

**EL IDEALISMO EN DEBATE:
TEORÍA Y PRÁCTICA**

MARIANO GAUDIO Y SANDRA PALERMO
(editores)

RAGIF EDICIONES
2021

El idealismo en debate : teoría y práctica / Mariano Lucas Gaudio...
[et al.] ; compilación de Mariano Lucas Gaudio ; Sandra Viviana
Palermo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF
Ediciones, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-48149-0-6

1. Filosofía Moderna. 2. Idealismo. I. Gaudio, Mariano Lucas, comp.
II. Palermo, Sandra Viviana, comp.

CDD 199.8

© de los textos, sus autores

© de la edición, RAGIF Ediciones

Diseño, Jairo Fiorotto

RAGIF Ediciones

www.ragif.com.ar

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin autorización previa y por escrito de los titulares del copyright. La infracción de dichos derechos puede constituir un delito contra la propiedad intelectual.

El problema de la comunicación en Feuerbach: la teoría de la comunicación de pensamiento antes y después de los escritos para la renovación de la filosofía (1842 – 1843)

ALEJANDRO PEÑA ARROYAVE
PABLO URIEL RODRÍGUEZ

“Filósofos que sólo escribiesen filosofía para filósofos serían tan singulares como fabricantes de calcetines que sólo fabricaran calcetines para fabricantes de calcetines. Por lo general ni siquiera son leídos por los mismos filósofos...”

ODO MARQUARD, *FILOSOFÍA DE LA COMPENSACIÓN*

La gran mayoría de los estudios sobre la filosofía feuerbachiana suelen orientar sus investigaciones a partir de dos rupturas, la de Feuerbach¹ con Hegel y la de Marx con Feuerbach. Sendas rupturas pueden fecharse con aceptable precisión: 1839 es el año en el cual Feuerbach se aleja del pensamiento hegeliano, 1844/45 es el momento en el cual Marx abandona al autor de *La esencia del cristianismo*. Un lapso de cinco o seis años que la bibliografía especializada conviene en llamar período o etapa antropológica. El problema con este enfoque consiste en el ocultamiento de tres cuestiones funda-

1 Para las citas de Feuerbach empleamos la siguiente edición de sus obras completas: *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959 - 1964. [En adelante, SW]. En caracteres romanos indicamos el volumen y en arábigos el número de página. A los fines de señalar las diferencias entre las sucesivas ediciones de *La esencia del cristianismo* utilizamos, en el caso de este libro, la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [En adelante, GW]. De existir una traducción al castellano indicamos la paginación con las abreviaturas consignadas en la bibliografía.

mentales. En primer lugar (1), un doble olvido con respecto a Hegel: por un lado, el desconocimiento de que, a pesar de la veneración inicial por la figura de Hegel, Feuerbach nunca fue un “hegeliano ortodoxo” y, por otro, el desconocimiento de que, en cierto sentido, ese *hegelianismo sui generis* acompañó a Feuerbach durante todo su desarrollo intelectual, incluso una vez consumado el distanciamiento con su maestro. En segundo lugar (2), se pasa por alto que la adhesión de Marx a la filosofía feuerbachiana nunca fue total y que la relación del joven Marx con Feuerbach debe inscribirse dentro de los debates más amplios de la izquierda hegeliana y los jóvenes hegelianos. Por último, en tercer lugar (3), se concibe rápidamente la etapa antropológica como un bloque teórico homogéneo sin prestar atención al continuo desarrollo de las ideas feuerbachianas y su ruptura progresiva con el idealismo. Dejando a un lado las dos primeras cuestiones, este trabajo se propone demostrar la evolución de la filosofía de Feuerbach en el período 1839 – 1844/45 a partir de un análisis de lo que, a falta de una mejor denominación, llamamos la “teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica”.

A raíz de su sensacional éxito de ventas y por expreso pedido de su editor, Feuerbach acepta publicar una segunda edición de *La esencia del cristianismo*. Esta nueva versión constituía una oportunidad inmejorable para desmarcar el texto de algunas de las interpretaciones que había suscitado entre el público. Acertadas o no, estas interpretaciones eran incompatibles –no tanto con el contenido y el propósito del libro aparecido en 1841 sino, más bien– con la valoración que había adquirido Feuerbach de su propio pensamiento durante los dos años que separaban la nueva edición de la primera. Así las cosas, en el “Prólogo” escrito para la edición de 1843 Feuerbach procura enfatizar el carácter unitario de su producción filosófica-literaria compartiendo con sus lectores la siguiente apreciación global de sus escritos:

he considerado siempre al hombre en general (y no a tal o cual filósofo) como el criterio de la verdad y en todo tiempo he puesto la cima del arte del filósofo en el filósofo que renuncia a ser filósofo, que no hace escaparate ni como hombre ni como escritor, del filósofo que es, que

se contenta con ser filósofo según la esencia y no según la forma.²

Tres años después de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, con tan solo 42 años, Feuerbach emprende la publicación de sus obras completas. En el “Prólogo” que acompaña la totalidad de los escritos y de cara a sus lectores, Feuerbach intenta dilucidar dos cuestiones: en primer lugar, determinar si la totalidad de su pensamiento anterior había estado en armonía con su presente histórico y, en segundo lugar, definir el modo en que se había expresado en sus primeros libros.

¿Te expresaste como filósofo abstracto? [–se pregunta Feuerbach–.] ¡No! Pensaste como filósofo, pero no escribiste como tal. Al expresarlo, siempre transformaste el ser-pensado en un ser de carne y sangre. Le exigiste al objeto del pensamiento que sea al mismo tiempo un objeto estético. Sabías que la filosofía como tal –la mera razón, el pensamiento puro– no es para el hombre, que ella no puede producir nada en el hombre. Sabías que sólo es posible convencer al hombre de una verdad, si ésta siendo un ser de razón, un *Ens rationis*, se transforma en un ser sensible al igual que el hombre.³

A pesar de sus innegables semejanzas, el “Prólogo” que anticipa a las obras completas introduce un matiz fundamental que no estaba presente en el “Prólogo” que encabeza la segunda edición de *La esencia del cristianismo*. La mirada retrospectiva de 1846 advierte que los primeros escritos feuerbachianos estaban atravesados por una tensión que el punto de vista de 1843 mantenía en silencio. Feuerbach confiesa que si bien desde sus obras tempranas intentó *escribir como un hombre real y para los hombres reales*, no siempre *pensó como un hombre real y para hombres reales*. El presente trabajo tiene como principal objetivo convalidar esta segunda perspectiva a través de la reconstrucción de los cambios en la “teoría feuerbachiana de la comunicación filosófica”.

2 SW VII 291-292; *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998 [en adelante: EC]; EC 47.

3 SW II 404.

En este sentido, en primera instancia (I), analizaremos la relación entre el pensamiento y su comunicación expuesta en el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana* publicado entre agosto y septiembre de 1839, mostrando cómo la posición de Feuerbach en dicho escrito se resuelve, en definitiva, en el modelo teórico, aún idealista, desarrollado tempranamente en su tesis *De ratione, una, universali, infinita* de 1828. En segunda instancia (II), intentamos demostrar que el intento de superación del idealismo emprendido en *La esencia del cristianismo* no logra por completo su objetivo, pues recae en planteamientos solidarios con las posiciones defendidas por el joven Feuerbach. En tercera instancia (III), reconstruimos algunos de los motivos fundamentales presentes en la serie de escritos feuerbachianos consagrados a la transformación de la filosofía (*Necesidad de un cambio en la filosofía*, *Sobre el principio de la filosofía*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*) y señalamos las correspondientes modificaciones que esta nueva perspectiva introdujo en la “teoría de la comunicación filosófica”. Por último (IV), extraemos una serie de consecuencias para la “escritura filosófica del futuro” a partir de las reflexiones feuerbachianas previamente analizadas.

I.

En el artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana*, aparecido en los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Feuerbach indica que el idealismo (en esto, afín al cristianismo) le atribuye al individuo la capacidad de realizar su ser genérico. Tesis problemática, pues supondría que una única singularidad es capaz de agotar la reserva ontológica de la especie llevando la historia a su consumación y deteniendo el tiempo. Así las cosas, en el plano de la historia de la filosofía, es cuestionable la recepción más ortodoxa del sistema hegeliano, que hace del maestro el filósofo absoluto y transforma en esencialmente superfluo todo pensar allende Hegel. Ningún filósofo puede ser considerado como la razón encarnada y, por ello, es consecuente pensar que la verdad que busca la filosofía no corresponde a un solo hombre o a un único sistema filosófico, sino que su conquista es, de alcanzarse, un logro de la especie en su conjunto. De esto último da cuenta la naturaleza misma del lengua-

je: “el lenguaje no es distinto de la *realización de la especie*, la puesta en relación del yo y del tú, destinada a representar la unidad de la especie por la supresión de su aislamiento individual”.⁴ En tanto la realización de la especie se alcanza por medio del lenguaje, la misma se produce como comunicación. Pensar y comunicar se co-pertenecen y no podrían darse de manera aislada, ya que el impulso a la comunicación es un *impulso originario* del ser humano.⁵ Más exactamente, razón, lenguaje y capacidad de comunicación terminan por identificarse. Esta equiparación no es algo inédito en el desarrollo del pensamiento feuerbachiano, más bien se trata de una intuición temprana: uno de los pilares fundamentales a partir del cual construye la argumentación de su disertación doctoral.⁶ Incluso nuestros pensamientos más íntimos, escribe Feuerbach en *De ratione*, están conformados por signos y, por ello mismo, son esencialmente expresables. La comunicación del pensamiento nunca es una modificación cualitativa del pensamiento ni un añadido posterior, puesto que las cosas que pensamos ya están “comunicadas antes de la comunicación misma”.⁷

Cuando el pensamiento ejecuta una demostración se produce un retorno del yo a su fuente genérica a través del otro. La demos-

-
- 4 SW II 169; “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974 [en adelante, PCH]; PCH: 27.
- 5 Cf. SW II 171, PCH 29. Feuerbach repite esta misma idea dos años más tarde en *La esencia del cristianismo*: “El hombre no tiene solamente un impulso, una necesidad, de pensar, sentir e imaginar; tiene también el impulso de hablar, manifestar sus pensamientos, compartirlos” (SW VI 96, EC 128).
- 6 Herbert Förster señala que, en *De ratione, una, universal, infinita*, “no hay una clara diferenciación entre pensamiento y lenguaje” (Förster, H., *Die “neue Philosophie” Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe*, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002, p. 184); por su parte, Marx Wartofsky, en la misma línea, indica que en la disertación “el pensamiento como tal se define como una función discursiva” (Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 31).
- 7 SW XI 23; “Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón”, en *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, R]; R 94. En los párrafos dedicados a la Disertación en sus *Fragmentos* Feuerbach afirma que: “El lenguaje no hace universal al pensamiento. El lenguaje únicamente indica o realiza lo que el pensamiento es en sí mismo: no mi pensamiento, sino el pensamiento de todos, al menos como posibilidad” (SW II 366).

tración no es un proceso en el cual el yo se cierra sobre sí mismo ni el auto-despliegue monológico de las determinaciones propias del concepto.⁸ La demostración, por el contrario, es siempre *para* otro, incluso cuando nos esforzamos por demostrarnos algo a nosotros mismos, pues así como no cabe hablar de pensamiento solitario mucho menos cabe hablar de una demostración de tipo privado. Y ello porque Feuerbach considera que las formas lógicas del juicio y del silogismo no son “formas de la razón en sí”, sino “formas de comunicación”, de la manifestación del pensamiento ante un otro, formas de un diálogo, formas del pensamiento compartido.⁹ Para Feuerbach, como señala Damiani, no cabe hablar de un auténtico razonamiento filosófico “sin un pensador que lo proponga ante destinatarios que lo comprendan, lo examinen y lo juzguen como aceptable o inaceptable”.¹⁰

Pero, ¿cuál es la naturaleza de ese otro a quien se dirige la demostración del filósofo? Si bien Feuerbach reprocha a Hegel, y de paso a toda la filosofía moderna, la presuposición *inmediata* de la filosofía en el otro,¹¹ el intento expuesto en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* no se exime de la misma objeción. Efectivamente, la propuesta feuerbachiana recae en el universalismo de presuponer la filosofía en el otro. El filósofo procura convencer a su interlocutor de sus propios pensamientos *no como suyos sino como universalmente racionales*. El interlocutor, al prestar su consentimiento, reconoce esos pensamientos como propios, en tanto que ellos también *reflejan* un entendimiento superior.¹² En la exposición filosófica deben desaparecer todos los rasgos subjetivos: “la demostración no es, pues, más que el medio por el cual quito a mis pensamientos la forma que tienen en mí, con el objeto de que otro los conozca como suyos propios”.¹³ Ahora bien, este borramiento del yo es, a su vez, un borramiento del tú. La desaparición conjunta de lo propio del yo y de lo propio del

8 Cf. Damiani, A., “La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana”, en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social posthegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016, pp. 175-176.

9 Cf. SW II 172, PCH 30.

10 Damiani, A., *op. cit.*, p. 180.

11 Cf. SW II 184, PCH 42.

12 Cf. SW II 173, PCH 31.

13 SW II 173, PCH 31.

tú resulta clara en la segunda de las tres definiciones propuestas por Feuerbach para la demostración filosófica: “una mediación del yo y del tú para conocer la identidad de la razón”.¹⁴ La demostración filosófica conduce al pensamiento del yo y al del tú a una instancia en la cual la particularidad de cada uno de ellos queda superada. Bajo la universalidad de la verdad desaparecen los individuos: el consenso del yo y el otro es unidad *en*, pero fundamentalmente *de* un tercero: la razón.¹⁵ Con todo esto, el Feuerbach crítico de Hegel no va más allá del Feuerbach *hegeliano* de 1828, quien ya había afirmado que pensar equivale a despojarse de toda particularidad: “*cuando pienso, yo mismo soy el género humano, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, cuando vivo u obro, y no un cierto hombre cualquiera (éste o aquel), sino nadie*”.¹⁶

Si, como sugiere Karl Löwith, “el lenguaje es la reconciliación del yo con el tú”,¹⁷ en *Para la crítica de la filosofía hegeliana* todavía lo es en tanto que reconciliación de ambos con su ser genérico.¹⁸ El vínculo comunicativo entre el yo y el tú aún se comprende, como sucedía en *De ratione*, desde una perspectiva racionalista/idealista,

14 SW II 171, PCH 28.

15 Nuevamente resuena en este punto un motivo presente en *De Ratione*. La búsqueda de un vínculo de cercanía entre el yo y el otro se funda en una unidad previa: “El amor, la amistad, como en general cualquier forma cierta y particular de unidad y de unión que el hombre libre y consciente emprenda, surge solamente de la *unidad universal, primigenia*, que es *simplemente*, y no está producida desde la conciencia” (SW XI 42, R 125-126). Ahora bien, en *De Ratione* la auténtica consumación de la aspiración unitiva se alcanza en el pensamiento y no en el amor, puesto que esta unidad entre los hombres es, en definitiva, el producto de la razón: la unidad del amor no puede eliminar verdaderamente la dualidad, el yo y el otro permanecen pese a sus esfuerzos como opuestos (*cf.* SW XI 65-66, R 126).

16 SW XI 21, R 90-91.

17 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981, p. 26.

18 Coincidimos, por tanto, con Takayuki Shibata cuando señala que en la teoría feuerbachiana del lenguaje la unidad de la razón se hace visible a través de los participantes del diálogo. No obstante, no consideramos, como lo hace él, que la diversidad de estos participantes sea real y que entre ellos se dé una unidad sin mediación. *Cf.* Shibata, T., “Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach”, en Reitemeyer U., Shibata T., Tomasoni F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006, p. 263.

esto es, como una relación que tiene lugar en el plano de la actividad del pensamiento.¹⁹ El filósofo, en última instancia, le habla al pensamiento y no a un tú sensible y concreto. En el planteamiento del Feuerbach de 1839 no hay lugar para una comunicación inter-personal auténtica,²⁰ puesto que el tú al cual el filósofo destina sus argumentos no es otro más que el yo pensante puesto fuera de sí mismo en el otro. Paradójicamente, en su “teoría de la comunicación filosófica” Feuerbach se hace culpable de la misma acusación que él mismo dirige contra la filosofía hegeliana: el desconocimiento de la autonomía específica del otro.²¹

II.

La aparición de la crítica a Hegel constituye para Feuerbach un punto de inflexión. El escrito de 1839 adquiere para su autor el valor de un testimonio y un juramento de carácter públicos: la abierta ruptura con el hegelianismo implica asumir el compromiso de filosofar bajo ese nuevo punto de vista teórico que permite dejar atrás todas aquellas insuficiencias y unilateralidades del hegelianismo en particular y del idealismo en general previamente denunciadas. La primera cristalización de este intento ve la luz dos años más tarde con *La esencia del cristianismo*.²² Este primer resultado asume, según lo expresa Feuerbach en el “Prólogo” a la primera edición, un tono

19 Cf. Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 29.

20 Cf. Förster, H., *op. cit.*, p. 162.

21 Cf. Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 111.

22 Cornelio Fabro destaca la dependencia teórica de *La esencia del cristianismo* respecto a *Para la crítica de la filosofía hegeliana*: “La crítica de Hegel [...] ofrece a Feuerbach las armas para proceder a la demolición del cristianismo como religión y como revelación: esta crítica se consolida en 1839, el año de la preparación próxima ideológica de *La esencia del cristianismo*” (Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977, p. 39). Por su parte, Mario Farina afirma que “En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach continúa el intento que había empezado a perfilarse en las páginas dedicadas a la crítica de Hegel. De hecho, se podría ver en la obra de crítica religiosa de 1841 una tentativa de atacar, a través del cristianismo, el mismo sistema de la filosofía especulativa y su análisis abstracto” (Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018, p. 65).

propedéutico. “La presente obra contiene los elementos –advértase bien– sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva o de la revelación”.²³ La filosofía de la religión feuerbachiana se dirige, por igual, contra dos adversarios: i) la dogmática cristiana y ii) la filosofía idealista de la religión. El primer adversario transforma a la razón en un instrumento del capricho de la fantasía desbocada de la fe. El segundo adversario se comporta como un avezado ventríloco que hace resonar su voz conceptual y sus argumentos especulativos mientras la religión mueve dócilmente los labios.²⁴

Feuerbach comienza su exposición del cristianismo con un análisis de la naturaleza humana. En la estela de la filosofía hegeliana, el primer capítulo de *La esencia del cristianismo* señala que la capacidad de concebir la divinidad y relacionarse con ella es el punto de distinción fundamental entre la especie humana y las restantes especies naturales. No puede negarse que los animales son capaces de un vago sentimiento de sí mismos –característica que, indudablemente, también poseen los seres humanos–; pero es un fenómeno privativo de la especie humana que a la conciencia que los hombres individuales poseen de su singularidad la acompaña la conciencia de su naturaleza específica. A renglón seguido, el texto destaca una segunda diferencia fundamental entre el hombre y el animal. Mientras que el individuo animal sólo puede realizar las funciones de su género con el concurso de un segundo individuo, el individuo humano, por su parte, es capaz de realizar sus funciones genéricas

23 GW V 3, EC 29.

24 Pese a sus diferencias, tanto la dogmática cristiana como la filosofía idealista de la religión, son expresiones alienadas de la esencia humana que, en rigor de verdad, no se contradicen entre sí. Ciertamente es que la filosofía de la religión hegeliana postula la unidad entre lo divino y lo humano (“en la doctrina hegeliana la conciencia que el hombre tiene de Dios es la conciencia de sí de Dios”), y en esto se diferencia de la representación religiosa ordinaria que queda fija en el momento de la separación (suponiendo una conciencia de sí de Dios diferente a la conciencia que el hombre tiene de Dios); pero Hegel realiza esta unidad en Dios y no en el hombre, y en este sentido reproduce la misma lógica religiosa: “El saber que el hombre tiene de Dios ¿es el saber que Dios tiene de sí mismo? ¡Qué contradictoria separación! Invierte el orden y tendrás la verdad: el saber que el hombre tiene de Dios es el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia” (SW VI 278, EC 275). Como señala Enrico Rambaldi, Feuerbach le reprocha a Hegel no hacer otra cosa más que “ofrecer una justificación lógica y metafísica del dogma” (Rambaldi, E., *La crítica antispeculativa de L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 73).

(por ejemplo, pensar o hablar) en soledad, puesto que “es al mismo tiempo para sí mismo el yo y el tú”.²⁵ La “Introducción” de *La esencia del cristianismo* hace de la participación del individuo en la *esencia* humana la garantía de esta facultad distintiva.

Contra esta comprensión aún metafísica de la naturaleza humana se dirige, con plena validez, Marx (Tesis VI) al señalar que “la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.²⁶ Sin embargo, como advierte Mondolfo,²⁷ esta orientación abstracta e idealista que impregna los capítulos iniciales de *La esencia del cristianismo* se irá modificando en el transcurso del mismo libro.²⁸ En un sustancial párrafo del capítulo IX, Feuerbach introduce tres “correctivos”: en primer lugar, sostiene que en la vida mental de todo hombre opera la potencia del pensamiento de los individuos que lo precedieron y, por ello, la actividad intelectual de cualquier hombre jamás es una fuerza ejercida en solitario; en segundo lugar, afirma que facultades tales como el pensamiento, el sentimiento o la imaginación, son capacidades genéricas y, como tales, productos sociales y culturales; y, en tercer y último lugar, señala que la facultad de desdoblamiento que distingue al individuo humano del

25 Cf. SW VI 2, EC 54. Resulta útil mencionar el modo en que Feuerbach intenta matizar el contenido idealista de este pasaje en las sucesivas ediciones de su obra más famosa: mientras que en la edición de 1841 escribe que el yo “puede sustituir (*vertreten*) el lugar del otro”, en la edición de 1843 anota que el yo “puede ponerse (*setzen*) en el lugar del otro” (GW V 29).

26 Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profesas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014, p. 501.

27 Cf. Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006, pp. 61-70.

28 La tesis del carácter social del hombre ya está expresamente definida en *De Ratione*. En una extensa nota al pie correspondiente al § 17, Feuerbach rechaza el “individualismo” metodológico de los filósofos *iusnaturalistas* y reivindica la perspectiva aristotélica: “Siendo pues la razón común y no innata en el hombre ni peculiar, nunca el hombre en verdad accedería a la razón ni al pensamiento de no vivir en la *sociedad*. No por sí mismo sino por aquella razón que *está presente*, que se manifiesta como comunidad y asociación de vida, accede el hombre a la razón que piensa. El origen de la ciudad no debe pues deducirse de ningún pacto ni de ningún acuerdo de los hombres, sino de la propia ciudadanía, de la razón misma...” (SW XI 65, R 125).

individuo animal es una capacidad que aquel conquista a través de la interacción con sus semejantes: “Solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso acto comunitario, se origina la razón. Preguntas y respuestas constituyen los primeros actos del pensamiento. Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente”.²⁹

El intento por abandonar la concepción metafísica de la esencia humana reaparece, con éxito dispar, en el capítulo XVII, de la mano de un tratamiento de la noción de género. La tesis de una plena realización de la esencia humana en un individuo equivale a la identificación del individuo con el género. Sobre esta confusión descansa la ilusión religiosa, un equívoco del cual, como habíamos visto en el parágrafo anterior, no está exenta la filosofía hegeliana. El género, repite a cada momento Feuerbach, jamás puede ser realizado por un único individuo. Sería igualmente incorrecto, con todo, afirmar que el género se manifiesta como entidad real en la mera proliferación de los particulares. El simple cohabitar de las múltiples existencias individuales tampoco realiza al género, puesto que la perfección esencial de lo humano sólo es una fuerza viviente a través de la acción conjunta, complementaria y cooperativa³⁰ de los individuos, desplegada en el tiempo. Sólo la vida en común, la afectación recíproca de los hombres, conduce progresivamente hacia la realización de la plena potencialidad humana: “sólo la comunidad constituye la humanidad”.³¹ El núcleo conceptual de este capítulo se resume en la siguiente tesis: “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 esen-

29 SW VI 101, EC 133. A raíz de este desplazamiento cabe, a su vez, matizar el punto de partida de la obra que hacia de la religión un fenómeno *esencialmente* humano. La religión es un fenómeno estrictamente humano sólo en la medida en que el hombre es un ser esencialmente comunitario: un imposible individuo solitario carecería de religión, porque estaría desprovisto de su esencia.

30 Gabriel Amengual sintetiza el sentido de esta praxis formativa de la esencia humana indicando que la significación más profunda del género es la solidaridad (cf. Amengual, G., “Gattungswesen als Solidarität”, en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990, pp. 245-368).

31 SW VI 191, EC 203.

cialmente”.³² Cabe preguntarse, no obstante, si esta fundamentación del yo en la alteridad es efectivamente lograda.

Feuerbach caracteriza al otro como la condición de posibilidad para la elevación del yo por encima de sus límites e insuficiencias individuales. En el ejercicio concreto del pensamiento, estoy a tal punto remitido a mí mismo que soy incapaz de juzgar mi actividad mental de manera ecuánime y objetiva; sólo a través del otro tomo conciencia de mis errores y soy capaz de enmendar el curso de mis pensamientos: mis argumentos quedan asegurados cuando el otro les presta su consentimiento. Ahora bien, cierto es que “la coincidencia es la primera característica de la verdad, pero...” –y en este “pero” se juega todo el peso de su razonamiento– “sólo porque el género es la última medida de la verdad”.³³ En los últimos párrafos del capítulo Feuerbach ofrece tres caracterizaciones del prójimo: 1) el otro es el “representante del género” o “diputado de la humanidad”, 2) el otro es la “manifestación de mi interioridad”, y 3) el otro es mi “sentimiento de vergüenza personificado”. Estas tres caracterizaciones están íntimamente ligadas. En el capítulo IV, Feuerbach había señalado que la conciencia de la perfección no es una noción neutral desprovista de toda carga práctica-emocional; se trata, por el contrario, de una idea a partir de la cual reconozco mis límites y se me revela que mi ser (existencia) está en contradicción con mi esencia (deber ser).³⁴ El capítulo XVII recupera este razonamiento y lo remite a su origen vital: la exigencia que todo individuo se impone tiene su génesis en el reconocimiento de que el otro es exitoso allí donde yo fallo. Mi limitación, no obstante, sólo puede ser experimentada como un fracaso en la medida en que yo considero que el logro (moral, intelectual, estético, existencial) del otro es, en virtud de nuestra semejanza esencial, una de mis posibilidades. Puede, entonces, Feuerbach definir al otro como la expresión de aquellos contenidos latentes de mí ser que las contingencias y circunstancias existenciales mantienen ocultos. Se comprende, por tanto, qué sentido tiene determinar al otro como “representante del género”: el otro revela mi esencia siendo el género la manifestación de aquélla. Mas de este

32 Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011, p. 225.

33 SW VI 191, EC 203.

34 Cf. SW VI 58, EC 98.

modo, *La esencia del cristianismo* reproduce la misma posición sostenida dos años antes en la crítica a Hegel. La interacción con el otro no relaciona al yo con la alteridad sino con su auténtica identidad, es decir, con su esencia. Captado como la referencia intencional del yo, el otro no escapa al destino de todo objeto dado al hombre: ser una manifestación de la esencia humana.³⁵ El “tú” del prójimo es, en realidad, un “otro yo”.³⁶ La colaboración del otro concreto en el pensamiento del yo queda, como sucedía en el escrito de 1839, virtualmente eliminada. Feuerbach, por tanto, no logra superar la perspectiva idealista de los primeros capítulos: “en cuanto pensamos, en la acción misma de pensar en cuanto tal, no dependemos de ningún otro ser. La actividad de pensar es autoactividad”.³⁷

III.

La mayoría de las obras que anteceden a *La esencia del cristianismo*, a pesar de sus innegables oscuridades, destacan por el tratamiento filosófico medianamente sofisticado y riguroso de problemáticas epistemológicas y metafísicas; por el contrario, a partir de 1841, Feuerbach opta por un estilo y lenguaje más llano y simple que, por momentos, lo lleva a incurrir en ciertas vaguedades y tosquezas conceptuales. El escritor académico parco en la crítica,

35 Cf. Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 74.

36 Cf. SW VI 191, EC 203.

37 SW VI 49, EC 91. Para fortalecer su posición Feuerbach cita a continuación un pasaje de las *Lecciones de filosofía de la religión* de Kant. En su contexto original el fragmento se inserta en la crítica de Kant a la identificación spinozista de Dios y el mundo derivada de su concepto de sustancia. Kant argumenta contra Spinoza que el predicado “sustancia” no sólo le corresponde a Dios, sino también a otros entes. “Pues la conciencia de mí mismo atestigua que refiero todas las acciones a Dios como el sujeto último que ya no es el predicado de otra cosa, y surge así el concepto de una sustancia al percibir en mí mismo que yo no soy ya un predicado de otra cosa. Por ejemplo...” —aquí comienza la cita de Feuerbach—, “cuando pienso soy consciente de que mi yo piensa en mí, y no alguna otra cosa. Concluyo, por tanto, que este pensar en mí no inhiere en otra cosa aparte de mí, sino en mí mismo, y también, en consecuencia, que soy una sustancia, esto es, que existo por mí mismo sin ser un predicado de otra cosa” (Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Romerales, Madrid, Akal, 2000, p. 104).

que desarrolla exhaustivamente sus ideas respetando la división en párrafos y que convalida sus posiciones a través de numerosas citas eruditas, deja su lugar al polémico autor de una prosa fragmentaria, programática y aforística que parece querer decirlo todo en todas partes y desilusiona a quienes buscan definiciones precisas y ámbitos de estudio claramente delimitados.³⁸ ¿Qué es lo que pone en juego este viraje deliberado? Podría pensarse que de lo que aquí se trata es de una salida de la filosofía. En efecto, sobran expresiones feuerbachianas capaces de justificar esta sospecha. Valga como ejemplo la siguiente declaración de los *Fragmentos para la caracterización de mi desarrollo filosófico*:

Hacer de la filosofía un asunto humano fue mi primer esfuerzo. Pero quien se adentra por este camino al final llega necesariamente a hacer del hombre un asunto de la filosofía y a superar (*aufheben*) a la filosofía misma. Entonces la filosofía se convierte en un asunto de la humanidad, dejando de ser filosofía.³⁹

Sin embargo, si nos dejamos guiar por el título de un texto feuerbachiano inédito y hacemos abstracción de esta clase de afirmaciones, podemos decir que Feuerbach sugiere una *transformación* de la filosofía y no su *abandono*. El cambio propuesto reviste un carácter profundo, radical e impostergable: se plantea una *transformación necesaria* que no es impulsada por un requerimiento teórico interno de la filosofía sino por una exigencia externa (del mundo) histórico-práctica.⁴⁰ Todo pensador que continúe anteponiendo sus deberes como filósofo por sobre sus deberes como hombre será un “filósofo del pasado”, aun cuando consagre sus investigaciones a problemáticas actuales y utilice en su abordaje los conceptos y enfoques

38 En sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, Feuerbach confiesa que su espíritu es demasiado inquieto para agotar todas las aristas de un problema y sólo siente satisfacción cuando su tema de estudio todavía le produce dificultades resguardando celosamente sus secretos. Develado el misterio que lo convocaba, parte raudamente a un nuevo desafío. Su pensamiento es incapaz de limitarse a un tema específico y “se interesa por todo lo humano” (SW VIII 2; *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009 [en adelante, LER]; LER 28).

39 SW II 391. Para acortar nos referiremos a esta obra como *Fragmentos*.

40 Cf. SW II 215.

más novedosos; en contrapartida, filósofos a la altura de su época solamente lo serán quienes conduzcan su actividad desde la firme convicción de que sus obligaciones para con la historia de la filosofía deben enmarcarse dentro de sus obligaciones para con la historia de la humanidad.

La filosofía que se torna necesaria es una filosofía *del* hombre. El genitivo ha de ser entendido tanto en su sentido objetivo como subjetivo. “La nueva filosofía...” —leemos en el § 54 de los *Principios*— “convierte al *hombre* [...] en el *objeto único, universal y supremo* de la filosofía; y, por consiguiente, convierte la *antropología* [...] en *ciencia universal*”.⁴¹ Sin embargo, si se evalúan las cosas con rigurosidad, es forzoso admitir que esta transformación no implica un cambio sustancial a nivel del contenido: la totalidad de la filosofía moderna de Descartes a Hegel (como el cristianismo) ya era antropología, pero (nuevamente como el cristianismo) lo era sin saber que lo era.⁴² Lo que convierte a la nueva filosofía en una forma de pensamiento completamente inédita es el hecho de constituirse de manera deliberada como antropología: sólo en tanto que antropología consciente la filosofía del futuro es una traducción sin interferencia de la realidad del hombre al plano del saber. Humano, a su vez, debe ser el autor del discurso filosófico, motivo por el cual se le ordena al pensador que reflexione como un ser vivo y real, completamente expuesto al mundo, que filosofe sumergido en la existencia y no “en el vacío de la abstracción como una mónada aislada”.⁴³ Si, haciendo caso omiso de esta doble exigencia, el pensamiento pretende operar prescindiendo del, al margen de o, incluso, por encima del hombre, entonces se convierte en “una especulación sin unidad, sin necesidad, sin sustancia, sin fundamento, sin realidad”.⁴⁴ Feuerbach repite esta misma idea en el prólogo escrito en 1843 para la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: mientras que la antigua filosofía se

41 SW II 317; *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, PF]; PF 108.

42 Por este motivo, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* Feuerbach señala que la crítica de la filosofía especulativa debe reproducir el método empleado por la crítica de la religión (cf. SW II 224; *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999 [en adelante, TR]; TR 5).

43 Cf. SW II 314 (§ 51), PF 105.

44 SW II 243, TR 25.

apoyaba en un entendimiento anónimo y, de ese modo, confundía el pensamiento de la cosa con la cosa misma, la nueva filosofía, por su parte, debe apoyarse en el entendimiento del hombre para tener como objeto las cosas tal y como ellas son para el hombre y no las cosas tal y como son para la razón abstracta.⁴⁵

Con lo dicho no se agotan las pautas establecidas para la filosofía; resulta igual de necesario añadir que el pensamiento debe ser “también y esencialmente filosofía *para* el hombre”.⁴⁶ En esta concisa expresión confluyen dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, un conocido *leit motiv* de joven hegeliano, que perdura radicalizado en la famosa Tesis XI de Marx: la filosofía tiene que tomar entre sus manos la empresa de liberar ese exceso de razón que las estructuras establecidas de la realidad mantienen cautivo. De esta intención emancipatoria Feuerbach deja constancia en el breve “Prefacio” de sus *Principios de la filosofía del futuro* señalando que la tarea de exponer al ser humano queda reservada para el pensamiento filosófico del futuro, mientras que en la actualidad la misión urgente de la filosofía es rescatar al hombre del lodazal en el que está hundido.⁴⁷ En segundo lugar, lo que sí constituye un motivo peculiarmente feuerbachiano, la filosofía debe ser *para* el hombre en el sentido de que, así como es necesario que el autor de la exposición filosófica no sea concebido como un pensador sino como un ser sensible pensante, también es un *imperativo categórico* que el destinatario del mensaje filosófico no sea considerado un filósofo sino un ser sensible que filosofa. El pensador que tiene en mente Feuerbach debe ser en todo momento un hombre entre los hombres.⁴⁸

La doble exigencia de ser un pensamiento *del* y *para* el hombre define, por lo dicho, lo que vale como auténtica filosofía. Karl Löwith resume esta cuestión afirmando que “filosofar antropológica o hu-

45 Cf. SW VII 282, EC 40. Por este motivo, a los ojos de la antigua filosofía la nueva filosofía se presenta esencialmente como la negación de la filosofía.

46 SW II 319 (§ 64), PF 125.

47 Cf. SW II 245, PF 30. Löwith identifica este lodazal con la comprensión idealista del hombre (cf. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, *op. cit.*, p. 430). En el prólogo de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach señala que en la actualidad los hombres se hallan “corrompidos y atrofiados por una religión y una especulación sobrehumanas, es decir, antihumanas y antinaturales” (SW VII 282, EC 39).

48 Cf. SW II 318 (§ 61), PF 124.

manamente significa para Feuerbach: 1) tomar en consideración la sensibilidad como lo que, ante todo, acredita el propio pensamiento y 2) tomar en consideración al prójimo como aquello que, ante todo, confirma el propio pensar”.⁴⁹

¿Se trata aquí de una mera repetición de la tesis de que la exposición filosófica no puede prescindir de un otro al cual ella se destina? Si este fuera el caso, no se sobrepasaría la posición defendida en *Para la crítica de la filosofía hegeliana*. La novedad radica en el modo en que Feuerbach comprende ahora al receptor del mensaje filosófico y las consecuencias que extrae de este entendimiento. El § 41 de los *Principios de la filosofía del futuro* aborda el tradicional problema filosófico del origen último del conocimiento inclinándose, sorprendentemente, a favor del idealismo frente al empirismo. Feuerbach sostiene que la génesis de los conceptos no ha de buscarse en las cosas, como sugiere el empirismo, sino en el hombre, como postula el idealismo; no obstante, a continuación, señala que el idealismo cae en el error al pretender derivar las ideas “del hombre aislado, fijado como ser existente para sí, como alma, en una palabra: cuando pretende derivarlas del Yo sin un Tú *sensiblemente dado*”.⁵⁰ La importancia de este fragmento radica en el hecho de que el señalamiento de las insuficiencias del idealismo le permite a Feuerbach criticar y rechazar su propia posición precedente. Mas por eso mismo, este pasaje, tal vez al margen de las intenciones que el mismo Feuerbach se atrevería a confesar, reconoce tácitamente que el idealismo ya se había acercado a ese punto que ahora se deseaba superar.

En el mismo § 41 nos encontramos nuevamente con la tesis que afirma el carácter intersubjetivo de la verdad:

Sólo de la comunicación, únicamente de la conversación del hombre con el hombre, surgen las ideas. No es por sí solo, sino en la relación mutua que se accede a los con-

49 Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, op. cit., p. 21.

50 SW II 304 (§ 41), PF 95 (el resaltado es nuestro). Como señala Schmidt, en su crítica al idealismo, a Feuerbach “le interesa sobre todo demostrar cuán problemática es la idea de la subjetividad constitutiva, o de un yo «que engendra el mundo», que aparece en diferentes versiones en la historia de la filosofía” (Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975, p. 217).

ceptos, a la razón en general. Se necesitan dos hombres para la generación del hombre, tanto la espiritual como la física: la comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad. La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto.⁵¹

Sin embargo, en este pasaje la verdad del pensamiento ya no está garantizada, como sucedía en los escritos anteriores, por la unidad *en y del* género, sino por el acuerdo que surge del intercambio lingüístico entre individuos. Ya no hay verdad alguna *anterior* al encuentro de los individuos, sino que ésta surge a partir de la comunidad que la está creando.⁵² Novedoso, también, es el reconocimiento de que tanto el yo como el tú que participan de este diálogo son seres pensantes *sensibles*. Únicamente dos seres sensibles pueden comunicarse auténticamente entre sí, es decir, influirse mutuamente.⁵³ La corporalidad del yo, afirma Feuerbach en *Sobre el comienzo de la filosofía*, significa que además de activo el yo es pasivo, y que se equivocan quienes pretenden “derivar la pasividad del yo de su actividad o presentarla como actividad”, puesto que “la pasividad del yo es la actividad del objeto”.⁵⁴ Un yo meramente pensante no podría abrirse al mundo; pero esta apertura sólo es posible a través del cuerpo. El yo pensante se cierra sobre sí mismo, insiste en su actividad, sin abandonar la posición de sujeto (no se permite ser un tú); el yo corporal o sensible se torna objeto de la acción del otro y, al ser receptivo, le permite al tú ser sujeto (le permite al tú ser un yo): “El cuerpo no es más que el yo poroso”,⁵⁵ es decir, un yo pasible de influencia externa. De esta manera, la sensibilidad, esto es, la situación fáctica del yo *en la realidad*,⁵⁶ es elevada por Feuerbach al rango

51 SW II 304 (§ 41), PF 95.

52 Cf. Amengual, G., *Crítica de la religión...*, *op. cit.*, p. 227.

53 Cf. SW II 297 (§ 32), PF 87.

54 SW II 213.

55 *Ibidem*.

56 Cf. “Ser en el cuerpo significa ser en el mundo” (*Ibidem*).

de condición de posibilidad de la comunicación real, único medio para alcanzar la verdad.⁵⁷

El idealismo ya había enunciado que el yo se eleva a la inteligencia a través del roce con otra inteligencia. En base a ello, la comunicación filosófica idealista procuraba asumir una forma dialógica. Intención que el autor de los *Principios de la filosofía del futuro* no ignora; pero, a través de su insistencia en la sensibilidad, Feuerbach le reprocha al idealismo hacer de este encuentro y este diálogo un *simulacro formal*. “El diálogo de la filosofía...” –dice Feuerbach en *La esencia del cristianismo* en clara referencia al idealismo– “es, verdaderamente, sólo un monólogo de la razón: el pensamiento habla sólo al pensamiento”.⁵⁸ Cuando el idealismo ensaya un *alter-ego* a partir del cual exponer sus argumentos, se cuida de situar esta conversación en el plano mismo de la especulación filosófica. De este procedimiento deja constancia explícita Hegel al comienzo de su *Ciencia de la Lógica* al señalar que las convicciones de la conciencia ordinaria han de ser abandonadas en el umbral de la exposición filosófica.⁵⁹ En defensa de Hegel podría decirse que aquello que es expulsado del sistema sí juega un rol fundamental en su antesala. Sin embargo, la conciencia natural de la cual nos hablan el “Prólogo” y la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu* ejemplifica a la perfección el tipo de ficción denunciada por Feuerbach. Y ello es así puesto que este “personaje conceptual” –punto de partida y, en sus diversas configuraciones, constante interlocutor de la filosofía– no es tan ingenuo como la exposición hegeliana requeriría que

57 Wartofsky advierte sobre el viraje radical de la perspectiva feuerbachiana en lo que respecta a la relación entre la sensibilidad, el pensamiento y la comunicación. En su tesis Feuerbach afirmaba que “lo que existe para los sentidos existe únicamente para mí [...] lo que existe para el pensamiento, existe en una comunidad de pensadores”. En los escritos para la reforma de la filosofía de los años '40 la relación se invierte: “la sensibilidad se toma como lo público [...], el pensamiento como lo que está solamente en mi cabeza” (Wartofsky, M., *op. cit.*, p. 363). Queda también modificada la instancia última que garantiza la reconciliación de los hombres: el amor que anteriormente (ver nota 15) era pensado como una fuerza unitiva imperfecta es ahora la auténtica instancia de mediación. Este cambio responde a la nueva valoración del individuo dentro del pensamiento feuerbachiano.

58 SW VI 11, EC 60.

59 Cf. Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993, p. 60.

sea. La conciencia natural, que Hegel presenta como lo *otro* de la ciencia, “sabe de las cosas objetuales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas”.⁶⁰ El itinerario de la conciencia, por tanto, comienza con la distinción sujeto/objeto, y dicha distinción se hará presente, bajo diversas modalidades, en todas las diferentes figuras de la conciencia que constituyen las estaciones del recorrido fenomenológico hacia la ciencia. Con todo, lo que la *Fenomenología* postula como arranque es, en realidad, una posición derivada que está muy lejos de valer como descripción adecuada de la disposición primitiva del ser humano en el mundo. De acuerdo con Feuerbach, explica Alfred Schmidt, “los hombres no experimentan primariamente el «mundo» como suma de objetos de conocimiento, ni tampoco es su «actitud» originariamente cognitiva”.⁶¹ La experiencia inicial del yo no es la relación con una cosa, sino con un otro; de hecho, sin la relación con un tú no sería posible la relación con objeto alguno, puesto que el concepto de este último sólo surge a partir de la, siempre previa, vivencia de un tú.⁶² Pretender otro comienzo para la reflexión implica basar la exposición filosófica sobre un terreno abstracto e ilusorio y excluir a la auténtica conciencia natural del proceso de argumentación racional.

60 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014, p. 18.

61 Schmidt, A., *op. cit.*, p. 103.

62 Cf. SW II 296 (§ 32), PF 86. Esta idea ya había aparecido en *La esencia del cristianismo* (cf. SW VI 100, EC 132). Precisamente en sentido inverso a lo que sostiene Karl Löwith, es el reconocimiento de la esencial referencia de un yo sensible a un tú sensible lo que conduce a Feuerbach a postular el fundamento sensible de todo pensamiento objetivo (cf. Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, *op. cit.*, p. 25). Cornelio Fabro, por su parte, considera que Feuerbach no fue capaz de superar el esquema moderno sujeto-objeto, y que su propuesta filosófica “invierte sólo la orientación de la conciencia desde la razón a la sensibilidad, sustituye el «pienso» (*cogito*) por el «siento» (*sentio*), y la mediación subjetiva-objetiva de la razón conceptual por la inmediatez objetiva-subjetiva de la experiencia sensible” (Fabro, C., *op. cit.*, p. 45). Pero si el intérprete italiano puede sostener semejante tesis es porque pasa por alto que, como sostiene Hans-Martin Sass, “La tesis de la sensualidad está incompleta sin la tesis complementaria de la socialidad del hombre, es decir, sin la tesis de la limitación de un yo que sólo puede abrirse en comunidad con el tú y que para dicha comunidad está diseñado” (Sass, H. M., “Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972, p. 264).

¿Qué consecuencias se extrae de esta crítica al idealismo para la comunicación filosófica del futuro? En *Para la crítica de la filosofía hegeliana* Feuerbach reconocía que la filosofía tradicional opera en sus demostraciones presuponiendo la capacidad intelectual de su interlocutor. Incapaz de producir esta potencialidad en sus lectores, en relación a su público la tarea del filósofo-escritor consiste en la determinación de una disposición pre-existente, en la actualización de una fuerza latente. El filósofo bien puede sospechar que el destinatario de su mensaje ignora lo que él sabe; pero el acto mismo de la comunicación implica que el filósofo presupone, al margen de toda duda, que este destinatario posee, de antemano, la capacidad para entender lo que le comunica. Argumentar filosóficamente *para* otro implica reconocer que entre él y yo existe una sintonía que asegura el éxito de la comunicación. Es a esta capacidad activa, a esta facultad de conocimiento, en suma, a la razón comprendida como principio común, a quien dirige sus argumentos el filósofo y de quien espera el consentimiento que los valide. Si esta disposición no está presente en su público, la comunicación del filósofo-escritor puede, llegado el caso, prescindir de un destinatario. Así lo expresa Feuerbach en latín parafraseando a Séneca: “*Satis mihi pauci lectores, satis est unus, satis est nullus*”.⁶³ El destinatario de la comunicación filosófica no es un otro cualquiera; se trata, más bien, de un interlocutor que reúne características específicas: aquel que es virtualmente convocado a officiar como evaluador de nuestros pensamientos es un otro que no se deja guiar por motivaciones egoístas, que tiene como máximo interés la verdad y que determina su juicio por la fuerza del mejor argumento.⁶⁴ Ahora bien, *Para la crítica de la filosofía hegeliana* y *La esencia del cristianismo* evaluadas a partir de las exigencias de la “filosofía del futuro” todavía son, y muy probablemente en contra de la consideración que de ellas tuvo Feuerbach, “obras filosóficas tradicionales”. La filosofía que en ellas se desarrolla es con respecto a la filosofía idealista un paso adelante, pero este paso adelante no es completamente disruptivo con el pasado. Medida con el criterio de la “filosofía del futuro”, la propuesta de ambos escritos tiene una perspectiva restringida, puesto que la comunicación filosófica, si de-

63 Cf. SW II 169-171, PCH 26-29. SW omite la frase en latín de Feuerbach (“Me bastan pocos lectores, me basta uno, me basta ninguno”), pero debería figurar en SW II 171, PCH 29.

64 Cf. Damiani, A., *op. cit.*, p. 179.

sea tener eficacia, está obligada a asumir la radical alteridad de su destinatario.⁶⁵ El “filósofo del futuro” ya no puede conducirse con la hipótesis de que el acuerdo intelectual final entre los participantes del diálogo es la explicitación de un acuerdo tácito inicial, porque en el punto de partida no puede presuponerse acuerdo racional alguno. La “filosofía del futuro” tiene que hablarle a la totalidad del ser de su interlocutor, y no exclusivamente a su capacidad intelectual. El filósofo que se aventura a una verdadera comunicación con el otro debe reconocer en su interlocutor una pluralidad de aspectos más rica de la que se resume en la capacidad de interpretar y convalidar argumentos siguiendo normas racionales. Debe contemplar, ante todo, lo que interfiere, interrumpe o desvía el ejercicio de aquella capacidad, esto es, debe dejar hablar a un otro real y concreto que presenta *sus argumentos con su propia voz, una voz extraña a la filosofía*.⁶⁶ Como indica Feuerbach en sus *Tesis*, “el filósofo tiene que incorporar al texto de la filosofía lo que en el hombre no filosofa, lo que más bien está *contra* la filosofía [...]. La filosofía no tiene que comenzar *con* misma, sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*”.⁶⁷ La “filosofía del futuro” no refuta a la conciencia no-filosófica cuando frente a ella opone de forma altiva y avasallante una afirmación capaz de revelar la incoherencia teórica de la “posición vulgar”, concitando la adhesión de un ser racional, sino cuando dicha afirmación obtiene el asentimiento de la totalidad del ser del hombre real y concreto y se *realiza o encarna* en la existencia de ese hombre. Así las cosas,

65 No podemos concordar, por lo menos en lo que refiere a la teoría de la comunicación filosófica, con la auto-interpretación feuerbachiana del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo* que caracteriza el libro como “el principio de una filosofía nueva diferente en su esencia de la filosofía anterior, una filosofía adecuada al ser verdadero real y total del hombre” (SW VII 282, EC 39). Más acertada nos parece la descripción de la obra que Feuerbach ofrece en el prólogo de la primera edición en la cual señala que su obra contiene “sólo los elementos críticos de una filosofía de la religión positiva [...], no] en el sentido pedante de nuestra filosofía especulativa de la religión” (GW V 3, EC 29).

66 Ésta, por otra parte, es la enorme ventaja que encuentra Feuerbach en su filosofía de la religión en relación con la filosofía idealista de la religión: “La especulación no permite a la religión decir lo que ella misma ha pensado y dicho mejor que la religión; determina la religión sin permitir que la religión la determine; no se evade de sí misma. Yo, al contrario, permito a la religión que se exprese a sí misma, me contento con jugar el papel de auditor y de intérprete, pero no el de apuntador” (SW VII 282, EC 40).

67 SW II 234-235, TR 15-16.

para lograr la adhesión del hombre concreto, la filosofía debe reconfigurar su discurso de manera tal que en su seno íntimo adquieran gravedad e importancia las palabras y los argumentos que pesan en el mundo de la vida.

IV.

Expulsado tempranamente de la vida académica, Feuerbach hizo de la escritura un *acto de resistencia interior*, una suerte de refugio contra el poder del Estado; pero también convirtió la palabra escrita en el *órgano de su actividad pública*. Dos motivos lo persuadieron a obrar de este modo. En primer lugar, el hecho de que la palabra escrita logra sortear, en no pocas ocasiones, a la censura estatal. No, desde ya, por el interés del gobierno en el fomento del saber y la ciencia, sino por su incapacidad para apreciar la profunda influencia que las letras pueden ejercer en los hombres.⁶⁸ En segundo lugar, porque dentro del catálogo de las formas de intervención práctica en el mundo la escritura tiene una posición privilegiada. Al contrario de lo que sucede con otro tipo de acciones, en el caso de la escritura, por lo general, existe una feliz coincidencia entre intenciones y resultados. En un escrito temprano de 1834 dedicado a la figura del escritor, Feuerbach destaca que la escritura es “el único medio que refleja los rayos de luz de nuestros pensamientos y sentimientos bajo el mismo ángulo en el que inciden”, y por este motivo solamente las “obras escritas representan nuestros actos inalienables, aquellos en los cuales nosotros permanecemos dentro de nosotros mismos”.⁶⁹

Estas razones encumbran a la palabra escrita como el instrumento por excelencia para la comunicación de nociones filosóficas. La “filosofía del futuro”, por todo lo que hasta aquí ha sido dicho, es impensable e impracticable sin una renovación radical de la escritura filosófica. Y, en este sentido, la exposición filosófica debe

68 Cf. SW VIII 3, LER 29.

69 SW I 279-280; “Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995 [en adelante, AH]; AH 290. Hacia el final de ese mismo escrito Feuerbach refuerza esta idea con un motivo anti-platónico: un libro, si su autor ha sabido entregarlo al mundo una vez que éste hubo madurado, no sólo es capaz de garantizar por sí mismo su existencia, también está en condiciones de constituirse en abogado de quien lo ha escrito (cf. SW I 351-352, AH 367-368).

plantearse la exigencia de claridad, más que como una dadivosa e indulgente cortesía para con el lector, como una obligación que tiene el filósofo. En primer lugar, porque él es un hombre y, en segundo lugar, porque con la claridad se corresponde al espíritu de la nueva filosofía.⁷⁰ Incurrir en una gravísima falta intelectual el filósofo que frente a su interlocutor pone sus argumentos a resguardo tras la muralla del vocabulario cerrado de su escuela, cargado de tecnicismos y enigmáticas palabras cuyo auténtico sentido está reservado para los iniciados. Este proceder constituye ya un vicio objetable cuando el filósofo se dirige a un público filosófico profesional, pero es un pecado imperdonable cuando interpela a un lego. Ante todo, el filósofo jamás debe perder de vista *para quién* escribe. “El destinatario de la nueva filosofía...” —señala Sass— “es el *ser humano*, el tú del lector”.⁷¹ De allí que su deber innegociable sea el de comunicar sus ideas con “*un entendimiento humano y un lenguaje humano*”.⁷² Para cumplir con este requisito la filosofía ha de imponerse una nueva tarea. *Hasta aquí la escritura filosófica fue teorizada desde el punto de vista del autor, ahora es necesario pensarla desde la perspectiva del receptor*. No debe redactarse el texto filosófico a partir del “yo del autor” sino del “tú del lector”.⁷³

Construir el texto filosófico en función de su lector implica, en primerísimo lugar, abandonar la exposición sistemática y conclusiva del pensamiento. La filosofía, señalaba Feuerbach en su crítica a Hegel, no debe encarcelar el entendimiento en la letra enunciada o escrita; por el contrario, su tarea es despertar y estimular el pensamiento.⁷⁴ Por este motivo, la escritura filosófica del futuro debe ser

70 “La veracidad, la sencillez y la exactitud *son los signos formales de la filosofía real*” (SW II 232, TR 13).

71 Sass, H., *op. cit.*, p. 266.

72 SW II 245, PF 30. En el prólogo de 1843 a *La esencia del cristianismo*, Feuerbach insiste en la necesidad de expresar la filosofía en una lengua humana “y no [en] una lengua desencarnada y anónima”: “sólo la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía” (SW VIII 282, EC 40).

73 En este sentido, en un texto inédito datado entre 1867–1869, Feuerbach argumenta que gran parte de los extravíos en los cuales incurre la filosofía moral kantiana se explican por el hecho de que Kant pensó y escribió su ética exclusivamente para seres racionales posibles y no para seres sensibles pensantes; sus reflexiones se dirigen a profesores de filosofía y no a leñadores, jornaleros, artesanos o campesinos (*cf.* SW X 291).

74 *Cf.* SW II 173-174, PCH 31-32.

lo suficientemente clara como para poder prescindir de expositores dedicados a elucidarla; ella reclama, antes que comentaristas, continuadores capaces de ordenar y profundizar sus intuiciones dispersas. Así quiso conducirse Feuerbach: “Estoy habituado a expresarme en mis escritos con la mayor brevedad y agudeza, limitándome a lo más esencial y necesario, salteando todas las aburridas aclaraciones y dejando todos los paréntesis y corolarios al propio discernimiento del lector”.⁷⁵

Este “tú del lector” al cual se dirige la escritura filosófica del futuro es –no debemos olvidar lo dicho en el apartado anterior– un “tú sensible”. En la primera clase de sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, impartidas en 1848 en el ayuntamiento de la ciudad de Heidelberg, Feuerbach reflexiona sobre las diferencias entre la comunicación escrita y la comunicación oral. La distinción entre estos dos registros comunicativos resulta clave para pensar la contraposición entre la escritura filosófica del pasado y la escritura filosófica del futuro. La palabra oral se concibe destinada a un público determinado, presente y real, se dirige, en síntesis, a individuos concretos; la palabra escrita, por su parte, posee un público indeterminado, sólo presente en la representación del escritor, no se dirige a personas, como lo hace la palabra oral, sino a mentes. “La escritura carece de todos de los encantos, las libertades y las virtudes sociales, por así decirlo, que sí se le ha concedido a la palabra oral” y, por este motivo, hace al hombre “lacónico, rígido, dubitativo en la elección de sus palabras, incapaz de expresarse fácilmente”.⁷⁶ La escritura filosófica del pasado se desentendía por completo del aspecto material de la interacción lingüística entre los hombres. “La comunicación de los pensamientos...” –anotaba Feuerbach en su crítica a Hegel de 1839– “no es una comunicación material y *real* –el choque, el sonido que conmueve mis oídos, la luz, son comunicaciones reales”.⁷⁷ La escritura filosófica del futuro, en contraposición, debe incorporar programáticamente la materialidad del lenguaje. Una lograda expresión de Judith Sieverding permite captar el núcleo de la propuesta feuerbachiana: *sensibilización del pensamiento para el otro*. El pensamiento filosófico del futuro debe hacerse sensible a la base sensual

75 SW VIII 6, LER 30.

76 SW VIII 5, LER 30.

77 SW II 173, PCH 31.

sobre la cual se apoya todo conocimiento racional, pero también debe hacerse sensible a la dimensión corporal de su interlocutor al entrar en relación con él.⁷⁸

El proyecto de “un filosofar terminológicamente incomprometido, puramente humano”⁷⁹ no pudo ser realizado por Feuerbach. Sus escritos no lograron avanzar más allá de una crítica de los conceptos filosóficos tradicionales.⁸⁰ El pensamiento idealista, denuncia Feuerbach en el § 23 de sus *Principios*, toma las palabras que le ofrece el lenguaje, vuelca en ellas sus propias nociones, y luego reniega de las ideas que la conciencia común vincula con esos términos. Con este procedimiento encubre el hecho de que su propio discurso y categorías no son más que la vaporosa abstracción del habla y las categorías cotidianas.⁸¹ ¿Significa esto que la “filosofía del futuro” está obligada a desechar los conceptos y modos de argu-

78 Cf. Sieverding, J., “Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty”, en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *op. cit.*, pp. 251-252.

79 Cf. Schmidt A., *op. cit.*, p. 67.

80 Resulta conveniente señalar que Feuerbach enunció tempranamente la necesidad y utilidad de una crítica conceptual. En la Carta que le envía a Hegel junto con su tesis doctoral señala que aún no es el momento de exponer las ideas en su auténtico sentido, “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...” (SW IV 361; “Carta a Hegel”, en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 11).

81 SW II 281, PF 86. Poco tiempo después de que Feuerbach dirigiera esta crítica al idealismo, Stirner la utiliza contra el autor de *La esencia del cristianismo*: “Feuerbach le reprocha a Hegel abusar de la lengua desviando una multitud de palabras de la acepción natural que les atribuye la conciencia; él mismo comete, sin embargo, la misma falta cuando da a la palabra «sensible» un sentido tan eminente como inusitado. Así declara, p. 69, que «lo sensible no es lo profano, lo irreflexivo, lo patente, lo que se percibe a primera vista». Pero si lo sensible es lo sagrado lo reflexivo, lo escondido, si es lo que no se comprende más que a fuerza de reflexión, no es lo que acostumbramos a llamar lo sensible” (Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007, p. 345). El señalamiento de Stirner merece ser tenido en cuenta en la medida en que nos obliga a definir el sentido último de algunos de los conceptos y argumentos feuerbachianos. Ciertamente, Feuerbach presenta la sensibilidad como un principio, pero se trata de un “principio crítico”. Por este motivo, cualquier valoración que se haga de su empleo dentro de los escritos feuerbachianos no puede perder de vista que su auténtico fin debe fijarse en el marco de la polémica con el pensamiento idealista.

mentación filosóficos tradicionales? De ninguna manera. La relación de la “filosofía del futuro” con respecto a la “filosofía del pasado” bien puede aclararse con el término que *La esencia del cristianismo* utiliza para definir la relación entre la “antropología” y la “religión”: *reapropiación*. Así como para Feuerbach la teoría antropológica sólo tiene permitido admitir en su seno los dogmas teológicos una vez que, leyendo a trasluz el texto religioso, logra descifrar el fenómeno existencial originario del cual aquellos surgen,⁸² del mismo modo, la “filosofía del futuro” puede admitir los conceptos de la tradición una vez que ha logrado determinar la experiencia humana básica en la cual éstos poseen su génesis. Este análisis “genético-crítico” propedéutico de los conceptos filosóficos es lo que, de acuerdo con Feuerbach, omite la filosofía idealista en general y la hegeliana en particular. La filosofía de Hegel, indica Feuerbach en 1839, se sirvió indiscriminadamente de categorías que no se correspondían con la estructura de la realidad, sino con necesidades subjetivas; pero, si operó de este modo, fue por no haber asegurado la validez objetiva de sus conceptos, retrocediendo hasta el fundamento existencial originario⁸³ que daba lugar a dicho requerimiento subjetivo.⁸⁴

Podemos ofrecer dos ejemplos de la propuesta de Feuerbach extraídos de sus obras. El primero lo encontramos en el tratamiento

82 Una de las expresiones más contundentes de este principio lo enuncia Feuerbach –defendiéndose de las críticas de Max Stirner–: “¿Cómo deja Feuerbach subsistir a los predicados? Todo depende de eso. ¿Los deja subsistir como predicados de Dios? No. Los deja subsistir en tanto que son predicados de la naturaleza y de la humanidad –en tanto que son propiedades naturales, humanas. Si son transferidos de Dios al hombre, pierden precisamente el carácter de la divinidad, es decir, pierden la *superabundancia* que les corresponde en el *alejamiento* del hombre –en la abstracción, en la fantasía; por esta transferencia, desde la tiniebla mística del espíritu religioso a la clara luz diurna de la conciencia humana, se hacen populares, «comunes», «profanos»” (SW VII 295; “Sobre la *Esencia del cristianismo* en relación a *El Único y su propiedad*”, en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964, p. 146).

83 Originario no significa aquí un punto histórico sino *inmediato*. Pero esta *inmediatez* a la cual Feuerbach pretende reconducir a la filosofía no está dada, sino que es un resultado. Lo “dado” es una experiencia mediada ideológicamente por la imagen del hombre religiosa o por la secularización filosófico idealista de esta imagen. Cf. SW II 305-306 (§ 43), PF 110-111.

84 Cf. SW II 195, PCH 55. Al respecto, Gabriel Amengual señala que en Feuerbach “la reducción al origen es a su vez crítica respecto a las representaciones usuales” y justamente por ello también es develamiento de las mistificaciones que se han sedimentado sobre los conceptos, las creencias y los fenómenos

de la categoría de “espacio”, desarrollado en el § 44 de los *Principios*. De acuerdo con nuestro autor, si el hombre puede realizar *distinciones racionales* es porque con anterioridad ha aprendido a definir un espacio determinado para los diversos objetos que se le presentan en la experiencia. “La limitación en el espacio [...] es la primera virtud, la diferencia de lugar es la primera diferencia de lo adecuado e inadecuado que enseñamos al niño”.⁸⁵ Esta asignación de lugares se realiza desde un polo organizador del espacio: aquel que el individuo explicita al decir “yo estoy aquí”. Sin embargo, el “yo estoy aquí” sólo cobra su auténtico sentido, constituyéndose como un límite real, a partir del “tú estás allí”. La posibilidad de cualquier ejercicio racional diferenciador reposa en una experiencia intersubjetiva originaria: “Aquí estoy yo, allí estás tú; estamos el uno fuera del otro; de ahí que ambos podamos ser sin menoscabo del uno o del otro; para ambos hay espacio suficiente”.⁸⁶ El segundo ejemplo lo hallamos en las alusiones a la “eternidad” volcadas en los *Fragmentos*. Para Feuerbach la comprensión del predicado “eternidad” no puede apartarse de su esfera antropológica originaria: ella es, por tanto, infinitud en la finitud. No puede ni debe ser pensada como la propiedad de una realidad trascendente, de una instancia ultramundana, sino como una propiedad de la inmanencia, de una instancia mundana. “La eternidad es aquello cuyo fin es mi propio fin”.⁸⁷ ¿Qué vivencia hace posible que lo finito se revele en una infinitud que no lo falsee? La experiencia del vínculo intersubjetivo amoroso: “¡Te amo eternamente! quiere decir lo siguiente: mi amor por ti sólo finaliza con mi conciencia”.⁸⁸

(Amengual, G., “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en *Taula: Quaderns de pensament*, nº 1, 1982, p. 60).

85 SW II 307, PF 112.

86 SW II 307, PF 111. Por tanto, cuando Feuerbach afirma “Sólo a través del *dónde* surge en mí el concepto de espacio” (SW II 307, PF 112), quiere decir con ello que la categoría espacio tiene su origen en el ser humano, pero no en el hombre individual sino en el hombre social, en el yo-tú –el espacio no es una categoría subjetiva, no es una forma pura de la sensibilidad; el espacio es una categoría intersubjetiva.

87 SW II 373.

88 *Ibidem*.

La escritura filosófica del futuro, por tanto, ha de examinarse continuamente a sí misma para rastrear en el mundo de la vida el sentido primitivo de los elementos y procedimientos a partir de los cuales ella se desarrolla. Únicamente de este modo será capaz de producir un texto significativo para el destinatario de su mensaje: el ser humano inmerso en el mundo y sumergido en sus preocupaciones vitales. El “filósofo del futuro” debe comprender que la producción de conceptos significativos, capaces de influir en la realidad y con eficacia práctica, no es jamás una *creatio ex nihilo* mental, sino que lo esencial de esta producción se juega en la interacción sensible de los hombres.⁸⁹ *Antes de conocer (o transformar) el mundo, la filosofía debe vivirlo.*⁹⁰

89 Quizás el más actual de los aportes feuerbachianos a la historia de la filosofía no sea tanto el de ofrecernos una alternativa metodológica para la producción de estos textos filosóficos significativos como el de advertirnos sobre la apremiante necesidad de incorporar la eficacia y la significatividad práctica como criterios para la evaluación del texto filosófico.

90 Cf. SW II 374.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, Hrsg. W. Bolin & Fr. Jodl, Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag – Gunther Holzboog, 1959-1964. [cit. como SW]
- ----, *Gesammelte Werke. Band 5: Das Wesen des Christenthums*, Hrsg. Schuffenhauer, Berlin, Akademie Verlag, 2006. [cit. como GW]
- ----, *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998. [cit. como EC]
- ----, “Sobre la Esencia del cristianismo en relación a *El Único y su propiedad*”, en *Textos Escogidos*, trad. Vázquez, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964.
- ----, *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como PF]
- ----, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, trad. Subirats, Barcelona, Ediciones Folio, 1999. [cit. como TR]
- ----, “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. A. Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1974. [cit. como PCH]
- ----, “Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como R]
- ----, “Carta a Hegel”, en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- ----, *La esencia de la religión*, trad. S. Giron, Buenos Aires, Prometeo, 2009. [cit. como LER]
- ----, “Abelardo y Heloísa o el escritor y el hombre”, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*, trad. García Rúa, Granada, Editorial Comares, 1995. [cit. como AH]

- Hegel, G., *Ciencia de la Lógica. Tomo I*, trad. R. Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993.
- ----, *Fenomenología del espíritu*, trad. Gómez Ramos, Barcelona, Gredos, 2014.
- Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. Del Río y Romerales, Madrid, Akal, 2000.
- Marx, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en Marx, K. & Engels, F., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. cast. W. Roces, Madrid, Akal, 2014.
- Stirner M., *El único y su propiedad*, trad. González Blanco, Buenos Aires, Editorial Reconstruir, 2007.

Bibliografía

- Amengual, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, España, Editorial Laia, 1980.
- ----, “Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach”, en *Taula: Quaderns de pensament*, nº 1, 1982.
- ----, “Gattungswesen als Solidarität”, en Braun, H., Sass, M., Schuffenhauer, W. y Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1990.
- Damiani, A., “La crítica reflexiva en la filosofía posthegeliana”, en Barbosa, S. & Conti, R. (comp.), *Técnica y cultura a partir de la teoría filosófico-social posthegeliana. Actas de las VII Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica*, Mar del Plata, Universidad de Mar del Plata, 2016.
- Fabro, C., *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*, trad. Rojas-Melero, Toledo, Editorial Magisterio Español, 1977.
- Farina, M., *Feuerbach y la antropología de la religión*, trad. Postigo Ríos, Barcelona, Salvat, 2018.

- Förster, H., *Die "neue Philosophie" Ludwig Feuerbachs unter besonderer Berücksichtigung des Konzepts der Ich-Du-Begegnung in der Liebe*, Tesis Doctoral, Bremen, Universität Bremen, 2002.
- Gil Martínez, J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, Tesis Doctoral, Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011.
- Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
- ----, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Hrsg. Klaus Stichweh, Stuttgart, Metzler, 1981.
- Mondolfo, R., *Feuerbach y Marx*, trad. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006.
- Rambaldi, E., *La critica antispeculativa di L. Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Sass, H. M., "Feuerbach Prospekt einer neuen Philosophie", *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 26, No. 101, 1972.
- Schmidt, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabana, Madrid, Taurus, 1975.
- Sieverding J., "Zur Aktualität einer Ethik der Solidarität im Anschluß an Ludwig Feuerbach und Richard Rorty", en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.
- Shibata, T., "Normalisierung oder Differenzierung? Zur Sprachtheorie Ludwigs Feuerbach", en Reitemeyer, U., Shibata, T., Tomasoni, F. (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872). Identität und Pluralismus in der globalen Gesellschaft*, Münster, Waxmann Verlag GmbH, 2006.
- Wartofsky, M., *Feuerbach*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.