

## Ludwig Feuerbach: *extensión y reducción del hombre*

Stefano CAZZANELLI

La época en que vivimos se define a menudo con el prefijo *post-* (post-moderna, postindustrial, postmetafísica, etc.), así como con el sustantivo *crisis* (crisis económica, crisis política, crisis de los valores, etc.). A pesar de que se pueda discutir sobre la legitimidad de estas definiciones, sin embargo permanece innegable el hecho de que la actual es una fase de grandes cambios tanto a nivel social como en el marco de la identidad del individuo. Cambios que, considerada su gran velocidad, hacen difícil prever cuál pueda ser su punto de llegada, el resultado al que llevarán y en el que se cristalizarán.

La filosofía, entre las numerosas disciplinas, es aquella que a lo largo de la historia ha sido con frecuencia pionera y portavoz de las grandes transformaciones, aunque desafortunadamente no siempre es escuchada y con demasiada frecuencia se le da la espalda. Así pasó al Zarathustra de Nietzsche, que hizo reír a la chusma cuando anunció la llegada de la gran verdad de nuestros tiempos: *Dios ha muerto*, o sea, la crisis del último fundamento y también el camino hacia el nihilismo y el pensamiento débil relativista. Como Casandra, hoy se escucha a la filosofía demasiado tarde, es decir, cuando las soluciones que aconsejaba ya no valen: «Cuando los filósofos y los poetas han superado una verdad, una idea, sustituyendo un principio por otro, llega entonces un rey, atrasado, que justamente considera el primero como lo más nuevo y mejor y cree que su deber es ajustarse a él»<sup>1</sup>. Esta es la razón por la cual hoy vivimos en una sociedad donde el superhombre de Nietzsche parece haberse realizado casi perfectamente, donde bien y mal ya son viejos si-

---

<sup>1</sup> MANN, Th., *Los Buddenbrooks*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1971, p. 101.

mulacros y donde la técnica y el mercado parecen haber sustituido a los dioses antiguos. Pero es también la razón por la cual la filosofía anuncia el final de lo humano y la llegada de nuevas barbaries y lo hace de forma unánime, aunque esto es juzgado por algunos<sup>2</sup> como una conquista y por otros<sup>3</sup> como una derrota.

Nosotros nos insertamos en las filas de aquellos que no condescienden con júbilo al crepúsculo de lo antropológico y que creen que hoy en día se precisa más que nunca una recuperación del factor humano en toda su complejidad. Complejidad, tanto en la acepción de totalidad articulada como en su significado de dificultad, de complicación. Intentaremos iluminar las herramientas para esta recuperación no en nombre de un partidismo de escuela o de un credo religioso cualquiera, sino por medio de una investigación filosófica de la realidad efectiva (fáctica) del hombre y de su experiencia en la realidad. Consideramos necesaria esta última puntualización porque, con demasiada frecuencia, intentos de este tipo se catalogan acriticamente como propios de una filosofía cristiana, que desafortunadamente se ha vuelto sinónimo de «hierro de madera». Para evitar este riesgo hemos tomado como hilo conductor de nuestro análisis Ludwig Feuerbach y su obra de 1943, *Principios de la filosofía del futuro*<sup>4</sup>. En este texto, en efecto, él percibe nuestra misma urgencia, o sea, aquella de un retorno a la facticidad de lo humano. Aunque él escribiera en antítesis a lo que entonces sostenía el idealismo absoluto de Hegel, creemos que sigue vigente la actualidad de estas páginas. Feuerbach opera una apertura de lo antropológico, sondeando aquellos aspectos que con demasiada frecuencia la filosofía había omitido: la corporeidad, el sentimiento, la relacionalidad. Sin embargo, él termina sin recorrer hasta el fondo sus propias intuiciones y, volviendo sobre sus pasos, vuelve a cerrar lo que había abierto. Seguiremos, por lo tanto, a Feuerbach en su apertura e intentaremos evaluar críticamente sus aportaciones.

---

<sup>2</sup> Michel FOUCAULT; Peter SLOTERDIJK; Marc JONGEN; Gianni VATTIMO; Richard RORTY, etc.

<sup>3</sup> BRAGUE, R.; JONAS, H.; MARION, J.-L.; CHRETIEN, J.-L.; LÉVINAS, E.; etc.

<sup>4</sup> Las obras de Feuerbach se citarán refiriéndose al volumen 9 de la *Gesammelte Werke* (abreviado GW), Berlin, Akademie, 1970. Los escritos que más nos interesarán son *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (pp. 243-263) y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (pp. 264-341). Existe una traducción de los dos al castellano publicada en FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*, Barcelona, Orbis, 1984. La paginación de la traducción se pondrá entre corchetes.

## 1. EXTENSIÓN DE LO HUMANO

### 1.1. Recuperación de la corporeidad

«Sólo el hombre piensa, no el Yo, no la razón [...] [La nueva filosofía] se funda por supuesto en la razón, pero en la razón cuya *esencia es la esencia humana*; por consiguiente, no en una razón *carente de esencia, de color y de nombre*, sino en una razón *embebida de la sangre del hombre*»<sup>5</sup>. Estas palabras de Feuerbach son una evidente crítica a la razón absoluta de Hegel, la cual consistía en la superación de la materia para elevarse a la pureza del espíritu, al reabsorbimiento de lo real dentro de la razón absoluta, según la famosa fórmula por la cual «todo lo racional es real, y todo lo real es racional». Como consecuencia, a nivel antropológico esto implica un abandono casi total de toda la esfera de la corporeidad humana, de su plenitud de sentido, en la medida en que se la considera simplemente una autoalienación del espíritu. La materia y el cuerpo son simplemente la objetividad antitética del espíritu subjetivo que, en el momento de la síntesis, se recuperan en la absolutidad del ser. Un ser que es pura razón y que coincide con la verdad del todo. Según Feuerbach, este movimiento de abstracción del hecho de la corporeidad sensible, sólo es la continuación de aquel movimiento que se originó en el neoplatonismo, que, precisamente, interpretó la materia como una simple emanación del Uno. La única diferencia coincide en el hecho de que «Hegel [...] convirtió esta actividad subjetiva en la *autoactividad del ser divino*»<sup>6</sup>, terminando por reabsorber toda sensibilidad, incluida aquella objetiva de dios, en el espíritu absoluto que es pura autoconciencia. En otras palabras, toda la realidad y todo el despliegue procesal o creacionista de la misma no es otra cosa que un movimiento de la autoconciencia de dios. El de Hegel sería entonces un «idealismo panteísta»<sup>7</sup>.

Para Feuerbach este pensamiento absoluto es un pensamiento sin vida, totalmente abstracto y por ello indiferente a la concreción de la existencia humana y de su verdad. «Sólo la *verdad convertida en carne y sangre es verdad*»<sup>8</sup>. Esto significa que la verdad para el hombre tiene que ser algo individual dentro de la experiencia, con el fin de evitar reducirse a simple pensamiento. La verdad,

---

<sup>5</sup> GW, 9, p. 333 [p. 118].

<sup>6</sup> GW, 9, p. 296 [p. 79].

<sup>7</sup> GW, 9, p. 293 [p. 77].

<sup>8</sup> GW, 9, p. 335 [p. 120].

por sí subjetiva, se descubre en su *en sí* (es decir, en su realidad) en la medida en la que el pensamiento del hombre choca con algo que le *resiste*<sup>9</sup>. Y la condición de posibilidad para que algo resista al hombre es su cuerpo: «lo real (*Das Wirkliche*) en su realidad o en tanto que realidad es lo real en tanto que objeto de los sentidos, es lo sensible (*Sinnliche*)»<sup>10</sup>. Querer prescindir del propio cuerpo, y de la concreción de la propia situación humana individuada en una realidad hecha de materia, implica querer decidir de modo autónomo (y por lo tanto egoísta) qué es la verdad, abstrayendo de todo posible *dato* que pueda invalidar nuestra creencia.

El rechazo de la corporeidad y su resolución hegeliana en el espíritu absoluto encuentran en la sociedad actual una sorprendente correspondencia y una todavía más curiosa realización en las técnicas vinculadas a la manipulación del cuerpo humano. La posibilidad de modificar, por ejemplo, la propia sexualidad sería en este sentido la perfecta realización del proyecto hegeliano de reabsorción de lo estructural en lo histórico. En otras palabras, se trata de la eliminación de aquel último *dato* de la realidad que parecía quedar ajeno a la elección y a la opción humana: incluso la sexualidad del propio cuerpo (la última frontera de la materia) puede hoy, por medio de las nuevas tecnologías, subordinarse a la espiritualidad de la voluntad humana. Estas técnicas, aunque hoy sostenidas en nombre de una libertad del propio cuerpo de corte materialista, terminan paradójicamente para abordar a un renovado espiritualismo de corte gnóstico: la subordinación al espíritu (voluntad) de todo lo que es simplemente materia (por lo tanto, también el cuerpo).

Recuperar el sentido de la corporeidad, o sea, atribuirle otra vez una intencionalidad suya, en última instancia indeterminable por la voluntad del individuo, implica recuperar (al menos) un sentido fuerte de la verdad. En otras palabras, en un mundo donde todo se relativiza en nombre de una defensa de la diferencia sin condiciones, sin embargo, habría un *dato* últimamente irreducible que limita y *resiste* a la identificación de pensamiento y realidad o, por decirlo en otros términos, de verdad y voluntad (voluntad de poder). El verdadero pensamiento de la diferencia, o sea, aquel que respeta verdaderamente la diferencia, es aquel

---

<sup>9</sup> «Un objeto, un objeto real (*ein wirkliches Objekt*), sólo me es dado, pues, allí donde me es dado un ser que actúa sobre mí, allí donde mi autoactividad —si parto del punto de vista del pensar— encuentra su *límite* en la actividad de otro ser —allí donde encuentra su resistencia (*Widerstand*)» (GW, 9, p. 316 [p. 101]).

<sup>10</sup> GW, 9, p. 316 [p. 100].

que reconoce un límite objetivo al propio ego y a la propia voluntad, con el fin de evitar igualar todas las diferencias y, por lo tanto, reducirlas en la identidad del sinsentido de la cual la *publicidad* (*die Öffentlichkeit*) y las *habladurías* (*das Gerede*) explicitadas por Heidegger<sup>11</sup> son una traducción perfecta. Si el cuerpo fuera reconocido como una predonación, como una realidad con un significado bien determinado y entonces con un lenguaje suyo propio, eso comportaría un límite a su uso indiscriminado tanto en las relaciones con los otros cuerpos (la revolución sexual de Marcuse) como a nivel técnico-subjetivo (es decir, la posibilidad de modificarlo gracias a las nuevas tecnologías). Las siguientes palabras de Feuerbach nos parecen, por lo tanto, perfectamente actuales:

Allí donde el hombre se desencarna, allí donde niega el cuerpo, este *obstáculo racional* de la subjetividad, allí también cae en una praxis fantástica y trascendente, relacionándose con encarnadas apariciones divinas y espirituales y, por tanto, suprimiendo *prácticamente* la diferencia entre la imaginación y la intuición; y así también se pierde *teóricamente* la diferencia entre el pensar y el ser, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo sensible y lo no sensible, allí donde la materia ya no es una realidad para él ni, por consiguiente, tampoco un límite para la razón pensante, allí donde la razón, el ser intelectual, *el ser de la subjetividad en general, en esta su ilimitación, es el ser único y absoluto para él*<sup>12</sup>.

## 1.2. Recuperación de la afectividad

Con la corporeidad Feuerbach recupera también la sensibilidad que, sin embargo, no absolutiza como ocurría en plena época romántica, sino que la eleva a recurso privilegiado de conocimiento. «Los sentimientos humanos no poseen por ello una significación empírica, antropológica, en el sentido de la vieja filosofía trascendente, sino una significación ontológica, *metafísica*: en los sentimientos, incluso en los sentimientos cotidianos, se albergan las verdades más profundas y elevadas»<sup>13</sup>. El aspecto interesante es la demarcación del carácter racional del sentimiento que, por otra parte, no puede ser abandonado a sí mismo, sino que necesita el apoyo y el filtro de la razón. Se podría hablar en Feuerbach de una *razón afectivamente situada*, o sea, de un sentimiento que guía la razón

<sup>11</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001, § 27 y § 35.

<sup>12</sup> GW, 9, p. 311 [p. 95].

<sup>13</sup> GW, 9, p. 318 [p. 103].

y de una razón que modera los impulsos del corazón evitando que caiga en un sueño ilusorio. En el libro del 1842, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, texto según el mismo Feuerbach profundamente vinculado a los *Principios de la filosofía del futuro*, se describe este entrelazamiento de razón y afectos aprovechando el contraste con los dos extremos opuestos encontrados en Schelling y en Hegel. Donde, en efecto, el primero absolutiza el corazón, transformando de este modo la realidad en un sueño romántico, el segundo exalta la razón reduciendo en ella todo lo existente, también lo que es totalmente ajeno a la razón, como el arte. Para la nueva filosofía, al contrario: «La intuición proporciona la esencia *inmediatamente idéntica con la existencia*; el pensamiento proporciona la esencia *mediatizada* por la diferenciación, por la separación, de la existencia. Por consiguiente, sólo donde la existencia se une con la esencia, la intuición con el pensamiento, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la impasibilidad escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay *vida y verdad*»<sup>14</sup>. Estas pocas líneas iluminan claramente el intento de Feuerbach de recuperar una adherencia a la realidad sin renunciar con esto a la identidad del sujeto, o sea, evitar tanto los impulsos abstractos de una razón absoluta como la fusión romántico-panteísta con el cosmos natural donde se pierde toda diferenciación. En un cierto sentido, se podría decir que la filosofía del futuro coincide con una recuperación de un realismo radical, o sea, del hecho de que en el encuentro entre una conciencia humana y un objeto, el método del conocimiento lo impone este último. Entre el ser de la realidad y el pensamiento que quiere conocerlo se da unidad allí donde el yo se ha implicado con un objeto, distinto de él, que tiene delante: «de ahí que la unidad del pensar y el ser *no sea una unidad formal*, de suerte que al *pensar en y para sí* le correspondiera *el ser como una determinación*; ella sólo depende del *objeto (Gegenstand)*, del *contenido del pensar*»<sup>15</sup>. También en este segundo caso, lo que surge del pensamiento de Feuerbach es la primacía del *dato*: como en el caso anterior del cuerpo, también aquí el sujeto está obligado a atenerse a algo distinto de él, es decir tiene que tomar conciencia del hecho de que, para alcanzar lo verdadero, no todos los caminos son correctos, sino sólo los que corresponden a lo que aparece y a la experiencia que el hombre hace de la realidad. El atenerse a la experiencia, aunque este último no sea un término feuerbachiano, es lo que se podría definir la prueba de la ver-

---

<sup>14</sup> GW, 9, pp. 254-255 [pp. 33-34].

<sup>15</sup> GW, 9, p. 334 [p. 118].

dad, contra todos los reduccionismos absolutistas de una razón o de un sentimiento abstracto.

La actualidad de este imperativo de la unidad del sentimiento y de la razón que, sin embargo, preserve la diferencia entre ellos resulta evidente si nos referimos a la acepción de razón de nuestra sociedad occidental contemporánea. Esta se reduce a menudo al marco de lo puramente mensurable y cuantificable, o sea, a lo que se puede experimentar por medio del método científico matemático. Haciendo así, el marco de la evidencia termina reduciéndose sólo a las ciencias positivas, con el evidente riesgo de exiliar de los límites de la certeza todas aquellas experiencias que tienen que ver más que otras con lo humano. El hombre es aquel *objeto* que necesita como método de investigación una razón que se extienda más allá de lo simplemente medible: sería en efecto totalmente inadecuado utilizar como instrumentos de investigación del sujeto humano asumido en su complejidad sólo las ciencias positivas. O mejor: estas podrían revelar sólo una mínima parte de verdad, aquella precisamente reducible a una fórmula. Pero es patente que el yo excede los esquematismos y, sin embargo, no por esto lo que excede la exactitud del esquema tiene que ser tachado de irracionalidad: la verdad excede las ciencias positivas aunque permaneciendo perfectamente racional. La riqueza de este *surplus* de verdad frente al simplemente formal es lo que capta la esfera de los afectos, de las sensaciones, lo que Feuerbach llama corazón: «el corazón transportado al entendimiento»<sup>16</sup>. Poder afirmar la racionalidad de los afectos, sin por esto reducirlos a un formalismo *more geométrico* al estilo spinoziano, es hoy en día de gran actualidad porque, con demasiada frecuencia, a todo lo que concierne la esfera del sentimiento se relega en el marco del irracional y, por lo tanto, se rechaza. Por otra parte, si no se rechaza se asume como refugio donde dar rienda suelta a todo lo que, no pudiendo considerarse evidente, está sin embargo presente en el hombre como índice de una esfera espiritual totalmente escindida de la razón y del experiencia humana *stricto sensu*. Por un lado, el positivismo lógico-técnico, calculador y mecanizado, por el otro un espiritualismo místico de corte oriental totalmente olvidadizo del yo y finalizado a la anulación de las identidades en un todo homogéneo.

Con vigor Feuerbach mantiene vinculados razón y sentimiento: «El pensamiento abstracto carente de sentimiento y de pasión suprime la *diferencia entre*

---

<sup>16</sup> GW, 9, p. 319 [p. 103].

*el ser y el no ser*, mas para el amor esta diferencia que se disuelve en el pensamiento es una realidad. Amar no quiere decir más que aperebirse de esta diferencia<sup>17</sup>. El corazón tiene sus razones, que son esenciales para que la razón<sup>18</sup> pueda empezar su investigación: una razón pura es una utopía y una abstracción. La propia filosofía empieza con el sentimiento del asombro ante el dato de la realidad. Se podría decir que el sentimiento es una especie de vía privilegiada e inmediata (intuición) para aferrar el valor de lo que aparece, valor que, en un segundo momento, la razón procede a sondar para reconocer y explicitar la racionalidad (que, sin embargo, antes ya estaba presente). Entre afectividad y razón hay entonces un vínculo recíproco de reenvío continuo y de mutuo apoyo: cuanto más está presente la primera, más es interpelada la segunda. Por esta razón, se podría decir que las verdades de las ciencias matemáticas están a un nivel donde el hombre no está todavía totalmente implicado porque, por causa de su abstracción, la afectividad no ocupa en ellas ningún rol. Querer reducir sólo a ellas el marco de la verdad implicaría admitir la condena antropológica según la cual, cuanto más se pone en juego el hombre, más se aleja de la verdad. En consecuencia, el ideal del sabio sería aquel de una persona totalmente aislada, olvidadiza de su propia corporeidad y de sus propias pasiones. En pocas palabras, sería un hombre deshumanizado y elevado al  $\square\square\square$   $\square$  divino aristotélico, que es puro acto de contemplación de sí mismo.

### 1.3. *Recuperación de la dimensión comunitaria*

A este ideal abstracto típico del humanismo moderno, Feuerbach opone el modelo de la comunidad humana. Como en el precedente caso respecto a la sensibilidad, también respecto a la relación con el otro se trata de una estructura ontológica y no sólo empírica: «La comunidad (*die Gemeinschaft*) del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y la universalidad». Algunas líneas después establece, por otra parte, la necesidad de la relación para que la verdad pueda revelarse al yo: «La misma certeza de la existencia de otras cosas fuera de mí está mediada para mí por la certeza de la existencia de otro hombre fuera de mí. De lo que yo veo solo, dudo; únicamente cuando otro también lo ve, es ello cierto»<sup>19</sup>. La profundidad de esta intuición feuerbachiana ha sido deja-

---

<sup>17</sup> GW, 9, p. 318 [p. 102].

<sup>18</sup> Exactamente lo contrario de lo que afirma Pascal: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce».

<sup>19</sup> GW, 9, p. 324 [p. 109].

da de lado demasiadas veces o reducida en un filantropismo humanitario o interpretada como simple anticipación del colectivismo comunista<sup>20</sup>. Al contrario, esta describe un panorama ontológico muy novedoso, empezando por la atestación según la cual la verdad humanamente ya no se capta por medio de un *□□□□* sino por medio de un *□□□□□□□□*. La verdad siempre es el resultado de una relación o, con más precisión, se desvela sólo en el interior de la distancia de una relación. Allí donde no hay el espacio entre el yo y un tú, sino sólo la autorreferencialidad inespacial de un yo consigo mismo, se elimina la condición de posibilidad del darse de la verdad. Esto implica, entre otras cosas, admitir que la verdad no es una construcción del yo, sino su reconocimiento dentro una comunidad. «La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*: una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el Yo y el Tú»<sup>21</sup>.

Querer prescindir de la relación con el otro implicaría no respetar la propia estructura ontológica humana, pretendiendo asumir aquella del dios abstracto aristotélico-platónico: «Yo soy Yo —para mí— y a su vez Tú —para otros—. Pero solamente lo soy como ser sensible. El entendimiento abstracto, sin embargo, aísla este ser para sí en tanto que sustancia, átomo, Yo, Dios»<sup>22</sup>. Como para el cuerpo y los sentimientos, también aquí se trata de una deshumanización del hombre, pretendiendo elevarle a mónada espiritual sin ventanas. Esta era, según Feuerbach, la pretensión egoísta del idealismo absoluto hegeliano que, no por casualidad, tenía como reflejo político la idea del Estado absoluto donde se reabsorben todos los momentos de relación entre individuos como, por ejemplo, la familia, las corporaciones y en general todos los momentos relacionales de la sociedad civil.

El padre de esta actitud egoísta del yo remonta a Descartes, con el cual, según el propio Hegel, el espíritu «tomó tierra». Él fue en efecto el primero que transformó el argumento ontológico clásico de la existencia de dios en un argumento psicológico para demostrar la existencia del ego y de su conciencia. Con él

---

<sup>20</sup> El primero que ha rehabilitado la profundidad existencial-antropológica de estas páginas fue Karl Löwith. Él las usó como punto de partida para sus investigaciones fenomenológicas de su *Habilitationsschrift* del 1928, «Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen», en LÖWITH, K., *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1981, pp. 9-197.

<sup>21</sup> GW, 9, p. 339 [p. 123].

<sup>22</sup> GW, 9, p. 317 [p. 101].

empieza aquella autodeterminación del sujeto que se prolonga hasta nuestros días. Para Feuerbach se trata de una gran estafa, visto que «sólo en la mirada del hombre en el hombre mismo se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento»<sup>23</sup>: la conciencia sólo puede ser el resultado de una relación y sólo se ofrece en su interior. Querer separar el yo de sus relaciones comunitarias es una pretensión egoísta que no hace justicia a su constitución eminentemente *personal*. Por otra parte, se trata de una utopía, y por lo tanto es imposible de realizar<sup>24</sup>.

La importancia y la urgencia de recuperar una verdadera concepción de la comunidad, o sea, de la unidad en la diferencia de los sujetos en relación, es hoy en día muy evidente. En un mundo prácticamente global, en efecto, se hace cada vez más patente la necesidad de plantear como capital la cuestión del diálogo con culturas y civilizaciones distintas a la nuestra. Esta necesidad no proviene sólo del peligro del choque de civilizaciones teorizado como inevitable por Huntington<sup>25</sup>, sino de la conciencia de que la relación con lo diverso es un momento constitutivo de la construcción de la propia identidad. Históricamente, de hecho, son múltiples los casos donde, después de un cierre radical frente la diversidad, la cultura en un primer momento se fosiliza y sucesivamente se supera, dejando a los museos la tarea del testimonio. Es el caso del gran Imperio chino, que desapareció en el 1500, o del Japón del siglo XVIII. Por otra parte, el gran desarrollo de la Europa moderna o el caso de la antigua Roma testimonian cómo la comunicación con las otras culturas genera la consolidación y la expansión de la propia identidad.

Hablar de unidad *en la diferencia* como condición de posibilidad de un diálogo verdadero quiere decir comprender que la alternativa al egoísmo del choque de civilizaciones no puede ser un irenismo global sin condiciones, donde el fin sería una homogeneización plana, simple reflejo político-cultural del nihilismo fi-

---

<sup>23</sup> GW, 9, p. 324 [p. 109].

<sup>24</sup> A este respecto es sumamente interesante el breve ensayo de MARION, J.-L., «L'altérité originaire de l'ego» en *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, pp. 3-47. Aquí Marion demuestra cómo el propio Descartes no pudo prescindir de la relación con otro para fundar su propia existencia. En la primera meditación metafísica, en efecto, la palanca que le permite derribar la duda es aquella hipótesis «valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio» (AT VII, 36, 24-25) del dios engañador. Sólo en el diálogo con él, con este alter-ego diabólico, Descartes es capaz de determinar su propia conciencia: «fallat me quisquis potest, nonquam tamen efficiet tu nihil sim, quandiu me aliquid esse cogitabo; vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse» (AT VII, 36, 15-18).

<sup>25</sup> HUNTINGTON, S. P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

losófico contemporáneo. El verdadero diálogo implica la preservación de la propia identidad en la relación, no la preservación de la relación a pesar de la propia identidad. El diálogo es esencialmente un desequilibrio hacia el otro que, en cuanto tal, siempre implica un sacrificio o, mejor, un doble sacrificio: reconocer y aceptar el otro como diferente y conservar y comunicar la propia identidad. Conservar, sin embargo, no se tiene que interpretar en sentido esquemático, sino en el sentido de salvar (*servare* en latín) de lo que podría destruirla, o sea, de lo que se opone al diálogo. En línea general, es bueno recordar que toda la dinámica del encuentro entre el yo y el otro, tratándose de una ley esencial de lo antropológico, no puede ser sino profundamente dramática, es decir, irreducible a un esquema.

## 2. REDUCCIÓN DE LO HUMANO

### 2.1. Absolutización de la relación

Aunque el intento de la filosofía de Feuerbach sea devolver profundidad y movimiento a la figura humana cristalizada en el espíritu absoluto hegeliano, termina, sin embargo, por caer otra vez en el mismo error del cual pretendía salir. Si, en efecto, por un lado es preciso hablar de apertura de lo humano y de sus polaridades de cuerpo/alma, afectos/razón y Yo/Tú, por el otro hay que hablar de una nueva reducción. La de Feuerbach quiere ser una filosofía en oposición a la de Hegel, pero, como el reverso de la misma medalla, termina compartiendo sus límites sustanciales.

En primer lugar, aunque en algunos pasajes Feuerbach parezca admitir la insuperable insatisfacción del ser humano en el interior de la relación con el otro, en otros parece, al contrario, concebir la posibilidad de una plena realización: «El hombre con el hombre —la unidad del Yo y el Tú— es Dios»<sup>26</sup>. Ateniéndose al planteamiento general de su pensamiento, o sea, al intento de resolver toda la teología en antropología, no resulta difícil comprender que el intento es en el fondo el de devolver al hombre aquella alegría y aquella plenitud que, a lo largo de la historia, han sido tradicionalmente atribuidas a lo divino, especialmente en su formulación católica. Sin tener en cuenta que, por su propia admisión, la suya no

---

<sup>26</sup> GW, 9, p. 339 [p. 123].

es otra cosa que una nueva religión de lo humano, o sea, una fe absoluta en los hombres, es preciso subrayar cómo desde el punto de vista fenomenológico-experiencial y, por tanto, ontológico-estructural, la absolutidad de la relación es un ideal en último análisis inalcanzable. Feuerbach, aquí anticipando los análisis existenciales del siglo XIX, tiene el mérito de haber manifestado la imposibilidad del yo de agotarse en sí mismo: el yo sólo es en la medida en que encuentra una resistencia que se le opone, o sea, un *otro distinto de él*. Sin embargo, una vez establecida la relación intrahumana de amor recíproco, no por esto se agota la necesidad constitutiva de proceder más allá. Aunque, absurdamente, se consiguiera construir una comunidad perfecta de todos los hombres entre ellos, no sería posible eliminar de esta humanidad totalizada la intrínseca excentricidad y desequilibrio hacia algo más. Es difícil creer que el *inquietum cor* de Agustín pueda tener como conclusión *donec requiescat in alio corde inquieto*. Afirmar que la admisión de esta excentricidad ontológica sólo es el resultado de una alienación y de la proyección de la propia perfección en un más allá *in-humano* (aspecto claramente explicitado en *La esencia del cristianismo*) no es una respuesta al problema, sino su omisión. La pregunta radical hay que plantearla, en efecto, no tanto respecto a la posible conclusión de esta inquietud, sino, justamente, sobre la misma inquietud: ¿por qué el hombre es inquieto? ¿Qué significa esta inquietud? El mismo Feuerbach admite, por otra parte, que la diferencia entre hombre y animal no consiste sólo en la inteligencia<sup>27</sup>, sino que se trata de una diferencia ontológica estructural: «El hombre no es un ser particular, como lo es el animal, sino un *ser universal* y, por ello, no es un ser limitado y no libre, sino un ser ilimitado y libre; pues universalidad, ilimitación y libertad son inseparables»<sup>28</sup>. Sin embargo, esta infinitud del hombre hay que leerla a nivel existencial, o sea, de sentido de la existencia, y no a nivel efectivo, de actualidad presente. Pretender que la relación entre los hombres sea equivalente a dios, es decir, que sea el cumplimiento de la existencia humana, quiere decir no sólo dejar atrás el animal, sino, una vez más, abandonar al hombre: una nueva deshumanización ya no, como aquella hegeliana, en nombre del espíritu, sino en el de la humanidad.

La verdadera apertura de lo humano, que Feuerbach ha esbozado pero no ha recorrido, es la admisión de la tensión dramática entre el finito y el infinito que

---

<sup>27</sup> «El hombre no se distingue de ningún modo del animal solamente por el pensar. Todo su ser constituye más bien su diferencia con respecto al animal» (GW, 9, p. 335 [p. 120]). También a este respecto Feuerbach parece ser precursor de la *Lebensphilosophie* y de los análisis existenciales del siglo XIX.

<sup>28</sup> GW, 9, pp. 335-336 [p. 120].

el propio Nietzsche describió con palabras admirables en su *Así habló Zaratustra*: «Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde»<sup>29</sup>. El marco de lo antropológico es el equilibrio precario y no la resolución. Por esto es fundamental una relación con los otros que ayude a mantenerse estables en la búsqueda de un sentido, evitando así la reducción a la autorreferencialidad de la conciencia (Hegel) o de la comunidad (Feuerbach y Marx).

## 2.2. Absolutización del cuerpo

Lo que pasa con la relación acontece también de forma paralela con el cuerpo: Feuerbach es admirable en la recuperación de la esfera corporal de lo humano; sin embargo, carga demasiado la mano terminando por reducir toda la esfera espiritual a aquella material. Sin darse cuenta repite, invirtiendo el orden de las partes, el error que imputa a Hegel: este último planteó la materia como simple antítesis del espíritu subjetivo, para luego reabsorberla en la absolutidad del espíritu absoluto. Haciendo así, sin embargo, siendo la materialidad de la materia simplemente espíritu, sin ninguna verdadera identidad concreta: «La materia no es, de este modo, un contrario que incomprendiblemente preceda al Yo, al espíritu: ella es la *autoalienación* del espíritu. Con ello, la materia misma adquiere espíritu y entendimiento; es incorporada al ser absoluto como un momento de la vida, de la formación y el desarrollo del mismo»<sup>30</sup>.

Del mismo modo, para Feuerbach, el espíritu simplemente sería una autoalienación del cuerpo, una especie de autoproducción de la materia. También aquí él renuncia a mantener el equilibrio entre los opuestos, reduciendo los dos polos del problema a uno solo de ellos: la unidad en la diferencia se rompe en favor de una unidad superior que, en forma similar a la absolutidad divina, sintetiza y sosiega toda tensión. En un cierto sentido, Feuerbach no está muy lejos aquí de los reduccionismos biológico-naturalísticos típicos de la ciencia contemporánea, los cuales intentan reducir las expresiones del espíritu humano a sus localizaciones materiales. Además, no hay que olvidarse de que aproximadamente quince años después de *Los principios de la filosofía del futuro*, Darwin publicó *El origen*

---

<sup>29</sup> NIETZSCHE, F., «Also sprach Zarathustra» en *Nietzsche Werke* VI, 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1968, p. 10, 25-26.

<sup>30</sup> GW, 9, p. 296 [p. 80].

de las especies (1859), donde se abre camino la teoría de la evolución, que en el siglo XX será absolutizada reduciendo lo histórico a lo biológico, el espíritu en la materia.

### 3. CONCLUSIÓN

Hemos usado a Feuerbach para aclarar tres puntos fundamentales de su pensamiento que nos parecen hoy en día de gran actualidad: la recuperación de la corporeidad, la profunda comunión entre razón y afectividad y la estructura esencialmente relacional del sujeto humano. En todos estos tres pasajes está presente aquella que podría considerarse una fórmula recopilatoria de lo antropológico: *unidad en la diferencia*. Unidad/diferencia de cuerpo y alma; unidad/diferencia de razón y afectividad; unidad/diferencia de yo y tú. Estas polaridades no hay que entenderlas como reminiscencias de dualismos que, en último análisis, se sostienen sobre una esquematización de lo humano que, necesariamente, eliminaría la facticidad de su existencia. Al contrario, se trata de orillas constitutivas de una dramaticidad antropológica últimamente irresoluble que, si por un lado impiden a priori una solución definitiva, por el otro abren el camino a una continua perfectibilidad y a un desvelamiento cada vez más pleno de la complejidad del hombre.

Mantenerse fieles a la motilidad de la acción (□□□□□) humana es un ejercicio muy complicado. El propio Feuerbach parece no haberlo conseguido, terminando por propender por la absolutidad de las relaciones humanas por un lado y, por el otro, por la absolutidad de la materia y de la sensibilidad corpórea. Lo que faltaría por hacer es evaluar cuáles son, si hay, las corrientes de pensamiento donde lo humano en su complejidad haya sido explicado en sus tensiones estructurales de su existencia. En segundo lugar, por el hecho de que el hombre siempre se encuentra en un contexto histórico-social, se trataría de comprobar cuáles son las circunstancias o los acontecimientos que han hecho posible la apertura de estas corrientes. Por último, sería necesario declinarlas en la historia actual para contener los varios reduccionismos que la caracterizan.