

Animalidad y humanidad en la filosofía de Feuerbach (1828-1843)¹

Animality and Humanity in Feuerbach's Philosophy (1828-1843)

Pablo Uriel Rodríguez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Universidad de Morón

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

blirius@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

Resumen: El objetivo de este trabajo es abordar la problematización filosófica de la animalidad en la obra de Ludwig Feuerbach. Para cumplirlos, analizaremos principalmente las obras del período 1828-1843 organizadas en tres grupos. El primer grupo comprende el período 1828-1830. En esta fase Feuerbach adopta una definición tradicional del hombre y establece una *diferencia cualitativa* entre humano y animal. El segundo grupo incluye textos del período 1839-1841. Aunque Feuerbach renuncia a la imagen racionalista del ser humano, no abandona la tesis de una

¹ El presente artículo se enmarca dentro de: 1) el Proyecto de Investigación Orientado "Psicología, Psicoanálisis y Psiquiatría en El Anti-Edipo: una crítica materialista del deseo a la luz de la tradición posthegeliana" de la Universidad de Morón (Argentina) y 2) el Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (Argentina).

diferencia cualitativa entre el ser humano y el animal. El tercer grupo está formado por escritos del periodo 1842-1843. Ahora Feuerbach entiende al ser humano como un ser natural, y sostiene que existe una *diferencia de grado* entre el hombre y el animal.

Palabras clave: Feuerbach, animalidad, humanidad, diferencia.

Abstract: This paper aims to address the philosophical problematization of animality in Ludwig Feuerbach's work. For this purpose, we will analyze the works of the period 1828-1843, organized into three groups. The first group comprises the period 1828-1830. At this stage, Feuerbach adopts a traditional definition of man and establishes a *qualitative difference* between the human being and the animal. The second group includes texts from the period 1839-1841. Although Feuerbach renounces the rationalist image of man, he does not abandon the thesis of a qualitative difference between human beings and animals. The third group is composed of writings from the period 1842-1843. Feuerbach now thinks that the human being is a natural being, and he argues that there is a *difference in degree* between man and animal.

Keywords: Feuerbach, animality, humanity, difference.

La tendencia dominante entre los historiadores de la filosofía es hacer de los textos de Ludwig Feuerbach un objeto de estudio solo en la medida en que estos contienen una disolución antropológica de la religión cristiana o suponen la *transición* entre el idealismo especulativo (Hegel) y el materialismo histórico (Marx). Por lo general, lo que se analiza del pensamiento feuerbachiano está contenido dentro de los límites de tres críticas: 1) la de la antropología a la teología, 2) la del sensualismo filosófico al racionalismo especulativo y 3) la del materialismo marxista al humanismo joven hegeliano. Sin embargo, Feuerbach es un *pensador por derecho propio* y, como tal, se ha ocupado de los grandes temas que atraviesan la historia de la filosofía desde sus orígenes hasta la actualidad. El objetivo del presente trabajo es fijar la posición del filósofo alemán en relación con un tópico clásico: la diferencia entre el ser humano y el animal. Específicamente, me interesa discutir la interpretación

desarrollada por Santiago Castro Gómez en la segunda parte ("El hombre como ser genérico") de su reciente libro *La rebelión antropológica*. Según el teórico colombiano, Feuerbach adoptaría lo que Jean-Marie Schaeffer denomina «tesis de la excepción humana» (TEH) desde sus primeros trabajos (1828) hasta sus escritos dedicados a la filosofía del futuro (1843). A mi entender, si bien es cierto que en una etapa inicial Feuerbach asume la TEH, su adhesión a la misma se va transformando con el correr del tiempo.

Como debe esperarse, en 1., comenzaré presentando de un modo resumido y acróico tanto el significado de la TEH como de los elementos (o subtesis) que la componen. El próximo paso será un recorrido cronológico que distinguirá tres momentos en la obra feuerbachiana. En 2., me ocuparé de la fase juvenil, haciendo foco en la disertación doctoral *De Ratione* de 1828 y los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830; en 3., me concentraré en el período que coincide con la redacción de la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1839-1841) e incluye el artículo "Para una crítica de la filosofía hegeliana" y, en 4., analizaré la etapa correspondiente a los escritos de renovación filosófica (1842-1843): *Tesis para la reforma de la filosofía* y, fundamentalmente, *Principios de la filosofía del futuro*. En torno al recorrido propuesto son pertinentes dos aclaraciones. Quisiera advertir, en primer lugar, que por obvias razones de espacio no podremos abordar la lógica interna de la evolución del pensamiento feuerbachiano ni el papel que otros autores jugaron en ella. En segundo lugar, es preciso señalar que el itinerario propuesto termina en el año 1843 por dos motivos completamente contingentes: 1) prolongar en el tiempo el tratamiento de la temática abordada implicaría exceder la extensión de un artículo y 2) el análisis que realiza Castro Gómez del itinerario intelectual feuerbachiano finaliza con los escritos sobre la renovación de la filosofía. No obstante, la fecha elegida no es arbitraria, ya que marca el inicio del último viraje teórico del filósofo alemán. A continuación, en 5., realizaré un breve balance del recorrido propuesto mostrando que la filosofía de Feuerbach asume una relación cambiante, ambigua y compleja con la TEH. Por último, en 6., añadiré algunas consideraciones

finales en torno al vínculo entre el hombre y la naturaleza a la luz de la filosofía de Feuerbach.

1. Breve descripción de la Tesis de la Excepcionalidad humana

La TEH implica “la afirmación de que, en su esencia propiamente humana, el hombre está exento del orden natural... y posee un estatus radicalmente irreductible al de las otras entidades que componen el universo tal y como lo conocemos”². Según Schaeffer, la tesis refleja, fundamentalmente, la auto-percepción del hombre occidental. Si bien a lo largo de los últimos siglos ha recibido numerosas expresiones filosóficas, su origen se remontaría a la reinterpretación cristiana de la idea bíblica de pueblo elegido. Siendo el hombre el único ser creado a imagen y semejanza de Dios, tiene en común con Este el trascender el orden de la naturaleza. Esta perspectiva teológica funda la idea de que al ser humano no se lo puede comprender cabalmente «desde abajo», desde la vida natural o su parentesco con los animales; sino que solo se lo comprende de forma correcta «desde arriba», desde su filiación divina, es decir, a partir de su semejanza con Dios. Schaeffer reconoce que la TEH se compone de 4 elementos (subtesis): *ruptura óptica*, *dualismo ontológico*, *gnoseocentrismo* y *antinaturalismo científico*.

Ruptura óptica: el conjunto de los entes vivientes está conformado por dos subconjuntos cuya intersección está vacía. El primer subconjunto tiene múltiples elementos: las diversas formas de vida. El segundo subconjunto tiene un único elemento: el ser humano. Dicho de otro modo, la tesis sostiene que “la singularidad del ser humano reside en el hecho de que su mismo ser es irreductible a la vida animal *como tal*”³.

Dualismo ontológico: implica la distinción de dos modalidades de ser inconmensurables. Por un lado, tenemos una realidad *material*; por el otro, una realidad *espiritual*. El dualismo ontológico no está necesariamente asociado a la TEH; de hecho

² Jean Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana* (Buenos Aires: FCE, 2009), 22.

³ *Ibid.*, 24.

podemos decir que la TEH implica una comprensión específica del dualismo ontológico. En el caso particular de la TEH, el dualismo ontológico atraviesa únicamente al ser humano e instaura en él una escisión interior que puede ser expresada a través de múltiples oposiciones: cuerpo-alma, razón-pasión, necesidad-libertad, naturaleza-cultura, etc. En consecuencia, es posible distinguir en la realidad humana un aspecto animal y otro específicamente humano.

De acuerdo con Schaeffer, al reservar el *dualismo ontológico* al ser humano, la TEH justifica el postulado de la *ruptura óntica*: a partir de la afirmación de dos planos del ser irreductibles entre sí, la tesis concluye la existencia de dos clases de entes mutuamente excluyentes. Grafiquemos esto con un ejemplo tomado de la historia de la filosofía. Basado en su distinción ontológica entre *res cogitans* y *res extensa* (la idea de que pensamiento y materia no tienen predicados comunes); Descartes identifica al ser humano con su «alma» y hace del animal un mero «cuerpo», es decir, un mecanismo compuesto por una pluralidad de partes maravillosamente ensambladas. Prosigamos con la enumeración de los dos siguientes elementos:

Concepción gnoseocéntrica del hombre: supone afirmar que lo exclusivamente humano está vinculado a cierta capacidad superior espiritual: el conocimiento, ya sea teórico o moral. De acuerdo con Schaeffer, el *gnoseocentrismo* es el corazón de la versión moderna (cartesiana) de la TEH. Entendido como puro pensamiento, el sujeto humano es externo al mundo y acreedor de su dominio⁴.

Antinaturalismo metodológico: el conocimiento de lo humano exige un acceso y una metodología que difiere radicalmente de los instrumentos y las estrategias utilizadas para conocer tanto a los entes inanimados como a las restantes formas de vida natural. El *antinaturalismo* rechaza toda vía externalista para la comprensión del ser humano y, al mismo tiempo, "trae aparejado

⁴ Cfr. Ibíd., 293.

en general un naturalismo reduccionista (fiscalista) en cuanto a [el estudio de] los otros entes”⁵.

2. La adhesión juvenil de Feuerbach a la TEH

Numerosos estudiosos de la obra feuerbachiana señalan que ya en *De Ratione* es posible advertir una *humanización* de la razón hegeliana⁶. A ello habría que agregar que el joven profesor de Erlangen ensaya dicha *humanización* sobre el trasfondo de una imagen eminentemente racional del hombre: la esencia del ser humano es el pensamiento. No es de extrañar, por tanto, que en su primer escrito el filósofo alemán se acerque a la TEH. Según Castro Gómez, el filósofo de Bruckberg habría heredado esta adhesión de Hegel y Kant⁷. Veamos un pasaje, una nota al pie del § 6, en el cual la aproximación de Feuerbach a la TEH se torna explícita. La confirmación de la TEH tiene lugar de un modo indirecto y con una expresión bastante extraña. Escribe Feuerbach: “Dista pues mucho de ser falso aquello de Cardano: «no es animal el género del hombre, ya que, al tener el hombre inteligencia racional además de alma como principio de vida, deja

⁵ Ibíd. 291.

⁶ Arsenio Ginzó Fernández entiende la *Dissertatio* como un paso inicial y tímido en dirección a una antropologización de la Absoluto, pues la razón ya no es pensada en completa concordancia con Hegel e implica una deflación de la metafísica idealista (cfr. Arsenio Ginzó Fernández, “La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach”, *Revista de Filosofía* 6 (1983): 64). En su estudio de la etapa juvenil, Wilson asegura que el *Denken* del cual nos habla Feuerbach en su trabajo de habilitación es un acto humano (cfr. Charles Wilson, *Feuerbach and the search for otherness* (New York: Peter Lang 1989), 26). Por su parte, Lange (1946) considera que Feuerbach “desde que terminó sus estudios (1828) proclamó francamente los principios de la filosofía de la humanidad, a los cuales quedó desde entonces invariablemente unido” (Friedrich Albert Lange, *Historia del materialismo II* (Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946), 209). Santiago Castro Gómez, no obstante, sostiene la posición contraria: “la noción de ser genérico esbozada por Feuerbach en su tesis doctoral nada tiene que ver todavía con el «humanismo» de sus escritos posteriores, [aunque] si arrastra desde el principio las raíces teológicas que ya veíamos en Hegel” (Santiago Castro Gómez, *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835 – 1843)* (Madrid: Siglo xxi editores, 2022), 165).

⁷ Castro Gómez, *La rebelión antropológica*, 163 y 220.

de ser un animal»⁸. La cita aportada por el filósofo alemán contiene dos aspectos centrales de la TEH: 1) el ser humano aparece *segregado* de lo que taxonómicamente sería su género próximo y 2) dicha exclusión se basa en el aspecto intelectual del ser humano. Vale la pena resaltar una segunda cuestión. Al aprobar la afirmación de Girolamo Cardano, Feuerbach a su vez se solidariza con una concepción antimecanicista y anticartesiana del animal: los animales no son autómatas inanimados, sino que poseen un principio de vida.

La imagen racional del hombre que se desarrolla a lo largo de la disertación doctoral es concebida como una alternativa crítica a la concepción individualista y atomista del ser humano inherente a las filosofías de la subjetividad. En la carta que acompaña el envío de su trabajo a Hegel, Feuerbach reconoce que su principal objetivo es *destronar* al yo cristiano-moderno. Se trata de combatir la idea de que la razón es un patrimonio del hombre individual, algo así como una herramienta de la cual los individuos se sirven para concebir la realidad en función de sus intereses privados. Esta noción instrumental de la razón promueve la fragmentación de la comunidad humana y es completamente funcional a las lógicas mercantiles de acumulación de la sociedad burguesa moderna. De allí que, sobre un trasfondo de intervención teórica y práctica, el texto monta y superpone una serie de oposiciones que irán determinando la relación entre el hombre y el animal. El joven Feuerbach reúne la sensibilidad y los sentidos, el ensimismamiento silente y la particularidad y a estos enfrenta el pensamiento y la razón, la apertura comunicativa y la universalidad. El sentimiento es una afección absolutamente individual. A pesar de que contamos con el auxilio mediador del lenguaje, es imposible hacer que los otros participen *exactamente* de lo que sentimos. En cuanto seres estrictamente físico-materiales estamos separados los unos de los otros. La sensibilidad arroja a cada viviente a una realidad propia definida por sus determinaciones individuales; cada quien habita un

⁸ GW I, 132. La referencia corresponde al médico y matemático italiano Girolamo Cardano y se encuentra en el Appendix de animalitate hominis del libro titulado Acerca de los tres grandes impostores y editado por Christian Kortholt.

espacio cerrado sin ventanas, impenetrable para el otro. Como afirma Eduardo Chagas: "en tanto que ser sensual-corporal-natural, el ser humano es incapaz de realizar una auténtica comunidad y una perfecta unidad, porque se encuentra aislado y encerrado dentro de ese marco sensual"⁹. El pensamiento, en cambio, es algo común y comunicante. Definidos como seres racionales, los seres humanos están esencialmente conectados, siempre presentes los unos en los otros. Nunca se piensa en soledad. Claramente, en la disertación de 1828, la razón es el *yo poroso*. La disyunción es clara: "*al pensar, yo mismo soy el género humano, no un hombre singular, como soy cuando siento*".¹⁰ El ser humano concreto, por tanto, está atravesado por una escisión interior: el individuo concebido como viviente posee características idénticas a la de cualquier ser natural (determinación, concretitud, historicidad situada, singularidad, etc.), "pero como pensador –y, por tanto, como dotado de lenguaje– el individuo es al mismo tiempo un hombre indeterminado, universal"¹¹.

El hombre es capaz de trascender su perspectiva singular, en pocas palabras, es un ser universal porque es un ser racional y la razón es en sí misma universal e infinita. Llegado a este punto, en el § 22 de su disertación, Feuerbach procede a un cotejo entre la razón humana y una hipotética razón animal. Confrontación que, a la postre, replica el antagonismo, trazado en el parágrafo inmediatamente anterior (§ 21), entre el concepto especulativo de razón defendido por el joven Feuerbach en la estela de Hegel y la noción de razón de las filosofías de la subjetividad. Lo que más nos interesa de este fragmento es la caracterización del individuo

⁹ Eduardo Chagas, *Die Naturauffassung bei Ludwig Feuerbach. Die Autonomie der Natur als Leitfaden seiner kritischen Philosophie* (Deutschland: GRIN Verlag, 2013), 27.

¹⁰ GW I, 30.

¹¹ Edmar Lima Filho, "Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828)". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade* 25, 4 (2020): 155). Según el joven Feuerbach, el hecho de que el ser humano sea capaz de negar su ser sensual a través del pensamiento es lo que lo diferencia del animal (cfr. Chagas, *Die Naturauffassung...*, 29).

animal. Para acceder a esta tipificación del viviente animal resulta conveniente introducirse en el párrafo a partir de su tramo final.

El joven Feuerbach afirma que los animales carecen de pensamiento y lenguaje (conversación) y, por tanto, no poseen una vida político-civil¹². La inspiración aristotélica es evidente y ayuda a iluminar el resto del párrafo. En el libro I de su *Política*, el filósofo griego yuxtapone dos distinciones: por un lado, la de la voz (*phōné*) y la palabra (*logos*); por otro lado, la que existe entre los animales gregarios (*zoon agelaîa*) y los animales políticos (*zoon politikón*). La voz es un sonido articulado por medio del cual los individuos pueden transmitirse entre sí sensaciones que, a su vez, brindan valiosa información sobre el estado del mundo. La voz es un instrumento ventajoso para la supervivencia y el bienestar material individual. Igualmente útil para el objetivo de la conservación del individuo es esa vida en conjunto (existencia gregaria) que la voz facilita y hace posible. La palabra, por su parte, sirve para manifestar lo provechoso y lo perjudicial, pero también les permite a los hombres la determinación conjunta de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Gracias al *logos* los seres humanos alcanzan los consensos y los compromisos necesarios para una vida común (existencia política) encaminada ya no al mero vivir, sino al *buen vivir*.

El § 21 de *De Ratione* muestra que el hecho mismo de la comunicación racional refuta la noción de razón postulada por las filosofías de la subjetividad. Si, como plantean estos sistemas de pensamiento, la razón fuese una propiedad privada del yo, una facultad finita, entonces llevaría el sello de la particularidad y existirían tantas razones como individuos humanos. Además, cada una de estas múltiples razones sería su propio criterio de validación. Por lo tanto, no sería posible una auténtica comunicación ya que no habría entre los hablantes una medida *universal* que les permitiese acceder a un consenso o incluso un disenso intersubjetivo respecto de lo verdadero y lo bueno. El lenguaje cumpliría una función simplemente declarativa o informativa, pero no sería el medio para la construcción de un

¹² Cfr. GW I, 112.

mundo común. Encontraríamos, a decir de Feuerbach, una mera concurrencia de voces (no de *palabras*), cada una de ellas expresando «su verdad», mas no un diálogo ni un debate real de ideas. Cada animal individual, leemos en el § 22, permanece *oprimido* bajo el peso de la particularidad de su especie, está contenido dentro de los límites inherentes a su constitución específica. De una razón animal jamás podría hablarse en singular, existirían una infinidad de razones animales, una por cada especie, sin comunicación entre sí y mutuamente excluyentes. De este modo, el joven Feuerbach prefigura la noción de «mundo circundante» (*Umwelt*) del biólogo Jakob von Uexküll. Si los animales fuesen capaces de dirigirnos la palabra, ellos nos dirían:

... nosotros lo concebimos todo bajo nuestra propia especie, y en modo alguno según las cosas mismas sean; en la medida en que somos animales diferentes, existen otras tantas verdades diferentes; a tantos mundos como haya, otras tantas razones les corresponden¹³.

Una lectura optimista de esta condición podría concluir que este punto de vista obtura la posibilidad de toda comunicación inter-específica (entre un caballo y un perro, por ejemplo); pero que deja abierta la chance de una comunicación intra-específica (entre Bucéfalo e Incitatus, los caballos de Alejandro y Calígula, por ejemplo). Sin embargo, la exposición del joven profesor de Erlangen toma una dirección distinta. Cierto es que el individuo animal se encuentra en una coincidencia absoluta con la estructura común de su especie. Su comportamiento, por lo dicho, está regido por sus características específicas, los individuos animales “no apetecen ni hacen más que lo que está establecido por la misma especie, esto es, por la naturaleza *objetiva* y *común* de los singulares”¹⁴. No obstante, por tratarse de un ente determinado de cabo a rabo por la sensibilidad, el individuo animal persiste hundido en sí mismo sin ser capaz de diferenciarse de sí: solo se tiene a sí mismo como objeto y no a su

¹³ GW I, 112.

¹⁴ GW I, 110.

propia especie¹⁵. En suma, el individuo animal es un *individuo* y nada más que eso; por ello se conduce "solamente conforme a sí mismo y no conforme a una norma común"¹⁶. Es incapaz de cualquier clase de relación real, incluso afectiva, con algo exterior a sí mismo¹⁷; carece de capacidad comunicativa porque no puede acceder a un nivel de generalidad que trascienda su particularidad.

A su manera el profesor de Erlangen repite la célebre fórmula de Aristóteles: un "hombre, que estuviera absolutamente cerrado *dentro de sí mismo* singular y solo, sería una bestia". Pero a continuación, complementa de forma sorprendente esta idea aristotélica invirtiendo la fórmula: "la bestia misma no sería otra cosa que el hombre absolutamente singular, solo y solitario".¹⁸ Jugando al límite de lo que el texto feuerbachiano nos permite, podemos decir que tanto el animal como el individuo humano aislado son hombres *no humanos*. El hombre *no humano* es el que no piensa, pues queda anclado a nivel de la mera representación sensible¹⁹; el que carece de palabra y solo se sirve de la voz y su función meramente informativa y el que se asocia con sus semejantes únicamente para satisfacer sus necesidades vitales, pero no para alcanzar la plena realización de su ser. La tesis juvenil *De Ratione*, en cierto sentido, estaría anticipando una de las principales tesis de madurez: el ser humano, entendido como un yo ante un tú, es la medida universal de todo lo real.

¹⁵ Dice, al respecto, Castro Gómez: "Es verdad que el hombre es un ser «excepcional» porque no está determinado por algo «exterior!» a él mismo, como los animales, sino que extrae de sí los criterios racionales que le permiten conocer el mundo de manera objetiva" (Castro Gómez, *La rebelión antropológica*, 165).

¹⁶ GW I, 112.

¹⁷ Cf. "... los animales no tienen la capacidad de amarse recíprocamente, de reconocerse, etc." (GW I, 94).

¹⁸ GW I, 92.

¹⁹ En una nota que Feuerbach incorpora en los Pensamientos sobre muerte e inmortalidad en calidad de editor expone que el término "pensamiento" tiene un significado sustantivo: "Cuando el autor habla de pensamiento, no entiende con ello el pensamiento bestial, aquel que también conviene a los animales, y en el que a menudo también naturalmente permanecen los hombres, a saber, la representación sensible, donde las imágenes van y vienen, sino la actividad de la razón, el pensamiento cuyo objeto es la verdad, lo eterno" (GW I, 247).

La concepción antimecanicista del animal insinuada en la referencia a Cardano de la tesis de habilitación recibe una confirmación explícita en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830. Los seres naturales (los organismos animales y vegetales) poseen *vida*. Es decir, “tiene[n] el fundamento y el principio de su ser en sí mismo[s]”²⁰. Los entes manufacturados por el ser humano son un mecanismo inerte. El movimiento de las agujas del reloj es algo externo a este, una marcha insuflada en él por el espíritu de su inventor. Para Feuerbach (GW I, 291), esta imagen vitalista de la naturaleza impide su consideración desde una mentalidad utilitaria y, en su lugar, favorece una mirada cargada de apreciación y respeto. Vida, entonces, es sinónimo de naturaleza. Pero la naturaleza es *pluralidad*, lo que equivale a decir que, la vida se manifiesta en una inabarcable cantidad de *formas de vida*. La naturaleza plasma su colosal poder generador engendrando múltiples especies vegetales y animales. Estas incontables *formas de vida* se diferencian entre sí; mas lo hacen dentro de un continente y organizador común: la Tierra. Las condiciones propias de nuestro planeta determinan, limitan y hacen posible la aparición de las especies naturales, al margen de estas condiciones la vida, tal y como la conocemos, no es factible²¹. Ahora bien, la variedad misma de las especies naturales nos dice que la Tierra no es una medida particular y restringida, sino universal y abarcativa. La Tierra, explica el joven Feuerbach, es el género común (*allgemeine Gattung*) que engloba y ordena todas las modalidades de la existencia vital²².

El organismo de cada especie animal es, por lo dicho, una expresión, entre otras posibles, de la vida tal y como nuestro planeta la permite. O, para decirlo de otro modo, es una adaptación particular y concreta de la vida a la Tierra. Se trata, de acuerdo con Feuerbach, de una adecuación tanto fisiológica

²⁰ GW I, 287.

²¹ Como afirma Eduardo Chagas: “En la naturaleza, por tanto, no solo tiene lugar el nacimiento de la vida, sino al mismo tiempo su destrucción y su limitación” (Chagas, *Die Naturauffassung...*, 52).

²² Cfr. GW I, 278.

como conductual que tiene su nicho propio de surgimiento y desarrollo en una porción local de la naturaleza, en un entorno parcial y claramente localizado²³. Con todo, el joven Feuerbach estima que esta proliferación de formas de vida no es un proceso aleatorio; más bien, posee un fin determinado: la naturaleza tras atravesar una extensa serie de diferentes figuras alcanza en la existencia humana su punto de máxima consumación. El ser humano es concebido como consumación de la naturaleza, pero es su fruto más tardío, el hijo de la vejez. Junto al surgimiento del hombre a partir del mundo natural tiene lugar el cese definitivo de la naturaleza. Con la *llegada* del hombre a la Tierra, la naturaleza, completamente exhausta y ya estéril, deja de existir, y en su lugar acontece el advenimiento de una realidad absolutamente nueva: el espíritu²⁴.

3. La adopción matizada de la TEH a comienzos de la década de 1840

La esencia del cristianismo explora la conexión intrínseca entre la teología cristiana y la TEH. La doctrina de la *creatio ex nihilo* y la noción de un Ser Supremo absolutamente trascendente al mundo tienen, según se dice en el célebre capítulo 17, su reflejo antropológico en la imagen aristocrática de un ser humano para el cual una posible comparación con el animal es una afrenta imperdonable a su dignidad y a su condición de hijo de Dios. A la perspectiva cristiana, se le contraponen el punto de vista de la antigüedad clásica: los paganos se sumergían embelesados en el cosmos y permanecían estrechamente conectados al mundo. Sin embargo, también el paganismo es objeto del reproche feuerbachiano, en su caso, por ceder ante el vicio contrario y eliminar la diferencia entre el hombre y el animal.²⁵ Esta doble polémica traza las coordenadas teóricas de la posición que Feuerbach quiere asumir de aquí en adelante: afirmar la diferencia

²³ Cfr. GW I, 275.

²⁴ Cfr. GW I, 272-273.

²⁵ Cfr. GW V, 263-264.

entre el hombre y el animal, pero dentro del horizonte común de la naturaleza.

Sobre el final del artículo *Para la crítica de la filosofía hegeliana* de 1839, Feuerbach le asigna al ser humano el rol central que nueve años atrás reservaba para la Tierra. Conectando con aquello que aparecía insinuado en su tesis de disertación, ahora el ser humano es presentado como la medida de todo lo real, el «género» (*Gattung*) de todas las «especies animales» (*Tierarten*) que habitan el planeta. Llama la atención que en este pasaje Feuerbach afirme algo semejante a lo que años atrás había rechazado. Ninguna especie particular, se explicaba en el § 17 de la disertación doctoral, puede ser, precisamente en virtud de su particularidad, el género de los restantes animales; puesto que si ese fuese el caso no existirían otras especies animales o, expresado de otro modo, dicha especie sería todos los demás animales. Sin embargo, dice ahora en 1839, “el ser humano ya no es más un ser particular y subjetivo, sino un ser universal”.²⁶ Por este motivo, la forma de vida humana deja de ser, como lo era en los *Pensamientos*, el punto de hartazgo y agotamiento natural para devenir el continente en el que *pervive* y se *consume* la entera e inmensa producción, pretérita y actual, de la naturaleza.²⁷ Una primera lectura de la llamativa inversión del orden taxonómico clásico inclinaría a pensar que Feuerbach se limita a repetir un motivo teológico tradicional: el del hombre como *corona* y *soberano terrestre* de la Creación.²⁸ Presunción que parecería confirmarse en la ampliación que estas ideas tienen en un escrito posterior del año 1844. En *La esencia de la fe según Lutero* la inversión taxonómica es retomada para derivar de ella la siguiente conclusión: la desaparición de la humanidad sería

²⁶ GW IX, 61.

²⁷ Reinhard Zecher, *Wahrer Mensch und heile Welt. Untersuchungen zur Bestimmung des Menschen und zum Heilsbegriff bei Ludwig Feuerbach* (Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forshung, 1992. 1992), 161.

²⁸ Creo que esta es la lectura ensayada por Castro Gómez cuando afirma que en 1839 Feuerbach “sigue viendo al hombre como un ser excepcional que tiene una *Bestimmung* -como decía Kant-, un «destino moral» único que le diferencia de todos los demás seres de la naturaleza” (Castro Gómez, *La rebelión antropológica*, 220).

también la aniquilación del mundo de las plantas y los animales, por lo menos tal y como nos es dado en el presente. Condiciones climáticas y ambientales inhumanas serían igualmente insoportables para el resto de la vida del planeta. El sentido descriptivo de esta conclusión no soporta el más mínimo análisis científico. Sabemos con certeza que innumerables especies animales y vegetales han existido cuando y donde la vida humana era inviable y serían perfectamente capaces de sobrevivirlo si dichas condiciones retornasen. Ahora bien, lo que sí puede ser sometido a consideración es el sentido prescriptivo de la afirmación feuerbachiana. Si lo que es bueno para el hombre es *universalmente* bueno, entonces el ser humano no está habilitado a entablar con los animales una relación exclusivamente utilitaria como tampoco debe hacerlo con sus semejantes. De hecho, Feuerbach llega a afirmar que, en su trato con las restantes formas de vida, el hombre no puede guiarse unilateralmente por su propia conveniencia, sino que debe tener en cuenta las inclinaciones y las tendencias propias de dicha forma de vida: "Si quiero ser bueno para la flor, debo ser floral".²⁹

Este punto de vista *proto-ecologista* ya está presente en el período 1839-1841. El mismo comienzo del artículo dedicado a Hegel advierte sobre el valor intrínseco de los restantes seres naturales y lamenta la violencia que el hombre ejerce contra ellos. De hecho, el texto propone un vínculo no despótico con la naturaleza y reconoce el carácter terapéutico que le brinda al ser humano el contacto estrecho con animales y plantas. En este sentido, es posible apreciar como en el escrito de 1839 Feuerbach ya delinea un tópico desarrollado en su análisis de la doctrina judía de la creación (capítulo 12 de *La esencia del cristianismo*). El filósofo alemán denuncia un vínculo humano con la naturaleza signado por la explotación y el abuso y le opone un lazo caracterizado por la contemplación y el cuidado:

El caballo al cual el mozo de cuadra presiona con sus azotes, es elevado por el pintor al rango de objeto artístico; la cibelina que el peletero mata para convertir su piel en un adorno de la vanidad

²⁹ GW IX, 375.

humana, las ciencias naturales la mantienen con vida para estudiarla en su totalidad.³⁰

En el mismo tono se pronuncia un pasaje de la edición de 1841 de *La esencia del cristianismo*, conservado en la segunda edición de 1842, pero eliminado en la tercera edición de 1848. El fragmento en cuestión distingue entre dos acercamientos humanos al mundo natural: uno de ellos se produce a través de la sensibilidad, el otro mediatizado por el entendimiento. Mientras que los sentidos (el corazón) únicamente escuchan en la naturaleza su propio eco, el entendimiento (la inteligencia) es capaz de oír la voz de los seres naturales. Por este motivo, dice Feuerbach:

... la razón se apiada de los animales no porque se encuentre a sí misma en ellos o los identifique con el ser humano, sino porque los reconoce como seres distintos al hombre; ella no solo ve en los animales seres que existen para el ser humano, sino seres con derechos propios.³¹

Como es sabido, la diferencia esencial entre el hombre y el animal es el punto de partida de la Introducción de *La esencia del cristianismo* y también uno de los pilares sobre los cuales se construye el análisis genético-crítico de la proyección religiosa. Esclarecer por qué los seres humanos poseen religión mientras que los animales, por el contrario, carecen de ella equivale a

³⁰ GW IX, 18.

³¹ GW V, 476-477. A partir de estos pasajes, podría ensayarse una respuesta a las interpretaciones de Hüsser y Gonzaga de Souza quienes consideran que Feuerbach no logra romper con la enemistad cristiana contra la naturaleza (cfr. Heinz Hüsser, "Die Menschenwerdung der Natur", en *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, eds. Braun, H. & Schuffenhauer, W. (Berlín: Akademie-Verlag, 1994), 146-149 y cfr. Dreyton Gonzaga de Souza, *Zur Ethik Ludwig Feuerbach* (Tesis Doctoral, Universität Gesamthochschule Kassel, 1998), 89-90). Precisamente, en oposición a estas perspectivas, Verrísimo Serrão propone una lectura ambientalista de Feuerbach (cfr. Adriana Verrísimo Serrão, "Converting the Earth into a Dwelling Place. The Ethics of Nature by Ludwig Feuerbach" en *The Philosophy of Geography*, eds. Tambassi, T. & Tanca, M. (Suiza: Springer, 2021): 35-50).

explicar lo que hombres y animales no tienen en común. El individuo humano tiene en común con el individuo animal el hecho de pertenecer a una especie determinada; la diferencia estriba en que el ser humano tiene una relación reflexiva con dicha especie, es decir, que él es *consciente* de que pertenece a una clase general de seres. Al igual que el ser humano, el animal es capaz de una percepción sensorial de su propio ser, afirmación que descarta definitivamente la noción cartesiana de animal-máquina. Al respecto, Veríssimo Serrão:

[a]nemales y hombres están unidos en su capacidad de sentir y sufrir, capacidades que constituyen la expresión de la vida, porque tienen la facultad de ser afectados, ya sea de un modo positivo en la alegría y el bienestar, o de un modo negativo en el sufrimiento y el dolor.³²

En consecuencia, tanto el individuo humano como el individuo animal existen en relación consigo mismos; pero el ser humano también existe en relación con sus semejantes, es decir, posee una *vida genérica*.³³ ¿Qué significa esto? Que el ser humano posee un vínculo consigo mismo y con su entorno mediado por un otro: por la historia, por lo social, por un tú. En lo que puede sentir, querer y pensar y en la evaluación de sus sentimientos, voliciones y pensamientos, el ser humano no está limitado a un criterio individual porque frente a sí cuenta con una medida que trasciende su particularidad y es compartida por sus semejantes. Tomemos, por caso, el pensamiento. ¿Acaso el científico que se dedica al estudio de una disciplina no siente que necesariamente debe aceptar la evidencia de ciertos argumentos incluso cuando su conclusión contradiga su percepción e interés individual del asunto? A ese científico se le puede preguntar "¿dominas tú la razón o acaso no eres tú el dominado y absorbido por ella?".³⁴ El hombre, por tanto, es el ciudadano de un *mundo público*; el animal, el habitante de un *mundo privado*.

El animal posee una vida única. La nota fundamental del individuo animal es la coincidencia sin residualidad entre su existencia individual y su esencia específica. Dicho con otras palabras, el

³² Veríssimo Serrão, "Converting the Earth...", 46.

³³ Cfr. GW V, 28-29.

³⁴ GW V, 32.

animal individual es un ejemplar. Y esto queda reflejado en lo que nos muestra la observación del comportamiento animal: la conducta del individuo animal es unilateral, restringido, inmediato y rígido, esto es, instintiva. La actividad del individuo animal está absolutamente determinada por las características fisiológicas de su especie. Mas por ello mismo, su relación con el medio que lo rodea es *infallible*,³⁵ pues su actividad descansa sobre la garantía del devenir evolutivo de su especie. El individuo animal, por tanto, es un ser con una identidad fija y pre-establecida, y no un ser singular.³⁶ Precisamente por ello, la relación del animal con su especie se agota en un trato con su propia existencia individual.³⁷

Al principio de este apartado habíamos señalado que Feuerbach le reprocha a los paganos el haber borrado la diferencia entre el hombre y el animal. Dicha objeción conecta directamente con lo expuesto en el párrafo anterior. La ontología del paganismo clásico detiene el surgimiento de la singularidad metafísica al nivel de la especie. Para Platón existe la Idea de hombre, pero no la de Sócrates; para Aristóteles los individuos se diferencian únicamente por su materia, pero no por su forma. El individuo pagano, escribe Feuerbach, era indiferente hacia sí mismo y se subordinaba radicalmente al todo.³⁸ *El individuo animal no se diferencia de su especie, carece de singularidad.* Con el cristianismo surge el reconocimiento del carácter metafísicamente original de la individualidad, la religión cristiana pone el foco en “la verdad y realidad de la personalidad”.³⁹ Con

³⁵ Cfr. GW V, 39.

³⁶ Feuerbach parece oponerse a la noción de «animal singular» propuesta por el filósofo y etólogo francés contemporáneo Dominique Lestel: “el animal que no se comporta como debería si se tiene en cuenta la especie a la que pertenece” (Dominique Lestel, *Nosotros somos los otros animales* (Buenos Aires: FCE 2022), 61).

³⁷ Esta concepción del animal presente en la “Introducción” de *La esencia del cristianismo* se matiza en el cuerpo del texto. Por ejemplo, en el capítulo 10 (El misterio del misticismo o el misterio de la naturaleza de Dios), en franca oposición a lo dicho en *De Ratione*, se reconoce que el animal, en virtud de la diferencia sexual, es capaz de sacrificarse por amor (cf. GW V, 178-179).

³⁸ Cfr. GW V, 263-264.

³⁹ GW V, 198.

todo, la revolución de los valores cristiana deriva en una inversión del paganismo igualmente excesiva y perniciosa, pues coloca a la parte por encima del todo y sacrifica el género en el altar del individuo. En consecuencia, el individuo cristiano puede separarse del género y prescindir de este en la conformación de su identidad. Feuerbach quiere rescatar la valorización cristiana de la individualidad y, al mismo tiempo, conservar la tesis pagana de una conexión esencial entre el individuo y el género.⁴⁰ Este intento se refleja en la explicación que ofrece el filósofo alemán sobre la diferencia del hombre y el animal. A diferencia del animal, el ser humano posee una vida doble. El individuo humano está atravesado por la tensión entre su existencia individual y su esencia específica. Su comportamiento no está definido de antemano, no está sujeto a patrones rígidos, pero esta amplitud y plasticidad es también la condición de posibilidad de su extravío. Expresado de otro modo, el hombre individual es un singular, un ser dotado de una identidad abierta que se construye en constante intercambio con aquello que lo rodea. El vínculo del yo humano con su género no es referencia a una serie de propiedades fijas e inalterables.⁴¹ Se trata, más bien, de la relación del individuo existente a un conjunto múltiple e indefinido, siempre novedoso e inconcluso, de otros existentes y, a su vez, relación con el producto de la interacción de dichos existentes entre sí.⁴²

La tesis fundamental de *La esencia del cristianismo* es que la diferencia entre el hombre y el animal radica en la conciencia. Sin embargo, a Feuerbach le interesa que esta tesis no se entienda en un sentido acotado, es decir, gnoseocéntrico. En el célebre libro de 1841, la esencia humana no radica exclusivamente en la razón,

⁴⁰ Cfr. Maximiliano Dacuy, *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios* (Buenos Aires: Teseo, 2021), 205-207.

⁴¹ Cfr. Wolfgang Wahl, "Das Prinzip Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft". *Philosophisches Jahrbuch* 107,1 (2000): 188.

⁴² Cfr. GW V, 60 y 276.

humanas también son la voluntad y la sensación.⁴³ Por lo tanto, la diferencia entre el hombre y el animal debe ser comprendida teniendo en mente que "en un ser que se despierta a la conciencia se produce un cambio cualitativo del ser total".⁴⁴ Como veremos, esta idea será desarrollada con profundidad en los escritos para la renovación de la filosofía.

4. La problematización feuerbachiana de la TEH en los escritos para la renovación de la filosofía

El objetivo primario de los textos dedicados a la transformación de la filosofía es claramente emancipatorio. En el Prefacio a la primera edición de los *Principios de la Filosofía del Futuro* se dice que el hombre está hundido en un lodazal y que la tarea filosófica más acuciante es su rescate. Pero, ¿cuál es este lodazal que aprisiona al hombre? Una comprensión de su propio ser absolutamente distorsiva. Probablemente uno de los pasajes más ilustrativos de este combate teórico emprendido por el filósofo de Bruckberg sea el § 53 de los mencionados *Principios*.

La estructura expositiva del párrafo reconduce la cuestión de la diferencia entre el hombre y el animal a la *internalización* de dicha diferencia dentro del ser humano. Feuerbach denuncia la cisura antropológica entre una dimensión material, asociada a las necesidades biológicas, sensaciones y pasiones y una dimensión espiritual, sede de las capacidades intelectuales y morales. Brevemente, se desaprueba el punto de vista onto-teológico que concibe la existencia humana como el horizonte de unión entre un *cuerpo*, en última instancia, *animal* y un *alma*, propiamente, *humana*. La recusación de esta imagen antropológica es también, por un lado, la impugnación de la perspectiva gnoseológica que concibe los sentidos como *obstáculos epistemológicos* y, por el

⁴³ En este sentido, vale mencionar que en la "Aplicación Final" de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach habla del pan y el vino como *símbolo de nuestra distinción respecto de la naturaleza* (cf. GW V, 453). En otras palabras, lo que se presenta como marca característica de la humanidad es un producto del trabajo, es decir, de la actividad intencional, racionalmente planificada y transformadora de la materia (cf. GW V, 368 -369).

⁴⁴ GW V, 30.

otro, el rechazo del proyecto existencial que se figura como propósito el borramiento de la materialidad, y humanidad, del cuerpo, es decir, la reducción del cuerpo a instrumento obediente de la razón y la voluntad ilimitadas.

El texto de los *Principios* insiste en el tema feuerbachiano de la *universalidad* del hombre y la *particularidad* del animal. Esta diferencia específica ya no se localiza en la razón o en la conciencia, sino que se extiende a la totalidad del ser humano y, fundamentalmente, a la sensibilidad. La diferencia hombre-animal ya no mienta una carencia en los animales (v. gr. ausencia de razón o lenguaje); sino, como pronto explicaremos, una sobreabundancia en el ser humano.⁴⁵ La sensibilidad animal es una sensibilidad especializada, aguda, intensiva, radicalmente enfocada y determinada por los intereses vitales. Con cierta licencia poética, podemos decir que en su relación con el entorno el animal *aprieta sin abarcar*. La sensibilidad humana, por otra parte, es una sensibilidad general, extensiva, abierta y, por todo ello, libre. El ser humano *abarca sin apretar*. Notemos, en este punto, el desplazamiento en relación con el planteo de 1841. En *La Esencia del cristianismo*, la sensibilidad humana era universal por ser el hombre un existente que ha despertado a la conciencia; en los *Principios de la Filosofía del Futuro*, en cambio, la sensibilidad humana es *en y por sí misma* universal. Pero añadamos algo más de lo dicho por Feuerbach:

[Donde] un sentido se eleva por encima de los límites de la particularidad y su dependencia de la necesidad, allí también se eleva a un significado y a una dignidad *autónomas y teoréticas*: el sentido *universal* es *entendimiento*, la sensibilidad *universal* es *espiritualidad*.⁴⁶

Quisiera detenerme en esta cita final para exponer en qué medida la caracterización que Feuerbach hace de la sensibilidad y el entendimiento nos dice algo sobre la relación entre el hombre y el animal. Al analizar este fragmento, Castro Gómez sostiene que a pesar del «giro sensualista» Feuerbach no cuestiona la TEH. El hombre feuerbachiano, dice el teórico colombiano, es, al igual que

⁴⁵ Cfr. Verrísimo Serrão, "Converting the Earth...", 45.

⁴⁶ GW IX, 336.

el hombre de los teólogos, un ente de cualidades divinas y no un ser natural semejante a los animales.⁴⁷ La tesis alternativa que quiero sostener es la siguiente: la visión feuerbachiana integral del ser humano que afirma una continuidad fuerte entre lo que tradicionalmente se concibió como facultades inicialmente aisladas (sensibilidad y entendimiento) tiene su correlato en la idea de una continuidad en el registro de los entes naturales. Por tanto, ya no habría una propiedad específicamente humana (v. gr.: la razón, el lenguaje, la moral) que ubicase al hombre por *fuera* del reino animal; lo característico del ser humano es una modalidad singular de algo que es un patrimonio compartido con el resto de los animales (v. gr.: la sensibilidad, la materialidad, la corporalidad). En este sentido, en contra de lo que piensa Castro Gómez, la disolución de la teología no es la entronización de un nuevo absoluto, el hombre, sino el llamado a una comprensión y aceptación de la finitud, dependencia y relatividad del ser humano. El hombre y la naturaleza, afirma Feuerbach hacia el final de las *Tesis para la Reforma de la filosofía*, se pertenecen mutuamente y, por ello, todo conocimiento del hombre, en el doble sentido del genitivo, deja de ser conjetural únicamente en la medida en que logra apoyarse sobre la comprensión de la realidad que nos brindan las ciencias de la naturaleza.⁴⁸

Si bien la continuidad entre sentidos y razón y la identificación entre la sensibilidad universal y el entendimiento serán tópicos desarrollados en las obras de la segunda mitad de la década del 40',⁴⁹ en los *Principios de la Filosofía del Futuro*, Feuerbach sí deja establecidos algunas intuiciones fundamentales. Por una parte, la idea de que el sujeto de conocimiento no es una razón desencarnada, sino el hombre real, el individuo humano *afectivamente inmerso* en la realidad. Por otra parte, la idea de que todos los pares de opuestos metafísicos clásicos (ser/apariencia,

⁴⁷ Cfr. Castro Gómez, *La rebelión antropológica*, 252-253.

⁴⁸ GW IX, 259 y 262.

⁴⁹ Esta fórmula recibe un tratamiento más detallado en textos posteriores: 1) el artículo de 1846 "Contra el dualismo de cuerpo y alma, de carne y espíritu" incluido en el segundo volumen de la edición en vida de las *Obras completas* y 2) el breve escrito inédito "Anotaciones críticas a los *Principios de Filosofía*" redactado entre 1848-1849.

esencia/accidente, causa/efecto, necesidad/contingencia, determinación/libertad, etc.) no implican dos ámbitos de realidad separados (v. gr. la división entre seres particulares, mundanos y materiales y *Formas* universales e inteligibles en Platón o la delimitación kantiana entre fenómeno y cosa en sí), sino que caen dentro del *ámbito mismo de la sensibilidad* (cf. GW IX, 325). Al comienzo mismo de los *Principios*, específicamente en el § 7, podemos encontrar algunas intuiciones en esta dirección que, además, ponen al hombre en relación con el animal. Feuerbach sostiene que la distinción entre lo que un objeto es *en sí mismo* y lo que es *para nosotros* solo tiene sentido cuando dicho objeto es sensible. Es decir, cuando es objeto para un sujeto no humano. El sol no solo proyecta su energía sobre el hombre; su luz también ilumina y calienta a los animales, las plantas y los entes inorgánicos. Por este motivo, Feuerbach concluye que “para percibir lo que es la luz no solo observamos... las impresiones y efectos que ejerce sobre nosotros, sino también los que ejerce sobre otros seres distintos de nosotros”.⁵⁰ Lo específicamente humano, a saber, un pensamiento capaz de *trascender de forma inmanente lo dado a la sensibilidad* solo es posible en la medida en que el ser humano *incluya y articule* en su conocimiento del mundo las múltiples y polifónicas vivencias que de este poseen los restantes seres naturales.⁵¹ Con la desaparición de cada especie animal, con la aniquilación de cada especie vegetal, la relación humana con el mundo se empobrece. Así las cosas, por una parte, el hombre es el ser que hace posible que la naturaleza se exprese en su máxima complejidad y riqueza y, por otra parte, la naturaleza consume el mundo del hombre en lo que este tiene de más humano.

⁵⁰ GW IX, 271.

⁵¹ En el apartado 2 habíamos mencionado que Feuerbach anticipa la noción de *Umwelt* de Uexküll, anticipación que se vió confirmada en el desarrollo de nuestro apartado 3; sin embargo, entre ambos pensadores existe una diferencia fundamental. Uexküll no le atribuye al *mundo* humano ningún privilegio por sobre los restantes *mundos* animales: todos son igualmente particulares y privados. Feuerbach, en cambio, considera que el *mundo* humano es capaz, en cierto modo, de contener a los *mundos* animales y, por eso mismo, es público y universal.

5. Balance del desarrollo intelectual feuerbachiano (1828-1843)

Demos paso a un examen de estos tres momentos de la producción feuerbachiana a la luz de su relación con la TEH.

a. Un repaso de lo dicho sobre el primer momento permite hablar de una adhesión juvenil a la TEH. El motor de esta coincidencia sería una antropología de cuño netamente gnoseocéntrico. Sobre la base de una identificación de la esencia humana con la razón, en *De Ratione* el joven catedrático de Erlangen asume la *ruptura ontológica* y coloca al hombre por fuera del reino animal. El divorcio entre el hombre y el animal viene facilitado por la afirmación matizada del *dualismo ontológico*. En este sentido, en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830, Feuerbach reconocerá que el pensamiento surge del mundo material y precisa de su soporte para existir; no obstante, el espíritu es la muerte de la naturaleza.

b. El examen del período comprendido entre 1839-1841 muestra una primera transformación del pensamiento feuerbachiano. Dicho cambio viene orientado por un alejamiento de la concepción gnoseocéntrica del hombre y, en consecuencia, un debilitamiento de la subtesis de la *ruptura óptica*.⁵² No solo la razón, también la voluntad y el corazón constituyen la esencia humana. Al igual que los partidarios de la TEH, Feuerbach no elimina la diferencia entre el hombre y el animal. Su pensamiento es solidario con la existencia de una propiedad exclusivamente humana (v. gr.: la conciencia que le otorga al hombre una vida genérica); no obstante, a diferencia de los adherentes a la tesis, el énfasis en esta propiedad no convalida desconexión alguna entre el hombre y la naturaleza. La peculiaridad humana es, por tanto, una más entre las múltiples peculiaridades de la naturaleza.⁵³ Esta peculiaridad, eso sí, le reserva al ser humano un puesto destacado en el cosmos. El hombre es el género que engloba a las

⁵² Es interesante señalar que Castro Gómez se percató de este desplazamiento, pero no lo considera un motivo suficiente para revisar su hipótesis de una permanencia feuerbachiana en la TEH (cfr. Castro Gómez, *La rebelión antropológica*, 217).

⁵³ Cfr. Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, 34.

múltiples especies animales. Se trata, innegablemente, de una mirada netamente antropocéntrica de la realidad; pero este lugar preeminente hace del hombre, antes que el acreedor de privilegios y prerrogativas, el sujeto de obligaciones ante los restantes seres naturales, el *responsable* de la naturaleza.

c. El último momento analizado, la etapa 1842-1843, supone una confrontación directa contra el *dualismo ontológico* característico de la TEH. Los sentidos son órganos pre-rationales, pero en modo alguno irracionales; el pensamiento solo es verdadero cuando surge de la sensibilidad y se rectifica por ella. El ser humano es, al unísono, *cuerpo pensante* y *razón sintiente*. En esta etapa, el programa ético-político de naturalización de la libertad humana encuentra su correlato en una filosofía humana del hombre y para el hombre que, contra el *antinaturalismo metodológico* de la TEH, comenzará a buscar sus bases en las ciencias naturales empíricas. Este programa ético-político quiere devolverle a todas las funciones humanas, incluso y especialmente a las más cotidianas, su dignidad y valor.

Constante en el pensamiento feuerbachiano entre 1828 y 1843 es la idea de que la nota saliente del ser humano es su *capacidad de universalidad*. Ahora bien, en los primeros años del derrotero intelectual de Feuerbach, la sede de la *universalidad* era el pensamiento, la razón entendida en su más alta significación: como fuerza productora de conceptos compartidos verdaderos y eternos.⁵⁴ Comprendida en estos términos, la razón no podía ser concebida como la propiedad privada del hombre individual, pero sí como un patrimonio exclusivo de la humanidad. Con el correr de los años esta *universalidad* se fue extendiendo. El estudio de la esencia verdadera, es decir, religiosa del cristianismo le permitió a Feuerbach comprender que no solo la razón, sino también la voluntad y el corazón formaban parte de la esencia humana y, por tanto, estaban atravesados por la universalidad. La inmediatamente posterior rehabilitación del cuerpo y la sensibilidad significaron un nuevo, y decisivo, paso. La sede de la *universalidad* era el hombre real y concreto. Pero este hombre ya

⁵⁴ Cfr. GW I, 247.

no es un alma adherida a un cuerpo, sino una singularidad anímico-corporal, un yo que es, al mismo tiempo, *alma y cuerpo*.⁵⁵ De modo que, no solo pensamiento y alma humanos son universales; igualmente humanos y universales son la sensibilidad y el cuerpo del hombre.

Pero aquí es necesario recordar una cuestión de importancia capital. La *filosofía del futuro* no considera que sea el ser humano el que *abre* la sensibilidad al mundo, sino que es la sensibilidad la que *abre* al ser humano al mundo. En este sentido, la apuesta por un sujeto de conocimiento poroso, esto es, abierto al mundo por el hecho de ser un ente sensible, nos obliga a poner en entredicho la tesis del animal circunscripto a un entorno restringido. La reelaboración del concepto de sensibilidad, por tanto, exige la puesta en cuestión de la imagen del animal como habitante de un mundo absolutamente privado. A su manera, y por ser al igual que el hombre un ente sensible, quizás el animal también sea capaz de entablar un *diálogo* con el mundo en el que este desvele su verdad.⁵⁶

6. Conclusión

Uno de los axiomas centrales de la renovación filosófica feuerbachiana iniciada en 1842 es la consideración de la naturaleza, inorgánica, vegetal y animal, como *fundamento*

⁵⁵ Cfr. GW IX, 319-320.

⁵⁶ Del programa feuerbachiano de *naturalización* del hombre puede decirse lo mismo que Hans Jonas dice sobre el evolucionismo darwiniano. Opera como rehabilitación de las formas naturales de vida: "Si el hombre está emparentado con los animales, también los animales lo están con el hombre y, por mucho, que sea en distintos grados, son portadores de aquella interioridad de la que el hombre, el ejemplar más avanzado de su género, es consciente en sí mismo. Tras la contracción forzada por la fe cristiana en la trascendencia y por el dualismo cristiano, el reino del «alma», con sus atributos de sentir, tender, sufrir y gozar, se extendió de nuevo, en virtud del principio de gradación constante, del hombre a todo el reino de la vida" (Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (Madrid: Trotta, 2000), 82-83).

(*Grund*) y base (*Basis*) del ser humano.⁵⁷ La religión cristiana, que moldea al idealismo filosófico, hace de Dios el soporte del ser humano. Feuerbach procura reemplazar el vínculo de dependencia unilateral y vertical entre Dios y el individuo humano por un lazo de interdependencia horizontal. En un primer momento, esa relación de sustentación recíproca, que reemplaza la relación Dios/individuo, tendrá lugar hacia el interior del Estado, es decir, de la comunidad política humana;⁵⁸ pero, rápidamente, esta perspectiva se ampliará para llegar a sostener que, sin la presencia y actividad de los demás entes naturales, el ser humano no podría desarrollar su existencia.⁵⁹ Como dirá Feuerbach en sus lecciones populares de 1848-49: la naturaleza "envuelve al ser humano, de ser surpimida también lo sería el hombre; gracias a la naturaleza el hombre subsiste y de ella depende en todo su hacer y actuar, en cada uno de sus pasos".⁶⁰

Feuerbach, en suma, sostiene que el ser humano existe *entre* seres naturales, en un intercambio constante *con* ellos, *por* el auxilio que estos le prestan y *gracias* al sustento del cual lo proveen. Mas con este pensamiento se afirma necesariamente una segunda idea: la idea de que el presente y el futuro del hombre es inescindible del presente y el futuro del mundo natural.⁶¹ El gran mérito de Feuerbach consistió en descubrir la noción de *comunidad de destino* del hombre y la naturaleza sin haberse figurado cabalmente el riesgo de una destrucción total de las condiciones necesarias para la vida por la intervención humana sobre el planeta.⁶² Y ello fue así porque el filósofo de Bruckberg

⁵⁷ Cfr. GW IX, 259 y 337. En relación a *La esencia del cristianismo* Dacuy indica que "no hay una lectura de la naturaleza como base ni como fundamento del hombre; sino, a lo sumo, como objeto de contemplación" (Dacuy, *Límite y supresión de Dios*, 146 [nota al pie]).

⁵⁸ Cfr. Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neue Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 125-126.

⁵⁹ Cfr. GW IX, 269.

⁶⁰ GW VI, 91.

⁶¹ Cfr. Cfr. Verrísimo Serrão, "Converting the Earth...", 42.

⁶² Feuerbach comprendía que la actividad humana no deja intacta la naturaleza. Así, en el escrito de 1846 *La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de*

no comprendió a la naturaleza simple y exclusivamente como el origen y el soporte material de la existencia biológica del ser humano. De acuerdo con Feuerbach, los entes inorgánicos, las plantas y los animales también: (i.) son factores indispensables para el progreso histórico-cultural de la humanidad;⁶³ (ii.) acompañan y consuelan a los hombres en sus pesares anímicos y sufrimientos emocionales⁶⁴ y, por último, (iii.) le brindan al ser humano un inestimable servicio en el plano moral.⁶⁵

Ya en 1839 el filósofo alemán postulaba la necesidad de "vivir conforme a la naturaleza".⁶⁶ Pero, ¿cuál es el significado preciso de esta «adecuación a la naturaleza»? Feuerbach no aboga por el retroceso del ser humano a un estadio instintual primitivo. Lejos de eso, su obra festeja los productos del arte y pondera positivamente los triunfos y avances de la ciencia. Según el filósofo de Bruckberg, el progreso de la civilización le permitió al hombre dejar de ser un menor de edad en relación a su madre, la naturaleza.⁶⁷ Apoyarse en la naturaleza, por tanto, no implica la recuperación de un sentido históricamente perdido, sino la conexión, la re-ligazón, con aquello que es condición de posibilidad y criterio verdadero para la realización de un mundo humano concreto. Si, como afirma Feuerbach en *La esencia de la religión*, los seres humanos "vivimos en la naturaleza, con la

la antropología, reconoce que el proceso por el cual los hombres incorporan ciertos animales y plantas dentro de sus comunidades, la domesticación, modifica la naturaleza original de los mismos (cfr. GW X, 251). En el mismo sentido, se pronuncia en sus lecciones de Heidelberg cuando dice que "la cultura humana incluso ha modificado el clima" (GW VI, 194). Incluso, como deja constancia una nota al pie de *La esencia de la religión* de 1846, era perfectamente consciente de que la búsqueda humana de provecho podía conducir a la aniquilación de determinadas especies animales (cfr. GW X, 64). Ahora bien, como el inicio de esa misma nota manifiesta, entendía que estas agresiones humanas hacia otras especies animales aún tenía lugar dentro del horizonte de competencia ordinario por la vida. Por este motivo, coincidimos con Serrão cuando sostiene que Feuerbach fue ajeno a la posibilidad de una catástrofe ambiental de grandes proporciones (Cfr. Verrísimo Serrão, "Converting the Earth...", 36).

⁶³ Cfr. GW VI, 51.

⁶⁴ Cfr. GW IX, 18.

⁶⁵ Cfr. GW V, 451-452.

⁶⁶ GW IX, 66.

⁶⁷ Cfr. GW VI, 47.

naturaleza y de la naturaleza",⁶⁸ entonces, estamos obligados a tomar parte del *contrato social* que existe entre las múltiples formas de vida que habitan nuestro planeta para garantizar el derecho universal a la existencia.⁶⁹ El ser humano no puede afirmar ningún derecho sobre la naturaleza sin honrar sus obligaciones hacia ella. Y su principal deber, la responsabilidad reservada a su puesto en la naturaleza, es velar por el cumplimiento de dicho contrato.

Referencias

Castro Gómez, Santiago. *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana* (1835-1843). Madrid: Siglo xxi editores, 2022.

Chagas, Eduardo. *Die Naturauffassung bei Ludwig Feuerbach. Die Autonomie der Natur als Leitfaden seiner kritischen Philosophie*. Deutschland: GRIN Verlag, 2013.

Dacuy, Maximiliano. *Ludwig Feuerbach: límite y supresión de Dios*. Buenos Aires: Teseo, 2021.

Feuerbach, Ludwig. *Gesammelte Werke*. (Edición de Schuffenhauer, W.). Berlin: Akademie Verlag, 1967 [cit. como GW, con tomo en número romano y paginación con numeración arábica].

Feuerbach, Ludwig. *Entwürfe zu einer Neue Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996.

Ginzo Fernández, Arsenio. "La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach". *Revista de Filosofía* 6 (1983): 35-79.

Gonzaga de Sousa, Dreiton. *Zur Ethik Ludwig Feuerbach* (tesis doctoral, Universität Gesamthochschule Kassel, 1998).

Hüsser, Heinz. "Die Menschenwerdung der Natur", en *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*, editado por Braun, H. y Schuffenhauer, W. Berlin: Akademie-Verlag, 1994.

Jonas, Hans. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta, 2000.

⁶⁸ GW X, 19.

⁶⁹ Cfr. GW I, 281.

Lange, Friedrich Albert. *Historia del materialismo II*. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946.

Lestel, Dominique. *Nosotros somos los otros animales*. Buenos Aires: FCE, 2022.

Lima Filho, Edmar. "Ludwig Feuerbach, filósofo da linguagem? Um estudo de *De Ratione, una, universalis, infinita* (1828)". *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade* 25, 4 (2020): 149-161.

Veríssimo Serrão, Adriana. "Converting the Earth into a Dwelling Place. The Ethics of Nature by Ludwig Feuerbach" en *The Philosophy of Geography*, eds. Tambassi, T. y Tanca, M., 35-50, Suiza: Springer, 2021.

Wahl, Wolfgang. "Das Prinzip Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs Transformation der spekulativen zur sinnlichen Vernunft". *Philosophisches Jahrbuch* 107, 1 (2000): 175- 191.

Wilson, Charles, *Feuerbach and the search for otherness*. New York: Peter Lang, 1989.

Schaeffer, Jean Marie, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE, 2009.

Zecher, Reinhard. *Wahrer Mensch und heile Welt. Untersuchungen zur Bestimmung des Menschen und zum Heilsbegriff bei Ludwig Feuerbach*. Stuttgart: M&P Verlag für Wissenschaft und Forschung, 1992.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón (UM) y Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Se desempeña como docente de las materias "Filosofía Social y Teorías Políticas" y "Metafísica" de la carrera de Filosofía de la UM con el cargo de Profesor Adjunto a cargo. También forma parte del equipo docente de la asignatura "Filosofía Contemporánea" del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos del postgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es Co-director del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. Su campo de investigación es la filosofía posthegeliana del siglo XIX, especialmente la obra de Søren Kierkegaard y Ludwig Feuerbach.