

La renovación del punto de partida filosófico según

Feuerbach



Pablo Uriel Rodríguez
(Conicet - UBA - UM)

Abstract

This article aims to analyze “*On the Beginning of Philosophy*” (1841) by Ludwig Feuerbach. In the first part, we reconstruct the historical context of the Feuerbachian text and its discussions with Young Hegelians. In the second part, we develop its main contributions (sensuality, corporality, passivity) and the relation of its contents with Feuerbach’s previous and subsequent writings.

Resumen

El presente artículo procura analizar “*Sobre el comienzo de la Filosofía*” (1841) de Ludwig Feuerbach. En la primera parte, reconstruimos el contexto histórico del texto feuerbachiano y sus discusiones con los Jóvenes hegelianos. En la segunda parte, desarrollamos sus principales aportes (sensibilidad, corporalidad, pasividad) y la relación de sus contenidos con los escritos de Feuerbach previos y posteriores.

Keywords: Feuerbach, philosophy, sensuality

Palabras claves: Feuerbach, filosofía, sensibilidad

Datos del Autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón
- Profesor en Filosofía por la UBA
- Becario Postdoctoral del Conicet
- Profesor Adjunto de las materias “Filosofía Social y Teorías Políticas” y “Metafísica” de la Universidad de Morón
- Docente del Programa de Actualización de Filosofía del Postgrado de la UBA.
- Coordinador de Edición del Programa de Investigación de Filosofía Pos-Hegelian (Instituto de Ciencias - UNGS)

Existen diversos puntos de vista a la hora de fijar las distintas etapas del desarrollo del pensamiento de Feuerbach¹. El itinerario intelectual feuerbachiano comenzaría con un período idealista marcado por la adhesión a la filosofía hegeliana y culminaría con un período materialista. Entre ambos extremos algunas lecturas hacen hincapié en las rupturas mientras que otras le asignan mayor importancia a las continuidades. Cuáles son las estaciones entre el punto de partida y el de llegada y por cuánto tiempo se extenderían cada una de ellas también es motivo de discrepancias entre los investigadores de la filosofía de Feuerbach². Lo cierto es que si se atiende al influjo del pensamiento feuerbachiano en la historia de la filosofía emergen dentro de su vasta obra una serie de textos compuestos entre 1839 y 1844/45. La literatura especializada suele denominar esta etapa como « antropológica» y los escritos que la componen pueden agruparse en dos grupos claramente diferenciados. Un primer grupo de obras tienen como tema central la crítica del fenómeno religioso y entre ellas destacan: la primera y la segunda edición de *La esencia del cristianismo* aparecidas respectivamente en 1841 y 1843, *La esencia de la fe según Lutero* de 1844 y *La esencia de la religión* redactada entre 1844 - 1845 y publicada en 1846. El segundo grupo de escritos centra su atención en la crítica de la filosofía: *Para la crítica de la filosofía hegeliana* de 1839, el inédito *Necesidad de un cambio de la filosofía* escrito en 1842, las *Tesis para la reforma de la filosofía* aparecido en 1842 y los *Principios de la filosofía del futuro* publicados en 1843. Tanto en los textos consagrados a la religión como en las dedicados a la filosofía, la metodología crítica asume un triple significado. En primer lugar, crítica significa remisión de los contenidos religiosos y filosóficos teóricos a su génesis vital pre-teórica. En segundo lugar, la crítica vale como manifestación de la naturaleza contradictoria e incoherente de las categorías teológicas e idealistas en la medida en que éstas se abstraen de su instancia originaria y sobrepasan ilusoriamente su sentido primario. Por último, la crítica es refundación de la religión y la filosofía a partir de su base antropológica, es decir, una renovación de las categorías religiosas y filosóficas y de los procedimientos expositivos y argumentativos en correspondencia con la realidad vital y las capacidades de los hombres concretos.

Cuando Feuerbach pondera el elemento no-filosófico del pensar no exhorta con ello a un abandono ni a una aniquilación de la filosofía. Su revalorización de las ciencias que estudian la base material de la vida humana no implica un desplazamiento de la filosofía. Feuerbach considera que “*el conocimiento filosófico aún es el conocimiento más elevado, para él la filosofía es la «madre de todas las ciencias»*”³. Lo que verdaderamente amenaza la privilegiada posición tradicional de la filosofía dentro

1. Para las citas de Feuerbach empleamos la siguiente edición de sus obras completas: *Sämtliche Werke*, W. Bolin & Fr. Jodl (Hrsg.), Stuttgart – Bad Cannstatt, Fromman Verlag Gunther Holzboog, 1959 - 1964. En caracteres romanos indicamos el volumen y en arábigos el número de página. En los casos en que exista traducción al castellano la consignamos entre corchetes utilizando las siguientes ediciones: [EC] *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias, Madrid, Trotta, 1998 y [PF] *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Subirats, Buenos Aires, Orbis, 1984.

2. Para un análisis de esta problemática, el lector interesado puede consultar Gil Martínez J., “Recepción y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach”, *Kriterion*, n° 134, (2016), pp. 513 – 516.

3. Rawidowicz S., *Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1964, p. 117.

del edificio del saber no es un competidor externo, sino una particular configuración interna. El título de ciencia suprema únicamente lo puede y debe conservar la filosofía si ella es capaz de ofrecer respuestas a las necesidades y los interrogantes suscitados por las circunstancias históricas de los hombres reales, pero puede y debe perderlo si permanece íntegramente dedicada a zanjar las discusiones y polémicas generadas por el desarrollo de su propio devenir interno⁴. En este sentido, la filosofía podrá seguir ejerciendo su magisterio sobre la totalidad de las áreas del conocimiento humano convirtiendo a los hombres reales en el auténtico objeto de su reflexión y fundamentalmente deviniendo preocupación teórica y actividad colectiva de dichos hombres⁵.

¿Sobre qué presupuestos es posible esta refundación de la filosofía? *Sobre el comienzo de la filosofía*, publicado hacia fines de 1841, es el primer intento por responder esta pregunta una vez sentadas las bases de la crítica de la religión. Un ensayo prolongado y radicalizado en las *Tesis* y los *Principios*. El presente artículo procura: 1) ofrecer una reconstrucción del contexto de producción del artículo y 2) analizar algunos de sus tópicos centrales a la luz del curso del pensamiento feuerbachiano tanto previo como posterior.

1. Contexto de producción: una hipótesis de lectura

El 23 de diciembre de 1841 Feuerbach publica “Algunos comentarios sobre Comienzo de la filosofía del Dr. J. F. Reiff” en la revista *Deutschen Jahrbüchern* editada por Arnold Ruge. El texto ocupó solo 3 páginas de la publicación y era una reseña del libro *Der Anfang der Philosophie, mit einer Grundlegung der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* aparecido el año anterior en la ciudad de Stuttgart. Jakob Friederich Reiff, el autor de la obra reseñada, se había formado académicamente en el *Tübinger Stift* y, con 30 años, acababa de obtener su habilitación para desempeñarse como docente. Inicialmente hegeliano, con el paso del tiempo, Reiff abandonó la filosofía de Hegel por dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, porque el sistema hegeliano asumía una posición de carácter universal desentendiéndose de los límites propios del yo finito; en segundo lugar, porque el pensamiento de Hegel, predominantemente lógico, impedía el desarrollo de una filosofía práctica. Estas críticas hicieron que su pensamiento se fuese acercando al idealismo de Fichte, razón por la cual se enfrentó, casi por igual, a las distintas tendencias de la escuela hegeliana. Meses antes de la aparición de la reseña, Feuerbach había ganado una inmensa notoriedad dentro del ambiente intelectual alemán gracias al éxito editorial de *La esencia del cristianismo*. ¿Cómo se explica, por tanto, que una estrella en ascenso dirija sus esfuerzos a polemizar con una figura más bien marginal? Dos fueron los motivos por los cuales Feuerbach aceptó la invitación de Ruge a escribir una reseña del libro de Reiff, el primero de índole personal y el segundo de índole histórico-filosófica.

4. Cfr. SW II, 215.

5. Cfr. SW II, 391.

Desde el punto de vista personal, el escrito puede considerarse una respuesta a dos reseñas previas de Reiff a obras feuerbachianas. En enero de 1841 Reiff había publicado en los *Hallischen Jahrbücher* sendos comentarios a los libros *Geschichte der neueren Philosophie, von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* de 1833 y *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie* de 1837.

Desde el punto de vista histórico-filosófico, la polémica de Feuerbach con Reiff puede ser leída como una crítica feuerbachiana a la filosofía fichteana⁶. El punto de partida común a todos los jóvenes hegelianos consiste en la convicción de que el pensamiento de Hegel es una filosofía perteneciente a una época pasada porque su conceptualización del presente obturaba la comprensión del futuro y su sistema se reconciliaba con demasiada facilidad a las irracionalidades de la época. Esta crítica derivó en una serie de posiciones antagónicas. En primer lugar, encontramos la postura de Bruno Bauer quien sostenía la necesidad de “aislar el núcleo crítico del sistema de las partes acomodadas, lo que equivalía a purificar la filosofía hegeliana para radicalizarla”⁷. En segundo lugar, el enfoque de Arnold Ruge, Moses Hess y Marx en las primeras fases de su pensamiento, anticipados por August von Cieszkowski⁸, que entendían que era necesario “transformar el sistema [hegeliano] en una filosofía de la acción libre”⁹ complementando a Hegel con Fichte o Kant. En tercer lugar, el planteo de Feuerbach que afirmaba que la realización de la filosofía era equivalente a la negación del pensamiento hegeliano, es decir, a la redefinición de “los principios filosóficos a partir de la experiencia humana concreta aprehendida en su realidad sensible, objetiva y particular, a partir de la experiencia prosaica o no filosófica”¹⁰.

En atención a lo dicho, *Sobre el comienzo de la filosofía* puede ser leído como el intento de Feuerbach por consolidar su propia posición frente a las posturas alternativas de los jóvenes hegelianos. La crítica a Hegel publicada en 1839 ya había rechazado, *avant la lettre*, la propuesta de purificación del hegelianismo de Bruno Bauer: la distinción entre “lo vivo” y “lo muerto” es impracticable en el sistema hegeliano, puesto que “lo muerto” condiciona a “lo vivo”. Dos años después, en 1841, Feuerbach busca clausurar un posible *revival* de otras variantes del idealismo y, específicamente, hacer visible los inconvenientes de ese «retorno a Fichte» tan en boga entre un sector de los jóvenes hegelianos. Volver a Fichte, aun cuando este movimiento se fundase en la loable intención de recuperar para la nueva filosofía los elementos de la libertad y la voluntad, implica el riesgo de una recaída en el punto de vista tradicional de la filosofía. La «acción libre» con su primado del Yo es, a los ojos de Feuerbach, el *caballo de Troya* que esconde en su interior la abstracción idealista de un filosofar despojado de todo anclaje en la realidad concreta. Es necesario, por tanto, elevar la

6. Cfr. Durand, A., “Feuerbach lecteur de Fichte”, *Philonsorbonne*, n° 3, (2009), p. 47.

7. Renault, E., *Marx y la filosofía*, trad. Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 93.

8. Cfr. Lukács, G. “Mases Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik”, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII (1926), pp. 107 ss.

9. Renault, E., *op. cit.*, p. 93.

10. *Ibid.*, p. 94.

pasividad al rango de principio filosófico y erigirlo en un pie de igualdad junto al principio de la actividad.

Es posible, con todo, sospechar que esta revalorización de la pasividad posee otro motivo además del teórico. En este sentido, la afirmación de la pasividad contenida en la reseña del libro de Reiff anticipa la reserva de Feuerbach ante la metodología de acción política de los jóvenes hegelianos. Para Feuerbach el éxito de la praxis política es factible siempre y cuando ésta sea precedida por una reflexión teórica capaz de definir las condiciones sociales que permiten el pasaje a la acción; mientras estas condiciones no estén presentes, la intervención en la realidad debe ser de índole pedagógica. No de otro modo se expresa Feuerbach en la carta que le envía a Ruge para declinar la invitación a participar en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*:

Los efectos silenciosos son los mejores. Al principio, en voz baja; luego, en voz alta; pero no viceversa. Alemania solo puede ser curada con veneno, no con fuego y espada. No hemos llegado todavía al tránsito de la teoría a la praxis, porque nos falta todavía la teoría, al menos de manera perfecta y plenamente acabada. Lo principal sigue siendo la doctrina. No es solamente la mala voluntad, sino que son también las limitaciones del entendimiento, las falsas representaciones, alimentadas o, al menos, no eliminadas aún por nuestras mentes más conspicuas, las que se resisten a la luz de una nueva mentalidad. Los escritos son necesarios, los grandes y los pequeños... Sólo después pueden venir las revistas... Hay que limitarse en lo exterior para poder concentrar el poder en lo interior. Esto es lo que tenemos que conseguir: no el que nosotros enseñemos, sino el que se enseñe según nosotros, a despecho de cualquier medida prohibitiva. Y eso lo conseguiremos. No conozco otro camino de la doctrina a la vida¹¹.

2. Sensibilidad, pasividad y corporalidad: nuevo punto de partida filosófico

Para Feuerbach la única filosofía válida es la que se desarrolla desde el punto de vista de la antropología. Ajustar la reflexión a esta perspectiva metodológica implica determinar el pensamiento filosófico a partir de dos principios fundamentales: el principio del sensualismo y el del altruismo. El pensamiento feuerbachiano no desarrolla de manera autónoma la exposición de estos postulados básicos, se limita, más bien, a hacer visible el valor crítico de estos principios a través de su polémica con el idealismo alemán. Filosofar antropológicamente es evitar las dos renuncias que signan el punto de partida y el derrotero de la filosofía tradicional, consumada en el post-kantismo: la renuncia a la sensibilidad del yo pensante, que dota de real significación al pensamiento y la renuncia al tú, a partir del cual el individuo deviene un yo auténtico¹².

Aun cuando *Sobre el comienzo de la filosofía* no utilice el término “*Sinnlichkeit*”, en

11. SW XIII, 124.

12. Cfr. Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, en *Sämtliche Schriften I: Mensch und Menschenwelt Beiträge zur Anthropologie*, Klaus Stichweh (Hrsg.), Stuttgart, Metzler, 1981, pp. 22 – 23.

sus páginas se opera una clara radicalización de ese giro hacia el sensualismo iniciado en *Para la crítica de la filosofía hegeliana*¹³. La reseña al libro de Reiff dirige todos sus esfuerzos al rechazo del carácter puro e incorpóreo del «Yo idealista» dejando sin tematizar la crítica a su aislamiento social. Por este motivo, si bien el artículo de 1841 anticipa los temas típicos de los *Principios de la filosofía del futuro*, su unilateralidad le impide alcanzar la profundidad que estos tópicos adquieren en el escrito de 1843. Tanto *Sobre el comienzo de la filosofía* como los *Principios de la filosofía del futuro* rechazan el esquema moderno «sujeto - objeto». El criterio último al cual debe remitirse cualquier construcción filosófica con pretensiones de veracidad es la situación originaria del ser humano en la existencia. Ésta no es la que propone la modernidad, a saber, la de un individuo centrado en sí mismo que luego se enfrenta epistemológicamente con las cosas del mundo; por el contrario, el hecho básico sobre el cual debe fundarse el discurso filosófico es la situación de un ser humano emocionalmente afectado por y prácticamente implicado en la realidad que lo rodea. Aquello que al hombre le sale al encuentro en el mundo no se le presenta como un objeto del conocer, como algo científico, sino como *un objeto de la vida*¹⁴.

No se trata, con todo, de rechazar el paradigma moderno de la conciencia y oponerle sin más otro punto de partida. La operación es más compleja: es necesario disolver el esquema «sujeto-objeto» a través de la elucidación de su origen. En este sentido, Feuerbach señalará que el arraigo práctico-afectivo, lo que podríamos denominar, el *interés existencial*¹⁵, es la condición de posibilidad para aquellos fenómenos en los cuales el individuo se distancia del mundo para observarlo: “*eleva a la categoría de cosa del pensamiento, de objeto del conocimiento, aquello que es un objeto de consumo cotidiano es un acto absoluto, un acto filosófico; un acto al cual deben su existencia tanto la filosofía como el conocimiento en general*”¹⁶. La oposición «sujeto-objeto» no puede valer como la polaridad básica que estructura la realidad humana, pero, entonces, ¿a partir de qué contraste adquiere significado la existencia del ser humano?

La respuesta a este interrogante encuentra su primer esbozo en el capítulo IX de *La esencia del cristianismo*. El vínculo del hombre con el mundo es inicialmente traumático, dicho de otro modo, *humillante*. “*Pero la primera piedra de escándalo en la que se quiebra el orgullo del yo es el tú, el otro yo*”¹⁷. El hombre se dirige al mundo porque al advertir en sí mismo una necesidad no resuelta busca satisfacerla; ahora

13. Cfr. Rambaldi E., *La crítica antispeculativa de L. Feuerbach*, Firenze, Nuova Italia, 1966, pp. 76 - 77.

14. Cfr. SW II, 206.

15. Marx Wartofsky sostiene que en el *sensualismo* feuerbachiano confluyen dos aspectos: 1) el epistemológico y metafísico, ya presente en el empirismo clásico que asume temas tradicionales como la relación entre la percepción y el pensamiento, entre la sensibilidad y el mundo externo, etc.; y 2) el antropológico, que constituye una novedad, que hace referencia a lo existencial, a las necesidades y lo práctico. “*Esto puede ser visto de manera explícita en la tensión entre el sensualismo temprano de Feuerbach, en el cual los sentidos son esencialmente pasivo, y sus escritos posteriores, en los cuales los sentidos son concebidos de manera instrumental como funciones de un organismo activo en interacción con un mundo externo del cual dependen y en respuesta a un impulso esencial de bienestar y de satisfacción - necesidad*” (Wartofsky M., *Feuerbach*, United States of America, Cambridge University Press, 1982, p. 368).

16. SW II, 206.

17. SW VI, 100 [EC: 132]

bien, “soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres”¹⁸. Un individuo capaz de bastarse a sí mismo –un ser humano que pudiese prescindir de los cuidados del otro– tampoco sería capaz de distinguirse de todo aquello que lo rodea: nada limitaría ni se resistiría a su yo. El «Tú», para decirlo de algún modo, es el intermediario entre el yo y el mundo; por lo cual, toda conciencia «yo (sujeto) – mundo (objeto)» es en realidad una conciencia «yo (sujeto) – tú (otro) – mundo (objeto)”¹⁹.

Sobre el comienzo de la filosofía y los *Principios de la filosofía del futuro* profundizan este abordaje. Veamos, primero, el modo en que esta cuestión se prolonga en el escrito de 1843:

Un objeto (Objekt), un objeto real, 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–. Originalmente, el concepto del objeto (Objekt) no es otro que el concepto de otro Yo –así el hombre en su niñez concibe todas las cosas como seres espontáneos, arbitrarios–, y de ahí que el concepto de objeto, en general, esté mediatizado por el concepto del Tú, del Yo objetivo²⁰

La circunstancia básica de la existencia del ser humano es, como sucedía en *La esencia del cristianismo*, la pareja «Yo - Tú». Pero el escrito de 1843 precisa en qué sentido la vivencia del tú quiebra el orgullo del yo. La experiencia más primitiva es la interacción con otro, un intercambio en el cual se nos hace patente que somos seres pasivos, es decir, que somos susceptibles de ser afectados por una acción exterior. Para que algo pueda constituirse como objeto (*Objekt*) primero debe aparecer enfrentándonos (*Gegenstand*), pero este enfrentamiento no es una mera presencia que captamos fuera de nosotros, a distancia, sino *la acción de ese afuera en nosotros*. Se trata, en suma, de una acción que interrumpe la monotonía de nuestra intimidad y nos descentra: “*pues sólo allí donde Yo soy transformado en un Tú, allí donde sufro, emerge la representación de una actividad existente fuera de mí, es decir, de una objetividad*”²¹. Para que el individuo trascienda su propio ser no alcanza con su demanda subjetiva de un mundo, la apertura a la realidad se cristaliza únicamente cuando el otro actúa sobre el individuo. *La puerta que comunica al yo con el mundo no se abre hacia afuera, sino hacia adentro*.

En su reseña al libro de Reiff, Feuerbach polemiza abiertamente con el punto de

18. SW VI, 100 [EC: 132]

19. En este sentido, vale recuperar lo afirmado por Joaquín Gil Martínez: “la realidad experimentada sensiblemente no es nunca la realidad en sí, sino que ésta se encuentra siempre mediada de modo histórico-social, es decir, es siempre una realidad, un mundo, socialmente constituido mediante la relación intersubjetiva en la que todo yo se encuentra inmerso de modo constitutivo” (Gil Martínez J., *El reconocimiento afectivo en el compromiso ético de Ludwig Feuerbach*, (Tesis Doctoral dirigida por Salvador Cabedo Manuel), Castellón, Universitat Jaume I de Castellón, 2011, p. 216). Esta lectura nos permite rastrear el origen cultural de esa primera intuición del ser humano, la intuición de la representación y la fantasía, que no debe confundirse con la intuición sensible inmediata (cfr. SW II, 305 – 306 [§ 43 PF: 110 – 111]).

20. SW II, 296 [§ 32 PF: 101]

21. SW II, 296 [§ 32 PF: 101]

partida de la filosofía idealista indicando su carácter parcial y restringido. El «Yo idealista» no solo está al margen de las cosas, él es capaz de constituir las, enfrentarse a ellas y superarlas. Pero, se pregunta Feuerbach, “¿no es acaso un Yo hipotético? ¿No es, cuando menos, el Yo de un punto de vista particular? ¿Es este punto de vista necesario y absoluto, la perspectiva en la cual debe establecerse la filosofía si quiere ser filosofía?”²². Es preciso, por tanto, descubrir el verdadero punto de vista sobre el cual debe y puede desarrollarse la auténtica filosofía. Mientras que en los *Principios* el conflicto epistemológico entre el sujeto y el objeto se fundaba en la polaridad «Yo - Tú», en *Sobre el comienzo* la antítesis más esencial y original, la contraposición sobre la cual se fundamenta el mundo, será una tensión interna al yo, la que se da entre su espíritu y su cuerpo²³. Motivo por el cual, el artículo de fines de 1841 expondrá las condiciones existenciales de aparición del mundo, pero centrando su atención en el aspecto subjetivo de las mismas.

La estrategia que Feuerbach utiliza en su refutación del «Yo idealista» consiste en criticar la interpretación idealista de la relación del hombre con el mundo a través de una re-interpretación de dicha relación²⁴. El «Yo idealista» está forzado a admitir que algo le es dado, no obstante desactiva el significado metafísico de este hecho señalando que esto dado no es inicialmente distinto al yo y que solo llega a ser lo otro del yo a partir del acto por el cual el yo lo pone como tal. Esta elaboración intelectual de la experiencia implica el reconocimiento de una actividad, aquella por la cual el yo y el objeto quedan contrapuestos, pero el problema es que esta actividad es concebida como una actividad del yo y no del objeto.

Desde ya que el objeto es el otro del Yo, pero ¿no podemos invertir lo anterior y decir que el Yo es el otro, que el Yo es el objeto del objeto y, en consecuencia, afirmar que el objeto es también un Yo? Mas, de ser así las cosas, ¿cómo llega el Yo a poner al otro? Únicamente porque el Yo es en relación al objeto lo mismo que es el objeto en relación al Yo. El Yo admite esto, pero sólo de un modo indirecto: convirtiendo su pasividad en una actividad. Quien hace del Yo un objeto de la crítica reconoce que la voluntaria posición del objeto por parte del Yo en realidad no expresa otra cosa más que el involuntario ser-puesto del Yo por parte del objeto²⁵

22. SW II, 209.

23. Cfr. SW II, 214. Cfr. Schmidt A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabaña, Madrid, Taurus, 1975, p. 104. Joaquín Gil Martínez, por el contrario, conecta directamente las tesis de la pasividad y porosidad del yo del artículo de 1841 con el énfasis en el carácter intersubjetivo del yo del libro de 1843: “en la relación sujeto-objeto, el propio sujeto es, a su vez, objeto para el resto de sujetos que, necesariamente, lo determinan y forman parte de su propio ser, y viceversa. Este punto de partida metodológico brinda, en Feuerbach, la oportunidad, por tanto, de una determinación dialógico-social del ser humano, de modo tal que la filosofía feuerbachiana, entendida como antropología crítica, se corresponde con el ser humano existente efectivamente real y no con el yo especulativo construido como mero pensamiento [...] Esta porosidad del yo encarnado, por tanto, no permite ya entender al ser humano de forma aislada, sino únicamente en conexión material con los objetos del mundo y, sobre todo, con el prójimo con quien, en virtud precisamente de tal porosidad, se encuentra relacionadamente conectado de modo necesario” (Gil Martínez, J., *op. cit.*, pp. 222 – 223). En nuestra opinión, la interpretación del especialista español *introduce* en la reseña sobre el texto de Reiff aspectos que si bien ya habían aparecido en la obra de Feuerbach alcanzarán mayor fuerza más tarde.

24. Sobre esta metodología cfr. Wartofsky M., *op. cit.*, pp. 365 – 366.

25. SW II, 209.

Con todo, Feuerbach no reniega de la tesis que vislumbra cierta actividad en la pasividad del yo. De no existir en el yo capacidad receptiva alguna, sin cierta auto-determinación, nada exterior podría ingresar en el yo. El objeto es, por todo ello, el *objeto del sujeto* y, en tanto que tal, es la *objetivación del sujeto*. Pese a lo anterior, Feuerbach rechaza la posición unilateral del objeto por parte del sujeto –posición que, más tarde o más temprano, conduciría al desvanecimiento del objeto en un movimiento de auto-despliegue del sujeto. Ni primacía absoluta del sujeto, ni predominio total del objeto²⁶: “*así como el Yo se pone y se confirma en el objeto, el objeto se pone y se confirma en el Yo. La realidad del Yo en el objeto es, al mismo tiempo, la realidad del objeto en el Yo*”²⁷. La propuesta de Feuerbach busca conservar al mismo tiempo la autonomía del sujeto y la autonomía del objeto *a través* de su relación.

Para justificar su posición Feuerbach enfrenta a sus lectores con un argumento sumamente original que hace pie en la situación fáctica del ser humano en el mundo.

La calidez del sol primaveral que libera al yo humano de las cadenas de la helada burocracia también conduce a los lagartos y a las ciegas lombrices desde sus escondites hacia la luz. La Stapelia hirsuta no posee su pútrido aroma únicamente para nosotros, también lo posee para la mosca de la carne, que de no ser seducida por ese olor no le confiaría sus huevos... ¡Cuán felices seríamos si la naturaleza le revelase sus encantos únicamente a nuestro Yo! ¡Cuán felices! Porque en ese caso ninguna polilla de la miel o de la cera arruinaría nuestras colmenas, ningún gorgojo destruiría nuestros cultivos de maíz, ninguna oruga blanca de la col destrozaría nuestros jardines de vegetales. Lo que tiene un sabor dulce y agradable para nosotros también les place a otros seres distintos a nosotros²⁸

Realismo e idealismo extremos llevan a un callejón sin salida. Si, como pretenden el materialismo y el empirismo vulgar, nuestro conocimiento es únicamente el reflejo de la realidad, ¿por qué no existe la ciencia en el mundo animal? Si, por el contrario, la verdad está del lado del idealismo y el conocimiento fuera el resultado de la exclusiva acción del yo, ¿cómo explicar que los mismos objetos suscitan reacciones similares en los animales?²⁹ Feuerbach llama la atención sobre el hecho de que para preservarse en el ser el hombre debe exponerse a relaciones de competencia con otros seres vivos. El mundo se le revela al hombre como un conjunto de posibilidades de acción, pero se manifiesta del mismo modo a los restantes seres vivos. La división y la lucha entre las especies, el conflicto natural de intereses, descansa, en última instancia, sobre una comunión de tendencias: si a otras especies no les resultase grato lo que a nosotros nos place, si no precisasen de aquello que también nos resulta necesario no habría con ellas disputa alguna. Pero ¿cómo explicar este *consenso inter-específico* sin apelar

26. “De ahí que admita la pasividad del espíritu ante aquello que se le impone desde el ámbito de la objetividad, no en cuanto resultado de una mera *Setzung* transcendental –no en cuanto no-yoidad recuperada– sino como ser ónticamente subsistente, sólo desde el cual puede y debe pensarse toda operación mediadora del conocer” (Barata Moura J., “El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos”, en *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*, n° 11, 1994, p. 118).

27. SW II, 210.

28. SW II, 211.

29. Cfr. SW II, 210.

a una *unidad subjetiva* que borre las innegables diferencias existentes entre las diferentes formas de vida que habitan el mundo? La coincidencia entre el hombre y los demás seres vivos se explica por las cualidades inherentes al objeto. Es “*la vitalidad e individualidad de las cosas, lo que afecta de la misma y análoga forma tanto al Yo [ser humano] como al No-Yo [restantes especies]*”³⁰.

Ahora bien, ¿cómo es posible la interpretación idealista de la realidad? ¿Cómo es posible una posición filosófica centrada exclusivamente en el yo? La respuesta a esta pregunta es articulada en el § 29 de los *Principios*:

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. Todo lo niega el pensar, mas sólo para poner Todo en él. Ya no tiene ningún límite en algo exterior a él, pero por este mismo motivo se sale él mismo de su límite inmanente, de su límite natural. De esta suerte la razón, la idea, se hace concreta, esto es, lo que debe dar la intuición es atribuido al pensar, y lo que es la función, la cosa de los sentidos, del sentimiento, de la vida, se convierte en una función, una cosa del pensar. Así, lo concreto es convertido en un predicado del pensamiento, el ser en una mera determinación del pensamiento; pues la proposición: el concepto es concreto, es idéntica a la proposición: el ser es una determinación del pensar³¹

Un yo depurado de sus condicionamientos existenciales es una abstracción del pensamiento sin existencia en la realidad; un sujeto que no tiene su correlato, su objeto, en la auténtica realidad sino en la realidad pensada. Tal sujeto se relaciona de un modo esencialmente epistemológico con su objeto, es decir, un vínculo en el cual la actividad es propiedad exclusiva del yo y la pasividad propiedad exclusiva de aquello que se enfrenta a éste. El vicio original de la filosofía moderna, como puede concluirse a partir del § 36 de los *Principios*, no consiste tanto en el hecho de comenzar con el Yo sino, más bien, en la comprensión de este Yo por el cual se comienza. La proposición inicial de la filosofía moderna es “*Yo soy un ser abstracto, un ser únicamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi ser*”³² y debido a este entendimiento sesgado, y por ello distorsionado, del Yo cae en una relación exclusivamente epistemológica entre sujeto y objeto. Por el contrario, la auténtica filosofía reclama como pilar fundamental una novedosa comprensión de la subjetividad que se manifiesta en la proposición “*Yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi Yo, es mi ser mismo*”³³. ¿Qué significa esta identificación entre el yo y el cuerpo? ¿Acaso Feuerbach

30. SW II, 211.

31. SW II, 290 – 291 [PF: 95]

32. SW II, 299 [PF: 104].

33. SW II, 299 – 300 [PF: 104].

procede invirtiendo la carga de valor del dualismo criticado?

Feuerbach ya se había planteado estas mismas cuestiones en el artículo de 1841. Situado en la oposición epistemológica entre sujeto y objeto, el interrogante fundamental del idealismo es *¿cómo accede el yo al mundo?*; ahora bien, la pregunta capital de un auténtico filosofar humano, aquel que toma como punto de partida la implicación existencial del sujeto, es otro completamente distinto: *¿cómo es posible que el yo haga del mundo una realidad dudosa?*³⁴. Únicamente las filosofías que olvidan al cuerpo tornan problemática la realidad de lo que está más allá de las representaciones del sujeto y le exigen a la reflexión que recomponga la relación entre el yo y el mundo puesto que, como se afirma en *Sobre el comienzo*, “*ser en el mundo*” significa “*ser en el cuerpo*”³⁵. Pero, ¿qué significa aquí “cuerpo”? Con el concepto de corporalidad Feuerbach entrelaza dos nociones esenciales. Hablar de corporalidad implica, en primer lugar, el reconocimiento de que el ser humano es un *ser afectado* por lo que lo rodea y, en segundo lugar, la corporalidad posee la significación fundamental de *apertura al mundo*:

El Yo es corporal –esto no significa más que: el Yo no es solamente activo, sino también pasivo. Y es incorrecto querer presentar esta pasividad del Yo como derivada de su actividad o directamente como actividad. Por el contrario: la pasividad del Yo es la actividad del objeto. Dado que el objeto también es activo, padece el Yo –un padecimiento del cual el Yo no tiene motivos para avergonzarse puesto que el objeto mismo pertenece a su ser más íntimo³⁶.

En modo alguno el yo se “abre al mundo” “a través de sí mismo”; esta apertura, por el contrario, se da a través de su ser corporal, esto es, a través de su cuerpo. En oposición al Yo abstracto, el cuerpo es el mundo objetivo. A través del cuerpo el Yo no es Yo sino objeto. Ser en el cuerpo significa ser en el mundo. Tantos sentidos como tantos poros; tantos sentidos como tantas superficies desnudas. El cuerpo no es más que el Yo poroso³⁷.

Que el yo *sea en el cuerpo* significa que el yo es *afectado por* y que *está abierto a* el mundo. El mundo le es dado al yo por medio del cuerpo: *sin cuerpo no habría mundo*. El punto de partida de la filosofía no puede ser un yo que accede al mundo cuando su actividad encuentra una resistencia, es decir, cuando su acción “choca” contra un límite. Sin embargo, el punto de partida tampoco puede ser el mundo: la acción del objeto sin la pasividad del sujeto sería igualmente estéril. Decir, entonces, que el punto de partida es el «Yo corporal» implica decir que el punto de partida de la filosofía debe ser la implicación práctico-afectiva del individuo *en la realidad* que lo rodea. Esta explicitación del «Yo corporal» aclara el sentido de la polémica afirmación sobre el necesario inicio extra-filosófico del pensamiento filosófico: “*La filosofía debe comenzar con su antítesis, con su alter ego, de otro modo ella permanece*

34. Cfr. SW II, 210.

35. Cfr. SW II, 213.

36. SW II, 213.

37. SW II, 213.

*siempre subjetiva, permanece encadenada al Yo*³⁸. La filosofía que toma al «Yo puro», esto es al Yo incorpóreo, como pauta y agente de su reflexión no obtiene un verdadero conocimiento de la realidad, más bien queda encerrada en los límites del Yo sin trascender la monótona auto-referencialidad del pensamiento. La verdadera filosofía “no accede a la realidad al final, más bien se inicia con la realidad”³⁹. La remisión a la realidad no implica la postulación de una instancia cerrada y opuesta al hombre como criterio último de la verdad y pauta fija e inmutable para el conocimiento del mundo; la realidad que Feuerbach quiere situar al comienzo de la filosofía es la *realidad del yo corporal*, lo que quiere decir que, la medida del conocimiento sobre el mundo es la existencia misma del hombre, la circunstancia vital dinámica de un *ser entre seres*. La *alteridad* de la realidad es, en definitiva, relativa; la realidad a la que apela el pensador alemán es otra y ajena cuando quien se posiciona ante ella es ese yo desprendido del cuerpo y suspendido en la abstracción; pero se trata de una realidad cercana y familiar para el yo de la vida cotidiana inmerso en su proceso vital. El cuerpo como *medio de acceso a lo real* es la condición de posibilidad subjetiva del aparecer del mundo y, por tanto, la actividad a partir de la cual conocemos la realidad no es la del yo puro sino la del yo sensible que encuentra en sus necesidades y afecciones una *anticipación* de la objetividad del mundo. El cuerpo, entonces, resume y designa el modo de ser del hombre en el mundo: *una apertura a la realidad configurada desde la finitud*. En la aceptación de la sensibilidad que atraviesa su propio ser, el individuo humano reconoce la existencia de un afuera que funda y participa en la conservación de su existencia.

El primado de la sensibilidad en tanto que uno de los dos pilares fundamentales de una *filosofía del futuro* de y para el hombre responde a una intención permanente que lo pre-existe y que acompaña a Feuerbach desde sus primeros pasos conceptuales. El auténtico enemigo ideológico del filósofo alemán es esa concepción individualista del ser humano que destruye los lazos comunitarios y separa a los hombres entre sí. Para Feuerbach siempre se trató de forzar al sujeto a salir de sí y reconocer en la dependencia con respecto a todo aquello que lo rodea la base y el fundamento de su autonomía teórica y práctica. De acuerdo a nuestra comprensión del devenir del pensamiento feuerbachiano, el principio de la sensibilidad es secundario en relación al principio del altruismo. Su primera obra, la tesis doctoral *De ratione, una, universalis, infinita* de 1828, postulaba que el sentimiento encerraba al individuo en sí mismo y lo sumía en el silencio de la incomunicación. La tarea de reconstruir la unidad quebrada entre los individuos haciendo real el altruismo inscripto en la esencia del género quedaba reservada únicamente a la razón. Por tanto, el pensamiento era la única facultad o potencia humana que hacía posible la apertura del individuo al mundo y su entendimiento con sus semejantes. A partir de la década de 1840, como ya puede apreciarse en *Sobre el comienzo de la filosofía*, Feuerbach

38. SW II, 208 – 209.

39. SW II, 208.

invertirá esta valoración. El pensamiento, ahora, es en sí mismo incapaz de romper los límites del individuo y superar la razón monológica del yo. La sensibilidad, por su parte, asume la función de reconciliación del hombre con el mundo y sus prójimos: a través del cuerpo el individuo *trasciende* las fronteras de su ser, rompe su aislamiento y se inserta en el mundo, sólo como ser sensible es el hombre un *ser en interacción dialógica (comunicado) con los demás*.

Fecha de Recepción: 18/05/2018

Fecha de Aprobación: 24/09/2018