LUDWIG FEUERBACH — NATURALEZA, SOCIEDAD Y CONOCIMIENTO

ELISEO CRUZ VERGARA

Nuestra investigación sobre Ludwig Feuerbach tiene dos niveles que se entrecruzan. Un primèr nivel examina los diferentes vínculos entre naturaleza, conocimiento y sociedad en sus escritos maduros. Lo de madurez o juventud de un pensamiento o una concepción es siempre problemático. Pero opinamos que el pensamiento maduro de Feuerbach comienza con su conceptualización positiva de la naturaleza o la sensibilidad como la base de la filosofía. Esto nos obliga a decir, aunque sea de una manera breve y superficial, algunas palabras sobre esta primera etapa antes de entrar de lleno a lo que nos interesa. De todas maneras este esfuerzo no será ocioso ya que importantes impulsos de madurez nacen en aquellas iniciativas de su primer periodo. Un segundo nivel de la investigación, y que forma parte de un proyecto de investigación aún en proceso, intenta ver cómo Feuerbach desarrolló su temprana intuición de que el destino de la filosofía estaba en un nuevo acercamiento a la ciencia empírica. El entendió que las diferentes relaciones teóricas y prácticas entre hombre y naturaleza debían ser entendidas desde las ciencias empíricas. ¿Cuán en serio tomó Feuerbach esta idea? ¿A partir de esa premisa qué papel le permitió a la dialéctica en su pensamiento? ¿No le sirvió la dialéctica para presentar un sensualismo más rico y un determinismo no mecanicista?

Lo más característico de la primera etapa, que va desde 1828, fecha de su tesis doctoral, hasta la primera edición de la *Esencia del cristianismo* en 1841, es una hostilidad o enemistad de tendencia racionalista e idealista hacia las distintas manifestaciones de la naturaleza y la sensibilidad. El problema básico sobre la investigación del desarrollo intelectual de Feuerbach consiste en precisar el momento en que la naturaleza aparece como la única base y fundamento de la filosofía. Nuestra opinión es que este cambio no se da hasta 1843 con la publicacion de los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Esta hostilidad hacia la sensibilidad se refleja en esta primera etapa a través de una concepción del hombre como ser genérico sólo al nivel del pensamiento y sus estructuras lógicas más

Diálogos, 33 (1979) pp.91-108

universales.[1] A esto le acompaña, por un lado, un rechazo de todo saber sensible y de los sentimientos por ser incapaces de garantizar lo universal y lo absolutamente necesario; por otro lado, una crítica a todo intento materialista por fundar el pensamiento en la fisiología del cerebro.[2] En este momento la única diferencia de Feuerbach respecto a Hegel no es al nivel metodológico-epistemológico, pues defiende el concepto de lo *universal* en Hegel,[3] sino en la esfera de la religión. Separa religión y filosofía y reconduce la primera a la imaginación y al sentimiento y no a la representación como hizo Hegel.

Las motivaciones principales en su cambio de perspectiva provienen, por un lado, del desengaño, compartido también por los hegelianos de izquierda,[4] respecto al desenlace de la filosofía de Schelling. Feuerbach la llama en 1835 "fantasía mística"[5] y "no-filosofía".[6] Por otro lado, Feuerbach desarrolla como consecuencia, tal vez, de su amistad con el científico y profesor Christian Kapp, un entusiasmo que se hace cada vez más fuerte hacia la empirie y las ciencias naturales.[7] En una carta del 27 de junio de 1835 dice Feuerbach:

> Mi conocimiento más profundo es que ciertamente sólo llega una época mejor para la filosofía si ella no deja más fuera de sí a la empirie, si la permea y la vindica. Y esto tiene que suceder de una manera diferente a que lo que fue el caso con la llamada aplicación de la filosofía a la ciencia positiva.[8]

Queremos subrayar esta temprana observación de Feuerbach de que el destino de la filosofía está en su acercamiento a la ciencia empírica. Es desde ahí que Feuerbach se movilizaría contra la filosofía especulativa y la religión hasta transitar a su etapa de madurez donde su interés principal será siempre acercarse a la

---

1 Ludwig Feuerbach, *De ratione una, universali infinita*. Sämtliche Werke, neu herausgegeben von W. Bolin und F. Jodl. Zweite Auflage, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, Tomo IV, p.302 ss. En adelante citaremos únicamente el título del artículo o la fecha de la carta y el número del tomo y la página correspondientes.

2 Feuerbach, *Kritik des Idealismus*; II pág.12-13, Cartas 79, 77, 78.

3 Feuerbach, *Kritik des Antihegel* (1835), Tomo II.

4 Ver las cartas de Marx a Feuerbach: 30 de octubre de 1843, Tomos XII y XIII; 11 de agosto de 1844, en Karl Marx, *Texte zur Methode und Praxis*, Rowohlt, Hamburg 1971, p.185 ss; carta de Feuerbach a Marx de 1843, Tomo IV, p.434 ss.

5 Feuerbach a C. Kapp, 13-1-1835.

6 Feuerbach a Kapp, 12-2-1835; Tomo XIII, pp.284,288.

7 Ibid.

8 Ibid. p.294.

naturaleza y a la relación hombre-naturaleza y sociedad desde una perspectiva científica y no filosófica. En 1867, casi al final de su vida, Feuerbach se lamentará que aún no se ha comprendido que "la base" de su filosofía es "la ciencia natural".[9] Vamos a intentar interpretar a Feuerbach desde esa perspectiva.

Desde esta intuición es que Feuerbach comienza en 1835 a transformar la naturaleza en el objeto de su investigación. Pronto opone la concepción científico-determinista de la naturaleza a la concepción teológica-religiosa de la naturaleza según se expresa en el milagro.[10] Descubre en esta polémica que la estructura del milagro supone una arbitrariedad y casualidad en el proceso natural, que proviene de una praxis sensible y manipuladora de la naturaleza para propósitos egoístas. En esta praxis descubre Feuerbach ya el origen de la religión. Y es esta praxis del ser sensible-egoísta la que convierte ahora en su objeto de investigación. Ahora se cae el racionalismo radical de su trabajo doctoral y se concibe al hombre como un ser sensible. Es claro que todos estos esfuerzos pasarán sistematizados a su *Esencia del cristianismo* de 1841.

Lo que nos interesa en este momento es probar que aun con la afirmación del hombre como ser sensible que se encuentra dicha obra y periodo en la naturaleza, la *sensibilidad* no ha pasado de ser el concepto fundante. En la *Esencia del cristianismo* la esencia genérica del hombre es vista como una *conciencia* que se manifiesta tanto como razón (pensamiento), como sentimiento y voluntad. Pero estas tres facultades genéricas son irreductibles una a la otra. Mientras que luego de 1843 es la sensibilidad la que funda y produce al pensamiento. Además, Feuerbach considera negativamente a la praxis sensible, egoísta e instrumental y le opone críticamente la praxis teórica. De manera que aun ahí se conservan unos aspectos racionalistas. Y hasta que Feuerbach no evalúe positivamente la praxis egoísta del hombre no podrá evaluar el aspecto positivo de la religión frente a la filosofía. Por ahora tendrá que contentarse con un rechazo abstracto de la religión y de la filosofía por ser ésta especulativa y teología enmascarada.

Es al Feuerbach darse cuenta de estas dificultades que se le impone a sí mismo no sólo una reforma de la filosofía sino una *nueva* filosofía. La condición para esto será una visión científica de la naturaleza y del hombre como un ser fundamentalmente sensible y egoísta.

---

[9] Ibid. Carta 327, p.341; Además cartas 252, p.235; 340, p.356; 325, p.339; 327, p.341.

[10] Feuerbach, *Ueber das Wunder,* (1839) Tomo VII, pp.1-41.

Colocada la sensibilidad como la base de la nueva filosofía Feuerbach se verá obligado a replantear los problemas que le ocuparon hasta ahora. En términos generales estos problemas son tres. Primeramente una teoría del conocimiento que debe contestar la pregunta cómo es posible la ciencia si se interpreta la sensibilidad desde el punto de vista empirista-sensualista; qué papel tiene la abstracción dentro de una tesis que ve la verdad última en lo sensible. En segundo lugar, el problema materialismo vs. idealismo: cómo se decide el asunto de la praxis humana; cómo ver la relación hombre y naturaleza para poder explicar la historia del género humano. Y por último, el problema de la filosofía social: si se define la vida humana desde la perspectiva del egoísmo sensible, ¿cómo es posible establecer una comunicación libre con el otro yo? ¿cómo es posible una crítica a la sociedad burguesa?

Dos cuestiones de método nos ayudarán a adentrarnos en la teoría del conocimiento de Feuerbach, la cual, como todo lo que escribió, es muy sinuosa, asistemática y se encuentra dispersa en todos sus escritos y correspondencia. Primero, su llamado método crítico-genético; y segundo, su regla del comienzo del pensar por lo sensible.

El método crítico-genético tiene su formulación más completa en una obrita de 1839 titulada *Crítica de la filosofía de Hegel.* Desde una posición kantiana Feuerbach rechaza el método especulativo de su maestro. Para Feuerbach la verdad supera *en otro* respecto al pensamiento. El otro nos refiere a una realidad *externa* independiente del pensamiento y cuya comprensión objetiva y adecuada Feuerbach se la acredita a la ciencia. Hegel tuvo el mérito de establecer un *método* crítico-sistemático pues la *negación dialéctica* le ofreció el recurso lógico inmanente al pensamiento, para integrar en su discurso o exposición (*Darstellung*) las verdades parciales de los otros discursos. Pero hay que ir *fuera* del pensamiento para poder hablar de verdad. Y esto es lo que Hegel no hace —según Feuerbach— amparándose en la tesis de la identidad entre pensamiento y objeto. De ahí que para Hegel la verdad se reduzca a una exposición pues le objeto es sólo representado, esto es, el objeto es sólo *objeto pensado.*

Feuerbach propone ir de la crítica inmanente del pensamiento a lo *genético*. Este es el camino *fuera* del pensamiento en dirección de lo sensible. La sospecha empirista que Feuerbach levanta contra el pensamiento, es que éste no es capaz de controlarse a sí mismo, si no hay una instancia (lo sensible) independiente del pensamiento, aunque así captable mediante el pensamiento científico, que decida desde afuera cuándo estoy en lo subjetivo y cuándo estoy en lo objetivo, en lo verdadero.

Una vez se reconoce el elemento de génesis Feuerbach da un paso adicional para ver cómo lo otro, lo sensible interpretado como lo particular, es capaz de producir desde sí mismo al pensamiento. Su tesis principal consiste en insistir constantemente en que paradójicamente en el pensamiento, en la abstracción, la sensibilidad no sale de sí misma; el pensar es una expresión de la sensibilidad.

Lo genético[11] nos indica el nacimiento de la representación o el predicado. Lo que se busca es saber cuál es el verdadero sujeto de los diferentes predicados que el entendimiento religioso, filosófico, moral, etc. posee. Aplicado el método a los predicados de la conciencia religiosa se descubre, por ejemplo, que el verdadero nacimiento o sujeto es el hombre. Pero no es que los predicados sean falsos. No se trata de que hablar sobre Dios, el alma, la abstracción, etc., sea equivocado. Mejor dicho, la falsedad y origen de la enajenación consiste en desconocer el verdadero sujeto u origen del predicado. A cada predicado le pertenece según su especie un sujeto diferente. Y en este punto es que podemos precisar la crítica que este método representa frente al método de Hegel. El método especulativo es aquel que reduce *todos* los predicados a un sólo discurso suponiendo que el verdadero y único *sujeto* (y origen) de toda predicación es el pensamiento. Y esta conclusión concuerda perfectamente con la posición del idealismo según la cual el sujeto es sólo pensamiento. Por esto no es que el método especulativo no conozca la génesis. Es más bien que reduce lo genético a una sola dimensión, a un sólo sujeto que es el pensamiento. Y es esto lo que le permite estar en lo otro (su nivel crítico) pero sin salir de sí mismo, es decir, lo que le permite considerar al objeto sólo como objeto *pensado*.

Hay pues que ir a lo otro distinto al pensamiento. La dificultad de esta tesis tiene dos aspectos. Primero, que Feuerbach no separa claramente dos niveles con los que sí brega. El independiza una realidad sensible para que el pensamiento *filosófico* tenga que salir de sí mismo. Y esta realidad sí está fuera del pensamiento. Pero esto no significa que esta realidad fuera del sujeto no sea conceptualizable. Feuerbach sabe que sí lo es, pues es el objeto de la ciencia natural. El segundo aspecto es que si se comienza con lo sensible entonces la abstracción parece quedar descualificada, pues lo verdadero es lo sensible, lo particular. Pero la abstracción no es en sí misma falsa. Feuerbach no busca descualificarla, sino cualificarla; no es enemigo de la abstracción como se le describe. El sabe que sin la abstracción no hay ciencia. Lo que le interesa es más bien buscar el origen de la

---

11 En su *Teogonía*, 10, p.350 ss, Feuerbach ofrece un último e interesante uso de su método crítico-genético.

abstracción; dar con el verdadero sujeto del pensamiento. Y afirma que este origen es la *sensibilidad*. Veamos este punto.

Lo que se puede notar en la evolución de Feuerbach desde 1843 en adelante es que se va moviendo desde un empirismo moderado hacia una tesis sensualista que reduce el pensamiento a un tipo de sensibilidad. En su escrito de 1848-49 titulado *Anotaciones críticas a los Principios de la filosofía* se descubre una síntesis bastante lograda entre sentidos y pensamiento. Los sentidos son la única garantía de que algo exista independientemente de nosotros y de que nos afecte. Contrario a Kant, que de esta lección saltó a la tesis de la cosa en sí, Feuerbach parece afirmar a veces que en la sensación tengo un conocimiento inmediato del contenido del objeto. Pero en lo que se refiere al conocimiento científico acepta también que hace falta la intervención del pensamiento para garantizar la intersubjetividad: "La sensibilidad sin pensamiento permanece en un fenómeno aislado y lo explica sin reflexión, sin crítica, sin investigación, sin comparación con un fenómeno distante, inmediatamente a partir de sí mismo. Pero la intuición con pensamiento unifica los diferentes hechos sensibles que aparentemente no tienen que ver unos con otros. Y sólo allí *piensa el hombre* donde se eleva a una síntesis de lo percibido sensiblemente".[12]

Pero opina que esta función del pensamiento no debe entenderse como un ir más allá de los sentidos o de la sensibilidad. Mediante el pensamiento el hombre "se traslada" a la región de una intuición de los sentidos más amplia, ilimitada, universal.[13] En otro artículo de 1846 titulado *Contra el dualismo de cuerpo y alma*, Feuerbach intentó probar que el sol del astrónomo no es otra cosa que un conocimiento sensible. El "sol pensado" es un concepto intermedio entre el sol "sensible aparente" y el sol "sensible verdadero" que sería el objeto científico. Y el sol de la astronomía es sensible porque se le puede medir y calcular. Y si por definición lo sensible es lo que está en el tiempo y el espacio eso no significa tampoco que se le tenga que ver a través de los ojos del hombre común. Debido a la distancia del sol el pensamiento sí tiene que intervenir. Y la medición es el intento del pensamiento por hacernos sensible al objeto, transformarlo en "un objeto de la certeza inmediata". Lo que la ciencia hace, pues, es llevarnos del objeto sensible falso al objeto sensible verdadero.[14] En una última formulación de este mismo

---

12 *Kritische Bemerkungen zu den Gründsätzen der Philosophie.* En: A. Schmidt, *Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus*, Ausgewählte Schriften, Europa Verlag, Wien 1967, p.160-61.

13 Ibid. p.161.

14 Ibid. p.190.

problema, al final de su vida, Feuerbach acepta una diferencia estructural entre pensamiento y percepción sensible. Una da lo general y la otra lo particular. Pero llama al pensamiento una percepción (*Empfindung*) cuya función es ver lo que sí está en lo sensible, pero que el sentido común no lo puede captar.[15]

Una vez la sensibilidad es capaz de producir su contrario sin salir de sí misma Feuerbach procede a explicar el proceso entero del conocimiento en analogía al proceso natural. El conocimiento no se entiende ni como un acto de reflejo ni como un acto de producción libre. El señala que:

> El ver es un acto de fecundación del ojo con la luz . . . Conocimiento es un proceso de fecundación con el universo.[16]

¿Qué quiere Feuerbach decirnos con esta metáfora? Primeramente que tengo sed porque hay agua y no viceversa como creyeron Schopenhauer y el idealismo.[17] La naturaleza es objetiva, está fuera de mí. Pero entre la necesidad del objeto y el objeto natural que la satisface se da una entidad productiva. El ojo no ve si no hay luz, pero la luz sólo se manifiesta a través del ojo. Si falta un lado no habría el acto creativo que es el ver. Pero ojo y luz fecundan la visión sólo porque tienen un elemento común. Y ésta es la premisa básica de Feuerbach, a saber, de que sólo lo igual se comunica con lo igual; de que el sujeto conoce la naturaleza sólo a condición de que él sea naturaleza. Puedo pensar porque los sentidos me dan el objeto externo; y puedo captar la estructura última de lo sensible sólo porque en el fondo pensar y percibir son expresiones, manifestaciones de la sensibilidad. Si el pensar no fuera sensible no podría conocer lo sensible. Y no hay duda —concluirá Feuerbach su argumento— de que el pensar no es posible sin el cráneo, sin el cerebro, sin la fisiología.[18]

El intento de Feuerbach —sea exitoso o no, coherente o no— es vincular el pensamiento hasta tal punto a los sentidos que éste aparezca como una manifestación de la sensibilidad. Sólo así es que él logra hacer que la sensibilidad produzca lo otro de ella misma al pensamiento. Formulemos esto de otra manera. En una ocasión Feuerbach criticó al idealismo diciendo que éste parte del pensamiento (que es el efecto) y cree que la causa (el hombre) no contiene más virtud que su efecto.[19] De ahí redujo el ser que piensa a un ser

---

15 X, p.298,323.
16 Ibid, p.221.
17 II, pp.297, 303; X, p.221 ss.
18 Ver *Kritik des Idealismus.* op. cit., y *Wider den Dualismus*, op. cit.
19 X, p.297.

pensante sin más. Por su parte, Feuerbach va del predicado (del pensamiento) al sujeto y encuentra que este último es más que pensamiento, que es un ser sensible y natural. Pero al dar así con la sensibilidad quiere ahora ver lo otro, al pensamiento, como un ponerse a sí mismo de lo sensible. Lo que Feuerbach en última instancia ha hecho, es invertir la dialéctica hegeliana para dar con otro sujeto, que es la sensibilidad, el cual no quiere estar frente a lo otro (el pensamiento) fuera de sí. La sensibilidad parece transformarse en el nuevo sujeto que todo lo abarca y que detrás de lo diferente y lo opuesto se descubre a sí mismo.

Su enemistad con la abstracción proviene no de cuestiones teóricas, sino prácticas, pero éstas no logran casi nunca expresarse acabadamente. Vio que la abstracción es un hecho efectivo tanto al nivel del conocimiento como de la vida práctica de los individuos, y advirtió intuitivamente una oposición cada vez más fuerte entre, por un lado, la industria, la ciudad y la filosofía especulativa; y por el otro lado, la naturaleza, el campo y el saber sensible. No hay indicios de que Feuerbach se haya ocupado durante estos años con problemas de la economía política. La oportunidad la tuvo, pues desde 1837 participó como accionista con la herencia de su esposa Bertha Löw en una fábrica de porcelana. Esto le ofreció una libertad económica completa que lo distanció de la praxis material y le permitió dedicarse todo el tiempo a su actividad filosófica. No obstante, su visión de que la historia occidental está vinculada a la abstracción se refirió sobre todo a la abstracción teológica y filosófica y en algunos casos a la representada por las instituciones políticas. Pero no vinculó seriamente esta abstracción a la industria y al trabajo. Y es de ahí ciertamente donde la vinculación abstracción y vida es más complicada, pero desde donde el problema de la abstracción puede ser más profundo. El ve la abstracción sólo como predicado y su problema filosófico es buscar su génesis en un sujeto sensible-natural. En cambio Marx se apoyó en Hegel y en la economía política para aceptar en el trabajo humano la unidad entre lo sensible y la abstracción. Pudo así no sólo dar una comprensión más adecuada del desarrollo de la historia moderna, sino que también tuvo una visión más amplia y positiva del papel de la abstracción en el conocimiento. Ya que si la base de la vida social en el capitalismo es el trabajo abstracto productor de mercancías, entonces se puede afirmar que ahí se realiza o actualiza una *abstracción real* a diversos niveles. Y por consiguiente sólo un pensamiento abstracto es capaz de captar adecuadamente esa realidad. Sólo la abstracción es, pues, el método de la ciencia.[20]

---

[20] Karl Marx, *El Capital*, Prólogo de 1867.8

Sin embargo, la mencionada conexión ciudad y filosofía tiene un aspecto importante respecto al tema de la abstracción. Para Feuerbach la abstracción —hemos dicho— es un fenómeno de la ciudad no a través del trabajo material, sino a través del pensamiento filosófico y las instituciones sociales, las que sí son hostiles contra la individualidad y lo diferente. Es reconocido el rechazo que sufrió Feuerbach por parte de las universidades alemanas a partir de la publicación de un escrito ateo titulado *Sobre la muerte y la inmortalidad.*[21] Este hecho dejará profundas huellas en el carácter de Feuerbach quien resentido tendrá siempre que luchar desde afuera por obtener un reconocimiento que el mismo nunca creyó que lo obtuvo. La defensa de la sensibilidad va a representar la defensa de su individualidad y su independencia intelectual[22] frente a la generalidad o de la institución y al acomodo propio de la filosofía universitaria.

La oposición inicial entre sensibilidad y abstracción conduce a la oposición entre *vida* y *conocimiento*. Feuerbach llamó "ciencia analítica"[23] al saber que no es capaz de comprender el fenómeno de la vida. La vida no es cuerpo o alma sino la unidad indisoluble de ambos niveles. Ni el cuerpo humano es una cosa muerta ni el alma es comprensible sin su vinculación con los procesos orgánicos-fisiológicos. Tampoco se capta la vida si se le ve como una substancia. Ella es actividad directa y sólo se le capta, pues, como unidad de objeto y sujeto. Si esto es así, Feuerbach tendrá que afirmar que sólo el propio sujeto es el que desde adentro conoce la vida, pues sólo él es capaz de "verse viendo", de "pensarse pensando". No obstante esta dimensión tan subjetiva y personal de la vida, es desde ahí donde Feuerbach cree poder salir del yo hacia el tú que es tanto la naturaleza como el otro hombre. Serán los sentidos, los sentimientos, las necesidades —tal es el nivel antropológico— los que abran el camino hacia el tú. Un dolor, un apretón de manos, el deseo sexual, etc., son los aspectos que la filosofía tiene que analizar para darse cuenta de que la sensibilidad funda un materialismo que no parte de la materia indiferente ni tampoco de la naturaleza en general, sino de "la inseparabilidad del yo y el alter ego". Ahí, en esta unidad yo-tú está "la absoluta verdad de la sensibilidad".[24]

Desde esta perspectiva la sensibilidad corrige a la abstracción ya que sólo la sensibilidad ofrece garantía de la existencia del otro. Según la estructura lógica, la abstracción es lo general; pero desde el

---

21 Tomo VI.
22 VIII, p.442; X, p.341.
23 *Wider den Dualismus,* op. cit., pp.178, 180-181.
24 Carta 297, p.303.

nivel antropológico, es el reino de la subjetividad aislada y solipsista. Su comienzo es el yo desvinculado de todo, el yo indeterminado. Feuerbach pone su esperanza en que si la sensibilidad da acceso al otro, entonces tenemos ahí la base para ir del egoísmo limitado a interrelaciones humanas verdaderas. Dicho esto estamos ya en la consideración de nuestro segundo y tercer problema.

Hay materialismo desde el momento en que se acentúa la *dependencia del ser humano frente a lo otro.* De ahí que Feuerbach piense en su filosofía de la religión, después de la *Esencia del Cristianismo*, que la religión se funda sobre el materialismo pues nace del "sentimiento de dependencia" del hombre frente a la naturaleza. Lo propio de la conciencia religiosa es expresar en *imágenes* esta dependencia fundamental. El discurso de la imagen está, por un lado, limitado a lo sensible y a lo particular. Por eso Dios es siempre representado por una figura específica, como por ejemplo, Cristo. Pero a la vez, la imagen intenta sobrepasar los límites de la necesidad y legalidad de lo sensible y la naturaleza. Y ahí es que introduce su falsificación y enajenación.[25] Frente a la religión, la teología y la metafísica son pasos posteriores que incrementan esa falsificación ya que ambas buscan transformar la imagen en *conceptos* de la razón. Esta unidad estructural entre la religión y la filosofía muestra igualmente cómo la metafísica occidental operó conceptualmente para suavizar el proceso de decadencia de la religión cristiana.

El materialismo de Feuerbach contiene una dimensión dinámica que lo diferencia de cualquier materialismo mecanicista. Su doble concepto de praxis como egoísmo y como trabajo nos ayudará posiblemente a entender este aspecto.

La praxis fundamental es llamada el egoísmo. Comprende a todo el organismo en una búsqueda de bienestar, y satisfacción o felicidad. Esto permite ver todo deseo, sentido y necesidad humana como una unidad de estática y dinámica, de pasión y acción. "La necesidad es tanto el esclavo como el amo de un objeto . . . necesita al objeto, sin él es desdichada. Y en esto consiste su vasallaje, su entrega, su ausencia de mismidad. Pero lo necesita para satisfacerse en él, para disfrutarlo y usarlo para su provecho. En esto consiste su señorío o egoísmo".[26] Esta actividad del egoísmo funda lo que Feuerbach llamó "la humanización de la naturaleza',[27] que es la base de la historia del género humano.

---

[25] Sobre el concepto de *imaginación* en Feuerbach ver el interesante estudio de Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge University Press, New York 1977, pp.215-17; 229-36.

[26] Feuerbach, Tomo VIII, p.100.

[27] X, p.222.

Feuerbach se ocupó mucho de destacar que si su posición era la del sensualismo, a éste había que entenderlo no en sentido oriental, pasivo, sino en sentido dinámico, "germánico", pues sólo éste permite los "nervios para el movimiento y músculos como fuerza de trabajo, para superar las cargas de la opresión".[28] Este elemento germánico, activista, le sirve de base para definir la esencia del hombre frente al animal. La diferencia es pensada sólo como intensificación de una misma magnitud que es la sensibilidad. En el hombre, la sensibilidad se ha desarrollado en grado superlativo y se ha hecho "universal" en todas sus manifestaciones, hasta el punto de que el hombre posee un "disfrute estético"[29] que lo faculta para ver al objeto más allá de su necesidad y dependencia inmediata. En la actitud estética, de la cual se deriva la ciencia y toda acción desinteresada, no-instrumental, el hombre llega a ser, dice él, un "sensualista absoluto".[30] De nuevo vemos cómo lo que el idealismo vio como aparte e independiente de la sensibilidad, Feuerbach se las busca para verlo todo como manifestación de lo sensible. Este sensualismo no es pues ni enemigo de la abstracción ni de las llamadas actividades espirituales. Lo que se busca es conocer la génesis, el origen, de eso que es visto como producto. Y es que tales actividades espirituales tienen su condición material-sensible fuera de ellas mismas. No se producen a sí mismas. Y aun en aquellos niveles donde parece que sí lo hacen, siguen siendo ocultamente productos con su verdad en lo otro de ellas mismas. Hay, pues, que regresar a la génesis, al sujeto que es la naturaleza, la sensibilidad, para ver esta unidad de la identidad y la diferencia entre el producto y la causa.

Feuerbach trata también la praxis consciente que llamamos *trabajo.* El hombre es "un ser que actúa según fines".[31] La voluntad humana se deja representar a través de los fines y la utilización de instrumentos (*Werkzeuge*) para su realización.[32] Pero el gran interés de Feuerbach no fue este nivel de la praxis sino el de la praxis sensualista que no es necesariamente consciente y planificada como la del trabajo, aunque sí ambas responden al impulso egoísta. Este acento es, en última instancia, lo que hace de su materialismo uno antropológico y no uno histórico.

No obstante, él insistió en que su diferencia respecto al materialismo mecanicista era su consideración de la *historia.* Veamos esto.

---

28 XII-XIII Carta 292, p.234.
29 *Wider den Dualismus*, p.185.
30 Ibid. p.184.
31 VIII, p.156.
32 Sobre el concepto de trabajo en Feuerbach debe verse *Wesen des Christentums.* caps. 12, 20 y 23.

La pregunta por el origen de la vida, de la conciencia, a partir de la naturaleza, ocupó siempre el materialismo clásico. Nos parece que Feuerbach eleva este problema a un nuevo nivel aunque defendiendo la tesis monista clásica. Independientemente de que se pueda afirmar que el hombre nace de la naturaleza, lo que para él es correcto, ese proceso constituye un secreto al que tenemos acceso a través de las imágenes que nos proporcionan el nacimiento y muerte de las otras formas de vida natural.[33] Feuerbach busca otro a este secreto otorgándole una prioridad epistemológica al producto sobre la causa, sobre la génesis. Sólo desde el conocimiento del ser humano es que conozco de qué es capaz la naturaleza; sólo desde ahí sé qué es ella. Conozco que la naturaleza piensa a partir de que el hombre piensa. El error del materialismo anterior consistió en partir de la naturaleza inorgánica y tratar de deducir *directamente* las diferentes formas de vida. Pero la naturaleza no es "inmediatamente viva"; lo es sólo en la medida "que es objeto de la naturaleza subjetiva y orgánica".[34] A través del producto del predicado, conozco la causa, al sujeto, pero como algo diferente y a la vez idéntico con el producto. Retener la identidad sin perder la diferencia es lo que el materialismo anterior no logró. La individualidad que es la vida humana no se reduce sin más al quimismo de la naturaleza. Intentarlo —señala Feuerbach— es parecido a algo así como querer deducir del ruido de una caída de agua una sinfonía de Mozart.[35] Y observa igualmente que, a pesar de esta prioridad de la subjetividad en el conocimiento de la naturaleza, esto no nos debe conducir a una naturaleza como una cosa en sí[36] ni a ver la naturaleza según el modelo de fines teleológicos.[37] Ambas cosas están más allá del acercamiento para un verdadero enfoque científico.

En la expresión de que es "la naturaleza la que piensa en el hombre" encontramos otra vez su tendencia a transformar la naturaleza en un sujeto. En este punto se ha visto una tesis monista. Pero vemos que su posición puede ser explicada mucho mejor como un tipo de *spinozismo dinámico*, pues su tesis es que la naturaleza sí contiene al pensamiento y en él no está fuera de sí; el pensar es un atributo o manifestación de la sensibilidad; no se trata sólo de que todo es naturaleza, sino de que ésta tiene el atributo del pensamiento. Tal naturaleza es el hombre.

Pero a diferencia del materialismo anterior, su materialismo busca

---

33 VIII, p.306.
34 Carta 204, p.172.
35 Carta 203, p.177; X. p.305.
36 Carta 264, p.253.
37 VIII, p.159 ss.

pisar sobre el terreno de la *historia.* Su base no es la historia natural sino la "historia humana"; no el espacio, sino el tiempo.[38] El mismo dice:

> La anatomía, la filosofía, la medicina, la química no saben nada del alma, nada de Dios, etc.; nosotros sabemos de esto sólo a partir de la historia.[39]

La historia tiene su fundamento en la praxis sensible que describimos hace un momento. Mediante ella es que ocurre "la humanización de la humanidad" que es como Feuerbach llama a la historia.[40] Es decir, Dios, el alma, la ciencia, etc., son predicados históricos porque se les entiende únicamente cuando se les vincula con la praxis egoísta. Pero, al mismo tiempo, lo histórico se deduce del lado activo, dinámico, de la praxis sensualista. A la naturaleza le correspondería el espacio, lo idéntico, y a la historia el tiempo, lo diferente. Debido a la ya examinada prioridad epistemológica del producto, del predicado, el problema para Feuerbach no es pues cómo esta praxis egoísta captada en su máxima generalidad puede explicar inmediatamente los diferentes contenidos de la conciencia. No se trata tanto de ir de lo idéntico a lo diverso. Feuerbach va de lo diverso, de los diferentes contenidos, —a eso lo llamó lo "histórico"— a lo idéntico. El verdadero método científico es el que va del predicado al sujeto porque sólo así se capta la dinámica entre lo idéntico y lo diferente. Si partimos de lo idéntico entonces, ¿cómo podemos deducir lo diferente? Lo diferente no se deduce directamente, sino indirectamente; esto es, hay que partir de ello.

Conozco la capacidad de historicidad del sujeto sólo en sus productos o predicados. Pero si permanecemos ahí parecería que el análisis histórico tiene sólo que ver con la reconducción de los diferentes predicados a un mismo sujeto que parece no cambiar. La praxis sensualista explicaría el cambio; pero ella misma no cambiaría pues se le captó en su máxima generalidad. Pero como vimos en el examen de la necesidad, la figura de la praxis sensible sí nos ofrece una dinámica que pone en cuestión muchas interpretaciones sobre este problema en Feuerbach. La praxis sensible sí implica un proceso de modificación recíproca entre el sujeto y el objeto de la necesidad. El objeto es captado por una necesidad que es universal, esto es, producto de la cultura. Por eso, el objeto está igualmente *mediado* por la cultura. Pero este enfoque no es desarrollado sistemáticamente

---

38 Carta 325, p.339.
39 Ibid.
40 X, p.313.

por Feuerbach. Aunque en él ya están las bases para una sociología y teoría del conocimiento tal como Marx las desarrolló posteriormente.

Lo que hemos querido señalar hasta aquí es que detrás del materialismo antropológico de Feuerbach se encuentra una combinación, muy difícil de precisar, entre metodología dialéctica y metodología científica. Sus intentos todos se mueven simultáneamente en ambas direcciones. Busca superar la dialéctica con la ciencia analítica y con ésta criticar a la dialéctica. Eso es lo que le permite defender un sensualismo germánico donde la libertad, la historia y la dinámica tienen lugar; y a la vez comprender al pensamiento dentro de la sensibilidad, y a lo humano dentro de la naturaleza. Es lo que también le permite llamarse a sí mismo un "determinista"[41] y tratar de buscar en las diferentes disciplinas científicas, como la fisiología y la economía doméstica, la base que determina al pensar, ser y carácter de los individuos. Por esto es que nos sorprende cuando sus investigaciones en 1850 van hasta un materialismo que cree haber encontrado el secreto del carácter del hombre en la dieta, en la alimentación. Allí afirmará que el ser no es pensar, sino que el "ser es comer".[42]

Los últimos años de su vida Feuerbach los dedicó al problema de la moral. Y ahí creyó seguir siendo determinista por haber descubierto que *el egoísmo*, la búsqueda de la felicidad, es el impulso que determina todas las relaciones humanas, sociales y políticas.[43] Vimos que el egoísmo es la afirmación de que lo primero que se da es la relación yo-tú. Al nivel de la teoría del conocimiento bregamos con el tú en el sentido de la naturaleza. Ahora el tú es el otro-yo. Queremos reseñar brevemente la posición política de Feuerbach en su etapa de madurez y ver cómo está vinculada a lo que hemos dicho.

En escritos anteriores a 1843[44] Feuerbach concibió la esencia de lo político como lo genérico. Las instituciones políticas representan una generalidad y universalidad que constituye la esencia del hombre. Y si Dios es una objetivación falsa de la esencia genérica del hombre, el estado es el sujeto, y no los individuos sensibles particulares, que

---

41 XI-XIII. Carta 340, p.356.

42 X, p. 14 *Die Naturwissenschaft und die Revolution.* Ver también: *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist was er isst*, en X, pp.41-65; Carta 285 y la carta de Moleschott a Feuerbach de 30-3-1850, XII-XIII, p.175 ss.

43 XIII, p.356.

44 *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, 1842. Ver el importantísimo estudio de Carlo Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation, Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung* (1842), Europa Verlag, Wien 1969. En estos momentos Feuerbach comienza a interesarse por el socialismo y lee a W. Sitling. XII-XIII, p.138.

encarna adecuadamente esta esencia del hombre. Pero desde que la sensibilidad pasa a ser la base de toda relación humana, entonces se impone una nueva fundamentación de lo político. Nos parece que en esta transformacion teórica se refleja un cambio de actitud política en el propio Feuerbach. Cuando Feuerbach se limita racionalistamente a considerar lo político como fundado en lo genérico, es porque su crítica política posee sólo un horizonte democrático, según la cual se trataría simplemente de vincular el individuo a lo genérico mediante una *participación* limitada al reclamo de derechos políticos de expresión, libertad de culto, etc. Pero si se define al hombre como un ser sensible se podría establecer una relación entre política y sensibilidad o felicidad que diera la base para un examen de las condiciones materiales de la felicidad. Y ahora la crítica política no busca sólo la igualdad, sino el *bienestar*. Y éste es el tránsito político del Feuerbach *demócrata* al Feuerbach también *socialista* y que se refleja en un cambio de perspectiva filosófica y que él anunciará como la *necesidad* de una *nueva filosofía.*

Volvamos al tema de la felicidad en sus últimos escritos. Feuerbach sabe muy bien que su rechazo de la ética intelectualista de Kant tiene consecuencias político-sociales.

> Kant escribe una moral no sólo para hombres sino para todo ser racional. ¡Ojalá no hubiese escrito sólo para profesores de filosofía que son, además de los hombres, esos otros seres existentes! , sino para asalariados, leñadores, campesinos y trabajadores de la manufactura. ¡Con qué otros principios tan distintos hubiese tropezado! ¡Qué amarga le es la vida a estos hombres; cómo se limita su vida sólo a alimentarse; qué felices son cuando tienen para sí y los suyos siquiera para comer y vestir! ¡Cuánto es en ellos la heteronomía, la autonomía, el empirismo, la ley de la moral.[45]

Para Feuerbach el *deber* moral está indisolublemente ligado a la *felicidad*, y la relación yo-tú permeada por el egoísmo o impulso de felicidad es lo que da sentido a toda categoría moral. Sin el tú lo bueno no se entendería, ya que él es quien cuando pienso únicamente en lo personal está ahí presente para predicarse o imponerse la virtud "de la abnegación y del sacrificio".[46] La ética habla sólo de esta conveniencia pactada o forzada de poner freno al egoísmo personal. El deber está vinculado a la felicidad y es por definición lo que conviene, lo que hace "bien".[47] Y detrás de la

---

[45] X, p.291.
[46] VIII, p.380.
[47] X, p.260-61.

compasión —dice Feuerbach criticando a Schopenhauer— lo que se oculta es el "impulso de felicidad".[48]

La pregunta es cómo ir de este egoísmo a la felicidad colectiva. Unos análisis muy interesantes sobre el concepto de conciencia moral (*Gewissen*) parecen revelarle a Feuerbach una doble significación de ese fenómeno. Primeramente la conciencia moral revela el desquite del otro por lo que he hecho. Y el *otro* representa aquí cualquier tipo de autoridad.[49] La conciencia me molesta o perturba porque tengo miedo a perder el respeto que el otro tiene de mi felicidad.[50] Pero en segundo lugar, parece que la conciencia molesta, en última instancia, porque sé que he negado la felicidad del otro.[51]

De todas maneras, Feuerbach cree que en este momento de la conciencia moral sí se supera lo que él mismo llama el egoísmo "burgués". Pues en "sentido filosófico" el egoísmo es para él "el amor del hombre para consigo mismo".[52] Y ahí se da la superación del egoísmo, ya que lo que el hombre ama en sí mismo no es otra cosa que el "deseo del otro".[53] El verdadero egoísmo es el "amor a la esencia humana". En otras palabras, lo que el hombre realmente ama es lo que en él mismo hay representando la humanidad. Lo que amo de mí lo amo en aquel que lo posee. Esto es el mismo concepto de amor que Feuerbach desarrolló desde sus escritos de 1938-39[54] y que podemos llamar el amor genérico". Y es esta combinación de lo universal y lo particular que encierra este amor lo que da la clave para entender el juicio político de Feuerbach sobre la sociedad burguesa.

Cuando Feuerbach se vio entre 1841 y 1843 obligado a reconducir los predicados genéricos desde Dios a los individuos particulares, se tropezó con el problema de tener que pensar esta relación entre lo genérico y lo individual sin colocar lo genérico *fuera* de los individuos. Su solución final será que lo individual mismo es lo genérico, ya que si bien es correcto que un solo individuo particular no posee todos los atributos, capacidades y fuerzas del género, sí es verdad que otro individuo específico posee los otros atributos, fuerzas y capacidades que le faltan al primero.[55] Lo genérico es pues

---

48 Cartas 272, 282, 293; X, pp.241 ss, 276 ss; 138, 221.

49 IX, p.135 ss.

50 X, pp.253-260.

51 X, p.279.

52 VIII, p.64.

53 X, p.288.

54 Ver los siguientes escritos: *Ueber das Wunder* (1839); *Ueber Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* (1839), *Kritik der christlichen oder positiven Philosophie*, (1839), Tomo VII.

55 VIII, p.439.

no una esencia extraña y ajena a los individuos, sino más bien lo que cada uno posee de forma particular.[56] Por consiguiente, desde ahora tampoco es posible hablar de unos predicados genéricos definidos y fijables de una vez y para siempre. Pues el nacimiento, el sujeto de lo genérico, es la vida, la sociedad burguesa, que por definición es "esencialmente inquieta, desordenada y anárquica".[57]

Consecuentemente, toda creatividad y productividad es reconducida por Feuerbach a esta individualidad. Y si bien es cierto que mientras más "hombre más individualidad",[58] también es cierto que tal productividad nace sólo allí donde la individualidad está intensificada por lo universal. Por eso es que mientras más individualidad más actividad; pero al mismo tiempo más universalidad. Para decirlo con las palabras de Hegel: lo que se opone a lo universal no es lo individual, sino lo particular.

Es en esta individualidad universal donde Feuerbach ve la verdad del socialismo[59] y la superación de la sociedad burguesa. Y tal individualidad debe representar al nivel ético aquel amor genérico superador del egoísmo limitado. Pero no es casual que Feuerbach haya intentado conservar lo particular y lo general en lo individual; que sí haya visto una superación del egoísmo pero que siga afirmando que en el amor a la humanidad siga dándose el egoísmo aunque perfeccionado. Lo que sucede es que al nivel ético pidió la superación del egoísmo mediante el amor; pero al nivel político buscó un compromiso. Le interesó políticamente conservar el egoísmo porque vio ahí, por un lado, la base de la libertad. Y lo que le molestó y criticó de la revolución francesa fue siempre que la libertad se puso en peligro.[60] Por otro lado, vio en egoísmo la base de todo lo positivo que ha ocurrido en la historia de occidente. De ahí nace —dice Feuerbach— "todo lo positivo —el comercio, el arte y la ciencia".[61]

Desde ahí es evidente que su socialismo al nivel político tenía que ser algo muy peculiar. Efectivamente, pensó que no se trataba de abolir la propiedad privada, sino de universalizar la propiedad privada. Pues lo malo no es que yo posea propiedades, sino que el otro no tenga propiedades.[62]

Este es el juicio político de Feuerbach en el 1850. Pero

---

56 Ibid. p.444-45.
57 Ibid.
58 Ibid. p.449.
59 Ibid. p.448.
60 Ibid. p.448-55.
61 Ibid. p.382.
62 Ibid. p.387.

sospechamos que no cambió mucho su posición hasta su muerte en 1872. En sus últimos años se interesó más y más por cuestiones políticas nacionales e internacionales. Le llamó la atención el problema de la emancipación de la mujer;[63] el asunto de la unificacion de Alemania;[64] y también las relaciones entre obreros y capitalistas.[65] En abril de 1868 leyó *Das Kapital* de Marx y lo llama la "grandiosa crítica de la economía política".[66] Pero siguió creyendo que la gran contradicción entre teoría y práctica, entre moral y política, entre explotados y explotadores es algo que tanto la educación como los pueblos y la historia tienen que ayudar a resolver. Pero vio los límites de cualquier intento paradisíaco porque esta contradicción tiene sus raíces en la naturaleza humana misma.[67]

Universidad de Puerto Rico

[63] Carta 347, p.362 ss.
[64] Cartas 315, p.327; 336, p.352; 322, p.336-36.
[65] Carta 347, p.362-67.
[66] Carta 336, p.352; Tomo X, p.266-67.
[67] Carta 325, p.338.