



FEUERBACH: EL GIRO ANTROPOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

Feuerbach: The anthropological turn of theology

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2844>

Recibido: 18 de marzo de 2018 / Aceptado: 15 de mayo de 2018 / Publicado: 19 de junio de 2018

*María Cristina López Bolívar**

Resumen:

Ludwig Feuerbach fue uno de los estudiantes más destacados de Hegel, a quien criticó asiduamente por perpetuar la formalidad teológica especulativa y abstracta en la filosofía alemana. En consecuencia, Feuerbach realiza un giro antropológico de la teología para declarar que el sujeto primero de cualquier meditación, estudio o premisa, no es Dios o el espíritu, sino el hombre. Pero el hombre de Feuerbach no es cualquier hombre, es “el hombre de carne y sangre”, concurriendo así, este autor, al nacimiento del materialismo, doctrina que concibe que el origen del hombre no es la idea sino la materia. De aquí que el autor de *La esencia de cristianismo* vuelque todos sus esfuerzos en realizar una antropología filosófica que sirve de base al humanismo materialista que fuerza a concebir al hombre, ética, social, filosófica y económicamente desde sus circunstancias vitales y no desde el idealismo a priori. Con ello se logra volver al hombre material centro de una dialéctica antropológica propia del humanismo donde el hombre solo es hombre en relación con otro hombre. El objetivo de este texto es enseñar el giro antropológico de la teología especulativa presente en la obra de Hegel y que realiza Feuerbach para dar origen al humanismo materialista –importante para todo el marxismo–. Con ello se concluirá la relevancia de Feuerbach para la tradición humanista.

Palabras clave:

Antropología; Hombre; Humanismo; Materialismo; Teología.

¹ Este artículo se deriva de la tesis de maestría en filosofía: *Feuerbach y Stirner: ¿Qué es el hombre o quién es el hombre? El ateo humanista y el único iconoclasta en el marco de la antropología filosófica*.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. ORCID: orcid.org/0000-0002-4085-9042. Correo electrónico: validono@gmail.com

Abstract

Ludwig Feuerbach was one of Hegel's most outstanding students who he regularly criticized for perpetuating the speculative and abstract theological formality in German philosophy. Consequently, Feuerbach performs an anthropological turn of theology to declare that the first subject of any meditation, study or premise is not God or the spirit but man. But the man of Feuerbach is not any man, he is "the Man of Flesh and blood" concurring thus, this author, to the birth of materialism, doctrine that conceives that the origin of man is not the idea but the matter. From here, the author of the *Essence of Christianity* will overturn all his efforts in carrying out a philosophical anthropology that serves as a basis for materialistic humanism that strengthens to conceive man, ethical, social, philosophical and economically from his circumstances *Vital* and not from idealism *a priori*. With this, it is achieved to return to the material Man center of an anthropological dialectic of humanism where man is only man in relation to another man. The objective of this text is to teach the anthropological turn of the speculative theology present in Hegel's work and that it performs Feuerbach to give origin to materialistic humanism-important for all Marxism. This will conclude the relevance of Feuerbach to the humanist tradition.

Keywords:

Anthropology; Humanism; Man; Materialism; Theology.

El autor y el contexto

Este autor nace en 1804 en Landshut, Alemania, el mismo año en el que muere Kant. Si bien inició sus estudios de teología luego de escuchar algunas clases de Hegel, se enfrentó con su padre –quien quería ver a su hijo como teólogo–, para renunciar a su carrera y dedicarse a la filosofía.

Fue alumno destacado del autor de *Ciencia de la lógica* (2013), de quien tomó distancia al hacer una consideración crítica sobre la religión y un ataque de tinte materialista a la filosofía especulativa por considerarla extensión del pensamiento teológico. Al respecto mencionó:

La lógica hegeliana es teología llevada a la razón y al presente, la teología transformada en lógica. Así como la esencia divina de la teología es la síntesis ideal o abstracta de todas las realidades, de todas las determinaciones, de todas las finitudes, lo mismo acontece con la lógica. Todo lo que está en la tierra se vuelve a hallar en el cielo de la teología; así también todo lo que se halla en la naturaleza aparece en el cielo de la lógica divina: la cualidad, la cantidad, la medida, la esencia, el quimismo, el mecanismo, el organismo. En la teología cada cosa nos es dada dos veces, una vez en forma abstracta, otra en concreto; en la lógica de Hegel cada cosa nos es dada dos veces: como objeto de la lógica, y después también como objeto de la filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu (Feuerbach, 1974, pp. 67-68).

La crítica al idealismo lo puso en el camino de la filosofía de talante antropológico, más enfáticamente cuando en sus estudios, antes de la década de mil ochocientos treinta, se preguntó por Dios, no en términos de una posibilidad de las proposiciones a priori, sino en términos histórico-antropológicos.

Cuestiones realizadas por este pensador como “¿qué es la religión?” y “¿qué entendemos por Dios?” abrieron una nueva línea dentro de la filosofía de corte especulativa y teológica en la que se encontraba ceñido el pensamiento alemán, y en la que se inscribió en un principio el joven y sobresaliente estudiante de Hegel. Esta línea que debatía los supuestos teológicos y especulativos, le exigió a Feuerbach volver sobre la naturaleza sensible del hombre y considerar su origen en términos de un materialismo antropológico que le permitiera responder por el hombre en el marco de una valoración secular del mismo, de la mano del pensamiento crítico del idealismo y a favor del materialismo.

La valoración secular del hombre inició cuando se comprendió que él hacía parte de un entramado de relaciones y circunstancias devenidas de las contingencias propias de la materia, y que su vida, y tales relaciones, no obedecían a un “plan divino” o a una voluntad diferente que la propia. Se entiende así el inicio de la visión humanista sobre el hombre como la determinación sobre la condición humana, su origen y su desarrollo fijados exclusivamente por un solo creador, el mismo hombre en cuanto sujeto real. Dentro de esta visión humanista, el hombre se percibe más acá de su “idealidad” (hombre como ser producto de la especulación y que estaba alienado en la religión), en su “concentricidad” como ser natural que habita el mundo material sensible.

Feuerbach sabía muy bien que, si quería reflexionar sobre el hombre real que permanecía oculto tras la teología, como pensaba hacerlo en el marco de su antropología, le era necesario tener en cuenta el atraso económico y religioso en el que se encontraba la Alemania de su época.

Arno Mayer, historiador estadounidense de gran vigencia, entendió en su estudio sobre *La persistencia del Antiguo régimen* (1994) que el atraso que vivió no solo Alemania sino gran parte de Europa como Francia, por ejemplo, correspondió a que el *Ancien régime* persistió en la cultura, los tratos ceremoniosos, las mentalidades de las personas y los imaginarios colectivos psicosociales que invadían la esfera política, ya no legítimamente monárquica, pero sí influenciada por la realeza y la nobleza. Esta influencia contribuyó a la continuación del modelo económico feudal que afectó la configuración de la colectividad política muy jerarquizada aún, pese a la transformación en términos de igualdad político-social de las mismas comunidades que se estaban gestando desde la Revolución Industrial². La misma se dio en mayor grado en Inglaterra, y en un grado más tímido en Alemania, que aún abrazaba el progreso en términos de un protestantismo religioso.

En consecuencia, Feuerbach en 1839 señaló el vínculo entre política, religión e idealismo como culpable del atraso en el que se encontraba su nación. Esta tesis lo llevó a confrontarse con la propuesta de Hegel que perpetuaba tal

² Mayer (1984, pp. 125-176) menciona que el sincretismo de las comunidades políticas europeas desde 1830 hasta 1914 se debió a que las instituciones políticas no promovían la industria y la igualdad. Por el contrario, reproducían el culto a los ideales estéticos y los formalismos sociales propios de la nobleza. Incluso las personas que tenían cargos públicos sin llegar allí por vínculos con la realeza, emulaban todo el arquetipo del ser noble.

vínculo en su filosofía, siendo esto problemático porque era una figura de gran influencia en la configuración intelectual y política de Alemania, según el autor de *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* (1974).

El autor que aquí me ocupa suele ser considerado como parte de *los jóvenes hegelianos*,³ considerados *hegelianos de izquierda* al intentar desde su lectura de Hegel ampliar la relación entre filosofía y realidad, para obligar así a la filosofía del autor de *La fenomenología del espíritu* (1993) a abandonar su extrañamiento del mundo y procurar la unidad entre la teoría y la praxis, entre *el hombre y la materia*.

Para lograr su objetivo, los jóvenes hegelianos propusieron el *superar-conservando*: superar el estado social que reproducía la opresión en términos materiales de gran parte de la población, en aras de legitimar la persistencia de las formas institucionales del Estado y conservar la conciencia histórica que hace del individuo un hombre histórico. Este hombre tiene como absoluto las categorías de *espacio* y de *tiempo* que son fundamentos de su realidad, realidad cuyo origen es la materia.

Para Feuerbach, en términos filosóficos, había que *superar* el rasgo teológico que se encontraba en la filosofía, para que la misma dejara de justificar lo finito a partir de lo infinito y se ocupara propiamente de lo finito por sí mismo: de la materia como origen de todo sujeto (infinito). Por otro lado, propuso *conservar* la crítica que se presentaba en la dialéctica como método que reconoce los opuestos. Esta interpretación de Hegel la desarrolló en tres ensayos rectores en el desarrollo de esta investigación, a saber: *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* de 1829,⁴ *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de 1842 y *Principios de la filosofía del devenir* de 1843.

³ Aquí se nombran a Marx, Engels y a Stirner, entre otros como el mismo Feuerbach. Al respecto véase a Löwith (2008).

⁴ Este ensayo corresponde al fundamento argumentativo de la antropología contra el idealismo teológico de Hegel, porque en él Feuerbach critica la concepción de espíritu absoluto como identidad abstracta en la que el hombre deberá reconocerse. En este sentido se empieza a configurar la crítica a la filosofía de Hegel como enmascaramiento de una teología protestante, pues aún concibe la subordinación del hombre a lo trascendente y espiritual.

Continuando con la presentación sobre Feuerbach, hubo otro elemento importante que lo mantuvo alejado de su profesor Hegel: la necesidad de deducir de la filosofía teológica de lo absoluto la filosofía antropológica que presentaba al hombre como el sujeto por excelencia de cualquier reflexión, al dejarlo de considerar como deudor de lo infinito y confrontarlo con su realidad y la relación con la misma.

Empero, ¿cómo sacar a la filosofía y al hombre de la teología, y vincularlos con la antropología? El autor respondió al anterior interrogante con lo que denominó como *no-filosofía* o *filosofía genético crítica*. La misma comprendió el nacimiento de la antropología filosófica humanista al reflexionar sobre el hombre como creador de su mundo, entendido así desde *La esencia del cristianismo* de 1841. Cabe decir que Feuerbach en sus obras posteriores, como *La esencia de la religión* de 1845, abandona el antropocentrismo subjetivista declarando que el hombre deviene de la naturaleza, quien es la única agente que es causa de sí misma. En este orden del discurso se tendrá en cuenta *La esencia del cristianismo* como obra fundamental en la que el autor realiza el giro antropológico de la teología, por ser allí el antropocentrismo protagonista de su argumentación. En tal ocasión el autor manifiesta que el hombre estudia su contenido desde sí mismo y no desde lo abstracto. Así lo manifestó en las siguientes palabras:

Nada pertenece verdaderamente a la filosofía como la forma, el concepto. En cuanto al contenido si bien la filosofía debe engendrarlo en su propio interior, en la medida en que esta ya lo condujo a la forma del concepto, es un contenido dado; La filosofía no tiene, sino que concebirlo por medio de la distinción crítica entre lo esencial y lo inescencial, es decir, lo que le agrega la forma específica de la representación, la sensibilidad etc. Por eso es que la filosofía tiene a Hegel en alto grado, una significación crítica, pero no genético-crítica. La filosofía genético-crítica es la que no demuestra ni concibe dogmáticamente un objeto dado por la representación-puesto que se trata de objetos inmediatos, vale decir, dados por la naturaleza, objetos verdaderamente reales (...), sino que estudia su origen: esta filosofía se pregunta si el objeto es un objeto real o bien solo representación, un fenómeno puramente psicológico; ella distingue pues, de la manera más estricta entre lo subjetivo y lo objetivo (Feuerbach, 1974, pp. 55-56).

En efecto, la filosofía teológica tenía el concepto, su tarea no era interpretar el mundo ni conocer el hombre en su realidad. El concepto era la forma que sintetizaba la aprehensión de la idea de hombre, luego, el contenido le era dado. Pero para Feuerbach, por el contrario, su *no-filosofía* o su *filosofía genético-crítica* sí tenía que estimar los objetos reales y naturales como origen de su reflexión⁵, porque su objeto de estudio no podía ser una *representación* –Dios–, sino el objeto *real y material* por excelencia, es decir el hombre.

De aquí que la filosofía de Feuerbach sea *no-filosofía*, porque su objeto de estudio no es ideal sino material, convirtiéndose al mismo tiempo en una crítica al idealismo, no en su quehacer crítico, sino en su quehacer especulativo, ya que para este autor el pensamiento especulativo es una hipótesis vacía sin contenido que desconoce la realidad y no tiene justificación en la materia.

El pensamiento feuerbachiano contribuye a configurar el ateísmo entendido como afirmación del hombre real y finito que, desembarazándose de la especulación sobre lo divino, se aproxima a su propia esencia en términos antropológicos. Dice el autor:

Si quieres tener a Dios, renuncia entonces al hombre; pero si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás a ninguno de los dos. La nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad suprema de Dios (...) (Feuerbach, 2001, p. 5).

Se refiere con lo anterior a que solo puede haber una verdadera esencia, la antropológica –y no la divina–, para comprender la existencia del hombre, la configuración del hombre, del ser o no ser del hombre necesaria para la concepción antropológica.

⁵ La diferencia entre estudiar el concepto y ocuparse de su fundamento o de “lo dado” y “el origen” de las cosas inmediatas, no solo se encuentra en Feuerbach y su filosofía genético-crítica. Nietzsche también se ocupó del problema de “el origen”; incluso para ir al origen, él asumió como método “la genealogía”, como lo manifestó en el prólogo de *La genealogía de la moral* (2009). Tal método consistía en remitirse al origen de manera *histórica*, encontrando que las castas dominantes han utilizado el lenguaje tergiversándolo a su favor para nombrar como “bueno” solo aquello de lo que eran capaz de realizar como hombres en comunidad y no como hombre en su individualidad. De aquí que para este autor la filosofía sea “El arte de la interpretación” que devela las verdades desde la historia.

Hasta 1872, año de su muerte, el autor se mostró como un escritor de talante materialista, crítico de la religión y auténtico en su postura de la filosofía genético-crítica, donde lo material precedió a la lógica, como se desarrollará en el apartado posterior. Su obra tuvo dificultades para salir a la luz por ser crítica con la teología protestante. Lo que llevó a que el autor no gozara de gran recepción ni en la esfera intelectual, ni en la esfera pública de la sociedad profundamente creyente que pululaba en la Alemania del siglo XIX. Una emergente nación amparada en la fe para creer y ver lo que debían y no lo que acontecía. Al respecto dijo:

La fe es el ojo espiritual, el ojo de la fuerza de la imaginación; ella ve lo que no ve, es decir, lo que no tiene presente ante los ojos –la fe no se atiene al presente– (...). Para la fe lo lejano está próximo, pero por lo mismo, lo más próximo es lo más lejano. La fe es “insensata” y “absurda”, “ciega” y “sorda”, pues por una parte está con su sentido y por otra con sus ensueños. Quién ve lo ausente, no ve el presente (Feuerbach, 2001, p. 52).

Para la vida del hombre el componente telúrico no es la fe sino el *conocimiento* que ejerce influencia sobre su realización en términos antropológicos, las decisiones que elige tomar y de las cuales puede hacerse cargo como sujeto excepcional de todas sus acciones. Entonces, deslindarse de la fe y centrarse en el conocimiento le permiten configurarse al hombre como sujeto *real y material* y, de paso, acabar con el último lugar donde se refugia el sujeto de la *representación* –Dios– para poder considerarse a sí mismo como sujeto por excelencia. Esta es la tesis que sostiene el giro antropológico de la teología.

El giro antropológico de la teología especulativa

El joven Feuerbach asumió un pensamiento crítico contra la filosofía de su tiempo. La señaló por fundarse desde el trasfondo teológico de la especulación y la abstracción metafísicas. Pero su posición no solo fue crítica, también tuvo como objetivo demostrar que la teología especulativa, entendida como filosofía, idealismo alemán o cristianismo moderno, guardaba una esencia antropológica si se obedecía a la concepción del hombre como secreto de la teología, ya que él era el origen y el gestor de la idea de lo infinito –entendida como Dios–.

Inicia así la interpretación del hombre en Feuerbach. En la misma, el *hombre* no es reflejo ni se realiza a partir de lo que piensa o lo que cree entendido como sujeto divino. Todo lo contrario, se realiza *en y para sí mismo*⁶ desde su origen real al comprender que el hombre es ante todo sujeto efectivo. En cuanto el hombre es originario⁷, la *esencia* de toda meditación no puede estar por fuera de él, *la esencia* es él mismo concebido como sujeto creador de pensamiento, el cual puede proyectar cualidades propias y reales en el sujeto de la representación formal, es decir, Dios.

Es propio advertir aquí que el hombre como ser de género o universal no es sujeto puramente lógico comprendido a la luz de las proposiciones *a priori* del pensamiento. Él no surge para ser fundamento del mundo objetivo o “representado”, como lo llamó Feuerbach. Es decir, el hombre no es gestado como un concepto puro y formal al que se le agregan predicados, como si de darle contenido se tratase; su origen efectivo exige un conocimiento sobre su naturaleza y su situación en el mundo para reflexionar sobre él. El hombre es material/real y por ello los conceptos puros y formales no lo agotan. La relación que guarda con los mismos solo es comprendida si se entiende que son resultado de su pensamiento creativo y lógico y que, en este sentido, el *sujeto real* antecede al *sujeto lógico*, es la esencia –como hombre– que precede como realidad a la idea.

El Hombre es quien crea lo pensado –la lógica–, por ello el pensamiento no puede consolidarse como un círculo cerrado y replegado sobre las formas lógicas o abstractas del pensar; ha de entenderse desde su origen en términos esencialmente antropológicos. De esta manera, el hombre es esencia de todo pensamiento y, con ello, de todo conocimiento subjetivo y universal. En términos de Feuerbach:

El ser humano no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal, pues es el universo lo que el hombre tiene como objeto de su instinto de conocimiento; en consecuencia, solo un ser cosmopolita puede convertir al cosmos en su objeto. *Simil simili gaudet*. Las estrellas no son el objeto de una intuición sensible inmediata, pero sabemos lo esencial: que obedecen a las mismas *leyes* que *nosotros*. Asimismo,

⁶ No desde el formalismo y el contenido del idealismo que aprecia al sujeto de la lógica.

⁷ Tal cual se aprecia en sus escritos hasta 1843; a partir de 1845, el sujeto originario para Feuerbach será la naturaleza.

toda especulación es trivial si pretende sobrepasar a la naturaleza y al hombre; (...). Los más profundos secretos yacen en las cosas naturales más simples con las que el soñador que suspira por el más allá se da de patadas. Solo el regreso a la naturaleza es la fuente de la salvación (1974, pp. 63-64).

El ser humano es esencia de todo pensamiento y todo conocimiento en la antropología humanista. En consecuencia, Feuerbach, más que renunciar a la filosofía especulativa por estar infestada de teología, presume de darle un giro subjetivo al encontrar en ella una *esencia suprema* que no es divina, sino antropológica. Esta esencia, el hombre, es origen de todo fundamento, creadora de toda tendencia hacia lo infinito. Se gesta así el giro antropológico de la teología como una concepción que encuentra al hombre, al sujeto natural, real y esencial capaz de ser un universal desde sí mismo.

Feuerbach debe fijar en la naturaleza la esencia humana escondida tras la teología especulativa y su sujeto supremo, Dios. Le corresponde hacerlo para cuidarse de ser alcanzado por su propia crítica contra el idealismo –en la cual lo acusa por haber precedido el sujeto de la lógica al sujeto real volviendo las abstracciones centro de toda reflexión–, si quiere llevar a término el giro antropológico de la teología y obligar a la filosofía a reflexionar sobre el hombre real.

Para fijar la esencia humana en la naturaleza, el autor recurre al pensamiento de los estoicos al afirmar que se debe vivir de acuerdo a ella. De aquí que atender a nuestro organismo sea importante. Escuchar con fina atención lo que llega a los oídos, dejarse ser en los encantos de los sonidos que amplifican la armonía natural de la relación hombre/mundo, por ejemplo, sea concebir que la libertad y la moral no son contrarias a la naturaleza, sino que el conocimiento de la misma civiliza al hombre en la medida en que este entiende mejor los procesos orgánicos a los que está expuesto, cómo controlarlos y sobrellevarlos, según lo sugirió el autor:

La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad; pero la esencia de la realidad es la *naturaleza*, la naturaleza en el sentido más universal de la palabra (...) El postulado mismo de los estoicos, digo los estoicos rigurosos, esos espantos de los moralistas cristianos, era conocido: *tò omoloumènos te physei zèn* (vivir de acuerdo con la naturaleza) (Feuerbach, 1974, pp. 63-64).

La comprensión del hombre desde la naturaleza es la tarea antropológica que plantea Feuerbach. Su propuesta consiste en dejar la filosofía ligada al puro estudio del concepto y la forma, para empezar a advertir que el estudio de tal disciplina debe responder a los objetos inmediatos, naturales y no meramente abstractos, desde el conocimiento que atiende a aprehender y confrontar las contingencias a las que se precipita el hombre como un ser natural.

En este sentido, la aspiración del autor al hacer el giro antropológico de la teología especulativa fue presentar la necesidad de arrancar a cimentar la filosofía desde un sujeto real, material, subjetivo y susceptible de universalizarse como el hombre-hombre, y no desde un sujeto lógico, formal y abstracto imposible de conocer, sino como representación especulativa desde la teología.

Acontece con el pensamiento antropológico algo bastante precioso, a saber: que solo presenta como digno de ser pensado y tenido a cuentas aquello que ayuda a entender las “leyes naturales”, que no son otras sino las que competen a la propia vida. Luego, solo pueden seguir pensándose las ideas que son útiles a la comprensión de la realidad. En este sentido, puede apreciarse el giro antropológico de la teología como un pensamiento que se intenta ocupar de la vida en su aspecto más originario, plural, material y real.

La filosofía tiene que ser no-filosofía

La filosofía, hasta mediados del siglo XIX, había preguntado por el ser de los entes en su búsqueda del fundamento supremo y absoluto, lo que la llevó a concentrarse en responder en términos de un supuesto suprasensible. Hegel, interesado en responder a tal pregunta, se enfocó en la forma más que en el contenido haciendo de su sistema filosófico “(...) la autoalienación absoluta de la razón, que se expresa objetivamente, entre otras cosas, lo que, en su derecho natural, es el empirismo especulativo más puro (...)” (Feuerbach, 1974, p. 33).

Feuerbach consideró la importancia de un ser real y efectivo y, en consecuencia, criticó tanto el formalismo inserto en la filosofía y la pregunta por el ser de los entes, como la endogamia presente en el sistema de Hegel que partió de la especulación para llegar a la especulación en su respuesta.

Hegel, en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (como se citó en Cruz-Vélez y Florián, 1977), presentó la conquista de la subjetividad sobre la manera de ver y comprender al ser. Esta conquista pasó por alto el momento teológico de la obra que anunciaba el problema de lo absoluto como fundamento base e independiente de todo lo existente. El *absoluto*, así entendido, era solo un supuesto. La metafísica encargada de administrar los “supuestos” ligó lo absoluto con la infinitud representada en Dios, pero también con la subjetividad en relación a un *yo* determinado como autónomo y racional. Esta ligazón era muy importante para formalizar que la aprehensión del mundo obedecía a pensarlo por fuera de la contingencia, situándolo bajo las leyes de la lógica desde las cuales el sujeto podía reafirmar el *conocimiento del mundo* desde su autonomía.

Sin embargo, el sujeto cognoscente para validar la facticidad de los supuestos sin la necesidad de recurrir a la materia, debía ser entendido como un objeto del sistema que existe como *representación*⁸ con anterioridad a la realidad misma del pensar.

Lo absoluto, en el marco de la metafísica, es lo que tiene fundamento *en sí*⁹ mismo y no necesita de la realidad material, esto es, de un origen. Tal entendimiento es preciso para deducir que la metafísica de Hegel tiene una estructura ontoteológica erigida sobre lo representado porque refiere al ser en términos puramente de lo absoluto. *El ser*, siendo absoluto, se resiste al cambio; formalmente fijado como creación o criatura del fundamento último de la especulación, no puede presentar otro aspecto de sí que el lógico.

⁸ Hay que tener en cuenta que por “representar” Feuerbach (1974, p. 34) se refiere al término “fundar” en la filosofía de Hegel. Este “fundar” hace parte de la lógica que Hegel considera tiene juicios autónomos que preceden a la realidad, cuestión que Feuerbach tratará como problemática pues ningún juicio puede existir sin tener como referente la inmediatez de la realidad natural.

⁹ Recuerdo que Nietzsche (1987) trata “la cosa en sí” como “la mayor invención” y convención epistemológica, pues no existe, no es real y valida un mundo netamente pensado, el mundo como *causa sui*.

La misma tesis que apareció en Hegel sobre una formulación metafísica del ser absoluto como lo que se valida *en* y *para sí* mismo, se asomó a lo largo de la formación del pensamiento filosófico de Occidente donde la metafísica se formó de cara a la pregunta por el ser de los entes.

Al preguntarse la filosofía especulativa por el ser supremo se encontró con Dios, *théos* desde los griegos, como en Aristóteles, por ejemplo. Con Descartes (2004) la metafísica intentó hacer un desplazamiento hacia la subjetividad al desistir de abarcar en su seno una onto-teología. Al *cogito* de la *res cogitans* lo volvió un absoluto, ya no divino, sino epistemológico. Pero este absoluto cartesiano no era un *fundamentum primum*, sino, por el contrario, un fundamento segundo que dependió de la *tercera meditación* de Dios para volver así, desde Descartes (2004), a una metafísica más teológica donde el hombre era criatura cognoscente.

Feuerbach pensó que la apreciación de la lógica sobre el ser estaba errada al comprender *el concepto de determinación absoluta* como un objeto acabado en la suficiencia de los juicios lógicos. El error consistía en comprender que el sujeto lógico precedía al sujeto real, y que todo lo que se podía considerar del hombre real era importante *si y solo si* se apreciaba primero en los predicados de la lógica. Contra la argumentación metafísica que sobreponía la lógica a la realidad, se terminó de constituir la propuesta antropológica feuerbachiana como *no-filosofía*; esta trató de demostrar que la esencia de la lógica de Hegel era el pensar *trascendente*, el pensar del hombre *puesto fuera del hombre*.

Según la *no-filosofía*, Hegel reafirmó que la metafísica tenía un carácter teológico y absoluto radicado en la identificación entre *ser* y *logos*, entre lo que es el *ser* y la *sustancia* de la misma, entre el *sujeto* y el *predicado*; así lo señaló Feuerbach:

para Hegel, el predicado de lo absoluto, del sujeto es *el sujeto mismo*. Lo absoluto es, según Hegel, ser, esencia, concepto (espíritu, autoconciencia). Lo absoluto, solo pensado como ser, no es *absolutamente nada más* que ser; lo absoluto pensado según tal o cual determinación o categoría, pasa íntegramente a esta categoría, a esta determinación, de modo que, puestas a un lado, aquél es un simple nombre. Pero, no

obstante, lo absoluto sigue siendo en el fondo sujeto, el verdadero sujeto, que permite que lo absoluto no sea un simple nombre sino algo, la determinación; tiene sin embargo la significación de un predicado puro (...) (Feuerbach, 1974, p. 67).

La identificación lógica entre *ser* y *sustancia* no se asume como un problema si se comprende que tiene lugar más acá del plano de la lógica en el sujeto real que, es a su vez, el sujeto de todos los predicados. El hombre real ha de ser entendido como *fundamentum primum* en un primer paso de la *no-filosofía* para reducir la teología especulativa a la antropología o para revelar el secreto de la teología (Feuerbach, 1974, p. 114). Por ello Feuerbach se cuida de iniciar su argumentación sobre el hombre preguntándose por el ser del ente en términos abstractos: sabe que, de esta manera, su propuesta evita rotar sobre el sujeto representado. La antropología demuestra así, la necesidad de entender como absoluto no al “Dios representado” sino a su creador, *el Hombre cognoscente*.

La *no-filosofía* se estima a sí misma como una propuesta modesta al aceptar la finitud de su especulativa infinitud, y al admitir, “(...) que el secreto de la naturaleza de Dios no es nada más que el secreto de la naturaleza humana” (Feuerbach, 1974, p. 73). Desde esta propuesta se sujeta el *fundamentum primum* al hombre-humano al descubrir que a la esencia de cualquier especulación, aunque sea teológica, le anticipa la esencia real y verdadera en términos antropológicos¹⁰

La *no-filosofía* o filosofía *genético-crítica* mencionó que el ser es uno con la cosa que es. Con ello insistió en la necesidad de dar cuenta desde un mundo material de la existencia de la naturaleza fuera de lo absoluto o, mejor dicho, de la que *lo absoluto* como un acto de abstracción no podía dar cuenta y que, por el contrario, ella al configurarse por sí misma era absoluta. Se levantó así una sentencia contra la abstracción. En palabras de Feuerbach:

Abstraer es poner la esencia de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la esencia del hombre *fuera del hombre*, la esencia del pensamiento *fuera del acto del pensar*. La filosofía de Hegel, al fundar su sistema enteramente sobre estos actos de abstracción, ha alienado al hombre de sí mismo, es verdad que ella identifica de nuevo lo

¹⁰ Cabe apuntar que esta tesis solo se aplica en la religión cristiana en la cual el hombre es esencia de Dios. Este tinte subjetivista no es recurrente en todas las religiones. Para el judaísmo y el islamismo, por ejemplo, el fundamento es la relación de dependencia entre Dios y el género humano. (Chagas, 2016).

que separa, pero de tal modo que representa a su vez la *mediación* y la *separación*. La filosofía hegeliana carece de la *unidad inmediata*, de la *certeza inmediata* y de la *verdad inmediata* (1974, p. 69).

La *no-filosofía* puede ser considerada como *materialismo antropológico* por concebir al hombre real como absoluto, solucionando la contradicción entre el pensamiento y la realidad si se tiene en cuenta que parte del origen, de la naturaleza, para proponer un fundamento absoluto. En suma, la *no-filosofía* de Feuerbach fue una negación de la abstracción especulativa, un ataque a la lógica de Hegel¹¹, a su vez que una defensa acérrima sobre la realidad sensible como la mejor apuesta para comprender al hombre.

¿Cómo puede el espíritu producir la materia? ¿Cómo es posible que el pensamiento se fundamente en el pensamiento? ¿Cómo es viable que la filosofía comience en una tautología lógica? El formalismo dialéctico, que bien manejó Feuerbach, le llevó a puntualizar el problema de la abstracción del idealismo en la procedencia y la aplicabilidad de la lógica de Hegel en el mismo Hegel. Los principios lógicos de Hegel, mencionó su estudiante, son el *ser* y la *nada* en tanto indeterminados e idénticos a sí mismos, y en su unidad dan paso al acaecer donde todo es y no es. La crítica feuerbachiana exigió que para ser consecuente consigo mismo el sistema debía demostrar la pre-existencia lógica del ser y la nada, lo que le llevaría a una tautología pues ambos elementos se verían confrontados con su negación. Tal negación demostraría la contradicción como el elemento ficcional del sistema hegeliano. Si la nada no puede ser pensada, es un pleonasma que se contradice y se refuta en sí mismo. Esto lleva al autor a agregar otro motivo para que su *no-filosofía* renuncie a las tesis precedidas de supuestos y no precedidas de la materia ya que se niegan a sí mismas y no dan paso a la contradicción.

¹¹ Quiero manifestarle al lector que Feuerbach se enfrentó con los escritos sobre *Ciencia de la lógica* (2013) de Hegel, pero también con *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1987). Estas referencias bibliográficas a Hegel fueron tenidas en cuenta en esta investigación, pero no abordadas en profundidad porque no es el objetivo de la misma hacer un análisis exegético de la crítica de Feuerbach a Hegel. Si se nombra a este último es porque Feuerbach parte de él para erigir su filosofía antropológica.

El fundamento como absoluto abstracto haya su negación en el ser sensible. De aquí que Feuerbach le reclamó al sistema de Hegel la responsabilidad epistémica de demostrar por qué el ser lógico antecedió al ser real. Pero el estudiante no encuentra esta demostración en su maestro, que empezó por el absoluto, como bien lo mencionó:

El comienzo de la filosofía no es Dios ni lo absoluto ni el ser como predicado de lo absoluto o de la idea: el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. Lo infinito no puede ser en absoluto pensamiento sin lo finito. ¿Se puede pensar la cualidad, definirla sin pensar en una *cualidad determinada*? Así pues, lo primero no es lo indeterminado, sino lo determinado; luego la cualidad determinada no es más que la cualidad real; la cualidad real precede a la cualidad pensada (Feuerbach, 1974, p. 72).

El giro antropológico de la teología especulativa expresa que las consideraciones lógicas y especulativas consideraron a lo *infinito* como principio abstracto y no a lo *finito* que no es solo principio real, sino origen de cualquier reflexión filosófica.

La no-filosofía es filosofía práctica. El hombre para Feuerbach es un ser corpóreo que existe y piensa en el *espacio* y en el *tiempo*.¹² El problema que planteó el idealismo fue presentar la dualidad entre espíritu y cuerpo; no comprendió que la corporalidad y el pensamiento están íntimamente relacionados en el hombre. Dice Alfredo Llanos, compilador de los ensayos condensados en *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*:

El principio antropológico feuerbachiano eliminaba esta dualidad y sostenía que la relación real entre el pensamiento y el ser se resuelve en que éste es el sujeto y aquel el predicado. Si se aplica con exactitud este principio se llega a la conclusión de que la naturaleza, la materia, es la sustancia única que engendra al hombre. La nueva filosofía que así se proclama convierte al hombre y a la naturaleza como sustrato, en el objeto supremo; la antropología resulta entonces una ciencia universal que no excluye a la fisiología (Feuerbach, 1974, p. 13).

¹² Para Feuerbach las categorías absolutas son las del *espacio* y el *tiempo*, no existe nada por fuera de ellas. Este es el tratamiento que recibieron en todas sus obras, pero específicamente en su ensayo de 1942, *Tesis provisionales para la filosofía de la reforma*.

La *no-filosofía*, al parecer, terminó por perfectibilizar la dialéctica al reconocer y rescatar a los opuestos en una *unidad antropológica* que vincula a la naturaleza y al pensamiento en el *hombre* susceptible de estudios filosóficos y fisiológicos que dan cuenta de una mejor comprensión del género.

La *filosofía genético crítica* no tuvo por objeto hacer una ruptura entre el pensamiento y el ser sensible, sino que pretendió superar el choque y la contradicción que presentó la tesis idealista que antepone al sujeto de la lógica al sujeto real. Para tal superación invirtió el orden de la relación en cuanto a su sucesión: le dio al sujeto una esencia originaria real/material, y no un fundamento completamente lógico y especulativo.

En la *no-filosofía* ya no está el ser supeditado al pensar, al contrario, el pensar se supedita al ser. Prueba de lo anterior es la *humanidad* infinita derivada de lo finito –*el hombre*–, y no lo finito (el hombre) emanado de lo infinito (el espíritu).

Pero si el padre del materialismo antropológico se dio cuenta de lo nocivo que son los supuestos lógicos como fundamentos de la filosofía ¿por qué no abandonó por completo el pensamiento lógico tan perjudicial para la comprensión de la realidad y del hombre mismo?

Una pregunta como la anterior conlleva decir que Feuerbach no concibió el pensar como abstracción que junta aquello que los instintos dividen. Para él, el pensar es *autoactividad de la materia*, es decir acción creadora que puede producir supuestos lógicos susceptibles de debatirse y criticarse. La producción de conceptos por una filosofía determinada como la de Hegel es formal, poco crítica y no real porque no es creación de una materia determinada (yo real). Así lo dijo Feuerbach:

La realidad, el sujeto de la razón es sólo el hombre. El hombre que piensa, no el yo ni la razón. La nueva filosofía se apoya, en consecuencia, no en la divinidad, esto es, en la verdad de la sola razón para sí; se apoya en la divinidad, es decir, *la verdad del hombre total*. O bien; se apoya en la razón, pero en la razón cuya esencia es la esencia humana, y, por tanto, no en una razón sin ser, color, ni nombre sino en una razón impregnada con *la sangre del hombre*. En consecuencia, si la vieja filosofía decía: sólo

lo racional es lo verdadero y real; por el contrario, la filosofía moderna expresa: solo lo humano es lo verdadero y real; entonces, únicamente lo humano es lo racional: *el hombre es la medida de la razón* (Feuerbach, 1974, p. 163).

Toda forma lógica, abstracta y fundamental del lenguaje, como el concepto, pertenece a la dióptrica del espíritu, no a la óptica de las relaciones humanas¹³ empapadas con *la sangre del hombre*. Esto quiere decir que las formas lógicas del lenguaje separan el ser del hacer, “el rayo de su esplendor”¹⁴. el acontecimiento de la acción. Tal separación producto del tratamiento dual del hombre, proveniente de la teología, es ajena a la realidad que no separa, sino que procura la identificación entre el ser y el hacer, pero más importante aún, la unión entre los hombres. Esta unión realiza la tarea de la epistemología, a saber, hallar una verdad universal y concreta: *la humanidad* desde la relación más íntima y chocante entre un yo y un tú.

La relación dialógica entre un yo y un tú desenmascara las relaciones lógicas o las relaciones metafísicas como formas del pensar derivado de otro, es decir, como formas de comunicación no *auto creadoras*, cargadas de argumentos aprehendidos de pensadores o eruditos¹⁵ que se expresan de manera lógica. Feuerbach tiene un ejemplo al respecto repleto de crítica al filósofo que pretende inducirnos a pensar sus propios pensamientos, pero no presentándonos como los suyos, sino como los universalmente racionales y, en consecuencia, como *míos*:

El filósofo quiere inducirme a pensar sus propios pensamientos, pero no como suyos, sino como universalmente racionales, y, por tanto, míos por igual; él sólo expresa mi propio entendimiento. Aquí se justifica la exigencia de que la filosofía despierte, estimule el pensar, lejos de aprisionar el entendimiento en la letra enunciada o escrita – el pensamiento comunicado es en efecto el pensamiento alienado en la letra (Feuerbach, 1974, p. 32).

¹³ Cuando me refiero a la dióptrica del espíritu quiero decir que cuando se tiene en cuenta que la lógica antecede a la realidad, todo lo que acontece, cada fenómeno, es entendido como producto del espíritu y no como consecuencia de acontecimientos azarosos que suceden sin mediación lógica. Agradezco a Carlos Enrique Restrepo por ayudarme, en su momento, a aclarar esta mención.

¹⁴ Expresión que, respecto a la argumentación de este este apartado, también aparece en el segundo tratado de *La genealogía de la moral* (2013) de Nietzsche. Allí el autor menciona que el pensamiento lógico como pensamiento causal ha confundido el orden de los factores presentando primero la causa y luego el fenómeno, cuando primero es el fenómeno por el cual se concibe o se justifica la causa.

¹⁵ Este argumento aparece en *Aportes para la crítica de Hegel* (1974, p. 23).

No puedo negar, y mucho menos Feuerbach, que los conceptos son relevantes en la transmisión de conocimiento y en la construcción de las relaciones con los otros. Sin embargo, los conceptos (como toda forma lógica) si no son reinterpretados por *mí* desde *mi* propia reflexión, seguirán siendo pensamiento alienado, pensamiento que venido de afuera subordina el yo real, subordina lo real a la idea porque no será *actividad autocreadora*.

Es importante tener en cuenta que la *dialéctica* siguió presente en el materialismo antropológico feuerbachiano, pero no como monólogo formal y tautológico de la especulación, sino como un diálogo de la especulación con lo empírico. Para este *no-filósofo*, los pensadores han de ser dialécticos en la medida en que ellos mismos sean sus propios adversarios, los encargados de no sedimentar su postura en sentencias incuestionables y de asumir de manera crítica el pensamiento propio como auto-actividad creadora. No quiero pasar por alto que hay lugar en esta propuesta dialéctica para la verdad objetiva, de gran relevancia en la filosofía, pero como producto de la contradicción y la confrontación con lo antitético.

“La única filosofía que comienza sin supuestos es aquella que tiene la libertad y el valor como para cuestionarse a sí misma, la que se engendra a partir de su propio contrario” (Feuerbach, 1974, p. 70). De la cita anterior hay que comprender *la no-filosofía* como filosofía práctica o filosofía sin supuestos cuyo origen es la materia. Dicha filosofía práctica entiende al *hombre* desde las relaciones entre un *yo* y un *tú* que conllevan la realización del mismo en la co-dependencia dialéctica con otro. La relación de codependencia garantiza que se es humano si ambos agentes reconocen la *humanidad* del otro. También se acepta no sólo el criterio de *ser humano* como ser en *codependencia*, sino que se reitera que la verdad universal solo puede ser verdad en cuanto es producto de la *correlación* entre los *hombres*.

Resumiendo: la esencia es lo real.

No es al demostrar la insuficiencia del principio o fundamento de alguna otra propuesta filosófica que se piensa sobre la humanidad. Por el contrario, hay que tener una base sólida y material sobre la concepción de la humanidad para dismantelar el fundamento teológico que hay en aquellas posturas que pretenden hablar del hombre real cuando en sus discursos destilan abstracciones.

Para Feuerbach, la identificación del hombre con su esencia se puede deducir de la filosofía hegeliana pero solo por su negación. Esta identificación se alcanza a concebir y a comprender en tanto que haya una negación total de la filosofía especulativa (“aunque” se pretenda hallar la verdad en tal filosofía, pues para Feuerbach el problema no es epistemológico sino esencialmente antropológico). Este autor descubrió la identificación entre la esencia y el hombre en Hegel, pero en la negación u oposición a su filosofía. La filosofía de este último fundó su sistema sobre actos de abstracción que alienan al hombre de sí mismo.

Toda abstracción no puede separarse indiscriminadamente de la sensación, la fantasía y la intuición humanas, y mucho menos del pensar como actividad auto-creadora. En este orden de ideas, el absoluto como fundamento reposa sobre “la esencia humana”, una esencia real, sensible, en íntima conexión con la naturaleza y las relaciones entre los hombres “de carne y sangre”.

En formas tan abstractas del conocimiento humano como la teología especulativa se encuentra un esencialismo antropológico en sus expresiones artísticas y concretas, es decir, se encuentra el *hombre*. A las manifestaciones del espíritu abstracto (la filosofía, el arte y la religión) le corresponden acciones del espíritu subjetivo, ya que no hay filosofía sin pensar o religión y arte sin la intuición, la fantasía y la sensación. Sin embargo, pienso que en este giro antropológico que haya en la teología a la antropología, se *superpone la unidad entre espíritu subjetivo y espíritu absoluto* puesto que se logra demostrar la

codependencia que existe entre ambos. No hay filosofía solo con pensar, tampoco religión o arte a partir de la ilusión, la intuición o la pura sensación. La inmediatez hace parte importante del momento creador.

La abstracción propia del espíritu absoluto es un fenómeno del cual participa el hombre con toda *su esencia*, la cual, hay que advertir, no se limita a esta participación. Por eso la identificación no podrá ser unidad ni unión entre espíritu abstracto y espíritu subjetivo. La tensión manifiesta en la identificación de dos opuestos expone que la antropología, al venir de la teología, necesita para su realización del espíritu absoluto, de la abstracción, ya no como fundamento, sino para separar a su objeto de estudio de sí misma, para tratarlo como objeto del pensamiento y no solo como manifestación de la naturaleza o de la materia. En este sentido, el *Hombre* no solo se contempla en su origen ligado a la materia, sino como objeto del pensamiento.

En todo caso, si la esencia es antropológica es porque el origen es la materia, pero no cualquier materia sino aquella autoconsciente, me refiero aquí al *hombre-humano*. Este hombre que no se haya dividido entre la subordinación y la sucesión del mundo sensible al pensamiento, sino en *coordinación y coexistencia con su naturaleza* y su pensamiento, lo que, a su vez, es la tesis de la antropología de Feuerbach hasta sus escritos de 1843.

Por otra parte, no basta con decir o enunciar escuetamente que la antropología de Feuerbach consiste en trasladar los predicados de Dios al hombre, del sujeto de la teología al sujeto de la antropología, para afirmar que su propuesta antropológica no logra superar la especulación. Esto es, por lo menos, un síntoma del marasmo obtuso del lector de Feuerbach y no de la *no-filosofía*. La importancia de su propuesta antropológica radica en ser superación de la teología especulativa teniendo en cuenta un remanente antropológico que encontró en su esencia al localizar al hombre como fuente de toda especulación.

Aceptar la finitud de la especulación como relevante en una postura filosófico-antropológica, fue aceptar que hay una naturaleza humana que no es divina. El hombre, por buscar respuestas sobre su ser en un “más allá”, olvidó que a sus oídos le hablaba su sensibilidad, que su propia naturaleza tenía la res-

puesta a la cuestión que tanto le ha aquejado, *¿qué es el hombre?* pregunta que Feuerbach respondió al admitir que el hombre es Dios o Dios es el hombre, que el hombre es su mismo origen (luego de los escritos de 1843, después de recibir críticas de Stirner y de otros coetáneos, el autor cambiará de sujeto al determinar que el único sujeto creador de sí es la naturaleza, no el hombre), lo particular y lo universal, pues comparte la misma esencia con todo –la materia– pero que, aun así, en él la materia se representa de manera diferente porque piensa, se comunica, ama y tiene consciencia de los otros y de la infinitud de esa otredad que se entiende como *humanidad*, como un *yo* que se construye en presencia de otros (principio dialógico)¹⁶.

La propuesta feuerbachiana presentó un antropoteísmo entendido como la supresión del conflicto entre pensamiento e intuición; fue la intuición elevada al entendimiento, lo que “el corazón” le expresó a “la cabeza” porque no sabe cómo decirlo por sí mismo, lo que resolvió la discordia. El antropoteísmo es la auto-comprensión del hombre, es *la religión –también entendida como razón– del hombre para el hombre* que logra superar la comprensión de la lógica como el pensamiento que se piensa a sí mismo, pues el pensar no es endogámico sino, ante todo, una actividad creadora y autocreadora de la humanidad. Como bien manifestó el autor: “Antes de pensar la cualidad tú la *sientes*. El *padecer* antecede al pensar” (Feuerbach, 1974, p. 73).

El hombre-humano

El giro antropológico de la teología cambió el sujeto de las consideraciones filosóficas; las mismas no se hicieron sobre Dios, lo absoluto o la formalidad de la lógica; las consideraciones filosóficas desde el materialismo antropológico de Feuerbach se realizaron acerca del hombre.¹⁷ De aquí la necesidad de su *no-filosofía* de comprender al hombre sin supuestos a priori, en correlación y coordinación con la naturaleza. En este sentido, el hombre de Feuerbach es el hombre del humanismo entendido como vinculación necesaria entre los

¹⁶ El principio dialógico es la codependencia de la existencia entre un yo y un tú, esencial en Feuerbach y retomada por Buber en su famosa obra *Yo y tú* (2002).

¹⁷ Se utiliza Hombre con mayúscula cuando se refiere al género y no al sustantivo hombre para respetar la distinción que es importante en las traducciones al español de la obra de este autor alemán, y que vuelven más comprensible su lectura para el estudioso que no está familiarizado con la lengua materna de Feuerbach.

hombres, natural, y que estima no solo el desarrollo sino la existencia de los mismos a partir del género. El hombre de Feuerbach, en cuanto humano, se realiza con otros y no está en conflicto con el mundo ni le sobrecoge un camino suprahumano, lo que le permitió al autor enfocarse en las características propias de su sujeto. *Razón, amor y voluntad* es la famosa trinidad que constituyó al hombre de Feuerbach; un hombre que desarrolla su humanidad con otro hombre.

Sí, el comienzo de la filosofía ya no es Dios, es el hombre en sus necesidades, sensaciones, sentimientos; es el hombre que se realiza en la humanidad y no en el espíritu. Este hombre de Feuerbach puede determinarse de una manera y de otra también, en otras palabras, el sujeto de todos los predicados es el hombre-humano feuerbachiano. En este sentido, el ser humano no es solo particular y subjetivo, sino también universal e infinito. Pero lo finito es la verdad de lo infinito, porque lo infinito posee verdad y realidad una vez determinado, es decir cuando es finito. Es en este hombre que comprende desde lo finito hasta lo infinito, abarcando con ello hasta las leyes de la naturaleza, que se vuelve apremiante el antropoteísmo, como se mencionó anteriormente, entendido como el hombre autoconsciente teológicamente de sí mismo.

Para tener claridad ante algunas de las ideas más importantes de este trabajo, hay que detenerse y resolver un interrogante que se asoma en este escrito: ¿cómo entender al hombre en Feuerbach en esta primera etapa de su pensamiento que, a su vez, es la matriz del materialismo?

La nueva filosofía: el hombre

La nueva filosofía (...) ella es el hombre pensándose a sí mismo, el hombre que es y sabe que es la esencia autoconsciente de la naturaleza, la esencia del Estado, la esencia de la historia, la esencia de la religión, el hombre que es y sabe que él es la identidad real (no imaginaria) absoluta de todos los antagonismos y las contradicciones (...) (Feuerbach, 1974, p. 83).

La concepción feuerbachiana del hombre como *susceptible de determinaciones infinitas* permite asumir al mismo como el hacedor de los *polyónimos*. Al hombre y solamente al hombre pertenecen todos los predicados, pero también todos los nombres.

Este nuevo principio de carácter antropológico, rector de la no-filosofía, se justifica en el materialismo antropológico que planteó en pleno siglo XIX la real codependencia y relación que el hombre tiene con la naturaleza. Hay que tener en cuenta que esta relación con la naturaleza no solamente se da en términos de dos agentes que se pertenecen; por el contrario, el hombre es la naturaleza reflexionando sobre sí misma de manera colectiva y amparada en sus formas más acabadas en términos racionales.

Si bien el hombre es *naturaleza autoconsciente*, la humanidad de Feuerbach tuvo una estirpe teológica que asumió a Dios como objeto humano al ser proyección del hombre. En este sentido no es conveniente pensar a Dios como absoluto, sino como proyección de lo finito, es decir, del sujeto real.

Así, los atributos de Dios, a saber, *razón, amor y voluntad*, no pertenecieron a él –que era proyección o sujeto representado– sino al creador de ese sujeto: el hombre que tiene conciencia de sí mismo y que pertenece a una comunidad humana que tiene como esencia la razón, el amor y la voluntad. Al respecto argumentó Feuerbach:

¿Qué es entonces la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el amor. El hombre perfecto debe poseer la facultad del pensamiento, la facultad de la voluntad, la facultad del corazón. La facultad del pensamiento es la luz del conocimiento, la facultad de la voluntad es la energía del carácter y la facultad del corazón es el amor. Razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. El hombre existe para conocer, para amar, para querer. Pero ¿Cuál es el fin de la razón? La razón misma. ¿Y del amor? El amor. ¿Y de la voluntad? La libertad de querer. Conocemos para conocer, amamos para amar, queremos para querer, es decir, para ser libres. El verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así el amor, así la razón, así la voluntad. Razón (imaginación, fantasía, ideas, opinión), voluntad, amor o corazón no son facultades que el hombre en sentido estricto tiene –pues él es nada sin ellas; el hombre es lo que es solamente por ellas–; son elementos que fundamen-

tan su ser; ser que no tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas, a las que no puede oponer resistencia alguna (Feuerbach, 2013, pp. 54-55).

Lo que define al Hombre de Feuerbach es esencialmente su razón entendida como la espiritualización objetiva de su capacidad de conocer; su voluntad comprendida como espiritualización del querer; su amor como espiritualización de su sensibilidad. Esta espiritualización se realiza desde la reflexión que el hombre hace sobre las formas acabadas de la naturaleza que en él pueden perfectibilizarse según el género.

La esencia se potencia en el hombre como ser de género. Los logros de la ciencia, productos de la razón, son un logro significativo de la humanidad; la voluntad como fuerza moral es propia del hombre-humano que se llena de “dignidad” o “indignidad” contra las fortalezas y debilidades individuales susceptibles de mejorarse. Por otra parte, el amor o la sensibilidad es la capacidad de reconocerse con el otro, aspecto que cohesiona y garantiza la supervivencia de la comunidad humana.

El hombre, constituido por el amor, la razón y la voluntad, fue importante para Feuerbach al defender que solo en la colectividad genérica estas constituciones intrínsecas se podían desarrollar, perfeccionar y abrazar en la relación con el otro. Esta consideración, a mi juicio, es problemática porque el desarrollo del hombre no puede limitarse a un desarrollo colectivo o solo dado cuando se desarrolla la humanidad en mí, ya que el hombre es libre de elegir si actuar o no actuar, pensar o no pensar conforme a un juicio de perfección humana o a un juicio individual. La relación de codependencia que configura al hombre, lejos de ser un problema para el autor, precisa que la antropología filosófica comulgue con la ética, la política, la sociología, la fisiología y otras disciplinas como la biología, la filología, etc., si se quiere presentar como una disciplina integral para el estudio del hombre. En este sentido epistemológico, la antropología cohesiona y vincula todo conocimiento, entendido en primera medida como conocimiento humano.

Si la forma acabada de la naturaleza es el hombre, se puede afirmar que la dilucidación del antropoteísmo implica un antropomorfismo al invalidar otras visiones del mundo concebidas por fuera de la perspectiva antropológica.¹⁸ El único horizonte de conocimiento válido para Feuerbach es el del hombre, pero no como sujeto que domina el mundo, sino como único agente natural que puede nombrarlo, pensarlo y, por tanto, conocerlo. Si se hace un diagnóstico de la perspectiva feuerbachiana en la que prima la mirada del hombre como universal y omni-abarcadora de la forma suprema de conocer entendida como *razón*, el humanismo antropológico es convencionalismo de la naturaleza al hombre.

Anexo: actualidad y lectores de Feuerbach hoy¹⁹

Feuerbach es un filósofo no-filósofo, es decir, hace una crítica a la filosofía idealista por plantear un “más allá” puramente metafísico o teológico para conocer en términos lógicos o divinos aquello que el hombre nombra como “mundo”. Por eso suele decirse que con este autor comienza el materialismo filosófico. Apela al conocimiento de lo real desde la concreción iniciando por el conocimiento del hombre mismo, postura que presenta la inauguración de la antropología filosófica como concepción *humanista*, reivindicativa de la importancia de abordar al hombre como fundamento primero del pensamiento filosófico, toda vez que el hombre se comprenda a sí mismo como ser concreto y no solo como objeto de conocimiento.

La concepción antropológica de Feuerbach choca con el “fantasma” del protestantismo cristiano que él considera subyace al idealismo de Hegel. Este argumento es constante en los escritos que hasta 1843 realiza el autor. Sin duda su postura crítica y antropológica impacta en los autores que desarrollarán toda la concepción del hombre en términos materialistas para asociarlo con una crítica a la sociedad, como es el caso de Stirner, Marx y Engels (2014), entre otros. Pero este autor no solo incide en la filosofía; se suele decir que Freud, al haberse ocupado del hombre, de su realidad y su relación con los

¹⁸ Una crítica al antropomorfismo aparece en el ensayo de Nietzsche (1996) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. El problema aquí es la castración de las interpretaciones plurales y divergentes en aras de una única mirada que dé cuenta del mundo.

¹⁹ Se tendrán en cuenta autores que han escrito desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

otros, estuvo influenciado por el “no filósofo” del siglo XIX. Pero no hay que quedarse en el pasado. Para conocer de manera general la actualidad del pensamiento de Feuerbach me acercaré al autor desde algunos de sus intérpretes más vigentes.

Feuerbach: la antropología filosófica y la “muerte de Dios”

La pregunta ¿qué es el hombre? es la piedra de toque de la antropología filosófica. Esta disciplina se concibe como heredera del materialismo antropológico al volver al hombre su razón de ser. En ella Martin Buber (2014), es quien más se hizo eco de Feuerbach y postuló que no solo se trata de examinar la vida del hombre, sino, sobre todo, de las relaciones que él establece con el “tú” y con “el ello” en una condición *dialógica* como se enuncia en *La esencia del cristianismo* (2013). Buber es un filósofo relevante en la actualidad para la tradición antropofilosófica, y plantear una incidencia directa de Feuerbach en este autor era de esperarse.

Por otra parte, Colomer (2002), eclesiástico español, concibe que el postidealismo renuncia a dar cuenta de la fundamentación *in abstracto* del mundo y que, desde allí, autores como Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, Marx, etc., proponen un retorno contemplativo del quehacer filosófico con relación a la vida concreta del hombre. Por supuesto, independientemente de las críticas que estos autores se realizaron entre sí y de las diferentes líneas del pensamiento filosófico en las que se inscribieron, todos intentaron superar el idealismo y la comprensión del mundo y del hombre en un plano netamente formal o lógico.

Uno de los temas más recurrentes en los autores nombrados es “la muerte de Dios”. Marion y Restrepo-Bermúdez (2011) dicen que en Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx y Nietzsche, no se trata de la misma muerte, sino de una especie de “ficción” conceptual para desarrollar posturas con resultados diferentes. Recuerdo que Löwith señala a Feuerbach de un “ateísmo piadoso” por postular que “la muerte de Dios” es necesaria para que el hombre ocupe el lugar que en el cristianismo ocupa Dios, siendo este último “proyección del hombre”. El ar-

gumento de Marion hay que seguirlo (en otro trabajo ya que no es cuestión de esta investigación) porque “la muerte de Dios” es un tema litigante en Feuerbach y en sus detractores. Por ejemplo, Almeida-Assumpção (2014) se plantea la necesidad de trabajar el concepto de Dios no solo en el plano crítico como “muerte de lo absoluto y divino”, sino como proyección de lo que el hombre debe hacer de sí mismo.

Feuerbach: ética, filosofía de la religión y universalismo

Algunos intérpretes como Joaquín Gil Martínez (2015) o Eduardo Ferreira Chagas (2015) sostienen que con Feuerbach se logra un cambio en el paradigma ético. El hombre como ser genérico que tiende a lo universal basa su comportamiento en su propia voluntad y en un reconocimiento constante del otro, también como ser genérico.

Este tratamiento ético del hombre entre su voluntad y la tendencia hacia lo universal ha impactado en autores que se aproximan a Feuerbach para mencionar la necesidad de un cambio transformador en la manera de abordar al hombre. Este cambio consiste en determinar que el Hombre no puede ser sin otro, que la otredad tan importante en la configuración del humanismo feuerbachiano es matriz en los estudios y la configuración de las sociedades contemporáneas. De esta manera, la ética tiene que estimarse en términos más colectivos que individuales, como señala Gil-Martínez (2015).

El profesor Francisco Piñón (2014) da cuenta de la relevancia que tiene el profesor alemán en la comprensión del hombre devenido de la religión en la modernidad. Esta época del pensamiento, dice el profesor mexicano, no ha cesado; e incluso se habla de la “inauguración de la nueva modernidad”, que tiene actualmente dentro de los autores de consulta obligatoria a Feuerbach, por ser complejo y reduccionista a la hora de renunciar a la metafísica en su esquema argumentativo.

Por su parte, Levitt (2009) plantea la relevancia de comprender la influencia de la antropología filosófica feuerbachiana en el psicoanálisis freudiano, a partir de la concepción de un hombre que se piensa a sí mismo desde la naturaleza autoconsciente de sí misma como origen del conocimiento del hombre.

De Lima (2012) plantea que la relación de la esencia humana con el *tiempo* como configuración de la realidad es importante en los escritos de 1842 a 1843. En ellos se plantea, más que en ningún otro periodo de su escritura, una postura anti-idealista que inaugura el materialismo dialéctico por su ambición de separarse de la filosofía especulativa de su tiempo.

De otro lado, Nuzzo (2013) arguye que dentro de la filosofía de la religión, un discurso como el de Feuerbach que cuestiona desde la fe la representación de Dios y desenmascara la postura teológica de Hegel, es importante, “piedra de toque” que sirve para determinar las figuras y paralelismos que hay entre la idea de Dios y la idea del hombre desde el cristianismo protestante y el idealismo alemán.

Plumley (2012), por su parte, bosqueja que la postura del profesor alemán en el orden de las relaciones con los otros –en términos antropológicos– fue genuina en su tiempo e importante en el reconocimiento de la humanidad a partir de dos personas que se interpelan y se comprenden mutuamente. Esta perspectiva puede plantear un diálogo también con Buber (2014).

La correlación que el hombre plantea con la naturaleza, y que se esbozó en los escritos de Feuerbach de 1829, así como en *Aportes para la crítica de Hegel*, es de gran actualidad si se tiene en cuenta que cuidar y conocer la naturaleza, y en especial el medio ambiente, es la tesis que sustentan las posturas ambientalistas que se dedican a estudiar en términos éticos el *antropoceno* y las debilidades de la industrialización, tal como la propuesta de Derrick Jensen.

Conclusiones

No es renunciar a Hegel lo que pretendió el autor que me ha ocupado en los últimos años; conservar la dialéctica para preservar la importancia de los opuestos le permitió al estudiante “curar” la filosofía de la “peste” especulativa.

La filosofía de su tiempo agotó a Feuerbach porque superponía el concepto a la realidad en aras de sostenerse como sistema, por ser reaccionaria y no ocuparse del hombre real, del hombre que es humano, sensible, material, y no solo un postulado lógico. De aquí que haya un giro antropológico en la teología, entendida esta como filosofía especulativa o como filosofía de lo absoluto, pues el pensamiento tiene su origen en el hombre, no en la especulación, y si bien es necesaria la abstracción, esta nunca debe replegarse sobre sí misma sin mediar con la realidad. Por eso, “la nueva filosofía”, dijo Feuerbach:

Ella es el hombre pensándose a sí mismo, el hombre que es y sabe que es la esencia autoconsciente de la naturaleza, (...); el hombre que sabe que los filósofos especulativos, o más bien, los teólogos, separaban del hombre al hombre y lo objetivaban como un ser abstracto, pero que no es más que su propio ser indeterminado, pero susceptible de determinaciones infinitas (Feuerbach, 1974, p. 83).

La secularización humanista de Feuerbach le llevó a confrontarse con la necesidad no solo de formular su propuesta y su crítica en aras de un formalismo argumentativo, sino a llenarlas de un contenido que parece problemático al seguir postulando categorías universales como la de *humanidad*. En todo caso, la *humanidad* representa la necesaria unidad comunitaria de todos constitutiva en la formación del hombre, formación humanista y no teológica. Es el hombre que se sabe solo en un mundo más desconocido que eterno el que también se pregunta por su origen, por su lugar en el mundo, por su ser en el mundo real y no sempiterno, quien es el creador del giro antropológico de la teología y, a su vez, creador y realizador del género humano.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Almeida-Assumpção, G. (2014). Sobre a fé: Confrontando Kant e Feuerbach. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, 6(11), 88-96.
- Buber, M. (2014). ¿Qué es el hombre? México: Fondo de Cultura Económica.
- Buber, M. (2002) Yo y tú. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina
- Chagas, E. F. (2015). A natureza como base da ética em Ludwig Feuerbach—a determinação natural da vontade. *Síntese Revista de Filosofia*, 42(133). DOI: <http://dx.doi.org/10.20911/21769389v42n133p297-314/2015>.
- Chagas, E. F. (2016). *Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx*. Brasil: Editora Phi.
- Colomer, E. (2002). *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger* (Tomo tercero). Barcelona, España: Herder.
- Cruz-Vélez, D. y Florián, V. (1977). Aproximaciones a la filosofía. *Ideas y valores*, 27(50), 105.
- De Lima, P. (2012). Ecce Homo: ensaio sobre a representação da essência do homem na 'nova filosofia' de Ludwig Feuerbach. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 68(3), 411-438.

- Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Alianza.
- Feuerbach, L. (1974) Aportes para la crítica de Hegel. Buenos Aires: La pléyade.
- Feuerbach, L. (2001) Escritos en torno a la esencia del cristianismo. Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L (2013) La esencia del cristianismo. España. Trotta.
- Gil-Martínez, J. (2015). El reconocimiento afectivo como contenido moral. Feuerbach en diálogo: Fichte, Hegel, Honneth. *Tópicos (México)*, 49(jul/dic, 2015), 54-79.
- Hegel, G. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid, España: Alianza.
- Hegel, G. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (2013). *Ciencia de la lógica*. Argentina: Las cuarenta.
- Levitt, C. (2009). Sigmund Freud's Intensive Reading of Ludwig Feuerbach. *Canadian Journal of Psychoanalysis*, 17(1), 14-35.
- Marion, J-L. y Restrepo-Bermúdez, C. E. (2011). Genealogía de la "muerte de Dios". *Escritos*, 19(42), 161-189. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n42/v19n42a07.pdf>.
- Löwith, K. (2008). De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX. Argentina: Katz.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). La ideología alemana. En A. Renaut. (1993). *La era del individuo*. Barcelona, España: Destino.
- Mayer, A. (1984). *La persistencia del antiguo régimen*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1987). *La ciencia jovial La gaya scienza*. México: Fondo de cultura económica.

- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nuzzo, A. (2013). Philosophy, Religion, and the Politics of Bildung in Hegel and Feuerbach. En: A. Nuzzo (Ed.). *Hegel on Religion and Politics* (pp. 187-212). United States: SUNY Press
- Piñón-Gaytán, J. F. (2014). Feuerbach: Dios como esencia del hombre (HOMO HOMINI DEUS). *Andamios. Revista de Investigación Social*, 11(24), 191-224. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/628/62832750010.pdf>.
- Plumley, R (2012). *Feuerbach and Gender: the Logic of Complementarity*. New York: Columbia University Press.