizaciones que ésta realiza del ser humano. Ello es de especial relevancia porque, tal y como se mostrará en los capítulos sucesivos de este bloque (séptimo y octavo), la concepción antropológica de Feuerbach servirá no sólo como fundamento de la actividad práctica del ser humano sino también de la formulación de su propuesta ética.

Dado que la antropología de Feuerbach se centra, en último término, en su idea del “hombre real”, esto es, esencialmente relacional y, a su vez, dotado constitutivamente de sensibilidad, así también la ética de Feuerbach orbita, precisamente, en torno a las implicaciones de la noción de *Gattungswesen* y, sobre todo, del principio de *Sinnlichkeit*. La propuesta ética de Feuerbach, antropológicamente fundamentada, es interesante tenerla presente, en último término, porque ello posibilitará poner en relación el pensamiento de Feuerbach con ciertas cuestiones que han ido cobrando una progresiva importancia y relevancia en el terreno de las

Bloque II

Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

discusiones filosóficas actuales. En este sentido, el recorrido llevado a cabo en los capítulos anteriores hasta llegar a la filosofía moral de Feuerbach pretende, en último término, poder reflexionar sobre la actualidad de algunos de los elementos de la propuesta antropológico-ética de Feuerbach, de lo cual se tratará en el tercer bloque de la presente tesis.

Por otro lado, y teniendo en cuenta que toda ética es consecuencia de una antropología, el *séptimo capítulo*, titulado “La filosofía moral de Feuerbach”, tiene como objetivo el de proceder, precisamente, al análisis de la ética presente en la filosofía de Feuerbach y constatar en qué medida se halla ésta mediada por su concepción del ser humano. La categoría fundamental de la propuesta ética de Feuerbach no será más que uno de los elementos centrales de su concepción antropológica, esto es, el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*), entendido como aquél orientado a la perfectibilidad y realización plena del ser humano.

Por lo demás, en lo referente a la filosofía moral de Feuerbach, la cual constituye el núcleo del séptimo capítulo, no sólo el impulso de felicidad es un elemento relevante a tener en cuenta, sino también los conceptos de voluntad, deber y conciencia moral. En este sentido, por tanto, se divide el séptimo capítulo en cuatro epígrafes. En el primero de ellos se establecerá en qué medida Feuerbach, en su pretensión de fundamentar una moralidad autónoma y libre toda imposición ajena al “hombre real”, obtiene los valores morales del propio ser esencial del ser humano. En el segundo epígrafe se mostrará cómo en la perspectiva de Feuerbach el impulso de felicidad, en tanto que elemento esencialmente constitutivo del ser humano, se revela, en este sentido, como el principio y fundamento de la moral. En tercer lugar, se reflexionará sobre el papel que desempeña la voluntad en la propuesta ética de Feuerbach, así como sobre los límites de la misma. Finalmente, en el cuarto epígrafe se estudiarán las nociones de deber y conciencia moral tal y como aparecen formuladas en la propuesta ética de Feuerbach.

En definitiva, el séptimo capítulo trata de mostrar cómo la filosofía moral de Feuerbach encuentra su fundamento y principio en el impulso de felicidad propio a partir del cual el individuo, en virtud de su dimensión sensible, es capaz de abrirse compasivamente y reconocer, a su vez, el valor y dignidad del impulso de felicidad ajeno. Desde esta apertura compasiva del ser humano, en la que radica la conciencia moral tal y como la entiende Feuerbach, las personas son capaces, por tanto, de actuar

Bloque II

Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

en función de un deber y obligaciones morales fundadas también sensiblemente –esto es, a partir de la determinación natural del impulso de felicidad. La actuación moral del ser humano, en este sentido, viene impuesta por la determinación natural del impulso de felicidad, el cual le impele a una realización plena no sólo de sí mismo sino, siempre, en relación con el impulso de felicidad ajeno. Desde la perspectiva de Feuerbach la moralidad, por tanto, si bien tiene su fundamento en el impulso de felicidad propio, no se agota, como resulta obvio en esta dimensión autocentrada, sino que la finalidad y sentido de la misma radica, en último término, en la consideración en su dignidad y valor del impulso de felicidad ajeno.

Por lo demás, este instinto de felicidad, en su sentido pleno, no hace referencia únicamente a la satisfacción del bienestar físico. El ser humano, en virtud del principio de *Sinnlichkeit*, no es sólo un ser material sino, además, dotado de libertad y capacidad de perfectibilidad. A ésta, por tanto, hace referencia también la propia noción del impulso de felicidad. No obstante, el carácter sensualista de la filosofía de Feuerbach, interpretado tradicionalmente en su perspectiva ética como materialista-eudemonista, impone la necesidad de una reflexión en torno a la relación entre la capacidad de libertad y perfectibilidad del ser humano con el propio impulso de felicidad. Así mismo, la consideración del impulso de felicidad propio como principio de la moralidad bien podría ser entendido como cierta forma de egoísmo, lo cual problematiza la relación del yo con la alteridad.

Finalmente, el *octavo capítulo*, titulado “Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach”, pretende esclarecer, en la medida de lo posible, algunas de las ideas derivadas de la filosofía moral de Feuerbach. Con tal propósito, dicho capítulo se divide en tres apartados. En el primero se tratará de la relación entre libertad e impulso de felicidad. En el segundo, se analizará la forma en que el amor de sí defendido por Feuerbach como fundamento de la moral se relaciona con la alteridad, y las implicaciones que de ello se derivan en el modo feuerbachiano de entender las nociones de autonomía y heteronomía morales. Finalmente, el último apartado hace referencia, precisamente, a la posibilidad de entender la ética de Feuerbach, en último término, como una ética del amor.

Efectivamente, entre las implicaciones de la ética formulada por Feuerbach conviene tener en cuenta que, en la filosofía de Feuerbach el sentimiento del amor –en

Bloque II
Antropología y ética en Ludwig Feuerbach

todas sus facetas, incluida la física y sexual- llega a alcanzar un papel ciertamente relevante. En la concepción antropológica de Feuerbach el amor, de hecho, constituye una de las facultades esenciales del ser humano por medio de las cuales se alcanza la realización plena de la humanidad a partir de la complementación recíproca del yo-tú concretos, sensibles. En la medida en que este sentimiento afectivo llega a ser considerado como uno de los fundamentos más relevantes que posibilitan la re-ligación de la humanidad consigo misma, entonces, desde estos presupuestos, puede considerarse el amor, así mismo, como un sentimiento moral ciertamente relevante en la filosofía moral de Feuerbach, la cual, en último término, no constituiría más que una ética del amor basada en el reconocimiento afectivo. Tal consideración, por su parte, permitirá en el tercer bloque de la presente tesis poner en conexión a la filosofía de Feuerbach con la tradición filosófica del reconocimiento.

CAPÍTULO V

LA FILOSOFÍA DE FEUERBACH COMO ANTROPOLOGÍA

5.1 De Hegel contra Hegel

A pesar de que el joven Feuerbach se confiesa abiertamente discípulo de Hegel, sin embargo, no fue nunca un hegeliano incondicional, ya que no aceptó ciegamente la filosofía de su maestro. De hecho, junto a sus principios hegelianos encontramos también en sus primeros escritos insinuaciones que hacen referencia a un planteamiento personal y propio, distinto al expuesto por Hegel, lo cual ha motivado que algunos intérpretes de su pensamiento, simpatizantes de su peculiar filosofía, hayan incluso llegado a poner en tela de juicio el origen hegeliano de Feuerbach¹. Sin embargo, la relación de Feuerbach con Hegel, en calidad de discípulo, permite afirmar no sólo que la filosofía feuerbachiana nació al amparo de su maestro, sino que, además, recibió una impronta claramente hegeliana. Más aún: el propio Feuerbach envió a Hegel su tesis doctoral con una carta adjunta fechada el 22 de noviembre de 1828 en la que, efectivamente, se reconocía como discípulo directo suyo. Condición ésta, por otra parte, que aún doce años después, en 1840, manifestaba de la siguiente manera:

¹ Cf. H. Hummel, “Die sinnlichkeit der Gotteserfahrung. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. XII, Berlín, 1970, p. 45.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

Mi relación con Hegel fue más íntima y enriquecedora que con ninguno de nuestros antepasados intelectuales; porque yo le conocí personalmente, durante dos años fui oyente suyo, oyente atento, entregado y entusiasta [...] Por medio de Hegel llegué a tomar conciencia de mí mismo y del mundo. A él le llamaba yo por aquél entonces mi segundo padre, como a Berlín la ciudad de nacimiento espiritual. Él fue el única persona que me hizo sentir y experimentar lo que es un maestro [...] Rara el que fuese un precisamente un pensador frío y sin vida el que me hizo tomar conciencia de la relación íntima entre discípulo y maestro. Mi maestro fue, por tanto, Hegel, y yo su discípulo; no lo niego, sino que aún hoy lo reconozco con agradecimiento y alegría. Y lo que hemos sido en algún tiempo no desaparezca nunca de nuestro ser, aunque lo haga de nuestra conciencia².

Feuerbach, durante su estancia en la Universidad de Berlín entre 1824 y 1826, donde estudió Teología primero y Filosofía después³, había oído las lecciones de Hegel sobre Lógica, Metafísica, Filosofía de la Religión, Filosofía de la Historia, Derecho Natural, Historia de la Filosofía, Historia de la Naturaleza, Psicología y Antropología. Hasta qué punto Feuerbach había captado y asimilado el pensamiento de Hegel lo demuestra su recensión y crítica a la obra de K. F. Bachmann *Anti-Hegel* (1835), en la que defiende en terminología hegeliana a su maestro y reprocha al autor el no haber entendido en lo más mínimo el contenido de su filosofía⁴.

No obstante, la obra en la que la presencia de su maestro se halla presente con mayor intensidad es en su tesis doctoral publicada en 1828 con el título *De Ratione, una, universali, infinita*. En ella, la Razón, en sentido hegeliano, es considerada como el principio metafísico supremo, el auténtico *locus* de la verdad de lo real y,

² L. Feuerbach, "Feuerbachs Verhältnis zu Hegel", en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Bd. I, op. cit., p. 387; W. Schuffenhauer, "«Verhältnis zu Hegel» – Ein Nachlaßfragment von Ludwig Feuerbach", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, nº 30-4, 1982, pp. 509-510.

³ A este respecto, sobre su experiencia personal en el cambio de sus estudios, Feuerbach escribía: "Fui a Berlín para seguir los estudios de Hegel, pero así mismo los cursos de los más renombrados teólogos de allí. Llegué a la Universidad de Berlín en un extremo estado de depresión interior, descontento e indeciso. Percibía ya la discordia ulterior de la Filosofía y la Teología. Seguía los cursos de Scheleiermacher y Neander, pero no pude quedarme mucho tiempo con ellos. La amalgama teológica de libertad y dependencia, de razón y de fe, era absolutamente insoportable para mi alma, que aspiraba a la verdad, es decir, a la unidad, a la decisión y al absoluto". Cf. W. Bolin, *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, op. cit., pp. 12-13. No es de extrañar que, en 1825, por tanto, Feuerbach escribiera a su padre informándole sobre su intención de abandonar los estudios de Teología y dedicarse plenamente a los de Filosofía, en los siguientes términos: "Ya no soy capaz de estudiar Teología [...] He vivido en ella, pero ahora ya no me satisface; ya no me da nada de lo que requiero [...] Palestina me resulta demasiado estrecha; debo adentrarme en el amplio mundo, y esto únicamente lo puede hacer el filósofo". L. Feuerbach, "Brief an den Vater" (22-03-1825), SW, Bd. XII, p. 243.

⁴ Cf. L. Feuerbach, *Kritik des Anti-Hegels*, GW, Bd. VIII, pp. 62-127.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

especialmente, de la humanidad misma entendida como género (*Gattung*), es decir, como unidad supraindividual de la esencia compartida y de la conciencia individual subjetiva:

El mismo pensar guarda coherencia consigo mismo a través de todos los hombres, y aunque parezca diseminado a través de los seres singulares, sin embargo, es continuo y perpetuo, uno, igual a sí mismo, inseparable de sí mismo. En uno y el mismo acto de pensar, todos los hombres son iguales entre sí [...] En el pensar estoy enlazado, o más bien, unido con todos los demás, yo mismo soy todos los hombres⁵.

De este modo, por participar la actividad racional de los seres humanos finitos de una Razón que trasciende su propia subjetividad individual, considera Feuerbach que en el pensar dejamos de ser meros individuos, ya que “pensar es lo mismo que ser universal”⁶. Se trata así de una facultad, el pensamiento, compartida por cada uno de tales sujetos finitos y concretos en tanto que partícipes de la Razón universal, pero que, sin embargo, no se agota en ninguno de ellos. Es, más bien, una facultad compartida y comunitaria que constituye el fundamento de la unidad de lo diverso y particular, lo concreto y determinado, como condición para la disolución de las diferencias y, por tanto, para la constitución del género⁷.

Para el joven Feuerbach sólo en éste, en el género, recae la auténtica esencia de la humanidad en su conjunto, pues “la esencia es fundamentalmente unidad, y toda unidad es unidad de lo diferente y, por ello, unificación, uno, actividad, acción”⁸. Sólo el género, en tanto que auténtico depositario supraindividual de la Razón –en tanto que unidad de lo diverso en que se manifiesta-, es pues, para el joven Feuerbach, lo auténticamente universal.

Considerando lo previo, podría interpretarse que Feuerbach se mantiene aferrado a la ortodoxia hegeliana por considerar la esencia del hombre solamente desde una perspectiva intelectualista e idealista, sin tomar en consideración el elemento sensitivo. Y aunque es cierto que esta noción de esencia genérica se halla impregnada de una marcada influencia hegeliana, sin embargo, la intención que revela constituye un declarado propósito de transformar el contenido especulativo de la filosofía de su

⁵ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universalis, infinita*, GW, Bd. I, pp. 18-19.

⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 23-31.

⁸ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 235.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

maestro mediante la concretización y encarnación de la Razón absoluta en un sujeto distinto de ella misma. En este sentido, en la ya mencionada carta que dirige a Hegel presentándole su *Dissertatio*, constata Feuerbach que ésta representa “una libre [...] apropiación [*freie Aneignung*] y refiguración de las ideas o conceptos que constituyen el contenido de sus obras [de Hegel] y de sus lecciones orales”⁹.

Tal apropiación particular de la filosofía hegeliana consiste, precisamente, en intentar desprenderse de lo puramente abstracto del pensar especulativo para que, así, la filosofía deje de ser un asunto de escuela y pase a ser un “asunto de la humanidad”¹⁰. Ahora bien, como el propio Feuerbach afirma, una vez iniciado este camino se “llega finalmente, de forma necesaria, a convertir al hombre en asunto de la filosofía y a superar a la filosofía misma; pues ella sólo se convierte en asunto de la humanidad dejando simplemente de ser filosofía”¹¹. De este modo, ya en los primeros escritos de Feuerbach se hallan, por tanto, las raíces de su peculiar desarrollo filosófico que conducirá al desplazamiento de la lógica interna de la realidad basada en la razón por la razón de la sensualidad. Es en este sentido en el que Feuerbach, en la mencionada carta dirigida a Hegel, expresa en sentido programático la necesidad de proponer una nueva filosofía en la que la Idea no se limite al campo de lo etéreo, sino que se haga sensible a lo que existe de determinado y concreto mediante su “mundanización” y “encarnación”¹².

⁹ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 215.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 216.

¹¹ L. Feuerbach, *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*, GW, Bd. X, p. 180.

¹² L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 215. El carácter programático de la carta dirigida a Hegel queda patente cuando se confronta lo que en ella se expresa con lo que constituirá los temas principales de sus escritos. Así, esta idea de *ensarkosis* o encarnación de la Razón quedará desarrollada, principalmente, en sus escritos hasta 1839, tales como su *Dissertatio*, su trabajo sobre *Leibniz*, o su *Crítica del Anti-Hegel*. Así mismo, cuando en la susodicha carta Feuerbach afirma la necesidad de cambiar las formas históricas de representación de conceptos tales como los de ‘tiempo’, ‘más allá’, ‘presente’, ‘yo’, ‘individualidad’, etc., está anticipando también algunas de las ideas principales de sus obras de crítica religiosa tales como *Pensamientos de muerte e inmortalidad* o *La esencia del cristianismo*. Por otro lado, la afirmación de Feuerbach según la cual se impone la necesidad de “fundar el reino de la Idea, del pensamiento que se contempla en toda existencia”, bien podría establecerse como el germen (al menos en su intención) de sus escritos sobre la razón corpórea, entre los que destacan, por ejemplo, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* o *Contra el dualismo de cuerpo y alma*. Y en sentido parecido, por ejemplo, puede entenderse la constatación de Feuerbach de la necesidad de convertir la filosofía en “asunto de la humanidad”, anticipando un claro contenido práctico, tal y como se expresa en *Necesidad de un cambio* o *Principios de la filosofía del futuro*. Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 17 ss., y U. Reitemeyer, “Realismus, Humanismus, Kommunismus. Die Praxisphilosophie Ludwig Feuerbachs”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 114-117.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

Con ello, expresa Feuerbach, indirectamente, la necesidad de desprenderse del concepto de una Razón ciertamente abstracto, tal y como había sido legado por parte del idealismo metafísico, para, en su lugar, afirmar la necesidad de su concreción. Ahora bien, tal concepto de Razón, encarnado y concretizado, no lo sitúa el joven Feuerbach aún en el sujeto finito e individual, sino en el género humano en su conjunto. Feuerbach reniega, pues, de cualquier forma de subjetividad individual que se tome a sí misma como propia medida absoluta –y de toda la realidad–, haciendo caso omiso de las relaciones con los demás mediante las cuales se realiza auténticamente.

Desde esta perspectiva, la preocupación de Feuerbach en su *Dissertatio* no es otra que la de afirmar el carácter comunitario y relacional del individuo, la necesidad de que la humanidad se *re-ligue* con ella misma en un sentido inmanente, pues “la verdad yace únicamente en la unión del yo y el tú”¹³. Pero dada la influencia hegeliana en sus primeros escritos, esto sólo puede justificarlo primeramente mediante el recurso a una esencia supraindividual, genérica, que dé significado no sólo al impulso natural de la humanidad a la relación del yo con el tú, sino que, además, constituya una refutación filosófica del individualismo subjetivista. Por ello el joven Feuerbach considera que la auténtica esencia del yo finito radica en la actividad racional genéricamente compartida y no en su subjetividad individual. Ésta, por su parte, al dirigir su actividad racional sobre sí misma, desdoblándose en principio activo (pensamiento) y principio pasivo (ella misma como objeto), no hace más que enfrentar al individuo finito con la Razón *una* de la que es partícipe, con su propia esencia depositada en el género, siendo sólo por ello posible la autoconciencia del ser pensante:

La esencia del hombre no se nos presenta ni la tenemos a la mano de forma inmediata y por naturaleza, de manera que el hombre no puede advenir a su esencia, y no puede reconocerla, a no ser que se eleve a sí mismo hasta la esencia, y que lleve su espíritu más allá de las apariencias de los sentidos y de la propia particularidad de sí mismo. –Aunque unos hombres toman por su esencia una cosa y otros otra, en verdad la esencia de los hombres es el *pensamiento*, y ella misma no es ni relativa ni limitada sino absoluta y suprema¹⁴.

De este modo, en oposición al idealismo subjetivista, Feuerbach afirma que lo previo, el fundamento de la subjetividad individual, no es ni puede ser la conciencia

¹³ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IV, p. 41.

¹⁴ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, pp 85-87.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

singular y finita, sino el pensar mismo, la actividad del *logos* compartido genéricamente¹⁵. La Razón, tal y como la entiende Feuerbach, se singulariza en sentido inmanente, situando su propia esencia universal en la suma de las conciencias subjetivas, singulares e individuales, siendo todas ellas igualmente universales e infinitas por su forma (pensamiento), pero concretas y limitadas por su materia (su contenido autorreferido). Así, el contenido antropológico de la filosofía de Feuerbach, que surge precisamente a partir del concepto hegeliano de Razón, no se limita a una mera constatación de la finitud y limitación del individuo, sino que, por compartir cada uno de éstos parte de la Razón universal, abre también las puertas para la elevación a lo infinito por medio del pensamiento objetivado –la comunicación intersubjetiva–, en la medida en que “la palabra es el pensamiento en imágenes [...], es la luz del mundo [...], conduce a toda verdad, revela todos los misterios, ilumina lo invisible, actualiza lo pasado y remoto, hace infinito lo finito y eterno lo temporal”¹⁶.

A través de estos actos de comunicación, mediados por el pensamiento en tanto que expresión de la Razón compartida, se realiza y encarna lo universal de la esencia genérica. Por ello, la definición feuerbachiana del pensamiento y la Razón bien puede destacarse como ‘comunicación’ y ‘comunitariedad’, es decir, como el impulso y la capacidad reconstructiva del género escindido en particulares¹⁷. Impulso, por otra parte, aún intelectualizado en el joven Feuerbach, pero que, sin embargo, expresa el inicio de su preocupación antropológica por el ser finito y determinado, que irá concretizándose progresivamente hasta desarrollar su particular concepto de sensualidad (*Sinnlichkeit*) como nuevo fundamento para la reconstrucción en términos inmanentes de la propia humanidad.

Feuerbach, por tanto, se preocupa ya tempranamente por el carácter comunitario del ser humano y dependiente únicamente de sí, considerando, pues, que sólo por medio de la relación interpersonal del yo con el tú puede la subjetividad individual

¹⁵ *Ibid.*, p. 71: “La conciencia o Yo no puede ser tomada en modo alguno como el pensamiento primero y original, ni como la razón misma o causa del pensamiento. Por el contrario [...] el pensamiento puro, no interrumpido ni distinto en sí o pensamiento en general de la conciencia, debe anteceder a aquel pensamiento que se considera a sí mismo como origen y razón de éste”.

¹⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 159.

¹⁷ Cf. G. Amengual, “Ser-genérico como solidaridad. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad”, en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, n° 25-26, 1996, pp. 16 ss.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

armonizarse con su propia esencia genérica, en la que se deposita lo universal e infinito, y realizarse a su vez plenamente como tal, como subjetividad:

La esencia de los hombres es ella misma la unidad absoluta de ellos [...] El hombre arde en el deseo incontenible e incontenido de unirse, de la manera que sea, con *el otro, de quien está separado por la naturaleza*; desea, busca al otro, es impelido a amar al otro por una cierta fuerza y potencia interna y oscura, y hasta puede decirse que no puede llegar a ser sino con el otro, de manera que se hace a fin de cuentas hombre por medio de la conjunción que se produce entre él mismo y el otro¹⁸.

Este deseo constituye el fundamento, según Feuerbach, del sentimiento de amor y amistad, expresión de la necesidad de la alteridad para la realización plena del yo, pues sólo en la unidad del individuo con la totalidad del resto de seres concretos y limitados, se realiza la esencia genérica de la humanidad –y con ella, la Razón universal hegeliana singularizada en cada una de las subjetividades individuales.

Precisamente esta concepción de la infinitud presente en la finitud, es lo que conducirá a Feuerbach a establecer un proceso de absorción de la divinidad en la inmanencia del ser, reduciéndose así el teísmo en antropoteísmo primero y, finalmente, en auténtica antropología. Tales ideas, pertenecientes al pensamiento más propio de Feuerbach, encuentran su germen, pues, en la libre apropiación que, afectivamente, hace de la filosofía de Hegel. Por ello, ya en su tesis doctoral, decididamente hegeliana –al menos en su punto de partida-, puede percibirse la propuesta antropológica de Feuerbach formulada mediante un nuevo *cogito* no cartesiano, seguido éste a su vez de un imperativo moral ciertamente feuerbachiano en su intención y propósito:

“Cogito, ergo omnes homines sum” [...] Pues por el hecho de que, cuando pienso, no estoy segregado y separado del otro, también, cuando obro, debo tender a no estar separado de ese otro [...] Que el pensamiento sea el arquetipo de toda acción suya. Según la esencia, es decir, según el pensamiento, no eres diferente del otro; así pues, en la medida en que actúas y vives dentro de ti mismo en cuanto hombre singular, sé como en verdad eres, como eres según tu verdadera esencia¹⁹.

Este principio constituye, así, una afirmación de que el pensar implica la co-pertenencia de las razones particulares a la razón común de todos los hombres, que es la

¹⁸ L. Feuerbach, *De Ratione, una universalis, infinita*, GW, Bd. I, p. 93.

¹⁹ *Ibid.*, p. 95.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

auténtica esencia de *los hombres*, de la humanidad, y una apuesta contra el individualismo de la subjetividad moderna; pues la Razón –que es *una, universal e infinita*– no se identifica con la razón finita del sujeto particular –que es múltiple y perteneciente a la esfera de lo limitado. En este sentido, la esencia –la capacidad de pensamiento, la Razón–, sólo puede situarse en la unión de todos los hombres, es decir, en el género, el cual, en tanto que unidad de lo múltiple y diverso, se diluye sin embargo en el flujo permanente que se forma a través del paso de lo individual, en la historia misma entendida como devenir de la propia humanidad: “no existe el género más que en la generación y en la muerte de los individuos (pues la muerte de los singulares es la manifestación del género)”²⁰.

Desde esta perspectiva, un elemento central del primer distanciamiento de Feuerbach con respecto a Hegel, producido precisamente desde Hegel mismo, es la forma de pensar el devenir histórico: para Feuerbach, desde sus primeros escritos, el motivo de la filosofía ya no constituye el desarrollo en el mundo del Espíritu como Razón, sino el de la humanidad misma entendida como auténtica depositaria de ésta y, por tanto, sujeto en el que descansa el peso de su *realización*²¹. Por ello, a diferencia de Hegel, la obra de Feuerbach presenta un marcado carácter de conciencia histórica y del devenir mediante el cual revaloriza inmanentemente el tiempo presente²². En este sentido, por ejemplo, se expresa Habermas cuando afirma:

Hegel, con su concepto enfático de realidad como unidad de esencia y existencia, había marginado precisamente aquello que más tenía que importar a la modernidad: lo transitorio del instante preñado de significado, en que los problemas del futuro que en cada caso nos apremian se traban en un nudo. Contra este concepto de una realidad racional que se eleva por encima de la facticidad, contingencia y actualidad de los fenómenos que hacen eclosión y de las evoluciones que se ponen en marcha [...] Feuerbach insiste en la *existencia*

²⁰ *Ibid.*, p. 55. En este mismo sentido, Feuerbach afirma en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* que, frente a la finitud del individuo particular, el género es infinito gracias, precisamente, a la sucesión temporal de cada uno de sus singulares, perviviendo éstos no según la existencia, sino únicamente en tanto que parte de una esencia compartida que se desarrolla, perfecciona y actualiza a lo largo del devenir histórico. Cf. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd, I, pp. 385 ss.

²¹ Cf. G. Amengual, “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en *Taula. Quaderns de Pensament*. Universitat de les Illes Balears, nº1, 1982, pp. 54-55.

²² Cf. A. Guinzo Fernández, “La conciencia epocal de L. Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. X, nº 17, Universidad Complutense de Madrid, 1997, p. 152.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

sensible de la naturaleza interna y externa: la sensación y la pasión testifican la presencia del propio cuerpo y la resistencia del mundo material²³.

El joven Feuerbach, sin embargo, llega a afirmar el peso intrínseco de tal existencia sensible sólo desde un posicionamiento ciertamente próximo a la ortodoxia hegeliana, es decir, reconociendo que con Hegel la filosofía idealista había alcanzado su plenitud. Desde tal reconocimiento establece, pues, como tarea propia de la humanidad, la de concretizar y realizar efectivamente dicha filosofía en un sentido auténticamente immanente y referido a la humanidad en su conjunto por medio de “una nueva historia, una segunda creación”²⁴. Lo cual implica, en consecuencia, que la *Aufhebung* hegeliana, mediadora, que supera y conserva, ya no es útil para Feuerbach, pues de lo que se trata es de “aniquilar verdaderamente” (*wahrhaft vernichten*) el universo conceptual de la visión tradicional del mundo y sus “formas de captación histórico-universales” para dar paso al “reino de la Idea, del pensamiento que se contempla en toda existencia y que es consciente de sí mismo” por mediación única de la propia humanidad²⁵.

No obstante, para Feuerbach la crítica a los fundamentos idealistas de la filosofía hegeliana no debía dejarse en manos de aquellos filósofos incapaces de reconocer la importancia filosófica del propio Hegel. Es por ello que en 1835 Feuerbach defiende a su maestro con su crítica al *Anti-Hegel* de Bachmann y se opone a las voces que se alzaban cada vez con más fuerza en contra de la filosofía hegeliana por parte de kantianos y positivistas. Tales críticas contra Hegel, de hecho, hicieron que el propio Feuerbach dudara en publicar su *Para la crítica de la filosofía hegeliana* (1839), tal y como reconocía en una carta dirigida a Ruge: “Los desdeñosos ataques contra Hegel [...] me hacen dudar de si debería yo publicar mi escrito. En cualquier caso, es necesario que la crítica a Hegel no quede en manos de sus oponentes, sin en manos tales que vayan más allá, que admiren al propio Hegel y reconozcan al *buen* espíritu de Hegel como el genio de su actividad”²⁶. De este modo, según Feuerbach, sólo conociendo y reconociendo la filosofía de Hegel podía llevarse a cabo una crítica firme y fundamentada a sus principios especulativos y producir así esa ‘segunda creación’ cuyo

²³ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 72.

²⁴ L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 217.

²⁵ *Ibid.*, pp. 216-217.

²⁶ L. Feuerbach, “Brief an Ruge” (13-02-1839), en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., p. 353.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

centro y principio se constituya en los sujetos finitos y determinados en que se encarna el puro *logos*.

En definitiva, desde el concepto hegeliano de Razón, y por mediación de su proyecto de encarnación y mundanización de la Idea, llega Feuerbach a asentar las bases de lo que será su peculiar filosofía centrada en el ser humano concreto y determinado en todas sus facultades. La propuesta de *ensarkosis* feuerbachiana, por necesitar precisamente de los sujetos finitos y determinados en los que se constituye la esencia genérica, supondrá un giro en su filosofía hacia la antropología y una contundente defensa tanto de la humanidad en su conjunto como de la naturaleza en la que se inserta, en las cuales concretiza la Razón absoluta hegeliana. Naturaleza y humanidad, ambas, que ya no serán una mera manifestación ‘finita’ de la Razón abstracta considerada ésta como lo único y auténticamente real²⁷, sino que pasan a agotar ellas en sí mismas la totalidad de la realidad como tal:

Vanidad es [...] toda especulación que quiera ir más allá de la naturaleza y del hombre [...] La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero el compendio sustancial [*Inbegriff*] de la realidad es la *naturaleza* (naturaleza en el sentido más universal de la palabra). Los misterios más profundos yacen en las cosas naturales más simples, que envidia y pisotea el especulante que suspira por el más allá²⁸.

Feuerbach, por tanto, rechaza todo contenido especulativo –tanto filosófico como teológico- por considerar que éste es incapaz de interpretar correctamente la realidad. De hecho, una de las razones que le motivarán a renunciar a la noción hegeliana del Espíritu absoluto es, precisamente, el haber descubierto que detrás de éste se esconde el mismo espíritu especulativo de la teología. Está convencido de que la fe absoluta en la Idea, considerada como la esencia única de la realidad, actúa igual que la fe en Dios, creador de todo a partir de sí mismo: sustituyendo la verdad sustancial de la

²⁷ Esta es la aparente consideración de la filosofía del absoluto, dada la confusa máxima de G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, p. 59: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. El propio Hegel explica el significado y alcance filosóficos de la conocida y controvertida sentencia en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. cit., § 6, pp. 37-39.

²⁸ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 61.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

realidad por un “espectro”²⁹ y, de este modo, subordinando la naturaleza a la nada de una fantasía en la que la humanidad es incapaz de constituirse como auténtico sujeto activo, libre y autónomo:

La filosofía hegeliana es la superación de la contradicción entre pensar y ser [...], pero, ¡alerta! Es la superación de esta contradicción sólo *en el interior de la contradicción*, dentro de un elemento, *en el interior del pensar*. En Hegel, el pensamiento es el ser, el pensamiento es el sujeto, el ser es el predicado [...] Hegel no llega al *ser como ser*, al ser libre, autónomo y feliz en sí mismo. Hegel ha pensado los objetos solamente como *predicados* del pensamiento que se piensa a sí mismo³⁰.

Por ello, cuando Feuerbach llega a la conclusión de que la filosofía de Hegel niega la teología únicamente desde el punto de vista de la teología misma, es decir, compartiendo con ella su carácter especulativo al abstraerse de toda consideración de lo finito, determinado y sensible, entonces, rompe decididamente con su maestro por considerar que la filosofía del absoluto constituye el apoyo racional de la teología³¹. Puede afirmarse entonces que la crítica feuerbachiana a la filosofía de Hegel y su alejamiento de ella es, en cierto modo, consecuencia de su crítica a la teología. Pues ya en sus primeros escritos se pone de manifiesto la distinta consideración que ambos, Hegel y Feuerbach, hacen de la religión y el cristianismo. Para Hegel la religión es aún un estadio avanzado en el desarrollo del Espíritu absoluto en el que éste se aproxima a su plena autoconciencia por medio del sentimiento, sólo superado por la reflexión racional y sistemática de la filosofía; y en este sentido, el cristianismo es para él, de entre todas las religiones particulares, la religión absoluta, pues considera que en su significación universal y esencial es la que expresa más adecuadamente aquello que la filosofía sistematiza racionalmente³². Por su parte, para Feuerbach, a diferencia de Hegel, el cristianismo –y en especial el protestantismo– es únicamente aquella religión

²⁹ Así lo expresa con sus propias palabras L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 247: “El ‘espíritu absoluto’ es el ‘espíritu difunto’ de la teología, que en la filosofía hegeliana aún ronda como *espectro*”.

³⁰ *Ibid.*, p. 257.

³¹ “La *contradicción* de la filosofía moderna [...] del hecho de es la *negación de la teología desde el punto de vista de la teología* o *aquella negación de la teología que es ella misma otra vez teología*, esta contradicción *caracteriza especialmente a la filosofía hegeliana*. El ser inmaterial, el ser como puro objeto del entendimiento, como puro ser de entendimiento, es, para la filosofía moderna, como también para la hegeliana, el único ser verdadero, el ser absoluto: Dios”. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 295.

³² Cf. W. Moog, *Hegel y la escuela hegeliana*, op. cit., pp. 339-353.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

que ha consolidado la entronización de la egoísta subjetividad individual, propia de la modernidad, que hace abstracción de todo condicionamiento y determinación sensorial, corporal y relacional:

Lo característico de la época moderna es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona, y con ello el individuo humano aislado fue reconocido por sí mismo en su individualidad como divino e infinito. La primera forma en la que se expresó la época moderna fue el protestantismo³³.

En cualquier caso, uno de los elementos más relevantes de la recepción de la filosofía de Hegel por parte de Feuerbach radica, como se ha señalado, en el hecho de que éste toma el concepto hegeliano de Razón pero invirtiendo los términos en la relación entre ésta y la humanidad. Apostando por la encarnación del *logos* únicamente por medio de la humanidad, Feuerbach convierte a ésta en auténtico sujeto y a la Razón en predicado de ella. Pues de lo contrario, si el sujeto fuera el pensar y el ser predicado de dicho pensar, entonces, no habría lugar alguno para el ser como tal, sino sólo para el puro pensamiento abstracto³⁴.

Ahora bien, tal y como se desarrollará en profundidad en el capítulo VI de la presente tesis, esta afirmación del ser concreto y determinado como núcleo antropológico de la filosofía de Feuerbach, pasa previamente por el concepto de *Gattungswesen* (ser y esencia genéricos), como fundamento en contra de cualquier forma, tanto filosófica como teológica, que reduzca lo complejo de la realidad a una subjetividad aislada entendida únicamente como conciencia y entendimiento y que haga abstracción del carácter comunicativo y comunitario de la humanidad. Se trata, pues, de una afirmación de lo concreto y determinado del ser –no sólo pensamiento abstracto, sino también cuerpo y sensibilidad- que, además, intenta proyectarse como capaz de superar su limitación y finitud por medio de la relación intersubjetiva en la que se realiza el género. Según el lugar en el que Feuerbach sitúe el peso específico para tal realización genérica³⁵, podremos, sin embargo, situar su proyecto antropológico con

³³ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 189.

³⁴ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 302: “[...] un ser que solamente es un predicado o una determinación de la razón, sólo es un ser *pensado*, *abstracto*, pero en verdad no es *ningún* ser. La identidad de pensar y ser expresa, por tanto, sólo la *identidad* del *pensar consigo mismo*. Esto significa: El pensar absoluto *no sale fuera de sí, no sale de sí para llegar al ser*».

³⁵ Feuerbach, a lo largo de su producción filosófica, ha situado la realización del género en diferentes aspectos esenciales a la humanidad: el mero pensar compartido, la palabra como expresión objetiva de la

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

mayor o menor proximidad a la filosofía de Hegel. Si bien, en último término, el punto de partida de la preocupación por el ser humano en Feuerbach hunde sus raíces, precisamente, en el concepto hegeliano de Razón y de género, su desarrollo filosófico le conducirá, finalmente, a la formulación de una “filosofía del futuro” decididamente antihegeliana y dotada de un carácter propio y particular.

5.2 La “filosofía del futuro”

El pensamiento filosófico de Feuerbach que ya tempranamente se había iniciado con su proyecto de *ensarkosis* de la razón hegeliana hasta conducir a la afirmación de la realidad sensible como valor radical, supondrá, así mismo, la formulación de una nueva filosofía, una “filosofía del futuro”, la cual se caracteriza como la “realización de la precedente filosofía hegeliana; pero una realización que es, a su vez, su negación y, a decir verdad, negación sin contradicción de la misma”³⁶. Se trata, por tanto, de un desarrollo filosófico que hunde sus raíces en el propio pensamiento de Hegel pero que, en cierto modo, invierte los términos de ésta al convertir al hombre real, total y completo, en su centro gravitacional, su principio y fin, ocupando así el lugar que antes desempeñaba la Idea hegeliana.

Sin embargo, cualquier nueva filosofía, por erigirse en contraposición con todas las anteriores, tiene que justificar previamente su pertinencia; y por ello, en *Necesidad de un cambio* constata Feuerbach la exigencia del surgimiento de esta nueva filosofía como expresión de una época así mismo nueva, tanto en el plano intelectual y filosófico como en el político y social:

Ambas preguntas: *si* hace falta un cambio en la filosofía y *cuál* ha de ser, dependen de esta otra pregunta: ¿nos hallamos a las puertas de una época nueva, de un nuevo período de la humanidad, o continuamos caminando por los caminos viejos, o conservamos al hombre viejo, sólo con los cambios que se hacen inevitables con el paso del tiempo? Si comprendiésemos la pregunta de la necesidad de un cambio únicamente desde un punto de vista filosófico, entonces

Razón o la relación más o menos privada del yo con el tú fundada en el principio de la *Sinnlichkeit*. Tales distinciones son, precisamente, las que han motivado la tradicional periodización de la filosofía feuerbachiana en una etapa hegeliana, una humanista y otra materialista.

³⁶ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 295.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

lo entenderíamos de manera demasiado limitada, nos moveríamos en el ámbito de las disputas de escuela. Nada tan tedioso como eso³⁷.

Los tiempos, considera Feuerbach, han cambiado. Es necesario que la política de la época se adecue al nuevo período de la humanidad consecuente de la crítica formulada durante la década de 1840 por parte de los jóvenes hegelianos, la cual trasciende lo meramente filosófico y religioso para implicarse de forma directa con los fundamentos de un sistema político y social, el de la Restauración, que ya no se sostienen tras la antropologización de la filosofía y de la misma religión. En la misma medida en que la crítica religiosa ha desvelado cuál es la verdadera esencia de lo divino –la esencia genérica del hombre–, la humanidad ha recuperado también aquello que le es propio³⁸. Al recuperar la humanidad la conciencia de su propia esencia, no como algo objetivo y ajeno a ella misma sino en un sentido inmanente, la realización de la humanidad radica ahora en sus propias manos, desplazándose el ‘más allá’ al ‘más acá’. La afirmación de la capacidad de autorrealización de la propia humanidad, de que sólo en ella y por ella misma se realiza lo universal, impone, por tanto, la necesidad de que las estructuras sociales y políticas se adecuen a la nueva época que se inaugura. La libertad política es, pues, una exigencia:

Pero ahora [la negación del cristianismo] es, o deviene, consciente, querida, directamente pretendida, y tanto más ahora que el cristianismo se ha involucrado en los obstáculos interpuestos contra el impulso esencial de la humanidad actual: la libertad política³⁹.

Por su parte, esta nueva época que reclama la libertad de la humanidad y su plena autonomía, impone también una nueva filosofía adecuada al proyecto de emancipación y autorrealización de la humanidad. Una filosofía que supere toda contradicción entre pensar y ser, pero no especulativamente sino asentando el propio pensar sobre la realidad misma, que es su fundamento. Una filosofía nueva, por tanto, que convierta la sensualidad (*Sinnlichkeit*), y no el mero pensar abstracto, en su

³⁷ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 146.

³⁸ *Ibid.*, pp. 148-149: “El cristianismo ha sido negado: negado en el espíritu y en el corazón, en la ciencia y en la vida, en el arte y en la industria, y negado a fondo, sin salvación, irrevocablemente, porque los hombres se han apropiado de aquello que es verdadero, positivamente humano, antisagrado, de tal manera que el cristianismo ha perdido toda capacidad de resistencia”.

³⁹ *Ibid.*, p. 149.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

principio: “la filosofía ha de comenzar, no *consigo* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser distinto del pensar, no-filosófico, absolutamente *antiescolástico* en nosotros es el principio del *sensualismo*”⁴⁰. De este modo, la filosofía del futuro, asentada sobre tal principio, supone y exige el reconocimiento del ser humano en su auténtica realidad, esto es, compuesto de razón pero también de cuerpo, sangre y sentimientos, como el auténtico sujeto del pensar y de la actividad filosófica: “La filosofía no es *ningún acto absoluto*, *ningún actus purus sin sujeto*: es un *acto del sujeto humano*. Consecuentemente, ha de *contener y expresar de manera no mutilada la esencia* de este sujeto”⁴¹.

Obviamente, Feuerbach es consciente de la tradición filosófica de la que es heredero o, al menos, de aquella que había constituido su antecedente histórico inmediato. Por ello, la construcción de esta nueva filosofía, que orbita en torno al principio del sensualismo, se desarrolla, precisamente, en contraposición directa con la filosofía de la Modernidad y en especial con la hegeliana, pues lo que allí era secundario y derivado se vuelve con Feuerbach en lo primero y fundamental:

Si la filosofía *antigua* decía: Aquello que no es pensado no es, la *nueva* filosofía en cambio dice: Aquello que no es amado, aquello que *no puede ser amado, no es* [...] Si la *filosofía antigua* tenía como punto de partida esta proposición: *Soy un ser abstracto, solamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi esencia*, la *nueva* filosofía en cambio comienza con esta proposición: *Soy un ser real, sensible, el cuerpo pertenece a mi esencia; sí, el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi esencia misma* [...], el filósofo nuevo piensa *en armonía y paz con los sentidos* [...]; la *nueva* filosofía, reconoce la *verdad* de la sensibilidad *con gozo, con consciencia*; es la filosofía *abiertamente sensible*⁴².

En opinión de Feuerbach, la filosofía idealista y especulativa posee únicamente un concepto abstracto y meramente teórico del sujeto filosófico (pensante y racional), pero no un concepto claro de la auténtica realidad (sensible) del ser humano. Contra esta falla idealista, Feuerbach propone, así, el programa de una nueva filosofía la cual parte de la transformación del concepto idealista del sujeto, concibiéndolo primero y ante todo como individuo corpóreo y sensible, y sólo posteriormente como sujeto filosófico

⁴⁰ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 254.

⁴¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, pp. 337-338.

⁴² *Ibid.*, pp. 319-320.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

(pensante). Con ello, la perspectiva filosófica defendida por Feuerbach se dirige no tanto en contra del concepto autorreferido de una razón idéntica consigo misma, como en contra del concepto de sujeto monológico, encerrado en sí mismo. En Feuerbach, por tanto, el sujeto idealista es fracturado por medio de la sensualidad como instrumento, a su vez, para la sensibilización del pensamiento, de forma tal que para la nueva filosofía la realidad sensible y concreta se convierte en su concepto y objeto central.

Esta sensibilización del pensamiento no tiene ya, por tanto, nada en común con el esquema especulativo del mundo. Los “objetos de los sentidos”⁴³, esto es, la realidad en su totalidad, sin hacer abstracción alguna de ella, constituye el objeto de la nueva filosofía y, en la misma medida, su sujeto, su principio de conocimiento, ya no será el yo abstracto ni la subjetividad individual entendida como mero entendimiento, sino el ser humano real, concreto y determinado, corpóreo y sensible. Sin embargo, esta defensa de la sensibilidad como principio filosófico no supone una mera negación de la idea o del pensamiento, sino simplemente una llamada de atención sobre las raíces sensibles del conocimiento, es decir, sobre el concepto del ser real y concreto como fundamento del pensar. No en vano, en repetidas ocasiones, afirma Feuerbach la coexistencia tanto del principio pasivo como del activo, o lo que es lo mismo, la unión de cabeza y corazón⁴⁴, como caracterización de la auténtica filosofía, es decir, de aquella que es adecuada a la complejidad de la vida y la verdad. Por tanto, la nueva filosofía no niega el carácter racional de su actividad –pues en caso contrario no sería auténtica filosofía–; simplemente no considera a ésta como una forma abstracta y universal, sino que la concretiza y determina como producto del ‘hombre real’: “Ella [la nueva filosofía] sí que tiene como soporte la razón, pero la razón, la *esencia de la cual* es la *esencia humana*; por tanto, *no* una razón *exenta de esencia*, de *color* y de *nombre*, sino una razón *saturada de la sangre del hombre*”⁴⁵.

En último término se trata, pues, de desarrollar una filosofía adecuada al ser humano, hecha por éste y para éste; una filosofía que abandone todo contenido especulativo –teológico o filosófico– y que tenga como máximo proyecto suyo el de

⁴³ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁴ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 254-255: “Los instrumentos esenciales, los órganos de la filosofía son la *cabeza* [...] y el *corazón* [...]: *pensar e intuición* [...] Por tanto, sólo donde se unen la existencia y el ser, la intuición y el pensar, la pasividad y la actividad, el *principio escolástico y sanguíneo del sensualismo y materialismo francés* con la *flema escolástica de la metafísica alemana*, sólo allí hay *vida y verdad*”.

⁴⁵ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 333.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

favorecer la realización plena, total y completa de la humanidad en un sentido immanente, de ella y por ella misma. Se trata, en definitiva, de la “filosofía del futuro” como auténtica Antropología:

La filosofía del futuro tiene por tarea sacar la filosofía del reino de las “almas difuntas” e introducirla de nuevo en el reino de las almas *corporalizadas* y *vivientes*, [...] bajarla a la miseria humana [...]. Su tarea fue extraer de la filosofía del absoluto, esto es de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, esto es, de la antropología, y así, mediante la *crítica* de la filosofía *divina*, fundamentar la *verdad de la [filosofía] humana*⁴⁶.

La filosofía del futuro, asentada en el hombre real y en el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), será consecuente en sus desarrollos con los supuestos que la sustentan. Por un lado, la filosofía preconizada por Feuerbach apuesta por asentar todo conocimiento, tanto científico como filosófico, no en el mero pensar, sino en la naturaleza misma, en la ‘fisiología’. Ésta, la naturaleza, es elevada también a objeto de la nueva filosofía en tanto que marco indispensable para la realización plena del ser humano, pues éste, en tanto que ser sensible, sólo es tal en la medida en que se encuentra inserto y determinado en y por ella⁴⁷. Por otro lado, con el fin de que respetar el auténtico principio vital que hace de contrapunto a la inclinación que el pensar abstracto tiene de eliminar y negar aquello que es su condición –el ser concreto y determinado-, la actividad filosófica debe ir más allá del simple pensamiento para partir, precisamente, del no-pensar, del no-filosofar, de la sensibilidad.

Efectivamente, si la realidad, en su complejidad, tiene que ser entendida como esencialmente sensible, entonces también la sensibilidad ha de ser el principio de la actividad filosófica. En este sentido, se deja entrever en la nueva filosofía propuesta por Feuerbach cierta afinidad con la filosofía kantiana, pues también en él la sensibilidad tenía la tarea fundamental de hacer posible el inicio del auténtico conocimiento. Sin

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 264-265.

⁴⁷ *Ibid.*, 337: “La nueva filosofía hace del *hombre*, con *inclusión de la naturaleza*, como base del hombre, el *único, universal* y *supremo objeto* de la filosofía, por tanto hace de la *antropología*, con *inclusión de la fisiología, la ciencia universal*”. La consideración de la naturaleza en estos términos se halla también presente en L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen Zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 262: “Todas las ciencias han de fundamentarse sobre la *naturaleza* [...] *La filosofía se ha de vincular otra vez con la ciencia natural, y la ciencia natural con la filosofía*. Esta vinculación, fundamentada en una necesidad recíproca y en una necesidad interna, será duradera, más feliz y fecunda que la *desgraciada alianza* que *hasta ahora* había ligado a la filosofía y la teología”.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

embargo, para Feuerbach la sensibilidad representa algo más que la *Rezeptivität* kantiana, pues ella –la *Sinnlichkeit*– connota simultáneamente a los objetos naturales, capaces de afectar al sujeto, y a la facultad subjetiva que es afectada por ellos. Designa a la vez, por tanto, la pasividad del sujeto y la actividad del objeto, y viceversa. Todo lo esencialmente real es, pues, tanto activo como pasivo en su relación con el mundo. Con ello, Feuerbach otorga una solución nueva al problema filosófico de la Modernidad en torno a la relación sujeto-objeto, distanciándose tanto de aquella posición que reduce lo humano a la actividad espiritual o ideal, como del posicionamiento contrario que no reconoce otra base que lo empírico⁴⁸. Bien es cierto que para Feuerbach el empirismo tiene que ser elogiado por haber vislumbrado la importancia de lo material, pero, a su vez, debe de reprochársele su limitación y unilateralidad a la hora de considerar lo complejo de la realidad y, en especial, del ser humano:

Todas nuestras ideas se originan también de los sentidos; en esto el empirismo tiene toda la razón; sólo olvida que el objeto más importante y más esencial de los sentidos del hombre es el *hombre mismo*, olvida que sólo en la mirada del hombre al hombre es donde se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento⁴⁹.

Por su parte, el idealismo buscó ciertamente las ideas en el hombre, pero quiso deducirlas “del yo sin un tú dado sensiblemente”⁵⁰. Frente a estas dos concepciones filosóficas extremas, Feuerbach propone una nueva filosofía en la que se unan recíprocamente lo subjetivo y lo objetivo, lo universal y lo particular, lo espiritual y lo material; unión que alcanza, además, su máxima y última expresión en el cuerpo humano. La actividad filosófica, por tanto, adquiere sentido y plenitud únicamente mediante la unión de los principios activo y pasivo que se dan en el ser humano en su autenticidad, total y completo: pensamiento y sensorialidad. Por ello afirma Feuerbach, de forma contundente, la necesidad de una nueva filosofía hecha por y para el hombre, convertido éste, con todas sus determinaciones y facultades, en el auténtico principio absoluto de toda actividad humana:

⁴⁸ Sobre la peculiaridad de la relación sujeto-objeto en la nueva filosofía preconizada por Feuerbach, Cf. S. Cabedo, *Die Anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs*, op. cit., pp. 166-171 y G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 188-206.

⁴⁹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 324.

⁵⁰ *Ibid.*

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

La nueva filosofía no es ninguna *cualidad abstracta* más, ninguna *facultad especial*: es el *hombre pensante* mismo, el hombre que *es* y *se sabe* esencia autoconsciente de la naturaleza, esencia de la historia, esencia de los estados, esencia de las religiones; el hombre que *es* y *se sabe* la *identidad real* (no imaginaria) y *absoluta* de todos los contrarios y las contradicciones, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales⁵¹.

Ahora bien, Feuerbach, a pesar de insistir en que sólo el ser humano concreto, sensible, es el sujeto idóneo de la reflexión filosófica, sin embargo, no quiere de ningún modo reducir la realidad absoluta de la humanidad al hombre individual. Explícitamente afirma que el hombre no puede ser considerado como un yo aislado, sino que cualquier individualidad necesita de la alteridad que constituyen los demás para poder existir con plenitud, de forma tal que “yo y tú, sujeto y objeto, diferenciados y también indisolublemente unidos, este es el verdadero principio del pensamiento y de la vida, de la filosofía y de la psicología”⁵². El individuo llega a su absoluta realización cuando está integrado en una comunidad, pero ésta, a su vez, no puede prescindir de las particularidades que distinguen a los hombres entre sí, gracias a las cuales se realiza la humanidad en todas sus dimensiones.

Por ello, Feuerbach aboga por unas relaciones sociales que no estén concebidas abstractamente en un sentido meramente funcional, sino que surjan y tengan su fundamento en la relación interpersonal del yo con el tú concretos y mediada por la fuerza del amor. Es precisamente este sentimiento esencial, el amor, la fuerza motriz que, según Feuerbach, permite la ampliación del reconocimiento propio al de la persona amada, y de ésta, por extensión, a la humanidad⁵³. En la relación interpersonal, por tanto, descubre Feuerbach la dialéctica fundamental de la existencia humana, pues la dimensión social y la dimensión personal no se excluyen, sino que se integran en el ser humano como complementos recíprocos; el individuo no es el todo, sino que, sin dejar de ser quien es, se vincula a la comunidad como realidad plena:

El hombre singular *para sí* no tiene en *sí* la *esencia* del hombre, *ni en sí como ser moral ni en sí como ser pensante*. La esencia del hombre está concebida

⁵¹ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 259-260.

⁵² L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 224.

⁵³ Así se afirma explícitamente en L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 277: “El otro es mi ‘tú’ [...], mi otro ‘yo’, el hombre objetivado para mí, mi interioridad manifestada, el ojo que se ve a sí mismo. En el otro alcanzo la conciencia de la humanidad; mediante el otro experimento y siento que soy hombre; en el amor hacia él me doy cuenta de que él me pertenece a mí y yo a él, que no podemos existir el uno sin el otro, que sólo la comunidad constituye la humanidad”.

Capítulo V

La filosofía de Feuerbach como antropología

solamente en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre* –una unidad que se basa únicamente en la *realidad* de la *distinción* de yo y tú⁵⁴.

En definitiva, Feuerbach propone una filosofía del futuro que supere la alienación teórica de la especulación hegeliana y que, al mismo tiempo, garantice la base sobre la que se sostengan los intereses prácticos del hombre. La realización del destino de la humanidad corresponde únicamente a ella misma, gracias a su propio impulso y sentimiento que le incita a la comunicación, a vivir en comunidad y, en último término, a ser plenamente en relación con el otro concreto y determinado que lo define, condiciona y da sentido. Un impulso que es auténtica religión, pero no expresada en términos teológicos sino decididamente humanos; un ansia de re-ligación con la propia humanidad desde ella misma y para ella misma, estableciéndose ésta como al auténtico objeto de la nueva filosofía. Una filosofía del futuro, por tanto, que sitúa como objeto suyo a la humanidad con todas sus determinaciones sensibles, que le ha devuelto el contenido de su esencia y las riendas de su destino. Para Feuerbach esta nueva filosofía es, en consecuencia, una auténtica filosofía de la religión cuya finalidad no es otra que la de apostar por la *auténtica* y *verdadera* realización de la humanidad sin hacer abstracción alguna de ella. Es por tanto, sobre todo, una filosofía cuyo contenido principal es eminentemente práctico:

La nueva filosofía, en tanto que filosofía del hombre, es también esencialmente la *filosofía para el hombre*, y sin menoscabo de la dignidad y autonomía de la teoría, es más, en armonía íntima con ésta, tiene esencialmente una tendencia práctica, y esto en su sentido más alto; pasa a ocupar el lugar de la religión, tiene en sí la *esencia* de la religión, ella misma es en verdad *religión*⁵⁵.

Esta exigencia de una inmediata conversión práctica de la filosofía en tanto que re-ligación queda, por tanto, asegurada cuando la religión positiva es disuelta antropológicamente, de modo tal que ninguna divinidad o concepto abstracto sea capaz de ocultar el conocimiento del ser humano de sí mismo. De este modo, para Feuerbach la disolución de la religión en un conocimiento del hombre como esencia corpórea y sensible, política, se convierte en la condición indispensable de la conversión práctica de la filosofía, esto es, de la misma teoría, la cual puede ahora empezar a pensar a la

⁵⁴ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, pp. 338-339.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 340.

Capítulo V
La filosofía de Feuerbach como antropología

humanidad como sensiblemente *mundanizada*, como esencia política. Esta razón inmediata, sensible, corpórea, que define en consecuencia a la filosofía del futuro se basa, por tanto, en el retorno del hombre a sí mismo.

CAPÍTULO VI

LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE FEUERBACH: *GATTUNGSWESEN Y SINNLICHKEIT*

6.1 La concretización de la esencia genérica: *Gattungswesen*

Uno de los conceptos clave de la filosofía de Feuerbach, desde el cual se desarrolla gran parte de su específica propuesta antropológica, es el de *Gattungswesen*, traducido éste al castellano, tradicionalmente, como ‘esencia genérica’ o ‘ser genérico’. A pesar de lo equívoco de la traducción, ambas concepciones se hallan estrechamente relacionadas, ya que Feuerbach transita desde el concepto de una esencia supraindividual hasta un tipo de ser, el ser humano, capaz de superar su limitación, finitud y subjetividad individual para constituirse, a sí mismo, como un ser con vocación genérica, susceptible de actualizar fácticamente al género que lo constituye. La importancia del concepto de *Gattung*, pues, es crucial, porque es precisamente desde éste mismo desde el cual realiza Feuerbach la justificación filosófica del carácter comunitario de la humanidad para, finalmente, acabar reduciéndolo a las formas más privadas de relación interpersonal del ‘yo’ con el ‘tú’.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

El concepto de ‘género’ gozaba ya, previamente a Feuerbach, de una larga tradición, siendo Aristóteles el primero en sistematizar su significado en la *Metafísica*¹, hasta llegar a Hegel². De éstos, pues, parece que tomó Feuerbach la distinción entre género (*Gattung*) y especie (*Art*) desde la cual sienta las bases de su propuesta antropológica, cuando afirma en su *Dissertatio*:

En la naturaleza, un género que, si la especie es singular, individual, finita y moral, es infinito y universal se divide en muchas y variadas especies, que de la misma forma no *existen* más que en los individuos, de tal manera que en el conjunto de las cosas sensibles solamente *hay individuos*. Así, el género no es más que forma y noción abstracta; por su lado la materia concreta, el ser y determinación del género, son individuales en la naturaleza, y no existe el género más que en la generación y en la muerte de los individuos [...], y permaneciendo y manteniéndose universal se elimina el individuo singular, pero solamente en el aspecto formal, no en lo real y profundo³.

De este modo, en la distinción entre género y especie, se ha de entender a aquél como aquello que es universal e infinito, permanente, frente a lo contingente y cambiante de lo concreto y particular en que se expresa sensiblemente –la especie–, de modo tal que, como constata Feuerbach, “el género es ilimitado, sólo el individuo es limitado”⁴. La sucesión temporal de generación y muerte de tales individuos, por lo demás, asegura la pervivencia del género en la medida en que éste es ciego a las particularidades individuales en que se manifiesta, pues el género constituye, precisamente, la abstracción de las mismas y su disolución en un Todo indiferenciado: “El género es la *indiferencia* respecto de los individuos singulares”⁵. Ahora bien, si el género es unidad y disolución de lo diverso y particular en que se manifiesta, entonces

¹ Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Porrúa, México, 1971, p. 97: “Género [...] se emplea en primer lugar para expresar la generación continua de los seres que tienen una misma forma [...] Se dice igualmente con relación a aquello de que se derivan los seres, al principio que los ha hecho pasar a ser [...] En las definiciones, se da el nombre de género a la noción fundamental y esencial, cuyas cualidades son las diferencias. Tales son las diversas acepciones de la palabra género. Se aplica, pues, o a la generación continua de los seres que tienen la misma forma, o a la producción de una misma especie por un primer motor común, o a la comunidad de materia; porque lo que tiene diferencia, cualidad, es el sujeto común, es lo que llamamos la materia”.

² G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ed. Solar, Buenos Aires, 1968, p. 535: “Lo particular contiene la universalidad, que constituye su sustancia; el género se halla *inmodificado* en sus especies; las especies no son diferentes de lo universal, sino solamente *entre ellas*. Lo particular tiene, frente a los otros particulares con los que se relaciona, una y la misma universalidad. Al mismo tiempo, la diversidad de aquellos a causa de su identidad con lo universal es, *como tal*, universal. Es la *totalidad*. [...] O sea, la particularidad es, de nuevo, nada más que la universalidad determinada”.

³ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, pp. 53-55.

⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 268.

⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 60.

Capítulo VI
La propuesta antropológica de Feuerbach

sólo en él –en el género- puede situarse precisamente la verdadera esencia de los seres concretos y del conjunto de individuos que constituyen la humanidad, de modo tal que el auténtico sujeto del devenir humano en la historia lo constituye la totalidad del género humano y no sus componentes individuales⁶.

Si la esencia es aquello que define al ser humano y a la humanidad como tal, entonces sólo el género, por producirse en él la disolución y unión de lo particular, es en consecuencia el soporte adecuado para la esencia, ya que ella, al igual que el género, es única pero no individual, sino compartida, común a toda la humanidad, genérica⁷. El carácter genérico de la esencia significa, entonces, que ésta actúa del mismo modo que el género (*Gattung*) con respecto a la especie (*Art*): es universal e infinita, pero al manifestarse en la existencia real de los hombres concretos en que se concretiza, en ninguno de ellos, por limitados y finitos, se realiza plenamente; ninguno de ellos *es* esencia plena,

De este modo, la finitud y limitación del ser particular viene reforzada por esta idea de la esencia genérica. Si es en el género donde debe situarse la esencia de la humanidad, es decir, en la unidad de lo particular en oposición a la diferenciación individual, entonces, cada uno de los seres finitos son, existen, en la misma medida en que no-son. Ninguno de ellos es esencia plena, ni pleno ser, pues sólo lo que es plena esencia, unidad absoluta e inmediata de lo diferente, *es* propiamente⁸. Si el ser finito es *algo*, lo es precisamente por participar de su esencia genérica, pero en tanto que *algo*, es un ser limitado y determinado por su propia esencia. Lo que ésta sea, será el ser; y lo que ésta no sea, no puede serlo el ser, pues “como es la esencia, así es el ser”⁹. Por ello, según sea la esencia, así también se define el no-ser de cada uno de los seres finitos, ya que si estos fueran efectivamente esencia plena, absoluta unidad de lo diferente, ya no serían *algo* sino Todo. Y Todo, absoluto, infinito, ilimitado, es sólo la esencia plena

⁶ Cf. Potepa, M., “Feuerbach und Schelermacher. Zwei Konzeptionen der Ethik”, en Braun, H.-J. y Schuffenhauer, W. (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., p. 48.

⁷ Así se expresa textualmente esta idea en L. Feuerbach, *De Ratione, una, universalis, infinita*, GW, Bd. I, p. 91: “Para que la esencia sea esencia se requiere que sea simple, de una única cualidad o modo, no separada de sí misma, no diversa y variada cual son los individuos, sino *una* [...] La esencia no puede separarse de la unidad [...] La esencia de los hombres es ella misma la unidad absoluta de ellos”.

⁸ Cf. L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 226 ss.

⁹ *Ibid.*, p. 225.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

depositada en el género, es decir, precisamente aquello que, por constituir su *límite*, el ser finito no es ni puede ser él sólo por sí mismo¹⁰.

Sin embargo, para Feuerbach, de entre todos los seres de la naturaleza, el ser humano es de una especie particular. A diferencia del resto de animales, la humanidad constituye un conjunto de seres esencialmente dotados de conciencia, es decir, capaces de poner como objeto suyo su propia esencia genérica (*Gattungswesen*)¹¹. Esta capacidad significa que el ser humano puede elevarse de lo contingente y limitado de su propia existencia finita y hacerse consciente, precisamente, de su pertenencia intrínseca y esencial al resto de la humanidad, y de ella a él mismo; consciente, pues, tanto de su limitación como individuo como de su ilimitación como género. Conciencia, en definitiva, que eleva al ser humano a la condición de ser universal:

La figura humana ya no es una figura limitada, finita [...], es el género de las múltiples especies animales, aunque en el hombre ya no existe como especie, sino como género; el ser humano ya no es un ser particular, subjetivo, sino un ser universal, ya que el hombre tiene el universo como objeto de su impulso cognitivo; solamente un ser *cosmopolita* puede tener el cosmos como objeto suyo. *Simile simili gaudet*¹².

Es decir, el ser humano, en tanto que consciente de su pertenencia al género del que forma parte, es capaz de superar su limitación y finitud individual al tener como objeto de sus sentidos y de su impulso cognitivo, precisamente, aquello que le trasciende como individuo, esto es, el género mismo. El ser humano, por tanto, es susceptible de elevarse de la particularidad a lo infinito y universal y realizar, en consecuencia, al género como su auténtica esencia, pero sólo mediante la relación con el otro a través del cual se constituye como verdadero ser genérico (*Gattungswesen*). Cada subjetividad constituye una parte sustancial de la esencia compartida y universal, de modo tal que la unión de las mismas “no es pura contracción, concentración, sino al mismo tiempo ilimitada expansión”¹³. Tal realización del género se lleva a término solamente cuando se supera la subjetividad finita que se pone a sí misma como absoluta

¹⁰ Sobre el concepto de ‘límite’ en el pensamiento de Feuerbach, Cf. M. Cabada, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, op. cit., pp. 43-51.

¹¹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 28: “¿Pero cuál es esa diferencia esencial entre el hombre y el animal? [...]: la *conciencia* [...] La conciencia, en sentido estricto, sólo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia *esencialidad*”.

¹² L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 61.

¹³ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 250.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

y se reconoce el carácter esencialmente comunitario de la propia humanidad, ya que “el hombre verdadero [...] vive en la percepción de la totalidad, vive en la percepción de sí mismo sólo como parte de una esencia, la cual solamente ella es lo que es mediante la determinación que lo convierte a él [al hombre verdadero] justamente en una parte de la totalidad, o un todo relativo”¹⁴. De este modo, uno de los pensamientos fundamentales de Feuerbach en su análisis antropológico del ser humano consiste, precisamente, en destacar la elevación del individuo inmediato a la universalidad del género como un proceso creciente de socialización que culmina en una comunidad vivencial de los hombres. En este sentido, el propio concepto de *Gattung* adquiere, entonces, al menos, dos dimensiones de significado complementarias: como esencia infinita y supraindividual del ser humano y, a su vez, como unidad esencial de los individuos que lo componen¹⁵.

Efectivamente, toda la obra de Feuerbach se halla impregnada por una preocupación constante por la afirmación del carácter esencialmente relacional de los seres humanos. Bien es cierto que la humanidad, como género, se compone de individuos sensiblemente separados, pero, sin embargo, tal individualidad, para ser tal, requiere precisamente de la existencia del otro al cual oponerse; sólo se es individuo en relación a otros individuos, de forma que lo previo a la individualidad que se quiere independiente es, justamente, la dependencia hacia el otro¹⁶. En este sentido, por tanto, es en el que Feuerbach afirma el hecho insoslayable de que el tú, la alteridad, forma parte indisoluble de la propia esencia de los individuos, ya que el ser humano “no puede nunca existir sólo al margen de los otros [...]; desde el primer hasta el último fundamento, soy esencialmente una esencia que se refiere a otra esencia exterior a mí, no soy nada sin esta relación”¹⁷. La naturaleza de una esencia compartida, genérica, determina al ser humano, por tanto, como un ser esencialmente relacional en el que los

¹⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 294.

¹⁵ Cf. G. Amengual, “Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 24-30.

¹⁶ L. Feuerbach, *De Ratione, una, univerali, infinita*, GW, Bd. I, p. 81: “El individuo no es *verdaderamente* uno, dado que es uno a partir de varios o de muchos otros individuos [...] Un individuo no lo es *por sí mismo* sino por los otros, o, dicho de otra manera, que por esto es *uno*, porque está puesto junto y ante otros de los cuales está separado según la figura y la impresión de los sentidos, pero según la noción es inseparable de los mismos”.

¹⁷ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 125.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

individuos se co-pertenecen¹⁸. El posicionamiento del yo con respecto del tú, por tanto, no ha de ser simplemente de oposición sino *esencialmente* de relación e interdependencia:

Ser es plenitud de múltiples relaciones, conexión plena de contenido, el venero inagotable de las conexiones de la máxima variedad. Lo que es, es, por necesidad, con otro, en otro, para otro; ser es comunidad; en cambio, ser para sí es aislamiento, incomunitariedad [...] La esencia moral, la esencia humana del hombre, consiste precisamente en renunciar al puro ser sí mismo natural, en darse un fundamento de su ser por medio del ser otro, en tener en el ser del otro el fundamento de su propio ser¹⁹.

De este modo, queda patente cómo para Feuerbach el auténtico ser de la humanidad radica, precisamente, en la relación interpersonal y en la necesidad recíproca de los individuos que componen el género humano. Esta consideración por parte de Feuerbach de la pertenencia esencial de la alteridad a nuestro ser individual, en tanto que sujetos, además, queda reforzada por el propio concepto de *Gattung* en la medida en que éste, en su significación más profunda, puede llegar a ser entendido como “solidaridad”²⁰. Esta sinonimia, por lo demás, es importante tenerla en cuenta en la

¹⁸ Por lo demás, al considerar Feuerbach esta pertenencia esencial de la alteridad a nuestro ser individual, en tanto que sujetos, es consciente de las similitudes que se pueden establecer entre su concepción antropológica con el contenido de cierto idealismo especulativo –el fichteano, por ejemplo. Es por ello que Feuerbach se ve obligado a especificar que esta relación de pertenencia del tú (en tanto que objeto) a la esencia del yo (en tanto que sujeto) no puede ni debe reducirse al “sentido analítico de Fichte en el que el Yo (el ser pensante) y el objeto (lo pensado) son lo mismo”, sino que, más bien, el individuo, que piensa y desarrolla su actividad como una esencia en relación necesaria con el objeto de su actividad –la alteridad que se le opone y complementa-, lo hace más bien como “sujeto-objeto”; es decir, en el sentido de que el ser humano es un “concepto sintético” que reúne en sí mismo tanto una dimensión activa (en tanto que sujeto) como pasiva (en tanto que objeto para el resto de sujetos con los que se relaciona). Cf. *Ibid.* De esta relación dialéctica de co-pertenencia entre sujeto y objeto, por tanto, no se puede derivar, en opinión de Feuerbach, una subjetividad pura que abarque la totalidad de lo real. Así, afirma Feuerbach de modo explícito: “¿Acaso este Yo que separa las cosas, que determina –y con ello a la- a lo objetivo considerándolo como otra expresión suya, no es éste un Yo hipotético? [...] Ciertamente [el objeto] es lo otro del Yo, pero ¿no puedo decir también, al contrario, que el Yo es lo otro, el objeto del objeto y, consecuentemente también, que el objeto es un Yo? [...] El Yo [fichteano] reconoce esto únicamente de modo indirecto en la medida en que convierte su carácter pasivo en un carácter activo. No obstante, quien convierte al Yo mismo [la subjetividad] en objeto de crítica y discernimiento, reconoce que la libre determinación del objeto por parte del Yo no expresa en nada más que el involuntario carácter limitado del Yo por parte del objeto”. L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den ‘Anfang der Philosophie’*, GW, Bd. IX, p. 147.

¹⁹ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, pp. 337-338.

²⁰ Cf. G. Amengual, “Gattungswesen als Solidarität”, en H.-J. Braun, M. Sass, W. Schuffenhauer, y F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlín, 1990, pp. 245-368; G. Amengual, “Ser-genérico como solidaridad”, en *Taula. La concepción del hombre como ser-genérico en cuanto fundamentación y concepto de la solidaridad*, en *Taula. Quaderns de Pensament*, op. cit., pp. 11-28; J. Sieverding, *Sensibilität und Solidarität*, op. cit., pp. 14 ss., 39-55.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

medida en que, según parece, el término francés *solidarité* carecía de equivalente alemán hasta principios del siglo XX²¹, lo cual obliga a buscar un concepto equivalente que denote, precisamente, esa unidad de todos los individuos en el seno de la humanidad y que, a su vez, esté al servicio del fundamento y exigencia de una actitud de concordia y co-pertenencia entre iguales. Es en este sentido, por tanto, en el que concepto de ser y esencia genéricas contiene en Feuerbach esta doble acepción propia del concepto “solidaridad”. Efectivamente, la noción feuerbachiana de *Gattungswesen*, en los términos en que éste la emplea, señala el componente conceptual de una universalidad fundada en la esencia propia del ser humano desde la cual la solidaridad necesaria entre los seres individuales que componen el género es deducida, incluso, como un deber inmanente que, en último término, conduce a la confirmación esencial de la sociabilidad del ser humano y al encuentro necesario del yo con el tú como condición natural de su existencia²².

Por otra parte, la realización de la humanidad como ser universal, como género, no es para Feuerbach una mera proposición especulativa, sino que se funda, precisamente, en el contenido de esa esencia genéricamente compartida de la que no puede sustraerse en tanto que ser, precisamente, genérico. Es parte de la esencia del individuo el realizarse comunitariamente, realizarse genéricamente, pues “la esencia del género es la esencia absoluta del individuo”²³. Tal actualización del género, por tanto, se lleva a término cuando cada una de las partes y subjetividades en que éste se manifiesta, actúan de acuerdo con su propia esencia compartida y comunitaria.

En este sentido, los primeros escritos de Feuerbach, de marcada influencia hegeliana, depositan casi el peso exclusivo de la realización del género en el concepto de una Razón que trasciende el mero *idios logos*. Se trata, en su *Dissertatio*, de una Razón universal compartida genéricamente por toda la humanidad a través de la facultad del pensamiento, cuya expresión autorreflexiva constituye, además, la posibilidad de que el ser humano mismo sea susceptible de hacerse consciente y autoconsciente de su propia esencia genérica. La noción feuerbachiana de Razón, sin

²¹ Así lo constata, por ejemplo, G. Amengual, “Gattungswesen als Solidarität”, en H.J. Braun, M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, op. cit., p. 348.

²² Cf. G. Amengual, “Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer, *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., p. 30.

²³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 38.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

embargo, presenta no sólo la influencia de Hegel, sino también del concepto griego de *logos*, entendido éste como unión de razón y palabra²⁴. Por ello, para Feuerbach todo acto de comunicación, por hallar su fundamento en la actividad espiritual y esencial del ser humano partícipe de lo absoluto –la Razón como esencia genérica-, constituye al individuo como orientado esencialmente a la unión genérica:

El lenguaje no es otra cosa [...] que la *realización del género*, la mediación del yo con el tú, con el fin de exponer la unidad del género mediante la anulación de la separación individual. El elemento de la palabra es, por tanto, el aire, el medio de vida más espiritual y universal²⁵.

Efectivamente, el intelectualismo del joven Feuerbach y la marcada influencia hegeliana, hacen que el peso para la realización del género recaiga, en un primer momento, en la Razón compartida y en su objetivación por medio del lenguaje. Este predominio de la esfera intelectual, además, la refuerza Feuerbach con posterioridad a su tesis doctoral en el escrito de 1834 *Abelardo y Heloísa*, en el que llega a considerar al poeta y literario, por su capacidad de creación intelectual, como el exponente máximo de la encarnación del género²⁶.

Sin embargo, no sólo la Razón o el lenguaje constituyen al género en tanto que facultades esenciales, sino que cualquier instinto que impulse al ser humano a superar su propia subjetividad, a relacionarse intersubjetivamente con los otros, adquiere en Feuerbach el estatuto de “divino”²⁷. Y no porque provenga de un ser trascendente y ajeno a la propia humanidad, sino porque constituye la posibilidad de que sea ella misma, por sus propios medios, en un sentido inmanente, la que se eleve a lo universal y genérico; por constituir el fundamento del carácter esencialmente comunitario de la humanidad²⁸. Esta esencia genérica –no individual- trasciende, ciertamente al individuo,

²⁴ La influencia de la filosofía griega en su *Dissertatio* queda confirmada por el gran número de referencias que en sus notas a pie de página hace a Heráclito, Tales, Demócrito, Sócrates, Platón, Aristóteles, Anáxogoras o Jenófanes, entre otros varios.

²⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 27-28.

²⁶ L. Feuerbach, *Abälard und Helóise oder der Schriftsteller und der Mensch*, GW, Bd. I, p. 574: “Tales individuos [...] son individuos genéricos, esencia individual, una gran esencia conjunta, puntos centrales de la humanidad, poderes soberanos en los que el espíritu humano reúne toda su fuerza, su plenitud y realidad”.

²⁷ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 149-161.

²⁸ En este sentido, por ejemplo, debe de entenderse la defensa que Feuerbach hace en *Necesidad de un cambio* (1842-1843) y *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) del Estado considerado como expresión fáctica del hombre infinito, ilimitado, perfecto y divino, en la medida en que sólo en su seno se realiza el ser genérico por estar en comunión cada uno de los hombres particulares con el resto de ellos y depender la humanidad únicamente de sí misma para su realización. Cf. L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., pp.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

pero en tanto que la esencia misma determina lo que sea el ser, así ésta, necesariamente, se halla presente también en cada uno de los individuos que componen el género bajo la forma de *facultades esenciales*. Si esta facultad esencial era, en su *Dissertatio*, ante todo el pensamiento, en *La esencia del cristianismo* completa Feuerbach su visión antropológica y define de forma clara la “divina trinidad” del ser humano:

¿Qué es, entonces, la esencia, del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el corazón [...] La razón, el amor y la fuerza de la voluntad son *perfecciones*, las perfecciones de la esencia humana, sí, *absolutas perfecciones esenciales*. El querer, el amar y el pensar son las más elevadas fuerzas, constituyen esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer [...] El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere²⁹.

Son éstas, pues, facultades del género presente en todo ser humano, que constituyen su *telos* en tanto que esenciales, y que, en consecuencia, tienen como objeto la realización del género por medio de la relación intersubjetiva. Encontramos aquí, por tanto, en otra relación la esencia genérica ya definida por Feuerbach en su tesis doctoral. En ella, ya no sólo la facultad del pensamiento, sino también la voluntad y el amor aspiran a “una finalidad que es en sí verdadera y esencial, que tiene por eso mismo *Religión* –pero no en el sentido acostumbrado, predominante, de la palabra, sino en el sentido de la razón, de la verdad, del amor universal, del amor sólo auténtico”³⁰.

Feuerbach, ciertamente, irá incidiendo a lo largo de su producción filosófica de forma especial cada una de estas facultades esenciales en las que se realiza el género: unas veces en la Razón en sentido hegeliano, o en la palabra como expresión objetiva de dicha razón compartida; otras en la dimensión política y en la constitución del Estado; otras en la fuerza de la voluntad como motor volitivo del *querer* y, finalmente, en el amor como expresión suprema de la unión del yo con el tú y, por lo tanto, como expresión sensible del género. No obstante, a pesar de dónde ponga Feuerbach el énfasis en cada caso, su preocupación última, aquella que da sentido y coherencia al desarrollo

152-154, 158-160 y L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 262-263. Por otra parte, conviene anotar que la insistencia durante estos años por parte de Feuerbach en la realización política del género remite, no sólo a aquella noción aristotélica del *zoon politikon*, sino que, además, es reflejo del cambio de posicionamiento que en torno a 1840 los jóvenes hegelianos están experimentando en el desarrollo de su filosofía, con una clara orientación política

²⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 30-31.

³⁰ *Ibid.*, p. 130.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

de su peculiar filosofía, es precisamente el destacar el carácter comunitario e interdependiente de la humanidad.

En cualquier caso, de todas las formas consideradas por Feuerbach para la realización del género, del hombre verdadero, una de las más destacadas es la referente al amor³¹. Es cierto que su posicionamiento al respecto es ambiguo si se toma en consideración la distinta valoración que hace del mismo a lo largo de su producción filosófica y en especial en relación con otras formas de realización genérica, tales como el pensamiento y la Razón. Sin embargo, el hecho de que desde sus primeros escritos el amor haya constituido una parte destacable en el desarrollo de sus argumentaciones, refleja lo importante de dicho concepto. Más aún: a través de él –del amor- acaba reduciendo la noción de esencia genérica en las formas más privadas de relación entre el yo y el tú concretos, mediadas por el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*) y expresadas de forma suma en los cuerpos sexuados.

Este proceso de *sensualización* de la esencia genérica, además, le conducirá progresivamente a afinar el contenido antropológico de su filosofía y, finalmente, a afirmar al ser humano finito, determinado, corporal y sensible –en todas sus acepciones- como el principio fundamental de toda actividad propiamente humana. Del concepto de una esencia genérica y compartida, acabará finalmente destacando, por tanto, el peso de la individualidad y del ser concreto de modo tal que la propia unidad del ser humano consigo mismo –del yo con la alteridad- acabará sosteniéndose simplemente en virtud de la estructura inmediata de impulsos o fuerzas esenciales del ser humano, en la medida en que ésta se manifiesta a través de su existencia sensible y corpórea³².

Respecto a la importancia que el amor –en tanto que facultad genérica esencial- desempeña en la realización del género, conviene destacar, por otro lado, que la primera reflexión al respecto aparece ya en su tesis doctoral, aunque en ella, en tanto que sentimiento, es considerado como una forma inferior al pensamiento³³, como mera

³¹ Para el papel del amor como elemento esencial en la realización del género humano, y sus implicaciones antropológicas, Cf. M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, op. cit., pp. 29-53.

³² Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 124-126. Efectivamente, recordemos aquí que esa tríada de facultades o perfecciones esenciales del ser humano –razón, pensamiento, voluntad- se estructuran en el ser humano, según Feuerbach, bajo la forma de impulsos o “fuerzas que lo animan, determinan y dominan [...], a las que no puede oponer resistencia alguna”, precisamente, por esenciales. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 32.

³³ Esta subordinación inicial del amor y la dimensión sentimental del hombre a la Razón se encuentra formulada en L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, p. 93-94: “[...] dado que

Capítulo VI
La propuesta antropológica de Feuerbach

representación sensible del auténtico fundamento de la realización del género. Sin embargo, ya en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* el amor pasa a formar parte de la argumentación que realiza Feuerbach en contra de la creencia en la inmortalidad individual, elevando su estatuto al mismo que el del pensamiento:

La actividad del amor es, como la actividad del pensar, una actividad de la abstracción, [...] en el amor eres y no eres; el amor es el ser y no-ser al mismo tiempo; vida y muerte como un solo vivir. El amor toma vida y da vida; destruye y crea [...] El amor es por ello, como fuente y fundamento del dolor y de la alegría, fundamento y fuente del ser y del no-ser³⁴.

El amor, por tanto, se establece como principio tanto de la existencia como de la muerte del ser, en la medida en que por amor se produce la creación y sucesión de individuos en los que se expresa el género, a la vez que amar a alguien, amar plenamente, significa negar la subjetividad individual como única medida para convertirse ésta, en cambio, en unión del tú con el yo. Mediante el amor ya no soy yo solamente para mí, sino también para el otro, y por tanto, por amor dejo de ser una subjetividad inmediata, sino mediada. Aquél sentimiento, el amor, que en la *Dissertatio*, precisamente por sentimiento, era aún una forma inferior al pensamiento en el proceso de unión y comunión de la humanidad, adquiere ahora una nueva dimensión mucho más profunda hasta convertirse en el vínculo y vehículo de la vida auténtica³⁵. No se trata ya de una simple metáfora de la necesidad del otro para la realización del género, como en su tesis doctoral, sino que éste, el amor, es equiparado en términos de igualdad con el propio pensamiento, es decir, como espacio de la esencialidad genérica misma. Y por ello finaliza Feuerbach sus *Pensamientos* con una auténtica loa al amor:

¡Oh divino amor! [...] Tú eres Dios, esencia, toda esencia; tú eres la conciencia misma que todo lo ilumina, el pensamiento mismo, el espiritualismo, el tiempo mismo que todo lo aniquila, el espacio mismo que lo dispersa todo [...], eres mi

todos aquellos modos de unión cuyo género es el amor, la amistad, etc., son particulares, imperfectos y finitos, por no eliminarse en ellos de manera total la diferencia [...], es necesario que en los más íntimos rincones del hombre haya, por así decirlo, un lugar en el que se cumpla y satisfaga aquel deseo del otro, donde ya el yo deja de estar opuesto al tú, donde aquella unidad deja de ser pura conjunción y cierta forma particular de unidad para ser infinita, absoluta, por doquiera consumada y perfecta; pero no debes dejar de tener en cuenta que esa unidad divina no la encontrarás en ninguna parte más que en el pensamiento”.

³⁴ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 227.

³⁵ Cf. J. Barata-Moura, “El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, op. cit., p. 105.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

afirmación y mi negación, el fundamento de mi vida y el de mi muerte, todo en uno³⁶.

Con esta afirmación del amor, Feuerbach ha establecido, además, los cimientos para el desarrollo de una filosofía plenamente humanista que supondrá el reconocimiento del hombre ‘total’, no sólo definido esencialmente por la Razón sino también por la intuición y el sentimiento; formas éstas, por tanto, igual de dignas que el pensamiento para la realización del ser genérico: “El amor es [...] la realización de la unidad del género mediante el sentimiento. El género no es sólo pensamiento; existe en el pensamiento, en la interioridad, en la energía del amor. El género infunde en mí el amor. El corazón del género es un corazón lleno de amor”³⁷.

Ahora bien, para Feuerbach el amor no es simplemente un sentimiento intelectualizado, sino que tiene una manifestación física muy concreta expresada en la diferenciación sexual del cuerpo orgánico: “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 hombres”³⁸. Efectivamente, sin la determinación del cuerpo sexuado y la relación privada, sexual, reproductiva, no habría posibilidad para la realización del género tal y como ha sido definido, ya que éste sólo es tal en la suma cualitativa –no cuantitativa- de lo particular y finito en que se manifiesta y que se sucede temporalmente inserto en la historia en un continuo devenir de muerte y generación. Por ello, el cuerpo orgánico –carne y sangre-, por sexuado, es en último término la condición de posibilidad para la realidad del género, para la existencia de la esencia compartida:

El cuerpo orgánico mismo es el género, la esencia de este cuerpo tuyo determinado y particular por existente [...], el cuerpo orgánico mismo, que, con relación tuya particular es el género y la esencia, no es algo abstracto, sino la verdadera sustancia, que tiene realidad³⁹.

Esta afirmación del cuerpo orgánico como parte esencialmente indispensable para la realización de la esencia genérica en tanto que vehículo mediante el cual se concretiza el sentimiento del amor, amor físico y sexual, supone además la valoración

³⁶ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 388

³⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 442.

³⁸ *Ibid.*, p. 290.

³⁹ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 301.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

por parte de Feuerbach, de forma especial, del ser concreto definido por el principio de *Sinnlichkeit*. El hombre determinado, esencialmente sensible, es por tanto el principio del género, de modo tal que, necesariamente, el auténtico objeto de la reflexión filosófica ha de situar como principio y fin suyo al ‘hombre real’, sensible, pues, como afirma Feuerbach, “en cualquier dolor tuyo, festeja el género el triunfo de su exclusiva realidad [...] En tus dolores y suspiros hay más filosofía y razón que en toda tu inteligencia”⁴⁰.

6.2 *Sinnlichkeit* como unidad inmediata de materia y espíritu

Tal y como se ha mostrado en el punto anterior de la presente tesis doctoral, la concepción antropológica que Feuerbach establece a lo largo de su filosofía se desarrolla, especialmente, a través del concepto de *Gattungswesen* en la medida en que la humanidad misma es considerada como ser genérico. Frente al resto de animales, el ser humano se define *esencialmente*, por tanto, como un ser capaz de universalidad, es decir, de elevarse de lo contingente, finito y determinado de su existencia particular a lo ilimitado del género:

El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal; pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia moral o de la conciencia intelectual⁴¹.

Esta capacidad por parte del ser humano de poner como objeto de su propia actividad a su propia esencia genérica, es lo que permite, según Feuerbach, que la humanidad, gracias a una serie de facultades esencialmente compartidas por todos los individuos en que se manifiesta el género –pensamiento, lenguaje, amor-, pueda, efectivamente, constituirse como un ser universal por sí y desde sí mismo. En tal universalidad sitúa, pues, el carácter esencialmente libre y autónomo de la humanidad. Ahora bien, las distintas facultades con las que se realiza y actualiza la universalidad de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 302.

⁴¹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 37.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

la humanidad son sólo medios, pues lo esencial, lo previo, es, precisamente, su carácter esencialmente universal⁴². Por ello, no sólo el pensamiento, la Razón, define antropológicamente al ser humano como un ser distinto del resto de animales, sino también el conjunto de sus determinaciones sensoriales y corporales, elementos estos así mismo esenciales de la humanidad:

No es en absoluto sólo por el pensar que el hombre se distinga del animal. Más bien es toda la esencia su distinción del animal. Por descontado que lo que no piensa no es ningún hombre, pero no porque el pensar sea la causa, sino porque es sólo consecuencia y propiedad necesarias de la especie humana. Por tanto, en este caso no necesitamos ir más allá del ámbito de la sensibilidad [Sinnlichkeit] para conocer al hombre como ser que está por encima de los animales. El hombre no es ningún ser particular como el animal, sino universal, y por tanto no es un ser limitado y no-libre, sino ilimitado y libre, ya que universalidad, ilimitación, libertad son inseparables. Y esta libertad no existe – digamos- en una facultad particular, en la voluntad, así como esta universalidad no radica en una facultad particular, la del pensar, de la razón; esta libertad y universalidad se extienden por encima de toda su esencia. [...] Dejad a un hombre su cabeza, pero dadle el estómago de un león o de un caballo, y seguramente dejará de ser un hombre⁴³.

Es decir, para Feuerbach el carácter *esencialmente* universal del ser humano no radica, por tanto, en ninguna cualidad especial sino en lo más intrínseco de su ser, en la totalidad de lo que el ser humano es. No es, pues, sólo por medio del pensamiento por lo que el ser humano se constituye como auténtico ser universal, sino también, y sobre todo, por aquello que es su condición de posibilidad –tal y como había desarrollado ya en su crítica a la filosofía hegeliana-, esto es, el cuerpo mismo, la base orgánica y material que constituye el sustento y presupuesto –en terminología feuerbachiana- de toda actividad espiritual.

En este sentido, el sensualismo que Feuerbach desarrolla a partir de sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), pero que se hallaba ya anticipado en la mencionada carta que envió a Hegel junto a su *Dissertatio* (1828), pretende reemplazar al yo absoluto y esencialmente espiritual del idealismo especulativo por un yo enraizado en el mundo sensible que, además, tome conciencia de sí mismo por medio de las relaciones interpersonales que lo constituyen. De este modo, el concepto

⁴² Cf. B. Castilla, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, op. cit., pp. 47-51.

⁴³ L. Feuerbach, *Grundätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, pp. 335-336.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

de sensualidad (*Sinnlichkeit*) adquiere, por tanto, un peso específico en la concepción antropológica desarrollada por Feuerbach.

Este término, en el sentido en que Feuerbach lo utiliza, es ciertamente complejo, pues contiene en su significación una gran diversidad de conceptos, todos ellos expresamente denotados en Feuerbach: sensibilidad (ser sensible a algo), sensorialidad (el conjunto de los órganos de los sentidos), sensualidad (carácter sensible o corporal del hombre), sensualismo (origen sensorial de las ideas). Ahora bien, a pesar de todas estas significaciones, lo que Feuerbach está expresando mediante el término *Sinnlichkeit* es la valorización del ser humano real, efectivamente existente, definido en todas sus capacidades y facultades, sin hacer abstracción alguna de ellas: “Sensualidad (*Sinnlichkeit*) es para mí no 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”⁴⁴.

La sensualidad definitoria de la realidad misma y, por tanto, también del ser humano, es unión de cuerpo y espíritu, y en ambos, consecuentemente, se ha de expresar de modo necesario el carácter esencialmente universal de la humanidad. No sólo el pensamiento y la actividad racional constituyen la apertura del hombre a lo universal, sino también su cuerpo y materia sensible. Tal unión esencial de cuerpo y espíritu es lo que Feuerbach, precisamente, denomina *Sinnlichkeit*.

Ahora bien, una vez definido así el sensualismo –unidad de cuerpo y alma– conviene tener muy en cuenta las consecuencias de una concepción tal. En primer lugar, habrá que matizar, por tanto, el carácter del sensualismo defendido por Feuerbach, ya que el concepto de *Sinnlichkeit* no se limita al mero carácter material de la realidad, sino que incluye en su seno la dimensión espiritual de la realidad. Así mismo, en la medida en que la sensualidad misma es considerada como lo propio de la auténtica realidad, esto tendrá consecuencias, al menos, en dos planos: uno ontológico, en la consideración de la realidad misma en su sentido más pleno, y otro gnoseológico, en el proceso de conocimiento de dicha realidad. A su vez, el concepto de *Sinnlichkeit* como medida de todo lo real conlleva implicaciones existenciales en referencia al materialismo antropológico de Feuerbach que pretende caracterizar al “hombre real” en la medida en

⁴⁴ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, p. 19.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

que éste se halla *esencialmente* atravesado y definido por el principio del sensualismo. No en vano, el carácter complejo, bidimensional y comprensivo de la sensualidad intrínseca del ser humano permite a algunos autores como H. Arvon ver en Feuerbach un claro antecedente de la filosofía existencialista⁴⁵.

Sin embargo, a pesar de que para Feuerbach la sensualidad no se limita a lo meramente corpóreo, el peso específico que el elemento sensible adquiere en su filosofía ha ocasionado que algunos autores hayan interpretado el concepto de *Sinnlichkeit* únicamente desde su dimensión material, reduciendo así la complejidad del pensamiento de Feuerbach y considerando a éste, en consecuencia, como un pensador insuficiente a la hora de dar explicación seria de sus análisis y propuestas filosóficas al prescindir de cualquier elemento que pueda ser considerado espiritualista⁴⁶. No obstante, frente a esta interpretación, conviene matizar el sentido del materialismo feuerbachiano y del peso específico que la corporeidad y sensibilidad necesaria de la realidad adquiere en el pensamiento de Feuerbach.

Cierto es que la pretensión de Feuerbach es la de superar y concretizar en sus elementos *reales* –sensibles– los conceptos y categorías del idealismo especulativo. Sin embargo, es necesario hacer notar que la reivindicación de la sensualidad por parte de Feuerbach no corresponde a un mero interés de reducción materialista, sino que adquiere, más bien, un sentido crítico. Feuerbach, a pesar de la importancia que otorga al concepto de *Sinnlichkeit*, no es, sin embargo, un materialista en el sentido convencional de la palabra y la contradicción que él pretende desvelar no es tanto la de espíritu y materia sino, más bien, la existente entre especulación y sensualidad.

De este modo, Feuerbach rechaza la razón especulativa basada en actos de abstracción, pero no niega, sin embargo, la razón de la naturaleza ni de la sensualidad. De hecho, Feuerbach no niega la unidad de ser y conciencia, espíritu y materia, sino que la reduce a la totalidad del ser humano existente, esto es, a su dimensión corpórea y

⁴⁵ Cf. H. Arvon, *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner*, Presses Universitaires de France, París, 1954, pp. 82-83.

⁴⁶ Así, afirma M. Xhaufflaire, *Feuerbach und die Theologie des Säkularisation*, op. cit., p. 184: “Su insistencia en el carácter empírico, sensible y sexualmente determinado del individuo humano desmitifica no sólo el postulado de una ‘subjetividad trascendental’, sino también toda consideración mística o espiritualista de la persona o del encuentro entre personas. La única conexión entre Feuerbach y los filósofos existencialistas es la actitud hostil frente a la metafísica y al idealismo. Pero los criterios con los que se fundamenta su hostilidad son totalmente diferentes. Además, Feuerbach no nos ofrece nunca un análisis serio del encuentro interpersonal o incluso del amor. Sus consideraciones se limitan a un a mera proclamación del empirismo sensible o incluso, a veces, no constituyen más que el motivo de moralizaciones bastante poco profundas”.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

sensible ya que el cuerpo mismo, en opinión de Feuerbach, constituye “el fundamento, el sujeto de la personalidad”⁴⁷; el cuerpo mismo representa, por tanto, al ser humano total en su existencia corpórea y racional siendo, así, espíritu de forma inmediata ya que la corporalidad misma, atravesada por el principio de sensualidad, constituye la unidad viviente de lo espiritual y material⁴⁸.

Para Feuerbach el ser humano es, ciertamente, ante todo, un ser corpóreo ya que únicamente lo sensible existe propiamente. Por medio de la corporalidad el ser humano adquiere individualidad pero también, en virtud de su carácter sensible, se enlaza con el entorno y con sus congéneres ya que sólo gracias a su naturaleza corpórea puede percibir el mundo exterior, así mismo sensible. Por medio de los sentidos, que encuentran su fundamento en el carácter corpóreo-sensible del ser humano, puede éste, por tanto, ejercer la actividad espiritual que le es propia. Pues, como Feuerbach especifica en torno al concepto de espíritu, éste no es más que la unión suprasensible de las sensaciones que posibilitan al ser humano la conciencia del mundo y de sí mismo. En tanto que esta unidad de los sentidos es esencial en virtud del cuerpo orgánico mismo, así también el espíritu, por tanto, es uno con la materia sensible que constituye al ser humano, de modo tal que espíritu o conciencia y materia o sensibilidad es uno y lo mismo:

¿Qué es el espíritu? ¿Cómo se comporta en relación a los sentidos? Como el género en relación a las especies en que se manifiesta. El sentido es universal e infinito, pero únicamente en su ámbito, en su especie; el espíritu, al contrario, no está limitado a ningún ámbito determinado, es completamente universal; el espíritu constituye el nexo, la unidad de los sentidos, la conceptualización de todas las realidades, mientras que los sentidos posibilitan sólo la conceptualización de realidades determinadas, exclusivas. El espíritu es, por tanto, no-sensible, suprasensible, en la medida en que va más allá de la particularidad y limitación de los sentidos; fusiona su espíritu provincial en el espíritu universal; pero, a su vez, es también la *esencia de la sensualidad* en la medida en que no existe nada más que la unidad universal de los sentidos⁴⁹.

⁴⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 177.

⁴⁸ La importancia misma del cuerpo en la formación de la identidad subjetiva, de la personalidad, ha sido especialmente estudiado por la teoría feminista, mostrando y desvelando, precisamente, cómo la dominación sobre el cuerpo femenino por parte del patriarcado constituye uno de las herramientas más sutiles de subordinación de las mujeres. En este sentido, cabe destacar las teorías feministas de la performatividad del sujeto, sobre todo en su dimensión corporal. Cf. S. Reverter Bañón, “La (in)vestidura de los cuerpos”, en *Revista Lectora*, nº 10, 2004, pp. 133-140; S. Reverter Bañón, “Performatividad en la Bohemia: aspectos teóricos en las transgresiones de género”, en *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 14, nº 2, 2007, pp. 213-234.

⁴⁹ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 148.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

De este modo, el cuerpo orgánico mismo, en virtud del principio de sensualidad, es el fundamento de la actividad espiritual ya que sólo por medio de la percepción sensible de lo particular, sensible y realmente existente, puede elevarse el ser humano a la aprehensión de lo universal ya que todo ser humano, en su individualidad sensible, disfruta, a su vez, de la capacidad de percibir impresiones así mismo sensibles y de entrelazarlas en conocimientos e ideas⁵⁰. Así pues, el ser humano, por medio de la sensualidad, no sólo se convierte en una esencia espiritual –es decir, deviene consciente de sí mismo-, sino que, además, el cuerpo mismo constituye el fundamento del alma y de toda actividad espiritual.

En definitiva, la *Sinnlichkeit* es a su vez “espiritualidad”, siendo el “entendimiento” el “sentido universal”⁵¹ que posibilita la adquisición de la conciencia y la aprehensión de la realidad. La corporalidad es, por tanto, no sólo el modo de expresión de la sensibilidad sino también, y al mismo tiempo, el principio espiritual; el cuerpo mismo constituye la espiritualidad del ser humano, pero no entendida ya ésta como efecto de un alma inmaterial, sino que ésta, el alma, no es, en consecuencia, más que “la función o fenómeno del pensamiento, de la sensación y de la voluntad personificada e hipostasiada, convertida en una esencia”⁵².

Por lo demás, esta concepción de la *Sinnlichkeit* en la que se sintetiza la dimensión material y espiritual de la realidad no supone, sin embargo, entender el principio de sensualidad como mera intuición, pues Feuerbach, en ningún caso, afirma una mera experiencia pasiva del mundo que pudiese ser obtenida directamente por medio de la influencia de los objetos sobre el sujeto. Como señala Reitemeyer, ello contradiría, de hecho, al principio de la autonomía subjetiva que Feuerbach, en conexión con la filosofía de Leibniz, considera como irrenunciable para la comprensión y análisis sensible de la realidad experimentada⁵³.

⁵⁰ A este respecto, Cf. U. Reitemeyer, “Der entleibte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätlosen Moderne”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., pp. 159-169.

⁵¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 336.

⁵² L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 135.

⁵³ Cf. U. Reitemeyer, “Ludwig Feuerbach skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke, *Sinnlichkeit und Rationalität*, op. cit., p. 49.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

En este sentido, resulta especialmente interesante tener en cuenta cómo el peculiar materialismo antropológico de Feuerbach se desarrolla, en parte, por medio de la profunda investigación que llevó a cabo de la filosofía leibniziana, sobre todo en torno al complejo concepto de la monadología, tal y como testimonian sus escritos de historia de la filosofía. Feuerbach, como Leibniz, considera que “sólo vive lo que existe espiritualmente” de forma tal que “la existencia corpórea es a su vez, siempre, unidad de cuerpo y alma”⁵⁴. Teniendo en cuenta esta afirmación de Feuerbach de que allí donde haya vida se ha de encontrar alma, espíritu, implica, entonces, que éste —el espíritu— existe no sólo como facultad hipostasiada de nuestra autoconciencia individual, son también en los mismos objetos corpóreos. De este modo, en consecuencia, la materia misma lleva a cabo una actividad espontánea por sí misma en virtud de su *unidad inmediata* con el espíritu, pues la materia no es ya sólo forma sino también potencia. Esta identificación no mediada entre espíritu y materia implica que la materia misma, para Feuerbach, es ya de por sí espontánea y viviente y, justamente por ello, una con el espíritu⁵⁵.

Conviene aquí tener en cuenta, no obstante, que Feuerbach interpreta esta actividad espontánea de la materia de modo aún más radical de lo que lo hizo la metafísica de Leibniz ya que, si bien ambos aúnan la materia, el espíritu y la espontaneidad, Leibniz sostiene, sin embargo, el inicio de toda actividad espontánea en el espíritu mientras que Feuerbach, por el contrario, considera esta espontaneidad en una unidad no mediada de espíritu y materia. La unidad existente de espíritu y materia es ella misma, según Feuerbach, impulso y potencia; allí donde esta unidad se manifiesta, se produce necesariamente actividad, de modo tal que la espontaneidad de la materia, que se corporaliza en la existencia humana, no es ya en Feuerbach un mero principio metafísico sino realidad sensible abierta, necesariamente, a la praxis vital⁵⁶.

Esta unidad inmediata de espíritu y materia revela, por lo demás, que el materialismo de Feuerbach es siempre, a su vez, idealismo, ya que:

⁵⁴ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 140.

⁵⁵ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 64-67.

⁵⁶ De este modo, el desarrollo del materialismo antropológico de Feuerbach se debe, también en parte, al estudio de la filosofía de Fichte en lo referente al Yo práctico, el cual parecía no tolerar nada más elevado. Según Biedermann, es en este punto de vista en el que Feuerbach se inspira para la obtención de una concepción materialista en la que el ser humano, en su perspectiva práctica, capaz de actuar sobre el mundo y sobre sí mismo en sentido inmanente en tanto que ser sensible, se constituye como el ser más elevado de la naturaleza. Cf. G. Biedermann, *Der anthropologische Materialismus Ludwigs Feuerbachs*, op. cit., p. 58.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

[...] el materialista niega el espíritu pero, a su vez, afirma también la verdad y el contenido esencial de la actividad del espíritu, del pensamiento, en la medida en que considera al objeto del pensamiento como el objeto verdadero. Lo que el materialista le quita al espíritu en el principio de su actividad, se lo devuelve, una vez más, en el objeto⁵⁷.

Así mismo, a la inversa, también es válida la afirmación de que el idealismo de Feuerbach es, a su vez, materialismo, pues en la medida en que el espíritu “se encuentra a sí mismo implicado en el objeto”⁵⁸, es éste —el espíritu— sujeto y objeto en uno, se convierte él mismo en objeto. En definitiva, este carácter objetivo del espíritu y subjetivo de la materia es lo que constituye el denominado principio de *Sinnlichkeit*, sensualidad, la cual, desde esta visión comprensiva de lo material y espiritual, constituye en consecuencia, en la filosofía de Feuerbach, el compendio sustancial de la realidad, cuyo máximo exponente, de entre todos los seres de la naturaleza, es el ser humano.

Expuesto lo previo en lo referente a la cuestión sensualidad como medida de todo lo real, conviene aún, sin embargo, hacer algunas consideraciones en torno a las implicaciones gnoseológicas del principio de *Sinnlichkeit*, pues, tal y como se mostrará más adelante, el conocimiento del mundo mediado por la alteridad tiene fuertes repercusiones tanto en la filosofía de Feuerbach a la hora de entender en profundidad la dimensión relacional del ser humano, como en la noción feuerbachiana de razón corpórea. De ello se tratará, pues, en mayor profundidad, en los siguientes epígrafes.

6.3 Implicaciones gnoseológicas del principio de *Sinnlichkeit*

Tal y como se ha mostrado en el epígrafe anterior, el concepto de *Sinnlichkeit* desarrollado por Feuerbach es ciertamente complejo, y no deja reducirse a una mera concepción materialista en sentido reduccionista, sino que aglutina en su significado una suerte de continuidad inmediata entre la dimensión material y espiritual de la realidad. La *Sinnlichkeit*, por tanto, denota en su significación la totalidad de lo real en

⁵⁷ L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, GW, Bd. III, p. 161.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 162.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

su significación más plena. En este sentido, considerar la sensualidad en el plano ontológico significa que lo auténticamente real no viene constituido por lo meramente pensado o el mero *logos*, sino por lo sensible mismo en que el espíritu se aúna con la materia de modo no mediado. En este sentido, “lo real *en su realidad* o *en tanto que real* es lo real *en cuanto objeto del sentido*, es lo *sensible*. *Verdad, realidad, sensualidad* son idénticas. Sólo un ser sensible es un ser *verdadero, real*; sólo la sensualidad es *verdad y realidad*”⁵⁹.

Esta concepción ontológica, por lo demás, tendrá, consecuentemente, su influencia directa en el proceso gnoseológico de la realidad misma ya que, como Feuerbach afirma, “el *principium essendi* constituye también el *principium cognoscendi*”⁶⁰. Es decir: si la auténticamente real, lo verdadero, es necesariamente sensible, entonces también el órgano a través del cual se establece el conocimiento no puede ser otro que el de los sentidos; sólo por medio de la sensibilidad se establece la primera y verdadera relación y distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento: “Sólo por medio de los *sentidos* es dado un *objeto en sentido verdadero*, no por medio del pensar *para sí mismo*. El objeto *dado* o *idéntico con* el pensar es sólo un pensamiento. Allí donde no hay *ningún sentido*, no hay ningún ser, ni ningún *objeto real*”⁶¹.

Queda patente, por tanto, cómo Feuerbach se distancia, una vez más, por medio de este principio sensualista de la realidad, de toda teoría del conocimiento de carácter subjetivo-idealista. La tradición idealista adolecía, en opinión de Feuerbach, de reducir la *verdad* de la realidad a lo meramente pensado, perdiendo de vista, precisamente, aquello que se sitúa objetivamente ante el sujeto, a la realidad sensible y, por lo tanto, convirtiendo a ésta en inoperante para el ser humano. Frente a esta tradición Feuerbach afirma, por tanto, la religación del conocimiento racional de la realidad con la experiencia sensible y no prescinde, en consecuencia, de los sentidos en el proceso gnoseológico de lo auténticamente real, sino más bien al contrario. Otorga a los sentidos la primera, fundamental y más original fuente de conocimiento, de modo tal que “la sensualidad se constituye en la *ultima ratio*, la *summa summarum*; el conocimiento de

⁵⁹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 316.

⁶⁰ L. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, SW, Bd. X, p. 14.

⁶¹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 316. Sobre la sensualidad (*Sinnlichkeit*) como elemento feuerbachiano de una “teoría materialista del conocimiento”, Cf. A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., pp. 81-91.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

los sentidos es el conocimiento de las últimas cosas en las que todos los secretos son desvelados”⁶².

Esta afirmación por parte de Feuerbach sobre el carácter necesariamente sensible de todo conocimiento de la realidad, sin embargo, no significa que prescinda de la dimensión intelectual del mismo, ni que niegue la función del pensamiento en el proceso gnoseológico. Feuerbach, más bien, lo que hace es llevar a cabo una llamada de atención sobre el necesario origen sensible del conocimiento, en consonancia con la tradición filosófica empirista de pensadores como Francis Bacon, al cual estudió en profundidad en sus *Historia de la filosofía moderna*. En este sentido, Feuerbach, por medio de su noción de *Sinnlichkeit* sitúa al empirismo en el mismo nivel, al menos, que el pensamiento en la medida en que considera a “la experiencia” de la naturaleza y de la realidad en su “más íntima conexión de *pensamiento y percepción* sensible [...] como el único origen del conocimiento”⁶³.

Este origen sensible del conocimiento, por tanto, implica que las ideas de la realidad proceden, necesariamente de los sentidos a través de los cuales el espíritu se plasma en la percepción de la realidad. Todo lo que el ser humano imagina, percibe y se representa de la realidad es, en su origen, sensible. La representación de la realidad, en consecuencia, supone y requiere consultar a los sentidos. Con ello se garantiza que la razón inherente a las ideas de la realidad, la cual tiende a prescindir del ser humano como individuo sensible y corporal, no sobrepase a la naturaleza humana misma, sino que se sitúe a sí misma como incrustada necesaria y esencialmente en su ser sensible, el cual constituye su presupuesto y fundamento⁶⁴.

La sensualidad es así definida por Feuerbach como una forma fundamental de conocimiento que, ciertamente, es pre-conceptual pero, sin embargo, no por ello irracional. La sensualidad es diferente del mero pensamiento conceptual, pero no difiere *per se* de la razón por antonomasia. Como requisito fundamental para el pensamiento, el principio sensualista se constituye, así, en una forma de conocimiento que afirma la necesaria interdependencia del conocimiento racional y del sensible frente a la pretensión de absolutidad de la pura razón especulativa. En este sentido, tal y como

⁶² L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 138.

⁶³ L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, GW, Bd. II, p. 53.

⁶⁴ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 44-50.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

afirma A. Schmidt, al no separarse el entendimiento de los sentidos, “descubrimos entonces que lo ‘suprasensible’ es lo sensible mismo llevado a su concepto: experiencia universal e ilimitada”⁶⁵.

Por otra parte, al establecer Feuerbach la sensibilidad como principio gnoseológico, el conocimiento ya no se sitúa de forma previa al ser empírico, sensible, como si fuese éste una consecuencia necesaria de la teoría, del pensamiento, sino más bien al contrario: lo que ahora constituye una necesidad es “la transición del empirismo a la filosofía”, al pensamiento, a la teoría⁶⁶. Una filosofía tal, que sitúa su principio en los sentidos, se diferencia de forma radical, por tanto, de la filosofía moderna desde Descartes, en la cual “se adecuan las cosas al entendimiento y no el entendimiento a las cosas”⁶⁷. Frente a esta concepción, la filosofía de Feuerbach se manifiesta, pues, como una nueva “filosofía sensible” que piensa “en concordancia y pacíficamente con los sentidos”⁶⁸, pues son éstos los que constituyen la puerta de acceso a una realidad que no puede ser entendida como si se fuese especulativamente establecida por el pensamiento ni desarrollarse al margen del ser sensible experiencial⁶⁹. Así, afirma Feuerbach de modo rotundo:

La nueva filosofía se diferencia simplemente de la filosofía escolástica en la medida en que asocia de nuevo la actividad empírica con la actividad del pensamiento, en que alza, frente *al pensamiento separado de las cosas reales*, la máxima ‘Duce sensu philophandum esse’. Debe filosofarse bajo la experiencia de los sentidos. [...] La filosofía no surge inicialmente donde acaba la realidad; empieza, más bien, con la realidad [...] Debe comenzar con su *antítesis*, con su *alter ego*; de lo contrario la filosofía permanece siempre, de modo parcial, en lo subjetivo, siempre en el yo⁷⁰.

Es decir, el inicio de la reflexión filosófica y del conocimiento del mundo no puede comenzar nunca con el mero pensamiento, sino con la realidad sensible misma, tal y como es captada sensorial y experiencialmente por los individuos. En caso contrario, cualquier conocimiento que se obtenga de la realidad no sería más que un ejercicio de autorreferencia por parte de la subjetividad, del pensamiento, de modo tal

⁶⁵ A. Schmidt, “Einleitung”, en L. Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus: ausgewählte Schriften* (ed. A. Schmidt), Bd. I, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967, p. 22.

⁶⁶ L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den ‘Anfang der Philosophie’*, GW, Bd. IX, p. 146.

⁶⁷ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 292.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 320.

⁶⁹ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 73-74.

⁷⁰ L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den ‘Anfang der Philosophie’*, GW, Bd. IX, p. 145.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

que los conocimientos presuntamente alcanzados se harían intraducibles a la realidad verdadera, objetiva, sensible, en la que el individuo, en tanto que ser así mismo sensible, se encuentra necesariamente inmerso. La posibilidad de la actividad práctica del ser humano sobre la realidad sensible de la que forma parte, así como sobre sí mismo, no procede, por tanto, de modo inmediato del mero pensamiento, de la mera teoría, sino que viene precedida, precisamente, por la necesaria experiencia sensible de la realidad que lo constituye. En este sentido, pues, la sensualidad es la puerta de acceso al mundo objetivo, con cuya ayuda el individuo puede constituir y cimentar la realidad sobre suelo firme.

Esta relación entre teoría y actividad práctica mediada necesariamente por la experiencia sensible de la realidad supone, por tanto, que la sensualidad no sólo se relaciona receptivamente con el mundo, sino que los sentidos mismos son, a su vez, *constitutivamente activos*; esto es, *hacen y construyen* el mundo al movilizar las categorías del pensamiento sobre la base de la experiencia sensible. De hecho, la realidad experimentada sensiblemente no es nunca la realidad *en sí*, sino que ésta se encuentra siempre mediada de modo histórico-social, es decir, es siempre una realidad, un mundo, socialmente constituido mediante la relación intersubjetiva en la que todo yo se encuentra inmerso de modo constitutivo. Sólo cuando el individuo ha experimentado y conocido la realidad sensible y socialmente mediada, puede entonces el pensamiento ejercer su actividad para, así, ser capaz de superar las posibles deficiencias de las relaciones sociales experimentadas constituyendo, en su lugar, un orden social adecuado a sus aspiraciones, una “nueva sensibilización de los sentidos”⁷¹.

Por otra parte, en lo referente a esta concepción de una realidad empírica socialmente mediada conviene hacer notar, tal y como afirma A. Schmidt, que “el significado propio de la transición feuerbachiana del yo al tú, del individualismo al comunismo, está más cerca del ámbito de la teoría del conocimiento de que de una mera metacrítica de la gnoseología”⁷². Para Feuerbach, la tradicional oposición entre yo y mundo, entre conciencia y materia, o entre sujeto y objeto no es más que producto de la especulación. Frente a ella, Feuerbach pretende mostrar, como se ha señalado, que la concepción idealista de sujeto, típica de la Modernidad, sufre, una doble abstracción:

⁷¹ U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 117.

⁷² A. Schmidt, “Einleitung”, en L. Feuerbach, *Anthropologische Materialismus: ausgewählte Schriften*, op. cit., p. 59.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

por un lado, se abstrae de la sensualidad del yo cuando, en realidad, el sujeto que piensa es siempre un individuo determinado corpórea y sensiblemente; por otro lado, se abstrae también del tú, de la alteridad sensiblemente dada a través de la cual se forma y constituye toda subjetividad.

Feuerbach considera, en este sentido, que la “primera determinación” del ser humano, su “existencia”, su “aquí estoy yo”, sólo se logra bajo el presupuesto del “ahí estás tú”⁷³. Esa alteridad señalada deícticamente es lo externo al yo por excelencia y, en grado sumo, una alteridad que se expresa como un “tú dado sensiblemente”⁷⁴ sin el cual no podría existir ningún yo, ninguna subjetividad, como sustento y origen de las ideas de la realidad y el mundo. Por ello, tales ideas se encuentran esencialmente anudadas al tú dado sensiblemente; son ideas, así mismo, inmediatamente sensibles y, en cierto modo, inmediatamente dialógicas. Más aún, así deben serlo porque, como se ha señalado, el mundo experimentado es siempre un mundo socialmente mediado y, por ello, el diálogo intersubjetivo es, de hecho, uno de los principios constitutivos del pensamiento: “preguntar y contestar son los primeros actos del pensamiento; ambos pertenecen, en su origen, a éste”⁷⁵.

Así pues, sin la alteridad sensiblemente dada no hay posibilidad de diálogo alguno; sin la posibilidad de diálogo, no la hay tampoco de pensamiento y, consecuentemente, en definitiva, sin la mirada a lo sensible no hay posibilidad de conocimiento. De este modo, el principio de *Sinnlichkeit* presente en la filosofía de Feuerbach, desde su perspectiva gnoseológica, implica que la estructura básica del pensamiento y del conocimiento ha de reducirse, necesariamente, a una relación yo-tú dialógica, de modo tal que la apropiación del mundo por parte del sujeto en su dimensión práctica se encuentra, así mismo, mediada por el mismo principio de *Sinnlichkeit*.

Finalmente, conviene hacer notar que la determinación de la sensualidad tanto en el plano ontológico como en el gnoseológico tiene su representación última en dos dimensiones antropológicas que definen al ser humano como “hombre real”, en su totalidad y complejidad: por un lado, una dimensión individual, afín a las implicaciones ontológicas de considerar el carácter esencialmente sensible de la realidad; y, por otro,

⁷³ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 306.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 167.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

una dimensión comunitaria, expresión de las implicaciones gnoseológicas del sensualismo. En este sentido, por ejemplo, afirma Amengual que “la nueva comprensión de la realidad (ontología) como sensibilidad (materialismo) no sólo ha exigido una nueva gnoseología (sensualismo), sino también una nueva antropología”⁷⁶. Nueva antropología que se expresa, precisamente, en el sensibilidad individual y en el carácter esencialmente relacional y comunitario del ser humano. De ello se tratará, pues, en el siguiente epígrafe.

6.4 La sensualidad como fundamento del “hombre real”

Tal y como ha sido señalado sucesivamente a lo largo del presente trabajo, la afirmación de una razón encarnada fundamentada en la sensualidad corresponde a una clara intención por parte de Feuerbach de desprenderse de la filosofía idealista de la conciencia. Feuerbach, en su carta a Hegel de 1828, había expresado ya en qué medida la intención primera de su filosofía no es sino la de concretizar y encarnar los conceptos e ideas de la filosofía idealista, es decir, hacerlos vivientes y convertirlos en el centro de la experiencia sensible, lo cual sólo puede llevarse a término en la medida en que los conceptos se sitúen bajo el requisito espacio-temporal del aquí y del ahora. Es en este sentido en el que el sujeto del idealismo, necesariamente, ha de ser considerado en su dimensión sensible, ya que es ésta la que posibilita la conversión del concepto de sujeto en un organismo real y, consecuentemente, singular e individual, pues “lo que no eres *sensiblemente*, no lo eres en absoluto [...] Tu esencia radica, a pesar de tu saber y voluntad, en los sentidos” dado que “sólo la *sensualidad* es la *realidad*”⁷⁷.

Esta afirmación sustancial del carácter *esencialmente* sensible de la realidad implica, por tanto, que el ser humano auténtico, real, es, pues, ante todo, un ser *esencialmente* corporal, dotado de sensibilidad. Además, si todo lo que es verdadero y real es sensible, entonces, el ser humano, por ser el único susceptible de realizarse a sí mismo en virtud de su dimensión práctica, es, consecuentemente, el ser más verdadero de todos los que existen en la naturaleza y, por tanto, “el superlativo viviente de la sensualidad, la esencia absolutamente sensible y sintiente del mundo. Tiene en común

⁷⁶ G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 186.

⁷⁷ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 139.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

con los animales los sentidos, pero sólo en él la sensación de los sentidos se convierte [...] en *esencia absoluta*, que disfruta de sí y es fin en sí misma”⁷⁸. El ser humano, pues, dado su carácter esencialmente universal, tiene en consecuencia una sensibilidad así mismo universal. Y por ello mismo, el valor de la sensibilidad no puede ser menospreciado, sino considerado como parte esencial:

El hombre es esencialmente ser sensible [...] Si la verdad está *en* el hombre, entonces la verdad ha de manifestarse en las emociones y en los impulsos humanos, en los fenómenos psicológicos [...] En los impulsos, dolores, sufrimientos, alegrías del hombre, se revela, aparece, el ser absoluto⁷⁹.

Queda patente, por tanto, cómo para Feuerbach el concepto de sujeto especulativo, necesariamente, ha de concretizarse y entenderse desde la perspectiva del ser corpóreo ya que el yo especulativo es “sólo un yo pensado, irreal”⁸⁰ si carece, precisamente, de su dimensión sensible, siendo ésta la que determina, justamente, la totalidad de lo real, tanto en su dimensión material como espiritual.

Esta afirmación del carácter necesariamente sensible del ser humano, además, no puede ser parcial. La sensualidad misma denota corporeidad y ésta, individualidad pues, como afirma Feuerbach, “sensualismo e individualismo es lo mismo”⁸¹. Esta individuación corpórea, en virtud de la sensualidad del ser humano, por tanto, es un elemento así mismo constituyente de su esencialidad. Dentro de esta dimensión individual, el principio *Sinnlichkeit* como sensorialidad y sensualidad supone, de hecho, la distinción y limitación corporal de una subjetividad con respecto de otra, en tanto que objetos físicos que se oponen mutuamente ya que por medio de la sensualidad se produce la singularización e individualidad física y determinada de cada uno de los seres concretos en que se manifiesta el género humano. En este sentido, Feuerbach afirma el valor intrínseco de dichas individualidades subjetivas en la medida en que cada hombre concreto y determinado constituye una “fuerza nueva”⁸² para el desarrollo

⁷⁸ *Ibid.*, p. 143.

⁷⁹ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit., p. 159.

⁸⁰ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 214.

⁸¹ *Ibid.*, p. 142.

⁸² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 60: “Cada hombre representa, en cierta manera, un predicado nuevo, un nuevo talento de la humanidad. Cuantos son los hombres existentes, tantas son las fuerzas y propiedades que tiene la humanidad. La misma fuerza que existe en todos, también existe en cada individuo particular, pero tan determinada y especializada, que aparece como una

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

de todas las capacidades de la humanidad en su conjunto, en una suma cualitativa que se prolonga al infinito y que da sentido a la capacidad de universalidad de la humanidad, ya que “para F[eueroch] el individuo es el ser absoluto, *esto es, verdadero, real*”⁸³.

Por lo demás, esta individuación corporal del ser humano es tan radical y, a la vez, tan esencial, que Feuerbach, de forma explícita, considera incluso de forma explícita a la diferenciación sexual y a la sexualidad misma como uno de los elementos centrales de su concepción antropológica. Esta afirmación de la sexualidad, en parte, bien puede explicarse mediante una interpretación de la relación sexual como la suma expresión física, sensible, sensorial –y por ello verdadera y real- del sentimiento del amor por medio del cual se realiza la concreción del género. Pero, además, para Feuerbach la distinción sexual no constituye una mera posición secundaria, subordinada, en su reflexión antropológica, sino que considera a ésta como una característica por ella misma esencial que marca y define al ser humano en todas las dimensiones de su ser, desde las más internas a las más externas:

El cuerpo no es nada sin carne ni sangre. La carne y la sangre son la vida, y únicamente la vida es la realidad del cuerpo. Pero la carne y la sangre son nada sin el oxígeno de tu diferencia sexual. La diferencia sexual no es una diferencia superficial o simplemente limitada a ciertas partes del cuerpo; es esencial y penetra hasta los tuétanos la esencia del hombre [...] La personalidad es, por lo tanto, nada sin la diferencia de sexos; la personalidad se diferencia en personalidad masculina y femenina⁸⁴.

Considerada la sexualidad en tales términos, no hace referencia ésta únicamente, pues, a los órganos sexuales, sino también al conjunto de facultades del ser humano, tanto sensibles y corporales como espirituales. Feuerbach no reduce, pues, la sexualidad a una mera función biológica encaminada a la procreación, sino que se erige como una dimensión constitutiva más de la antropología real⁸⁵.

En cualquier caso, a pesar de la afirmación y valorización que realiza Feuerbach de los individuos concretos y determinados, éstos, sin embargo, no agotan su ser en sí

fuerza nueva [...] Solamente en la sensibilidad, en el espacio y en el tiempo puede existir un ser infinito, realmente infinito y perfecto”.

⁸³ L. Feuerbach, *Über das ‘Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und sein Eigentum’*, GW, Bd. IX, p. 432.

⁸⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 177.

⁸⁵ Cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, op. cit., p. 247.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

mismos, sino que se realizan de forma completa y plena únicamente en la relación intersubjetiva y comunitaria⁸⁶. Ahora bien, este carácter esencialmente relacional de los hombres, halla también su fundamento, en la sensibilidad, tal y como indica Amengual:

La sensibilidad, en cuanto designación de la realidad, designa lo opuesto al yo, que es entendido como sujeto de pensamiento, como puro ser para sí, pura identidad consigo mismo, vacío. La sensibilidad o realidad es accesible al sujeto mediante los sentidos, y puede ser objeto al hombre en cuanto él, como sujeto, es también sensibilidad. Gracias a que el hombre es sensible, es también comunitario, acoge al otro yo como tú, y se ofrece como tú al otro yo, por la sensibilidad sale del aislamiento que le depararía el entendimiento, consigue la comunicación y la interacción⁸⁷.

La sensibilidad, por tanto, considerada desde el plano ontológico, es causa de separación y aislamiento, de individualidad y aislamiento. Pero en la medida en que ésta, a su vez, constituye el primer órgano por medio del cual la realidad es conocida y a través de la cual el cuerpo finito y limitado se abre receptivamente al objeto de conocimiento, constituye también la posibilidad de que se establezca la interacción intersubjetiva –ciertamente, mediada a través del cuerpo físico- entre individuos físicamente separados: “Sólo la sensibilidad resuelve el misterio de la acción recíproca. Sólo seres sensibles actúan los unos sobre los otros. Yo soy yo –para mí- y a la vez tú – para el otro. Esto, sin embargo, lo soy sólo como ser sensible”⁸⁸. El sujeto, por tanto, gracias a la sensibilidad viene definido como individuo sensible, corporal, natural, pero también en conexión con el mundo, con los otros, es receptivo, comunicante.

En este sentido, el concepto feuerbachiano de *Sinnlichkeit* supone una de las herramientas conceptuales más relevantes a la hora de superar la noción idealista de sujeto concebido únicamente en tanto que razón lógico-analítica, como un sujeto idéntico consigo mismo, mientras que el objeto es relegado a algo secundario, construido a través de la estructura de la capacidad de conocimiento del propio sujeto. Frente a esta concepción, Feuerbach busca elaborar, más bien, una equivalencia de sujeto y objeto que sea capaz de mantener por igual el valor propio de ambos, tanto de

⁸⁶ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 340: “[...] ningún ser, ya sea o se denomine hombre o Dios, espíritu o Yo-, no es un ser verdadero, perfecto, un ser absoluto sólo para sí mismo, [...] la verdad y la perfección consiste sólo en la vinculación, la unidad de seres esencialmente iguales. El principio supremo y último de la filosofía es, por tanto, la unidad del hombre con el hombre”.

⁸⁷ G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 187.

⁸⁸ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 317.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

forma lógica-racional como práctica⁸⁹. Esta equivalencia, por tanto, necesita reconsiderar la relación idealista del sujeto con los objetos del mundo objetivo, así como la del sujeto consigo mismo y la del sujeto –en tanto que individuo- con el resto de sujetos. En este sentido, afirma Feuerbach que “el verdadero yo es sólo el que está frente a un tú que es él mismo otro yo frente a un tú, un objeto”⁹⁰, de forma tal que la afirmación del yo encarnado, sensible no significa más que:

[...] el yo no es sólo un [ser] activo, sino también pasivo. Y es falso querer deducir *inmediatamente* esta pasividad del yo a partir de su actividad, o interpretarla como actividad. Al contrario: el carácter pasivo del yo radica en el carácter activo del objeto. El yo padece porque también el objeto es activo – un padecimiento del cual el yo, por cierto, no tiene que avergonzarse pues el objeto mismo es parte de la esencia más interna del yo⁹¹.

Es decir, en la relación sujeto-objeto, el propio sujeto es, a su vez, objeto para el resto de sujetos que, necesariamente, lo determinan y forman parte de su propio ser, y viceversa. Este punto de partida metodológico brinda, en Feuerbach, la oportunidad, por tanto, de una determinación dialógico-social del ser humano, de modo tal que la filosofía feuerbachiana, entendida como antropología crítica, se corresponde con el ser humano existente efectivamente real y no con el yo especulativo construido como mero pensamiento. Esta pasividad del yo como elemento *esencialmente* constituyente del ser humano proviene, además, de su carácter ineludiblemente corpóreo y sensible; el cuerpo mismo es lo que posibilita el carácter objetivo del yo con respecto a la alteridad que lo complementa, a la vez que por medio de este carácter sensible y corpóreo el individuo realmente existente “se abre al mundo”:

El yo solo no es en modo alguno *a través de sí mismo* como tal, sino a través de sí como esencia corpórea; pues a través del cuerpo el yo *se abre al mundo*. Frente al yo aislado se encuentra el cuerpo, el mundo objetivo. A través del cuerpo el yo no es yo, sino objeto. Ser por mediación del cuerpo significa estar en el mundo. Tantos sentidos –tantos poros, tanta desnudez. El cuerpo no es otra cosa que el yo *poroso*⁹².

⁸⁹ Cf. J. Sieverding, *Sensibilität und Solidarität*, op. cit., p. 91.

⁹⁰ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 214.

⁹¹ L. Feuerbach, *Einige Bemerkungen über den “Anfang der Philosophie”*, GW, Bd. IX, p. 150.

⁹² *Ibid.*, p. 151.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

Así pues, el cuerpo mismo constituye, para Feuerbach, la sensualidad material del ser humano y, por ello, la intersección entre el yo y el mundo, y entre el yo y el tú. El cuerpo mismo se convierte en el medio de esta intermediación entre el yo, el mundo y la alteridad. De este modo, el proyecto feuerbachiano del yo encarnado establece una perspectiva antropológica claramente crítica en contra de la concepción de un yo entendido meramente como sujeto, invariable, idéntico a sí mismo; frente a esta concepción Feuerbach afirma, más bien al ser humano, en su totalidad al hombre real, entendido éste “como una esencia multidimensional, compleja y excéntrica”⁹³. El ser humano, por tanto, es pensado como un ser permeable, como corpóreamente abierto al mundo, como un “yo poroso”.

Esta porosidad del yo encarnado, por tanto, no permite ya entender al ser humano de forma aislada, sino únicamente en conexión material con los objetos del mundo y, sobre todo, con el prójimo con quien, en virtud precisamente de tal porosidad, se encuentra relacionamente conectado de modo necesario. Esta conexión y relación entre subjetividades, según Feuerbach, es, además, un elemento esencial ya que “yo soy sólo cuando soy a través de ti”⁹⁴. El tú, de hecho, es condición necesaria para la formación de la propia subjetividad, del yo propio, ya que la alteridad a la que estamos atados de un modo necesario es lo que constituye el nexo entre la subjetividad propia y el mundo: “El otro hombre es el nexo entre yo y el mundo [...] Yo me reconcilio, me amisto con el mundo sólo a través de los otros hombres”⁹⁵.

El yo, de hecho, necesita del tú para, en su representación del mundo, poder “soportar la intuición de una realidad que no le refleja su propia esencia subjetiva”⁹⁶. El yo, en la intuición directa del mundo, no mediada, no recibe la imagen de su propia subjetividad sino que en ésta – en la imagen del mundo externa al yo- la realidad misma se le manifiesta como un ser radicalmente diferente; por ello el yo necesita del tú, del otro yo, para que la realidad, el mundo, no se le muestre “muerto y vacío” ni “carente de sentido”⁹⁷. Esto es: sólo por mediación de la alteridad puede el yo entender y

⁹³ H. Röhr, *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, p. 160.

⁹⁴ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 95.

⁹⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 132.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

comprender el mundo como un espacio así mismo humano capaz de sostener y soportar la libre actuación del yo.

Así pues, el mundo *para* el yo es siempre, necesariamente, un *mundo compartido*, de modo tal que la existencia real y humana, corpórea y finita, sensible y determinada, ha de ser entendida de modo necesario como *coexistencia*, resultando así que “el primer objeto de la humanidad es el hombre mismo”⁹⁸. En este sentido, afirma Feuerbach, por tanto, que “la verdad del mundo sensible está mediada o, mejor dicho, garantizada, por medio de la verdad del tú en la medida en que no hay para ella ningún yo sin tú, ningún egoísmo sin comunismo”⁹⁹.

El ser humano es, pues, un ser esencialmente relacional ya que de ello depende no sólo la formación de su propia subjetividad, sino también el acceso al mundo como espacio para la libre actualización natural de sus facultades esenciales y, por tanto, para la realización de la perfectibilidad humana a la que se ve impelido. Todo ello, ahora, en virtud, en último término, del carácter esencialmente sensible y corpóreo del ser humano. Pues el yo y el tú no pueden ser unidos especulativamente por medio de un mundo que yace fuera de ellos, sino sólo a través de ellos mismos; lo cual señala una vez más, en consecuencia, a la inmediatez corpórea del mundo y la realidad. El yo y el tú se relacionan, así, en un mundo constituido por ellos conjuntamente en esta relación inmediatez sensible¹⁰⁰.

Esta noción de la coexistencia esencial del ser humano con la alteridad refuerza, además, el carácter relacional de la humanidad que ya se encontraba expresado en la noción feuerbachiana de *Gattungswesen*. Este carácter comunitario de la humanidad se realiza, por otra parte, en el instinto original, originario, innato al hombre, de la comunicación: “El impulso a la comunicación es el impulso originario, el impulso a la verdad. Devenimos conscientes y seguros de la verdad de nuestra propia causa solamente mediante el otro, ciertamente no mediante este o aquél otro *casual*”¹⁰¹. La comunicación encuentra la verdad porque el yo particular la confirma en el otro concreto con el que se comunica; de este modo, el ser humano es un ser esencialmente dialógico, pues sólo mediante la comunicación se produce la elevación de lo particular y

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 95.

¹⁰⁰ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 112.

¹⁰¹ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 29.

Capítulo VI

La propuesta antropológica de Feuerbach

subjetivo a la *verdad* de lo compartido. Y siendo el impulso a la verdad un impulso originario en el hombre, también la comunicación dialógica se constituye así como un elemento fundamental en la consideración antropológica del “hombre real”.

Para Feuerbach “la verdadera dialéctica no es un *ningún monólogo del pensador solitario consigo mismo*, es un *diálogo entre yo y tú*”¹⁰², de forma tal que éste –el diálogo- necesita del reconocimiento mutuo entre el yo y el tú concretos en plano de igualdad. Por medio del valor de la alteridad, del otro como condición no sólo para la realización plena del yo sino también para la superación de las verdades subjetivas y relativas y para el descubrimiento de lo universal –por compartido-, sustituye Feuerbach la ‘filosofía del yo’ propia de la Modernidad por la ‘filosofía del tú’; sustitución que se produce, pues, tanto en el plano gnoseológico¹⁰³ –como criterio de certeza del conocimiento-, como en el plano antropológico. En este último sentido, la constitución plena del sujeto se produce por medio de la relación e interdependencia con el otro, de forma tal que el fundamento de la existencia particular y subjetiva se encuentra, precisamente, en la alteridad que nos complementa esencialmente:

El tú necesita del yo para ser perfecto, [...] los hombres constituyen el hombre cuando están juntos, [...] los hombres solamente cuando están juntos son y son así como lo que el hombre puede y debe ser [...] Los hombres se complementan mutuamente, tanto en lo moral como en lo filosófico e intelectual, de tal manera que tomados en conjunto son como deben ser, representan el hombre perfecto¹⁰⁴.

Esta complementación esencial, además, adquiere su expresión última en la relación personal mediada sexualmente¹⁰⁵. Para Feuerbach el impulso sexual, de hecho, es expresión de la vivencia elemental a la cual todo ser humano es apto, que dinamita las barreras del individuo aislado y autorreferido, donde el yo se convierte en auténtico tú para la alteridad y en la que ambos se complementan en sentido pleno. Mujer y varón,

¹⁰² L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 339.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 324: “Sólo por medio de la comunicación, sólo de la conversación del hombre con el hombre, se originan las ideas. No uno sólo, sino uno con el otro, llegan a los conceptos, a la razón en general. Hace falta dos hombres para la generación del hombre, tanto si se trata del hombre espiritual como si se trata del físico: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y universalidad. La propia certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está ya mediatizada por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que veo yo solo, dudo; de lo que el otro también ve, estoy seguro”.

¹⁰⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 272-273.

¹⁰⁵ Cf. B. Castilla, *La antropología de Feuerbach y sus claves*, op. cit., pp. 68-69.

Capítulo VI
La propuesta antropológica de Feuerbach

diferenciados esencialmente por sus cuerpos sexuados –pues la diferencia sexual, para Feuerbach, es una diferencia que atraviesa la esencia total del individuo-, son a su vez, sin embargo, esencialmente iguales. La aparente paradoja –diferencia e igualdad esenciales- se soluciona únicamente cuando se entiende que la naturaleza humana en su sentido pleno se realiza en la complementación, compenetración y complementariedad de cada uno de los individuos, y que sólo en la unión de lo diverso y distinto en que se manifiesta la humanidad se constituye y realiza la verdad del género humano. En este sentido, pues, debe entenderse la afirmación de Feuerbach según la cual “hombre y mujer juntos constituyen el hombre real”¹⁰⁶.

En definitiva, expuesto lo anterior, queda patente cómo el concepto de *Sinnlichkeit* con el que se desarrolla la filosofía de Feuerbach responde de modo ciertamente novedoso a una triple cuestión: en primer lugar, a la identidad corpórea intrínseca del ser humano; en segundo lugar, a la cimentación de la sociabilidad del ser humano en la inmediata inter-personalidad del yo y el tú; y, en tercer lugar, a la superación del mero carácter personal de la relación intersubjetiva por medio de una relación el individuo y el género (*Gattung*) que apunta a una sociabilidad universal del ser humano.

¹⁰⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 290.

CAPÍTULO VII

LA FILOSOFÍA MORAL DE FEUERBACH

7.1 Antropologización de la moral

El inicio de la reflexión filosófica de Feuerbach se produjo bajo la influencia de su maestro Hegel y, por tanto, en la filosofía de su maestro ha de situarse el punto de partida de la filosofía feuerbachiana. Se ha mencionado con anterioridad, sin embargo, que el posicionamiento de Feuerbach con respecto a Hegel se hallaba ya tempranamente matizado y condicionado, siendo su propósito el de desarrollar la filosofía hegeliana mediante el declarado proyecto de encarnación o mundanización de la Razón¹. Tal proyecto de *ensarkosis*, además, venía ya desde sus primeros escritos mediado por el concepto hegeliano de *Gattung*, el cual irá adquiriendo en Feuerbach nuevas dimensiones hasta constituir una de las piedras angulares en el desarrollo de su peculiar filosofía. Si bien la noción de género humano irá siendo desplazada progresivamente por el peso específico que la idea de *Sinnlichkeit* llegará a alcanzar en su filosofía, lo cierto es que el concepto de *Gattung* se constituye en Feuerbach, aún así, en uno de los puntos centrales de su proyecto de fundamentación antropológica de la moral, al afirmar que el auténtico soporte de la esencia humana universal no es el individuo singular en

¹ Cf. L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828)”, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit, p. 215.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

sí, sino todo el género humano². El recurso por parte de Feuerbach en sus primeros escritos a esta noción de la humanidad como ser genérico (*Gattungswesen*), convertida únicamente ella, la humanidad, –y no el individuo particular- en la auténtica depositaria de la Razón como una facultad supraindividual y genéricamente compartida, indica ya, por tanto, uno de los primeros contenidos de la reflexión filosófica de Feuerbach, con implicaciones éticas: constatar la limitación y finitud de la subjetividad que la Modernidad ha elevado al rango de absoluta, afirmar el carácter dependiente de la humanidad para su realización en sentido pleno, y acabar con las formas filosófico-teológicas que sustenta el egoísmo individualista y autosuficiente.

En este sentido, y dada la presencia de Hegel en sus escritos de juventud –en especial en su *Dissertatio* y en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*-, Feuerbach considera inicialmente que la subjetividad individual y el resto de subjetividades concretas se diluyen únicamente en la Razón compartida, reencontrándose y unificándose por medio la actividad del pensamiento, como un momento del espíritu. Para el joven Feuerbach, por tanto, la Razón “una y universal” es la causa de la reconciliación de la humanidad consigo misma y con lo infinito. En consecuencia, siendo la Razón lo auténticamente “uno, universal, infinito”, los valores éticos iniciales en el pensamiento de Feuerbach son derivados de los atributos de una racionalidad entendida en sentido hegeliano: universalidad e imparcialidad del pensamiento como medio absoluto para la realización del género y como contrapeso al egoísmo de la subjetividad, manifestado éste en la creencia en la inmortalidad del alma individual.

Feuerbach, tomando como punto de partida el concepto hegeliano de la infinitud y universalidad de la Razón, ataca a la trascendencia entendida en términos teológicos y al individualismo propio de la Modernidad que subyace en el cristianismo, pues para Feuerbach hay que penetrar en la verdad de la auténtica realidad en la que vivimos con el fin de superar las formas tradicionales de considerar hasta el momento conceptos como tiempo, muerte, yo, individuo, persona, etc., los cuales no son más que expresión del subjetivismo entronizado³. La creencia en la inmortalidad individual presente en el

² Cf. S. Suzuki, “Feuerbachs Anthropologie als Versuch der Grundlegung der Ethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer, *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 225-253.

³ Cf. L. Feuerbach, “Brief an Hegel” (22-11-1828)”, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, op. cit., pp. 217-218.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

cristianismo, por su parte, no es más que el máximo exponente del egoísmo espiritualizado de las religiones que divinizan al hombre como ser individual, los cuales se toman a sí mismos como medida absoluta y eterna sin considerar su finitud, determinación y carácter dependiente. En los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, por tanto, desarrolla Feuerbach su crítica contra semejante forma de apropiación espiritual de la realidad fundando lo transitorio y perecedero del individuo, precisamente, en lo que considera como lo auténticamente universal y absoluto: la Razón genérica que, si bien se manifiesta y se expresa en cada uno de los individuos por medio de su facultad racional y en su conciencia subjetiva, sin embargo, no se agota en ninguno de ellos.

Si el individualismo subjetivo típico de la Modernidad considera que la conciencia individual es lo absoluto y primero, Feuerbach señala que, sin embargo, hay un *logos* previo del que tal conciencia subjetiva forma parte. Esta Razón universal constituye la esencia misma del ser pensante, el cual, cuando piensa, deja de hecho de ser él mismo individuo para ser, en su lugar, unidad en el pensar con todo ser pensante. Más aún, el principio y fundamento de la conciencia, pensamiento autorreflexivo que proyecta lo que de infinito hay en ella –por partícipe de la Razón *una*- en el objeto de su actividad, no es ella misma, sino la previa actividad del pensar que, al pensarse a sí misma, posibilita entonces la conciencia:

[...] yo, al tener conciencia de mi, soy yo mismo lo que sabe y lo que se sabe, en consecuencia, activo y pasivo al mismo tiempo, lo pensante y lo pensado. Por esto ya el pensamiento mismo, por el que solamente existe la conciencia, tiene una materia opuesta a sí, pero no siendo más que pura forma libre de toda materia, sólo él es el contenido de sí mismo, es decir, la conciencia es el conocimiento pero tal que solamente lo es como pensamiento⁴.

De este modo la conciencia, que es pensamiento autorreflexivo del sujeto que se desdobra en su propia actividad del pensar y en el pensamiento mismo como objeto, supone en consecuencia no sólo el fundamento de la subjetividad entendida ésta como autoconciencia, sino también, y en la misma medida, en tanto que objeto, la “muerte” de la mera subjetividad⁵. Además, insiste Feuerbach, en este desdoblamiento el principio

⁴ L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, p. 77.

⁵ L. Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, GW, Bd. I, p. 323: “¿Qué es la muerte más que el acto por el que el sujeto sale de su fundamento y principio, de su subjetividad, el momento en que se

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

de la conciencia no es ella misma, sino el pensamiento autorreflexivo, siendo éste, en tanto que pensamiento, pura comunicación y unión con la alteridad; es decir, superación de la subjetividad finita enseñoreada y su disolución en la auténtica esencia genérica, entendida aún como espíritu:

Cuando eres comunicable, no eres persona, y cuando realmente comunicas [...], disuelves, en la medida en que comunicas, tu personalidad, tu persona, por elevada que sea, hasta el punto de que tú, como persona, ni siquiera puedes hablar, hablas sólo desde el espíritu mismo, en él y por él⁶.

En cualquier caso, la pretensión de Feuerbach no es simplemente una negación de la subjetividad particular, sino la afirmación del género, de lo comunitario y comunicante, de la sociabilidad, de la relación y unión esencial entre individuos como condición indispensable para la realización de lo auténticamente verdadero e infinito. Es cierto que el joven Feuerbach, influido por Hegel, se caracteriza por un fuerte antisubjetivismo e intelectualismo al reducir lo auténticamente universal a la Razón compartida genéricamente, como espíritu. Pero, sin embargo, la consideración de que sólo la humanidad misma, toda ella, es el soporte en el que se inserta la Razón universal, vuelve a esta misma, a la humanidad –por encima del devenir de vida y muerte de los individuos- también en universal e infinita⁷. De este modo, las bases de lo que posteriormente será la formulación de una filosofía centrada en el “hombre real” y que tenga como contenido práctico la realización plena de la humanidad, se hallan ya asentadas desde los primeros escritos de Feuerbach.

Por otra parte, la absolutización del pensamiento y la divinización de la Razón por parte de Feuerbach tendrán implicaciones directas en la valorización de la moral

separa de ella y de esta manera se convierte en puro objeto? Muerte es lo que sólo es objeto. Vivo, consciente, eres tú solamente [...] cuando tú mismo eres objeto para ti; pero el yo, para el que tú eres objeto, no es la misma persona que tú, sino, como ya se ha dicho, el común igual a sí en todas las personas y puro yo del espíritu mismo; como persona, como objeto, tú eres diferente de él, y esta diferencia tiene precisamente su expresión sensible en la muerte, en la que te conviertes en puro objeto; la muerte es la pura separación y alejamiento de tu objetividad con relación a tu pura subjetividad, que es actividad eternamente viva y, por ello, imperecedera, inmortal”.

⁶ *Ibid.*, pp. 335-336.

⁷ *Ibid.*, pp., 347-348: “La humanidad es un todo que tiene autonomía como todo, que tiene realidad como todo en cada particular, una unidad penetrante radical y viva, una unidad absorbente que disuelve en sí a los individuos [...] Como el cuerpo orgánico, la humanidad está encerrada en permanente movimiento, en renovación ininterrumpida, en creación y cambio de sus miembros, los individuos. Pero ella, como totalidad, como la propia conciencia, está por encima del tiempo”.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

como una facultad de la razón que, al igual que ella, sea radicalmente autónoma. En este sentido, en su escrito de 1839 sobre *Pierre Bayle* Feuerbach valoraba positivamente a Kant por considerar que su ética impulsaba una “tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética”⁸, a la vez que extendía su entusiasmo al imperativo categórico kantiano por considerarlo “el manifiesto, en el que la ética anunció su libertad y su autonomía al mundo, una descarga eléctrica saludable desde el cielo despejado de las anteriores teorías de la felicidad”⁹.

Efectivamente, el joven Feuerbach, por derivar su filosofía de la abstracta, universal y pretendidamente imparcial Razón heredada de Hegel, y de ella la valoración que hace de los principios éticos, considera que toda filosofía moral debe, justamente, trabajar con las mismas categorías de la racionalidad originaria; por ello rechaza en un principio la cuestión de la felicidad por considerarla un tema propio del egoísmo característico de la subjetividad individual: “en el empírico instinto de felicidad no se halla sino la raíz de la heteronomía religiosa, la fe en Dios y en el paraíso trascendente”¹⁰. En cualquier caso, la valoración por parte de Feuerbach de la ética kantiana, así como su consideración de que las cuestiones de felicidad han de quedar exentas del terreno de la filosofía moral, cambiará rápidamente con el desarrollo de su pensamiento basado en el principio del sensualismo, tal y como se mostrará en los epígrafes 7.3 y siguientes del presente capítulo.

Lo que sí mantendrá siempre Feuerbach, a pesar de todo, es el reconocimiento de la necesidad de que la reflexión moral huya de la heteronomía causada por la dogmática religiosa. Para Feuerbach los principios morales deben inspirarse en la filosofía y, por ello, impone la necesidad de proponer una ética no religiosa, en la línea de Spinoza, Bayle, Kant y Fichte. En su *Pierre Bayle* había ya reconocido la imposibilidad de armonización entre la fe religiosa y una ética, filosofía y ciencia realmente independientes de la dogmática impuesta por el cristianismo, ya que éste, en opinión de Feuerbach, truncaba la autonomía del individuo:

Sólo la ética es [...] la verdadera religión; ella es el espíritu de la religión [...] la teología, que se coloca sobre la ética es tan perniciosa para los países, para la vida, como para las ciencias. El que valora algo por encima del deber, ha

⁸ L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, GW, Bd. IV, p. 103.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

transgredido ya, en su interior, el deber [...] sólo para quien la ética misma es teología, para quien los deberes con la humanidad son los deberes para con Dios, sólo para éste e el deber una necesidad divina [...], una verdad¹¹.

Esta reducción de la teología a la moral es, además, una consecuencia de la reducción antropológica que Feuerbach realiza de la teología, la cual alcanza su punto álgido en *La esencia del cristianismo*. El desarrollo filosófico de Feuerbach, preocupado cada vez más por el carácter autónomo de la humanidad y depositando en ella lo auténticamente universal, le permitirá constatar en qué medida Dios no es más que una proyección de la esencia de la humanidad, enajenada en un ser abstracto, distinto y opuesto a la propia humanidad y, por tanto, alienada.

En este sentido, y en relación con la moralidad, la idea de Dios como un ser moralmente perfecto es, ante todo, una idea eminentemente práctica que, “al decirme lo que debo ser, me dice sin ninguna clase de adulación lo que no soy”¹² –pues lo infinito y absoluto es límite y negación de lo finito y, de este modo, lo que sea tal absoluto no es, ni puede serlo, lo finito¹³. Con el dogma teológico se produce entonces una fundamentación heterónoma de la moralidad que tiene como consecuencia la escisión entre el deber-ser infinito, predicado únicamente de la divinidad, y el ser finito del hombre. En *La esencia del cristianismo* Feuerbach constata la contradicción inherente a esta escisión en el hecho de que la teología, con el fin de reconciliar al hombre con la ley moral, considera a Dios no sólo como entendimiento o perfecta moralidad sino, sobre todo, como Amor.

Esta identificación de la divinidad con el sentimiento afectivo del amor se debe, de hecho, a que “un ser exclusivamente moral no puede perdonar lo que va contra la ley de la moralidad”¹⁴, de modo tal que un Dios así sería un ser implacable ante la imperfección humana que, bajo ningún concepto, podría presentarse como un ser salvífico. El amor, por tanto, es la verdad de Dios y, en consecuencia, también la verdad de una moralidad que no es simplemente deber-ser sino también compasión. Ahora bien, el amor es un sentimiento esencialmente humano. El amor de Dios no es un amor

¹¹ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 97.

¹³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, GW, Bd. IX, pp. 353-354: “Dios y hombre son contrarios [...] 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”.

¹⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. cit., p. 100.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

abstracto, sino amor por el hombre y, por ello, un amor de naturaleza humana. De forma tal que es la propia esencia humana el fundamento antropológico del amor divino, de Dios y la moralidad. El sentido oculto de la consideración de Dios como un ser moralmente perfecto no es otro, entonces, que la objetivación y personificación de la moralidad propia e intrínseca de la humanidad en un ser absoluto distinto de ella.

La reducción antropológica que Feuerbach realiza de la teología, por otra parte, le conducirá también a la crítica de la filosofía hegeliana por considerar a esta última como mera “mística racional”¹⁵ que “identifica la religión con la filosofía”¹⁶; de modo tal que, igual que la religión impedía el desarrollo de una reflexión filosófica y ética auténticamente autónoma, así también lo hace la filosofía de Hegel. De hecho, Feuerbach cree encontrar en el Absoluto hegeliano, entendido éste como mero pensamiento y entendimiento, la misma dinámica alienante que impide la realización plena de la humanidad en la que necesariamente se ha de encarnar lo universal, truncando por tanto su proyecto de *ensarkosis* además de confirmar una vez más –como antes lo hacía la especulación teológica- a la mera subjetividad y al yo individual como lo absoluto en lugar de la esencia genérica y compartida de la humanidad:

La filosofía hegeliana es el [...] idealismo *teológico* [...]; ha puesto la *esencia* del yo *fuera* del yo, la ha separado del yo y la ha objetivado como sustancia, como Dios, pero con ello ha expresado otra vez la *divinidad del yo*, de la cual ha hecho [...] un *atributo* o *la forma de la sustancia divina* [...] Pero para Hegel la esencia de Dios no es otra cosa que la esencia del pensar o el pensar, *abstraído del yo, del pensante*. La filosofía hegeliana ha pensado el pensar, por tanto el *ser subjetivo*, sin sujeto, lo ha representado por tanto como un ser *distinto* de él mismo, lo ha convertido en el ser *divino, absoluto* [...] ¡Así la filosofía absoluta exterioriza y aliena al hombre de su propia esencia, de su propia actividad!¹⁷

Tras la crítica a Hegel y a la religión, Feuerbach rechaza todo contenido especulativo, tanto teológico como filosófico, y no acepta un principio inmaterial de la materia. Sin embargo, el rechazo de Feuerbach a la idea del Absoluto hegeliano no implica el abandono por su parte de las categorías de lo finito y lo infinito, sino que las aplica al hombre entendido éste como síntesis de ambas por medio de la noción de ser genérico (*Gattungswesen*). Sin embargo, para Feuerbach la relación que se establece

¹⁵ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 53.

¹⁶ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung des 'Wesen des Christentums'*, GW, Bd. IX, p. 231.

¹⁷ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, pp. 299-331.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

entre la individualidad y la totalidad del género humano no es entendida como una mera participación del primero en el segundo, sino que ya en el propio individuo concreto, finito y limitado, en virtud del principio de *Sinnlichkeit*, se dan simultáneamente tanto individualidad como universalidad, tanto finitud como infinitud, tanto materia como espíritu. Esta valorización del hombre concreto como bidimensional hunde sus raíces, pues, en el concepto de sensualidad (*Sinnlichkeit*) característico de su “filosofía del futuro” y del “hombre real” considerado en la totalidad de sus facultades. Pero para Feuerbach la realización de lo universal y genérico en el individuo no se da de forma inmediata, sino sólo en la relación comunitaria expresada en la relación intersubjetiva que halla su fundamento último en la relación yo-tú.

Ahora bien, cabría preguntarse por qué el individuo debería renegar de su egoísmo individualista y preocuparse por esta realización genérica y comunitaria de sí mismo, por qué debería de abrirse a los otros. La respuesta de Feuerbach es clara: porque su propia esencia le *impulsa* a ello. La vida humana individual y particular es inconcebible sin la participación *esencial* en la existencia genérica del ser humano, sin su realización en la comunidad humana¹⁸. Más aún, en el primer capítulo de *La esencia del cristianismo* afirma Feuerbach:

La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad. Razón (imaginación, fantasía, ideas, opinión), voluntad, amor o corazón no son facultades que el hombre tiene –pues él es nada sin ellas; el hombre es lo que es solamente por ellas–; son los elementos que fundamentan su ser, ser que él ni tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas, a las que no puede oponer resistencia alguna¹⁹.

Razón, voluntad y amor, por tanto, no son poseídas por el hombre, sino que tales “fuerzas” (impulsos, instintos) poseen al hombre, le impelen, le empujan, le obligan, pero no de una manera impositiva, coercitiva, sino en un sentido moral. Por ello, afirma

¹⁸ Así, afirma Feuerbach ya tempranamente, no sin un cierto sentido jocoso, el carácter esencialmente dependiente de la humanidad en L. Feuerbach, *De Ratione, una, universali, infinita*, GW, Bd. I, p. 166: “El hombre está tan unido y entreverado con el otro que el hombre *singular* es una ficción, y si quisiéramos buscar al hombre aún no corrompido por la sociedad, por el que pudiéramos ver cómo era el hombre fuera de la sociedad, deberíamos buscar a un hombre no engendrado ni nacido, sino creado de la nada, pues, ya en el interior de la madre, en su propio útero, el desgraciado hombre es depravado y corrompido por la sociedad del hombre”.

¹⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 31-32.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

Feuerbach que “el paso de lo ideal a lo real tiene su lugar en la filosofía práctica”²⁰. El ser esencial del hombre implica, desde esta perspectiva, un deber-ser. Para Feuerbach la ética es, ante todo, una cuestión humana, centrada en el hombre; hay que derivar los principios morales del hombre mismo y, por ello, la ética propuesta por Feuerbach es antropocéntrica, en consonancia con la consideración de la Antropología como ciencia universal, como filosofía del futuro. Se trata, en definitiva, de “hacer del hombre, con todos sus impulsos naturales, la medida de toda moral”²¹. Por tanto, junto con la razón – que dota al hombre de un principio dialógico- y la voluntad –que como tal, necesita de un objeto concreto que no es otro que el ansia de perfeccionamiento y felicidad del hombre²²-, el amor es aquí no sólo un impulso esencial por medio del cual el yo se abre al tú y a la comunidad para realizarse con plenitud sino que, precisamente por esencial, llegará a constituirse en la máxima exigencia ética:

El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral [...] Debemos amar al hombre por el hombre mismo. El hombre es objeto del amor porque es un ser que es fin para sí mismo, capaz de razonar y de amar. Ésta es la ley de la inteligencia²³.

La propia esencia humana se constituye, de este modo, en ley y fundamento, meta y medida de la moralidad. El amor, a través del cual la subjetividad se abre al otro, incorporándolo en su propio ser, se constituye como el medio por el que se realiza la unidad del género humano, se consigue el más alto bien y el individuo se realiza en su verdadera esencia. Siendo una exigencia ética –por esencial- la autorrealización de la humanidad, así el amor se constituye, a su vez, en ley moral universal ya que para Feuerbach sólo en virtud de éste –del amor- puede satisfacerse en sentido pleno el impulso de felicidad constitutivo del ser humano. Felicidad, pues, entendida en sentido amplio –no sólo como bienestar sino como perfeccionamiento y realización del ser esencial del ser humano- y, a su vez, amor en una doble concepción: amor de sí y amor al tú.

²⁰ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 251.

²¹ L. Feuerbach. *Über das 'Wesen des Christentums' in Beziehung auf Stirners 'Der Einzige und sein Eigentum'*, GW, Bd. IX, p. 441.

²² De la categoría de la voluntad en la filosofía moral de Feuerbach, en relación con el impulso de felicidad, se tratará ampliamente en los epígrafes siguientes del presente capítulo de la tesis doctoral.

²³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 438, 441.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

En último término, obtener los valores éticos a partir del propio hombre concreto y determinado, antropologizar la moral, significa en Feuerbach, pues, elevar a exigencia ética la realización plena y absoluta del “hombre real” y desarrollar todas sus capacidades, tanto las propias como las ajenas. Pues sólo si el otro se realiza con plenitud puedo yo también, complementándome en él, realizarme así mismo con plenitud. Y todo ello, en último término, a partir del impulso de felicidad propio en armonía con el impulso de felicidad ajeno, lo cual constituirá, de hecho, el núcleo central y principio de fundamentación de la filosofía moral feuerbachiana tal y como la presenta en sus últimos escritos.

En este sentido, se tratará a continuación de presentar las categorías principales que constituyen la ética eudemonista Feuerbach –no sólo el impulso de felicidad, sino también otros conceptos especialmente relevantes tales como los de voluntad, deber y conciencia morales. Así mismo, en el capítulo octavo de la presente tesis doctoral se profundizará en las implicaciones de la filosofía moral de Feuerbach así como en el papel que el sentimiento afectivo y moral del amor desempeña en ella, lo cual, de hecho, posibilitará considerar su filosofía moral como una ética del amor.

7.2 *Glückseligkeitstrieb* como principio de la moral

En primer lugar conviene hacer notar que Feuerbach, salvo en el período filosófico de madurez, no escribió nunca una ética ni un tratado sistemático sobre cuestiones éticas²⁴. No obstante, a pesar de que Feuerbach no sistematizara su filosofía moral hasta pocos años antes de su muerte, lo cierto es que a lo largo de su producción filosófica pueden rastrearse los elementos constitutivos que acabarán formando su concepción ética; en toda ella, de hecho, se encuentran ya esbozadas y señaladas algunas de las ideas principales que, ciertamente, no desarrollará de modo más o menos sistemático hasta sus obras del último período, en especial en *Sobre espiritualismo y*

²⁴ Así, W. Lefèvre considera, incluso, que los únicos pasajes referidos propiamente a cuestiones éticas por parte de Feuerbach se pueden encontrar solamente en el capítulo noveno de su escrito *Sobre ética: el eudemonismo* (1869). Cf. W. Lefèvre, “Feuerbach und die Grenzen der Ethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer, *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., p. 126.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

materialismo (1866) y en *Sobre ética: el eudemonismo* (1869), así como en la *Teogonía* (1857).

En esta última, que era considerada por Feuerbach como su obra maestra, desarrolla la tesis de que “Dios mismo” no es sino la objetivación del “deseo inconsciente” del ser humano impelido por el “impulso a la felicidad” (*Glückseligkeitstrieb*), el cual se constituye en el “requisito fundamental [...] de la fe en la divinidad” y en el “artífice de la religión”²⁵. En cierto modo, tal y como consideraba A. Ruge, en la *Teogonía* no se encuentra “nada más que una variante del tema tratado en *La esencia del cristianismo*”²⁶, de modo que, aparentemente, este escrito no contiene ningún conocimiento fundamentalmente nuevo. Sin embargo, hay dos elementos a tener en cuenta que hacen a este escrito relevante en lo concerniente al desarrollo de la filosofía moral de Feuerbach.

El primero de ellos hace referencia al hecho de que, si bien es cierto que el tema de fondo de la *Teogonía* es el de crítica religiosa, sin embargo, no es menos cierto que todas las reflexiones de Feuerbach a este respecto acaban en propuestas formuladas de forma más o menos explícitas que pretenden responder, en último término, a una cuestión eminentemente práctica: ¿Cómo debe vivir el ser humano? La preocupación por parte de Feuerbach por esta cuestión ética, por tanto, constituye una constante de su pensamiento y de sus escritos de crítica religiosa, no sólo de *La esencia del cristianismo* sino también de la *Teogonía*.

De hecho, si la crítica de Feuerbach al contenido especulativo de la religión puede ser entendida, acertadamente, desde su dimensión antropológica, así también la reflexión antropológica de Feuerbach implica en todo momento una reflexión ética. De modo tal que la propia crítica religiosa de Feuerbach constituye uno de los cimientos que, por medio de su método genético-crítico, conducen a una comprensión de su pensamiento desde la perspectiva de la filosofía moral. Feuerbach reduce antropológicamente la dimensión religiosa del ser humano; pero, a su vez, las formas constitutivas de la humanidad, para Feuerbach, vienen definidas por impulsos sensibles que impelen al ser humano inserto en la naturaleza y la finitud hacia su auténtico ser, tratándose por tanto de impulsos, a su vez, eminentemente prácticos que definen el deber-ser del ser humano real y sensible.

²⁵ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, pp. 79-80.

²⁶ L. Feuerbach, “Brief an Friedrich Kapp” (3-11-1859), SW, Bd. XIII, p. 241.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

Más aún, para Feuerbach, estos impulsos genéricamente compartidos por la humanidad y que definen su esencia pero que se manifiestan necesariamente de modo sensible, finito e individual por medio del principio de individuación que impone la *Sinnlichkeit*, suponen que el ser humano, gracias a tales impulsos o instintos, no sólo se preocupa por su ser, por su bienestar físico –lo cual también lo hacen el resto de animales insertos en la naturaleza- sino que son ellos mismos, los impulsos constitutivos de la humanidad, los que le posibilitan juzgar y actuar moralmente y reconocer a los demás como fin en sí mismos. Esta capacidad de actuación moral y de reconocimiento de la alteridad se da, según Feuerbach, por compartir todos los individuos que componen el género humano una misma condición esencial; pero no se trata ya de una dimensión moral que se da mediada por el pensamiento abstracto y especulativo, sino necesariamente de modo previo a toda reflexión, es decir, desde la inmediata conciencia sensible que impone el principio de *Sinnlichkeit*²⁷.

Esta dimensión de impulsos constitutivos de la humanidad en virtud de la cual se fundamenta de modo inmediato la dimensión moral del ser humano, en los escritos sobre ética de Feuerbach, viene definida, en último término, por el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*). En este sentido, la *Teogonía* –y aquí radica el segundo elemento que hace de esta obra un escrito fundamental a la hora de entender la filosofía moral de Feuerbach- se caracteriza, precisamente, por introducir por primera vez la noción de este impulso de felicidad como principio antropológico y, consecuentemente, ético. Desde esta perspectiva, la propuesta ética de Feuerbach desarrollada en sus últimos escritos, al fundarse precisamente en una comprensión naturalista-antropológica cuyo principio es el de felicidad, permite, con motivo, ser entendida como una ética materialista-eudemonista²⁸.

²⁷ Cf. U. Reitemeyer, “Der entleibte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätlosen Moderne”, en U. Reitemeyer, *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., p. 162.

²⁸ Feuerbach, al sostener una concepción materialista-eudemonista en lo referente a su filosofía moral, en la que deriva, además, el *deber-ser* del *ser*, bien podría acusársele de incurrir en falacia naturalista. Sin embargo, conviene hacer aquí algunas matizaciones. Bien es cierto que el *deber-ser* implica un horizonte normativo de actuación que no puede ni debe dejarse encerrar en la facticidad de lo meramente dado, y que derivar todo *deber-ser* de los hechos mismos implica, consecuentemente, inmovilismo, dejando inoperante la dimensión normativa del *deber-ser*. Sin embargo, tal y como se ha expresado a lo largo de la presente tesis doctoral, y en especial en el capítulo cuarto de la misma, la concepción antropológica de Feuerbach de lo que el ser humano *es* no se deja reducir a una concepción quietista, sino más bien al contrario. El *ser esencial* de la humanidad, para Feuerbach, viene definido por un conjunto de fuerzas, impulsos e instintos genéricamente compartidos y que, ciertamente, se expresan y manifiestan en todos los individuos que componen el género; pero en tanto que “fuerzas”, no se agotan en sí mismos sino que impelen a la humanidad en un constante proceso práctico de perfectibilidad orientado, precisamente, al

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

De este modo, la categoría fundamental sobre la que se sustenta la teoría ética de Feuerbach es la de la felicidad. Ésta, a su vez, viene complementada por otras tres categorías interdependientes entre ellas, a saber: la voluntad, el deber y la conciencia moral. Así pues, en la filosofía moral de Feuerbach, la felicidad (*Glückseligkeit*) constituye el contenido principal y, a su vez, el objetivo de las medidas morales del ser humano; la voluntad (*Willen*), su fuerza motora interna; el deber (*Pflicht*), su mecanismo de regulación así como de inculcación de intereses eudemonistas; y, finalmente, la conciencia moral (*Gewissen*), una forma especial de conocimiento referido a la conducta moral. En este apartado, por tanto, se analizará la categoría de felicidad presente en la propuesta ética de Feuerbach como principio de la moral, mientras que las otras tres –voluntad, deber y conciencia moral- serán tratados en mayor profundidad en los epígrafes siguientes.

Respecto a la categoría de la felicidad como contenido y principio de la moral, sobre la cual trataremos en primer lugar, conviene hacer mención, no obstante, a que la opinión de Feuerbach al respecto no fue siempre la misma. De hecho, coincidiendo con su definitiva ruptura filosófica con Hegel en 1839, Feuerbach valoraba de modo muy especial el aporte de Bayle y sobre todo de Kant como uno de los pioneros de una “tarea sagrada de la humanidad: la concepción autónoma de la ética”²⁹. Es entonces cuando Feuerbach acepta indiscutidamente la independencia y autonomía de la reflexión ética con respecto de la teología, idea que mantendrá a lo largo del tiempo³⁰. Así mismo, en

futuro. De hecho, para Feuerbach lo que el ser humano *es*, no lo es de modo inmediato, sino que debe él mismo construirlo y edificarlo sobre la base común de esas fuerzas genéricamente compartidas. En este sentido, estos impulsos –razón, amor, voluntad, pero también y ante todo felicidad- no son sólo el contenido de la esencia del ser humano, sino, más bien, el continente. Son impulsos que orientan al ser humano a la felicidad, a la plenitud, a la comunicación y relación entre individuos; pero en tanto que impulsos y fuerzas, su realización están aún por llevarse a cabo y ello sólo depende de la *voluntad* de la humanidad y de que ella misma se haga dueña de su destino. Aunque para Feuerbach el *instinto* orientado al amor, a la felicidad, a la plenitud y a la perfectibilidad *es algo dado*, no así su realización. Así pues, el *deber-ser* viene en Feuerbach, ciertamente, derivado de lo que el ser humano *es*, pero no implica ello una suerte de continuidad inmediata entre ser y deber-ser, sino que sigue abierto, precisamente, a ese horizonte normativo de actuación cuya actualización depende siempre de la libertad de la voluntad humana. Sobre el carácter libre –o no- de tal facultad (la voluntad) y su papel en la realización normativa de lo que el ser humano *debe-ser*, se tratará en mayor profundidad a lo largo del presente capítulo de la tesis.

²⁹ L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, GW, Bd. IV, p. 103.

³⁰ Esta afirmación por parte de Feuerbach del carácter necesariamente autónomo de la ética, sin embargo, no constituyó su punto de vista originario, sino que con anterioridad a 1839 –es decir, cuando la influencia hegeliana se encontraba presente con mayor fuerza en el pensamiento de Feuerbach- criticaba éste a Kant, precisamente, por “haber huido de la especulación en el terreno de la moral”, considerando

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

este primer momento de afirmación del carácter autónomo de la ética, Feuerbach expresaba también su adhesión incondicional a la “idea sublime del imperativo categórico” kantiano por, precisamente, constituir una clara superación “de las anteriores teorías de la felicidad”³¹.

Sin embargo, esta inicial aceptación por parte de Feuerbach de la ética kantiana pronto mudó en una clara actitud de rechazo, la cual sintetizaba en 1848 manifestando que su diferencia con la concepción moral de Kant radicaba en que él coloca “la verdad de la naturaleza en el lugar de la rígida norma”³². Es decir, Feuerbach rechaza la desvalorización moral de la naturaleza llevada a cabo por la razón práctica kantiana para, en su lugar, considerar al ser humano completo, inserto en la naturaleza y determinado esencialmente por sus impulsos naturales, como el centro indiscutido de referencia de la moralidad. Y de éstos impulsos constitutivos del ser humano desde los que deriva Feuerbach su concepción ética, el primero y originario del que derivan todos los demás, no es sino el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*)³³. Desde esta perspectiva, considera Feuerbach que la moral kantiana, al situar “el deber por sí mismo, sin consideración hacia la felicidad, como fin del hombre, tiene una finalidad ciertamente pedagógica” pero carece, de hecho, de una comprensión profunda de la auténtica realidad del ser humano³⁴.

En este sentido, para Feuerbach la teoría ética de Kant corresponde a aquellas que se caracterizan por la auto-renuncia del impulso de felicidad o amor propio (*Selbstliebe*) como medida de la moral. Sin embargo, en último término el impulso de felicidad mismo no es negado del todo en la filosofía kantiana, sino “únicamente postergado”, es decir, situado al final de su filosofía moral y no como principio de la misma, de modo tal que la noción de deber moral mismo “queda abstraído de todo contenido referido a la felicidad, considerado éste como algo impuro”³⁵. Es éste,

que “permanecer en la moral, separada de la especulación, de la idea del infinito, de Dios, y sentirse satisfecho en ella, es una clara señal de limitación”. L. Feuerbach, *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, p. 118. En este sentido, la primera consideración de Feuerbach al respecto, antes de su crítica al contenido especulativo de la filosofía y la religión, era la de una moral entroncada, aún, con lo teológico.

³¹ L. Feuerbach, *Pierre Bayle*, GW, Bd. IV, pp. 103.

³² K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Bd. I, op. cit., p. 442.

³³ Cf. L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, pp. 231, 235-238; L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 108.

³⁴ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 291.

³⁵ *Ibid.*, p. 289.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

precisamente, uno de los puntos principales de discrepancia de Feuerbach con respecto a la filosofía kantiana.

Feuerbach, frente a la tradición kantiana, deontológica, cuyo núcleo lo constituye el deber moral por sí mismo, considera más bien que incluso éste, el deber moral, tiene al impulso de felicidad como fundamento previo en tanto que contenido necesario frente al mero formalismo, y que todo deber hacia los demás se funda, precisamente, en el impulso de felicidad. Así se pregunta de modo explícito que, si la felicidad no constituye ningún principio de la moral, “¿por qué entonces debe ser su negación una virtud para mí, mientras que para los demás ese principio deshonesto es una afirmación?”³⁶. Es decir, Feuerbach considera que las éticas basadas en el deber hacia los demás imponen el sacrificio personal siempre con miras a la satisfacción de las necesidades de los otros, de su felicidad, mientras que niegan el impulso de felicidad personal, lo cual constituye una contradicción pues, “¿por qué debo morir para que ellos vivan, es decir, para que sacien un instinto que para mí es negado? ¿No es eso morir por lo deshonesto [el impulso de felicidad, del otro] en nombre de la eticidad, de lo honesto? [...] ¿O cómo debe ser una virtud, si yo, a pesar de mi propia hambre, no como para que los otros puedan comer, si sólo la negación del impulso convierte la virtud en virtud?”³⁷.

Para Feuerbach, por tanto, el deber entendido en sentido kantiano niega, en primer lugar, todo contenido eudemonista de la moral para, a su vez, imponer la satisfacción del impulso de felicidad de los demás a costa del sacrificio del impulso de felicidad propio, lo cual –desde la perspectiva de Feuerbach– constituye una contradicción, pues tal hecho desvela que incluso el deber mismo de la moral kantiana, el deber hacia los demás, radica precisamente en aquello que nos ha sido negado: la satisfacción del impulso de felicidad. De este modo, en consecuencia, “la moral [en sentido kantiano] no puede abstraerse, así, del principio de felicidad; condena la felicidad propia mientras que debe reconocer la ajena”³⁸. El impulso de felicidad, en

³⁶ *Ibid.*, p. 287.

³⁷ *Ibid.* O también: “Totalmente cierto: bueno es sólo quien es bueno hacia los otros. ¿Pero está excluido de esta bondad hacia los demás la bondad hacia uno mismo? ¿No puedo permitirme a mí mismo nada bueno? ¿Debo odiarme, serme hostil, negarme, denegarme, para ganar el predicado de hombre moral, hacerme auténtica infeliz para satisfacer y hacer feliz a los demás? ¿Condena, en resumen, la moral moral al impulso de felicidad propio o se abstrae siquiera de él como un impulso contaminante? ¡En absoluto!”. *Ibid.*, p. 273.

³⁸ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 114.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

consecuencia, constituye para Feuerbach, siempre y de modo necesario, el contenido y principio indiscutido de toda moral, sea éste reconocido o no.

Feuerbach, recordando en sus términos a la crítica hegeliana contra el formalismo kantiano, considera, de hecho, que “la filosofía de Kant, especialmente su moral, es una forma simple sin materia”³⁹ que prescinde, justamente, del contenido necesario y primero desde el cual, en opinión de Feuerbach, debe derivarse toda concepción moral, esto es, el impulso de felicidad. Frente a la promesa kantiana de una felicidad postergada, situada en segundo plano con respecto al puro deber, Feuerbach estima, al contrario, que es la felicidad lo que ha de preceder como condición de posibilidad a la virtud moral:

El hombre no debe ser bueno para ser feliz, ¡no!, más bien debe ser feliz para ser bueno, pues el hombre no puede ser bueno si, antes, no es feliz o dichoso. El ser bueno depende del bienestar. La moral que únicamente tiene que ver con los conceptos, quiere hacer dependiente a la felicidad de la virtud; pero la vida, donde se dirimen no los conceptos sino las esencias, las esencias que sienten, desean y necesitan, ella [la vida], actúa al contrario, y con razón [...] La virtud que no procede de la felicidad es únicamente hipocresía. Por tanto, quien quiera hacer mejor a los hombres, que los haga, ante todo, felices; si esto es imposible, desiste entonces también de aquello⁴⁰.

Es decir, para Feuerbach una moral fundada en meros conceptos *a priori*, de hecho, no corresponde con la realidad de la vida misma, esencialmente sensible y experiencial, en la que, a diferencia del mero formalismo, sólo puede ser virtuosa cuando, previamente, satisface su impulso de felicidad siendo éste, por tanto, el presupuesto necesario de la moral. Sin embargo, lo que Feuerbach hace con una afirmación tal debe ser entendido como una llamada de atención sobre las condiciones materiales de vida. De hecho, en parte reconoce que, efectivamente, “no existe felicidad sin virtud”, pero también lo contrario es cierto, que “no hay tampoco virtud alguna sin felicidad” pues ésta, la virtud, “necesita tanto como el cuerpo de alimento, luz, aire y espacio”⁴¹. Con ello, Feuerbach reacciona, de hecho, contra la realidad europea de la época inmersa en pleno proceso de revolución industrial, en la que las condiciones materiales de vida de las clases populares y obreras eran ínfimas:

³⁹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd, X, p. 291.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd, IX, p. 322.

⁴¹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd, X, p. 266.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

Donde los hombres están tan apretados unos contra otros como en las fábricas inglesas y en los hogares de los trabajadores –si tales pocilgas puede llamarse hogares-; donde el oxígeno no les es distribuido en suficiente cantidad [...], allí la virtud más elevada es sólo monopolio de los señores propietarios de las fábricas. Donde falta lo necesario para vivir, allí falta también la necesidad ética. El fundamento de la vida es también el fundamento de la moral. Allí donde ante el hambre, ante la miseria, no tienes ninguna sustancia en el cuerpo, no tienes tampoco en tu cabeza, en tus sentidos y corazón ningún fundamento y sustancia para la moral [...] ¡Si queréis, por tanto, proporcionar a la moral una entrada, entonces, lograd antes que nada retirar los obstáculos materiales que obstruyen su camino! Todo lo que está en contradicción con la felicidad necesaria, con la vida humana, está también en medio del camino de la virtud y en contradicción con ella⁴².

Con esta clara mirada a favor de la relación entre las condiciones materiales de vida y el comportamiento moral del ser humano, entre el ser social y la conciencia social –lo cual constituye, en parte un germen claro del materialismo histórico-, Feuerbach va más allá de las enseñanzas morales de Kant, las cuales se asentaron sobre normas abstractas de una formación así mismo abstracta de lo que el ser humano es de modo esencial, esto es, sensualidad. Este reconocimiento de las condiciones materiales como elemento necesario para la virtud moral, por tanto, prescinde de la concepción del “arrogante imperativo categórico impuesto desde el punto de vista de la filosofía abstracta”⁴³ para, en su lugar, fundamentar la moral en la propia capacidad sensorial humana, la cual obliga al ser humano, a su vez, a reconocer a los demás como esencias así mismo sensibles y sintientes, y ello no sólo desde una dimensión meramente física sino, en virtud del principio de *Sinnlichkeit*, también espiritual.

El concepto del cuerpo mismo expresa, de hecho, tal y como ha sido expresado en el capítulo anterior de la presente tesis doctoral, mucho más que un mero organismo físico o un sistema biológico. De acuerdo con esta unidad inmediata de cuerpo y alma como especificidad de la naturaleza humana, el origen de la moral no es ya, según Feuerbach, un sistema abstracto de reglas que, siguiendo la tesis kantiana del *faktum* de la moral o el desarrollo hegeliano de un espíritu que se autoperfecciona a sí mismo, deba existir de forma previa a la conciencia humana la cual, desde la perspectiva

⁴² *Ibid.*, pp. 266-267.

⁴³ *Ibid.*, p. 289.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

feuerbachiana se construye necesariamente de modo relacional, intersubjetiva e histórico-socialmente, esto es, materialmente, mediada⁴⁴.

De hecho, la afirmación por parte de Feuerbach del impulso de felicidad como el principio y contenido necesario de la dimensión moral del ser humano se basa, precisamente, en esta encarnación y sensualización de la humanidad, así como en la antropologización y fundamentación de la moral en el contenido esencial del ser humano. Esta dimensión antropológica del ser humano, ya desde *La esencia del cristianismo*, recordemos, había sido caracterizada como un conjunto de “fuerzas” o instintos –razón, amor, voluntad, perfectibilidad- que impelían al ser humano a una realización plena⁴⁵. Entre estos impulsos realizativos de la humanidad, el de felicidad, de hecho, llega a revelarse aquí como el impulso primario y originario al considerar Feuerbach que “todo lo que forma parte de la vida” constituye y “forma parte del impulso de felicidad [...]; pues vida e instinto de felicidad son en sí y originariamente uno”⁴⁶. Es decir, Feuerbach considera que el impulso de felicidad aglutina y contiene en su seno la totalidad de disposiciones y fuerzas naturales definitorias del ser humano en tanto que ser sensiblemente existente, de modo tal que “donde no hay ningún impulso de felicidad, no hay tampoco instinto ni impulso alguno. El impulso de felicidad es el impulso del impulso”⁴⁷. Resulta, así, que todo aquello que impele al ser humano a actuar en el mundo sensible en que se halla inserto y a llevar a cabo sus disposiciones naturales, tanto en su dimensión física como moral, ha de encontrar, a su vez, su fundamento en el propio impulso de felicidad.

El impulso de felicidad, por tanto, constituye para Feuerbach tanto el contenido como el motor originario de las facultades esenciales del ser humano. En tanto que fuerza originaria del ser humano, el impulso de felicidad dota a su vez de contenido al resto de sus disposiciones naturales, genéricamente compartidas. Ahora bien, en Feuerbach este carácter genéricamente compartido de las disposiciones naturales y del impulso de felicidad existente en toda naturaleza sensible, impone paralelamente la consideración del mismo –del impulso de felicidad- como principio de una ética eudemonista con pretensiones de validez universal, en tanto que válido para todo ser

⁴⁴ Cf. U. Reitemeyer, “Der entleibte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätlosen Moderne”, en U. Reitemeyer, (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*, op. cit., p. 163.

⁴⁵ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 31-32.

⁴⁶ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 239.

⁴⁷ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 108.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

humano por hacer referencia, precisamente, al ser esencial de la humanidad. Esta noción del impulso de felicidad en calidad de “fuerza”, es decir, como motor y principio constitutivo de la moralidad, indica, no obstante, que su contenido está aún por realizarse.

De este modo, el carácter universal de la ética propuesta por Feuerbach, en tanto que fundada en su concepción antropológica, bien podría ser comparada con la noción desarrollada por J. L. Aranguren a partir del pensamiento de X Zubiri de una “moral como estructura” antropológicamente compartida, la cual, sin embargo, debe aún ser dotada de contenido⁴⁸. En cualquier caso, esta noción de la “moral como estructura” – que en Feuerbach queda constituida por medio del impulso de felicidad-, si bien parece que podría participar de ciertos planteamientos formalistas, no puede, sin embargo, confundirse con el formalismo deontológico ante el cual, de hecho, se opone Feuerbach de modo explícito, sino, como mucho, ser entendido como cierto formalismo agathológico. Pues, como afirma A. Cortina: “En el formalismo deontológico hablamos de la forma lógica, en el agathológico, de la estructura antropológica”⁴⁹. Es de esta estructura antropológica, por tanto, de la que se deriva la pretensión de universalidad de la propuesta ética de Feuerbach. Por otro lado, el impulso de felicidad mismo, en virtud de su origen sensual y sensible –y en ello radica la especificidad de la filosofía moral de Feuerbach- es el que dota a su vez de contenido concreto a dicha estructura moral. El impulso de felicidad, en Feuerbach, constituye así tanto la forma –en su calidad de impulso constitutivo del ser humano- como el contenido de la moralidad. Contenido, además, que se encuentra siempre, en la perspectiva de Feuerbach, socialmente mediado.

En este sentido, bien es cierto que una concepción ética basada en un eudemonismo con pretensiones de universalidad no puede prescindir de un concepto de justicia, a la vez que, tal y como señala Domingo García-Marzá, necesita, diferenciar “entre diversos grados de felicidad” y de la “utilización para ello de conceptos como naturaleza humana o mínimo natural” conduciendo así “a la teoría hacia bases

⁴⁸ J. L. Aranguren, *Ética*, Alianza, Madrid, 1981, p. 50.

⁴⁹ A. Cortina, “El formalismo en la ética y la ética formal de bienes”, en J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Trotta, Madrid, 1991, p. 109. Cf. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 56-58.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

psicológicas o antropológicas”⁵⁰. Tal es el caso, de hecho, de la filosofía moral de Feuerbach quien, como ya ha sido expresado con anterioridad, deriva su ética eudemonista de su concepción antropológica. Ésta, además, no se agota, en el concepto de *Sinnlichkeit* y en las fuerzas y disposiciones naturales ya mencionadas sino que, en virtud de su noción de *Gattungswesen*, determina al ser humano como un ser esencialmente relacional. Está noción del carácter relacional de la humanidad, en virtud tanto de la idea de un ser y esencia genéricos como del principio de sensualidad esespecialmente relevante a la hora de encontrar el fundamento de la moral desde la perspectiva feuerbachiana. Tal y como señala Adela Cortina, “el reconocimiento de que necesitamos a otros para llevar adelante nuestros planes vitales [...] es sin duda un síntoma de madurez que urge potenciar”⁵¹ de forma tal que:

[...] la *necesidad de establecer vínculos* puede entenderse de dos formas al menos. O bien creemos que es necesario crearlos *partiendo de cero*, por contrato o por don, sin que exista ningún lazo anterior y, por tanto, ninguna obligación ya existente. O bien nos percatamos de que ya existe un vínculo que pide ser reconocido y reforzado de modos diversos: un vínculo que *ob-liga*. [...] En el segundo caso, reconocemos que ya existen vínculos, nos percatamos de que ya estamos ligados de algún modo inapelable [...] Si logramos esclarecer la naturaleza de esos vínculos, habremos descubierto [...] los *fundamentos de lo moral*⁵².

En el caso de Feuerbach, estos vínculos que obligan al ser humano provienen, precisamente, de su concepción antropológica en tanto que definida principalmente por el conjunto de disposiciones esenciales que impelen al ser humano a la relación interpersonal. Entre éstas, en la ética propuesta por Feuerbach, destaca ante todo el impulso de felicidad. Se trata éste de un vínculo que, en consecuencia, y retomando la necesidad de un concepto de justicia y una diferenciación entre distintos grados de felicidad, impone la necesidad de diferenciar, por tanto, entre una justa e injusta, buena y mala, satisfacción del impulso de felicidad:

¿¡Felicidad!?! ¡No! ¡Justicia, *la Justice!* Pero la justicia no es más que la felicidad mutua, bilateral, en oposición a la felicidad unilateral, egoísta o partidista del viejo mundo⁵³.

⁵⁰ D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 144.

⁵¹ A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 41.

⁵² *Ibid.*, pp. 42-43.

⁵³ K. Grün, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Bd. II, op. cit., p. 320.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

Así pues, para Feuerbach la satisfacción del impulso de felicidad propio, de hecho, no puede ni debe realizarse en oposición al impulso de felicidad del otro sino, más bien, en consonancia con aquél. Pues, si bien es cierto que para Feuerbach el primer deber es hacerse feliz a uno mismo, esto es, posibilitar “el estado de bienestar y perfección [*Wohlsein*]”⁵⁴, la adquisición de tal estado no puede ir en contra de aquello que es su condición de posibilidad, esto es, la relación intersubjetiva y de complementación mutua en la que se realiza la totalidad de la esencia genéricamente compartida. Por ello, afirma Feuerbach que “la moral no conoce ninguna felicidad sin felicidad ajena, no conoce ni quiere conocer ninguna felicidad aislada, separada o independiente de la felicidad del otro, o fundamentada con conocimiento y voluntad en su infelicidad” sino que, más bien, y de modo necesario, “conoce sólo una felicidad común, sociable”⁵⁵.

En definitiva, para Feuerbach la justicia y el deber moral encuentran su raíz no en conceptos *a priori* de la razón abstracta sino, más bien, en la propia razón sintiente, sensible, que define al ser humano en su totalidad, consistiendo la acción moral misma –siempre en referencia a los demás– en nada más que potenciar, impulsar y aventurar el mismo impulso de felicidad que yo, a mí mismo, no me puedo negar en tanto que ser sensible. En este sentido, afirma Feuerbach de forma clara que “la felicidad propia no es, evidentemente, finalidad y fin de la moral, pero sí su fundamento y presupuesto”⁵⁶ pues, tal y como reza la Regla de Oro de toda concepción ética⁵⁷, para saber qué debo hacer o no hacer en referencia a los demás, necesito previamente conocer aquello que es bueno o malo para mí mismo, de modo tal que, desde la perspectiva eudemonista de Feuerbach, “no tenemos ningún otro origen de lo que es bueno o malo [...] más que los deberes hacia nosotros mismos. Bueno es lo que está conforme con el impulso de felicidad humano; malo, lo que le contradice con conocimiento y voluntad”⁵⁸. El impulso de felicidad humano es, por tanto, el principio y fundamento, según Feuerbach, de toda moral ya que, en virtud de éste, tanto yo como los demás estamos

⁵⁴ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 231.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 273.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁷ La Regla de Oro, en su formulación positiva, sería la de “haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti” y, en su formulación negativa, “no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”.

⁵⁸ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 275.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

indisociablemente vinculados, siendo la tarea de la moral, por tanto, la de convertir en ley del pensamiento y de las acciones humanas el nexo antropológicamente fundamentado entre la felicidad propia y la ajena, y ello, además, “con conocimiento y voluntad” pues el carácter intencional, de hecho, no desaparece en la filosofía moral feuerbachiana.

En este sentido, tal y como se ha señalado anteriormente, la voluntad misma (*Willen*) desempeña un papel importante en la filosofía moral de Feuerbach como motor interno, precisamente, de la ética eudemonista por él propuesta. De ello se tratará, pues, en mayor profundidad en el siguiente epígrafe.

7.3 El papel de la voluntad en la filosofía moral de Feuerbach

El tema de la voluntad en relación con la filosofía moral de Feuerbach se encuentra desarrollado, principalmente, en su obra *Sobre espiritualismo y materialismo, en especial relación con la libertad de la voluntad* (1866), en la cual vuelve a sus primeros pensamientos sobre la libertad, la muerte y la inmortalidad. En ella, el concepto de voluntad es tratado como elemento edificante de la esencia del ser humano –y con ello, a su vez, como uno de los elementos determinantes de la dimensión moral– junto al impulso de felicidad. De hecho, la caracterización de la voluntad como elemento constitutivo de la esencia genérica de la humanidad podía encontrarse ya de forma explícita en *La esencia del cristianismo* (1841)⁵⁹, si bien no es hasta sus últimos escritos cuando Feuerbach desarrolla el alcance e implicaciones de la dimensión volitiva del ser humano.

Esta dimensión constituyente del ser humano radicada en la voluntad, por otra parte, afirma el principio de que “no el ‘yo pienso, luego existo’, sino el ‘yo quiero, luego existo’, expresa la más interna esencia del hombre”⁶⁰. Con esta afirmación, Feuerbach se opone, de hecho, al intelectualismo propio de la tradición especulativa por considerar que ésta ha imaginado una voluntad abstracta “evaporada en una esencia metafísica o capacidad, en una cosa en sí, en un noúmeno” o que, incluso, la ha

⁵⁹ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 31-32.

⁶⁰ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 291.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

identificado “con el pensamiento carente de presupuestos, que se abstrae de todo [...], carente de objeto”⁶¹.

Feuerbach considera, en cambio que, ciertamente, el ser humano es, ante todo, un ser voliente, dotado de voluntad; pero ésta, si bien es una forma que pretende ser absolutamente libre, infinita e ilimitada –es decir, quiere todo aquello que la imaginación pueda representársele-, sin embargo, no lo es⁶². De hecho, en tanto que forma, “la voluntad es una categoría que sólo tiene sentido si está en conexión con otro sustantivo o, más aún, con un verbo”⁶³ o, lo que es lo mismo, querer es, siempre, querer algo pues “el fundamento de la voluntad [*Willen*] es la facultad [*Können*], la capacidad [*Vermögen*] de querer [*Vermögen*”⁶⁴. Pero, no obstante, no todo puede ser objeto de la voluntad pues ésta, en tanto que principio activo constitutivo de la esencia humana, no puede querer nunca nada, en opinión de Feuerbach, que atente o vaya más allá de lo que es su condición de posibilidad, esto es, del ser esencial mismo que define lo que el ser voliente es. En este sentido, el primer objeto, el objeto originario y propio de la voluntad, es, consecuentemente, lo que la propia esencia humana es, en tanto que tal esencia se configura, justamente, como un conjunto de fuerzas e instintos a realizar:

Lo que es una esencia, eso quiere ella serlo también. Lo que soy por naturaleza [...] lo soy con voluntad, de corazón, con amor y alma. Mi esencia no es consecuencia de la voluntad, sino más bien al revés: mi voluntad es consecuencia de mi esencia, pues ‘soy’ antes de ‘querer’, y ciertamente existe Ser sin voluntad, pero no voluntad sin Ser. Lo que mi esencia es no lo diferencio de mí mismo; no lo siento, por ello, como algo que me fuerce o constriña [...] Lo considero, más bien, como objeto de la voluntad, del mismo modo que lo contrario a mi esencia lo considero como objeto de la no-voluntad⁶⁵.

Para Feuerbach, por tanto, el objeto originario y necesario de la voluntad no es otro que los instintos constitutivos y esenciales del ser humano, ya que la voluntad misma, el querer, depende previamente de lo que el propio ser voliente ya de por sí es, y no al revés. Es decir, lo que el ser humano es no depende de su voluntad sino, más bien, al contrario. Es el ser esencial del hombre, estructurado en fuerzas e impulsos prácticos,

⁶¹ *Ibid.*, pp. 233-234.

⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 231-232.

⁶³ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 110

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 147.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

los que dotan de contenido a la voluntad, la cual, por su parte, no puede atentar contra ellos.

Ahora bien, ciertamente el ser humano, junto con la voluntad y el resto de facultades esenciales, está dotado también de imaginación, lo cual posibilita la ficción de que “el Ser quiera ser en oposición al Ser que realmente es”; éste, sin embargo, sería “únicamente un ser pensado, imaginado o, mejor dicho, sólo un ser producto de la fe y la creencia”, un “ojalá fuese” pero nunca un “deber ser”⁶⁶. Pues éste, el deber ser que constituye el objeto de la voluntad, es ya, al menos en potencia, lo que el propio ser es ya constitutivamente en su esencia: “lo que yo quiero, lo puedo; pero sólo porque mi voluntad es expresión de mi esencia, mi energía consciente; así, quiero únicamente aquello de lo que soy capaz”⁶⁷ pues “la voluntad omnipotente, que lo puede todo [...], es sólo el criado más sumiso de la fuerza imaginativa del hombre”⁶⁸.

En este sentido, por tanto, queda patente cómo para Feuerbach la voluntad real – no la imaginada- no es, ciertamente, ilimitadamente libre sino siempre condicionada por la determinación natural de las capacidades humanas esenciales⁶⁹. En este sentido, dado que el principio de *Sinnlichkeit* impone y determina la primera caracterización esencial de todo lo real y, de modo especial, del ser humano, así también “la primera condición de la *voluntad* es, por tanto, la *sensación*”⁷⁰, la cual impone como primer objeto de la propia voluntad la necesidad de evitar cualquier mal, sufrimiento o suplicio pues “yo quiero” –y quiero siempre aquello que proviene de mis impulsos esencialmente constitutivos- no significa otra cosa que querer ser feliz, ya que éste es, precisamente, desde la perspectiva feuerbachiana, el impulso originario que constituye al ser humano. Así afirma Feuerbach:

Si se toma en consideración la original y pura determinación natural de la voluntad, y la forma en que se manifiesta, entonces la voluntad y la voluntad que hace feliz –en consecuencia, la voluntad de ser feliz-, es inseparable y esencialmente uno y lo mismo. La voluntad es voluntad de felicidad⁷¹.

⁶⁶ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, pp. 361-362.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁶⁸ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 201.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 107: “La voluntad es autodeterminación, pero dentro de una determinación natural independiente de la voluntad del hombre”.

⁷⁰ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 231.

⁷¹ *Ibid.*,

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

De este modo, el primer contenido necesario de la voluntad, que limita ya la libertad de la voluntad, viene determinado, justamente, por el impulso de felicidad, siendo así que toda voluntad, en sentido pleno y auténtico, asentada sobre la base antropológica que la constituye, no es más que voluntad de felicidad. La voluntad misma, el querer del ser humano, se constituye por tanto en el motor inicial que dota de fuerza al propio impulso de felicidad sobre el que Feuerbach sustenta su filosofía moral.

No obstante, que la voluntad constituya la fuerza motora interna del impulso de felicidad sobre el que se fundamenta la ética feuerbachiana, no significa que ésta –la voluntad- pueda ser entendida ni pensada como la causa o principio de la virtud moral. Para Feuerbach, de hecho, “el auténtico hombre ético lo es no por el deber, por la voluntad [...], sino por y a causa de la naturaleza”, es decir, “la voluntad es sólo el ayudante [...], el partero, pero no el padre de la virtud”⁷².

Feuerbach, por tanto, reafirma de modo explícito al impulso de felicidad dado por naturaleza como el principio originario y primero de su filosofía moral. Lo cual no significa depreciar el papel de la voluntad, ya que ésta es, a su vez, un elemento necesario a tener en cuenta en tanto que dota al ser humano de la capacidad necesaria, volitiva, consciente y querida, para poner en práctica y actualizar el impulso de felicidad, tanto propio como ajeno. De hecho, para Feuerbach la voluntad no es más que la esencia consciente del ser humano que actúa hacia el exterior, representando y mostrando así ante nosotros el contenido instintivo y constitutivo de nuestro propio ser esencial y haciéndonos por tanto conscientes del mismo. De este modo, la voluntad, en su carácter intencional, dota al ser humano de la consciencia necesaria para la actualización querida y decidida del principio constitutivo de la acción virtuosa, convirtiendo así su ser –su ansia de autorrealización e impulso de felicidad- en un deber-ser consciente⁷³.

En definitiva, en la concepción de Feuerbach, el ser humano es esencialmente voliente, dotado de voluntad. Ésta, en tanto que facultad del querer, necesita siempre de un contenido concreto que, desde la perspectiva antropológico-ética feuerbachiana, sólo puede proceder del mismo ser esencial de la humanidad, siendo el impulso de felicidad su máxima y más importante expresión. La voluntad, por tanto, es siempre, para Feuerbach, voluntad de felicidad, bienestar y perfección del ser, lo cual “no es otra cosa

⁷² *Ibid.*, p. 289.

⁷³ Cf. L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 147.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

que ser uno con lo que se es, con la esencia, órganos, necesidades, inclinaciones e impulsos correspondientes al ser⁷⁴. De este modo, la voluntad humana se construye, consecuentemente, con miras a lo más propio y esencial del ser humano, esto es, su impulso de felicidad, a la vez que dota a éste –al ser humano- de una dimensión intencional y consciente en la realización de dicho impulso como contenido primero de la ética eudemonista propuesta por Feuerbach. Quedan por tratar, sin embargo, dos conceptos así mismo relevantes –el deber y la conciencia morales- que, junto al impulso de felicidad y a la voluntad, constituyen el núcleo de su filosofía moral.

7.4 Deber y conciencia moral

Hasta el momento, se ha analizado la propuesta ética de Feuerbach en dos de sus categorías más relevantes: el impulso de felicidad y la voluntad. Sin embargo, en relación con éstas se encuentran también dos conceptos más que deben ser tenidos en cuenta y que constituyen, a su vez, elementos centrales de la filosofía moral feuerbachiana, a saber: el deber [*Pflicht*] y la conciencia moral [*Gewissen*]. La comprensión de estas categorías en el pensamiento de Feuerbach deriva, en parte, de lo que ya ha sido visto, especialmente en lo referente al impulso de felicidad ya que éste, tal y como ha sido explicitado, constituye el principio básico y fundamental de la ética feuerbachiana. En este sentido, algunas de las ideas que ahora se van a desarrollar en lo referente a estas dos categorías han sido ya señaladas o, al menos, esbozadas con anterioridad. Se procederá ahora, sin embargo, a tratarlas con mayor detenimiento, comenzando primero por el modo en que Feuerbach entiende el deber moral, lo cual, además, y tal y como viene siendo común en la exposición feuerbachiana de su ética, se construye en oposición crítica con la ética kantiana.

En primer lugar, conviene hacer mención al reconocimiento que Feuerbach realiza de la finalidad pedagógica que encierra la noción kantiana de la acción moral entendida como aquella que se rige por mor del deber⁷⁵, ya que, efectivamente, el deber es, ciertamente, lo que ha de orientar las acciones morales. El distanciamiento y crítica de Feuerbach, sin embargo, tal y como ha sido expresado con anterioridad, se produce

⁷⁴ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 290.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 291.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

en el modo de entender esta categoría del deber, pues el formalismo kantiano, en opinión de Feuerbach, peca de abstracción metafísica e impide toda consideración hacia el contenido esencialmente definitorio del ser humano que, desde su comprensión filosófica, ha de constituir la medida de la moral.

Así mismo, la noción de una razón pura, descarnada, que impone el deber (*Pflicht*) por el deber, por respeto a la ley moral sin consideración alguna hacia la inclinación (*Neigung*)⁷⁶, constituye, en opinión de Feuerbach, un punto de vista meramente especulativo ya que esta disociación entre deber e inclinación no corresponde, de hecho, al estado real de las disposiciones anímicas humanas⁷⁷. Más aún, para Feuerbach el deber mismo tiene su origen, en última instancia, en las inclinaciones esenciales y constitutivas del ser humano. Afirma Feuerbach: “No existe deber alguno que no haya podido ser cumplido por inclinación y que, de hecho, no haya sido cumplido así originariamente con anterioridad a su conversión en ley”⁷⁸.

El deber moral, por tanto, no puede derivarse, desde la perspectiva de Feuerbach, del abstracto y vacío respeto (*Achtung*) a una ley moral así mismo puramente formal, ciega a la realidad esencial, sensible, del ser humano. Esta realidad humana, genérica y atravesada a su vez por el principio de *Sinnlichkeit*, impone, tal y como ha sido expuesto en los capítulos de esta tesis referidos a la antropología de Feuerbach, una unión inmediata –en virtud del cuerpo mismo- entre el yo y el tú, y en esta relación misma es en la que adquieren sentido las acciones morales ya que “sólo se puede hablar de moral cuando se habla de la relación del hombre con el hombre, del uno con el otro, del yo con el tú”⁷⁹; las acciones morales, en tanto que tales, trascienden la mismidad y autorreferencia del ser, su relación consigo mismo, pues la acción del ser es lo que constituye su relación con los demás, y es en la calidad de ésta –de la acción, en

⁷⁶ Así, afirma Kant de modo explícito: “Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley práctica y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones”. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. M. García Morente), E. Encuentro, Madrid, 2003, p. 29.

⁷⁷ Cf. L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, pp. 257 ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 290.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 270.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

relación con los otros, tal y como es percibida por ellos- en la que se mide la moralidad de nuestro ser⁸⁰.

El deber moral, por tanto, no puede ser deducido del yo puro, sino sólo “a partir de la comunión real del yo y el tú”⁸¹; unión, además, constitutiva y consustancial de modo inmediato gracias a la sensualidad definatoria del ser humano y al hecho de que sólo en la unidad del género el ser humano alcanza la felicidad, esto es, se realiza en su totalidad y perfección llegando a ser lo que debe ser. Por ello, afirma Feuerbach que el deber moral se nos impone “no por respeto [*Achtung*] a la ley moral, sino por respeto al otro [...], al otro con el que soy idéntico; por respeto, pues, al hombre”⁸².

Este respeto hacia el otro en tanto que ser esencialmente sensible, que comparte las mismas determinaciones naturales, y con el que estamos necesariamente ligados en virtud del principio de *Sinnlichkeit* y de la noción de una esencia humana genéricamente compartida, nos impone, por tanto, el deber moral de que aquello mismo que reconocemos para nosotros sea reconocido también también para los demás, esto es, la satisfacción del impulso de felicidad. En este sentido, existe ciertamente, desde la perspectiva de Feuerbach, un deber para con nosotros mismos, el cual no radica más que en la satisfacción de nuestro impulso esencial de felicidad, de perfeccionamiento y plenitud.

Ahora bien, esto nos plantea una cuestión relevante que necesita ser dilucidada: la felicidad es, ciertamente, subjetiva ya que ella es indisociable de nuestra individualidad y, si bien la obtención de ésta es lo que, para Feuerbach, constituye el primer deber del ser humano en relación consigo mismo, no obstante, el deber moral, en

⁸⁰ Cf. L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 139. De este modo, en consecuencia, “bien y mal son, esencialmente, conceptos relativos –relativos en el sentido de que ellos, al menos originariamente, no expresan la relación de una esencia consigo misma, sino con otros”. *Ibid.*, p. 115.

⁸¹ *Ibid.*, p. 114.

⁸² L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 288. En cualquier caso, conviene hacer notar que algunos filósofos actuales consideran que, incluso la noción kantiana del respeto (*Achtung*) hacia la ley moral puede ser entendida no como una inmediata actitud hacia la propia ley basada en principios más o menos abstractos, sino, más bien, como respeto hacia las personas mismas en tanto que dotadas de voluntad racional, llegando a comparar esta forma de respeto con el amor. Así, por ejemplo, J. D. Velleman, “Love as moral emotion”, en *Ethics*, University of Chicago, n° 109, 1999, p. 344: “[...] el respeto kantiano no denota una actitud hacia normas o principios. Es, más bien, una actitud hacia la voluntad idealizada, racional, que la califica como ley en la medida en que sirve como norma para la voluntad actual, empírica [...]. Esta voluntad racional, en la perspectiva de Kant, es, además, la esencia inteligible de una persona: Kant denomina a ello la verdad de la persona o el yo propio. El respeto por la ley constituye, de este modo, la misma actitud como respeto por la persona; y así, ello puede ser comparado, al fin y al cabo, quizás, con el amor”.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

tanto que tal, siempre es y ha de ser entendido en relación con el otro, esto es, con el impulso de felicidad de los demás. Si eso así, entonces, ¿cómo y en qué medida pueden armonizarse ambos impulsos de felicidad cuando cada uno de éstos es subjetivo y propio de cada individuo, de modo tal que bien puede resultar que entren en conflicto entre sí? Es decir: ¿cómo se conjuga nuestro propio y personal impulso de felicidad interesado con el desinterés demandado por el deber moral, en tanto que éste hace siempre referencia a la alteridad?

Esta cuestión la solventa Feuerbach, una vez más, desde su concepción antropológica considerando que, de hecho, el impulso de felicidad propio, que nos impele a cada uno de nosotros a realizarnos de forma plena, tanto material como anímicamente, “no se puede satisfacer por sí mismo sin, a su vez, satisfacer espontáneamente el impulso de felicidad del otro”⁸³ y viceversa, pues, en último término, hacer felices a los demás –esto es, ayudarles a hacerse dueños de sí mismos, a evitar los males físicos y morales y a desarrollarse en todas sus capacidades y facultades- constituye, precisamente, la condición para la satisfacción del impulso de felicidad propio. Dado que desde la perspectiva antropológica de Feuerbach el ser humano es esencialmente relacional y comunitario, la satisfacción del impulso de felicidad ajeno se encuentra a su vez esencialmente ligada a la satisfacción del impulso de felicidad propio y éste, a su vez, al de aquél. Por ello, afirma Feuerbach de modo tajante, frente a la noción kantiana de autonomía: “Que el deseo del otro sea mi deseo; pues el deseo del otro es mi propio deseo en su situación, en su lugar. La heteronomía, no la autonomía, la heteronimia como autonomía del *heteros*, del otro, esa es mi ley”⁸⁴.

Desde la perspectiva feuerbachiana de la relación intersubjetiva constitutiva del ser humano, aquello que constituye mi deber moral es, por tanto, “el impulso de felicidad del otro que me determina hacia su reconocimiento”⁸⁵, mientras que mi impulso de felicidad propio y particular constituye, a su vez, mi derecho frente al otro, es decir, el deber del otro para conmigo. Ahora bien, a partir de esta dimensión dual del impulso de felicidad, que determina tanto mi deber (en tanto que impulso de felicidad

⁸³ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 288. La idea de una ética heterónoma presente en el pensamiento de Feuerbach, en oposición a la autonomía de Kant, ha sido especialmente estudiada y analizada por F. Andolfi, “Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 31-44.

⁸⁵ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 113.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

ajeno) como mi derecho (en tanto que impulso de felicidad propio), no se deriva de modo necesario un reconocimiento inmediato de la alteridad. Bien puede ocurrir que, afirmando mi impulso de felicidad propio y particular –mi derecho-, niegue a su vez, sin embargo, el impulso de felicidad del otro, esto es, mi deber; o que, cuando menos, no le otorgue la misma importancia al impulso de felicidad del otro que al mío propio, no sintiéndome así moralmente obligado hacia él. Cuando algo así ocurre, sostiene Feuerbach, el derecho positivo, caracterizado por su dimensión coercitiva, deberá ser el encargado de defender el reconocimiento del impulso de felicidad del otro: “Quien, sin embargo, [...] no llegue al reconocimiento de los deberes hacia los otros, será obligado por la vía legal [...] a través de la aplicación de medidas coercitivas”⁸⁶.

A este respecto, es aplicable a la comprensión de Feuerbach de la relación entre derecho y moral la caracterización que de ella hace, de modo genérico, García-Marzá al afirmar que “el derecho puede entenderse como un medio para la realización de determinados ideales y valores [...] Derecho y moral no constituyen dos pretensiones de validez diferentes, sino dos momentos dentro de la misma validez o pretensión de justicia”⁸⁷. Es decir, en un estado de derecho, éste constituye la herramienta que, de modo coercitivo, posibilita, precisamente, la realización de los principios morales debidamente fundamentados de modo tal que la pretensión de validez del deber moral y del derecho es una y la misma. Tal es el caso, pues, del modo en que Feuerbach entiende la relación entre ambos elementos y, si bien afirma que “el derecho es también moral”⁸⁸, no significa eso que ésta quede reducida a aquella, sino, más bien, que ambas –moral y derecho- comparten un mismo núcleo de fundamentación.

En este sentido, conviene recordar que el deber moral nos indica siempre un deber-ser, es decir, cómo deberían ser las cosas, y que la ética eudemonista de Feuerbach, en tanto que filosofía moral, no constituye más que una fundamentación del por qué de esta dimensión normativa según la cual la ley moral no consiste más que en el reconocimiento del impulso de felicidad ajeno que he de aceptar en el otro con la misma dignidad que en mí mismo en tanto que ambos, yo y tú, somos esencial y constitutivamente idénticos. La adquisición de esta conciencia – esto es, conciencia

⁸⁶ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271.

⁸⁷ D. García-Marzá, *Teoría de la democracia*, Publicaciones de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999, pp. 32-33.

⁸⁸ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X., p. 271.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

moral, entendida como “el saber que se refiere a nuestra conducta moral, a nuestras malas o buenas acciones y convicciones”⁸⁹-, por lo demás, viene en Feuerbach determinada, en primer lugar, por las experiencias propias y particulares de nuestra existencia:

El yo externo a mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia moral en mí mismo. Mi conciencia no es otra cosa que mi yo situado en el lugar del tú vulnerado, dañado; ninguna otra cosa que la representación de la felicidad del otro, y ello a instancias de mi propio impulso de felicidad. Pues yo sólo puedo conocer lo que es el dolor únicamente por medio de aquellos fundamentos desde los que huyo del dolor mismo –pues sólo conozco a través de mi propia sensación-; sólo por medio del fundamento de mi instinto de felicidad me hago consciente, pues, de los dolores inflingidos a los demás⁹⁰.

Tal y como se percibe en esta cita, son nuestras propias experiencias sensibles las que nos permiten, por tanto, distinguir de modo inmediato aquello que constituye un bien o un mal para nosotros mismos en tanto que seres sensibles y, de ahí, alcanzar una conciencia moral que nos posibilite inferir lo justo y lo injusto, lo beneficioso y dañino para los demás. Es decir, el conocimiento de nuestras experiencias sensibles –en la profundidad del término feuerbachiano- nos proporciona la medida de aquello que debemos promover o evitar en la existencia así mismo sensible de los demás para, de este modo, facilitar y satisfacer el impulso de felicidad ajeno.

La cuestión de la conciencia moral constituye, por tanto, una categoría relevante en la filosofía moral de Feuerbach, quien, en su ética y en sus reflexiones sobre cuestiones morales, intentará determinar su génesis y origen así como desvelar su estructura interna. El análisis de Feuerbach en torno a la conciencia moral, de hecho, revelará, en primer lugar, el origen socialmente mediado de ésta y, a su vez, en tanto que forma de saber o conocimiento, el papel que la razón –razón sintiente, sensible, corpórea- juega en ella. En este sentido, tal y como afirma A. Cortina, “el mismo hecho de percatarse de que la razón da leyes no es una acción de la razón, sino de la sensibilidad, de ese elemento constitutivo del ser racional al que llamamos «conciencia moral»”⁹¹. Así pues, a pesar del elemento cognitivo y social en la formación de la conciencia moral, las relaciones del yo consigo mismo y de éste con el tú sensiblemente

⁸⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁹⁰ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 119. Así mismo, Cf. L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 275 ss.

⁹¹ A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 119-120.

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

dado, mediadas ambas por la propia *Sinnlichkeit*, seguirán constituyendo elementos especialmente relevantes en las consideraciones de Feuerbach en torno a la cuestión de la conciencia moral.

A este respecto, por tanto, conviene hacer notar que, si bien Feuerbach considera que el principio y origen de la conciencia moral radica en la dimensión de las propias experiencias subjetivas, no significa que sea ello, de por sí, suficiente. Tal y como señala Feuerbach en la cita anteriormente recogida, hace falta siempre, aún, un “tú sensible”, esto es, experiencialmente dado ante nosotros que nos posibilite la adquisición de la conciencia moral. Pues ésta, en último término, no puede ser obtenida ni “deducida del yo puro y, ni siquiera, a partir de mí mismo en relación con un otro meramente pensado”⁹² sino únicamente, siempre, en relación con el tú concreto y sensible que se muestra ante nosotros. Es decir, para Feuerbach la conciencia moral no se nos da de modo inmediato, sino siempre de forma mediada por las relaciones interpersonales que establecemos desde que nacemos, ya en el seno de la familia, siendo su adquisición, por tanto, resultado de un proceso de socialización y aprendizaje en el que, gracias a la convivencia y al carácter necesariamente relacional y social de nuestro ser, llegamos a comprender que “también el impulso de felicidad de los demás” con los que estamos necesariamente vinculados “es tan beneficioso, tan bueno, como el nuestro propio”⁹³.

Como ya ha sido mencionado anteriormente, la conciencia es entendida como una forma de saber referido a nuestra conducta moral. Esta dimensión cognitiva, además, queda reflejada en la propia etimología del término ya que la palabra “conciencia” (*Gewissen*) se encuentra estrechamente relacionada con la palabra “conocimiento” (*Wissen*). En este sentido, dado que desde la perspectiva de Feuerbach la conciencia es un conocimiento o saber socialmente mediado, puede ser esta calificada, consecuentemente, como un “conocimiento compartido”⁹⁴ (*Mitwissen*) que surge del carácter esencialmente social y relacional del ser humano. Así, afirma Feuerbach que, si bien la propia conciencia moral es “más válida que las habladerías de

⁹² L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 114.

⁹³ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271. Cf. L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, pp. 136-137.

⁹⁴ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X. P. 270.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

la gente”⁹⁵, sin embargo, dado que ésta es producto de un proceso de aprendizaje social, resulta así que:

Para la mayoría de las personas, la voz de la conciencia moral no es más que voz pública, el “¿qué dirá la gente?” que resuena en sus oídos [...]. La representación de los demás, especialmente la representación que éstos tienen de nosotros, es tan poderosa que, a menudo, hacemos o dejamos de hacer algo para no defraudar a los demás en la representación que tienen de nosotros, para ser realmente lo que parecemos ser⁹⁶.

Para Feuerbach, si bien la conciencia moral adquirida de modo socialmente mediado debería, en primer lugar, disponer en sentido positivo a nuestra propia voluntad subjetiva, de modo intencional y voliente, consciente, como orientada no sólo a la satisfacción del propio impulso de felicidad sino, siempre, en complementación con el impulso de felicidad ajeno –siendo ambos interdependientes entre sí-, bien puede ocurrir, sin embargo, que esta buena voluntad no se dé. Pues, en definitiva, las normas morales carecen del carácter coercitivo del derecho y su fuerza vinculante no procede, como señala A. Cortina, del pacto social, sino que cada una de los individuos ha de estar convencido de la existencia de los vínculos que obligan moralmente. Ahora bien, aunque no alcancemos esta buena voluntad ni una convicción clara sobre nuestras obligaciones morales, no podemos, sin embargo, sustraernos del peso de la conciencia moral socialmente mediada, la cual, de modo negativo, nos impone los mismos deberes para con los demás y para con nosotros mismos que el propio deber moral mediado por la buena voluntad, intencional y consciente⁹⁷.

En este sentido, el papel de la conciencia moral tal y como la entiende Feuerbach, en su dimensión negativa –es decir, cuando determina o coacciona nuestras acciones no por una voluntad dotada del reconocimiento inmediato de la dignidad del impulso de felicidad ajeno, sino por la presión social- parece tener ciertos puntos en común, al menos en parte, con el principio de publicidad kantiano formulado en los siguientes términos: “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”⁹⁸.

⁹⁵ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 137.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., pp. 43 ss. y 93-97.

⁹⁸ I. Kant, *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 61. El principio de publicidad kantiano ha sido ampliamente estudiado por García-Marzá, en relación, especialmente, con la ética empresarial y la

Capítulo VII

La filosofía moral de Feuerbach

En definitiva, en la filosofía moral de Feuerbach el otro, la alteridad que se introduce en nuestra conciencia moral, es decir, que constituye el contenido de ésta, no es más que el reflejo del peso relacional y comunitario del ser humano. No obstante, si bien es cierto que Feuerbach acentúa así el momento social, no significa ello que abandone, en absoluto, el concepto de sensualidad (*Sinnlichkeit*) ya que ésta, como ya ha sido expresado, se corresponde con lo concretamente existencial. Para Feuerbach todo lo que existe tiene un carácter sensible y esta concepción amplia de la realidad afecta, también, a la conciencia moral. Por ello, la representación de la relación social que se construye de modo concreto y que encarna la conciencia moral viene constituida, primeramente, por la relación intersubjetiva entre el yo y el tú dados sensiblemente el uno para el otro: “la conciencia moral es el *alter ego*, el otro yo en el yo [...] El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen en mí de la conciencia moral suprasensible”⁹⁹.

La adquisición social de la conciencia moral, por tanto, no tiene su origen en una mera abstracción o representación intelectualizada de la alteridad ni de las relaciones sociales, sino, primeramente, en el impulso de felicidad propio e individual que aprende a reconocer en su dignidad al impulso de felicidad del otro concreto y sensible que me complementa de modo necesario e inmediato en la relación interpersonal. Me siento obligado y responsable hacia el otro, así pues, en tanto que soy consciente de que las consecuencias de mis actos afectan al impulso de felicidad del otro y, a su vez, al mío propio.

De este modo, tal y como señala K. Bal, una de las consecuencias esenciales del origen social de la conciencia moral es su enfoque heterocentrado y, en cierto modo, altruista, en la medida en que el yo corporeizado, encarnado en forma de conciencia moral no está orientado sólo de modo implícito a una imagen del tú, sino ante todo, de

responsabilidad social empresarial. A este respecto, afirma D. García-Marzá, “La responsabilidad social de la empresa. Una aproximación desde la ética empresarial”, en *Veritas*, vol II, nº 17, 2007, p. 201: “Este planteamiento de la *justificación pública* no es ningún ‘invento’ reciente. Al igual que una persona digna de confianza es alguien que se expone a sí mismo a un continuo y escrupuloso examen por parte de los demás, lo mismo ocurre con las instituciones. La propuesta de utilizar la transparencia para mostrar la buena voluntad fue sistematizada por primera vez por Kant como un *principio de publicidad*, entendido como la exigencia de ‘hacer público’, de dar publicidad para que estén enterados todos los posibles implicados y/o afectados. Se trata de preguntarse si podría hacer lo que hago si los motivos que subyacen a mi decisión fueran de dominio público”.

⁹⁹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 279. Esta misma afirmación aparece formulada literalmente en L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 135.

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

modo explícito, al otro concreto así mismo corporeizado y encarnado¹⁰⁰. En este sentido, por tanto, considera Feuerbach que la dimensión compasiva del ser humano constituye una de las expresiones más relevantes de la actividad propia de la conciencia moral, la cual nos define, en función del impulso de felicidad, cuál es el deber moral que tenemos ante los otros:

La conciencia está relacionada, por tanto, de la forma más íntima, con la compasión [*Mitleid*], y radica en la sensación o convicción de la frase: ¿lo que no deseas que te hagan, no lo hagas a los demás! Efectivamente, ello mismo no es nada más que la compasión, pero con el aguijón de ser consciente de ser el artífice del sufrimiento. Quien no tiene impulso de felicidad alguno, no sabe ni conoce en absoluto lo que es la infelicidad, no tiene pues compasión alguna con el infeliz; y quien o siente ninguna compasión duplicada, intensificada, potenciada, cuando es consciente de haber hecho infeliz a los otros, ése no tiene conciencia moral alguna¹⁰¹.

La compasión y la conciencia moral, por tanto, se encuentran especialmente vinculadas en la concepción feuerbachiana. El conocimiento de mi propio impulso de felicidad es lo que me da la medida del reconocimiento del impulso de felicidad ajeno, de forma tal que la Regla de Oro de la ética es obtenida por Feuerbach, precisamente, de su concepción eudemonista, y ello siempre considerando tanto la dimensión relacional del ser humano como su naturaleza constitutivamente sensible. En la cita arriba recogida se aprecia una clara formulación negativa de dicha Regla de Oro (“no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti”), la cual nos impone la limitación y constricción de nuestras acciones con miras al bien del otro. Pero, en tanto que la compasión misma constituye, desde esta perspectiva, la expresión de la existencia sensible misma y de la actividad de la conciencia moral, ésta, a su vez, trasciende la mera autolimitación para establecer y afirmar un nexo interpersonal que moviliza a los individuos hacia la interactividad y la satisfacción, en sentido positivo, del impulso de felicidad ajeno; lo cual, como ya ha sido señalado, constituye, en último término, el deber moral tal y como es interpretado en la filosofía moral de Feuerbach¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. K. Bal, “Das andere Du? Der Gewissensbegriff in der Feuerbachschen Spätethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 157-160.

¹⁰¹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 280.

¹⁰² Es interesante resaltar aquí que, si bien la compasión no ha constituido, tradicionalmente, un elemento especialmente valorado y tenido en cuenta entre los filósofos a la hora de formular su concepción ética, sin embargo, la idea de que ésta –la compasión– forma parte de uno de los elementos necesarios e imprescindibles a la hora de dar razones y argumentar en torno a la idea de lo justo ha sido

Capítulo VII
La filosofía moral de Feuerbach

Por lo demás, conviene hacer notar, finalmente, que esta afirmación por parte de Feuerbach de la compasión como elemento constitutivo e inherente a la conciencia moral y, consecuentemente, al deber moral, no permite sin embargo, en su opinión, entender al modo de Schopenhauer que sea ésta –la compasión– el fundamento y principio de la moral sino, más bien, una consecuencia del mismo. Tal y como ha sido señalado repetidas veces a lo largo del presente capítulo, para Feuerbach el fundamento de la moral no es más que el impulso de felicidad esencialmente constituyente del ser humano. La compasión, por su parte, no surgiría más que del reconocimiento del impulso de felicidad ajeno desde la base inmediata del impulso de felicidad propio, ya que sólo desde la experiencia personal del sufrimiento y de la lesión de nuestra indisociable “voluntad de no sufrir, de ser feliz”, puedo sentirme “co-afectado por la lesión del impulso de felicidad ajeno”¹⁰³.

progresivamente incorporada por tradiciones filosóficas vinculadas con la Teoría Crítica, la Escuela de Frankfurt y la ética discursiva, de inspiración kantiana. En este sentido, Adela Cortina, en su propuesta de una “ética cordial”, afirma que “la compasión es el motor de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos, es el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón [...] Una ética empeñada en mostrar que para argumentar con éxito sobre lo justo ha de hundir sus raíces en su vertiente cordial y compasiva. La razón íntegra es entonces razón cordial, porque conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón”. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 191.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 277.

CAPÍTULO VIII

IMPLICACIONES DE LA PROPUESTA ÉTICA DE FEUERBACH

8.1 Libertad y eudemonismo

El carácter dinámico e inquieto de la actitud intelectual de Feuerbach le conduciría durante los últimos años de su actividad filosófica a desarrollar por primera vez una serie de tratados en los que aborda directa y explícitamente cuestiones éticas. Entre estas obras de su último período cabe destacar de forma especial *Sobre espiritualismo y materialismo* (1866) y *Sobre ética: el eudemonismo* (1867-69), en las cuales aplica a su concepción ética las consecuencias obtenidas del desarrollo de su filosofía –entendida como Antropología– en torno al principio de la *Sinnlichkeit*. Así mismo, el hecho de que la naturaleza ocupe un lugar central en el desarrollo de su última filosofía, es también consecuencia de la amplitud significativa que este término, *Sinnlichkeit*, guarda en su seno. De este modo, en 1846, e influido por la teología del sentimiento de Schleiermacher, Feuerbach se ve impulsado a matizar y ampliar el sentido y significado de su filosofía con las siguientes palabras:

Si yo sinteticé una vez mi enseñanza en la frase: la teología es la antropología, debo añadir como complemento: y fisiología. Mi enseñanza o intuición se resume, así pues, en dos palabras que se implican mutuamente: naturaleza y hombre. La esencia que yo tengo, por supuesto, del hombre [...], que es su

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

causa o fundamento, a la que éste debe su nacimiento y existencia [...], la llamo yo naturaleza, una esencia y palabra [...] sensibles. Pero a la esencia en la que la naturaleza llega a ser un ser personal, consciente, intelectual [...], la llamo el hombre. El ser carente de conciencia de la naturaleza es para el ser eterno, inoriginado, el ser primero, pero primero en el tiempo, no en el rango; el ser primero física, pero no moralmente; el ser humano consciente es para mí lo segundo surgido en el tiempo, pero el primer ser por el rango¹.

Con semejante declaración, en la que el ser consciente –y por tanto moral- es presentado como algo cualitativamente nuevo con respecto a lo meramente físico, se sitúa Feuerbach de forma clara en contra del materialismo reduccionista, si bien es cierto que la filosofía moral del último Feuerbach puede ser calificada, con motivo, como materialista. Él mismo reconocería que “el materialismo es el único fundamento sólido de la moral”², aunque este materialismo postulado por Feuerbach es de un tipo especial: ciertamente reconocimiento de la naturaleza como todo sensible y determinante de la realidad, pero, ante todo, materialismo antropológico.

Efectivamente, Feuerbach deriva toda la moralidad del ser esencial del “hombre real”, del hombre tal y como existe. Éste, en cuanto tal, se halla atravesado radicalmente por el principio de la *Sinnlichkeit*, de forma tal que no es sólo *esencialmente* pensamiento, voluntad y sentimiento, sino también corporalidad, sensibilidad, sensorialidad, sensualidad. Todas estas dimensiones son las que configuran al hombre como un ser real y, por tanto, si Feuerbach quiere poder obtener la moralidad del propio ser del hombre, entonces, necesariamente, tales dimensiones tendrán que tener implicaciones en la ética de Feuerbach. Dada la amplitud de significado de la *Sinnlichkeit*, estas implicaciones tienen, por lo demás, y de forma especial, su manifestación en el tema de la libertad en relación con la naturaleza determinante, y en la formulación de una ética materialista en sentido eudemonista.

En el primero de estos sentidos, la consideración del “hombre real” como un ser que encuentra su identidad no sólo en el espíritu sino también en su cuerpo material – con todas sus determinaciones- impone la necesidad de que éste, el ser humano concreto y determinado, sea definido como un ser natural, es decir, imbuido e inmerso en la naturaleza, ya que ésta constituye “el compendio sustancial de la realidad”³. Para Feuerbach, por tanto, el ser humano, en tanto que ser natural, se encuentra determinado,

¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, pp. 28-29.

² L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. XI, p. 151.

³ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 61.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

imbricado con la misma naturaleza. Pero esta determinación de la naturaleza no significa en ningún caso que el individuo finito y sensiblemente determinado carezca de libertad, sino más bien al contrario. Es la propia naturaleza la que determina al ser humano como un ser atravesado por impulsos naturales –entre los que se encuentran el instinto de perfeccionamiento y el de felicidad- que lo hacen libre en la medida en que posibilitan un progresivo desarrollo de las potencialidades naturalmente intrínsecas a su esencia y la superación de necesidades y constricciones temporalmente definidas.

El propio Feuerbach definía la libertad en los siguientes términos: “La libertad no consiste en otra cosa que en dotar al hombre de una esfera ilimitada en consonancia con su totalidad, con todas sus fuerzas y disposiciones”⁴. En cualquier caso, la afirmación feuerbachiana del ser humano como un ser radicalmente libre cuya condición de posibilidad radica en su misma determinación natural, no significa, sin embargo, que esta libertad se dé de forma inmediata. La libertad, más bien, es algo que el ser humano debe conseguir por sí mismo, como fin y meta, a través de su voluntad natural de perfeccionamiento, en relación constante con los contextos histórico-temporales en que se inserta el individuo concreto y que determinan parte importante de sus necesidades y limitaciones⁵. La finalidad y sentido últimos de esta realización de la libertad no es otra, pues, que la de dar contenido a la exigencia ética que impone el impulso natural del hombre a su felicidad, ya que “sólo el impulso de felicidad [*Glückseligkeitstrieb*] constituye el vínculo entre la necesidad y la libertad”⁶ que se conjugan y combinan en el “hombre real”.

Por otra parte, los impulsos de perfeccionamiento y felicidad, estrechamente relacionados con el anhelo y ansia de la libertad, son de una fuerza tal que el ser

⁴ L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, SW, Bd. X, p. 312.

⁵ Así por ejemplo, citando a Feuerbach, señala A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, op. cit., p. 200: “‘La libertad es [...] principio tan escasamente como la idea, es *fin*’; en cuanto tal es ‘asunto de la historia’; los contenidos de la voluntad cambian; están espacio-temporalmente mediados”. En un sentido similar se expresa F. Martínez Hidalgo, *L. A. Feuerbach, filósofo moral*, op. cit., p. 194: “[...] según él [Feuerbach], la libertad como inicio está mal planteada. Esta adquiere sentido sólo dentro de un contexto temporal. El tiempo tiene una capacidad liberatoria”. Así mismo, también G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 288: “Al afirmar que la libertad ‘no es una propiedad inmediata de la voluntad’, sino que ‘es condicionada y mediada por el conocimiento y el uso de los medios de salud naturales, materiales o sensibles’, se da una dimensión práctico-materialista a la ética”. Finalmente, afirma a su vez M. Cabada, *Querer o no querer vivir*, op. cit., p. 161: “Feuerbach hablaba de la libertad, más que como cualidad o facultad del hombre, como ‘deseo’ que el hombre tiene [...] Por ello para Feuerbach la libertad no es ‘comienzo, sino *meta*; no una facultad física, innata”. Cf. L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, SW, Bd. X, p. 314.

⁶ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 139.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

humano fácilmente puede proponerse una determinación más allá, más alta, que la correspondiente a la disposición e impulsos naturales, de modo tal que pierda de vista aquello que efectivamente es realizable y que viene determinado, a su vez, por la propia naturaleza. Por ello, Feuerbach hace suyo el principio ético propio de los estoicos del “vivir según la naturaleza”⁷ y afirma la necesidad de “naturalizar la libertad”⁸, es decir, de asentarla en su fundamento de realidad y posibilidad:

El retorno a la naturaleza es la única fuente de salvación. Es falso entender la naturaleza en contradicción con la libertad ética [...] La naturaleza se resiste contra la libertad fantástica, pero no contradice la libertad razonable⁹.

La naturaleza, por tanto, no es sólo el fundamento de la posibilidad de libertad en el ser humano, sino también la encargada de la adecuación, el marco de referencia, de los instintos vitales y esenciales que la realizan. Estos impulsos son los ya mencionados de perfeccionamiento y felicidad, propios y característicos de esa fuerza esencial, la voluntad, que junto a la razón y al amor forman la “trinidad divina en el hombre”¹⁰. Por su parte, la voluntad, como querer, es siempre concreta, determinada por su objeto de volición, pues “querer significa querer algo”¹¹. Efectivamente, la voluntad considerada en abstracto es simple forma necesitada de contenido, de materia que le dé significado y sentido; pero una forma tal que es esencial, que constituye parte de la esencia natural del individuo: el hombre real es volitivo por naturaleza.

Ahora bien, el carácter dependiente de la voluntad nos lleva a una compleja dinámica. La voluntad, el querer, es mera forma que necesita de un objeto de volición que la defina, siendo éste, por tanto, la verdad de la voluntad. Pero siendo la voluntad un elemento esencial del ser humano, tal objeto ha de ser, en consecuencia, un elemento adecuado a su esencia en tanto que ser natural. En este sentido, la primera determinación de la voluntad proviene precisamente de la naturaleza misma que define esencialmente al ser humano: es la naturaleza, por tanto, la que adecua el impulso de la voluntad a la capacidad del “hombre real” y la que media entre lo que es objeto de anhelo y el sujeto del anhelo. El contenido que la naturaleza otorga a la voluntad, por lo

⁷ Cf. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 62.

⁸ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 262.

⁹ L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, GW, Bd. IX, pp. 61-62.

¹⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 31.

¹¹ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 124.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

demás, que constituye así parte esencial de las determinaciones del ser humano, no es otro que la tendencia a la felicidad, tal y como ha sido expresado ya en el capítulo anterior del presente trabajo. En una carta de 1863 escribe Feuerbach a Bolin:

El pensamiento fundamental de mi trabajo sobre la voluntad [se refiere a *Sobre espiritualismo y materialismo*] es la unidad de la voluntad y del impulso de felicidad: “yo quiero significa: yo no quiero padecer desgracia –dicho concisamente- yo quiero ser feliz”¹².

Efectivamente, la tendencia a la felicidad constituye el objeto más adecuado para la voluntad en la medida en que tal tendencia, acorde con el principio de la *Sinnlichkeit*, viene determinada por la corporalidad y sensibilidad esencial del hombre real. En la naturaleza del individuo concreto, finito y determinado, en su esencia más propia, se encuentra por tanto el impulso y la tendencia a su felicidad: “el impulso de felicidad es instinto primigenio y fundamental de todo lo que ama y vive, de todo lo que es y quiere ser”¹³.

Ahora bien, ha de recordarse que Feuerbach, en el campo de la reflexión ética, ha llevado a cabo una antropologización de la moral a través de la cual el ser esencial del ser humano se convierte, a su vez, en deber-ser. Feuerbach deriva, por tanto, la moralidad a partir del individuo concreto y determinado. La felicidad del individuo particular se convierte así, en el seno de su ética materialista-eudemonista, en el fundamento, origen y causa de la distinción ética entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto:

La felicidad propia no es, evidentemente, finalidad y fin de la moral, pero sí su fundamento y presupuesto. Quien no le concede lugar ninguno en la moral y la expulsa de la misma abre las puertas a una arbitrariedad diabólica; pues sólo desde la experiencia de mi propio impulso de felicidad sé lo que es bueno o malo, lo que es la vida o la muerte, lo que es y cómo actúa el amor o el odio; por ello no le doy al hambriento piedras en lugar de pan ni al sediento ácido nítrico en vez de agua potable¹⁴.

La experiencia personal, propia, subjetiva e individual, fundada en la *Sinnlichkeit*, se convierte de este modo en el medio a través del cual el yo concreto es

¹² L. Feuerbach, “Brief an Bolin” (19-05-1863), SW, Bd. XIII, p. 297-298.

¹³ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 231.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 275-276.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

capaz de abrirse compasivamente a las experiencias sensibles de felicidad y desgracia del 'otro'. La felicidad es, entonces, la categoría central de la moralidad, que encuentra su fundamentación última en el amor propio del individuo que le impele a ella, a la felicidad, a abrazar los placeres y rechazar el dolor. De este modo, y en último término, es en torno al amor donde gira la moralidad, pero al amor de sí, al sentimiento egoísta e individual de afirmación y voluntad de vida que es, a su vez, el fundamento de la compasión hacia el otro, el fundamento de la moralidad:

¿Pero como es posible desdeñar que una vez más el impulso de felicidad yace como fundamento de la compasión? ¿Que esta simpatía con el que sufre proviene de la antipatía hacia el sufrimiento, de la voluntad de no sufrir, de ser feliz; que, por tanto, la compasión sólo es el propio impulso de felicidad compasivo, co-afectado por la lesión del impulso de felicidad ajeno? Todo hombre insensible, indiferente antes su propio dolor, será también insensible al dolor de los demás¹⁵.

En definitiva, la propuesta ética de Feuerbach se fundamenta en último término en el impulso de felicidad, el cual puede ser entendido, precisamente como amor propio o amor de sí, de forma tal que el amor mismo, en tanto que orientado hacia nosotros mismos, es lo que constituye, en la perspectiva de Feuerbach, el principio de la moral. Esta dimensión eudemonista de la filosofía moral de Feuerbach, centrada en el impulso de felicidad propio y personal, determina, a su vez, el contenido de la voluntad subjetiva ya que ésta, ilimitada en tanto que forma, se haya determinada, sin embargo, por el contenido concreto del sujeto voliente. Feuerbach, al llevar a cabo una reducción antropológica de la moral, considera que este contenido de la voluntad en su dimensión ética, no puede si no provenir de las propias determinaciones naturales del ser humano, esto es, del propio impulso de felicidad.

Ahora bien, este impulso de felicidad subjetivo –el amor de sí- que constituye el fundamento de la ética feuerbachiana no implica, sin embargo, un repliegamiento de la subjetividad sobre sí misma sino, necesariamente, la puesta en consonancia del impulso de felicidad propio con el impulso de felicidad ajeno. Conociendo las necesidades y requerimientos de nuestra felicidad podemos conocer y reconocer compasivamente, a su vez, las necesidades y requerimientos del impulso de felicidad ajeno, a la vez que la satisfacción de la propia felicidad –la actualización del proceso de perfectibilidad al que

¹⁵ *Ibid.*, p. 277.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

me encuentro naturalmente determinado- sólo puede llevarse a cabo en relación y conexión con el impulso de felicidad del otro, que me complementa, y viceversa. Esta dimensión complementaria entre impulsos de felicidad impone, por tanto, la necesidad de profundizar, a continuación, sobre la relación que se establece entre ellos, es decir, entre la satisfacción del impulso de felicidad propio o amor de sí con la alteridad.

8.2 Amor de sí y alteridad, autonomía y heteronomía.

A la perspectiva de una ética eudemonista que, en sentido reduccionista, podría entenderse como la búsqueda de la propia felicidad por encima de todo interés y valor ajeno a la propia voluntad subjetiva, se le presenta con asiduidad la objeción del egoísmo. A esta crítica tendrá que enfrentarse, por tanto, Feuerbach, y más aún cuando, de forma explícita, afirma que “la esencia de lo que comúnmente se llama vida es siempre, considerada rigurosamente, el mero *egoísmo*”¹⁶, o también: “Lo que no radica en el egoísmo del hombre, carece de fundamento y sustento alguno”¹⁷. No obstante, la propuesta ética desarrollada por Feuerbach, si bien se basa en una descripción de la condición natural del ser humano, sin embargo, se opone tanto a una perspectiva basada de modo radical en una concepción meramente egoísta-individualista al estilo hobbesiano como a una excesivamente romántica al estilo rousseauiano; la propuesta de Feuerbach constituye, más bien, un programa adecuado a su concepción de una sensualidad emancipada con implicaciones tanto antropológicas como éticas que, en un ejercicio de realismo, intenta comprender el carácter complejo de la realidad humana. En este sentido, la concepción de Feuerbach sobre el amor de sí aplicada a su ética eudemonista impone la necesidad, en consecuencia, de distinguir estrictamente

[...] entre egoísmo malo, inhumano, sin corazón, y egoísmo bueno, participante, humano; entre el amor a sí mismo espontáneo y libre de malicia, que se satisface en el amor a los otros, y el calculado, intencionado, que se satisface en la indiferencia o hasta en la malicia frente a los otros¹⁸.

¹⁶ L. Feuerbach, *Eränzungen und Erläuterungen zum ‘Wesen der Religion’*, GW, Bd. X, p. 82.

¹⁷ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 115.

¹⁸ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, pp. 277-278.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

De este modo, Feuerbach distingue claramente entre un egoísmo positivo y otro negativo. El primero de éstos es aquel considerado como expresión del impulso natural y esencial del individuo a la felicidad pero que, en tanto que correspondiente con la propia esencia del individuo, se armoniza con la vida como tal, en sentido pleno, permitiendo y fundando el sentimiento de compasión. Por su parte, el “egoísmo inhumano” corresponde más bien a esa mentalidad en que el yo concreto se convierte en una subjetividad tiránica que hace abstracción de toda determinación externa a él mismo.

Este “egoísmo malo”, por tanto, no es otro que aquél que ya en *La esencia del cristianismo* caracterizaba Feuerbach como el causante de la “intuición egoísta y práctica según la cual la naturaleza, en y por sí misma, es nada”¹⁹; aquél que considera, pues, que la mera voluntad subjetiva realiza el objeto de su volición de forma inmediata, sin determinación alguna de la naturaleza ni de lo auténticamente real que media entre el sujeto volitivo y el objeto de volición²⁰. Frente a esta noción de egoísmo negativo, el egoísmo que caracteriza la ética eudemonista de Feuerbach, sin embargo, es de una naturaleza bien distinta:

Entiendo por egoísmo el hacerse valer, el afirmarse a sí mismo del hombre, conforme a su naturaleza y, por consiguiente –pues la razón [...] no es más que la naturaleza consciente-, a su razón, frente a todas las exigencias innaturales e inhumanas que la hipocresía teológica, la fantasía religiosa y especulativa, la brutalidad y el despotismo plantean a los hombres. Entiendo por egoísmo [...] el egoísmo metafísico, es decir, el egoísmo fundado, sin saber y sin voluntad, en la esencia del hombre, *el* egoísmo sin el que el hombre no puede vivir en absoluto [...], *el* egoísmo, por tanto, que se encuentra en el organismo mismo, en la apropiación de lo asimilable y el rechazo de lo no asimilable. Entiendo por egoísmo el amor del hombre *a sí mismo*, es decir, el amor al *ser humano*, *el* amor que pone en marcha la satisfacción y la formación de todos los impulsos y disposiciones sin cuya satisfacción y formación no es ni puede ser un hombre verdadero, completo; entiendo por egoísmo [...] el amor del individuo por sí mismo sólo en tanto todo amor por un objeto es [...] un amor a sí mismo; pues sólo puedo amar [...] lo que se corresponde [...] con mi esencia. Brevemente dicho, entiendo por egoísmo aquel impulso a la autoconservación en virtud del

¹⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 207.

²⁰ *Ibid.*, p. 211: “El ideal, el ídolo de la voluntad egoísta, es la voluntad que manda ilimitadamente, que para alcanzar su fin, para realizar su objeto, no necesita de ningún medio, que lo que él quiere lo realiza él mismo, es decir, llama a la existencia por su simple querer. El egoísta sufre porque la satisfacción de sus deseos y necesidades necesita de mediación, porque existe un abismo entre el objeto y el deseo, entre el fin en la realidad y el fin en la representación, por eso, para curar ese dolor, para librarse de los límites de la realidad, pone como ser verdadero, como ser supremo, el ser que mediante el mero “yo quiero” produce el objeto”.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

cual el hombre no se sacrifica a sí mismo, su sentido, su entendimiento, su cuerpo²¹.

En este sentido, el egoísmo característico de la ética feuerbachiana viene definido, como toda su filosofía, tanto antropológica como ética, como un impulso atravesado por el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), ya que sólo éste puede otorgarle el estatuto de realidad. Es un impulso esencial del ser humano real y, por tanto, armonizado con y por la naturaleza, adecuado a su ser mismo en todas sus facetas y dimensiones: la individual, en tanto que sujeto concreto y corporalmente determinado como ser natural; y la relacional, en tanto que ser, así mismo, esencialmente dependiente de la naturaleza en la que se inserta y de los otros mediante los que actualiza su ansia de perfeccionamiento. El egoísmo defendido por Feuerbach es, por tanto, aquél que hace referencia, en último término, al impulso de autoconservación y, a su vez, al de perfeccionamiento de la humanidad, los cuales, desde la perspectiva antropológica de Feuerbach, sólo pueden satisfacerse de modo relacional, considerando en su dignidad a los otros hacia los que estamos ob-ligados.

El egoísmo bien entendido, por tanto, es el reflejo de la tendencia a la felicidad propia, cuya máxima expresión es una voluntad afirmativa de la vida –impulso de autoconservación–, amor de sí que busca y motiva la realización plena del yo. Y a su vez, un impulso de apertura al otro, de compasión y de implicación en la realización del tú a través del cual se realiza el yo. Cuanto más completo, más libre y más feliz sea el otro concreto y determinado que me completa esencialmente, más completo, libre y feliz seré yo también; y viceversa. Es, en definitiva, un egoísmo que no separa e individualiza sino que impone la co-pertenencia del yo con el tú:

La naturaleza no ha producido sólo un instinto de felicidad, realidad inherente al hombre [...] sino bilateral y recíproco [...] ¿En qué consiste, pues, la moralidad? [...] Sólo en que yo, al hacerme feliz a mí, haga también feliz al otro yo, que yo quiera satisfacer mi instinto de felicidad sólo de acuerdo con el suyo²².

Este egoísmo bilateral constituye, en consecuencia, una apuesta por la responsabilidad de nuestros actos, y no sólo compasiva sino también corpórea, material,

²¹ L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW, Bd. VI, pp. 60 ss. y 341.

²² L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, pp. 270-271.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

concreta, liberadora. La bondad de la acción del yo viene determinada en la medida en que facilita el acceso a la felicidad del tú: “Si queréis mejorar a los hombres, entonces hacedlos felices; pero si queréis hacerlos felices, entonces id al origen de toda felicidad, de toda alegría: a los sentidos. La negación de los sentidos es la fuente de toda locura y maldad y enfermedad en la vida humana”²³. Esta bilateralidad moral del egoísmo, que consiste *esencialmente* en propiciar el acceso recíproco a la felicidad, se constituye pues por medio de la corporalidad y de la sensualidad, la cual hace y determina a todo ser humano como dependiente tanto de la naturaleza física en la que se halla inserto como en la relación intersubjetiva de la que no puede sustraerse en tanto que consustancial a la propia identidad individual.

En este sentido, la sensualidad misma, el principio de *Sinnlichkeit* que determina al ser humano como un ser esencialmente inserto en la naturaleza, es el que da sentido, en la filosofía de Feuerbach, al sentimiento de dependencia característico de la humanidad. Dependencia, tal y como ha sido señalado, tanto hacia la naturaleza constituyente de sus facultades como hacia el otro sensible y concreto que, de modo esencial, forma parte de lo que cada uno de los individuos es y puede llegar a ser, y que posibilita la realización plena de sus propias determinaciones naturales. Este sentimiento de dependencia, sin embargo, no supone la eliminación del componente autoafirmativo del individuo para consigo mismo, el cual es caracterizado por Feuerbach como egoísmo. Éste, tal y como ha sido señalado anteriormente, no es utilizado por Feuerbach en el sentido habitual y acostumbrado del término, sino que se trata de una especie de metafísica del egoísmo, fundamentado él mismo en la propia esencia del ser humano. En este sentido, la forma de egoísmo defendida por Feuerbach –egoísmo bilateral- no se encuentra en contradicción con el sentimiento de dependencia sino, más bien, ligado de modo necesario a aquél.

Esta conexión entre egoísmo y sentimiento de dependencia, de hecho, concuerda con la idea de Feuerbach de que, con en el egoísmo, el yo subordina el objeto a sí mismo, sintiéndose de este modo como un ser dotado de peso específico, como un ser activo, mientras que en el sentimiento de dependencia el yo es el que se subordina al objeto y limita de este modo la forma ilimitada de su voluntad y su vanidad ante algo más poderoso –esto es, las condiciones naturales, físicas y relacionales, de su existencia.

²³ L. Feuerbach, *Wider den Dualismus...*, GW, Bd. X, p. 144.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

Sin embargo, tal y como señala Andolfi, el poder externo de la determinación natural sobre el ser humano no es capaz de ejercer influjo sobre el yo ni de originarle sentimientos de dependencia si, previamente, no sobreviene un poder interno, un motivo o un interés egoísta que pueda verse limitado²⁴. Es decir, sin un sujeto voliente ávido de satisfacción ilimitada de sus intereses egoístas, no puede existir un sentimiento de dependencia, ya que éste únicamente se produce cuando la voluntad ilimitada del ser humano –en cuanto su forma- se ve limitada por la realidad que la naturaleza le impone de modo sensible –tanto física como relacionalmente.

Por lo demás, la relación entre el sentimiento de dependencia y el egoísmo, entre necesidad y satisfacción del propio impulso de felicidad, es especialmente relevante a la hora de entender la interpretación de la relación que, en el terreno de la filosofía moral, establece también Feuerbach entre heteronomía y autonomía. Ésta es importante que sea esclarecida, sobre todo cuando el propio Feuerbach afirma: “Que el deseo del otro sea mi de deseo; pues el deseo del otro es mi propio deseo en su situación, en su lugar. La heteronomia, no la autonomía, la heteronomía como autonomía del *heteros*, esa es mi ley”²⁵. Para Feuerbach, tal y como ha sido recogido en el capítulo anterior, el deber moral no procede de modo inmediato del carácter autónomo, autolegisador, de un individuo dotado de razón capaz de darse a sí mismo leyes morales y de seguirlas en ejercicio de su propia libertad autolegisadora sino, ante todo, del reconocimiento del impulso de felicidad ajeno que la conciencia moral, socialmente mediada, impone ante nosotros.

Esta afirmación de la heteronomía frente a la autonomía, sin embargo, no significa que Feuerbach prescinda de ésta, sino, más bien, que la concibe siempre en conexión y relación con el otro, el tú sensiblemente dado. La autonomía, en este sentido, haría referencia al hecho de que, satisfaciendo el impulso de felicidad ajeno se satisface, así mismo, el impulso de felicidad propio que mi voluntad autónoma me requiere. De este modo, la heteronomía correspondería, pues, al momento de dependencia con respecto a los demás (esto es, de la necesidad) y del ser consciente de esta dependencia (esto es, del sentimiento de dependencia), mientras que la autonomía se referiría al momento de la liberación del carácter dependiente del sujeto, la

²⁴ Cf. F. Andolfi, “Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., p. 41.

²⁵ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 288.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

realización del propio impulso de felicidad, en la medida en que éste, desde la perspectiva de Feuerbach, se encuentra estrechamente vinculado, de modo necesario y consustancial, con la satisfacción del impulso de felicidad ajeno. De este modo, los dos momentos –el de heteronomía y el de autonomía- se implican mutuamente: la autonomía requiere de las relaciones de dependencia del yo del mismo modo que la heteronomía está orientada a una acción autónoma del mismo yo, en tanto que condición de posibilidad para la satisfacción del propio impulso de felicidad.

Con este planteamiento, Feuerbach, en su ética eudemonista, considera la categoría de la autonomía de un modo ciertamente diferente al tradicional, no intelectualizado. Este distanciamiento con respecto al sentido kantiano de la autonomía, sin embargo, no se dirige necesariamente en contra del universalismo ni de la pretensión del carácter indeterminado y fuertemente individualizado de la conciencia moral. La propuesta de Feuerbach de una reinterpretación de la autonomía consiste, más bien, en la acentuación de las raíces sensibles de esta misma conciencia moral. Si bien Feuerbach considera que para Kant la autonomía se dividía en los dos momentos inseparables de la determinación universal-racional y de la exclusión de la sensualidad, la propuesta feuerbachiana, sin embargo, consiste en tratar de cimentar su concepción de la autonomía en la liberación de la naturaleza humana y sensible sin cuestionarse ni adentrarse en el carácter objetivo y universal de sus empeños²⁶. La cuestión de la universalidad, por tanto, no constituye para Feuerbach, el tema de su reflexión sino que, abandonando ese terreno filosófico, se centra casi exclusivamente en la reducción sensible de todo principio moral.

A este respecto, conviene hacer notar que la reflexión en torno al contenido sensible de la moral, sin embargo, no es exclusiva de los pensadores que se sitúan, de modo manifiesto, en oposición crítica con respecto a la filosofía de Kant. En este sentido, desde la tradición de la ética del discurso y la denominada Escuela de Valencia, A. Cortina, por ejemplo, revisa la noción tradicionalmente considerada del sujeto autónomo kantiano introduciendo, de hecho, algunos de los conceptos que ya Feuerbach empleaba en su noción de autonomía. Así, afirma Cortina:

²⁶ Cf. F. Andolfi, “Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 36-40.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

En efecto, el sujeto autónomo cuenta, sin duda, con capacidad reflexiva y autoconciencia, pero también, al ejercerlas, se percató de que forman parte de su bagaje unas dimensiones básicas de la sensibilidad, sin las cuales un sujeto ni siquiera es capaz de albergar un sentimiento de obligación [...]. Tales dimensiones son la *conciencia moral* [...], el *sentimiento moral*, el *respeto* por sí mismo (y la autoestima), y el *amor al prójimo*. Tenerlas no es obligatorio, porque ellas mismas son condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no condiciones objetivas de la moralidad²⁷.

Esta distinción entre las condiciones subjetivas y objetivas de la moralidad señaladas por Cortina es, aquí, especialmente relevante. Pues si bien es cierto que las condiciones subjetivas en lo referente a la receptividad del concepto de deber pueden tenerse o no –en tanto que subjetivas–, sin embargo, conviene tener en cuenta que desde la perspectiva de una ética con pretensiones de validez universal tal concepto de deber no procede de éstas sino de sus condiciones objetivas. Es decir, las obligaciones morales lo son no por tener los sujetos ciertas disposiciones subjetivas a la hora de entender un determinado concepto de deber, sino porque la moralidad misma contiene en sí misma un conjunto de condiciones objetivas que son las que permiten entender dicho concepto de deber como algo válido universalmente.

No obstante, la cuestión de la universalidad de obligaciones morales no es algo que, como ha sido señalado, constituya el centro de la reflexión feuerbachiana. A pesar de ello, Feuerbach, consciente de esta limitación, parece querer hacer aceptable su propuesta eudemonista y la sustitución en la moral del principio de deber por el de felicidad en la medida en que, de forma inmediata y con una argumentación basada únicamente en su concepción antropológica, confiere a su nuevo principio –el de felicidad– los atributos de universalidad y objetividad. Una universalidad, sin embargo, que no es obtenida de principios *a priori* de la razón sino del hecho mismo, antropológicamente fundado, de que todo ser humano, en tanto que existente –esto es, real, sensible, corpóreo– posee un conjunto de instintos o impulsos así mismo sensiblemente orientados que encuentran su expresión última en el impulso de felicidad. Ésta dimensión antropológica es la que constituiría, en el caso de Feuerbach, esas condiciones objetivas de la moralidad. El impulso de felicidad, por tanto, constituye así un instinto universalmente compartido por todo ser humano y que, además, en su concepción filosófica, se revela como el “instinto básico y fundamental” que posibilita

²⁷ A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 120.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

“el estado de bienestar y perfección [...] en el que un ser puede satisfacer sin trabas –y realmente satisface- los instintos y necesidades pertenecientes a su esencia y vida característica e individual”²⁸. La universalidad de la propuesta ética eudemonista de Feuerbach, por tanto, puede sólo fundarse apelando a una comprensión antropológica de lo que el ser humano es y deber ser²⁹.

Finalmente, la consideración por parte de Feuerbach del impulso de felicidad como principio de la moral y de la idea de que la satisfacción de éste pasa, necesariamente, por la satisfacción del impulso de felicidad ajeno, defendiendo así una concepción relacional entre autonomía y heteronomía, y haciendo depender la satisfacción del bienestar y los intereses propios y particulares con el cuidado, respeto y potenciación de los intereses del otro, recuerda, en parte, a cierta cuestión por el desarrollo moral-psicológico que durante los últimos años ha llegado a alcanzar un significado creciente en los debates filosóficos. Se trata de la controversia entre las tesis de Lorenz Kohlberg, retomadas por Habermas, según las cuales el desarrollo moral alcanza su punto más alto en el reconocimiento de principios universales de justicia, y aquella presentada por Carol Gilligan, entre otros, que considera el nivel de la autonomía moral pensada en sentido kantiano como un estadio más consecuente del desarrollo moral, pero no como el definitivo³⁰. Entre ambos posicionamientos, Feuerbach estaría, pues, más próximo a una ética del cuidado y la responsabilidad que a una ética universalista de principios. Y si bien las referencias al respecto por parte de Feuerbach no fueron nunca expresadas de modo especialmente nítido, hay suficientes elementos presentes en su filosofía moral que dan pie a una interpretación de su ética en este sentido y, de forma especial, como una ética del amor.

²⁸ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 231.

²⁹ Sobre los requisitos antropológicos de toda ética eudemonista/hedonista con pretensiones de universalidad, Cf. D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, op. cit., pp. 141-145.

³⁰ Cf. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992; C. Gilligan, *In a different voice. Psychological Theory and women's development*, Harvard University Press, Harvard, 1985; J. Habermas, “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre «nivel 6»”, en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 55-81; D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, op. cit., pp. 22-27; E. González, *La responsabilidad moral de la empresa: Una revisión de la teoría de stakeholder desde la ética discursiva* (tesis doctoral), Universitat Jaume I, Castellón, 2001, pp. 34-46.

8.3 Hacia una ética del amor

Tal y como ha sido expresado en el punto anterior de este capítulo, Feuerbach afirma, frente a la noción kantiana de autonomía, la necesidad de que la moral misma encuentre su principio en el impulso de felicidad en tanto que vínculo existencial y antropológicamente constituyente del ser humano. De este modo, el reconocimiento de este vínculo por el que sólo la satisfacción del impulso de felicidad ajeno puede realizar, a su vez, la voluntad de felicidad, bienestar y perfeccionamiento propio, permite que el mismo impulso de felicidad, tanto en su dimensión individual como relacional, pueda ser entendido como el fundamento de lo moral³¹. En este sentido, llega a afirmar Feuerbach:

El amor es “buena voluntad”, pero esta buena voluntad quiere sólo el bienestar de la persona amada; él [el amor] es el impulso de felicidad del hombre el cual, sin embargo, sólo en y mediante la satisfacción del impulso de felicidad del otro se satisface a sí mismo³².

El amor, por tanto, considerado como sentimiento moral, es identificado en la cita arriba recogida con el impulso de felicidad propio del ser humano cuando éste se encuentra, de hecho, en relación con el impulso de felicidad de los demás. Con ello, el amor es aquí asimilable a esa forma de egoísmo positivo o bilateral que caracteriza el pensamiento de Feuerbach. Esta afirmación por parte de Feuerbach del sentimiento moral que constituye el amor, además, es especialmente relevante si se tiene en cuenta el distanciamiento que el propio Feuerbach establece con respecto a una noción de deber moral basada exclusivamente en principios *a priori* de la razón, haciendo abstracción de las determinaciones sensibles del ser humano. En ningún caso, por tanto, es admisible para Feuerbach la famosa sentencia “*fiat iustitia, pereat mundus*”³³, sino

³¹ Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., p. 43.

³² L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 116.

³³ La sentencia es recogida, de hecho, de modo explícito por I. Kant, *La paz perpetua*, op. cit., p. 57. Sin embargo, también es cierto que el hecho de que Kant cite dicha expresión bien puede ser entendido como una manera hiperbólica de expresar que el seguimiento de la ley moral no puede estribar en el cálculo de las pérdidas o las ganancias, más que el intento de establecer una justicia que puede acabar destruyendo el mundo sobre el que precisamente habría de reinar o que fuese indiferente al propio curso del mundo. Cf. J. Rivera de Rosales, “La moralidad. Hegel versus Kant”, en M. Álvarez Gómez y M. C. Paredes Martín, *La controversia de Hegel con Kant*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 161-178. De hecho, el propio Kant llega a afirmar que a la razón misma “no puede serle indiferente la cuestión de qué saldrá de nuestro obrar bien, y hacia qué podríamos dirigir nuestro hacer y dejar de hacer para concordar con

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

que, más bien, el rigorismo de la ley moral impuesta desde su incondicional autoridad debe ser superado si no se quiere hacer abstracción del necesario principio de *Sinnlichkeit*. En este sentido, Feuerbach considera, de hecho, que el amor supera al imperativo categórico pero no en el sentido de que simplemente lo niegue, sino que éste –el imperativo categórico– se concretiza y materializa en aquél –en el amor³⁴. Aquí cobra sentido, pues, el rechazo que manifiesta Feuerbach a la oposición entre inclinación y deber, tal y como ha sido expuesto ya en el capítulo anterior.

Para Feuerbach, el amor mismo realiza ya de modo práctico y corpóreo, sensible, el espíritu de la ley moral. Feuerbach considera, de este modo, que el amor –esto es, el deber realizado *por* inclinación, no hacia la ley moral sino hacia el ser humano en cuanto tal– debe ser entendido más que como un mero disfrute junto a la ley, más que como un mandato que ordena el respeto a la ley moral. Pues el amor, en definitiva, no puede ser mandado ni ordenado, y por ello mismo, la idea de que debemos actuar por (a)mor del deber es, en sí mismo, algo contradictorio ya que mientras que el deber requiere una imposición, no así el buen hacer motivado por inclinación y placer. Una vez más, conviene tenerlo en cuenta, inclinación no hacia el deber mismo, sino hacia la persona concreta hacia la que estamos ob-ligados en virtud del vínculo determinante que impone la esencia humana por medio de un impulso de felicidad co-dependiente.

Desde esta perspectiva, por tanto, el imperativo categórico sólo puede realizarse como el ponerse en el lugar del otro, cuando este otro no es ficticio sino sensiblemente dado, esto es, corpóreo. De acuerdo con Feuerbach, la relación establecida a través del abstracto imperativo categórico kantiano entre el yo y el tú debe ser realizada sensiblemente como cooperación y unión corpóreamente mediada del ser humano real, existente. Ello impone, a su vez, la necesidad de comprender al amor, siempre, en su dimensión así mismo sensible:

El amor no es ninguna expresión meramente intelectual o espiritual, no es el *acto puro* del pensamiento propio de la escolástica medieval y moderna, no es sólo amor pensado. El amor real, verdadero, humano, es esencialmente

ello”, puesto que, en último término, el hombre moral “quiere que un mundo en general exista y que se haga el bien más alto posible para nosotros”. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 20-21.

³⁴ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., pp. 108-113.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

patológico, es decir, amor conmovido por el padecimiento [*Leiden*] material, real, de la humanidad³⁵.

En este sentido corpóreo, sensible, el amor supone, consecuentemente, una clara mirada hacia el principio de *Sinnlichkeit* que define la totalidad de lo real, tanto en su dimensión física y material como espiritual. Es por ello que el amor entendido en sentido pleno, desde la perspectiva de Feuerbach, es material y espiritual a la vez. Material, porque “el amor inmaterial es un absurdo”. Pero, a su vez, el amor es también –pero no sólo– “espíritu” y “genio”³⁶. Es decir, el amor supera la materia a partir de la materia misma –pues no puede dejar de encontrar en ella, en el otro concreto sensiblemente dado, su fundamento, su objeto– para, así, elevarse a una dimensión espiritual. A su vez, a través del amor, y en él, el espíritu supera su mero carácter espiritual, abstracto³⁷.

De este modo, el amor se establece en una relación concreta de la humanidad, asumiendo su carácter esencialmente sensual –en el sentido del término feuerbachiano–, sirviendo por ello como principio de la “nueva filosofía” o, lo que es lo mismo, de la unidad de la totalidad –materia y espíritu– en el ser humano. Queda patente, por tanto, que el amor así entendido constituye, ante todo, un principio existencial ya que, en la concepción de Feuerbach, el amor mismo resume y contiene en su seno la caracterización de la sensualidad misma de la realidad, siendo así que “lo que no es amado, lo que no puede ser amado, no es en absoluto [...] Tanto objetiva como subjetivamente el amor es el criterio del ser: el criterio de la verdad y la realidad”³⁸.

Por lo demás, el hecho de que Feuerbach sitúe el amor en relación inmediata con la existencia corpórea de la humanidad, no significa, a su vez, que se produzca de lleno un giro materialista hacia algo así como la presunción de que el amor sólo se realiza en la relación sexual. Tal interpretación, tal y como se ha intentado mostrar, sería reduccionista ya que, el amor mismo, al ser entendido desde la perspectiva del principio de *Sinnlichkeit*, no se limita a lo meramente físico y material sino que incluye en su seno, a su vez, la dimensión espiritual. No obstante, que esta dimensión esté presente en

³⁵ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 157.

³⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 99.

³⁷ Cf. U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 113-114.

³⁸ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW, Bd. IX, p. 319.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

la concepción feuerbachiana del amor, no ha de significar, tampoco, el menoscabo, precisamente, de su dimensión física y sexual. Así, señala Feuerbach al respecto:

La forma más íntima y completa del amor es la sexual; pues uno no puede aquí satisfacerse a sí mismo sin, a su vez, inmediatamente, satisfacer a la otra persona; efectivamente, cuando más satisfacemos al otro, más nos satisfacemos nosotros mismo. ¿En qué radica el carácter ético del amor? ¿En que obtengo del impulso de felicidad el fundamento que me hace creer en aparearme sólo por el deber y el miramiento hacia el mandamiento divino o moral que dice “¡Procread!”? ¡No! Sólo en que yo, mientras me satisfago a mí mismo, satisfago a su vez al otro yo; en que sólo en concordancia con su impulso de felicidad puede saciar el mío propio³⁹.

Tal y como se percibe en la cita recogida, la referencia de Feuerbach al amor físico y sexual vuelve a enlazar con la cuestión del impulso de felicidad como fundamento de la moral, entendido éste, siempre, desde la dimensión de su satisfacción recíproca. La dimensión sensible y sensual de la realización del impulso de felicidad y del egoísmo bilateral, positivo, conduce a Feuerbach, pues, a elevar la relación sexual a paradigma de toda relación moral ya que en ella, en virtud del amor mismo, se evidencia tal reciprocidad y armonía de las relaciones humanas en un sentido corpóreo y físico. Pues si el principio de la moral es, para Feuerbach, el impulso de felicidad que se satisface únicamente con la satisfacción del impulso de felicidad ajeno, y considerando que todo ser humano, real, existente, es ante todo un ser físico, sensible, así resulta, en consecuencia, que la satisfacción de esta voluntad de felicidad co-participada adquiere su sentido, así mismo, de modo corpóreo y sensible. Por ello, afirma Feuerbach que “la relación sexual puede caracterizarse precisamente como la relación moral fundamental, como el fundamento de la moral”⁴⁰.

Ha de remarcarse, no obstante, que afirmar la relación sexual como fundamento de la moral no se debe, en Feuerbach, a una suerte de continuidad inmediata entre ambos términos –moral y amor sexual- sino, justamente, a la mediación que el impulso de felicidad recíproco establece entre el yo y el tú, es decir, a la concordancia entre los distintos egoísmos particulares entendidos como amor de sí, los cuales posibilitan el reconocimiento afectivo y compasivo del amor propio del otro, esto es, de su impulso de felicidad. En este sentido, el amor en sus dos dimensiones –el amor de sí y el amor al

³⁹ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 116.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271.

Capítulo VIII

Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

tú- es el que posibilita la satisfacción del impulso egoísta –en sentido positivo, bilateral- que exige colmar la necesidad natural del yo corpóreo a su bienestar físico, a la vez que armoniza al tú con el yo y al hombre con la naturaleza, con su ser natural⁴¹. El amor de sí, impulso de felicidad propio o, en definitiva, egoísmo positivo de la ética de Feuerbach, por tanto, no es el del individualismo radical formulado, por ejemplo, por Max Stirner, sino el que exige la coparticipación del yo con el tú en virtud del sentimiento moral del amor.

Amor, en definitiva, es la palabra que mejor expresa la esencia de la ética feuerbachiana, pues el amor de sí, en último término, no constituye el fin sino el medio, la función, a través de la cual Feuerbach fundamenta una ética materialista-eudemonista en la que todo acto de moralidad radica no sólo en comportarse honestamente con el *ser* de uno mismo sino, sobre todo, con el ser y la existencia del tú concreto y real que tengo ante mí:

Mi punto de partida característico es precisamente el siguiente: que la moral no puede ser deducida [...] del yo solo, sino únicamente del yo y tú, y además no de un tú existente en pensamientos, un tú que cualquiera tiene en la cabeza, ya que de lo contrario desaparecería incluso el pensamiento sobre una moral y sobre un deber, sino del tú sensible, corporal, que existe fuera de mi cabeza, que está personalmente frente a mí⁴².

En definitiva, tal y como ha sido expresado anteriormente, si bien el impulso de felicidad propio –amor de sí- es, desde la perspectiva de Feuerbach, aquello que constituye el fundamento y principio de la moral, ello no significa, tal y como él mismo expresa, que el mero amor de sí –autorreferido- sea el fin o finalidad de la moralidad sino que, siempre, toda acción y deber moral debe ser entendido en relación con la alteridad, con el otro, con el impulso de felicidad ajeno. La adquisición de esta conciencia moral, de hecho, radica en que ésta –la conciencia moral- tiene en Feuerbach un origen socialmente mediado que encuentra su principio, además, no en el tú abstracto representado por la imaginación sino, necesariamente, en el encuentro sensible, corpóreo del yo con el tú que impone el propio principio de *Sinnlichkeit* en tanto que difinitorio, no sólo de la naturaleza física sino, también, de la humana.

⁴¹ Cf. C. Gurméndez, *Estudios sobre el amor*, Anthropos, Barcelona, 1995, p. 69

⁴² L. Feuerbach, “Brief an Julius Duboc” (Junio-1866), SW, Bd. XIII, p. 323.

Capítulo VIII
Implicaciones de la propuesta ética de Feuerbach

En este sentido, la relación yo-tú mediada por el cuerpo sensible mismo y radicalizada en la sensualidad como medida de la totalidad de la realidad, asegura no sólo la identidad personal, sino que, a su vez, se constituye también en el origen de la sociabilidad misma. Como señala Sieverding, la capacidad de amar del ser humano remite, en este sentido, a su potencial para la formación de la humanidad en sentido pleno –en tanto que ser determinado esencialmente como ser relacional-, constituyéndose así en principio normativo orientado a la praxis social⁴³. Así pues, el amor entre dos personas simboliza, en sentido metafórico, la relación originaria, natural, esencial, entre seres humanos y abre “una perspectiva de la vida recíproca inserta en la sensualidad, realidad y libertad, la cual tiene lugar no entre seres abstractos sino entre seres humanos de carne y hueso”⁴⁴.

De este modo, para Feuerbach el amor realiza un impulso humano fundamental, esto es, el impulso hacia lo comunitario y relacional, el cual puede ser interpretado tanto de forma social como moral. A través de este amor –del amor comunicante y comunicativo que satisface el amor de sí en concordancia con el amor propio del otro-, la existencia del ser humano llega de forma sensible y corpórea a la conciencia moral y desvela, a su vez, el potencial social de la instauración de relaciones moralmente dimensionadas entre seres humanos; relaciones que son caracterizadas, desde la perspectiva de Feuerbach, por el sentimiento de empatía y compasión hacia los demás, en tanto que formas de reconocimiento afectivo pertenecientes al propio sentimiento moral del amor. En este sentido, los conceptos presentes en la propuesta ética de Feuerbach, tales como “impulso de felicidad”, “egoísmo positivo” o “bilateral”, o “compasión”, todos ellos, de una forma u otra, pueden llegar a reducirse al concepto de amor, bien sea éste amor de sí o amor al tú. Por ello, la propuesta ética de Feuerbach puede ser entendida, con motivo, como una ética del amor.

⁴³ Cf. J. Sieverding, *Sensibilität und Solidarität*, op. cit., pp. 105-106.

⁴⁴ U. Reitemeyer, *Philosophie der Leiblichkeit*, op. cit., p. 126.

RECAPITULACIÓN

En este segundo bloque de la tesis que aquí se presenta se ha mostrado cómo el inicio de la preocupación antropológica de Feuerbach por el ser humano puede situarse en su relación con la filosofía de Hegel. Ya desde un principio Feuerbach define su filosofía como una “libre apropiación” de la de su maestro, considerando que ha llegado el momento de proceder a la *ensarkosis* del puro *logos* en el mundo. El concepto del joven Feuerbach de esta Razón no es otro que el hegeliano e, influido por Hegel, considera que esta encarnación no puede realizarse en la subjetividad finita individual sino en la humanidad entendida como género (*Gattung*), pues para Feuerbach sólo en éste recae la auténtica esencia de la humanidad en su conjunto. Cada uno de los individuos, por su parte, no son más que partícipes de la Razón universal gracias a su facultad particular de raciocinio, si bien la Razón como tal, no se agota en ninguno de ellos, sino que es supraindividual.

El intelectualismo del joven Feuerbach le sitúa muy próximo a Hegel pero, sin embargo, reconoce que sólo a la humanidad –a toda ella- le corresponde llevar a cabo la encarnación de la Idea y su mudanización. Lo cual, en último término, sólo es posible mediante una humanidad que reconozca su esencia comunitaria, interdependiente e intersubjetiva. Sólo en la relación del yo con la alteridad puede uno realizarse plenamente, esencialmente, genéricamente. Esta interdependencia de los hombres es la que motivará a Feuerbach a afirmar el valor absoluto del ser humano, de cada uno de las subjetividades particulares, pues sólo en la suma cualitativa de todas ellas –ciertamente las de aquí y las de ahora, pero también las sucesivas a lo largo del tiempo y la historia- puede la humanidad alcanzar su plenitud. En este sentido, para Feuerbach el motivo de la filosofía ya no es el devenir del Espíritu –la Razón- en el mundo, sino el de la propia humanidad; ya que sólo ella es considerada como la auténtica depositaria de la Razón y, por tanto, la única encargada de su realización. Con ello, la humanidad misma se

Recapitulación

convierte en absoluto y cada una de las subjetividades particulares en que se manifiesta y expresa, en un valor irrenunciable.

Feuerbach, como consecuencia de su preocupación constante por la realización plena del ser humano en su totalidad, tanto genérica como individual, propone una nueva filosofía, la “filosofía del futuro”, en oposición a la tradición filosófica de la que es heredero. Se trata de una filosofía que se propone favorecer la actualización de todas las facultades del ser humano y que reconoce la relación intersubjetiva de las personas concretas y determinadas como el motor y fundamento del desarrollo de la humanidad en todas sus capacidades, desde ella, por ella y para ella misma. En este sentido, Feuerbach dota a esta filosofía de un claro contenido práctico orientado a la emancipación y autonomía de la humanidad; por ello es, en último término una ‘filosofía del hombre’ o, más bien, ‘para el hombre’.

La preocupación constante de Feuerbach por la realización de la humanidad en sentido inmanente y la afirmación radical de la existencia humana se sustenta en la propuesta antropológica por él desarrollada, cuyas categorías centrales son las de *Gattungswesen* y *Sinnlichkeit*. La valorización por parte de Feuerbach de la humanidad y cada uno de los seres concretos en que se expresa viene, de hecho, mediada por el concepto de ser y esencia genéricos. Para Feuerbach la esencia humana es genérica, si bien ésta se manifiesta en cada una de las subjetividades por medio de unas facultades o disposiciones así mismo universales que son las que permiten la realización esencial de la humanidad en sentido pleno. Esta realización radica para Feuerbach en el hecho de que el ser humano, a diferencia del resto de animales, es el único capaz de poner como objeto de su actividad a su propia esencia compartida. Con ello corre el peligro de la enajenación y alienación teológica y especulativa, pero también abre un campo de posibilidades ilimitado al permitir que el individuo, consciente de su limitación particular, pueda elevarse a lo universal e infinito de la esencia genérica. Puede, pues, implicarse activamente en la determinación de la humanidad por sí misma, en sentido inmanente.

Esta realización, fundada en la esencia compartida, en cualquier caso, sólo puede llevarse a término por medio de la relación comunitaria con el otro a través de las facultades genéricamente compartidas que imprime la esencia supraindividual en cada uno de los sujetos en que se manifiesta: la razón y la palabra –la comunicación

Recapitulación

intersubjetiva-, la voluntad de perfeccionamiento y, sobre todo, el amor. A medida que la filosofía de Feuerbach va madurando, el amor acaba ocupando con derecho pleno el lugar que en el joven Feuerbach desempeñaba antes la Razón. Pues el amor es un sentimiento que no sólo posibilita la comunión plena e incondicionada del yo con el tú sino que, además, en su expresión física se convierte en el auténtico motor de generación de vida.

En último término, la consideración de esta dimensión del amor como elemento antropológico sustancial radica en la idea de Feuerbach de que la actualización de lo universal en el ser humano sólo se puede realizar mediante la re-ligación de la humanidad consigo misma, lo cual viene posibilitado por las facultades esenciales depositadas en los individuos atravesados por el principio del sensualismo y que, sin embargo, no son sino expresión de una esencia genéricamente compartida (*Gattungswesen*).

Cuantos más individuos existan, más posibilidades hay de que el ser genérico se actualiza de forma efectiva, pues sólo en la suma de todas las individualidades – pasadas, presentes y futuras- puede la humanidad perfeccionarse ilimitadamente. Y como esta generación de vida que posibilita la existencia del género sólo se produce por medio de la relación física del yo con el tú, concretos, corpóreos y físicamente sexuados, entonces, el propio cuerpo orgánico se constituye en último término en la condición de posibilidad para la existencia de lo genérico y universal. El hombre determinado, sensible, corpóreo y físico se convierte así en el principio y fin de toda filosofía en tanto que actividad propiamente humana orientada a la emancipación y el perfeccionamiento de la humanidad desde ella y para ella misma.

Esta afirmación de la corporalidad del ser humano es lo que permite a Feuerbach afirmar que el “hombre real” es aquel del que no se hace abstracción alguna de sus facultades, capacidades y determinaciones, tanto espirituales como materiales. En todas ellas se expresa la capacidad esencial del hombre de universalidad, y la unidad intrínseca, sustancial, de ambas dimensiones es lo que Feuerbach denomina *Sinnlichkeit*.

La incorporación del concepto de *Sinnlichkeit* a la propuesta antropológica de Feuerbach encuentra su sentido en la medida en que ésta categoría, en el plano ontológico, es la que constituye el fundamento de todo lo real al producirse en ella una

Recapitulación

unión inmediata de lo material y espiritual. El sensualismo de Feuerbach, por tanto, no permite ser entendido en un sentido reduccionista. Además, en tanto que la sensualidad misma constituye la totalidad de lo real, así también en la filosofía de Feuerbach los sentidos mismos –la experiencia sensible- es aquello que constituye el principio de la actividad gnoseológica. Las ideas de la realidad, por tanto, tienen un origen sensible, esto es, originadas por el propio principio de *Sinnlichkeit* el cual, a su vez, dota al ser humano de los órganos necesarios para la formación de ellas. Estas ideas de la realidad sensiblemente mediadas lo son también de modo intersubjetivo, ya que la relación con la alteridad sensiblemente dada, de hecho, es la que constituye la posibilidad del diálogo mismo y éste, a su vez, del conocimiento del mundo, pues éste, en tanto que mundo *para* el ser humano –esto es, en su dimensión práctica- es siempre un mundo socialmente mediado.

Por lo demás, la afirmación decidida por parte Feuerbach del “hombre real” atravesado por el principio de *Sinnlichkeit* supone, por tanto, el reconocimiento del ser humano como dotado no sólo de razón y entendimiento sino también, *esencialmente*, de cuerpo y materia. En consecuencia, todas las actividades fisiológicas –y en especial la sexual, como expresión del amor comunicante y relacional- han de ser fin en sí mismas de la humanidad, pues la definen esencialmente. Así mismo, el cuerpo orgánico no sólo constituye la posibilidad de individuación de los sujetos, sino también de relación intersubjetiva gracias a la sensibilidad que pone en conexión al ser humano con el mundo y con sus congéneres. La relación intersubjetiva por antonomasia, aquella que se constituye como fundamento de toda experiencia comunitaria, es, en Feuerbach, la relación personal del yo y el tú concretos mediada por el sentimiento del amor. A través de él, el yo abandona su individualidad para abrirse al otro, a la persona amada, reconociéndolo como su otro-yo que lo complementa y perfecciona. En este sentido, las nociones del *yo poroso* y de la *alteridad* juegan un papel importante a tener en cuenta en la propuesta antropológica de Feuerbach.

Por otro lado, dado que la concepción antropológica de Feuerbach tiene una influencia directa en la formulación de su ética, a lo largo de este segundo bloque se ha analizado también la filosofía moral presente en la obra de Feuerbach, en tanto que mediada por su concepción del ser humano. En este sentido, la primera caracterización que realiza Feuerbach de la moral, influido por Hegel, es la de ésta como una actividad

Recapitulación

racional que, en consecuencia, debe compartir los mismos atributos de la Razón universal y genérica: universalidad, imparcialidad y autonomía. Feuerbach pretende independizar la moralidad de todo condicionamiento teológico, enlazando directamente con el pensamiento de Bayle y de Kant. Así mismo, el joven Feuerbach considera que los valores morales, por tener que ser los de la Razón, deben prescindir de todo contenido referido a la felicidad pues ésta, en su opinión, no es más que expresión del subjetivismo individualista que se apoya en la dogmática cristiana. Por ello, cuando Feuerbach descubre la relación intrínseca entre teología y filosofía especulativa, acaba rompiendo decididamente con Hegel.

Tras su crítica a todo contenido especulativo –teológico y filosófico-, Feuerbach reduce antropológicamente tanto a la filosofía del absoluto como a la teología y, en consecuencia, a la moralidad en ella fundada. Al no aceptar ningún principio inmaterial de la realidad, del ser humano ni de cualquier actividad *esencialmente* relacionada con él, Feuerbach obtiene los valores morales, precisamente, a partir de la propia humanidad, de sus facultades *esenciales* entendidas como fuerzas e impulsos que posibilitan su perfeccionamiento. Esta *capacidad* de perfeccionamiento por parte de la humanidad que la faculta como un ser susceptible de plena autonomía y libertad es, por lo demás, el primer principio de la *esencia* humana. Pero la caracterización de ésta como ‘capacidad de realización’ supone que no se da de forma inmediata, sino que tiene que ser alcanzada por la humanidad misma, por su propia actividad. Por ser una capacidad esencial, el actualizarla se convierte, pues, en la primera exigencia ética del ser humano. Así mismo, la realización plena de la humanidad sólo se lleva a cabo por medio de la relación intersubjetiva y comunitaria, y por ello, las facultades *esenciales* que impulsan al hombre a la apertura del yo al tú y que lo capacitan para ello, se constituyen así mismo en los elementos centrales de la filosofía moral propuesta por Feuerbach. En este sentido, Feuerbach, por tanto, ha obtenido el deber-ser del ser humano a partir de su ser-esencial.

Entre estas determinaciones del ser-esencial de la humanidad, tal y como ha sido mostrado, la sensibilidad misma constituye un elemento central y nuclear en la concepción antropológica de Feuerbach y, consecuentemente, también a la hora de formular su filosofía moral. En este sentido, el principio y fundamento de la moralidad es, según Feuerbach, el impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*) individual, que

Recapitulación

orienta al ser humano tanto a una realización plena de sus facultades y disposiciones naturales como a evitar todo sufrimiento y padecimiento que atente contra su ser sensible. Ahora bien, que el principio de la moral sea este impulso de felicidad, no supone ello que, a su vez, sea éste su finalidad, pues la moralidad de las acciones del ser humano hace referencia, siempre, a nuestras relaciones con los demás. En este sentido, la finalidad de la moralidad es, por tanto, una vez más, la realización plena del ser humano *en relación* con los otros y, por tanto, la consideración de la alteridad tiene una importancia sustancial a la hora de tener en cuenta la propuesta ética de Feuerbach.

Esta mirada hacia el otro, en la filosofía moral de Feuerbach, supone, por lo demás, la consideración del impulso de felicidad ajeno y la necesidad de potenciarlo y satisfacerlo, pues sólo con ello puede el individuo, en tanto que ser relacional, satisfacer a su vez su propio impulso de felicidad. Es éste, por tanto, un impulso esencialmente compartido, relacional. Así mismo, el propio impulso de felicidad determina, en la perspectiva de Feuerbach, el contenido de la voluntad humana. Ésta, ilimitada por su forma, se encuentra, así, limitada por su contenido ya que el objeto de la facultad volitiva del ser humano, en tanto que disposición natural, no puede atentar, precisamente, contra su condición de posibilidad, esto es, la naturaleza misma que impone en el ser humano el impulso de felicidad. La voluntad humana, en tanto que facultad del querer, es siempre, en consecuencia, voluntad de felicidad, bienestar y perfección. Estados éstos que, tal y como ha sido señalado, sólo pueden realizarse en la unión consustancial del ser humano con sus congéneres. La justicia, por su parte, no sería más, entonces, que la armonización del impulso de felicidad propio con el ajeno, esto es, la realización del impulso de felicidad recíproco, el cual no se impone ni avasalla al impulso de felicidad ajeno sino que, al contrario, se realiza con aquél.

Desde esta perspectiva, el deber moral, por tanto, no radica en conceptos *a priori* de la razón sino en la dimensión sensible de la humanidad. El deber moral, para Feuerbach, no es más que la exigencia de satisfacción del impulso de felicidad propio en armonía con el impulso de felicidad del otro. Además, somos conscientes de las obligaciones hacia los demás en la medida en que conozco aquello que satisface o contradice mi propio impulso de felicidad, de forma tal que, en la perspectiva de Feuerbach, no existe contradicción alguna entre deber e inclinación.

Recapitulación

La conciencia moral, por su parte, entendida como una forma de conocimiento compartido sobre el deber moral hacia los demás, tiene un origen esencialmente social y relacional ya que sólo en el proceso de socialización podemos ser conscientes, precisamente, de las obligaciones del yo para con el tú. Conciencia, además, que se adquiere compasivamente, es decir, por medio de la capacidad del ser humano de ponerse en lugar del otro que conoce sensiblemente. Por medio de ella, el yo dotado esencialmente de un impulso de felicidad propio llega a reconocer también la dignidad y valor del impulso de felicidad ajeno.

Finalmente, conviene tener en cuenta que la filosofía moral de Feuerbach, fundamentada en el impulso de felicidad, adquiere pretensiones de universalidad sólo en la medida en que define una estructura de impulsos realizativos genéricamente compartidos, esto es, en virtud de una concepción antropológica fundada en la noción de esencia genérica. Por tanto, la pretensión de universalidad de la ética feuerbachiana hace referencia únicamente a la forma de la moralidad, mientras que el contenido de la misma, que viene dado por las exigencias que impone el impulso de felicidad, dependen en gran medida de los contextos vitales socialmente compartidos.

En definitiva, a raíz del proceso de antropologización de la moral llevado a cabo por Feuerbach, conviene tener presente que el “hombre real” caracterizado por Feuerbach se halla atravesado esencialmente por el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), de forma tal que también el cuerpo físico y orgánico forma parte de la esencia de la humanidad. Si Feuerbach deriva todo contenido moral del ser-esencial de hombre, entonces el desarrollo de su ética tendrá que considerar, precisamente, el papel de esta determinación orgánica, física y natural del ser humano. En este sentido la ética de Feuerbach ha sido tradicionalmente considerada como materialista.

El problema aparente, sin embargo, de una ética tal es en qué medida se concilia la libertad esencial de perfeccionamiento y autodeterminación de la humanidad con la determinación que impone la naturaleza sobre el ser humano en tanto que ser sensiblemente condicionado, en tanto que ser natural. Feuerbach soluciona la contradicción afirmando que la propia naturaleza es la que determina al “hombre real” como un ser esencialmente dotado de un impulso natural a realizarse libremente, al perfeccionamiento de sí mismo y por sí mismo. Sin embargo, como este impulso es de una fuerza extremada, puede llegar a desnaturalizar al ser humano. Por ello es también,

Recapitulación

para Feuerbach, una exigencia ética la de los estoicos: vivir según la naturaleza, ya que ella determina el alcance de las posibilidades de libertad del “hombre real” y de su felicidad consecuente.

Este concepto de felicidad, tal y como ha sido mostrado, no es secundario para Feuerbach. La realización del ser humano como radicalmente libre, por fundarse en una capacidad esencial confirmada por la naturaleza, se convierte, en consecuencia, en una exigencia ética que, sin embargo, tiene como sentido último el de satisfacer en el hombre su tendencia así mismo natural y esencial a la felicidad. La libertad y autonomía del ser humano, por tanto, es felicitante, y en ello radica precisamente el carácter esencial y ético del acceso a la libertad. En este sentido, la ética de Feuerbach, más que materialista, es, más bien, sensualista-eudemonista.

En cualquier caso, la felicidad, en su plenitud de significado, no sólo procede de la libertad, sino que se funda también en la dimensión corpórea y sensible del ser humano, determinado por la naturaleza. Así mismo, siendo la tendencia a la felicidad un impulso natural y esencial, en ese mismo sentido, se constituye también para Feuerbach el considerar como una exigencia ética el ser y hacerse feliz. Más aún: la experiencia personal y sensiblemente mediada de lo placentero y lo doloroso, de lo experimentado como bueno y malo, es lo que permite en la formulación ética de Feuerbach que el individuo concreto y determinado se abra compasivamente al dolor y el placer, a la felicidad y a la desgracia del otro. Esta compasión fundada en la experiencia personal y privada impele al hombre a procurar, precisamente, la felicidad del otro; de modo que lo bueno se convierte en justo y lo doloroso en injusto.

Por otra parte, aunque la felicidad se convierta en la medida de la moralidad, esta voluntad y querer de lo felicitante y placentero no corresponde más que a un sentimiento de amor propio que se expresa en el impulso a la autoconservación. El fundamento último, por tanto, del impulso a la felicidad –y en consecuencia de la moralidad- no es más que el amor de sí.

Una ética que fundamenta la búsqueda de la felicidad en un sentimiento de amor propio puede fácilmente ser acusada de fundarse en un egoísmo reduccionista que sitúa a la propia voluntad subjetiva por encima de cualquier otra consideración. El egoísmo como amor propio desarrollado por Feuerbach, sin embargo, se opone a esa concepción individualista. Para Feuerbach, el “egoísmo participante” en el que se funda la tendencia

Recapitulación

a la felicidad –y con ella la moralidad- se encuentra atravesado, como todo lo real, por el principio del sensualismo. Corresponde así a un impulso natural del ser humano y, por tanto, armonizado con la naturaleza que lo determina y con el ser esencial y natural del “hombre real”. Por ello, este egoísmo positivo no puede ir en contra de la naturaleza humana, sino que ha de reforzarla: no sólo constituye una afirmación positiva de la vida expresada como impulso de autoconservación, sino que, además, busca la realización plena del tú que complementa al yo. Pues sólo si el tú se realiza plenamente, puede también el yo actualizar sus capacidades. El egoísmo positivo, por tanto, reconoce el carácter dependiente y relacional del ser humano. Es, por tanto, un egoísmo bilateral en el que el yo busca procurar la felicidad del otro.

Pero como el ser real es esencialmente cuerpo sensible, el acceso a la felicidad tiene una expresión así mismo esencial en el disfrute y goce a través de la corporalidad y de la sensualidad. El máximo exponente de esta felicidad fundada corpóreamente no es otro que la expresión física del amor intersubjetivo y relacional: la relación sexual. Con ella se produce un acceso recíproco a la felicidad y se satisface el impulso egoísta de obtener el propio bienestar físico, a la vez que ambos –el tú y el yo concretos-, necesitados mutuamente, se complementan y armonizan físicamente.

En definitiva, la felicidad del otro es el condicionante de la felicidad propia de cada uno; y en ese mismo sentido, el amor al otro, que constituye una facultad esencial del “hombre real” y, por tanto, una exigencia ética, es la condición para que el amor propio se satisfaga. El amor, en sus dos direcciones –hacia uno mismo y hacia el otro- es el fundamento último de una ética que, acertadamente, puede ser calificada de eudemonista pero que, en último término, en su contenido esencial, constituye una ética del amor. La consideración por parte de Feuerbach del amor como sentimiento moral que exige el reconocimiento del tú por parte del yo, y viceversa, como condición para la realización plena del ser humano permite, en consecuencia, poner en conexión la filosofía de Feuerbach con la tradición del reconocimiento recíproco, de lo cual se tratará a continuación en el tercer y último bloque de la presente tesis.

BLOQUE III

FEUERBACH Y LA FILOSOFÍA DEL RECONOCIMIENTO

Bloque III

Feuerbach y la filosofía del reconocimiento

A lo largo de la presente tesis se ha argumentado que la filosofía de Feuerbach, considerada desde su perspectiva antropológica y ética, contiene en ella misma una intención no sólo crítica –de discernimiento- sino también propositiva, con miras a una realización plena de la humanidad en sentido inmanente, desde ella misma. Esta dimensión realizativa del ser humano obtiene su fundamento, precisamente, de la caracterización que hace Feuerbach de la esencia genéricamente compartida de la humanidad así como de la propia noción de *Sinnlichkeit*.

Entre las facultades constituyentes de la humanidad, manifestadas bajo la forma de impulsos sensibles, destacan, tal y como ha sido expuesto en capítulos anteriores, no sólo el de felicidad sino, sobre todo, el amor. Son éstos, de hecho, los que forman el núcleo de la propuesta ética de Feuerbach, en la medida en que lleva a cabo una antropologización de la moral. Esta consideración ética del impulso de felicidad y del amor, en tanto que “fuerzas” bidireccionales que sólo pueden satisfacerse recíprocamente, además, es lo que da sentido a la exigencia de realización co-dependiente y relacional del ser humano por medio de un necesario reconocimiento del otro, del tú sensiblemente mediado, como condición, precisamente, para la realización plena del yo. En este sentido, la ética feuerbachiana se revela, pues, como una ética fundada en el reconocimiento recíproco en su dimensión afectiva.

Por otra parte, no es Feuerbach el primero en introducir en su filosofía el punto de vista del reconocimiento recíproco y, ni siquiera, en su dimensión afectiva. Antes que Feuerbach ya el idealismo metafísico alemán destacó en una de sus facetas por incorporar y desarrollar, precisamente, la noción de reconocimiento recíproco, destacando entre tales filósofos las figuras de Fichte y Hegel. Así mismo, previamente a esta tradición idealista existían ya con anterioridad, tanto en el mundo griego como judío, reflexiones en torno al reconocimiento. No obstante, interesa aquí tener en consideración a la tradición del idealismo alemán del siglo XIX en la medida en que es ésta la que constituye el referente más inmediato en la filosofía de Feuerbach. Tanto es así que el hecho de que la filosofía de Feuerbach pueda ser interpretada como una cierta forma de filosofía del reconocimiento recíproco se debe, en parte, a tales antecedentes de la filosofía idealista.

De forma general, la teorización filosófica del reconocimiento se centra en temas tales como la autoconciencia de la libertad, la identidad, la autonomía, los derechos

Bloque III

Feuerbach y la filosofía del reconocimiento

fundamentales y las implicaciones de éstos en su dimensión política y social. Temas, muchos de ellos, presentes, de un modo u otro, en la filosofía de Feuerbach. De hecho, la reflexión filosófica en torno al reconocimiento por parte de los filósofos idealistas así como de Feuerbach, se debe, en gran medida, a que la Modernidad trajo, junto con la razón, la importancia del sujeto en la reelaboración de los conceptos filosóficos. El idealismo alemán y sus diferentes exponentes colocaron al sujeto en el centro de su esfuerzo intelectual y sus teorías epistemológicas, éticas y políticas se reconstruyeron a partir de la reflexión del *yo* y de sus posibilidades. Esta consideración central de la noción de sujeto, además, facilitó que en la filosofía de la Modernidad la mirada del otro se revelara como la de un ser que se mira a sí mismo, que mira a los demás y que, al mismo tiempo, es mirado por ellos, siendo esta relación intersubjetiva la que los define, construye su identidad y su ser político y social.

Esta perspectiva del reconocimiento, además, goza hoy en día de un cierto *revival*, lo que pone de manifiesto la importancia de la misma. Por ello, este último bloque de la tesis pretende, de hecho, poner en relación la filosofía de Feuerbach en tanto que reflexión centrada en el reconocimiento afectivo de la alteridad, con la tradición filosófica misma del reconocimiento y sus manifestaciones actuales para, así, poder establecer, finalmente, el posible alcance de la actualidad y vigencia del pensamiento de Feuerbach en su dimensión práctica. Con tal propósito, este tercer bloque se divide en dos capítulos.

El primero de ellos, *noveno capítulo* de la presente tesis, titulado “La tradición alemana del reconocimiento recíproco”, tiene como objetivo el de llevar a cabo una reconstrucción de algunos de los elementos centrales de la filosofía alemana idealista del siglo XIX en lo referente al concepto e idea del reconocimiento recíproco. Se trata, por tanto, de poner de manifiesto cómo se desarrolla esta idea del reconocimiento recíproco tanto en la filosofía de Fichte como en la de Hegel, poniéndolo en relación con los planteamientos de Feuerbach. Así mismo, sin abandonar la reflexión en torno al concepto de reconocimiento recíproco en el siglo XIX, se procederá a establecer también cuáles son los límites de la concepción de reconocimiento afectivo presente en la filosofía de Feuerbach, en tanto que uno de los elementos centrales de su propuesta ética.

Bloque III

Feuerbach y la filosofía del reconocimiento

Con tal propósito, el noveno capítulo se divide, consecuentemente, en tres apartados. En el primero de ellos se analizará, a través de la filosofía de Fichte, cómo la noción de reconocimiento es entendida como principio de la autoconciencia y de la identidad subjetiva. En el segundo apartado, se mostrará de la mano de Hegel el papel del reconocimiento como fundamento de la eticidad. Finalmente, el tercer apartado se centrará en el reconocimiento afectivo presente en la filosofía de Feuerbach, sin pasar por alto la consideración de los posibles límites del mismo a la hora de formular una ética con pretensión universalista.

La referencia a la filosofía alemana del siglo XIX se justifica, en este sentido, por el hecho de que ésta supuso, en parte, el germen de algunas de las teorías actuales del reconocimiento, tales como las de Ch. Taylor o A. Honneth. No obstante, la filosofía del reconocimiento tal y como se expresa hoy en día o, mejor dicho, la reflexión filosófica sobre la cuestión del reconocimiento y la alteridad, es mucho más amplia y se encuentra presente también en diversos planteamientos y posturas filosóficas, como las de H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Levinas, P. Laín, K. O. Apel, J. Habermas o A. Cortina.

A pesar de la diversidad de posicionamientos e interpretaciones, la reflexión actual en el terreno de la complejidad social plantea a la filosofía del reconocimiento ciertos retos. Entre ellos, cabe destacar el de la posibilidad de que formas más o menos privadas de reconocimiento afectivo –como es el caso de la filosofía de Feuerbach– puedan ser incorporadas en una teoría ética crítica, normativa, que no renuncie al concepto de justicia y que tenga pretensiones de universalidad.

En este sentido, el *décimo capítulo*, titulado “Retos actuales de la filosofía del reconocimiento”, pretende ofrecer una reflexión general sobre las posibilidades de inclusión de los contenidos que impone la exigencia del reconocimiento recíproco en la actualidad, principalmente en su dimensión afectiva, por parte de propuestas éticas universalistas. Tal cuestión puede abordarse, ciertamente, desde muy diversos posicionamientos. No obstante, aquí se tratará el tema priorizando la perspectiva de la ética del discurso sustentada en planteamientos kantianos por su carácter formal, deontológico y cognitivista, ya que es ésta, precisamente, la que más dificulta, en principio, la posibilidad de incorporar conceptos tales como empatía, compasión, amor o solidaridad.

Bloque III
Feuerbach y la filosofía del reconocimiento

El décimo capítulo, por lo demás, se divide en tres epígrafes. En el primero de ellos se planteará cómo las exigencias de reconocimiento identitario que surgen a lo largo del siglo XX imponen la necesidad de repensar y redimensionar el concepto de justicia en su relación con el de solidaridad. En el segundo, se planteará cómo las ideas de reconocimiento y cordialidad, en su dimensión compasiva, pueden llegar a formar parte del contenido de una ética discursiva de origen kantiano que rompa con el formalismo y el rigorismo característicos. Finalmente, en el tercer epígrafe se mostrará, por medio de la filosofía del reconocimiento recíproco de Honneth, un ejemplo de integración del elemento afectivo como contenido normativo de una teoría crítica universalista.

A partir de tales consideraciones, por tanto, se podrá finalmente establecer y determinar en qué medida la dimensión afectiva del reconocimiento defendida por Feuerbach –a pesar de sus limitaciones como fundamento exclusivo de una ética universalista- sigue gozando de cierta actualidad y puede constituir un punto interesante a tener en cuenta en la reflexión filosófica de nuestro tiempo.

CAPÍTULO IX

LA TRADICIÓN FILOSÓFICA ALEMANA DEL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO

9.1 La dimensión cognitiva del reconocimiento como principio de la autoconciencia

Hablar del concepto filosófico de reconocimiento (*Anerkennung*) implica, necesariamente, remitirse a Fichte, uno de sus padres intelectuales en el terreno de la reflexión filosófica; concepto que se halla presente, principalmente, en su obra de 1796 *Fundamentos del Derecho natural*. En ella, Fichte, preocupado por establecer las condiciones de posibilidad de la autoconciencia, sienta ya las bases de numerosos elementos constitutivos que serían retomados posteriormente por Hegel y, en parte, y de forma indirecta, también por Feuerbach. En ello radica, por tanto, la importancia del planteamiento fichteano. Así pues, se esbozará brevemente, a continuación, las ideas principales de Fichte en lo referente a la relación entre el proceso de adquisición de la autoconciencia del sujeto y el papel que juega en él el reconocimiento recíproco, con el fin de establecer las bases de lo que será el desarrollo posterior en lo referente a la reflexión en torno a dicho concepto.

Fichte, en su obra sobre el *Fundamento del Derecho natural*, presenta la autoconciencia como el conocimiento de sí por parte del sujeto a través de la atribución a sí mismo de una actividad, en tanto que producto de su libre eficacia (en tanto que

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

agente), en el mundo sensible. Esto es, el Yo (agente) deviene consciente de sí en tanto que es capaz de llevar a cabo su libre actividad sobre el mundo sensible que se le opone. Actividad que, si bien implica necesariamente un conocimiento previo sobre el mundo, no implica ello que parta Fichte de una actitud teórica y contemplativa del mundo, ya que ello supondría una relación pasiva con un objeto que existe fuera e independientemente del sujeto. Lo cual, precisamente, contradiría la noción fichteana del Yo.

De hecho, Fichte desarrolla su teoría sobre la adquisición de la conciencia a partir de su doctrina de la ciencia, en la que el sujeto se caracteriza, ante todo, por su dimensión activa y racional. Dicha consideración del sujeto como agente –esto es, como ser activo con respecto al mundo- supone, además, considerar al Yo como dotado de intencionalidad. En este carácter volitivo del sujeto en su capacidad de acción sobre el mundo es donde radica su dimensión esencialmente libre a la hora de proponer su propia actividad sobre la realidad. A su vez, la libertad de la voluntad del Yo en su acción sobre el mundo se halla, sin embargo, constreñida y limitada por el propio mundo sobre el que actúa, ya que para Fichte la libertad del sujeto no puede ser indeterminada, sino que se encuentra definida y limitada por las leyes de la propia realidad sensible (no-Yo) sobre la que pretende actuar. El no-Yo, pues, circunscribe la actividad del Yo de forma tal que “el objeto, a pesar de ser el resultado de la libre autodeterminación del sujeto, es puesto como si existiera independientemente de su libre actividad, como si no fuera su producto”¹.

Expuesto lo anterior, podemos apreciar cierta circularidad en el planteamiento fichteano. Si se pretende explicar la adquisición de la autoconciencia a partir del objeto conocido, queda patente que, en la medida en que para Fichte tal objeto es producto de la actividad racional y libre del sujeto, estaríamos explicando la autoconciencia desde la suposición de que ésta está ya en funcionamiento, teniendo que asumir entonces la autoconciencia como un *faktum a priori* del que no cabría posibilidad de dar razones sobre su surgimiento. Así mismo, una explicación de la autoconciencia desde el punto de vista del sujeto en tanto que agente, nos conduciría al mismo problema, ya que toda acción del sujeto sobre el objeto ha de implicar para Fichte una intencionalidad previa expresión de su carácter racional y volitivo. En la medida en que un sujeto quiere actuar

¹ H. Arrese, “Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación”, en *Revista Actio*, nº 9, 2007, p. 118.

Capítulo IX
La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

sobre el mundo, ha de representarse el concepto del objeto sobre el cual se propone dirigir su actividad; esto es, ha de ser consciente ya, previamente, del no-Yo como opuesto al Yo, lo cual nos remite una vez más a una autoconciencia ya en funcionamiento.

Por tanto, si el Yo determina al no-Yo mediante su actividad guiada por su libre voluntad y, a su vez, el no-Yo enmarca y circunscribe la actividad del Yo en tanto que sometido a las propias leyes del mundo sobre el que quiere actuar, entonces la autoconciencia no puede partir, en una explicación genética de la misma, ni del no-Yo (pues éste es puesto por el Yo en su libre actividad) ni del Yo, ya que entonces deberíamos presuponer previamente a la autoconciencia antes de que la acción del Yo se lleve a cabo, esto es, en la actividad de ponerse el fin de la misma.

Esta circularidad en la explicación del surgimiento de la autoconciencia plantea a Fichte la necesidad de buscar un objeto que, si bien, en tanto que no-Yo se oponga al Yo, no por ello limite ni restrinja la libre eficacia y actividad del sujeto. Más aún, se trata de un objeto que, además, sea susceptible de existir independiente y de forma previa a la actividad del sujeto volente. Un ‘objeto’ tal ha de ser, por tanto, un *alter ego*, un no-Yo para el sujeto que sea él mismo, a su vez, un Yo, sujeto, agente. Es entonces cuando la libre eficacia del sujeto se relaciona con otra libre eficacia, la cual le permite determinar su actividad y realizarla en un mundo de forma tal que no se tratará ya de la posición de un objeto por parte del sujeto, sino de una cierta relación intersubjetiva.

En este sentido, tal y como afirma Emel Rendón, la constitución de la conciencia de nuestra identidad, es posible sólo en “la experiencia de cierto tipo de relaciones que permitan a los implicados en ellas la realización libre y sin trabas de los fines y propósitos que nos trazamos a futuro”². La relación intersubjetiva constituye por tanto, para Fichte, la condición indispensable para el acceso a la autoconciencia por parte del sujeto ya que, el ser humano, impelido a realizar sus potencialidades en tanto que racional y ser activo ante el mundo, “sólo será hombre entre los hombres”³. Es en la relación con otra subjetividad como cada uno de nosotros, por tanto, actualizamos las potencialidades cognitivas y prácticas que se hallan en nuestra naturaleza racional pues,

² C. Emel Rendón, “Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, n° 23, 2009, p. 196.

³ J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, p. 39.

Capítulo IX
La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

en palabras de Fichte, “sólo la libre acción recíproca mediante conceptos y según conceptos, sólo dar y recibir conocimientos, es el carácter propio de la humanidad por medio del cual toda persona se afirma de manera incontrovertible como hombre”⁴.

Queda patente, así, que para Fichte nuestra realización plena como seres racionales y libres depende de la comunidad e interacción con otras personas, ya que las formas de autorrealización personal no pueden cumplirse al margen de las condiciones que se siguen de la vida en comunidad. Por eso ésta tiene para Fichte el carácter esencial de un encuentro racional intersubjetivo, de una comprensión entre los seres “mediante conceptos y según conceptos”, el carácter de “dar y recibir” aquellas experiencias logradas del saber que se obtienen sólo en el ámbito de una vida compartida. A esta relación entre los seres, posible por la comunicación y el intercambio inteligente de experiencias y saberes, que no sólo activa en ellos la conciencia de su libertad sino que humaniza el todo de su existencia, la llamará Fichte exhortación (*Aufforderung*). Ésta, junto con el concepto de autolimitación (*Selbstbeschränkung*), constituyen dos elementos básicos de lo que Fichte entiende por derecho natural, así como parte importante de su concepción del reconocimiento recíproco.

Para Fichte, su visión de la vida en comunidad descansa toda ella en una concepción del derecho natural como aquella forma de relación entre seres racionales sólo bajo la cual es posible la sociedad, esto es, la comunidad de todos los seres racionales y, en consecuencia, como “condición de la autoconciencia”⁵. En este sentido, el derecho natural, para Fichte, es un concepto que yace “a priori” en la “forma pura de la razón”, en el “yo”⁶. Por lo demás, de lo que trata Fichte es de trazar el marco natural, constitutivo, en el que se han de inscribir las actividades de los seres racionales, a través de las cuales éstos condicionan sus respectivas posibilidades de acción en una “actividad efectual libre” o “libre actividad causal recíproca”⁷. Tal marco, en el que se encuentran y co-limitan las actividades intersubjetivas, viene definido por la dimensión *práctica* de la exhortación y autolimitación.

⁴ *Ibid.*, pp. 39-40.

⁵ *Ibid.*, p. 52

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 18.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

Volviendo a una explicación genética del acceso a la autoconciencia, en el encuentro intersubjetivo en comunidad, el otro sujeto con el que se encuentra el Yo, alcanzado ya este último el nivel de autoconciencia, se relaciona con el sujeto que aún no la ha alcanzado actuando sobre él y despertando en él la conciencia de sí como ser capaz de ponerse el fin de conocer un objeto y llevarlo a cabo. Le exhorta, pues, a realizar su propia libre eficacia, exigiéndolo que se ponga fines propios y determinados. La exhortación, por tanto, presupone la comprensión y el entendimiento de los seres racionales en la medida en que son capaces de entender la finalidad que encierra la exhortación, esto es, su libre autodeterminación, entendida ésta como la libertad de actualizar las potencialidades de realización contenidas en su condición de ser racional. Y en ello radica, en parte, el concepto de reconocimiento recíproco formulado en términos fichteanos.

El otro Yo reconoce al sujeto como ser racional y le impele a ponerse en acción, siendo esto un imperativo en tanto que ser racional y libre, no una obligación fáctica. El sujeto exhortado, por libre y racional, es libre de ignorar la exhortación; pero si la acepta, entonces ha de reconocer al otro Yo también como racional al haber actuado sobre él, ya que “cuando un ser racional exhorta al otro a la realización de su libre eficacia, le transmite simultáneamente el concepto de su índole racional”⁸. De forma tal que el destinatario de la exhortación transmite su concepto al otro ser racional, en tanto que entiende la exhortación. Al entenderla, el sujeto se pone en acción, se pone objetivos y fines en el mundo en tanto que ser libre y racional y, reconociendo el papel del exhortador en su actividad, le atribuye también a él la misma libertad y razón.

De esta manera, “el reconocimiento de un ser como racional es posible sólo en la medida en que dicho ser actúa de tal manera que hace posible la libertad de todo otro ser”⁹. Ahora que ambas conciencias se reconocen recíprocamente como libres y racionales, sin embargo, el encuentro entre ambas supone la necesidad de que se conozcan, a su vez, como objetos el uno para el otro, en el sentido limitante de la actividad del Yo. Se relacionan, así, en una “libre influencia recíproca en el sentido más preciso”, reconociéndose recíprocamente de modo tal que se autolimitan

⁸ H. Arrese, “Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación”, en *Revista Actio*, op. cit., p. 122.

⁹ C. Emel Rendón, “Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, op. cit., p. 199.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

voluntariamente para dar cabida a la acción del otro, ya que “la autolimitación es la única actitud que legitima la aspiración al reconocimiento, porque es la racionalización misma de la libertad”¹⁰.

En este sentido, hablar de reconocimiento en Fichte significa hablar de una relación entre seres racionales caracterizada por la mutua exhortación a la fijación y realización autónoma de fines, y por el mutuo respeto a las formas y medio en que los sujetos aspiran a llevar esta realización de sí mismos. La esencia del reconocimiento, pues, es esta reciprocidad en el trato de sí mismos como libres ya que, en palabras de Fichte, “ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente”¹¹.

Más aún, sólo reconociendo en su libertad y racionalidad al otro –y, en consecuencia, exhortándolo a su actividad libre y racional- puedo esperar ser yo mismo, a su vez, reconocido como libre y racional en mí mismo, pues la reciprocidad es una expectativa que uno puede elevar una vez que ha cumplido con su parte en el reconocimiento unilateral: “yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, sólo en la medida en que yo mismo le trato como tal”¹². Finalmente, una vez que se ha reconocido al otro en su racionalidad y libertad, exhortándole en ella, entra en juego entonces, en el marco del derecho natural postulado por Fichte, la ley que regula la dinámica de la relación mutua según la cual “tan cierto como ahora lo trato y lo reconozco, así de cierto él está *vinculado* y *obligado* a reconocerse categóricamente y, en verdad, con validez común, es decir, a tratarme como un ser libre”¹³.

Hasta aquí, pues, lo referente al concepto de reconocimiento en Fichte, tal y como aparecer formulado en su *Fundamento del Derecho natural*. Ciertamente, el planteamiento de Fichte, si bien deudor de la filosofía kantiana en muchos elementos, resulta innovador en lo referente a este concepto, siendo él quien lo introduce en el terreno de la discusión filosófica. Sin embargo, la ‘paternidad’ del concepto no parece

¹⁰ *Ibid.*, p. 202.

¹¹ J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural*, op. cit., p. 44.

¹² *Ibid.*, p. 44.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

Capítulo IX
La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

ser suficiente y, de hecho, las tradiciones actuales en lo referente a la filosofía del reconocimiento prefieren partir de Hegel –y no tanto de Fichte-, quizás por las implicaciones que trajo consigo la reflexión fichteana en torno al Yo en la *Doctrina de la ciencia* de 1794.

Ya Hegel, en *Creer y saber* (1804), criticaba la absolutización de la subjetividad, atribuyendo a Fichte la consitución solipsista o egoísta del yo. Y en sentido parecido se pronuncia Habermas al considerar que Fichte nunca superó la noción dialéctica del sujeto presente en la *Doctrina de la ciencia* afirmando que ésta “permanece vinculada a la relación que representa la relación solitaria” y que Fichte, en su obra posterior, no ha hecho más que “profundizar la unidad kantiana de la autoconciencia” de manera tal que “la unidad abstracta de la síntesis se resuelve en una acción originaria que produce la unidad que es como la que el yo se sabe a sí mismo”¹⁴. También Axel Honneth, en este sentido, es de la opinión de que el concepto de exhortación presente en Fichte es insuficiente para superar el círculo de la autoconciencia reflexiva y que Fichte, en su *Fundamento del Derecho natural*, “permanece atado al marco monológico de la Doctrina de la Ciencia” sin lograr “pisar el suelo de una convención intersubjetivista”¹⁵.

Por su parte, Ludwig Siep considera que la presencia del “derecho de coacción” en la obra de Fichte –aquel que se da de forma legítima cuando alguno de los sujetos rompe con el principio de autolimitación establecido por el derecho natural-, hace superfluo el concepto fichteano de reconocimiento. De manera tal que Fichte “no ha desarrollado de manera consecuente en su filosofía política los pensamientos del reconocimiento originales que sirven de base a la deducción del concepto de derecho”, ni ha podido llevar a cabo una diferenciación clara de las “diversas clases de reconocimiento” y “diversos grados de conciencia y libertad del reconocimiento”¹⁶. En el mismo sentido se pronuncia Robert Williams al considerar que en Fichte, si bien se halla presente una concepción de la individualidad recognoscente como “socialmente condicionada y mediada”¹⁷, sin embargo, no da solución satisfactoria a la hora de

¹⁴ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 15-16.

¹⁵ A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Shurkamp, Frankfurt, 2003, p. 47.

¹⁶ L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg, 1979, p. 36.

¹⁷ R. Williams, *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, University of New York Press, Albany, 1992, pp. 62 ss.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

superar la tensión entre su explicación intersubjetiva del reconocimiento y su teoría ‘egoísta’ de la coacción jurídica.

La cuestión clave a este respecto, quizás, tal y como señala J. A. Clarke, radica en que el concepto de reconocimiento presente en Fichte se encuentra relacionado de forma sustancial con su doctrina del derecho y no tanto con la moralidad¹⁸. Disciplinas éstas que en Fichte pertenecen a esferas totalmente separadas y diferenciadas¹⁹. Mientras que la moralidad hace referencia, en Fichte, a la determinación de nuestros deberes y obligaciones, y a si las acciones que emprendemos son llevadas a cabo o no por el deber, por el contrario, la ciencia del derecho natural consiste en determinar leyes y reglas que gobiernen públicamente las interacciones observables entre agentes racionales: “En el terreno del derecho natural, la buena voluntad no juega papel alguno. El derecho debe ser aplicable, incluso si no existiese ser humano alguno con buena voluntad; el propósito de la ciencia del derecho es esbozar un orden de cosas tal”²⁰.

En definitiva, el planteamiento de Fichte resulta interesante en la medida en que, en él se puede intuir la influencia que el idealismo tuvo, en parte, sobre el propio Feuerbach, si bien, más probablemente, por mediación de su maestro Hegel. En cualquier caso, es destacable el papel que Fichte otorga a la idea del reconocimiento recíproco, precisamente, como principio de la adquisición de la autoconciencia de la libertad e identidad subjetiva y cómo esta última, en último término, no es un *a priori* sino que depende, necesariamente, del encuentro intersubjetivo. Este elemento, que destaca el carácter necesariamente relacional del ser humano, pone de manifiesto en qué medida Feuerbach se inserta en la tradición filosófica del reconocimiento recíproco, siendo precisamente estos temas —el de la adquisición de la conciencia de su libertad por parte del ser humano, y el de la formación de la identidad— parte de las cuestiones más relevantes en torno a las que reflexiona dicha tradición filosófica. En este sentido, y en concordancia con los planteamientos de la filosofía del reconocimiento, afirma Feuerbach:

¹⁸ Cf. J.A. Clarke, “Fichte and Hegel on Recognition”, en *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 17, nº 2, 2009, pp. 365-372.

¹⁹ Cf. J. G. Fichte, *Fundamento del Derecho natural*, op. cit., p. 53 ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 54.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

La imagen del otro está tan entrelazada con mi autoconciencia, con mi imagen de mí mismo, que incluso la expresión de lo más propio, de lo más interno, la conciencia, es una expresión del socialismo, de la coparticipación; que yo mismo, siquiera en la más oculta y recóndita esquina de mi casa, de mi yo, no me puedo esconder ni mantenerme aislado sin, a su vez, dar constancia de la existencia del Otro fuera de mí²¹.

A partir de su concepción antropológica radicalizada en el principio de *Sinnlichkeit*, considera Feuerbach, de hecho, que la relación interpersonal entre el yo y el tú concretos, sensiblemente dados, es la que asegura la identidad personal a la vez que se constituye en el origen de la sociabilidad misma. Tal y como ha sido expuesto sucesivamente en los capítulos anteriores, la preocupación por el carácter relacional del ser humano ha constituido en Feuerbach una constante desde sus primeros escritos. Así mismo, la cuestión de la libertad humana entendida en su dimensión relacional es algo que caracteriza de modo especial a la filosofía de Feuerbach en tanto que concibe al ser humano como un ser constitutiva y esencialmente dependiente de los demás, siendo así que la condición de posibilidad del ejercicio de esta libertad pasa, necesariamente, por el reconocimiento del otro en su valor propio, como parte constitutiva de nuestro propio ser. Incluso su *Dissertatio*, de marcada influencia hegeliana, está toda ella determinada por la búsqueda de una unidad metafísica de la humanidad, la cual, sin embargo, es mantenida a costa de los individuos al situar el fundamento de dicha unidad en el pensamiento como actividad participante de una Razón universal y supraindividual. No obstante, ya en *La esencia del cristianismo* su reflexión en torno a la Razón es reemplazada por el de la conciencia en sentido estricto, esto es, el de la autoconciencia como conciencia de la propia esencia genérica, en la cual radica el propio impulso de libertad y realización plena de la humanidad. Autoconciencia, además, que, en consonancia con la tradición del reconocimiento recíproco presente en Fichte, sólo se adquiere de modo relacional: “sólo mediante el otro se vuelve el hombre claro y autoconsciente”²².

Es destacable por tanto, cómo la idea feuerbachiana según la cual la subjetividad y la realización plena del ser humano dependen de relaciones intersubjetivas de reconocimiento se encontraba ya presente en la primera formulación filosófica –la de Fichte– del reconocimiento recíproco. Así mismo, no deja de ser notable que la idea de

²¹ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 282.

²² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 165.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

Feuerbach de que en la relación intersubjetiva debe potenciarse la felicidad del otro como condición para la satisfacción del impulso de felicidad propio, bien podría tomarse como una formulación en positivo de la idea fichteana de autolimitación. Lo expuesto, por tanto, pone de manifiesto la posibilidad de entender la filosofía de Feuerbach, al menos en sus supuestos, como una filosofía afín a la del reconocimiento recíproco.

9.2 La lucha por el reconocimiento como prefiguración de la eticidad

Tal y como señala Robert Williams, “la historia del reconocimiento es una historia sobre Fichte y Hegel”, en la que el primero, ciertamente, introdujo dicho concepto pero sin convertirlo “ni en la base de su ética ni de su concepción política” mientras que Hegel, si bien tomó el concepto de Fichte, “lo transformó convirtiéndolo en la estructura fundamental de la eticidad (*Sittlichkeit*)”²³.

Ciertamente, la influencia de Fichte sobre Hegel, respecto al concepto de reconocimiento, parece indiscutida y, en este sentido, Wildt argumenta que Hegel, tras rechazar la filosofía de Fichte en su obra *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1802), redescubre la filosofía de éste a la hora de articular su teoría del reconocimiento mutuo en sus escritos del período de Jena, desarrollando dicho concepto a lo largo de su carrera posterior e influyéndole en sus consideraciones en torno a la moralidad y la eticidad. Para Wildt, de hecho, si Hegel se resistió a reconocer esta recepción positiva de Fichte, fue a causa de la sospecha de jacobinismo a la que estaba asociado su nombre²⁴.

En cualquier caso, lo cierto es que Hegel desarrolla una comprensión mucho más compleja del concepto de reconocimiento (*Anerkennung*), la cual, además, se halla presente en casi toda su producción filosófica, si bien de forma más clara y explícita en sus escritos del período de Jena. La profundidad del concepto hegeliano de reconocimiento, por lo demás, se implica profundamente tanto en el ámbito de la moralidad como, sobre todo, en el de la eticidad (*Sittlichkeit*), entendida ésta, en su

²³ R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Los Angeles, 1998, p. 26.

²⁴ Cf. A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung: Hegel Moralkritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1982, p. 37.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

sentido propio, como “la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la *autoconciencia* su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad”²⁵. La libertad, para Hegel, no es sólo una cuestión de estatus normativo sino, especialmente una cuestión social que recae, fundamentalmente, en el ámbito de la eticidad. De forma tal que la teoría del reconocimiento, asociada a ésta, puede ser entendida, con facilidad, como una respuesta a la cuestión misma de la libertad²⁶. Tenemos así, pues, cuatro conceptos que habrá que tomar conjuntamente en consideración, a saber: reconocimiento, eticidad, libertad y autoconciencia.

Hegel, en su obra del período de Jena trata ya de delimitar el contexto en el que puede ser justificada una filosofía de las relaciones sociales, entendiendo la eticidad en su sentido más profundo como la identificación de lo individual con la totalidad de la vida social, esto es, aquella forma de vida en común en la que “los individuos saben que la voluntad general es su voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada”, de forma tal que “cada uno es inmediatamente su propia causa, le impulsa su interés; pero también tiene validez para él lo general”, siendo tal voluntad éticamente compartida “el término medio que le une con su particularidad y su realidad”²⁷. La influencia aristotélica así como rousseauiana, por tanto, resulta obvia, al menos en sus escritos de juventud.

Por lo demás, en el análisis que lleva a cabo Hegel para alcanzar una eticidad tal, tiene presente el concepto de reconocimiento tal y como aparece formulado por Fichte, tomándolo como ciertamente insuficiente por considerar que hace referencia únicamente a formas de eticidad en las que las relaciones sociales se basan en principios de individualidad y en donde lo único contemplado hace referencia a una igualdad legal ciertamente compatible con la desigualdad económica. Más aún, Hegel considera que en la experiencia del crimen –en la que se rompen, en un momento lógico ‘negativo’ las formas de reconocimiento de la eticidad natural- emerge la exigencia de un tipo de reconocimiento diferente al observado por Fichte, esto es, el reconocimiento moral de la persona, el cual acaba con la distinción fichteana entre derecho y moralidad. La cuestión

²⁵ G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005, §142, p. 265.

²⁶ Así lo consideran y explicitan, entre otros, R. Pippin, “What is the question for which Hegel’s theory of recognition is the answer?”, en *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, nº 2, 2002, pp. 155 ss.; K. Baynes, “Freedom and recognition in Hegel and habermas”, en *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 28, nº 1, 2002, pp. 5 ss. y M. Giusti, “Autonomía y reconocimiento”, en *Ideas y Valores*, nº 133, 2007, p. 47.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp. 208-209.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

ahora, para Hegel, será la de proponer, pues, una forma positiva de eticidad capaz de integrar tanto el modelo fichteano –basado en el derecho natural- como las nuevas exigencias del reconocimiento moral en una concepción más completa, con pretensiones de totalidad, en tanto que explicación de la constitución del sistema político estatal y del gobierno como eticidad o espíritu real (esto es, el espíritu objetivo que desarrollará posteriormente en su *Filosofía del derecho*).

Tanto la eticidad natural –con su fase superior, la eticidad familiar- como el momento de ‘negatividad’ –que se radicaliza en las formas de la destrucción del reconocimiento y de lucha por el reconocimiento- representan para Hegel no sólo la constitución de lo singular como ‘diferencia’ absoluta respecto de lo universal, sino también la relativización de su ‘relación’ con ello mismo. Para Hegel, lo singular (lo abstracto y particular) siempre se halla en una ‘relación’ por medio de la cual accede a formas de mediación práctica con otro. La eticidad, en su fase natural, lo es siempre en tanto que ‘relación entre singulares’ y por eso, la constitución de la eticidad absoluta, a diferencia de la natural, será el paso de esa relación entre particulares a la ‘identidad’ o ‘indiferencia’ entre dichos particulares, en la cual la eticidad se convierte en universalidad concreta (espíritu real, pueblo, Estado).

Para Hegel la lucha por el reconocimiento asegura nuevas formas de conciencia y explica la transición desde la eticidad natural a una forma de organización social concebida como totalidad ética, a partir de la ampliación de las relaciones de interacción social. Este desarrollo es, para Hegel, un proceso de repetidas superaciones que acaban conduciendo a la unidad de lo general y lo particular. Hegel presenta, entonces, una teoría de estadios de reconocimiento social en el proceso de formación de la eticidad – amor, lucha, derecho-, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento –en la esfera de la familia, la sociedad civil y el Estado-, en cuyo espacio los sujetos se confirman como personas individualizadas y autónomas de un modo cada vez más realizado.

Ahora bien, la exposición hegeliana obliga a distinguir el orden genético de las cosas de su orden expositivo. Aunque la eticidad o espíritu real, en donde se da una auténtica y completa forma de reconocimiento, aparece al final de su exposición, Hegel insistirá en que la demanda moral por ser reconocido como ser humano no es el resultado de un progresivo transformarse de las relaciones sociales, ni es una idea

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

regulativa que guía la vida en sociedad, sino que es, por el contrario, lo constitutivo de las relaciones intersubjetivas y, más allá de eso, su condición de posibilidad.

Más aún, para Hegel es un error concebir al individuo como el punto de partida de la construcción social pues considera que lo intersubjetivo es aquello que posibilita, precisamente, la subjetividad tal y como ésta ha sido concebida en la Modernidad. En este sentido, frente a Hobbes y toda una tradición contractualista, Hegel considera que “el espacio de lo intersubjetivo, las relaciones de reconocimiento, son incluso condición de posibilidad del contrato”²⁸, ya que éste, si bien puede ser entendido como resultado de una lucha entre particulares, sin embargo, la motivación del enfrentamiento entre los hombres descrito por Hobbes en su imagen del estado de naturaleza no es, para Hegel, animal sino *moral*²⁹. Así, en el conflicto entre subjetividades, tal y como lo presenta Hobbes, Hegel considera que el motor de las mismas es una cuestión de reconocimiento que se produce al romperse con la ‘legalidad’ del derecho natural en el que cada uno de ellos se reconoce como igual en tanto que conciencia o “puro sí mismo”. En palabras de Hegel, la lucha

[...] comienza con la autonomía del ser-para-sí de los extremos, o con el hecho de que la autonomía de cada uno de ellos es para el otro. Y más precisamente, primero por el lado del excluido, pues, si está siendo para sí, es porque no es para el otro, porque es excluido del ser por el otro [...] El excluido vulnera la posesión del otro, introduce su excluido ser-para-sí, su *mi*, estropea algo en ella; se trata de un aniquilar como el del ansia, para darse su sentimiento de sí, pero no vacío sino sentando su identidad en otro, en el saber de otro. La actividad no se dirige a lo negativo, la cosa, sino al saberse del otro³⁰.

La reacción inicial de un individuo frente a otro, en consecuencia, no está determinada por el miedo a ser amenazado, sino por la angustia de ser ignorado por el otro, por la necesidad que tiene de encontrar, a través del otro, la certeza de quién es. Se trata, pues de una lucha por el reconocimiento que alcanza dimensiones ciertamente morales. Lo que prima y condiciona las relaciones intersubjetivas no es, en definitiva, la satisfacción de necesidades, sino la necesidad existente de antemano de llamar sobre sí

²⁸ M. R. Acosta López, “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad”, en F. Emilce y W. Duica (eds.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, p. 26.

²⁹ Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Shurkamp, Frankfurt, 1994, p. 75; J. Conill, “La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010, pp. 63 ss.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, op. cit., p. 178-179.

Capítulo IX
La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

la atención del otro, porque sólo a través de ello puede uno ser en verdad él mismo. Los sujetos no son, en esta línea de interpretación, concebidos como actuando egocéntricamente, sino que incluso antes de “entrar en conflicto hostilmente entre sí [...] tienen al otro ya positivamente incluido en sus orientaciones de acción”³¹.

Hegel parte, así, de la noción de una demanda pre-contractual de reconocimiento, necesaria incluso para la predisposición posterior de los individuos a delimitar recíprocamente la esfera de la libertad³². Antes que entender a los otros negativamente, como limitación de mi espacio de acción, existe ya una noción positiva y un reconocimiento de los otros como humanos, una comprensión previa del espacio compartido como el único horizonte posible de la propia libertad. Podría decirse, en definitiva, que la lucha por el reconocimiento formulada por Hegel prefigura la eticidad absoluta, en tanto que pone de manifiesto los límites intrínsecos de lo negativo constitutivo de la eticidad natural; y en la medida en que, a su vez, conlleva la superación de una eticidad puramente natural, empírica en tanto que anclada en el sujeto particular y sus fines así mismo particulares. En este sentido, la lucha por el reconocimiento no es más que la expresión o consecuencia de los límites de la libertad negativa de la eticidad natural. Su superación, que inevitablemente es la constitución de la esfera de la eticidad absoluta entendida como “Estado de reconocimiento”³³, equivale a la superación de la libertad indeterminada o infinita de la eticidad natural. En este sentido, la dialéctica de la lucha se presenta, pues, como la crítica de Hegel a la libertad individualista defendida en las doctrinas del derecho natural.

Por otra parte, si bien es cierto que el concepto de reconocimiento no posee una función sistemática decisiva en la obra de madurez más conocida de Hegel, en la que aparentemente la dimensión intersubjetiva se desplaza progresivamente por un monologismo guiado por la razón del Espíritu, esto no quiere decir que la casi ausencia del término equivalga a la ausencia de la cuestión por él descrita. Así, no es de extrañar que estudiosos de la obra hegeliana como Williams hayan querido demostrar que el

³¹ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 62.

³² Por lo demás, esta idea del reconocimiento como exigencia pre-contractual estará presente a lo largo de la obra y el pensamiento de Hegel, quien incluso en su obra de 1821 *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., §71. p. 160, sostendría: “El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está puesto y contenido en él”.

³³ Cf. G.W.F. Hegel, *Filosofía real*, op. cit., p. 182 ss.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

reconocimiento es la clave de la lectura de todo el pensamiento de Hegel, lo cual, sin embargo, les obliga a precisar preliminarmente que dicho concepto desempeña un papel “operativo” y no “temático”³⁴. También puede afirmarse con Giusti que, en cierto modo, Hegel, aun habiendo cambiado de registro categorial en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) con respecto a su obra anterior, de hecho, “no parece hallar objeción en seguir utilizando el concepto de reconocimiento en concordancia con el de Espíritu”³⁵.

Lo cierto es, en cualquier caso, que el tema del reconocimiento recíproco aparece expuesto en las primeras páginas del capítulo cuarto de la *Fenomenología*, que trata sobre la Autoconciencia. En esta obra, Siep diferencia dos estadios de las relaciones de reconocimiento³⁶. El primero, el de la relación agonística entre el amo y el esclavo, que apunta a la aniquilación del otro y que enlaza, precisamente, con la lucha por el reconocimiento que ya había tratado Hegel anteriormente en sus escritos del período de Jena. El segundo estadio, también en relación con su propuesta de un “Estado de reconocimiento”, en el que desarrolla un concepto de eticidad entendido como el espacio de la libertad recíproca o mutua y del reencuentro y perdón, al final del capítulo sobre el Espíritu. En este segundo estadio considera Hegel que ambos individuos ya no se excluyen mutuamente en lo negativo, sino que tal espacio de libertad y conciliación media entre los individuos posibilitando su encuentro y reconocimiento recíproco bajo formas institucionalizadas de una eticidad entendida como Espíritu.

Ese primer estadio en las relaciones de reconocimiento, esto es, en la lucha a vida o muerte, tal y como aparece presentada en el capítulo de la dialéctica del amo y del esclavo, es consecuencia, para Hegel, del peligro de que, en el marco de relaciones basadas en la pura individualidad —esto es, basadas en el derecho natural, tal y como formulara en sus escritos de Jena— ambos individuos se nieguen recíprocamente en su ser para el otro. Con la lucha, Hegel muestra, pues, una vez más, una forma deficitaria de intersubjetividad en la que los individuos no mantienen una relación marcada auténticamente por la libertad. La lucha por la independencia, en la *Fenomenología*, señala, pues, a una pretensión de la autoconciencia esencialmente malograda, en oposición al concepto ético de libertad. La dialéctica del amo y del esclavo describe,

³⁴ R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit, pp 1 ss.

³⁵ M. Giusti, “Autonomía y reconocimiento”, en *Ideas y Valores*, op. cit., p.47.

³⁶ Cf L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit. pp. 198 ss.

Capítulo IX
La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

pues, un reconocimiento desigual que aún no ha desistido de negar al otro. El reconocimiento recíproco, a través del cual dos individuos respetan mutuamente sus esferas propias de libertad en su diferenciación absoluta, será sólo posible, así, al final del capítulo sobre el Espíritu como momento de la auténtica eticidad, en el que la negación de la otredad es a su vez negada para, en su forma positiva, posibilitar el reconocimiento como espacio de libertad mutua.

Ahora bien, al igual que ocurría con la obra Hegeliana del período de Jena, conviene tener en cuenta también aquí la necesidad de distinguir en la *Fenomenología* el ‘orden del ser’ del ‘orden del conocer’. Lo previo en esta obra no lo es en un sentido genético, sino explicativo; pues aunque en la *Fenomenología* se presente a la conciencia como previa a la autoconciencia y ésta, a su vez, como previa a la vida del Espíritu (en comunidad), no implica ello que el orden de las cosas sea el mismo. Como afirma Valls Plana, “la *Fenomenología* es un paso de lo implícito o escondido a lo explícito o manifiesto”, es una descripción de la “acción ascendente de la conciencia” en la que, sin embargo, se da a la vez un proceso “descendente del Absoluto” que cubre progresivamente en el camino, y en sentido inverso, las condiciones de posibilidad y los fundamentos de lo que, en la experiencia, se mostraba como lo primero³⁷. Por tanto, y en este sentido de auto-descubrimiento, la teoría de la autoconciencia no es, para Hegel, una teoría de la pura autorreflexión, sino una teoría de un proceso de formación de la conciencia en formas de acción e instituciones a través de las cuales debe ser superado el solipsismo del ‘yo pienso’ desde Descartes a Kant.

Es en este sentido, por tanto, en el que Hegel afirma que “la autoconciencia sólo lo es en cuanto autoconciencia reconocida”³⁸, esto es, “un retorno a partir del ser-otro”³⁹ o, lo que es lo mismo, el resultado de una relación intersubjetiva que debe cumplir, además, con la condición de simetría y, con ella, la de igualdad. Sólo en la medida en que supero el nivel de la inmediatez del Yo y entiendo que más allá de mí mismo pertenezco a una vida en común, a un género, a algo que va más allá de mi vida e intereses, puedo realmente producir lo individual como propio, esto es, mi propia

³⁷ R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, PPU, Barcelona, 1994, p. 103.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 289.

³⁹ *Ibid.*, p. 277.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

subjetividad. La relación intersubjetiva en el que cada uno se reconoce como igual, como conciencia autónoma y, a la vez, dependiente de otra conciencia, es lo que constituye según Hegel el paso de la vida meramente biológica a la vida propiamente humana, en la que la dignidad y no la subsistencia es lo que determina aquello que se desea⁴⁰. En ello radica, de hecho, lo que en la *Enciclopedia* denomina Hegel como “autonciencia universal”:

La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como individualidad libre, tiene independencia absoluta; pero en virtud de la negación de su inmediatez o apetito no se distingue del otro; es universal y objetivo, y tiene la universalidad real como reciprocidad; de modo que él se sabe reconocido en el otro individuo libre, y lo sabe en cuanto reconoce al otro y lo sabe libre⁴¹.

La universalidad de la autoconciencia es llamada “universalidad real como reciprocidad”, lo cual expresa el movimiento del reconocimiento, pero en el lenguaje autorreflexivo del concepto, esto es, del yo en tanto que ser-para-sí, ya que, como expresa Hegel, cada individuo posee “independencia absoluta” como “individualidad libre”. Pero la conciencia de esta individualidad o singularidad es obtenida sólo a través del movimiento que la vincula a la otra conciencia igualmente libre, es decir, sólo a través de su negación en la universalidad, en la que ambos se encuentran. El individuo es devuelto a sí mismo en esta relación, a la vez que reconoce al otro en su peculiaridad o su diferencia, por lo que la unión de los individuos –expresada por la universalidad– no sólo presupone la autonomía sino que además la cultiva. Pues por su intermedio, los individuos recuperan su identidad y aprenden algo más sobre su diferencia con respecto a los otros. Por eso dice Hegel que, para el individuo, el reconocimiento significa un “saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo”.

Es decir, reconozco en la medida en que me veo en el otro, de modo que sé que ese otro también me reconoce al verse en mí. Ver al otro implica, por tanto, encontrarse consigo mismo y en esta identificación con uno mismo –gracias a la imagen que el otro me devuelve de mí– supero al otro y puedo retornar a mí mismo en la medida en que ya no lo necesito como imagen que me recuerde quién soy. Con ello, dejo al otro libre en

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 279-286.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, op. cit., §436 p. 353.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

su particularidad y el otro, en su afirmación de sí, me reconoce también como autónomo.

Es así, por tanto, como la libertad tal y como la entiende Hegel, esto es, encarnada en el ámbito de la eticidad en tanto que expresión del Espíritu objetivo o real, no puede ser entendida como un estado o condición natural sino, más bien, como un estatus social que resulta del reconocimiento recíproco. En este sentido, puede afirmarse con López Álvarez que “Hegel ha sentado los rasgos básicos de una consideración de la subjetividad: la dependencia del valor individual con respecto de su acción colectiva, y la necesidad de la racionalidad pública como condición de su autonomía”⁴². Más aún: en toda relación social, esto es, en todo encuentro con el otro, hay ya en Hegel de por medio una demanda moral que exige la intersubjetividad como condición de posibilidad de toda subjetividad. Esta demanda moral no está, de hecho, simplemente determinada por una exigencia de reconocimiento de la dignidad del otro, sino que se formula, precisamente, como la necesidad que se tiene del otro para ‘saberse a sí mismo’, para hacer posible la construcción permanente de la propia identidad y, con ello, la posibilidad misma de la dignidad.

El concepto de reconocimiento hegeliano, en definitiva, puede ser entendido como un intento de ofrecer una mediación ética en torno a la noción de autonomía de corte kantiano, en la medida en que es en el momento de la eticidad reconociente en el que la dimensión subjetiva goza de condiciones reales y concretas de experimentar su autonomía. En este sentido, a mayor reconocimiento, mayor autonomía. Sin embargo, como señala Giusti, el problema de la reconstrucción del reconocimiento en Hegel como categoría sustancial con implicaciones morales y, a su vez, constitutivas de la propia eticidad, es que éste no parece haber tomado suficientemente en consideración el incremento de la particularidad que produce en el individuo la lógica misma del reconocimiento, y que le lleva a adquirir, en tanto que individuo, un valor siempre mayor frente a la totalidad ética⁴³.

⁴² P. López Álvarez, “El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 3, 2001, p. 30.

⁴³ Cf. M. Giusti, “Autonomía y reconocimiento”, en *Ideas y Valores*, op. cit., p. 53. Esto mismo lo había hecho notar ya Siep al analizar el concepto de reconocimiento en la obra de Jena, considerando que allí se suele confundir la relación propiamente intersubjetiva con la relación de la identificación que la

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

Así mismo, en opinión de Honneth, en la *Filosofía del derecho* de Hegel –lugar en el que aún diversos autores rastrean el propio concepto de reconocimiento⁴⁴– se produce una “sobreinstitucionalización de la eticidad”⁴⁵. Si bien es cierto que el reconocimiento adquiere una dimensión transversal en el sentido de constituir una exigencia moral además de ser un elemento constitutivo –más o menos desarrollado o completo– de las formas relacionales propias del derecho abstracto, la eticidad natural, la sociedad civil así como del ‘Estado de reconocimiento’ o ‘Estado ético’, y aún aceptando que todas esas dimensiones del reconocimiento convergen en una compleja estructura de determinaciones, no se logra entender, sin embargo, por qué el reconocimiento recíproco en su faceta última tendría que restringir su realización efectiva al detallado marco institucional que presenta Hegel. Para Honneth, la sociedad moderna se ha diversificado institucionalmente de un modo que Hegel no podía sospechar, y en ella han aparecido nuevas formas de relación y realización de los individuos. Lo cual obliga a repensar, en opinión de Honneth, el sentido de los cauces institucionales de las formas de reconocimiento.

Por lo demás, ha sido bastante común considerar que Hegel, en su paso a la *Fenomenología*, no sólo habría dejado de lado el énfasis político que habían tenido sus primeros escritos de Jena, sino que habría ido abandonando progresivamente la preocupación por lo intersubjetivo en favor de una perspectiva especulativa cuyo discurso habría terminado siendo monológico. Esta interpretación, además, le ha costado a Hegel la acusación de que, en su afán de sistematicidad, sea incapaz de dar cuenta de lo verdaderamente otro, incapaz de pensar seriamente el espacio de lo intersubjetivo. Así, afirma Honneth que “la aportación teórica de su reorientación a una filosofía de la conciencia la paga [Hegel] con la renuncia a un intersubjetivismo potente”, de modo tal que “esta aportación teórico-subjetiva [de los escritos posteriores al período de Jena] se paga al precio de un abandono precipitado de una alternativa teórico-comunicativa”⁴⁶.

voluntad particular debe alcanzar con respecto a la voluntad general. Cf. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, op. cit., pp. 259 ss.

⁴⁴ Cf. R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, op. cit., pp. 350 ss; K. Baynes, “Freedom and recognition in Hegel and Habermas”, en *Philosophy and Social Criticism*, op. cit., pp. 6-8.

⁴⁵ A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart, 2001 p. 12.

⁴⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., pp. 52-53.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

En cualquier caso, conviene destacar el hecho de que la reflexión de Hegel durante en período de Jena, al igual que Fichte, considera la subjetividad como producto de la intersubjetividad. Se trata ésta de una idea que, en definitiva, se prolonga, de momento, hasta Feuerbach. Por otro lado, Hegel, a diferencia de Fichte, sí que ve en el reconocimiento una dimensión moral, la cual queda constatada en su formulación agonística. Más aún: para Hegel la lucha por el reconocimiento produce niveles cada vez más amplios de conciencia que obligan, a su vez, a ampliar el concepto mismo de eticidad hasta llegar, finalmente, a la formación del “Estado de reconocimiento”, entendido éste como “eticidad absoluta” en la que la esfera de la moralidad no queda eliminada sino integrada. En este decurso de ampliación de la conciencia cabe destacar por parte de Hegel la presencia, dentro de la esfera de la eticidad natural, del amor y la amistad como primera forma de reconocimiento, lo cual acerca en cierta medida la filosofía de Feuerbach a la de su maestro. Bien es cierto, sin embargo, que Hegel no deriva contenido moral alguno de esta forma de reconocimiento, a diferencia de Feuerbach, ya que para Hegel la esfera de la moralidad corresponde a la autonomía individual, aunque eso sí, integrada en la institucionalización ética del Estado. En la eticidad hegeliana, de hecho, reconocimiento y autonomía son caras de la misma moneda.

Finalmente, si bien es cierto que en Hegel encontramos una consideración moral del reconocimiento recíproco –a diferencia de Fichte- y, a su vez, una considerable sistematicidad en la forma en que presenta sus reflexiones al respecto, sin embargo, su teoría, tomada tal y como viene formulada por él, no alcanza las implicaciones que se hallan presentes en la filosofía de Feuerbach. Lo cual no supone, en cualquier caso, considerar la propuesta de Feuerbach como una superación inmediata de la hegeliana pues, tal y como se mostrará en el epígrafe siguiente del presente capítulo, la forma de reconocimiento recíproco en torno a la que orbita la filosofía de Feuerbach –esto es, el reconocimiento afectivo- contiene ciertas limitaciones que deben ser tomadas en consideración. Entre éstas limitaciones, de hecho, destaca la dificultad de fundamentar una ética con pretensiones de universalidad, no ya desde su forma o estructura antropológicamente compartida –tal y como es el caso- sino, sobre todo, a la hora de derivar el contenido concreto del deber moral, precisamente, de un principio con

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

orientación limitada, subjetiva y particularista como es el reconocimiento afectivo, el cual es difícilmente universalizable.

A pesar de ello, para cumplimentar las pretensiones de la ética feuerbachiana, entendida ésta desde la perspectiva del reconocimiento afectivo, no puede volverse de modo inmediato a la filosofía de Hegel. Y ello, al menos, por dos motivos. En primer lugar, y teniendo en cuenta el fuerte carácter especulativo de la filosofía hegeliana, intentar corregir la filosofía de Feuerbach a partir de la de Hegel supondría, en cierto modo, un paso atrás con respecto al importante papel que desempeña la filosofía feuerbachiana en la superación del idealismo especulativo. En segundo lugar, bien podría encontrarse en la concepción hegeliana inconvenientes parecidos a los de Feuerbach a la hora de formular una ética universalista. En tanto que la moralidad, en Hegel, queda subsumida en el terreno de la eticidad concreta, fuertemente institucionalizada, la fundamentación de los valores constitutivos de la moral vivida y de aquellos que ‘deben ser’ sólo podría realizarse en el ámbito de una misma eticidad compartida.

No obstante, y esta es una idea que conviene ser destacada, las limitaciones que puedan existir en la ética feuerbachiana no le alejan de la tradición filosófica del reconocimiento recíproco sino que, más bien, se deben éstas, precisamente, a un modo particular y restringido de entender dicho reconocimiento recíproco –esto es, desde una dimensión afectivo-compasiva- como elemento fundamental de la moral.

9.3 Límites del reconocimiento afectivo como fundamento de la moral

Uno de los grandes logros teóricos e histórico-filosóficos de Feuerbach consiste, sin duda, en la superación que lleva a cabo, con su filosofía crítica, de las barreras del idealismo alemán. Con su filosofía, Feuerbach saca de nuevo al ser humano de las sombras del yo absoluto, de la idea, para situarlo en la luz de la naturaleza. En esta condición natural, el ser humano ya no es, en este sentido, sólo autoconciencia ni identidad abstracta de sujeto y objeto sino, ante todo, sensualidad y corazón.

Desde esta perspectiva, y a raíz de la concepción antropológica de Feuerbach, su filosofía moral, tal y como ha sido analizado en los capítulos VII y VIII del presente

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

trabajo, se encuentra impregnada por una forma de reconocimiento afectivo en la que el sentimiento del amor y la felicidad se proponen como exigencias éticas desde las que extraer el contenido normativo de la moral. Dado el carácter particularista de tales sentimientos, ello plantea, sin embargo, la siguiente cuestión: ¿Puede el reconocimiento recíproco, entendido desde esta dimensión, constituirse como contenido normativo de la moral? ¿Puede articularse el reconocimiento afectivo en una propuesta ética con vocación universalista?

En primer lugar, es necesario recordar que Feuerbach, ya desde sus inicios, se preocupa por el carácter esencialmente comunitario y relacional del ser humano, considerando que sólo por medio de la relación interpersonal puede la subjetividad individual realizarse como tal. No constituye ello, por lo demás, algo novedoso en el terreno de la reflexión filosófica, pues, tal y como se ha mostrado, ya Fichte y Hegel habían hecho referencia al hecho de que toda autoconciencia se forma de modo intersubjetivo. Lo específico en el caso de Feuerbach es que éste considera que en todo ser humano existe, de modo esencial, un conjunto de “fuerzas” o impulsos que le impelen al encuentro intersubjetivo, pero no de forma coercitiva, sino en un sentido moral⁴⁷. De entre estos impulsos es precisamente el amor el que destaca de forma más notoria y con más continuidad en el conjunto de la obra feuerbachiana. Así, llega Feuerbach a afirmar:

El hombre arde en el deseo incontinente e incontenido de unirse, de la manera que sea, con el otro, de quién está separado por la naturaleza; desea, busca al otro, es impelido a amar al otro por una cierta fuerza y potencia interna y oscura, y hasta puede decirse que no puede llegar a ser sino con el otro, de manera que se hace a fin de cuentas hombre por medio de la conjunción que se produce entre él mismo y el otro⁴⁸.

Este deseo es, en definitiva, según Feuerbach, el fundamento del sentimiento de amor y amistad, expresión de la necesidad de la alteridad para la realización plena de la propia subjetividad. Ahora bien, en la medida en que Feuerbach lleva a cabo una reducción antropológica de la moral y deriva todo principio moral de la propia esencia del ser humano, y siendo el amor, precisamente, una de sus facultades esenciales, tal sentimiento ya no es entendido únicamente como un impulso constitutivo de la

⁴⁷ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, pp. 30 ss.

⁴⁸ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW, Bd. IX, p. 251.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

naturaleza humana por medio del cual el yo se abre al tú para realizarse con plenitud, sino que, precisamente por esencial al ser humano, llega a erigirse en una importante exigencia moral:

El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral [...] Debemos amar al hombre por el hombre mismo. El hombre es objeto del amor porque es un ser que es fin para sí mismo, capaz de razonar y de amar. Ésta es la ley de la inteligencia⁴⁹.

De este modo, el amor se erige en ley y fundamento, meta y medida de la moralidad dado que, a través de este sentimiento, la subjetividad se abre al otro incorporándolo a su propio ser y realizándose así “la unidad del género”, esto es, el encuentro intersubjetivo y relacional entre individualidades que se pertenecen la una a la otra en la medida en que “el hombre no es indiferente, es esencialmente hombre no sólo por sí mismo, sino también por los demás. No quiere ser desconocido, sino ser conocido y reconocido”⁵⁰. En esta relación intersubjetiva, los seres humanos, porosos y receptivos tanto al mundo como a la alteridad, se encuentran, pues, en relación de co-pertenencia. Relación en virtud de la cual, y gracias a la fuerza motora del amor, todo ser humano se realiza como tal. El amor o reconocimiento afectivo, por tanto, adquiere una dimensión práctica y se convierte en exigencia ética en tanto que vehículo para la realización del ser humano como tal.

Además, conviene también tener en cuenta que para Feuerbach el amor, entendido no sólo como facultad esencial del ser humano sino también como exigencia moral de reconocimiento, encuentra su fuerza como impulso de apertura a la alteridad en su función felicitante. Así, amor y felicidad se aúnan y conjugan en la filosofía feuerbachiana para dar lugar a una moral fundada en una dimensión ciertamente personal. El contenido eudemonista de la ética feuerbachiana ha de entenderse, por tanto, en su amplitud.

El impulso de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*) constituye, para Feuerbach, en tanto que expresión del amor de sí, una facultad esencial del ser humano que le viene impuesta en su calidad de ser esencialmente sensible. Sensibilidad, además, a la que no

⁴⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, GW, Bd. V, p. 438.

⁵⁰ L. Feuerbach, “Notwendigkeit einer Veränderung”, en C. Asheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, op. cit. p.157.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

puede ser ciego si no quiere hacer abstracción de aquello que realmente es. Y del mismo modo que el reconocimiento afectivo es, por esencial, una exigencia moral, así también lo es la satisfacción del impulso de felicidad. Más aún, la relación entre el impulso de felicidad y el amor es tan fuerte que, en aquél, el amor es, al mismo tiempo, sujeto y objeto. La apertura afectiva del yo al tú posibilita la actualización de este impulso de felicidad y, a su vez, el amor mismo es una de las formas en que tal impulso se manifiesta. Felicidad y amor, por tanto, constituyen un mismo principio ético que ha de satisfacerse y que, expresado en dos términos diferentes, no constituyen más que dos caras de la misma moneda: “el amor [...] es el impulso de felicidad del hombre el cual, sin embargo, sólo en y mediante la satisfacción del impulso de felicidad del otro se satisface a sí mismo”⁵¹. Se trata, como se aprecia, de un impulso cuya satisfacción depende de la satisfacción del impulso del otro. Tal reciprocidad es lo que Feuerbach denomina ‘egoísmo positivo’.

La cuestión que se plantea, no obstante, es la de la posibilidad de pasar de una moral fundada en conceptos tales como la felicidad y el amor de sí –por más descentrados que sean- a un concepto de deber hacia los demás. Para Feuerbach tal posibilidad radica, precisamente, en el sentimiento del amor y en el hecho *esencial* de que toda felicidad subjetiva necesita, justamente, de un reconocimiento del tú siendo, por tanto, un deber extrínseco que adquiere sentido únicamente en la medida en que facilita el acceso a la felicidad de ese tú del que es dependiente⁵². Ahora bien, ¿puede un deber así fundado alcanzar pretensiones de universalidad? Por más descentrada que sea la satisfacción de mi propia felicidad, ¿por qué debería sentirme obligado moralmente, no ya hacia un ‘tú’ que se me da sensiblemente, sino hacia un ‘otro’ totalmente desconocido?

En este sentido, Lefèvre considera que el problema de la ética de Feuerbach formulada en sus últimos escritos adolece de una difícil interpretación por carecer de consistencia interna⁵³. Feuerbach, ciertamente, afirma que “el deseo del otro es mi propio deseo en su situación, en su lugar; mi ley no es la autonomía sino la heteronomía, la heteronomía como autonomía del *heteros*, del otro”⁵⁴. Sin embargo,

⁵¹ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 116.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 114.

⁵³ Cf. W. Lefèvre, “Feuerbach und die Grenzen der Ethik”, en H.-J Brauen y W. Schuffenhauer (eds.), *Solidarität oder Egoismus*, op. cit., pp. 125-140.

⁵⁴ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 288.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

Lefèvre no ve en el concepto de moralidad feuerbachiano esa orientación heterónoma sino, más bien, el reflejo de una variante más del yo autónomo, en la medida en que el encuentro del yo con el tú, en base al impulso de felicidad, no es esencial y connatural sino circunstancial y dependiente de que el objeto de satisfacción de la felicidad individual y personal medie entre ambos. Pues si no se da dicha mediación por parte del objeto, entonces, no se produce encuentro alguno entre el yo y el tú.

Ciertamente, el hecho de que el propio impulso de felicidad sólo puede realizarse en la praxis vital real objetivamente mediada por la satisfacción del impulso de felicidad ajeno, y la afirmación de Feuerbach según la cual el amor y el reconocimiento del impulso de felicidad de los demás es el “principio de la moral”⁵⁵ – esto es, su inicio y fundamento-, no supone otra cosa que la constatación indirecta del carácter subordinado de la moralidad a un hecho social coyuntural. Como el propio Feuerbach reconoce:

[...] el otro, al que reconozco con los mismos derechos que yo, no es el hombre en sí, tal y como lo considera la filosofía del derecho, sino mi prójimo, uno consanguíneo, un compañero de tribu, un hombre de mi color. Pues los límites de las tierras, de los pueblos, de las tribus, de los colores, son originariamente también los límites de la conciencia moral, de la conciencia de lo justo y lo injusto; contra el extraño está todo permitido. ¡Así se sustenta, lamentablemente, la conciencia moral misma en la verdad del sensualismo!⁵⁶.

De este modo, la moral compartida, fundada únicamente en un reconocimiento afectivo, queda por tanto relegada a los límites de cada una de las distintas sociedades diferenciadas en las que se estructura la existencia humana. Pues, en opinión de Feuerbach, si bien “todos los hombres diferencian entre bueno y malo, entre justicia e injusticia”, sin embargo, sobre tales cuestiones universales “no se alcanza conformidad alguna, especialmente cuando se mira más allá de las fronteras del propio país o nación”⁵⁷.

En definitiva, la concepción ética de Feuerbach, al fundarse casi exclusivamente sobre los principios de amor y felicidad, podría ser definida, con motivo, como una ética relativista, quedando de manifiesto los límites de una ética tal a la hora de dar normas morales universales. Ante la necesidad de dar respuesta a problemas de marco global y

⁵⁵ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, SW, Bd. X, p. 113.

⁵⁶ L. Feuerbach, *Theogonie*, SW, Bd. IX, p. 139.

⁵⁷ L. Feuerbach, *Zur Ethik: Der Eudämonismus*, SW, Bd. X, p. 271.

Capítulo IX

La tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco

de justicia desde parámetros universalistas, una ética como la feuerbachiana, basada en el reconocimiento afectivo, bien podría parecer, cuanto menos, insuficiente, problematizándose así la posibilidad de que un sentimiento como el amor, e incluso una ética fundada en el reconocimiento recíproco, pueda dar lugar e integrarse en una ética universalista.

Ante tales consideraciones, parece necesario, en consecuencia, examinar con más detenimiento el propio concepto de reconocimiento recíproco y sus implicaciones y posibilidades en el terreno de la filosofía actual con el fin de poder valorar acertadamente la posible vigencia, o no, de la filosofía moral feuerbachiana. De ello, se tratará, pues, en mayor profundidad, en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO X

RETOS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA DEL RECONOCIMIENTO

10.1 Reconocimiento, justicia y solidaridad

Tal y como señala J. Conill, “la experiencia moderna de la reciprocidad es inseparable de las nuevas formas de interrelación que introducen las exigencias vitales e institucionales” que, en la actualidad, dan lugar a un mundo cada vez más complejo, siendo así que principios tales como “la simpatía, el respeto y el reconocimiento” han llegado a constituirse en “tres experiencias decisivas en la vida moderna y contemporánea”¹. Desde esta perspectiva, las voces que exigen el reconocimiento de su identidad –bien sea individual, colectiva, étnica, cultural, de género o sexual- no parece que puedan ser obviadas. No obstante, la filosofía actual del reconocimiento, ante tales demandas, no puede sustraerse, tampoco, de la necesidad de fundamentar y dar razones de cuáles son las pretensiones de reconocimiento legítimas, esto es, dignas de ser reconocidas. Pues la misma complejidad del mundo en el que vivimos hace difícil, en muchos casos, armonizar la gran diversidad de intereses y pretensiones de reconocimiento que, no en pocas ocasiones, entran en conflicto entre sí. Por ello, el concepto de justicia resulta necesario a la hora de dar respuesta a dicha problemática.

¹ J. Conill, “La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, op. cit., pp. 61-62.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

A este respecto, conviene recordar cómo las diferentes teorías formuladas en torno a la filosofía del reconocimiento se caracterizan, en último término, por afirmar la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos. Tal y como se ha mostrado en el capítulo anterior, ya desde Fichte o Hegel este carácter constitutivamente relacional e intersubjetivo supone la condición de posibilidad de la formación de la identidad propia, de la adquisición de la autoconciencia de la libertad y, en su dimensión política, del ejercicio y disfrute de derechos. Estos últimos, además de la necesidad de encontrarse plasmados en la ley —en el derecho positivo— requieren de la existencia de redes de reconocimiento mediante las cuales las personas puedan ser capaces de asegurar, precisamente, su identidad y sus competencias de forma reflexiva².

Consecuentemente, la pretensión de salvaguardar los derechos de individuos y colectividades debe, a su vez, contemplar necesariamente el establecimiento y protección de las condiciones políticas, sociales y culturales para garantizarlos. No obstante, el concepto de justicia, para ello, sigue siendo un elemento ciertamente irrenunciable. No se trata, en cualquier caso, de entender dicho concepto únicamente desde su dimensión jurídica sino, más bien, como justicia moral pues, tal y como señala D. García-Marzá, “las normas jurídicas [...] tienen que completar [su] pretensión de validez normativa con la pretensión derivada de su constitución como ley y la coerción que de ello se deriva”³. Conviene, por tanto, poner de manifiesto cómo la filosofía del reconocimiento como reflexión ética entiende el concepto de justicia moral. Ello, a su vez requiere profundizar en qué medida la afirmación por parte de esta tradición filosófica de formas de reconocimiento basadas en relaciones solidarias e incluso afectivas puede conjugarse con un concepto universalista de justicia.

Es de destacar que una de las corrientes más relevantes en el terreno filosófico a la hora de fundamentar un contenido normativo de la moral basado en principios universales de justicia es el de la ética discursiva de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, representada especialmente por J. Habermas y K. O. Apel. Dicha ética discursiva comparte con la filosofía de Kant su carácter cognitivista, universalista,

² Cf. A. Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata-Paideia, Madrid, 2006, p. 110. La condición “reflexiva” del ejercicio de los derechos se refiere al hecho de que sólo por medio de la posibilidad de vernos reflejados en los demás somos capaces de articular nuestra identidad.

³ D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, op. cit., p. 165.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

deontológico y formalista, siendo su pretensión la de establecer los mínimos necesarios para la fundamentación del contenido normativo de la moral desde una perspectiva dialógica basada en el principio de imparcialidad⁴. En tanto que dialógica, esta ética del discurso, a la hora ofrecer el fundamento de la moral, lo hace, pues, de modo procedimental:

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales⁵.

Con este principio procedimental, la ética del discurso no hace, de hecho, más que transformar en su dimensión dialógica el principio formal kantiano de la autonomía, lo cual supone, por tanto, la necesidad de reconocer a las personas como interlocutores válidos en el proceso dialógico de fundamentación de la moral, en tanto que dotadas de capacidad comunicativa. Ello, además, hace referencia, en cierto modo, al mismo concepto de dignidad. Dicho concepto surge precisamente con la Modernidad, momento en el cual el desplome de las jerarquías sociales propias del Antiguo Régimen pone fin a las estructuras de reconocimiento basadas en el honor, lo cual suponía considerables diferencias de rango, estamentales, entre las personas⁶. Con ello, frente al modelo anterior, se impone en la Modernidad la idea de una dignidad humana universal e igualitaria, siendo Kant, desde esta perspectiva, quien recoge dicha idea en relación, justamente, con la capacidad autolegisladora, autónoma, del ser humano. Para Kant, de hecho, la dignidad es un atributo “de un ser racional que no obedece ninguna otra ley que la que él mismo se da”, de forma tal que “lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad [...] La autonomía es, pues, el fundamento de toda la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁷.

El concepto de dignidad, en su sentido kantiano, establece por tanto un principio de igualdad en la medida en que todo ser humano, en tanto que racional, es capaz de darse a sí mismo leyes morales desde su propia autonomía. Este principio de igualdad,

⁴ Cf. A Cortina, *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Editorial Cincel, Madrid, 1985, pp.152-177.

⁵ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 380-381.

⁶ Cf. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México, 2001, p. 46.

⁷ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., pp. 74-76.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

De hecho, esta nueva perspectiva considera que el ideal de autonomía se encuentra estrechamente vinculado no sólo con el principio de igualdad sino también con el de diferencia en la medida en que se considera que todas las personas poseen igual capacidad de gobernar su vida mediante la elección y evaluación de sus objetivos vitales, a través de lo cual participarán de una cierta identidad que los distinga, es decir, que los haga diferentes entre sí. Las exigencias que plantean las demandas de reconocimiento de identidades diferenciadas imponen, por tanto, repensar los conceptos de autonomía y dignidad considerados en términos kantianos por establecerse éstos, precisamente, en oposición a las inclinaciones, gustos y objetivos vitales referidos a la especificidad identitaria. Sin embargo, estas pretensiones de reconocimiento que, de hecho, incorporan en su seno cuestiones tales como la empatía, la afinidad, la compasión o la solidaridad deben enfrentarse o al menos ponerse en diálogo, tal y como ha sido reiterado hasta el momento, con las éticas deontológicas, cognitivistas y formalistas centradas en la fundamentación de principios universales de justicia.

En este sentido, la ética del cuidado desarrollada en diferentes perspectivas desde la teoría feminista es una de las tradiciones filosóficas que más ha destacado en los últimos tiempos a la hora de articular sus críticas a las teorías morales basadas exclusivamente en la razón. Más allá de las variantes que presenta la ética del cuidado, una de sus premisas básicas consiste en afirmar la necesidad de comprender la autonomía desde su dimensión relacional y no tanto, desde los presupuestos típicos de la Modernidad, como una cualidad adscrita a la libertad individual¹¹. Así mismo, otro de los elementos destacables de la ética del cuidado es la consideración de que es imposible justificar y dar razones reales de nuestros compromisos con la justicia y la equidad sin hacer referencia a los vínculos emocionales que nos unen o nos separan, es decir, sin que medie la empatía.

No significa ello, sin embargo, que la justicia o no de nuestras acciones se derive de esta dimensión afectiva, pero sí que la fuerza motora que nos impele a la actuación conforme a principios de justicia no radica tanto en la razón considerada en abstracto como en el afecto solidario hacia los demás. Esta dimensión afectiva, de hecho, es necesaria tenerla en cuenta frente a las limitaciones que la perspectiva del “otro

¹¹ Cf. M. Larrauri, “¿Iguales a quién? Mujer y educación”, en C. Lomas (comp.), *¿Iguales o diferentes?: género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 39 ss.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

generalizado”, esto es, desencarnado, abstracto, entendido únicamente en su dimensión racional y construida desde parámetros androcentristas¹². Así, afirma V. Camps que

[...] es preciso cuidar y atender a otro valor vecino de la justicia, el valor que consiste en mostrarse unido a otras personas o grupos, compartiendo sus intereses y sus necesidades, en sentirse solidario del dolor y sufrimiento ajenos. La solidaridad es, pues, una virtud, que debe ser entendida como condición de la justicia, y como aquella medida que, a su vez, viene a compensar las insuficiencias de esa virtud fundamental [...]. La solidaridad es una práctica que está más acá pero también va más allá de la justicia: la fidelidad al amigo, la comprensión del maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por causas impopulares o pérdidas, todo eso puede no constituir propiamente un deber de justicia, pero sí es un deber de solidaridad¹³.

De este modo, y en la medida que Habermas llega incluso a incorporar la consideración de la solidaridad como parte de una expresión más de la justicia¹⁴, se hace evidente en qué medida los aportes de la teoría feminista y la ética del cuidado en lo referente a la cuestión de la solidaridad y las relaciones de reconocimiento afectivo, empático, constituyen, al menos, un punto de reflexión actual de cómo tales formas de reconocimiento, de hecho, bien pueden entenderse como complemento necesario de un concepto de justicia universalista. A este respecto, y retomando brevemente las consideraciones en torno a la filosofía de Feuerbach, parece que la idea de una filosofía moral que encuentre en su base principios de reconocimiento tales como la compasión, el amor, la empatía o la solidaridad no tiene por qué, en principio, ser incompatible con

¹² Cf. S. Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg - Gilligan y la teoría moral”, en S. Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 182 ss.

¹³ V. Camps, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1990, p. 36.

¹⁴ J. Habermas, “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre «nivel 6»”, en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, op. cit., pp. 75-76: “Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, se aprecia más bien que existe una estrecha relación entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien común: la identidad del grupo se reproduce a través de relaciones de reconocimiento recíproco que permanecen intactas. Por ello, el punto de vista complementario de la igualdad de trato individual no es la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio tiene sus raíces en la experiencia de que unos tienen que dar la cara por otros, toda vez que en tanto que camaradas todos tienen que estar interesados de la misma manera en la integridad de su contexto común de vida. La justicia concebida deontológicamente exige como su ‘otro’ solidaridad. Más que ante dos momentos que se complementan, estamos aquí ante dos aspectos de la misma cosa. Toda moral autónoma tiene que desempeñar simultáneamente dos tareas: hace valer la inviolabilidad de los individuos socializados, exigiendo igualdad de trato y por tanto igual respeto por la dignidad de todos y cada uno; protege las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, exigiendo solidaridad de los individuos en tanto que son miembros de una comunidad en la que han sido socializados”. Así mismo, Cf. J. Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 106-108.

una ética con pretensiones universalistas. No obstante, para ello sigue siendo necesaria la presencia de un concepto de justicia que pueda dar razones de esa pretensión de universalidad. Queda pendiente, además, ver cómo podrían estos elementos – reconocimiento afectivo, justicia y solidaridad,- compaginarse y armonizarse en una teoría firme. En cualquier caso, si ello es posible, no debe suponerse que tal teoría dejase de ser crítica por incorporar en su seno contenidos y abandonar el formalismo puro pues, tal y como señala y demuestra J. Conill en su obra *Ética hermenéutica*, “la razón práctica no necesita ser pura para ser crítica [...] Es posible una razón crítica, aun siendo impura, por tanto, tampoco hará falta ser restrictivamente formal y procedimental, para posibilitar la reflexión crítica en el ámbito moral”¹⁵. Un ejemplo de esta posibilidad, de hecho, puede encontrarse en la propuesta de A. Cortina de una ética de la razón cordial.

10.2 Cordialidad y reconocimiento desde una perspectiva discursivo-dialógica

La filosofía del reconocimiento, desde su desarrollo en la tradición alemana del siglo XIX, se ha caracterizado por hacer énfasis en el hecho de que los seres humanos no somos mónadas aisladas autosuficientes sino que, más bien, el encuentro intersubjetivo constituye la condición de posibilidad para la realización plena de los individuos, la adquisición de su conciencia e identidad y la actualización de sus capacidades en sentido amplio. Tal encuentro intersubjetivo originario en la formación del yo impone, por tanto, el reconocimiento del otro. Desde esta perspectiva, que hunde sus raíces en una genuina concepción antropológica, se han desarrollado diversas propuestas éticas cuyo centro de interés no ha radicado en el formalismo deontológico de inspiración kantiana sino, más bien, en los contenidos que la misma exigencia y necesidad de reconocimiento imponen.

En este sentido, por ejemplo, M. Nussbaum desarrolla a partir de los aportes de A. Sen, y desde una perspectiva neoristotélica, un enfoque de capacidades (*capabilities*) básicas humanas que constituyen un contenido normativo de la moral en tanto que

¹⁵ J. Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 207.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

condición necesaria para una vida digna¹⁶. El enfoque de Nussbaum, que pretende formularse como una propuesta universalista fundada en un contenido consustancial y necesario para el funcionamiento humano, se sustenta, de hecho, en una concepción antropológica a partir de la cual obtiene y formula, en gran parte, dichas capacidades como modelo explicativo para una ética de orden global. La perspectiva de Nussbaum, en virtud de su punto de vista aristotélico, expresa una concepción sustancialmente social y política del ser humano, dotado éste de una capacidad esencial de realización plena en relación con los otros y, consecuentemente, de establecer relaciones intersubjetivas en las que, además, la compasión se constituye como uno de los sentimientos morales más destacados que posibilitan la sociabilidad humana¹⁷.

Por su parte, desde las corrientes filosóficas de inspiración kantiana ha sido un lugar común el considerar que una reflexión ética con capacidad crítica en el sentido de poder establecer y determinar los fundamentos racionales de lo moral bajo el prisma de la universalidad e imparcialidad, debería prescindir, en tanto que ética formal, de cualquier contenido referido a cuestiones afectivas. Las éticas cuyo centro de interés lo constituye la justicia desde esta perspectiva, se han caracterizado, generalmente, por proponer sistemas con los que fundamentar racionalmente la adopción de principios o normas capaces de controlar, precisamente, las pasiones.

De este modo, el interés de las éticas formalistas, universalistas, cognitivistas y deontológicas es el de la fundamentación de normas morales justas desde principios de imparcialidad. No hay lugar, en principio, en el formalismo requerido para la fundamentación de lo moral, de contenido alguno frente al requisito de racionalidad e imparcialidad. No obstante, tal y como se señalaba al final del epígrafe anterior de la mano de J. Conill, romper con el rigorismo del formalismo a la hora de dar razón de la moral –desde la perspectiva de la justicia- no implica romper, a su vez, con la posibilidad de reflexión crítica. Y uno de estos primeros contenidos dignos de tenerse en cuenta, es, de hecho, el reconocimiento solidario de la alteridad.

La ética discursiva, por ejemplo, considera que no es posible conocer qué es una vida buena más que intersubjetivamente, en diálogo con otras personas, tenidas éstas

¹⁶ Estas capacidades básicas son, en opinión de Nussbaum, las siguientes: 1) Vida; 2) Salud corporal; 3) Integridad corporal; 4) Sentidos. Imaginación y pensamiento; 5) Emociones; 6) Razón práctica; 7) Afiliación; 8) Otras especies; 9) Juego y 10) Control del propio entorno. Cf. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species membership*, Harvard University Press, 2006, pp. 78-80.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 85 ss.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

como interlocutores válidos. El convencimiento y reconocimiento de que las demás personas son dignas de consideración en tanto que sujetos capaces de decidir sobre la corrección de normas que les afectan, es lo que impone la necesidad de tenerlas dialógicamente en cuenta y la de construir socialmente espacios en los que puedan ejercer dicha competencia comunicativa. De este modo, considera A. Cortina desde la perspectiva de una democracia radical que, para llegar a una sociedad civil democrática, es necesario crear y reforzar espacios de solidaridad vivida, de comunidades en las que la participación sea una realidad y en la que las personas puedan sentirse reconocidas como interlocutores válidos a la hora de tomar decisiones desde la perspectiva de intereses generalizables. Se trataría de fomentar “reductos éticos de esperanza”¹⁸, que, más allá de las esferas en las que predomina una racionalidad instrumental, sean capaces de dar respuesta a las demandas de solidaridad y universalidad:

¿No es una sed solidaridad y universalidad no saciada por el hombre económico ni por el hombre político lo que nos lleva a esos lugares sociales en los que sólo tiene sentido la solidaridad: a los grupos primarios, como la familia y los amigos, a los secundarios, como escuelas, iglesias, asociaciones desinteresadas y movimientos sociales? ¿No estamos reconociendo en definitiva que aquellos mundos en los que la mediación del poder –sea económico o político- es tan necesaria como la luz del día, no pueden ser la fuente originaria de una moral de la solidaridad y la universalidad?¹⁹

Estos “reductos de esperanza”, de hecho, no sólo se ocuparían de defender la justicia, que consistiría en las reglas mínimas de convivencia universalizables de cuyo cumplimiento tendría que responsabilizarse el Estado, sino que además deberían elevar propuestas de vida buena, de una ética de máximos, de una solidaridad positiva que vaya más allá del cumplimiento de esos mínimos universalizables. Se trataría por tanto, de trascender la mera lógica de la justicia pues, como afirma Cortina en referencia a la obra de C. Gilligan *In a different voice*, “lo justo es una forma de conciencia moral, pero no la única, [...] en el mundo moral suena la voz de la justicia pero también ‘una voz diferente’: la voz de la compasión y del cuidado”²⁰. Esta perspectiva, por tanto, impone la necesidad de que en la dialéctica razón-pasión, también las disposiciones afectivas del ser humano entren en consonancia con los principios de justicia

¹⁸ A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 152.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁰ *Ibid.*, p. 155.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

universalizable ya que la sola razón, por sí misma, parece carecer de fuerza motivadora suficiente. Por eso, señala Cortina que:

Sin la conversión del corazón de cada hombre concreto, sin su convicción sentida del propio valor y del de cualquier otro hombre concreto, el orden jurídico y político es impotente incluso para defender unos mínimos de dignidad [...] No hay hombre nuevo sin conversión del corazón; ahí radica nuestra más profunda autonomía²¹.

En este sentido, tras la fundamentación racional de principios éticos, de lo que se trata, en último término, es de poder encarnarlos y actuar en consecuencia, esto es, convertirlos en una moral vivida. Y ello únicamente es posible cuando existe una disposición anímica para ello, esto es, una capacidad de estimación y degustación de valores éticos que permita una convicción sentida. Es de notar, por lo demás, que esta perspectiva es desarrollada por Cortina principalmente con la aparición de su obra *Ética de la razón cordial* (2007) y, posteriormente, con *Justicia cordial* (2010).

En ellas, Cortina, que procede de la tradición de la ética del discurso en la línea de K. O. Apel, formula una perspectiva filosófica en la que, de hecho, trata y argumenta sobre lo justo, pero buscando sus raíces, precisamente, en esta capacidad del ser humano por estimar y degustar valores éticos, y en la que la dimensión compasiva adquiere, además, una considerable relevancia. La caracterización de las tradiciones filosóficas entre las que se sitúa esta nueva perspectiva aportada por Cortina es explicitada por ella misma en los siguientes términos:

[...] la ética de la razón cordial se sitúa en la tradición del *reconocimiento recíproco*, que cobra estatuto filosófico en los textos hegelianos del periodo de Jena y en los *Principios de Filosofía del Derecho*, en la obra de Georges Herbert Mead, en la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y se prolonga hoy en los trabajos de Paul Ricoeur y Axel Honneth, aunque caminando por otros derroteros. Tiene su origen religioso en la firma de la alianza del libro del *Génesis*, y el fundamento filosófico, la razón suficiente de lo justo en la política, el derecho y la economía, en el reconocimiento recíproco de quienes se saben y sienten como seres dotados de competencia comunicativa, es decir como interlocutores válidos y, por lo mismo –por decirlo con Apel-, como personas. La ética no es entonces expresión de la pura subjetividad, pero tampoco de verdades objetivas en lo moral, independientes de

²¹ *Ibid.*

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

los sujetos que pueden conocerlas. Es expresión de esa *intersubjetividad* humana, que nunca debería ser dañada²².

Se aprecia, por tanto, cómo Cortina, sin abandonar la tradición discursiva, incorpora la del reconocimiento recíproco a la vez que, en tanto que “ética de la razón cordial”, va más allá de la “razón geométrica” y la “razón productiva”, tomando en cuenta que la forma humana de conocimiento es siempre afectiva en la medida en que las emociones nos ayudan a centrar nuestra atención sólo en algunos aspectos de la realidad, descuidando otros²³. Es ésta, en primer lugar, una “*ethica cordis*”, del corazón, en el sentido de que “conocemos la verdad y la justicia no sólo por la argumentación, sino también por el corazón”²⁴, pues “la compasión es el motor de ese sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de lo que merecen los seres humanos, es el vínculo compasivo que brota de lo más profundo del corazón”²⁵.

Así mismo, es una ética cívica –es decir, para ciudadanos que se reconocen parte de una comunidad de individuos libres e iguales- pero que intenta superar las limitaciones racionalistas de fundamentación meramente procedimental y formal para, en su lugar, incorporar nuevas dimensiones del vínculo comunicativo. No se tienen ya en cuenta únicamente las capacidades lógicas para argumentar, sino también las capacidades para sentir, apreciar, estimar y valorar el sentimiento de justicia²⁶ así como la capacidad de com-padecer al otro en tanto que ser “de carne y hueso”. Se trata, por tanto, de una encarnación de la autonomía y dignidad del ser humano en su dimensión sensible²⁷.

A su vez, la ética de la razón cordial es también una ética del reconocimiento. Pero, tal y como señala el término “razón cordial”, se trata aquí del reconocimiento, al menos, de dos vínculos que ob-ligan. Por un lado, el reconocimiento del “vínculo entre los virtuales participantes del diálogo entendido como una búsqueda lógica de lo más justo a través de la argumentación”²⁸; por otro lado, el reconocimiento “del vínculo

²² A. Cortina, *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008, p. 17.

²³ Cf. A. Cortina, *Ética de la razón cordial*, op. cit., pp. 191-192

²⁴ *Ibid.*, p. 191.

²⁵ *Ibid.* p. 190.

²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 130 ss.

²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 119 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 214.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

entre seres humanos” que, al saberse “carne de la misma carne y hueso del mismo hueso [...] deberían, por lo mismo, sentirse y saberse obligados a apoyarse mutuamente para llevar a cabo proyectos de vida digna de ser vivida”²⁹. Se trata, por tanto, de un reconocimiento que se expresa tanto en la dimensión racional del ser humano, en tanto que dotado de capacidad comunicativa, como en su dimensión sensible, sintiente.

Estas dos formas de reconocimiento son calificadas por Cortina, respectivamente, como “reconocimiento cordial” (el referido al vínculo comunicativo) y “reconocimiento compasivo” (referido a la compasión como motor para la preocupación por los temas de justicia)³⁰. Éste último, el reconocimiento compasivo es, de hecho, imprescindible en la perspectiva de la ética de la razón cordial, pues sin esta capacidad de sentir y experimentar al otro como parte de uno mismo, difícilmente pueden entonces las personas dialogar “en serio”, tal y como reclama la pragmática trascendental, resultando difícil, en consecuencia, el interesarse por normas universalizables que beneficien a los más desfavorecidos.

En definitiva, la propuesta de Cortina bien refleja la posibilidad de aunar e incorporar contenidos afectivos y emotivos desde la dimensión del reconocimiento a la formulación de una ética discursiva basada en principios de justicia. Lo cual, de hecho, revela que las reflexiones en torno a la fuerza motora que motiva esa faceta del “reconocimiento compasivo” son ciertamente relevantes. Tal es el caso, por ejemplo, de Feuerbach, quien funda la apertura compasiva del yo al tú en su concepción antropológica. Vista la perspectiva de los planteamientos actuales en torno al reconocimiento recíproco, la filosofía de Feuerbach, acertada o no en sus conclusiones, bien parece poder constituir, por tanto, una postura con la que dialogar.

10.3 Reconocimiento recíproco como contenido normativo de la moral

Según lo expuesto hasta ahora a lo largo del presente capítulo, bien parece posible formular una teoría crítica, comprensiva, que obtenga el contenido normativo de la moral a partir de la idea de reconocimiento, incorporando en ella, además, la dimensión afectiva del mismo. En este sentido, por tanto, la filosofía moral de

²⁹ *Ibid.*, 215.

³⁰ *Ibid.*

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

Feuerbach no erraba al considerar e incorporar las posibilidades, precisamente, de conceptos tales como amor, compasión, empatía o solidaridad. No obstante, conviene aún explicitar cómo podría articularse una perspectiva ética tal, cuyo contenido normativo se reduzca al del reconocimiento recíproco entendido éste como principio comprensivo de lo moral. Es decir, bajo qué forma puede entenderse que todo valor moral de nuestras acciones procede, en último término, de la perspectiva del reconocimiento. En este último epígrafe se presenta, recogiendo la propuesta de Axel Honneth, un esbozo general a modo ilustrativo de cómo podría entenderse una teoría normativa y crítica en tal sentido.

Honneth, influido por la perspectiva universalista de Habermas y preocupado por la formulación de una teoría del reconocimiento (*Anerkennung*) como contenido normativo, lleva a cabo una lectura de la historia de las reivindicaciones sociales y políticas por medio de lo que él denomina una “gramática moral de los conflictos sociales”. Y ello, ante lo que él considera una doble demanda: por un lado, la necesidad de ofrecer una explicación más convincente de la motivación moral que anima las reivindicaciones ciudadanas, sociales, culturales y políticas³¹ y, por otro lado, la necesidad de corregir lo que él considera como un excesivo formalismo de las posiciones universalistas de inspiración estrictamente kantiana³².

Con tal finalidad, Honneth parte de la concepción del reconocimiento presente en la obra del joven Hegel del período de Jena, tomando en consideración, sobre todo, el *Sistema de la Eticidad* y los textos de la *Realphilosophie* en la medida en que, en ellos, tal y como se ha mostrado en el capítulo anterior, Hegel entiende el reconocimiento como un proceso intersubjetivo de constitución progresiva de la identidad en el marco de sucesivas y cada vez más complejas formas de socialización, destacando de forma clara la familia, el derecho y la comunidad ética. En cada una de estas esferas el reconocimiento cumple una función generadora de socialidad y permite conceptualizar el incremento, a su vez, de la individuación. El punto de partida del posicionamiento de Honneth, por tanto, es la afirmación según la cual:

³¹ Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 8 y, en especial, la sección sobre “Menosprecio y resistencia: sobre la lógica moral de los conflictos sociales”, pp. 256 ss.

³² Cf. A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, p. 171.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es siempre la misma: en la medida en que un sujeto se sabe reconocido por otro en algunas de sus facultades y cualidades, y [se sabe] por ello reconciliado con éste, llega también a conocer facetas de su propia e irremplazable identidad y, con ello, a contraponerse nuevamente al otro como un particular³³.

Tal y como se ha mostrado anteriormente, en Hegel el momento del reconocimiento no sólo no se contrapone al momento de la individuación y de la autonomía, sino que en el mismo hecho del reconocimiento mutuo se gesta la propia identidad particular. Más aún, podría afirmarse que el momento del reconocimiento necesita y promueve, a su vez, la autonomía del individuo. Esto es: la necesita como instancia previa para que pueda producirse una relación igualitaria; y la promueve porque, aun siendo una naturaleza integradora, el reconocimiento tiene sobre el individuo el efecto de fortalecer y enriquecer su identidad y particularidad. Para Honneth, de hecho, el carácter moral del reconocimiento radica en que éste es condición indispensable para la formación de la propia identidad y autonomía, de forma tal que la moral puede ser definida como aquello que “representa la suma de las actitudes que estamos obligados a adoptar recíprocamente con el fin de asegurar en común las condiciones de nuestra identidad personal”³⁴.

Ahora bien, la intención de Honneth con respecto a la obra de Hegel no es meramente interpretativa sino, más bien, la de crear una propuesta sistemática que pasa por “actualizar el modelo teórico de Hegel en las condiciones del pensamiento postmetafísico”³⁵. Así, en su opinión, considera que completa el modelo hegeliano, al menos en parte, en tres sentidos³⁶. En primer lugar, reelaborando la tesis hegeliana de la constitución del sujeto por medio del reconocimiento recíproco a partir de los estudios empíricos de la psicología social, ya que una teoría que pretenda explicar el carácter normativo y moral subyacente a los conflictos sociales no puede sostenerse en fundamentos meramente especulativos. En segundo lugar, contrastando la idea de que hay tres formas fundamentales y sucesivas de reconocimiento (amor, derecho y eticidad) con una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento en la sociedad actual. En tercer lugar, corroborando el proceso global de formación del

³³ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., pp. 30-31.

³⁴ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 185..

³⁵ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 113.

³⁶ Cf. *Ibid.* pp. 107-113.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

individuo a través de dichas etapas por medio de investigaciones históricas que den cuenta de las experiencias reales y las motivaciones morales de los conflictos sociales.

Es decir, Honneth, en cierto modo, considera que la concepción del reconocimiento en Hegel ha sido “infecunda hasta hoy”³⁷, lo cual intenta subsanar mediante investigaciones psicológicas, históricas y sociológicas con el fin de actualizar y confirmar, si no la teoría, sí al menos la intuición hegeliana. En este sentido, influido por Hegel, Honneth considera que el carácter moral de las relaciones de reconocimiento radica en su papel constitutivo de la identidad del sujeto. Por ello, la fuente más clara de motivación moral la encuentra en la dinámica de los conflictos sociales en tanto que susceptibles de ser explicados por la lesión en los procesos de autorreferencia de los individuos y colectividades cuando éstos no ven cumplidas sus expectativas normativas de reconocimiento:

Los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Tales expectativas se enlazan intrapsíquicamente con las condiciones de formación personal de la identidad³⁸.

Para Honneth (como también para Hegel) el concepto de lucha social, en consecuencia, no puede explicarse como resultado de una mera lucha entre intereses materiales en oposición. Ésta debe fundarse –al menos también en parte- en los sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio (*Missachtung*) o de negación de la propia identidad. En este sentido, Honneth pretende establecer una “gramática” que permita entender desde una perspectiva normativa en qué medida la fuente moral de los conflictos sociales se encuentra, precisamente, en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento, entendidas éstas como agravios morales. Lo cual se sustenta en una serie de premisas:

a) Sólo son susceptibles de daño moral aquellos seres que se relacionan de una manera reflexiva con su propia vida (...) b) Esta referencia a la relación práctica consigo mismo explica qué son las heridas morales, aunque no del todo sus condiciones de posibilidad (...) c) Si la particularidad de las heridas morales consiste en que con éstas una persona sería desdeñada en aspectos de su autorreferencia positiva de los que al mismo tiempo depende su confirmación

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 261.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

intersubjetiva básica, se aclara entonces el vínculo con un estado de cosas psicológico³⁹.

Esto es, el ser humano es susceptible de agravios morales en la medida en que está dotado de una capacidad de autorreferencia práctica a la hora de formar su propia identidad. De modo tal que cuando, en las relaciones intersubjetivas ve truncadas sus aspiraciones identitarias, siente esta falta de reconocimiento como un menosprecio u ofensa moral. Ahora bien, tal y como señala el propio Honneth hay hasta aquí formulada únicamente una intuición, la cual no constituye una teoría. Se precisa, por tanto, de una “precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad”⁴⁰. Esto es, una teoría sobre cuáles son las expectativas morales de reconocimiento que, en caso de menosprecio, se ven agraviadas.

Esta “precomprensión”, de hecho, la toma Honneth de Hegel a partir de la distinción de éste de tres esferas en las que se da el reconocimiento, a saber: la familia, la sociedad civil y el Estado. De cada una de estas esferas –y por medio de la contrastación con la psicología social de G. H. Mead y el psicoanálisis de D. W. Winnicott y de E. H. Erikson-, obtiene Honneth las tres formas de reconocimiento fundamentales que constituirán, precisamente, esas “expectativas normativas” de todo sujeto en tanto que necesarias para su formación personal de la identidad. Tales formas son: el amor (*Liebe*) o dedicación emocional, el derecho (*Recht*) o reconocimiento jurídico (*rechtliche Anerkennung*) y la solidaridad (*Solidarität*) o adhesión social. Cada una de estas formas de reconocimiento favorecen una autorreferencia positiva por parte de los sujetos, posibilitándoles la formación de su propia identidad: autoconfianza, autorrespeto y autoestima. A su vez, cada una de estas tres formas de reconocimiento tendrán también, en consecuencia, su equivalente como forma de menosprecio, denegación del reconocimiento u “ofensa moral”, a saber: humillación física, privación de derechos y desvalorización social.

³⁹ A. Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, 1996, pp. 9-10.

⁴⁰ A. Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, op. cit., p. 101.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

En la primera forma de reconocimiento, la *dedicación emocional* o afectiva, se encuentran recogidas todas aquellas relaciones intersubjetivas basadas en relaciones primarias, como la familia, el amor o la amistad. Esto es, son relaciones que se basan en la inmediatez del encuentro intersubjetivo y en las que se procura el bienestar o cuidado del otro en sus necesidades individuales. Esta actitud hacia el otro, en consecuencia, le proporciona seguridad emocional y corpórea, ayudándole en la formación de una relación de autoconfianza (*Selbstvertrauen*) consigo mismo la cual, por lo demás, “constituye el presupuesto psíquico para el desarrollo de todas las demás actitudes de autoestima”⁴¹. La ofensa moral asociada a esta forma de reconocimiento, por tanto, es toda aquella que priva al individuo de esta posibilidad de confianza en sí mismo al impedir al otro la libre disposición de su cuerpo e incidiendo en su humillación personal. Se trata, en definitiva, de actos tales como la tortura, la violación, el maltrato psíquico y el asesinato, los cuales, más allá de su dimensión física, suponen también lesiones morales, pues “lo específico en tales formas de lesión física [...] lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebató sensible de la realidad”⁴².

Ahora bien, si hablamos de una moral del reconocimiento con vocación universalista –tal y como es el propósito de Honneth-, el mero reconocimiento afectivo no es, ni puede ser suficiente dado su carácter particularista. El segundo momento normativo en la propuesta de Honneth lo constituye, por tanto, el reconocimiento ‘jurídico’ (*rechtliche Anerkennung*) o derecho (*Recht*), el cual hace referencia al universalismo propio de la tradición kantiana de que todo ser humano es igualmente digno y debe valer como un fin en sí mismo. En esta forma de reconocimiento, de carácter cognitivo, se adopta, por tanto, la perspectiva del ‘otro generalizado’ en el que “*ego* y *alter* se reconocen mutuamente como personas sujetos de derecho”⁴³ que gozan de igualdad de oportunidades para la realización intersubjetiva de sus propios proyectos vitales. Los individuos, con esta forma de reconocimiento, se saben así autónomos y moralmente responsables de sus propias acciones. La forma de menosprecio correspondiente, por tanto, hace referencia a la lesión moral que se produce cuando, al

⁴¹ A. Honneth, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, nº 5, 1992, p. 84.

⁴² A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 214.

⁴³ A. Honneth, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, op. cit., p. 85.

Capítulo X

Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

desposeer a un sujeto de determinados derechos dentro de una sociedad, se le niega el “estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso”, siendo “lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales”⁴⁴.

Para Honneth, limitarse a la segunda forma de reconocimiento sigue siendo insuficiente. Conviene tener en cuenta que el reconocimiento ‘jurídico’ (*rechtliche Anerkennung*), si bien se basa en la “capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales”, ha de tener en consideración también “la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida”⁴⁵, lo cual, consecuentemente, sólo puede darse en el seno de una comunidad concreta. Esto es, el reconocimiento ‘jurídico’ (*rechtliche Anerkennung*) hace referencia, en último término, a la inserción del individuo como persona en una comunidad de derecho, de la que es partícipe en igualdad de condiciones. El individuo es reconocido, aquí, por cualidades que, de hecho, comparte con los demás miembros de la comunidad pero para un reconocimiento pleno de sí mismo, de su identidad, necesita además saberse reconocido por las cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Es en este sentido en el que Honneth introduce, así, una tercera forma de reconocimiento.

La *adhesión social*, expuesto lo previo, hace referencia, a la “aprobación solidaria para formas de vida alternativas” –esto es, a la solidaridad (*Solidarität*)- de forma tal que la comunidad ha de ser capaz de reconocer el carácter insustituible y particular de cada subjetividad y valorar de manera positiva, para sus metas colectivas, la contribución de cada autobiografía personal constituyéndose así un “principio de diferencia igualitaria”⁴⁶. Con ello, la forma de autorreferencia positiva que se potencia es la de la autoestima (*Selbstschätzung*) en tanto que conciencia de poseer capacidades y facultades propias e individuales, valiosas para la comunidad. La forma de menosprecio consecuente es, en consecuencia, la desvalorización social de modos de vida individuales o colectivos, produciéndose pérdida de autoestima personal y un deterioro de las posibilidades afirmativas de construcción de la identidad personal⁴⁷.

⁴⁴ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., p. 216.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 190

⁴⁶ A. Honneth, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, op. cit., p. 86.

⁴⁷ Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, op. cit., pp. 216-217.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

Vista la relación entre las formas de reconocimiento, los modos de autorreferencia que éstas posibilitan y, a su vez, los tipos de agravios morales que se derivan cuando no se cumplen las expectativas de reconocimiento, se aprecia en qué medida, para Honneth, “el contenido normativo de la moral se tiene que poder explicar al hilo de determinadas formas de reconocimiento recíproco”. Pues el punto de vista moral, en definitiva, “hace referencia, en primer lugar, a propiedades deseables o reprobables de las relaciones que mantienen entre sí los sujetos”⁴⁸.

Ahora bien, considerando las tres formas de reconocimiento –morales todas ellas por posibilitar esa autorreferencia positiva por parte de los individuos–, el punto de vista moral no puede venir definido de forma unilateral por una única forma de reconocimiento. De hecho, para Honneth, “el punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los que no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden”⁴⁹. Es decir, no se trata de priorizar una forma de reconocimiento sobre otra, sino de implementar las acciones sociales y políticas necesarias en cada caso, ya que la necesidad de reconocimiento en cada sujeto, individuo o colectividad no tiene por qué circunscribirse a una misma esfera.

Es cierto, en cualquier caso, que Honneth es consciente de que, en el seno de la complejidad social, puede darse situaciones de conflicto entre distintas pretensiones *legítimas* de reconocimiento, pero será entonces la casuística la que tendrá que señalarnos la naturaleza de dicho conflicto y la urgencia por priorizar una forma u otra de reconocimiento. Desde un punto de vista moral, toda pretensión de reconocimiento es considerada como legítima cuando tal pretensión no suponga una lesión para los demás. En este sentido, conviene recordar que la forma de reconocimiento que constituye el núcleo de la propuesta de Honneth es el recíproco. Por ello, en caso de que existiera conflicto con algún tipo de pretensión de reconocimiento que, por su parte, no reconociera a su vez las necesidades legítimas de formación identitaria de otra persona o colectividad, no habría entonces lugar a conflicto, al menos en el terreno normativo⁵⁰.

⁴⁸ A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit., p. 175.

⁴⁹ A. Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, op. cit. p. 16.

⁵⁰ Esta cuestión en torno al conflicto entre distintas pretensiones de reconocimiento fue debatida y esclarecida en el *Kolloquium-Sozialforschung* que dirige el mismo Honneth en la Universidad de Frankfurt durante la estancia de investigación que pude realizar allí entre los meses de mayo y julio de 2010.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

Por otra parte, Honneth considera que, a la hora de tomar una decisión en caso de conflicto entre pretensiones de reconocimiento, hay que tener en cuenta que “del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa que impone tales decisiones”⁵¹, de forma tal que ninguna medida puede lesionar el principio universalista e igualitario del derecho. Lo cual, sin embargo, no implica predominar la tradición kantiana que da primacía absoluta a la autonomía individual, ya que, desde su perspectiva moral, no se trata de contraponer “deber” e “inclinación” sino “obligaciones diferentes que por ello poseen un carácter moral sin excepción, porque en cada caso manifiestan otra relación de reconocimiento”⁵². Así, los tres principios de reconocimiento –amor, derecho, solidaridad- son en Honneth el núcleo normativo de una concepción amplia de justicia en la medida en que definen las condiciones intersubjetivas necesarias para la integridad personal de todos los sujetos.

En este punto, hay varios elementos que conviene tener en cuenta en relación con la propuesta ética de Feuerbach. En primer lugar, la crítica feuerbachiana a la escisión kantiana entre deber e inclinación se encuentra, a su vez, recogida en parte en la propuesta normativa de Honneth al considerar éste, precisamente, que las obligaciones morales derivadas del reconocimiento afectivo –las cuales realizamos por inclinación- contienen también un “carácter moral sin excepción”.

También es especialmente relevante para el tema de la presente tesis el constatar cómo la dimensión afectiva –esto es, el amor- es uno de los elementos constitutivos de la propuesta normativa de Honneth basada en el reconocimiento recíproco. La inclusión de dicha dimensión por parte de Honneth, procede, ciertamente, de su punto de partida hegeliano, el cual, de hecho, comparte en cierto modo con el propio Feuerbach. En cualquier caso, resulta obvio que la propuesta de Honneth, con vocación universalista, no puede limitarse a una única forma de reconocimiento –la afectiva- lo cual, sin embargo, no resta relevancia al hecho de que tanto el reconocimiento afectivo como el derecho y la solidaridad se encuentren, en principio, en el mismo rango de importancia sin existir una supeditación *a priori* del amor a los otras dos formas de reconocimiento.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 17.

Capítulo X
Retos actuales de la filosofía del reconocimiento

Desde esta perspectiva, la propuesta ética de Feuerbach, si bien requiere ser repensada críticamente a la hora de considerar sus posibilidades de dar contenido a normas morales de validez universal por limitarse exclusivamente a la dimensión afectiva del ser humano, no erraba del todo, sin embargo, al considerar el amor y el reconocimiento afectivo como un elemento digno de tenerse en cuenta. La perspectiva de este tipo de reconocimiento, en definitiva, aunque necesitada de complementación, bien puede formar parte, tal y como muestra la filosofía de Honneth, de una ética normativa y crítica con pretensiones de universalidad en la que el concepto de justicia (en sentido moral) se imbrica indisolublemente con el de reconocimiento.

RECAPITULACIÓN

A lo largo de los dos primeros bloques de la presente tesis se ha mostrado, en primer lugar, el marco teórico que ha servido como orientación a la hora de abordar el análisis y estudio del pensamiento de Feuerbach y, en segundo lugar, se ha profundizado en el contenido eminentemente práctico de la filosofía feuerbachiana en su dimensión antropológica y ética, destacando ante todo la dimensión afectiva del reconocimiento como uno de sus elementos centrales. Por su parte, el tercer y último bloque ha puesto en relación la filosofía de Feuerbach, precisamente, con la tradición filosófica del reconocimiento, tanto en el contexto alemán del siglo XIX, en el que destacan las figuras de Fichte y Hegel, como en sus manifestaciones actuales. Ello, en último término, con el propósito de determinar la actualidad del pensamiento de Feuerbach.

En este sentido, uno de los elementos más relevantes de la filosofía idealista alemana es el referente a la noción de reconocimiento recíproco, la cual, a pesar de ser Fichte su padre intelectual, puede también apreciarse como un elemento nuclear en la filosofía moral de Feuerbach. Así pues, en el primer capítulo de este tercer bloque se han presentado las líneas generales de la filosofía del reconocimiento recíproco presentes en Fichte, Hegel y Feuerbach.

El planteamiento fichteano, que parte de su intento por buscar los fundamentos del derecho natural, destaca por poner de manifiesto la importancia de la relación intersubjetiva como condición para la adquisición de la autoconciencia. Ésta, por tanto no es dada *a priori* sino sólo por mediación social. Este acceso de la autoconciencia, en la perspectiva de Fichte, se produce cuando, en un contexto socialmente mediado, un sujeto racional, activo y volente exhorta a otro sujeto para que realice su libre eficacia en el mundo en el que se inscribe. Sólo entonces este segundo sujeto adquiere la

Recapitulación

consciencia de sí en calidad de agente, esto es, de sujeto así mismo racional, activo y dotado de voluntad.

Conviene hacer notar que el acto de exhortación presupone ya la capacidad misma de entendimiento y comprensión del sujeto exhortado en tanto que dotado de racionalidad. Desde esta perspectiva, el sujeto exhortado que accede a la autoconciencia y se sabe libre, racional y capaz de poner en marcha su libre eficacia sobre el mundo, debe reconocer necesariamente esa misma libre eficacia para el sujeto que posibilitó su autoconciencia ya que aquél, sólo por su carácter racional y activo pudo llevar a cabo el acto de exhortación. Se produce, así, un necesario reconocimiento recíproco. Así mismo, una vez reconocida mutuamente la libertad de cada uno de los sujetos, ambos han de autolimitarse voluntariamente para preservar, precisamente, la esfera de libertad del otro siendo ello, en la filosofía de Fichte, lo que constituye el fundamento del derecho natural.

Por su parte, la idea del reconocimiento recíproco expuesta por Hegel, sobre todo en su período de Jena, destaca por presentar, en su forma agonística, uno de los elementos prefigurativos de la eticidad absoluta entendida como “Estado de reconocimiento”, en el cual se incorpora además, de modo explícito, la dimensión de la moralidad a la vez que se superan los límites de la eticidad natural. Hegel considera que la lucha por el reconocimiento producida en la esfera de la sociedad civil asegura nuevas formas de conciencia y posibilita el paso de la eticidad natural –caracterizada en su primer estadio por el amor como forma de reconocimiento particularista- a la constitución del Estado como aquella esfera en la que el derecho, como nueva forma de reconocimiento, confirma a los individuos en su autonomía a la vez que éstos se reconocen recíprocamente como iguales.

Por lo demás, la demanda de reconocimiento que da lugar a la lucha por el mismo, muestra, en la tradición misma del reconocimiento recíproco, el hecho de que la relación intersubjetiva no es resultado, a diferencia de lo expuesto por Hobbes, de un contrato social sino, más bien, su condición de posibilidad. En cualquier caso, uno de los elementos relevantes de Hegel en lo referente a la filosofía del reconocimiento radica, en parte, en la traducción de sus planteamientos a los tiempos presentes. Pues, de hecho, la perspectiva hegeliana es la que constituye el punto de partida de diversas propuestas actuales centradas, precisamente, en la cuestión del reconocimiento

Recapitulación

recíproco. Tal es el caso, por ejemplo, de A. Honneth en su propuesta de una teoría normativa de la sociedad con pretensiones de universalidad.

Por otro lado, dentro de esta tradición filosófica alemana del reconocimiento recíproco, la filosofía de Feuerbach destaca por el peso específico que alcanza en su pensamiento la dimensión afectiva del mismo. Feuerbach, por mediación de su concepción antropológica, en la que la noción de *Sinnlichkeit* adquiere una considerable importancia, desarrolla una filosofía moral en la que conceptos tales como la felicidad o el amor constituyen sus categorías principales. En este sentido, la ética de Feuerbach, justificada antropológicamente, lleva a cabo una reducción sensible de los valores morales, esto es, los encarna en la naturaleza misma del ser humano la cual, además, sólo se realiza de modo relacional e interdependiente. De este modo, el reconocimiento de la alteridad –en su dimensión afectiva- se revela en la filosofía moral de Feuerbach como un ejercicio de concretización de la realidad humana, tanto en su determinación sensible como en su carácter socialmente mediado.

La filosofía moral de Feuerbach, en tanto que sensualista-eudemonista, plantea, por lo demás, algunas cuestiones a considerar, sobre todo en lo referente a la posibilidad de que su propuesta ética pueda proporcionar un contenido normativo con pretensiones de validez universal a partir de conceptos tales como impulso de felicidad, amor de sí o amor al tú. Se impone, desde esta perspectiva, la necesidad de reflexionar críticamente sobre la posibilidad de que una ética universalista pueda incorporar en su seno esta dimensión afectiva del reconocimiento y, así mismo, sobre la posibilidad de que el reconocimiento recíproco pueda constituir el contenido normativo de la moral. Ello supone, por tanto, reflexionar sobre los retos de la filosofía del reconocimiento a la hora de compaginar las cuestiones de justicia universal con las pretensiones y demandas actuales de reconocimiento diferenciado, así como sobre la relación entre afectividad y normatividad.

En este sentido, la complejidad del mundo actual desvela cómo diversas voces exigen demandas de reconocimiento identitario diferenciado, lo cual, a su vez, supone la necesidad de pensar el concepto de dignidad humana no sólo desde una perspectiva de la igualdad sino, también, desde la diferencia y diversidad. No obstante, esta misma complejidad del mundo, y el hecho de que tales demandas de reconocimiento puedan

Recapitulación

entrar en conflicto entre sí, reafirma, a su vez, la importancia de un concepto de justicia basado en principios de imparcialidad.

La posibilidad de compaginar ambas perspectivas ha sido, de hecho, fruto de amplios debates en los que las éticas del cuidado desarrolladas desde la teoría feminista han destacado la importancia de la empatía y de los vínculos solidarios y emocionales como medio necesario, precisamente, a la hora de dar razones y justificar los compromisos que adquirimos con las ideas de justicia y equidad. Pues la mera razón, por sí sola, parece insuficiente como fuerza motivadora de nuestras acciones conforme a principios de justicia. De este modo, tal y como se ha reconocido desde algunas éticas deontológicas de inspiración kantiana, la solidaridad constituye, por tanto, la otra cara de la justicia.

Más aún, la idea misma de una razón práctica dotada de capacidad crítica no supone, necesariamente, la defensa de un formalismo puro que prescindiera, en aras del concepto de justicia, de todo contenido afectivo. Así, por ejemplo, la propuesta de una ética de la razón cordial desarrollada por A. Cortina muestra cómo, precisamente, la dimensión afectiva y compasiva del ser humano constituye un elemento central y ciertamente relevante a la hora de poder encarnar los principios de justicia y actuar en consecuencia. El reconocimiento compasivo (afectivo) se revela, de este modo, como un contenido necesario en la reflexión ética en tanto que motor para la preocupación por los temas de justicia.

La perspectiva de una ética para nuestro tiempo, que no prescindiera de la complejidad de la existencia humana y que, a su vez, sea traducible a la realidad misma del ser humano, muestra cómo la ética feuerbachiana, basada en principios de reconocimiento afectivo, no erraba al considerar la dimensión sensible y afectiva del ser humano. A su vez, una ética crítica, universalista, que pretenda obtener el contenido de la moral desde la tradición filosófica del reconocimiento recíproco, si bien no puede prescindir de la perspectiva de justicia, no parece que pueda, tampoco, hacer caso omiso de la realidad sensible y afectiva del ser humano.

En este sentido, la propuesta de A. Honneth de una teoría crítica de la sociedad fundada en la idea del reconocimiento recíproco como gramática de la moral, es un ejemplo, así mismo, de compaginación de ambas perspectivas, subsumidas en una interpretación comprensiva de la idea misma de reconocimiento. Honneth, por medio de

Recapitulación

su clasificación tripartita de modos de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), aúna las tradiciones de las éticas del cuidado, las deontológicas de inspiración kantiana y las comunitaristas, estableciendo una comprensión tanto de la moral como de los conflictos sociales basada en la importancia sustancial tanto para individuos como colectividades de una autorreferencia positiva con respecto a su propia identidad.

En la propuesta de Honneth, esta complementación de formas de reconocimiento, si bien establece la de la justicia como un marco normativo del que se derivan ciertas limitaciones, no pretende subordinar unas a otras, sino establecer una necesaria complementación en la que, por tanto, la dimensión afectiva del reconocimiento adquiere un estatus propio, en igualdad de condiciones a las otras dos. Ello revela, de hecho, la posibilidad, al menos, de que la perspectiva del reconocimiento afectivo como contenido moral, tal y como lo desarrolla Feuerbach en su propuesta ética centrada en la realidad sensible del ser humano, sea tenida en cuenta en su dignidad.

CONCLUSIONES

El objetivo de la presente tesis doctoral ha consistido en analizar los elementos más relevantes de la propuesta antropológica y ética de la filosofía de Feuerbach con el fin último de determinar la vigencia y actualidad de su pensamiento en relación con la dimensión afectiva del reconocimiento presente en su filosofía. Con tal propósito, a la hora de abordar el estudio de la obra de Feuerbach se ha destacado, por tanto, la consideración de su pensamiento desde la vertiente práctica, en la que el reconocimiento afectivo del otro constituye uno de sus pilares fundamentales. Esta forma de reconocimiento es considerada en la filosofía de Feuerbach, de hecho, como requisito necesario para una realización plena del ser humano a nivel persona tanto en su vertiente individual como relacional, esto es, socialmente mediada; de forma tal que el reconocimiento afectivo adquiere, por tanto, una clara dimensión práctica. En este sentido se ha mostrado a lo largo del presente estudio cómo y en qué medida una aproximación a la filosofía de Feuerbach desde la perspectiva de su ética fundada antropológicamente, bien permite enraizar su pensamiento en la tradición filosófica del reconocimiento, la cual, en sus manifestaciones actuales, recupera, justamente, dicha dimensión afectiva.

El carácter sensible y afectivo del ser humano constituye, efectivamente, uno de los elementos centrales de la ética feuerbachiana. La actualidad del pensamiento de Feuerbach, más que en sus críticas al contenido teológico de la religión o al especulativo de la filosofía, radica, según la tesis aquí defendida, en el carácter afirmativo del ser humano en todas sus dimensiones y facultades, es decir, en la complejidad de su existencia sensiblemente mediada.

Con el fin de determinar, por tanto, el alcance de la actualidad de la filosofía de Feuerbach en su dimensión práctica, la tesis se ha dividido en tres bloques. En el primero de ellos se ha perfilado el marco teórico e interpretativo desde el que se ha

Conclusiones

procedido al análisis y estudio del pensamiento de Feuerbach. En el segundo, se ha analizado el contenido práctico –antropológico y ético- de su filosofía, en tanto que orientada esencialmente al reconocimiento de la alteridad en su dimensión sensible y afectiva. Y en el tercero, finalmente, se ha procedido a una aproximación crítica de las posibilidades reales de entender la ética sensualista-eudemonista de Feuerbach en el contexto filosófico actual, poniendo en relación su pensamiento con la filosofía del reconocimiento.

Cada uno de estos tres bloques, por su parte, permite establecer algunas conclusiones relevantes a tener en cuenta con respecto a la hipótesis inicial que se ha tratado de confirmar en la presente tesis. Esto es, la idea de que la filosofía de Feuerbach tiene, ante todo, un carácter propositivo y afirmativo en relación con la existencia humana en su totalidad y complejidad, siendo su reflexión antropológica y ética, mediada por el principio de *Sinnlichkeit*, la que resulta más relevante a la hora de valorar su vigencia y actualidad.

En primer lugar, tal y como se ha mostrado en el primer bloque, puede afirmarse que Feuerbach es un filósofo cuyo pensamiento orbita de forma especial en torno a la existencia humana, la cual constituye el *leitmotiv* de su filosofía. En este sentido, en cada una de las facetas con las que tradicionalmente se ha caracterizado a la filosofía de Feuerbach, se ha explicitado cómo, en último término, lo que se esconde tras cada una de ellas no es sino una constante preocupación por la existencia humana en su sentido pleno. Este es el caso, por ejemplo, en sentido negativo, de su ateísmo, de su crítica al contenido especulativo de la filosofía, de su rechazo al materialismo reduccionista o al concepto moderno de subjetividad.

Sin embargo, la preocupación antropológica por parte de Feuerbach, expresada en el sentido crítico de su filosofía, también puede confirmarse en sentido positivo. Así lo testimonia, en este caso, su relación con la Ilustración francesa, con el proyecto mismo de la Modernidad o su implicación directa con el movimiento de los jóvenes hegelianos, caracterizados por una voluntad clara de cambio social y político para adecuar las estructuras fácticas a las posibilidades de emancipación y libertad de la humanidad.

De este modo, la filosofía feuerbachiana debe entenderse en el sentido de una mera voluntad negadora, sino que quiere ser, más bien, afirmativa y propositiva. Pues la

Conclusiones

constante actitud crítica de Feuerbach hacia la tradición heredada –tanto religiosa como filosófica- pretende, en último término, discernir en ellas lo cierto de lo falso, lo verdadero de lo aparente para, así, denunciar cualquier abstracción de la complejidad existencial y vital del ser humano. Esta consideración permite, así mismo, la posibilidad de encontrar en el mismo concepto de crítica un principio explicativo interno que dé consistencia a la filosofía de Feuerbach, prescindiendo, en consecuencia, de referencias extrínsecas a su pensamiento. La búsqueda de este principio explicativo interno, de hecho, es relevante porque, tal y como se ha mostrado, posibilita entender su filosofía en su especificidad, es decir, más allá de las relaciones con sus antecedentes hegelianos o con su recepción marxista.

Por lo demás, se ha argumentado también cómo este concepto de *crítica* como principio explicativo de la filosofía de Feuerbach hace referencia no sólo al método filosófico por él empleado, sino sobre todo al carácter intencional y actitudinal del propio Feuerbach. El concepto de crítica como constante actitud de discernimiento permite así comprender cómo, en último término, la intención de Feuerbach no es meramente negadora, sino, ante todo afirmativa en lo que se refiere a su reflexión en torno al ser humano.

Así mismo, se ha mostrado cómo esta actitud crítica de Feuerbach se revela con un claro contenido práctico: favorecer la emancipación de la humanidad y su realización en un sentido inmanente, esto es, desde ella misma y para ella misma. En este sentido, Feuerbach enlaza de forma especial tanto con el ideario de la Ilustración francesa en su vocación emancipadora como con el proyecto de la Modernidad por entender la realidad en un sentido inmanente. Sin embargo, Feuerbach se mantiene también con sus fuentes inmediatas actitud crítica, de discernimiento. Es, pues, un espíritu libre que no abraza ciegamente ningún contenido dogmático.

La actitud crítica de Feuerbach, centrada en la cuestión de la existencia humana, tiene, en definitiva, un carácter eminentemente práctico. Este posicionamiento de Feuerbach viene motivado, además, por su concepción del ser humano, el cual caracteriza como esencialmente relacional, comunitario e interdependiente; como un ser que goza de capacidad de universalidad gracias a su facultad de conciencia, la cual le permite poner como objeto de su actividad a su propio ser y, por tanto, actuar sobre sí mismo y realizarse en sentido pleno al desarrollar todas sus capacidades y facultades.

Conclusiones

En ello radica, tal y como se ha mostrado, la facultad esencial del ser humano de perfectibilidad, la cual, además, debe entenderse dentro de los límites impuestos por la naturaleza misma que lo determina en tanto que ser esencialmente sensible.

Uno de los fundamentos filosóficos sobre los que se sustenta esta caracterización del ser humano como ser relacional y perfectible se sitúa, de hecho, en su concepción antropológica, entendida la humanidad como ser genérico. Sin embargo, tal y como se ha argumentado al final del primer bloque de la presente tesis, Feuerbach no parece que pueda ser considerado como un ingenuo a la hora de afirmar esta naturaleza perfectible de la humanidad. De hecho, Feuerbach es consciente de la limitación y finitud de los individuos, de modo tal que esta realización plena de la humanidad sólo puede proceder del esfuerzo conjunto y relacional de la humanidad. Ante la necesidad de fundamentar filosóficamente la posibilidad de esta realización común, Feuerbach desarrolla por tanto en su concepción antropológica el concepto de ser y esencia genéricos (*Gattungswesen*).

Por medio de tal concepto, la actualización de lo universal en el ser humano sólo puede realizarse, en opinión de Feuerbach, mediante la re-ligación de la humanidad consigo misma. Ello viene posibilitado por las facultades esenciales depositadas en los individuos, las cuales no son sino expresión de una esencia genéricamente compartida. No obstante, uno de los grandes logros de la filosofía de Feuerbach consiste, precisamente, en haber trascendido la esfera de lo meramente genérico para, en su lugar, concretizar la existencia humana en sus determinaciones sensibles y naturales. De este modo, se ha mostrado cómo la condición de posibilidad de la perfectibilidad humana encuentra su expresión, también, en el concepto de *Sinnlichkeit*.

Esta noción, en tanto que definitoria de la totalidad de lo real, determina así mismo al ser humano en su totalidad. Feuerbach, de hecho, lleva a cabo una reinserción del ser humano en la naturaleza en virtud de su dimensión constitutivamente sensible, de modo tal que la humanidad, manifestada en individuos finitos y concretos, sensiblemente determinados, no es entendida ni considerada como dotada sólo de pensamiento, entendimiento, conciencia y voluntad, sino también, esencialmente, de sentimiento, cuerpo, sensibilidad y determinación física en tanto que ser natural. Por ello, el carácter del ser humano como ser esencialmente universal y perfectible radica, en la filosofía de Feuerbach, en todas estas determinaciones, tanto las espirituales como las materiales.

Conclusiones

A través del principio de *Sinnlichkeit*, Feuerbach, de hecho, concretiza y reduce a lo auténticamente real y sensible la posibilidad de realización conjunta de los seres humanos. De forma tal que, si la medida de la realidad es lo sensible, entonces también la realización de la humanidad en su sentido pleno viene mediada, de forma especial, por las facultades sensibles del ser humano. Se trata, por tanto, de una concretización de la realidad social y humana a su dimensión inmanente. Así, ha sido mostrado a lo largo de la presente tesis cómo en esta apelación al carácter sensible de la existencia humana por parte de Feuerbach, el carácter afectivo de la humanidad expresado bajo la forma del sentimiento de amor, por pertenecer éste a la sensualidad propia del ser humano real, llega a constituirse en su filosofía como una de las facultades más relevantes por medio de la cual se motiva la dimensión relacional de la humanidad, sin hacer abstracción con ello del ser concreto y sensiblemente determinado.

En este sentido, se ha argumentado en qué medida en la concepción antropológica de Feuerbach, por tanto, la realización o actualización del género, por mediación del principio de *Sinnlichkeit*, encuentra en el sentimiento del amor y en su expresión física uno de los medios más elevados a través del cual la humanidad se realiza por ella y para ella misma. Desde el momento en que Feuerbach formulara en *La esencia del cristianismo* su reducción antropológica de la teología, queda constatado cómo el amor, de hecho, constituye uno de los conceptos fundamentales de la antropología y ética de Feuerbach. La esencia de la divinidad no es más, para Feuerbach, que la esencia de la humanidad objetivada en un ser otro y distinto de ella misma y, en consecuencia, el significado del dogma cristiano de que “Dios es amor” no supone sólo una inversión de los términos, sino situar el predicado divino en la propia humanidad. Por su parte, si el predicado es lo que goza de divinidad, es sólo porque lo divino para el ser humano es, precisamente, aquello que posibilita la realización esencialmente relacional de la humanidad –esto es, aquello que, por consustancial a su esencia genéricamente compartida, constituye causa común de la humanidad.

En el pensamiento de Feuerbach, tal y como ha sido mostrado, el amor en todas sus facetas –como impulso, sentimiento e incluso como relación sexual- atraviesa todo el ser del hombre real, en tanto que ser sensible, como dimensión afectiva constitutiva de la humanidad. Pues por medio de la relación sexual, adviene el individuo a la vida y a la existencia; por medio del sentimiento, se abre al otro que lo complementa y

Conclusiones

determina; por medio del impulso de religación, coparticipa de y con sus congéneres y actualiza lo que el individuo es en potencia pero que sólo por sí mismo no puede realizar. En la concepción antropológica de Feuerbach, mediada por los conceptos de ser genérico y de *Sinnlichkeit*, la dimensión del reconocimiento de la alteridad en su faceta afectiva –esto es, el amor en sentido amplio-, llega a constituirse, por tanto, en medida del ser humano y de su existencia real.

Ahora bien, considerando que toda antropología tiene consecuencias éticas, se ha mostrado también cómo en el caso de Feuerbach esto se confirma en grado máximo, pues la ética por él formulada obtiene directamente todo contenido moral de la propia esencia del ser humano real, concreto, encarnado. En este caso, puede afirmarse que Feuerbach lleva a cabo una auténtica encarnación y reducción antropológica de la moral. El ser esencial del género (*Gattung*), que se expresa en una serie de facultades así mismo esenciales en cada uno de los individuos concretos en que se manifiesta, constituye pues, para Feuerbach, el “deber ser” de la humanidad y del yo sensiblemente determinado.

De este modo, la capacidad de autorrealización y perfectibilidad de la humanidad – que sólo se realiza mediante la comunitariedad y la relación intersubjetiva entre los seres finitos-, por ser la primera determinación esencial del ser humano, constituye también su primera exigencia ética. En este sentido, las facultades esenciales que impulsan al ser humano a esta relación de reconocimiento intersubjetivo, entre las que destaca el amor por encima de todas, constituyen así mismo el contenido y el principio de la acción moral en la filosofía de Feuerbach. Así, la ética de Feuerbach bien puede entenderse como una ética del amor. En tanto que Feuerbach deriva el contenido ético de su concepción del ser esencial del ser humano, el amor se convierte consecuentemente en la primera medida de la moralidad: por el amor se da respuesta a la exigencia ética de perfeccionamiento relacional y comunitario; por el amor de sí se satisface la tendencia a la felicidad tanto física como espiritual; por el amor propio – como instinto de autoconservación y expresión de tal impulso a la felicidad (*Glückseligkeitstrieb*)- el individuo distingue lo bueno y placentero de lo malo y doloroso; y por medio del amor al otro, se abre compasivamente a la felicidad de la alteridad, siendo capaz de actuar entonces moralmente con respecto a las necesidades ajenas.

Conclusiones

La dimensión afectiva del ser humano, por tanto, es la que, de hecho, constituye en la ética de Feuerbach la verdad última de todo contenido moral. Como amor de sí, se establece como el fundamento del ansia de libertad y felicidad del ser humano corpóreo, sensiblemente determinado. Estos impulsos dotan de contenido a la voluntad, el querer, de los individuos, orientándolos a su realización plena, que es felicitante. Pero esta realización no es sólo espiritual, sino también física, orgánica, sensible, sensorial. Gracias a esta dimensión constitutivamente sensible, el individuo adviene a la conciencia moral; por mediación de la experiencia propia y personal del placer y el dolor, el hombre se abre compasivamente al placer y al dolor de los demás. Procurar la felicidad del tú concreto que se sitúa ante el yo significa para Feuerbach, de hecho, favorecer la posibilidad de perfeccionamiento tanto propio como ajeno. Y como la realización plena del yo depende en último término de la realización del otro, también es una exigencia moral, en consecuencia, el facilitar a los demás el acceso a su felicidad sensible y corporal, es decir, procurar su bienestar.

En consecuencia, el amor propio o amor de sí se convierte en Feuerbach en el principio de toda acción moral, la cual sólo adquiere sentido y significado, sin embargo, en relación con las implicaciones de nuestros actos sobre la alteridad. La responsabilidad para con uno mismo queda mediada, pues, por la responsabilidad ante los demás. De este modo, queda patente cómo la dimensión afectiva del reconocimiento de la alteridad constituye uno de los elementos centrales de la concepción ética de Feuerbach y de su compromiso ético por una realización plena de la humanidad, sin hacer abstracción alguna de sus determinaciones sensibles.

Por otro lado, conviene hacer notar cómo esta dimensión sensible y afectiva del ser humano permite constatar en la filosofía de Feuerbach la pervivencia de una concepción dialéctica de la existencia humana, que bien puede expresarse bajo la forma de un cierto reconocimiento recíproco. Efectivamente, en toda la filosofía de Feuerbach se da una continua relación imbricada entre dos elementos o dimensiones que se necesitan mutuamente y que se establecen en términos de dependencia y copertenencia. Así, por ejemplo, en la concepción antropológica de Feuerbach destaca, por un lado, una esencia genérica supraindividual, universal, ilimitada e infinita que, sin embargo, por sí misma no puede actualizarse ni realizarse. Necesita, más bien, de las facultades en que se manifiesta en cada uno de los seres concretos y sensiblemente determinados

Conclusiones

en que se expresa el género y, por tanto, del reconocimiento de la alteridad ya que sólo en la acción conjunta de los individuos finitos puede actualizarse en sentido pleno la esencia genéricamente compartida.

Existe, pues, una relación dialéctica entre ambos términos –ser genérico e individualidad- que se reconcilia en el principio del sensualismo, el cual reconoce en el ser humano real, sensible, el compendio de la esencia misma de la realidad, convirtiéndose así el cuerpo orgánico mismo en el fundamento de la esencia universal y de la capacidad de perfectibilidad humana. Por otra parte, cierta relación de copertenencia se establece también entre el impulso esencial a la libertad y perfectibilidad y el condicionamiento que impone la naturaleza en la que necesariamente se inserta todo ser sensiblemente determinado. La contradicción aparente entre libertad y determinación, en cualquier caso, se supera cuando el ser humano se reconoce como ser natural, adecuando su voluntad de libertad a su naturaleza sensible; y también en la medida en que es ésta misma – la naturaleza- la que determina a la humanidad como esencialmente libre, en tanto que perfectible.

El reflejo más claro de este modo dialéctico en que se establece la existencia humana aparece en la ética formulada por Feuerbach. Por un lado, el amor de sí establecido por Feuerbach se caracteriza, ante todo, por su naturaleza bilateral. Para Feuerbach, sólo favoreciendo la felicidad del tú, se alcanza la felicidad del yo. Ambos, pues, se pertenecen mutuamente y necesitan, consecuentemente, del reconocimiento recíproco. Para Feuerbach, tal y como ha sido argumentado, el amor de sí del yo y del tú se realiza sólo en el amor al otro; de modo tal que, al final, el reconocimiento afectivo de la alteridad que se produce cuando se asume la interdependencia mutua, se constituye en la fuerza mediadora por antonomasia. En último término, por tanto, la fuerza del amor como facultad esencial no sólo se dirige hacia uno mismo, sino que es bilateral. El yo ama al tú por amor de sí, y viceversa, lo cual supone el encuentro entre ambos –yo y tú- por mediación del reconocimiento afectivo de la alteridad. La dimensión afectiva del ser humano se convierte, entonces, en una fuerza que impele activamente a la implicación mutua y a la copertenencia, donde el egoísmo reduccionista se diluye convirtiéndose el amor propio en amor por la persona misma.

En este sentido, el carácter sensualista-eudemonista de la ética feuerbachiana, en la que el reconocimiento afectivo constituye uno de sus elementos sustanciales, impone

Conclusiones

la necesidad, no obstante, de analizar las posibilidades reales de una forma de reconocimiento tal como contenido de la moral. Así, en el tercer bloque de la presente tesis se ha argumentado las posibles limitaciones de la filosofía moral de Feuerbach al fundarse ésta casi exclusivamente en conceptos tales como amor o felicidad, lo cual permite considerar su ética como impregnada de relativismo. Bien es cierto que la pretensión de universalidad de la propuesta ética de Feuerbach radica, únicamente, en la consideración de una estructura antropológica genéricamente compartida, pero de ello no se deriva de modo inmediato, sin embargo, la posibilidad de fundamentar normas morales de validez universal. Es decir, el formalismo agathológico de la filosofía feuerbachiana supone, más bien, una moral que viene determinada por un contenido afectivo antropológicamente fundado, a partir del cual resulta difícil poder formular una justificación de principios éticos universales basados en la idea de imparcialidad.

Considerado lo previo, y ante la necesidad de dar respuesta a problemas de carácter global y de justicia desde principios universalistas, se ha expresado cómo una ética como la de Feuerbach, basada en el reconocimiento afectivo, bien puede resultar insuficiente en su aplicabilidad a la complejidad del mundo actual. Por ello, en los últimos capítulos de la tesis se ha procedido a una reconstrucción, en sus líneas generales, del concepto de reconocimiento recíproco –incluida su dimensión afectiva– con el fin de esclarecer, precisamente, en qué medida puede entenderse un concepto tal como contenido normativo de la moral, y cuáles son sus implicaciones y posibilidades en la actualidad. A partir de tales consideraciones, pueden establecerse, por tanto, algunas reflexiones en torno a la vigencia de la propuesta ética de Feuerbach.

En primer lugar, conviene hacer notar cómo la tradición filosófica del reconocimiento recíproco, en la que se inserta Feuerbach de modo indirecto, se caracteriza por considerar el encuentro intersubjetivo como un elemento sustancial en tanto que requisito fundamental y necesario, bien para la formación unitaria del género humano y la realización plena del yo (Feuerbach), para alcanzar la autoconciencia de la propia libertad (Fichte), desarrollar la subjetividad (Hegel) o para formar nuestra identidad personal (Honneth). Es decir, el reconocimiento recíproco se constituye, por tanto, en una acción práctica de autorreferencia y formación del sujeto mediada socialmente. En este sentido, parece existir siempre una ‘responsabilidad’ mutua

Conclusiones

compartida, ya que la formación del yo depende de la actitud del tú hacia éste, y viceversa.

Por tanto, si es posible aceptar la dimensión práctica del reconocimiento, entonces el contenido normativo de una moral tal no parece ser otro que la obligación moral, en tanto que responsables ante la formación del otro, de favorecer su plena autorrealización, esto es, de empoderarlo en sus capacidades y facultades. El reconocimiento como concepto moral, en consecuencia, no hace referencia a una actitud pasiva sino, más bien, todo lo contrario. De este modo, la afirmación feuerbachiana de que estamos obligados (impelidos) moralmente a favorecer el instinto de felicidad del otro (entendido como impulso de perfeccionamiento y realización plena, no sólo de bienestar), bien puede ser apreciada y tenida en cuenta, tal y como se presenta en algunas propuestas filosóficas actuales como la de M. Nussbaum.

Por otra parte, respecto a la oposición entre reconocimiento y autonomía, esto es, entre cohesión social e individualidad, conviene hacer notar que ésta no parece darse si se tiene en cuenta una ética del reconocimiento entendida en sentido amplio. Más allá de la explicación hegeliana de la síntesis que se produce en el momento último de la eticidad, la cual adolece de un carácter ciertamente especulativo, la perspectiva de A. Honneth, por ejemplo, resulta quizás más fecunda. Su propuesta, de hecho, se desarrolla con la clara intención de formular una teoría crítica capaz de dar razones de los conflictos sociales, así como de determinar sobre la base de estudios de carácter más o menos empíricos la necesidad ética del reconocimiento recíproco como elemento comprensivo. Lo cual pretende constituir, así, una superación del contenido especulativo presente en la filosofía hegeliana.

Honneth, partiendo de Hegel, establece una triple dimensión del reconocimiento recíproco –afectiva, jurídica y solidaria- presente en las diferentes esferas de la vida social, que integra perspectivas tan diversas como las éticas del cuidado, el universalismo de inspiración kantiana y las tradiciones de corte comunitarista. La igualdad de todos los individuos en tanto que autónomos es, así, una exigencia más –no la única- del reconocimiento recíproco. El reconocimiento recíproco como contenido moral, por tanto, significa no sólo reconocer la autonomía del otro y actuar a favor de ella, y viceversa, sino también, en último término, procurar y facilitar una mutua autorreferencia positiva para, así, conducir a una realización plena de nuestra identidad

Conclusiones

y facultades. Considerando lo previo, la afirmación de Feuerbach de que la autonomía del tú constituye el horizonte normativo de la actividad autónoma del yo, y de que el reconocimiento de la alteridad en su especificidad y dignidad es un requisito para el desarrollo humano en todas sus facultades y capacidades, entronca, precisamente, con ciertas formas actuales de la filosofía del reconocimiento. Pues no en vano, éstas hunden sus raíces, justamente, en la misma tradición hegeliana desde la que surge, en sus orígenes, el pensamiento feuerbachiano.

No obstante, a pesar de la existencia de algunas concordancias entre la filosofía moral de Feuerbach y ciertas propuestas filosóficas actuales, la ética feuerbachiana tomada en sí misma sufre aún de fuertes limitaciones debido a su contenido marcadamente afectivo. En cualquier caso, algunos elementos de la estructura conceptual sobre la que se asienta la filosofía de Feuerbach gozan, sin embargo, de una considerable actualidad gracias a la categoría de *Sinnlichkeit*. Recuperar la dimensión del cuerpo y la sensibilidad en su dignidad es algo ciertamente necesario, sobre todo para romper con el rigorismo y la autoridad incondicional de una ley moral basada en una razón abstracta y categórica. De hecho, tal y como se recoge en la propuesta de A. Cortina de una ética de la razón cordial, una filosofía moral centrada en principios de justicia e imparcialidad no tiene por qué estar reñida con la incorporación de ciertos contenidos afectivos que, en cierto modo, humanizan el ámbito de las obligaciones morales que la razón práctica impone. Lo cual supone que la consideración por parte de Feuerbach de la dimensión sensible y afectiva del ser humano como elemento sustancial sigue teniendo aún hoy en día cierta vigencia, incluso en el marco de las éticas deontológicas centradas en principios de justicia universal, al menos como elemento complementario.

A este respecto, el reconocimiento afectivo como contenido moral no tiene por qué limitarse, exclusivamente, al tú sensiblemente dado, sino que también puede darse mediante la encarnación figurativa del otro desconocido en un rostro familiar, despertando así la capacidad de identificación compasiva con ese otro. En este sentido, es muchas veces esta dimensión afectiva la que constituye la condición de posibilidad de que el imperativo moral abstracto y lejano sea susceptible de aplicación real en el mundo de la contingencia y necesidad.

Conclusiones

Es cierto, sin embargo, que el sentimiento compasivo y afectivo no puede imponerse dado su carácter particularista y que, por tanto, normas de validez universal no pueden fundamentarse desde este posicionamiento. A pesar de ello, más que de negar rotundamente la dimensión afectiva del reconocimiento como contenido normativo de la moral, de lo que se trataría, más bien, es de su complementación. La filosofía desarrollada por las Escuelas de Frankfurt y de Valencia, en sus manifestaciones actuales, constituyen de hecho buenos ejemplos de la posibilidad de dicha complementación en la medida en que, desde posicionamientos deontológicos de inspiración kantiana, introducen la dimensión sensible y afectiva del ser humano como parte del contenido moral e indagan, igualmente, en la relevancia del reconocimiento de la alteridad.

En definitiva, puede señalarse a tenor de lo expuesto, que la filosofía de Feuerbach, en virtud de su concretización de la existencia humana en su carácter sensible –incluyendo en ella su dimensión afectiva–, goza ciertamente de vigencia y actualidad. Pues la consideración del reconocimiento afectivo como parte de la reflexión ética y como contenido moral parece cada vez más necesario a la hora de formular una ética que no haga abstracción de la complejidad de la vida humana. Lo cual, en cualquier caso, no significa prescindir de la perspectiva de principios de justicia universal sino, más bien, llevar a cabo una complementación de éstos con la dimensión afectiva del reconocimiento como una de las fuerzas motoras de nuestras acciones morales, digna de tenerse en cuenta. Así pues, a la hora de hacer traducible el deber moral impuesto por la razón a la realidad sensible del ser humano, puede afirmarse que la propuesta ética de Feuerbach mediada por el principio de *Sinnlichkeit* y por la idea del reconocimiento afectivo de la alteridad, constituye, hoy en día, un acierto para la reflexión ética de nuestro tiempo.

CONCLUSIONS

The present doctoral thesis has aimed to analyse the most important elements of the anthropological and ethics proposals in Feuerbach's philosophy and ultimately to determine the current validity and relevance of his thought on the affective dimension of recognition in his philosophy. To this end, the present approach to Feuerbach's work has centred on the practical aspects of his thought, one of the cornerstones of which is the affective recognition of alterity. Indeed, Feuerbach's philosophy considers this recognition as a necessary requisite for the fulfilment of humanity at both a personal and individual level, and at a relational, that is, socially mediated level; affective recognition therefore acquires a clear practical dimension. Throughout this study it has been shown how and to what extent an approach to Feuerbach's philosophy from the perspective of his anthropologically grounded ethics allows us to locate his thought within the philosophical tradition of recognition, which in its current manifestations, rightly restores this affective dimension.

The sensuous and affective nature of humanity is what, in effect, constitutes one of the central elements of the Feuerbachian ethics. So much so that the relevance of Feuerbach's thought today can be said to lie, rather than in his critique of the theological content of religion or the speculative content of philosophy, in the affirmative nature of humanity in all its dimensions and faculties, in other words in the complexity of human existence mediated through sensuousness.

In order to determine the scope of the practical dimension of Feuerbach's philosophy today, the thesis was divided into three sections. The first section established the theoretical and interpretive framework within which Feuerbach's thought was analysed and studied. In the second section, the practical content – anthropological and ethical – of his philosophy was analysed, essentially oriented to the recognition of alterity in its sensuous and affective dimension. Finally, in the third

Conclusions

section, a critical approach was taken to the real possibilities of understanding Feuerbach's sensualist and eudemonistic ethics in today's philosophical context by relating his thought to the philosophy of recognition.

Each one of these three sections enables us to draw relevant conclusions to take into account with regard to the initial hypothesis put forward in the thesis, namely, the idea that Feuerbach's philosophy is, above all, affirmative in relation to the totality and complexity of human existence, and in assessing its current validity, its anthropological and ethical reflection – mediated by the principle of *Sinnlichkeit* – is its most relevant aspect.

Firstly, as shown in the first section, Feuerbach can be affirmed as a philosopher whose thought revolves particularly around human existence, which constitutes the *leitmotiv* of his philosophy. It has been clarified how, thus, behind each one of the facets that have traditionally characterised the philosophy of Feuerbach, lies the constant concern for the human existence in its full sense. This is the case, for example, in a negative sense, of his atheism, of his critique of the speculative content of philosophy, his rejection of reductionist materialism or of the modern concept of subjectivity.

However, Feuerbach's anthropological concern, expressed in the critical sense of his philosophy, can also be confirmed in a positive sense. It is evidenced in his relationship with the French Enlightenment, with the project of Modernity or in his direct involvement in the movement of the Young Hegelians, characterised by a clear will for social and political change in order to adapt the established structures to the possibility for the emancipation and freedom of humanity.

It would seem that Feuerbachian philosophy, therefore, cannot be understood in the sense of a mere will to deny, but rather to affirm and make proposals. Feuerbach's constant critical attitude to all inherited tradition – both religious and philosophical – aims, in the final instance, to distinguish certain from false, truth from appearance, in order to denounce any abstraction of the complexity of human existence and life. Likewise, this consideration allows the possibility of finding in the same critical concept, an internal explanatory principle of Feuerbach's own philosophy that, as a consequence, does away with the need for extrinsic references to his thought. The search for an internal explanatory principle of Feuerbach's thought is indeed relevant because, as has been shown, it enables an understanding of the specificity of his

Conclusions

philosophy, in other words, beyond the relationships with his Hegelian antecedents or the reception of his ideas in the Marxist tradition.

Furthermore, the thesis has also argued how this concept of *critique* as an explanatory principle of Feuerbach's philosophy refers not only to the philosophical method he uses, but above all to the intentional and attitudinal character of Feuerbach himself. The concept of critique as a constant attitude of discernment allows for an understanding of how, in the final instance, Feuerbach's intention is not merely one of negation, but above all, affirmative in his reflections on humanity.

Feuerbach's critical attitude has also been revealed to have a clear practical content: to encourage the emancipation of humanity and its immanent fulfilment, by and for itself. Feuerbach, thus, especially connects both with the ideas of the French Enlightenment in its emancipatory determination, and with the project of Modernity in its understanding of reality in an immanent way. However, Feuerbach also maintains a position of critical distance from his immediate sources. He is, in sum, a free spirit who does not embrace any dogmatic content blindly.

Feuerbach's critical attitude, centred on the question of human existence, is therefore of an eminently practical nature. This position is also motivated by his conception of the human being, which he describes as essentially relational, communitarian and interdependent; as beings with the capacity for universality thanks to the faculty of conscience, which allows them to focus their activity on themselves and, therefore, act on their own being and achieve fulfilment by developing their capacities and faculties to the full. The present thesis demonstrates that the essential human faculty of perfectibility must be understood within the limits imposed by nature. Human beings, as sensuous individuals, are determined by the limits of nature itself.

One of the philosophical foundations on which this characterisation of humanity as relational and perfectible is grounded is his anthropological conception, which understands humanity as a generic being. However, as argued at the end of the first section of the thesis, Feuerbach apparently cannot be considered naïve when he affirms this perfectible nature of humanity. Indeed, Feuerbach is aware of the limitation and finitude of the individual, in that the fulfilment of humanity can only arise from the combined, relational effort of humanity as a whole. In light of the need to philosophically ground the possibility of this common fulfilment, Feuerbach therefore

Conclusions

develops in his anthropological conception, the concept of generic being and essence (*Gattungswesen*).

Through this concept, the actualisation of the universal in the individual can only occur, in Feuerbach's view, through humanity's re-connection with itself. This is made possible by the essential faculties individuals possess, which are simply the expression of a generically shared essence. However, one of the great achievements of Feuerbach's philosophy is precisely the fact that it has transcended the merely generic sphere to specify the human existence in its sensuous and natural determinations. Thus, it has been shown how the condition of the possibility of human perfectibility is also expressed in the concept of *Sinnlichkeit*.

This notion, in as much as it defines the totality of what is real, likewise determines the human being in her totality. Feuerbach, in fact, effects a reinsertion of the human being in nature by virtue of his essentially sensuous dimension, such that humanity, manifest in finite, specific and sensuously defined individuals, is not understood or considered as possessing only thought, understanding, conscience and will, but also – and essentially – feeling, physical body, sensitivity and physical determination as a natural being. For this reason, the nature of the human being as an essentially universal and perfectible being lies, in Feuerbach's philosophy, in all these determinations, both spiritual and material.

Through the principle of *Sinnlichkeit*, Feuerbach specifies and reduces the possibility of a joint fulfilment of humanity to what is authentically real and sensuous. Thus, if the measure of reality is sensuousness, then the fulfilment of humanity in its broadest sense is measured, especially, by the individual's sensuous faculties. It therefore specifies the social and human reality in its immanent dimension. Throughout this thesis, it has been shown how in Feuerbach's appeal to the sensuous nature of human existence, the affective nature of humanity, (expressed through the love emotion, as part of the sensuousness of the real human being), is one of the most relevant faculties in his philosophy. Through this faculty the relational dimension of humanity is driven, without ignoring the specific and sensuously determined being.

This thesis has explored the extent to which the love emotion and its physical expression represent, in Feuerbach's anthropological conception, – human fulfilment or actualisation, mediated through the principle of *Sinnlichkeit* – one of the most effective

Conclusions

means by which humanity is fulfilled by and for itself. From the moment Feuerbach formulates his anthropological reduction of theology in *The Essence of Christianity*, we are aware of how love constitutes one of the fundamental concepts of his anthropology and ethics. For Feuerbach, the essence of divinity is no more than the essence of humanity, objectified in another being and different from itself and, consequently, the meaning of the Christian dogma ‘God is love’, not only implies a reversal of terms, but also locates the divine predicate in humanity itself. For the human being, the divine is precisely what enables the essentially relational fulfilment of humanity, and for that reason, the predicate, love, is considered divine. In other words, the divine is what constitutes a common cause of humanity because it is consubstantial to its generically shared essence.

In Feuerbachian thought, as demonstrated in this thesis, love in all its facets – as an impulse, emotion and as a sexual relationship – cuts across all the being of the real person, as a sensual being, as a constitutive affective dimension of humanity. Through the sexual relationship, the individual reaches life and existence; through emotion, she opens up to the other who complements and defines her; through the drive to reconnect, she co-participates from and with her fellow beings and actualises her potential, which she is incapable of carrying out alone. In Feuerbach’s anthropological conception, mediated by the concepts of the generic being and *Sinnlichkeit*, the dimension of the recognition of alterity in its affective facet – that is, love in the broad sense – is therefore the measure of the person and her real existence.

However, considering that all anthropology has ethical consequences, it has also been shown how in the case of Feuerbach, this is confirmed to the greatest degree, since the ethics he formulates obtains all moral content from the very essence of the real, specific, incarnate human being. In this case, it can be said that Feuerbach undertakes a true anthropologisation of the moral. The human essence (*Gattungswesen*), expressed in a series of faculties that are the essence of each specific individual, constitutes for Feuerbach, the ‘ought-to-be’ of humanity and of the sensuously determined I.

Thus, humanity’s capacity for self-fulfilment and perfectibility is its first ethical demand, since it is also its first essential determination of the human being. This capacity of perfectibility is only effected through the community and the intersubjective relationship between finite beings. In this way, the essential faculties that

Conclusions

drive the human being towards this relationship of intersubjective recognition, among which love is paramount, likewise constitute the content and the principle of moral action in Feuerbach's philosophy. Hence, Feuerbach's ethic can be understood as an ethic of love. Insofar as Feuerbach derives the ethical content of his conception of the essential being of the concrete essence of human beings, love becomes, as a consequence, the prime measure of morality: love provides the response to the ethical demand for relational and community improvement; self love satisfies the yearning for both physical and spiritual happiness; through self love – as a self-preservation instinct and the expression of the drive towards happiness (*Glückseligkeitstrieb*) – the individual distinguishes what is good and pleasurable from what is bad and painful; and through love of the other, one opens up compassionately to her happiness, and thus becomes capable of acting morally with regard to needs other than one's own.

The affective dimension of the human being, therefore, is that which in Feuerbach's ethics constitutes the ultimate truth of all moral content. As self love, the affective dimension is established as the foundation of yearning for freedom and happiness of the embodied human being determined by sensuousness. These impulses endow individuals' will and want with content, and thus guide them to their fulfilment, leading to happiness. Yet this fulfilment is not only spiritual, but also physical, organic, sensuous and sensorial. Thanks to this essentially sensual dimension, the individual reaches moral consciousness; through one's own personal experience of pleasure and pain, one becomes responsive to the pleasure and pain of others. Securing the happiness of the specific *you* before *I* means for Feuerbach, fostering the possibility of both one's own and the other's improvement. And since one's own fulfilment depends, in the final instance, on the other's fulfilment, consequently it is also a moral demand to facilitate others' access to their sensuous and corporal happiness, in other words, to secure their welfare.

As a result, in Feuerbach self love becomes the principle of all moral action, which however, only acquires sense and meaning in relation to the implications of our actions on the other. Responsibility towards oneself is therefore mediated by responsibility towards others. It thus becomes patently clear how the affective dimension of the recognition of alterity is one of the core elements in Feuerbach's

Conclusions

ethical conception and of his ethical commitment to the fulfilment of humanity, without leaving aside any of its sensuous determinations.

In addition, it should also be noted how this sensuous and affective dimension of the human being reveals in Feuerbach's philosophy the persistence of a dialectic conception of human existence, which may be expressed in the form of a certain mutual recognition. In effect, throughout all Feuerbach's philosophy runs a continuous overlapping relationship between two elements or dimensions that need each other and are established in terms of dependence and co-belonging. Hence, for example, Feuerbach's anthropological conception highlights on the one hand, a generic, supra-individual essence, which is universal, unlimited and infinite, but which on its own can neither actualise nor fulfil itself. Rather, it needs the faculties manifest in each specific and sensuously determined being making up humanity as a whole and, therefore, the recognition of alterity, since only through the joint action of finite individuals can the generically shared essence be actualised in its full sense.

There is, therefore, a dialectic relationship between the two terms – generic being and individuality – that is reconciled in the principle of sensuousness, which recognises in the real, sensuous human being, the compendium of the very essence of reality, and thus becomes the organic body itself in the grounding of the universal essence and of the capacity for human perfectibility. On the other hand, a certain relationship of co-belonging is also established between the essential drive towards freedom and perfectibility and the conditioning imposed by nature, which necessarily includes every sensuously determined being. The apparent contradiction between freedom and determination is overcome, in any event, when individuals recognise themselves as natural beings by adapting their wish for freedom to their sensuous nature; and also in the extent to which nature determines humanity as essentially free because it is perfectible.

Yet the clearest reflection of this dialectic in which human existence is set appears in the ethics formulated by Feuerbach. On one hand, self love as established by Feuerbach is above all characterised by its bilateral nature. For Feuerbach, only by favouring your happiness can I attain happiness. Both, then, belong to each other and consequently need reciprocal recognition. For Feuerbach, as argued in this thesis, love for oneself can only be achieved in love for the other, such that in the end, the affective

Conclusions

recognition of alterity occurs when mutual interdependence is assumed in the most outstanding mediating power. In the final instance, therefore, the power of love as an essential faculty is not only addressed to oneself, but is bilateral. The *I* loves the *you* out of self love and vice versa, which presumes the encounter between the two – I and you – is mediated by the affective recognition of alterity. The individual's affective dimension thus becomes a force that drives mutual involvement and co-belonging, where reductionist egoism is diluted to turn self love into love for the person herself.

In this sense, the sensual and eudemonist character of the Feuerbachian ethic, in which affective recognition is one of its most considerable elements, imposes a need to analyse the real possibilities of a type of recognition such as that contained in morality. The third section of the thesis therefore put forward the possible limitations of Feuerbach's moral philosophy as grounded almost exclusively on concepts such as love and happiness, which enables his ethics to be rightly defined as relativist. While it is true that the claim to universality of Feuerbach's ethics lies, solely, in the consideration of an anthropological structure shared by human beings, the possibility of grounding moral, universally valid norms is not immediately derived from this. That is, the agathological formalism of Feuerbachian philosophy assumes, rather, a moral that is determined by an anthropologically grounded affective content, from which it is difficult to formulate a justification of universal ethical principles based on the idea of impartiality.

In light of the above, and given the need to respond to global and justice-related problems from universalist proposals, the thesis has explained how an ethic such as Feuerbach's, based on affective recognition, may be insufficient in its applicability to the complexities of today's world. Therefore, the final chapters of the thesis have attempted a reconstruction, following its general lines, of the concept of reciprocal recognition – including its affective dimension – in order to clarify precisely to what extent the concept can be understood as normative content of morality, and what its current implications and possibilities are. From these considerations, some reflections can be made on the validity of Feuerbach's ethics today.

Firstly, it should be noted how the philosophical tradition of reciprocal recognition, of which Feuerbach indirectly forms part, typically considers the inter-subjective encounter as a major element, in that it is fundamental and necessary,

Conclusions

whether in the unitary formation of the human species and self-fulfilment (Feuerbach), to attain self-consciousness of one's freedom (Fichte), to develop subjectivity (Hegel) or to form our personal identity (Honneth). That is, reciprocal recognition is therefore a practical action of self-reference and formation of the socially mediated subject. In this sense, a mutual, shared 'responsibility' always seems to exist, since one's formation depends on the attitude of the other to oneself, and vice versa.

Therefore, if it is possible to accept the practical dimension of recognition, then the normative content of such a moral seems to be no other than moral obligation, in being responsible for the other's formation, fostering their self-fulfilment, in other words, empowering them in their capacities and faculties. Recognition as a moral concept consequently does not refer to a passive attitude, but in fact completely the opposite. The Feuerbachian assertion that we are morally obliged (driven) to encourage the other's happiness instinct (understood as the impulse towards perfection and self-fulfilment, not only welfare), does not appear to be completely mistaken, as suggested in some current philosophical proposals such as that of M. Nussbaum.

In addition, it is worth noting that there does not appear to be a conflict between recognition and autonomy, that is, between social cohesion and individuality, if an ethic of recognition in its broadest sense is taken into account. Beyond the Hegelian explanation of the synthesis that occurs in the final moment of ethical life, which suffers from a certain speculative character, the perspective offered by A. Honneth, for example is perhaps more fruitful. Honneth develops his proposal with the clear aim of formulating a critical theory that can provide reasons for social conflicts, and determine, based on more or less empirical studies, the ethical need for reciprocal recognition as an all-embracing element. This approach aims to overcome the speculative content present in Hegelian philosophy.

Starting from Hegel, Honneth establishes a three-way dimension of reciprocal recognition – love, rights and solidarity – present in the various spheres of social life, which bring together such diverse perspectives as the ethics of care, Kantian universalism, and communitarian traditions. The equality of all individuals as autonomous individuals is, thus, an additional claim – not the only one – of reciprocal recognition. Reciprocal recognition as moral content therefore means not only recognising the other's autonomy and acting to encourage it, and vice versa, but also, in

Conclusions

the final instance, securing and encouraging positive mutual self-reference, thereby leading to the fulfilment of our identity and faculties. In light of the above, Feuerbach's affirmation that the other's autonomy is a normative horizon of one's own autonomous activity, and that recognition of the other's specificity and dignity is required for human development in all its faculties and capacities, links in with certain current forms of the philosophy of recognition. It is no coincidence that these current forms have sprung from the same Hegelian tradition from which Feuerbachian thought originated.

However, although there is some agreement between Feuerbach's moral philosophy and certain current philosophical proposals, Feuerbach's ethics, in its own right, still has some serious limitations due to its markedly affective content. Nonetheless, some elements of the conceptual structure on which Feuerbach's philosophy is based are highly valid today, thanks to the category of *Sinnlichkeit*. It is surely necessary to restore the dignity of the corporal and sensual dimension, particularly in order to break with the severity and unconditional authority of a moral law based on abstract and categorical reason. Indeed, as expounded in A. Cortina's proposal for an ethics of cordial reason, a moral philosophy centred on principles of justice and impartiality does not necessarily have to clash with the incorporation of certain affective content that, in some way, humanises the sphere of the moral obligations that practical reason imposes. This implies that Feuerbach's consideration of the individual's sensuous and affective dimension as a substantial element is still valid today, even within the frame of deontological ethics based on principles of universal justice, at least as a complementary element.

In this vein, affective recognition as moral content does not have to be restricted exclusively to the sensuously known you, but can also arise through the figurative incarnation of the unknown other in a familiar face, thereby awakening the capacity for compassionate identification with this other. Frequently it is this affective dimension that constitutes the condition of possibility in which the abstract, distant moral imperative can have a real application in a world of contingency and need.

It is however true that compassionate and affective feeling cannot impose itself because of its particularistic nature and therefore, universally valid norms cannot be grounded from this position. Despite this, rather than emphatically denying the affective dimension of recognition as normative content of morality, it should be regarded as

Conclusions

complementary. The philosophies developed in the Schools of Frankfurt and Valencia, in their current forms, provide good examples of the possibility of this complementarity in that, from neo-Kantian and deontological positions, they incorporate the sensuous and affective dimension of the human being as part of moral content and at the same time explore the relevance of the recognition of alterity.

In summary, in light of the ideas put forward in the present thesis, it can be stated that Feuerbach's philosophy, by virtue of its specification of the sensuous nature of human existence – including its affective dimension – is indeed valid and current today. The consideration of affective recognition as part of ethical reflection and as moral content appears to be increasingly necessary in the formulation of an ethics that does not disregard the complexity of human life. Whatever the case, this does not mean dispensing with the perspective of principles of universal justice, but rather, complementing them with the dimension of affective recognition as one of the driving forces behind our moral actions, and deserving of consideration. Thus, when applying the moral duty imposed by reason to the sensuous reality of the human being, Feuerbach's ethics mediated by the principle of *Sinnlichkeit* and the idea of affective recognition of alterity can be regarded, today, as a sound way forward for ethical reflection in our times.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

FEUERBACH, L.: *Sämtliche Werke* [edición de W. Bolin y F. Jodl, ampliada por K. Löwith y H. M. Saas], 13 Vols., Fromann Verlag, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1959-1964.

_____: *Gesammelte Werke* [edición de W. Schuffenhauer], 20 Vols., Akademie-Verlag, Berlin, 1967 ss.

_____: *Anthropologischer Materialismus: ausgewählte Schriften* [Hrsg. und eingel. Von A. Schmidt], 2 Vols., Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967.

_____: *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* (bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.

_____: *Werke in sechs Bänden* [edición de E. Thies], 6 Vols., Shurkamp, Frankfurt a. M., 1975.

ASCHERI, C.: *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*, Europa-Verlag, Frankfurt a. M./Wien, 1969.

BOLIN, W.: *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Cotta Verlag, Stuttgart, 1891, p. 266

GRÜN, K. (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, C. F. Winter, Leipzig, 1874.

TRADUCCIONES

FEUERBACH, L.: *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud* [trad. al cast. de J. L. García Rúa], Comares, Granada, 1995. Incluye:

- “De Ratione, una, universalis, infinita” (1828)

- “Epigramas teológico-satíricos” (1830)

- “Abelardo y Heloísa” (1834)

_____ (1830): *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* [trad. al cast. de J. L. García Rúa], Alianza, Madrid, 1993.

_____ (1841): *La esencia del cristianismo* [trad. al cast. de M. Cabada Castro], Trotta, Madrid, 1995.

_____ *Manifestos antropològics* [trad. al cat. de G. Amengual], Ed. Laia, Barcelona, 1984. Incluye:

- “Per a la crítica de la filosofia hegeliana” (1839)

- “Per a jutjar l’obra “L’essència del cristianisme” (1842)

- “Necessitat d’un canvi” (1842)

- “Tesis provisionals per a la reforma de la filosofia”(1842)

- “Principis de la filosofia del futur” (1843)

- “Sobre *L’essència del cristianismo* en relació amb *L’Únic i la seva propietat* de Stirner (1845)

_____ *Escritos en torno a “La esencia del cristianismo”* [trad. al cast. de L. M. Arroyo Arrayás], Tecnos, Madrid, 2007. Incluye:

- “La esencia de la fe según Lutero” (1844)

- “La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo” (1846)

- “Afirmaciones notables de Lutero con glosas” (1846)

- “Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach” (1842)

_____ (1846): *La esencia de la religión* [trad. al cast. de T. Cuadrado], Páginas de Espuma, Madrid, 2005.

LITERATURA SECUNDARIA

ACANDA, J. L.: “Una ética de felicidad: Feuerbach”, en J. L. Acanda y J. Espeja, *La preocupación ética*, Aula Fray Bartolomé de las Casas, La Habana, 2006, pp. 139-164.

ACOSTA LÓPEZ, M. R.: “Hegel y el concepto ‘puro’ de reconocimiento: la intersubjetividad como constitutiva de la subjetividad”, en F. Emilce y W. Duica (eds.), *Intersubjetividad. Ensayos filosóficos sobre autoconciencia, sujeto y acción*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, pp. 17-44.

ALBERT TILO, CH.: *Scheliermachers Religionsphilosophie*, Bd. V, *Religionsphilosophie in Einzeldarstellung*, H. Beyer & Sohne, Langensalza, 1906.

ALTHUSSER, L.: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1972.

AMENGUAL, G.: *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Ed. Laia, Barcelona, 1980.

_____: “Teoría y praxis en L. Feuerbach”, en *Sistema: Revista de ciencias sociales*, nº 37, 1980, pp. 51-72.

_____: “Teoría feuerbachiana de la praxis y praxis marxiana”, en *Atti del Congresso Internazionale Teoria e prassi*, Vol. 2, Nápoles, 1981, pp. 387-395.

_____: “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 1, 1982, pp. 53-66.

_____: “Gattungswesen als Solidarität”, en H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer y F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, pp. 245-368.

- _____: “Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 14-30.
- _____: “Ser-genérico como solidaridad”, en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 25-26, 1996, pp. 11-28.
- ANDOLFI, F.: “Autonomie und Heteronomie bei Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 31-44.
- ANDRAE, CH.: *Ferdinand Christian Baur als Prediger*, de Gruyter, Berlin, 1993.
- APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Alianza, Madrid, 1981.
- ARIÈS, P. Y G. DUBY (dirs.): *Historia de la vida privada: el proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII*, Taurus, Madrid, 1992.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*, Ed. Porrúa, México, 1971.
- ARNDT, A.: “Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbachs «Kritik der unreinen Vernunft»”, en W. Jaeschke (Hrsg.): *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1992, pp. 27-47.
- ARRESE, H.: “Autoconciencia y reconocimiento en la teoría fichteana de la exhortación”, en *Revista Actio*, nº 9, 2007, pp. 117-122.
- ARROYO ARRAYÁS, L. M.: “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

- _____: “War Feuerbach ein «Verkenner des Bösen»? Der Humanismus Feuerbachs und der Abgrund der Existenz”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 53-65.
- ARVON, H.: *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner*. Presses Universitaires de France, Paris, 1954.
- _____: *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, Presses Universitaires de France, Paris, 1957.
- BAHR, F.: “Pierre Bayle contra los teólogos”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 27, 2000, pp. 75-94.
- BAL, K.: “Das andere Du? Der Gewissensbegriff in der Feuerbachschen Spätethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 154-166.
- BARATA-MOURA, J.: “El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos”, en *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 11, Editorial Complutense, Madrid, 1994, pp. 95-128.
- BARONI, R.: “Der Begriff ‘Gattung’ bei Ludwg Feuerbach”, en H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer y F. Tomasoni (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, pp. 369-380.
- BAYNES, K.: “Freedom and recognition in Hegel and Habermas”, en *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 28, nº 1, 2002, pp. 1-17.
- BENHABIB, S.: “El otro generalizado y el otro concreto. La controversia Kohlberg - Gilligan y la teoría moral”, en S. Benhabib, *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa, Barcelona, 2006, pp. 171-201.

- BIEDERMANN, G.: *Ludwig Andreas Feuerbach*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1986.
- _____: *Zum Begriff des Atheismus bei Ludwig Feuerbach*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt, 1998.
- _____: *Der anthropologische Materialismus Ludwig Feuerbachs. Höhepunkt und Abschluss der klassischen deutschen Philosophie*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004.
- BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung*, Aufbau-Verlag, Berlin, 1954.
- BOLIN, W.: *Über Ludwig Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass*, Hufvudstadsbladet, Helsingfors (Helsinki), 1877.
- BÖRÖCZ, J. F.: *Resignation oder Revolution. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig Feuerbach*; Lit Verlag, Münster, 1998.
- BRAUN, H.-J.: *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Fromann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.
- ____ (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Pano Verlag, Zürich, 2004.
- BRAUN, H.-J, M. SASS, W. SCHUFFENHAUER Y F. TOMASONI (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990.
- BRAUN, H.-J Y W. SCHUFFENHAUER (Hrsg.): *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Berlin: Akademia Verlag, 1994.
- BUBER, M.: *Das Problem des Menschen*, L. Schneider, Heidelberg, 1952.
- BYKOVA, M.: "Subjektivität und Gattung", en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 118-127.

CABADA CASTRO, M.: *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, La Editorial Católica, Madrid, 1975.

_____: *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1980.

_____: *Querer o no querer vivir*, Herder, Barcelona, 1994.

_____: “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”, en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 291-316.

CABEDO MANUEL, S.: *Die Anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs* (Phil. Diss.), Ludwig-Maximilians-Universität München, Philosophischen Fakultät, München, 1975.

_____: “La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach”, en *Separata de la revista Millars*, VI, Colegio Universitario de Castellón, 1979, pp. 89-99.

_____: “El principio del sensualismo, alternativa a la filosofía especulativa”, en *Separata de la revista Millars*, IX, nº 1-2, Colegio Universitario de Castellón, 1984, pp. 3-17.

_____: “Razón y sentimiento en la cultura europea: aportaciones de J. J. Rousseau”, en D. García-Marzá y V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, Nau Llibres, Valencia, 1993, pp. 73-84.

CAMPS, V.: *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1990.

CASTILLA, B.: *Las claves antropológicas de Feuerbach y sus claves*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1999.

CEREZO GALÁN, P.: “Un paralelo entre Kant y Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 2ª serie, II, Enero-Junio 1979, pp. 7-25.

CIESZKOWSKI, A.: *Prolegomena zur Historiosophie*, Leitgeber, Posen, 1908.

- CLARKE, J. A.: “Fichte and Hegel on recognition”, en *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, nº 2, 2009, pp. 365-385.
- CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- _____: *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.
- _____: “La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010, pp.61-78.
- COOKE, M.: “Authenticity and autonomy: Taylor, Habermas and the politics of recognition”, en *Political Theory*, vol. 25, nº 2, 1997, pp. 258-288.
- CORNEHL, P.: “Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. XI, Berlin, 1969, pp. 37-93.
- CORNU, A.: *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Alcan, París, 1934.
- CORTINA, A.: *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- _____: “El formalismo en la ética y la ética formal de bienes”, en J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren en su ochenta cumpleaños*, Trotta, Madrid, 1991, pp. 105-121.
- _____: *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- _____: “contrato y alianza: el pacto entre iguales y el reconocimiento recíproco”, en *Cuaderno del Seminario*, vol. II, 2006, pp.146-163.
- _____: *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Ediciones Nobel, Oviedo, 2007.
- _____: *Lo justo como núcleo de las ciencias morales y políticas. Una versión cordial de la ética del discurso*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2008.

_____: *Justicia cordial*, Trotta, Madrid, 2010.

CRUZ CRUZ, J.: “Articulación de la «filosofía trascendental» de Fichte”, en *Anuario Filosófico*, Vol. 10, nº 1, 1977, pp. 245-257.

DESCARTES, R.: *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2005.

DÖRING, S. Y V. MAYER (Hrsg.): *Die Moralität der Gefühle*, Akademie-Verlag, Berlin, 2002.

EHRENBERG, H.: “Einleitung und Eläuterung”, en L. Feuerbach, *Philosophie der Zukunft*, Fromann Verlag, Stuttgart, 1922.

EMEL RENDÓN, C.: “Fichte: el reconocimiento y sus implicaciones”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 23, 2009, pp. 191-207.

ENGELS, F.: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1969.

_____: “Revolución y contrarrevolución en Alemania”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo I, Editorial Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 307-397.

FICHTE, J. G.: *Fundamento del Derecho natural*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

FLAMARIQUE, L.: *Schleiermacher: la filosofía frente al enigma del hombre*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

FRASER, N. Y A. HONNETH: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata-Paideia, Madrid, 2006.

GAGERN, M.: *Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die “Neue” Philosophie*, A. Pustet, München/Salzburg, 1970.

- GALCERÁN HUGUET, M.: “Las Agendas de Schelling”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, UCM, Madrid, nº 13, 1996, pp. 165-180.
- GALGAN, G.: *God and subjectivity*, Peter Lang, New York, 1990.
- GANS, E.: *Vermischte Schriften*, Bd. I., Duncker und Humblot, Berlin, 1834.
- GARCÍA-MARZÁ, D.: *Ética de la justicia*, Tecnos, Madrid, 1992.
- _____: *Teoria de la democràcia*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castellón, 1999.
- _____: *Ética empresarial: del diàlogo a la confinaza*, , Trotta, Madrid, 2004.
- _____: “La responsabilidad social de la empresa. Una aproximación desde la ética empresarial”, en *Veritas*, vol. II, nº17, 2007, pp. 183-204.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M.: “B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel en la *Pousane* de 1841”, en *Taula. Quaderns de Pensament*, Universitat de les Illes Balears, nº 6, diciembre1986, pp. 95-108.
- GARCÍA RÚA, J. L.: “Estudio preliminar” a L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Alianza, Madrid, pp. 7-47.
- GILLIGAN, C.: *In a different voice. Psychological Theory and women’s development*, Harvard University Press, Harvard, 1985.
- GIUSTI, M.: “Autonomía y reconocimiento”, en *Ideas y Valores*, nº 133, 2007, pp. 39-56.
- GLASSE, J.: “Why did Feuerbach concern himself with Luther?”, en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 26, 1972, pp 364-385.
- GLÖTZNER, M.: *Wissen ist Macht. Die französische Aufklärung im Spiegel der Encyclopédie*, Grin Verlag, München, 2007.

- GÓMEZ, C.: “Una reivindicación de la conciencia. De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 36, enero-julio, 2007, pp. 167-196.
- GONZÁLEZ, E.: *La responsabilidad moral de la empresa: Una revisión de la teoría de stakeholder desde la ética discursiva* (tesis doctoral), Universitat Jaume I, Castellón, 2001. Disponible en: <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-1216103-130414/index.html> (consultado el 23-11-2010)
- GRAMSCI, A.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- GUINZO FERNÁNDEZ, A.: “La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher”, en *Logos: Anales de metafísica*, nº 16, 1981, pp. 89-118.
- _____: “La dialéctica de lo infinito en Hegel y Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 2ª serie, VI, 1983, pp. 35-79.
- _____: *Feuerbach (1804-1872)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- _____: “La conciencia epocal en L. Feuerbach”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. X, nº 17, Universidad Complutense de Madrid, 1997, pp. 143-186.
- GURMÉNDEZ, C.: *Estudios sobre el amor*, Anthropos, Barcelona, 1995.
- HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
- _____: *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- _____: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 97-129.
- _____: “Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre «nivel 6»”, en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 55-81.

- _____: *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002.
- HANSEN, J.: *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, Bd. I, Biblio-Verlag, Osnabrück, 1967.
- HARTMANN, E. VON: *Geschichte der Metaphysik*, Bd. II, Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.
- HARTMANN, N.: *La filosofía del idealismo alemán*, Tomo II, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
- HAYM, R.: *Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider*, Heyemann, Halle, 1847.
- HEGEL, G. W. F.: *Ciencia de la Lógica*, Ed. Solar, Buenos Aires, 1968.
- _____: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 Vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- _____: *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- _____: *Glauben und Wissen*, Meiner, Hamburg, 1986.
- _____: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Meiner Verlag, Hamburg, 1991.
- _____: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 2005.
- _____: *Fenomenología del Espíritu*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- HEINRICH, D.: *Denken und Selbstsein*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 2007.
- HESS, M.: *Philosophische und sozialistische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin, 1961.
- HOMMES, U.: *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels* (phil. Diss.), Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 1957.

HONNETH, A.: “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, en *Isegoría*, nº 5, 1992, pp. 78-92.

_____: *Kampf um Anerkennung, Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1994.

_____: “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *RIFP. Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 8, 1996, pp. 5-17.

_____: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 2000.

_____: *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart, 2001.

_____: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 2003.

_____: “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Morata-Paideia, Madrid, 2006, pp. 89-148.

HOOK, S.: *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barral Editores, Barcelona, 1974.

HUMMEL, H.: “Die sinnlichkeit der Gotteserfahrung. Ludwig Feuerbachs Philosophie als Anfrage an die Theologie der Gegenwart”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Bd. XII, Berlin, 1970, pp. 44-62.

JAESCHKE, W.: “Feuerbachs redivivus”, en *Hegel-Studien*, nº 13, 1978, pp. 199-237.

_____(Hrsg.): *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1992.

JAESCHKE, W. Y W. SCHUFFENHAUER (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach zu einer neuen Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

JODL, F.: *Ludwig Feuerbach*, Fromann Verlag, Stuttgart, 1904.

KADENBACH, J.: *Das Religionskritik von Karl Marx*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn/München, 1970.

KANT, I.: *Kritik der Reinen Vernunft*, en I. Kant, *Kants Werke* Bd. III, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

_____: *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1987.

_____: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001.

_____: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Encuentro, Madrid, 2003.

KERN, U.: *Der andere Feuerbach. Sinnlichkeit, Konkretheit und Praxis als Qualität der "neuen Religion" Ludwig Feuerbachs*, Lit Verlag, Münster, 1998.

_____: ««Individuum sein heisst... Kommunist sein». Zum kommunistischen Wesen des Menschen bei Ludwig Feuerbach», en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 85-103.

KLIMKEIT, H.-J.: *Das Wunderverständnis Ludwig Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht*, Röhrscheid, Bonn, 1965.

KOHLBERG, L.: *Psicología del desarrollo moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1992.

KOHUT, A.: *Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke*, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig, 1909.

LANGE, F. A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart: Geschichte des Materialismus seit Kant* [edición preparada por A. Schmidt a partir del original de 1866], Bd. II, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1974.

- LARRAURI, M.: “¿Iguales a quién? Mujer y educación”, en C. Lomas (comp.), *¿Iguales o diferentes?: género, diferencia sexual, lenguaje y educación*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 33-42.
- LAUTH, R.: *Ethik*, Urban Bücher, Stuttgart, 1969.
- LEFÈVRE, W.: “Feuerbach und die Grenzen der Ethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 125-140.
- LEMKE, H.: “Feuerbachs Stammtischthese oder zum Ursprung des Satzes: «Der Mensch ist, was er isst»”, en *Aufklärung und Kritik*, 1/2004, pp. 117-140.
- LEO, H.: *Die Hegelingen*, Eduard Unton Verlag, Halle, 1839.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P.: “El sujeto impropio. Identidad, reconocimiento y autonomía”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 3, 2001, pp. 23-43.
- LÖWITH, K.: *Das Individuum im der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, München, 1928.
- _____: “Ludwig Feuerbach un der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”, en E. Thies (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, pp. 33-61.
- _____: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Meiner Verlag, Hamburg, 1995.
- LUBAC, H. DE: *El drama del humanismo ateo*, Ed. Encuentro, Madrid, 1990.
- LÜBBE, H. Y M. SASS (Hrsg.): *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach*, Matthias-Grünwald-Verlag, München/Mainz, 1975.
- LUCKÁCS, G.: *Der russische Realismos in der Weltliteratur*, Aufbau Verlag, Berlin, 1953.

- MADER, J.: *Fichte, Feuerbach, Marx – Leib, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien, 1968.
- MAIER, F.: *Das anthropologische Prinzip*, Lit Verlag, Berlin, 2005.
- MARTÍNEZ HIDALGO, F.: *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*, Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia, Murcia, 1997.
- MARX, K.: *Frühe Schriften*, Cotta-Verlag, Stuttgart, 1962.
- MARX, K. Y F. ENGELS: *Die Heilige Familie*, en K. Marx y F. Engels, *Werke*, Bd. II, Dietz Verlag, Berlin, 1972, pp. 3-223.
- MC LELLAN, D.: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- MOGGACH, D. (ed.): *The New Hegelians: Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- MOOG, W.: *Hegel y la escuela hegeliana*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- MÜLLER, V. (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004.
- NÜDLING, G.: *L. Feuerbachs Religionsphilosophie. "Die Auflösung der Theologie in Anthropologie"*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn/München, 1961.
- NUSSBAUM, M.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species membership*, Harvard University Press, 2006.
- OSIER, J. P.: "Présentation" a L. Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, F. Maspero, París, 1968.
- PETRUS, S.: *Das Menschenbild Ludwig Feuerbachs*, VTR, Hamburg, 2008.
- PIPPIN, R.: "What is the question for which Hegel's theory of recognition is the answer?", en *European Journal of Philosophy*, Vol. 8, nº 2, 2000, pp. 155-172.

POTEPA, M.: “Feuerbach und Schleiernacher. Zwei Konzeptionen der Ethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.): *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 45-57.

RAWIDOWICZ, S.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Walter de Gruyter, Berlin, 1964.

REITEMEYER, U.: *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbach entwarf einer Philosophie der Zukunft*, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1988.

_____: “Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt”, en W. Jaeschke (Hrsg.): *Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1992, pp. 48-56.

_____: “Realismus, Humanismus, Kommunismus. Die Praxisphilosophie Ludwig Feuerbachs”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 113-124.

_____(Hrsg.): *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006.

_____: “Der entlebte Mensch. Ludwig Feuerbachs Kritik der identitätslosen Moderne”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 159-169.

REVERTER BAÑÓN, S.: “La (in)vestidura de los cuerpos”, en *Revista Lectora*, nº 10, 2004, pp. 133-140.

_____: “Performatividad en la Bohemia: aspectos teóricos en las transgresiones de género”, en *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 14, nº 2, 2007, pp. 213-234.

- RIVERA DE ROSALES, J.: “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 9-38.
- _____: “La moralidad. Hegel versus Kant”, en M. Álvarez Gómez y M. C. Paredes Martín, *La controversia de Hegel con Kant*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004, pp. 161-178.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L.: “La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, Vol. III, nº 3, 1990, pp. 215-222.
- RÖHR, H.: *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, Königshaus & Neumann, Würzburg, 2000.
- ROMERO CUEVAS, J. M.: “J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la Teoría Crítica”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, Vol I, 2009, pp. 72-87.
- ROSENKRANZ, K.: *Aus einem Tagebuch*, Brockhaus-Verlag, Leipzig, 1854.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Emilio o la educación*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1971.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 2003.
- SANGUINETI, J.: “La verdad como adecuación en el idealismo y el realismo”, en *Anuario Filosófico*, Vol. 16, 1983, pp. 159-167.
- SASS, H.-M.: *Ludwig Feuerbach*, Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbeck bei Hamburg, 1978.
- _____: “Dialogizität und Solidarität. Eine menschenweltliche Narration über solidarische Ethik nach Ludwig Feuerbach”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 1-13.

- SCHALLER, J.: *Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs*, Geibel, Leipzig, 1847.
- SCHMIDT, A.: "Einleitung zur" L. Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus: ausgewählte Schriften* (Hrsg. und eingel. von A. Schmidt), Vol I. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1967, pp. 5- 64.
- _____: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Carl Hanser, München, 1973.
- SCHNEIDER, E.: *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf L. Feuerbachs Religionskritik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972.
- SCHNEIDER, F.: *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und historischem Materialismus*, Philo., Berlin/Wien, 2004.
- SCHUFFENHAUER, W.: "«Verhältnis zu Hegel» – Ein Nachlaßfragment von Ludwig Feuerbach", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 30-4, 1982, pp. 507-515.
- _____: "Vorwort", en L. FEUERBACH, *Gesammelte Werke* (Hrsg. von W. Schuffenhauer), Bd. I, Akademie Verlag, Berlin, 2000.
- SCHWARZ, K.: *Zur Kritik des neuesten Theologie*, Brodhaus, Leipzig, 1869.
- SIEP, L.: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg, 1979.
- SIEVERDING, J.: *Sensibilität und Solidarität. Skizze einer dialogischen Ethik im Anschluss an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty*. Münster: Waxmann, 2007.
- SIGVART, CH.: *Schleiermachers Erkenntnistheorie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1974.
- SOUZA, N.: *Zur Ethik Ludwig Feuerbach*, Cuvillier Verlag, Göttingen, 1993.

- SPAEMANN, R.: *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1989.
- STARKE, N.: *Ludwig Feuerbach*, F. Enke, Stuttgart, 1885.
- STEUERWALD, H.: “Frank und frei: Ludwig Feuerbach. Umfeld – Leben – Wirken – Resonanz”, en V. Müller, (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Geistesfreiheit*, Angelika Lenz Verlag, Neustadt a. R., 2004, pp. 12-32.
- STIRNER, M.: *Der Einzige und seiner Eigentum*. 3ª edición de Otto Wigand, Leipzig, 1901.
- STRAUSS, D.: *Das Leben Jesu*, II Bänden, Osiander Verlag, Tübingen, 1836.
- _____: *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Bd. III. Osiander Verlag, Tübingen, 1841.
- SUZUKI, S.: “Feuerbachs Anthropologie als Versuch der Grundlegung der Ethik”, en H.-J. Braun y W. Schuffenhauer (Hrsg.), *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, Akademie-Verlag, Berlin, 1994, pp. 225-253.
- TAYLOR, CH.: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, FCE, México, 2001.
- THIES, E.: “Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativen systematischen Philosophie”, en *Revue internationale de philosophie*, nº 26, Bruselas, 1972, pp. 275-507.
- _____(Hrsg.): *Ludwig Feuerbach*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.
- THOMAS, L.: “Rationality and Affectivity: The Metaphysics of the Moral Self”, en *Social Philosophy and Policy*, nº 5, 1988, pp. 154-172.

- TOEWS, J. E.: *Hegelianism. The path to dialectical humanism, 1805-1841*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- TOMASONI, F.: *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlicher Manuskripte*, Fromman-Holzbooh, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1990.
- _____: “Feuerbachs Kritik der Wissenschaftsideologie und Evolutionstheorien”, en H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer y F. Tomasoni (Hrsg.), *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie-Verlag, Berlin, 1990, pp. 77-92.
- _____: “Ludwig Feuerbach und die Aufklärung. Ein Beitrag zur historischen Rekonstruktion”, en H.-J. Braun (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Fortsetzung der Aufklärung*, Pano Verlag, Zürich, 2004, pp. 25-43.
- _____: “Feuerbach und die Skepsis. Zur Relativität und Absolutheit der menschlichen Werte”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der Globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 21-37.
- TOMASONI, F. Y W. JAESCHKE (Hrsg): *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Akademie-Verlag, Berlin, 1998.
- VALLS PLANA, R.: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, PPU, Barcelona, 1994.
- VALVERDE, C.: *Los orígenes del marxismo*, La Editorial Católica, Madrid, 1974.
- VELLEMAN, J. D.: “Love as moral emotion”, en *Ethics*, University of Chicago, nº 109, 1999, pp. 338-374.
- VERÍSSIMO SERRÃO, A. (ed.): *O Homem Integral. Antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*, Centro de Filosofia da Universidade, Lisboa, 2001.

- _____: “Natura Mater: O Habitar Ético na Natureza (Segundo Ludwig Feuerbach)”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, nº 2, 2003, pp. 689-711.
- _____: “Lebensbegriff und Lebensrechte in Feuerbachs Philosophie”, en U. Reitemeyer (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804-1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Waxmann, Münster, 2006, pp. 187-192.
- WECKWERTH, CH.: *Ludwig Feuerbach zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2002.
- WILDT, A.: *Autonomie und Anerkennung: Hegel Moralkritik im Licht seiner Fichte-Rezeption*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1982.
- WILLIAMS, R.: *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, University of New York Press, Albany, 1992.
- _____: *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Los Angeles, 1998.
- WINIGER, J.: *Ludwig Feuerbach, Denker der Menschlichkeit. Eine Biographie*, Aufbau Taschenbuch Verlag, Berlin, 2004.
- XHAUFFLAIRE, M.: *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, Du Cerf, Paris, 1970.