



CRITICA AL PENSAR HISTORICO Y NATURALISMO EN L. FEUERBACH

GABRIEL AMENGUAL

En la caracterización de L. Feuerbach como "materialista" hay algo de unilateral, tanto respecto de Hegel —aquí el materialismo vale sólo como crítica y contraposición global del idealismo, caracterización ésta también muy global de Hegel—, como respecto de Marx, según el cual ciertamente Feuerbach defiende un materialismo, pero no histórico¹.

L. Feuerbach es ante todo un crítico, no un pensador sistemático. Su crítica se dirige contra la filosofía de Hegel y la religión. Con todo, esta crítica tiene una posición positiva, un horizonte o un punto de vista desde el que se dirige la crítica: la naturaleza. Ciertamente esta posición se define contraponiéndose, pues se presenta como crítica respecto de otra posición. La posición criticada es la de la razón pura que descansa en sí misma, autoidéntica (IX 289-294)², que se endiosa y construye el concepto de Dios a su

- (1) MARX/ENGELS: *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona 1970, p. 49: "En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él".
- (2) Las obras de L. Feuerbach se citan de la siguiente manera:
 —Número romano y arábigo indican volumen y página respectivamente de L. FEUERBACH: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlín 1967-1973.
 —SW más número romano y arábigo indican volumen y página de L. FEUERBACH: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. W. Bolin y Fr. Jodl, Stuttgart/Bad Cannstatt 1959-1964.
 —Notwendigkeit, más número indica la página de L. FEUERBACH: *Notwendigkeit einer Veränderung*, in: ID.: *Kleine Schriften*, hrsg. v. K. Löwith, Frankfurt/M. 1966, pp. 220-225.

imagen y semejanza (IX 266-269), que no asume en sí al otro, la no-filosofía, la sensibilidad, y por tanto no alcanza el ser. Y por otra parte la posición criticada es al mismo tiempo el pensar histórico, como el pensar de una sucesión y subordinación, absolutización de existencias particulares, posición de un eterno más allá, proyección de la misma razón autoidéntica, que en esta proyección se muestra como fantasía e ilusión. La posición de L. Feuerbach es por tanto, además de materialista, naturalista en oposición al pensar histórico.

Intentaremos ver primero como va emergiendo la crítica a Hegel como crítica a su pensar histórico, en el período que podríamos llamar de formación del pensamiento feuerbachiano (hasta 1839). En un segundo apartado veremos qué sentido tiene en la filosofía de Feuerbach la constante utilización de su visión de la historia, a pesar de su crítica y rechazo al pensar histórico. Y en el tercer apartado intentaremos ver qué concepción de la historia se deduce o está implícita en la crítica feuerbachiana.

1.- VUELTA A LA NATURALEZA

1.1. "Realización" en vez de "desarrollo" de la idea (1828)

La crítica de Feuerbach a Hegel empieza siendo crítica a su pensar histórico. Los primeros indicios de crítica se encuentran en la carta que Feuerbach mandara a Hegel acompañando su tesis doctoral (1828), y estos primeros indicios de crítica muestran ya la dirección que tomará la crítica al pensar histórico hegeliano.

El tema de la carta no es la historia, sino "una manera de filosofar (...) que se podría llamar la realización y mundanización de la idea, la ensarkosia o encarnación del Logos puro" (SW IV 358). Esta manera de filosofar es presentada como la propia, que está madurando en su interior, sin contraponerla aún a la de Hegel, de la que es propiamente —se viene a decir— una consecuencia. "Pues si en la filosofía, que puede llamarse suya (de Hegel), como también lo enseña el conocimiento de la historia y de la filosofía misma, no se trata de un asunto de escuela, sino de humanidad; si el espíritu al menos de la filosofía más reciente eleva la pretensión y empuja a romper las fronteras de una escuela para hacerse manifiesta visión universal, histórico-universal, y precisamente en tal espíritu está no sólo la semilla de un mejor hacer y escribir literario, sino semilla de un espíritu universal que se expresa en la realidad, a su vez semilla también de un nuevo período mundial; entonces lo que hay que hacer es, por así decirlo, fundar un reino, el reino de la idea" (SW IV 359).

En este texto, como tampoco en la carta, no se da una contraposición abierta. Lo que se postula es la realización de la idea, convirtiéndose así en visión racional universal, dando lugar con ello a un período histórico nuevo verdaderamente universal. La consigna de la realización anuncia ya la contraposición, que ahora podría formularse contraponiendo la (postulada) realización al desarrollo (realizado por Hegel) de la idea. Para Feuerbach la filosofía no tiene que ver únicamente con ideas, sino que ha llegado la hora de la realización, "de que la idea sea real y domine" (SW IV 359), de que llegue "el solo dominio de la razón" (SW IV 360). Esta realización lleva consigo la aniquilación de los "modos de ver hasta ahora histórico-universales" (SW IV 361), y "una nueva historia,

una segunda creación, donde... la razón se convertirá en universal modo de ver las cosas" (SW IV 360) ³.

Esta acentuación del presente, este interés por la actualidad, que se desprenden del postulado de la realización, es un tono fundamental en toda la obra de Feuerbach y el motivo de su crítica al pensar histórico de Hegel y de su propuesta de retorno a la naturaleza ⁴.

1.2. Razón en vez de historia (1838)

Un hito importante de la crítica feuerbachiana al pensar histórico se encuentra en *Pierre Bayle* (1838). Basta aquí con recordar como Feuerbach apreciaba este escrito y al autor tratado en él ⁵. P. Bayle representa para Feuerbach el nuevo espíritu libre de la ilustración, e ilustración precisamente de prejuicios religiosos, cuyo fundamento es la autoridad (dogma) y la tradición (historia), y que son siempre limitaciones impuestas desde fuera a la razón, e incluso, en último término a la misma moral ⁶.

En este contexto Feuerbach hace suya la contraposición, propia de Lessing, entre

- (3) Cf. THIES, E.: *Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie*, in: *Rev. Intern. Phil.* 26 (1972), p. 275-293; AMENGUAL, G.: *Teoría y praxis en L. Feuerbach*, in: *Sistema* 37 (1980), pp. 52-56.
- (4) En la época de madurez, cuando Feuerbach acentuará más el presente, tanto más será su filosofía, filosofía de la naturaleza. La realización entonces no se anunciará como realización de la idea, sino como materialismo, sensualismo, hedonismo. Ver por ejemplo la primera lección de las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848/49): "Queremos participar de manera inmediata y activa en la política; ... exigimos que finalmente la palabra se haga carne, el espíritu materia; estamos hartos de idealismo tanto filosófico como político; ahora queremos ser materialistas políticos" (VI 7s).
- (5) "La significación de Bayle para la filosofía está ya en su mayor parte en el pasado: reside principalmente en su relación negativa con la teología. El es prácticamente una introducción crítica del limitado pensar dogmático de la teología al libre pensar de la filosofía. Bayle es positivo allí donde es negativo, es filósofo allí donde tiene que ver con adversarios no-filosóficos, a saber con los teólogos" (IV 213).

Esta obra sobre P. Bayle es como el prefacio a *La Esencia del Cristianismo*; de hecho a ella remite especialmente en el prólogo "para completar las numerosas afirmaciones aparentemente inmotivadas de este libro" (V 25). "Se puede decir también, y con bastante justicia, que, describiendo la obra de P. Bayle, Feuerbach en realidad está diseñando su propio propósito" (XHAUFFLAIRE, M.: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris 1970, p. 10, cf. p. 52). "Es Feuerbach mismo quien se perfila tras P. Bayle" (ARVON, H.: *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris 1957, p. 32). "Vista más profundamente esta gran obra Bayle es el libro de confesiones de Feuerbach del 1838. El nombre Bayle es en cierta manera un pseudónimo para Feuerbach mismo, un pretexto para el naturalismo que va madurando en él" (RAWIDOWICZ, S.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin 1964, p. 63). Cf. W. SCHUFFENHAUER: *Einleitung a L. FEUERBACH: Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. Id., Berlin 1956, vol. I, p. XXXVII.

- (6) Este es sin duda el aspecto más propio de Bayle puesto de relieve por Feuerbach: moralidad y ateísmo no sólo no se oponen, sino que se posibilitan y favorecen.

razón e historia ⁷. “Lo histórico no puede exigir más que una fe histórica, externa al alma... Querer imponernos lo histórico como una verdad de razón es una arrogante necesidad. Una verdad histórica es justo una verdad histórica, pero nada más, no es una verdad espiritual, divina, que es en y por sí, no es una verdad vinculante, determinante del espíritu” (IV 155). El papel, que aquí juega aún la razón, lo desempeñará después la naturaleza. Estos rasgos de ilustración aparecen frecuentemente en la obra de Feuerbach, principalmente en *La Esencia del Cristianismo* (1841), donde expresamente se atribuye la sana razón, aún no manchada por la fe, a los filósofos paganos, a aquellos que intentaron vivir según la naturaleza, pensar según las leyes de la naturaleza y conocer la naturaleza ⁸.

Con estos planteamientos se está abriendo el abismo que separa la filosofía de Feuerbach de la de Hegel. La crítica podrá formularse en seguida, contando ya con posición propia definida, gracias al diálogo con la filosofía moderna, que Feuerbach ha entablado con su estudio de la historia de la filosofía moderna.

1.3. Naturaleza en vez de historia (1939)

La primera crítica abierta a Hegel empieza con una contraposición entre historia y naturaleza como categorías fundamentales de dos maneras de filosofar: la de Hegel y la nueva filosofía que Feuerbach propone.

“El espíritu hegeliano es un espíritu lógico... Este espíritu se revela especialmente en su visión y trato de la historia” (IX 17). ¿En qué consiste esta visión y trato de la historia? En marcar y articular las diferencias de los diferentes fenómenos históricos: religiones, filosofías, tiempos, pueblos. El sistema que construye el espíritu hegeliano conoce únicamente subordinación y sucesión, marcha escalonada, momentos de desarrollo. Se trata por tanto siempre de existencias temporales y particulares. Ciertamente el último grado alcanzado es la totalidad, tiene en sí todos los anteriores; pero a fin de cuentas, una existencia temporal y particular más. Con ello la filosofía hegeliana no hace más que mostrar su tendencia “monárquica”; a elevar a totalidad una existencia histórica, o más exactamente, subsumir la totalidad bajo la existencia particular. Gracias a esta suposición puede tratar del cristianismo como la religión absoluta, se puede pensar la encarnación de Dios, y el mismo concepto de Dios, pues en cada caso se trata de una subsunción de la totalidad bajo una particularidad (de la religión, de la humanidad, de la realidad).

Una filosofía según la naturaleza, en cambio, nos permite pensar la unidad, lo común, lo semejante, lo idéntico en todas las manifestaciones o existencias temporales y particulares. Una tal filosofía conoce la coordinación (en vez de la subordinación) y la coexistencia (en vez de la sucesión), y por tanto, en último término, la totalidad, ya que frente a la exclusividad del tiempo, el espacio es tolerante, es decir, una tal filosofía, en vez de su-

(7) LESSING, G.E.: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ID.: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart 1969 (Reclam 8968), p. 34: “Casuales verdades históricas no pueden ser nunca prueba de necesarias verdades racionales”. Cf. CESA, C.: *Storicismo e storia nel pensiero de L. Feuerbach*, in: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia* (12-18 sept. 1958), Firenze 1960, vol. XII, p. 82.

(8) Cf. por ejemplo V 205-218, 262-266, así como también en *Grundsätze* IX 269-272.

bordinar y absolutizar lo particular, conoce las existencias particulares como momentos de la "totalidad simultánea de la naturaleza" (IX 19).

La razón de la contraposición está en el problema, que Feuerbach arrastra desde la *Dissertatio* hasta el final de su obra, de cómo pensar el individuo y la especie, el singular y el universal. Feuerbach se inclina constantemente por entender la especie, el universal, como suma, negando la posibilidad de absolutizar un particular determinado o de hipostasiar el universal pensándolo por encima del individuo como su esencia o como un ser existente en sí y por sí, ya que no es más que la suma de todos los singulares, aunque como suma puede ser considerado como infinito. Esta será en efecto la base argumentativa de *La Esencia del Cristianismo* para reducir el concepto de Dios a la esencia-género humano.

La conclusión de esta primera crítica de Feuerbach a Hegel será convertir la filosofía "en lo que fué originariamente la metafísica y permaneció hasta Lucrecio, a saber, ciencia de la *physis*, de la *natura genatrix*"⁹. La razón de esta reconversión es formulada así: "La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero el conjunto de la realidad es la naturaleza (naturaleza en el sentido más universal de la palabra)" (IX 61). La naturaleza es la totalidad, y tratar los fenómenos, incluso los propiamente históricos como las religiones, desde la naturaleza, conlleva considerarlos todos sin absolutizar a ninguno, sino más bien ponerlos en conexión y compararlos a fin de tratar de su naturaleza común (cf. SW VII 64s).

De esta concepción de la filosofía se desprende una consigna, sobre todo teniendo en cuenta su elán práctico: "La vuelta a la naturaleza es la única fuente de salvación" (IX 61). Salud para la filosofía, pero también para el hombre, ya que "la naturaleza no ha construído únicamente el taller común del estómago, también ha construído el templo del cerebro" (ib.). La naturaleza abarca también al hombre en su totalidad (cf. IX 333.337). De ahí que Feuerbach se hará propio el principio ético de los estoicos: vivir según la naturaleza (IX 62).

2. SIGNIFICACION DE LA CONSIDERACION DE LA HISTORIA PARA LA FILOSOFIA

A pesar de que la filosofía de Feuerbach se oriente desde el principio en una visión naturalista y antihistórica, es un hecho innegable que Feuerbach se ha interesado mucho por la historia, que ha tratado mucho de historia y que incluso una cierta visión de la historia parece formar parte de su filosofía.

En su primera actividad académica Feuerbach se dedica, casi exclusivamente y con amplio estudio de las fuentes, a la historia de la filosofía. En este sentido se puede apreciar que el interés actual en el problema en cuestión es el que dicta la investigación histórica. Esto aparece claramente por poco que se atienda a los temas y modo de enfocarlos¹⁰.

(9) LOWITH, K.: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, in: ID.: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*. Stuttgart 1966, p. 207.

(10) CORNEHL, P.: *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbachs*, in: *N.Z. syst. Th.* 11 (1969), p. 78.

Una confirmación de esta actitud podemos verla en el hecho de que, al haber aclarado su problema —o por lo menos al haberse planteado en sus términos, cosa que puede datarse con su obra sobre Bayle (1838)—, deja ya sus investigaciones históricas ¹¹.

Más problemático puede parecer su constante argumentar histórico, a base de interpretaciones de la historia, sea general o de la filosofía. Antes de entrar en la exposición de la concepción de la historia presente en este uso de la historia, veamos cuáles son los sentidos o las funciones que cumple esta consideración de la historia.

2.1. Desde la historia se determina la conciencia epocal

Ya en la carta a Hegel la "nueva historia" no era más que su propia época y la misión que su filosofía debía cumplir en ella. Feuerbach está dominado por una cierta conciencia de misión histórica ¹², lo cual va unido y fundamentado en una conciencia de la actualidad, que Feuerbach determina siempre desde la comprensión del desarrollo histórico. Pues el desarrollo histórico real, el de la humanidad, no el de la historia de la filosofía, es el que nos indica las necesidades del hombre y por tanto la necesidad de una nueva filosofía y cuál ha de ser esta filosofía.

"Es algo completamente distinto una nueva filosofía que comparte una misma época con las filosofías precedentes, que una filosofía que cae en un capítulo nuevo de la humanidad. Es decir, es algo completamente distinto, una filosofía que debe su existencia sólo a una necesidad filosófica, como p.e. la fichteana con respecto a la kantiana, y algo completamente distinto una filosofía que coincide o corresponde a una necesidad de la humanidad, distinta de una filosofía que pertenece a la historia de la filosofía y solamente indirectamente y por su medio conecta con la historia de la humanidad, distinta de una filosofía que inmediatamente cae en la historia de la humanidad. Se pregunta por tanto: ¿se hace necesario un cambio, una reforma, una renovación de la filosofía? y si lo es, ¿cómo puede, cómo debe ser hecha? ¿Este cambio es un cambio en el espíritu y sentido de la filosofía hasta ahora u otra en un sentido nuevo? ¿se trata de una filosofía como la de hasta ahora o de otra esencialmente diferente? ¿se trata solamente de una nueva filosofía? ¿o de una nueva época? Amabas preguntas: si es necesario un cambio de la filosofía y cuál es la necesaria, dependen de ésta: ¿estamos a las puertas de una nueva época, de un nuevo período de la humanidad, o seguimos por los caminos viejos, o mantenemos el hombre viejo, sólo con los cambios que con el paso del tiempo se hacen inevitables?" (Notwendigkeit 220).

Aquí está Feuerbach en la búsqueda de la última raíz del filosofar: la necesidad humana propia de la época en la que se filosofa. Para ello ha distinguido claramente entre historia de la humanidad e historia de la filosofía, ésta pertenece inmediatamente a aquella sólo si responde a su necesidad, en caso contrario sólo indirectamente. La historia es

(11) Sobre la problemática que guía la investigación histórico-filosófica cf. P. CORNEHL: Art. cit., pp. 78-85.

(12) "Feuerbach como los demás radicales entre la revolución de julio y marzo es llevado por la conciencia de un cambio revolucionario profundo" (LOWITH, K.: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: *Logos* 17 (1928), p. 326).

aquí entendida ante todo como el vivir de la humanidad, como el ámbito de la práctica humana en su sentido más amplio, que tiene como eje y centro el corazón del hombre, y de ahí la importancia decisiva de la religión en la determinación de las épocas históricas. "Los períodos de la humanidad se distinguen entre sí solamente por los cambios religiosos. Un movimiento histórico va hasta el fondo, solamente cuando toca el corazón de los hombres. El corazón de la humanidad es la religión. El corazón no es una forma de la religión, de tal manera que también deba estar en el corazón; el corazón es la esencia de la religión. Basta con preguntar: ¿ha acaecido ya en nosotros una revolución con respecto a la religión?: sí. Ya no tenemos corazón, ni religión. El cristianismo es negado" (Notwendigkeit 220s).

Esta historia de la humanidad, la que presenta las necesidades y por tanto las preguntas, es la que con ello dicta las orientaciones a la filosofía, que es un discurso segundo, reflexivo, teórico. Si, vistas en abstracto, desde las exigencias que la una presenta a la otra historia, hay una clara distinción entre historia de la filosofía e historia de la humanidad, vistas en su desarrollo concreto van muy unidas, sobre todo si tenemos en cuenta que la historia es propiamente historia de las religiones, y que éstas, sobre todo el cristianismo, se han hecho filosofía, sobre todo en la edad moderna. A este respecto la clara distinción y real separación entre las dos historias es una característica de la actualidad, en la que se ha roto la pacífica convivencia entre filosofía y teología, y se ha roto aún únicamente en la vida, en la historia de la humanidad, pues la filosofía no ha tomado aún conciencia de esta escisión, situación crítica y de cambio que Feuerbach quiere precisamente afrontar con su nueva filosofía, decidiéndose a enlazar las dos historias, en cuanto que la historia de la filosofía es reconducida a la de la humanidad, tratando de responder al problema de esta otra historia.

La nueva filosofía aporta la negación consciente de la fe, que se ha consumado ya en la práctica, superando así la escisión entre teoría o fe y práctica o vida. La negación consciente eleva a juicio teórico, objetivo el que era un juicio patológico, práctico, subjetivo (IX 288), y con ello se abre una nueva época (Notwendigkeit 223). Concretamente esto se llevará a término cuando el hombre se considere el ser absoluto para el hombre, borrando así el ser diferente, fuera de nosotros (Dios) y superando con ello la escisión entre pensamiento y realidad, cabeza y corazón, teoría y praxis, que dicha fe instituía (Notwendigkeit 225).

La nueva filosofía por su misma conexión con la historia de la humanidad, con la necesidad que presenta, conecta con la religión, asume su verdad y viene a ocupar su lugar (Notwendigkeit 224; IX 340) ¹³.

2.2. El curso histórico como argumento de la filosofía

Así como la disolución práctica del cristianismo —como característica de la época e indicación de la necesidad que presenta la historia de la humanidad— señala a Feuerbach como debe ser la nueva filosofía, así la consideración de la historia de la filosofía, como

(13) Cf. AMENGUAL, G.: *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Barcelona 1980, pp. 150-167.

disolución teórica del cristianismo, presenta la argumentación teórica de la tendencia humanista y materialista: naturalista de la nueva filosofía¹⁴.

Esta lectura de la historia de la filosofía nos la ofrece Feuerbach en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). La afirmación principal es que toda la filosofía viene a confluír en Hegel. Por eso la fundamentación de la nueva filosofía consiste en la crítica a la filosofía de Hegel (IX 295). La relación entre la nueva filosofía y la hegeliana es presentada como "realización... pero una realización que es al mismo tiempo su negación, y precisamente negación sin contradicción" (IX 295).

Por esta relación que se establece, la historia de la filosofía anterior apunta hacia la nueva que ahora se propone, aunque no encuentra en ésta su plenitud, sino su negación. La historia de la filosofía moderna es un proceso de progresiva espiritualización o idealización, que culmina con la hegeliana. La nueva filosofía es el punto al que lleva la historia de la filosofía, pero esta historia no cuenta para nada para esta nueva filosofía, a no ser como camino que conduce hasta ella, quedándose más acá de ella.

Realización no significa llevar a la práctica lo que es sólo pensamiento en la filosofía hegeliana, como si ésta presentara los principios y la filosofía nueva los aplicara, pasara a la ejecución de los mismos. Aunque sí significa que la nueva filosofía es lo que la hegeliana en el fondo pretendía ser, y por eso concretamente realización es sobre todo reconocer lo sensible, la realidad como sensibilidad, como la verdad de lo que el "concepto concreto" hegeliano pretendía ser (IX 308-313).

El retorno a la naturaleza es el final a que apunta la consideración de la historia de la filosofía en las breves notas de los *Grundsätze*. Pero ya en la Introducción a la *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulan bis Benedikt Spinoza* (1833), en la que esbozaba una visión general de la historia, destacaba como dominantes de la modernidad: la vuelta a la cultura antigua y un nuevo interés científico por la naturaleza (II 31-37).

La historia de la filosofía lleva a una nueva filosofía que tiene como único objeto al hombre (IX 319s. 333. 337), definido como ser real y sensible, notas éstas que incluyen las tradicionales como ser racional, espiritual, comunitario. Es la realidad misma que es definida como lo sensible (IX 316), lo dado, lo natural. La antropología se convierte en la ciencia universal incluyendo a la "fisiología" (IX 337). Si se da una concentración antropológica, ésta va acompañada e impregnada de una reducción a naturaleza.

Este sentido de la historia como argumento está también presente en la "filosofía genético-crítica" o "método genético-crítico" (IX 52s; V 14). Con ello no intenta Feuerbach construir una filosofía historicista, como si la consideración de la historia del problema presentara la naturaleza del problema y por tanto su solución. En Feuerbach se trata de que el origen de un concepto, creencia, fenómeno, nos da su sentido, a diferencia de la mistificación de que haya podido ser objeto a lo largo de la historia, que le ha ido dando un sentido autónomo y desligado de su origen, hipostasiado y dogmático. Por eso la reducción al origen es a su vez crítica respecto a las representaciones usuales. Así el método genético-crítico nos ofrece la auténtica significación, la verdadera naturaleza de la cosa.

(14) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 167-187.

3. LA CONCEPCION DE LA HISTORIA

El uso argumentativo de la historia no es simplemente un sofisma, sino que implica una concepción de la historia, que se manifiesta en el mismo uso argumentativo, que es congruente con su concepción filosófica global.

3.1. La historia como progresiva realización

La visión de la historia más completa que ofrece Feuerbach es una mezcla de historia de la filosofía y de la teología o religión, y consiste en interpretarla como un proceso en el que un sistema filosófico es "realización" del anterior.

Así en primer lugar la filosofía especulativa es la "realización", la "racionalización" y "actualización" de la esencia de Dios (IX 266). "En cuanto realización de Dios la filosofía especulativa es, a la vez posición y a la vez supresión (*Aufhebung*) o negación de Dios, a la vez teísmo y a la vez ateísmo, pues Dios sólo sigue siendo Dios —Dios en el sentido de la teología— mientras sea representado como un ser autónomo y distinto del ser del hombre y de la naturaleza" (IX 282). La filosofía especulativa al pensar a Dios lo pone, pero al ponerlo racionalmente, atribuyéndole por tanto las determinaciones de la realidad, lo niega, pues lo reduce a esta realidad, al conjunto de la realidad pensado como persona. "Lo único que distingue el teísmo del panteísmo es la imaginación, la representación de Dios como ser personal (...) El teísmo es la contradicción entre apariencia y ser, entre representación y verdad; el panteísmo es la unidad de ambas, la verdad al desnudo del teísmo. Todas las representaciones del teísmo, cuando se las considera tomándolas en serio, cuando son realizadas totalmente, conducen necesariamente al panteísmo. El panteísmo es el teísmo consecuente" (IX 282s).

El panteísmo realiza así el teísmo, da realidad a las determinaciones o representaciones propias del teísmo (IX 284). Por el otro lado, el panteísmo es ya a su vez un ateísmo a la manera teológica, un materialismo teológico, la negación de la teología, pues afirma que "la realización de Dios tiene como presupuesto la divinidad de lo real, es decir, la verdad y esencialidad de lo real. Pero la divinización de lo real, de lo que existe materialmente (el materialismo, el empirismo, el realismo y el humanismo), la negación de la teología, constituyen la esencia de los tiempos modernos" (IX 285). La realización del panteísmo, la afirmación al desnudo de la verdad del panteísmo es pues el materialismo y concretamente las ciencias naturales (ib.).

El proceso aquí seguido es el paso del teísmo al panteísmo, y de éste al materialismo naturalista. Pero también el panteísmo (Spinoza) puede ser considerado como superado, es decir, realizado por el idealismo (Hegel), éste es la verdad de aquél en la medida que la substancia es sólo objeto de la razón (IX 290). Otra línea de desarrollo histórico-filosófico, en parte complementaria y en parte paralela, marcada por Feuerbach, es la que tiene como hitos las figuras de teísmo, subjetivismo, idealismo, sensualismo-materialismo.

En la medida en que se afirma la conciencia como punto de partida y fundamento del conocimiento de Dios, de tal manera que éste sólo es conocido por la conciencia, se llega a que lo conocido sólo tiene existencia en la conciencia. "Así la esencia de Dios se realiza en el idealismo, la esencia de la teología en el yo, en la conciencia" (IX 291). Para Feuerbach es el esfuerzo en pensar (realizar) el teísmo que conduce la filosofía de Des-

cartes a Leibniz, Kant, Fichte y Hegel, en un camino ascendente de mayor identificación entre lo pensado y el pensar mismo (cf. IX 289-284). Así es que Hegel es la plenitud de la filosofía moderna, y la nueva filosofía deberá mostrar su necesidad histórica y su justificación en relación con la hegeliana, en su crítica.

Con esta relación crítica la nueva filosofía lleva a cabo la realización de la filosofía hegeliana, "pero una realización, que es a la vez la negación de la misma y precisamente una negación sin contradicción" (IX 295). La eliminación de toda contradicción vendrá dada porque será negada no desde posiciones teológicas, posiciones de conciencia, sino desde la antropología, desde la sensibilidad, la naturaleza. Así la realización de la filosofía hegeliana o de la idea no será un nuevo pensamiento, sino la sensibilidad, pues ésta es la realidad de la idea. "El pensamiento se realiza significa justamente: el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es ahora este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. El pensamiento se realiza significa, por consiguiente: se hace objeto de los sentidos. La realidad de la idea es, por tanto, la sensibilidad; pero la realidad es la verdad de la idea; por tanto, solamente la sensibilidad es la verdad de la idea" (IX 315) ¹⁵.

Este proceso de realización no se da únicamente en el plano teórico o de la conciencia, sino también en el práctico, tal como es propio de la religión, y por tanto también en el plano político. Así si hasta la edad moderna la religión había sido el vínculo de unión de los hombres, los había dado seguridad y un ideal, su realización es el estado: "La religión es el estado ideal, el estado la religión real o realizada" (Notwendigkeit 227).

La historia es considerada como un proceso continuo y progresivo en el sentido que un sistema filosófico o forma de religión es disolución y negación de la anterior y a su vez realización de su verdad, en cuanto que lleva a término lo pretendido y representado por ella, le da realidad y concreción sensible: o bien reduce a su base o fundamento, mostrando así lo que realmente pretendía o podía pretender presentar (conciencia, yo —en el idealismo—, realidad material —en el panteísmo— —y ambos respecto del teísmo, así como el sensualismo o materialismo respecto de ambos—), o bien lleva a la práctica lo que era sólo idea o ideal (el estado o la política respecto de la religión) ¹⁶.

El sentido de este proceso histórico de realización es antropológicamente reductivo, es decir, en cada paso o nueva figura se trata de una mayor apropiación humana o antropologización de los contenidos ¹⁷ (teísmo, subjetivismo, idealismo, panteísmo, hasta humanismo, sensualismo, materialismo), si bien el hombre no es en sí mismo o aisladamente el último término, el último fundamento, sino que lo es la realidad material, la naturaleza. La progresiva realización se lleva a cabo negando o superando siempre más la diferencia: la idealidad, y afirmando la identidad, la identificación de ser y esencia, pensamiento y sensibilidad, dando concreción a la idealidad y universalidad en lo que es el elemento más elementalmente condicionante: el yo, la sensibilidad, la realidad sensible, la naturaleza.

(15) Para una exposición más amplia de esta visión de la historia, cf. G. AMENGUAL: Op. cit., pp. 168-183.

(16) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., p. 234.

(17) Este es el aspecto puesto de relieve en *La Esencia del Cristianismo*. Cf. V 47-58.

3.2. ¿Historia del hombre o de la naturaleza?

De la interpretación de la historia como progresiva realización resulta, en primer lugar, que la "historia es únicamente humanización del hombre" (SW X 313), por cuanto todo el mundo ideal o de pensamiento progresivamente es reconocido y por tanto reducido al hombre, y ello porque en su realidad no es más que mundo del hombre, ya que en su mismo aspecto de diferente no era más que una objetivación del hombre¹⁸.

Esta humanización o antropologización en último término es vuelta a la naturaleza, "como la base del hombre" (IX 337), como el conjunto de la realidad en su autonomía (VI 115; X 60s), del que el hombre mismo forma parte, pues no es más que un ser natural. En este sentido la historia misma es un retorno a la naturaleza.

Si por una parte Feuerbach pone la naturaleza como meta de la historia, también —siguiendo la filosofía clásica alemana— presupone a la naturaleza y al estado natural como anterior a la historia. Este presupuesto exige, además de esta concepción de la historia como retorno a la naturaleza, otra concepción de la historia como distanciamiento de la naturaleza. Efectivamente la historia empezó en la medida que el hombre "de su ser físico se hizo un ser político", diferente de la naturaleza, no regido por el ciclo natural, sino por sus propias leyes (X 435). Así el hombre se convirtió de campesino en ciudadano. "Aquél depende de la naturaleza, éste del hombre, aquél se orienta según el estado del barómetro, éste según el estado de los valores, aquél según los signos del zodíaco, siempre igualmente estables, éste según los signos, siempre cambiantes, de la honra, moda y opinión. Solamente los ciudadanos hacen historia; sólo la 'vanidad' humana es el principio de la historia" (X 46s).

El principio de la historia es la separación, diferenciación del hombre con respecto de la naturaleza, separación que conlleva dominio sobre la misma. El hombre se crea así su propia naturaleza: la ley, la ciudad, la sociedad, que vienen a sustituir la naturaleza; es la segunda naturaleza, creada por él. Expresión de esta actitud del hombre respecto de la naturaleza y de sí mismo es la religión espiritual. "Allí donde el hombre se levanta con voluntad y entendimiento sobre la naturaleza, se hace sobrenaturalista, ahí también Dios se convierte en un ser sobrenatural. Allí donde el hombre se constituye señor sobre los peces del mar..., ahí el dominio sobre la naturaleza es para él la más alta representación, el ser supremo, el objeto de su veneración, de su religión y consiguientemente el señor y creador de la naturaleza, pues una consecuencia necesaria o premisa más bien del dominio es la creación" (X 48s).

Así la historia es historia de separación del hombre respecto de la naturaleza, y en la misma medida historia de dominio sobre la naturaleza, historia de la industria, del comercio, historia social, historia de las religiones, historia siempre de escisión, de alienación respecto de la identidad original del hombre con la naturaleza.

Por qué siendo el hombre natural ha creado historia, que es historia de escisión y alienación, es una pregunta sin respuesta, ya que o bien tendría que considerarse esta historia como desarrollo propio de la naturaleza, y entonces no se explica por qué ha de ser de

(18) De *La Esencia del Cristianismo* ver especialmente V 33-36, 45-48. Cf. BARTH, H.: *Wahrheit und Ideologie*. Erlenbach-Zürich/Stuttgart 1961, pp. 83-87.

escisión y alienación y por qué ha de ser negada retornando a la naturaleza; o bien no hay que considerarla como hecho natural, sino propio del hombre, y entonces el hombre no es reducible a naturaleza y por tanto no hay razón para tener que retornar a la naturaleza, ni posibilidad. La posición global de Feuerbach es contradictoria, en cuanto pretende unir las dos cosas: la historia es propia del hombre, él es su sujeto, el productor de todas sus objetivaciones y escisiones, y por eso son reducibles a su esencia, y a la vez el hombre es un ser natural, que debe retornar a la naturaleza, como recuperación de su identidad ¹⁹.

3.3. La naturaleza: ¿meta de la historia o utopía?

La otra pregunta que surge de las relaciones que Feuerbach establece entre historia y naturaleza es ésta: ¿en qué sentido la naturaleza puede ser meta de la historia?

Considerando la realidad como naturaleza pasa a primer plano lo común, la coordinación y coexistencia, en lugar de la diferencia, la subordinación y la sucesión que considera la historia (IX 17). La vuelta a la naturaleza es esencialmente posición del absoluto como presente y ya dado. La crítica a la razón especulativa es crítica a la mediación total, la sistematicidad o logicidad del ser ²⁰, producto de la actividad espontánea de la razón. La crítica de la religión de Feuerbach es "por su raíz misma crítica al cristianismo y su escatología" ²¹. En esta afirmación de la "presencia del absoluto" y su "localización en la naturaleza" "consiste la diferencia de Feuerbach con respecto de los hegelianos de izquierda posteriores y su futurización de la dialéctica" ²².

Con la afirmación de la presencia del absoluto no se niega en manera alguna la negatividad o las contradicciones del presente, sino únicamente que la "libertad total" sea algo absolutamente futuro, y se afirma que su posibilidad (mejor: su realidad) está ya en la naturaleza, en el retorno a la naturaleza presente ya en el hombre, ciertamente aún no descubierta, sino arrebatada, encubierta o embotada y hecha extraña al hombre mismo, y en este sentido se presenta como tarea, la cual se cumple reconociendo a la naturaleza, tomando conciencia de ella y siguiendo sus leyes e impulsos, desembarazándose de representaciones que desvían de la realidad sensible y natural ²³.

(19) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 336-337.

(20) ADORNO, Th. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1970, p. 309.

(21) CORNEHL, P.: *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*. Göttingen 1971, p. 217.

(22) CORNEHL, P.: Op. cit., p. 233. Cf. GEBHARDT, J.: *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in Jahren 1830-1840*. München 1963; STUKE, H.: *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963.

(23) CORNEHL, P.: Op. cit., p. 322. Este autor aprecia unilateralmente a Feuerbach; ciertamente Feuerbach afirma la presencia del absoluto, pero no por ello da por realizada la reconciliación, aunque tampoco por otra parte trate de las mediaciones para alcanzarla, es más, en él todo acaece como si formulando una nueva ética se diera un nuevo comportamiento. En esto se encuentra en comunión con los materialistas franceses del siglo XVIII, para quienes el hombre era infeliz por desconocer la naturaleza, y la desconocía a causa de prejuicios, por lo que se proponían dar a conocer la naturaleza: ilustrar. Cf. HOLBACH, Paul-Henry Th. de: *Système de la nature* (reproducción fotomecánica, Hildesheim 1966), vol. I, pp. XXIX-XXX, XXXIII.

La naturaleza es la superación de la contradicción de la actualidad, pero como superación es algo también inmediato, no hay proceso socio-histórico —y en este sentido no hay historia—, sino proceso natural que va madurando por sí mismo ²⁴, la única praxis humana es la de la conciencia, mental, interpretativa en definitiva.

La naturaleza, aunque aún no realizada, no es una magnitud escatológica ²⁵. La naturaleza es un estado “sano” ²⁶ dado en la esencia humana, pero aún no realizado. Por una parte es la realidad que posibilita y constituye la vuelta a la salud del hombre, la base de toda mediación, la estructura que coordina el proceso mediador, pero en sí no mediatizable, sino fundamento de toda mediación; y por otra parte es la realidad aún no realizada, pero ya existente que debe ser sólo descubierta, a la que uno tiene que armonizarse. Pero en ninguno de los casos es una magnitud escatológica ni un principio o sujeto absoluto frente a los individuos.

Sería más exacto calificarla de magnitud utópica ²⁷, en el sentido de que no es una realidad ya realizada, pero tampoco por devenir o por producir, ni será un resultado futuro. Utopía entendida como imagen ideal —que ciertamente se gana contrafácticamente, según proyección, aunque esto no lo explicita Feuerbach— y de algo no realizado ni situado (*u-topos*), pero ideal del que no pueden presentarse mediaciones históricas o prácticas para su consecución, ya que este ideal únicamente puede y debe ser conocido, pasando ya así por sí mismo a ser realidad. De hecho la naturaleza, como utopía, en Feuerbach, es más bien una imagen de posibilidades en general de una vida armónica entre los individuos y entre la necesidad o pulsión y la satisfacción ²⁸.

4. CONCLUSION

1.-Usualmente la crítica de Feuerbach a Hegel es entendida y caracterizada como sensualista y materialista. A ello hay que añadir que, con el mismo derecho y por el mismo motivo, es una crítica al pensar histórico y al pensar de la historia universal hegeliano. Así se determina con más precisión el materialismo feuerbachiano, como naturalista. Al

(24) Cf. V 267s. CESA, C.: Op. cit., p. 84: “El sentido de la historia consiste ante todo en el sentido de la unidad e inmutabilidad de la naturaleza”.

(25) BLOCH, E.: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M. 1959, cap. 37, pp. 767-817; Cf. KIMMERLE, H.: *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs*. Bonn 1974, pp. 108-114, 122-129.

(26) Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 285-289, 338-341.

(27) SCHMIDT, A.: *Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1973, p. 262: Introduce el concepto de *materialistische Eschatologie* para explicar este aspecto de no-dado, de futuro que tiene el concepto de naturaleza, aunque el mismo reconoce que a Feuerbach le falta una teoría de la historia (cf. pp. 166-170). Si no se quiere caer en el impasse de hablar de una historia naturalista, habrá que hablar de utopía en vez de escatología. Cf. HOMMES, U.: *Utopie*, in: *Handbuch phil. Grundbegriffe* (Studienausgabe) VI pp. 1571-1577; NEUSÜS, A.: *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen*. Neuwied und Berlin 1972²; MARCUSE, H.: *El final de la utopía*. Barcelona 1968.

(28) Sobre la ausencia del pensamiento de historia y sociedad y sobre el carácter hermenéutico de la filosofía de Feuerbach. Cf. AMENGUAL, G.: Op. cit., pp. 358-363, 350-351.

pensar histórico y escatológico de Hegel, Feuerbach opone un pensar preséptico, naturalístico, utópico.

2.- Feuerbach comparte con el pensamiento criticado el presupuesto de un progresismo, la historia como progreso, que en parte es asimilado reinterpretándolo en sentido negativo (la historia como progresivo distanciamiento de la naturaleza es entendida como historia de escisión y alienación), en parte es mantenido en contradicción con el esquema global, y en parte es negado, en cuanto el retorno a la naturaleza no es propiamente un proceso histórico, sino una reinterpretación y una toma de conciencia.

3.- Se ha criticado mucho a Feuerbach, y ya desde el comienzo empezando por Marx mismo, la ausencia de historia (y sociedad) en su filosofía, de naturalista y estático. Sin negar el más mínimo valor a esta crítica, hay que tener en cuenta que ello no impide que su aportación sea otra: la antropológica, sensualista, naturalista. De hecho los críticos de Feuerbach que intentan desarrollarlo conectan con esta aportación ²⁹.

4.- Para Feuerbach la historia no puede ser nunca propiamente historia universal. Ahí se da una auténtica *contradictio in terminis*. La historia conoce únicamente sucesión y subordinación; aunque habla de totalidad, ésta no es más que una particularidad considerada como resumen que subsume todas las demás ³⁰. La naturaleza en cambio conoce la coordinación y la coexistencia, en ella se da la verdadera totalidad, la totalidad en su verdad y realidad. Se dará pues universalidad con la vuelta a la naturaleza. Se puede dar pues una *Weltnatur*, pero no una *Weltgeschichte*, pues siempre implicará subordinación de unos bajo otros. La universalidad se dará con la vuelta a la naturaleza. Dejando los argumentos de Feuerbach tratados aquí, pero en consonancia con ellos, sobre todo en consonancia con la concepción de la naturaleza como sujeto, podríamos añadir que la naturaleza exige universalidad, ya que es un objeto, cuya salud no puede ser asunto privado, exige responsabilidad moral y política a escala mundial.

(29) Esta observación la hace H.M. SASS: *Diskussionsstrategien und Kritikmodelle in der Feuerbachkritik*, in: *Studi in memoria di C. Ascheri*, *Differenze* 9 (Urbino 1970), p. 270, nota 56, y cita como ejemplos M. Buber, K. Löwith y J.B. Metz. Podrían añadirse E. Bloch, M. Xhaufflaire (*L'Evangile de la Sinnlichkeit et la théologie politique*, in: LÜBBE/SASS (Hrsg.): *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*. München/Mainz 1975, pp. 36-56), A. Schmidt (*Emanzipatorische Sinnlichkeit. L. Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München 1973). Cf. AMENGUAL, G.: *Vers una lectura postmarxiana de L. Feuerbach*, in: *Mayurqa* 17, Palma de Mallorca 1977-78, pp. 267-271; ID: *Feuerbach y Marx. Hacia una relectura de L. Feuerbach*, in: *Actas de las III Jornadas andaluzas de Filosofía*, celebradas en Córdoba, 19-22 marzo 1981.

(30) Cf. ADORNO, Th. W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt 1970, p. 307.