

**“SER-GENÉRICO” COMO SOLIDARIDAD.
LA CONCEPCION DEL HOMBRE COMO
SER-GENÉRICO EN CUANTO FUNDAMENTA-
CIÓN Y CONCEPTO DE LA SOLIDARIDAD**

Gabriel Amengual Coll

RESUMEN: En este escrito se intenta mostrar que la concepción del hombre como ser-genérico (L. Feuerbach y joven Marx) tiene un significado y una función similares a los del término “solidarité” que surge en Francia por los mismos años. Tomando como punto de partida el paralelismo funcional y conceptual (1), se estudian los orígenes (2), el significado (3, 4) y el lugar del “ser-genérico” en la antropología de L. Feuerbach (5).

ABSTRACT: We try to show that man's conception as generic-being (L. Feuerbach and the young Marx) has a similar meaning and function as “solidarité” which arose in France at the same years. Starting from this functional and conceptual paralelism (1), we study the origins (2), meaning (3,4), and place of “generic-being” in L. Feuerbach anthropology (5).

1. El paralelismo entre ‘Solidarité’ y ‘Gattungswesen’ como punto de partida

Mientras en Francia se constata un ascenso y puesta en primer plano de la noción de “solidarité”, en vano buscamos el mismo término en el contexto equivalente alemán. En efecto en el segundo tercio del siglo XIX la noción de solidaridad, originariamente propia del terreno estrictamente jurídico —en el cual significaba una relación jurídica por la que cada co-deudor respondía del total de la suma de la deuda que había contraído conjuntamente con otros, creando la situación por la que cada uno respondía por todos y todos por cada uno— pasa al campo social, convirtiéndose en lema y consigna de una época y de una propuesta de sociedad.¹

¹ Como estudio histórico y sistemático sobre la solidaridad cfr. L. OEING-HANHOFF, “Freiheit und Solidarität”. in: G. PÖLTNER (Hg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien 1981, pp. 9-21; sobre su sentido jurídico original cfr. o.c. p. 9. S. FEILBOGEN, “Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich”, in: *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, Leipzig 1915, p. 65 afirma que Jean Baptist Say es el primero en usar el término solidaridad en sentido antropológico, designando un vínculo entre todos los hombres.

En este nuevo sentido, la noción de "solidarité" cobra relevancia especialmente en el "genial"² PIERRE LEROUX (1797-1871), discípulo de Schelling, y destacada figura dentro del socialismo francés. P. Leroux hace de la solidaridad el "remedio del mal".³ El mal en la sociedad humana consiste en la división del género humano en naciones, familias y propiedades, violando así la esencia de la naturaleza humana, porque anula la unidad del género humano a través del tiempo y del espacio y de la solidaridad mutua entre los hombres. Toda forma de opresión y despotismo es una forma de ruptura de la solidaridad, violación de la unidad y comunión general de los hombres.⁴

Haciendo uso del lenguaje teológico, P. Leroux equipara este mal radical al pecado original y la solidaridad a la solución que aporta Jesús con el "dogma de la unidad y de la fraternidad entre los hombres".⁵ Esta caridad, propuesta por Jesús, entendida y aplicada en nuestro tiempo, es lo que pretende ser la solidaridad. La sustitución de una palabra por otra indica una asunción y una superación de la caridad, viniendo de esta manera la solidaridad a subsanar la triple imperfección que caracteriza a la caridad, a saber, que 1º el yo no es objeto de amor, 2º es un amor directamente orientado hacia Dios, aspirando a amarlo solamente a él, y 3º el otro queda menospreciado, al ser amado solamente por amor de Dios.⁶ En último término la imperfección se reduce a que falta el amor a uno mismo y a que no se muestra la unidad entre este amor a uno mismo y el amor al otro.⁷

Señalando este triple defecto de la caridad, ya se nos indica qué es la solidaridad. Ante todo, no es un precepto, no es un amor por deber, sino por un sentimiento directo de amistad. Respecto a los otros dejará de ser piedad, conmiseración o compasión, que connotan un rebajamiento del otro, pasando a ser amor y amistad entre iguales.⁸ Dios deja de ser objeto directo de amor propiamente dicho, dado que Dios mismo rechaza dicho amor, porque "Dios no se manifiesta más que en el perfeccionamiento del mundo".⁹ La solidaridad se convierte, entonces, en la relación directa, sin intermediario, y recíproca entre iguales, por la cual se realiza al mismo tiempo el amor a uno mismo, a Dios y al otro. Esta 'horizontalización' del amor cristiano es a la vez su verdadera universalización, dado que así el amor se abre verdaderamente a todo hombre, sin más consideración que la de su humanidad. El humanismo toma el relevo del cristianismo.¹⁰

Con este relevo del amor cristiano por la solidaridad humana¹¹ —además de la relación recíproca e igualitaria, antes mencionada— se obtiene la dimensión de la libertad,

² Así lo llama K. MARX en carta a L. Feuerbach de 3 octubre 1843, in: W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin 1972, 2. Aufl., p. 192.

³ P. LEROUX, *De l'Humanité, de son principe et de son avenir* (1840), ed. par Miguel Abensour et Patrice Vermeren, Paris 1985 (Corpus des oeuvres de philosophie en langue française), p. 152.

⁴ P. LEROUX, o.c., pp. 144-149.

⁵ P. LEROUX, o.c., p. 145.

⁶ Cfr. P. LEROUX, o.c., p. 161.

⁷ P. LEROUX, o.c., p. 158.

⁸ P. LEROUX, o.c., p. 164.

⁹ P. LEROUX, o.c., p. 165.

¹⁰ P. LEROUX, o.c., p. 158: "Le Christianisme c'est la plus grande religion du passé; mais il y a quelque chose de plus grand que le Christianisme; c'est l'Humanité".

¹¹ P. LEROUX, o.c., p. 157.

de la que carecía el amor cristiano. La solidaridad adquiere la dimensión de la libertad, sustrayéndose a la referencia al Dios arbitrario, "terrible".¹² De esta manera el Dios que niega la libertad y exige autonegación, es sustituido por un Dios entendido como vida y fuerza inmanente a la humanidad misma.¹³

Al mismo tiempo que P. Leroux, aunque en un contexto algo diferente, AUGUSTE COMTE (1798-1857) propone, y precisamente como algo propio del espíritu positivo, una filosofía moral que va a "estimular y consolidar el sentimiento del deber, desarrollando siempre el espíritu de colectividad que se encuentra ligado naturalmente con él [con el espíritu positivo]".¹⁴ El espíritu positivo será el que superará tanto el pensamiento teológico como el espíritu metafísico. Supera el pensamiento teológico, porque se caracteriza por estar "siempre preocupado, en todo creyente, en intereses esencialmente individuales",¹⁵ siendo "por su naturaleza esencialmente individual y nunca directamente colectivo", apareciéndole la sociedad humana como "una mera aglomeración de individuos, cuya reunión es tan fortuita como pasajera".¹⁶ El espíritu positivo supera también el espíritu metafísico, porque "en moral nunca ha podido concluir en ninguna otra teoría efectiva que la del desastroso sistema del *egoísmo*", porque "nunca ha podido abarcar realmente el estudio de la especie", y cuyo "pensamiento dominante es constantemente el del *yo*";¹⁷ mientras que "la noción del *nosotros* no podría encontrar aquí ningún lugar directo y distinto".¹⁸ "El conjunto de la nueva filosofía tenderá siempre a hacer resaltar, tanto en la vida activa como en la vida especulativa, el vínculo de cada persona con todos, en una multitud de aspectos diversos, de manera que se haga involuntariamente familiar el sentimiento íntimo de la solidaridad social, extendida convenientemente a todos los tiempos y a todos los lugares".¹⁹

Con este doble inicio, socialista y sociológico, el concepto de solidaridad se convierte en un concepto fundamental de la filosofía social francesa. Dicho concepto recibe un nuevo espaldarazo, a finales del siglo XIX y comienzos del actual, de la mano de las nuevas discusiones entre socialistas e individualistas, con motivo de las nacientes mutualidades de ayuda a los enfermos y a los obreros en huelga,²⁰ y también gracias a su incorporación en importantes proyectos teóricos, entre los cuales cabe destacar la obra de E. Durkheim, *La división del trabajo social* (1893).²¹

¹² P. LEROUX, o.c., p. 167.

¹³ OEING-HANHOFF, art. cit., p. 9.

¹⁴ A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), Vers. cast. y prólogo de J. Marias, Madrid 1980, p. 91.

¹⁵ A. COMTE, o.c., p. 93.

¹⁶ A. COMTE, o.c., p. 94.

¹⁷ A. COMTE, o.c., p. 92.

¹⁸ A. COMTE, o.c., p. 93.

¹⁹ A. COMTE, o.c., p. 94s.

²⁰ Cfr. S. FEILBOGEN, "Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich", in: *Festschrift für Wilhelm Jerusalem*, Leipzig 1915, pp. 61ss.

²¹ E. DURKHEIM, *La división del trabajo social* (1893), trad. cast. de Carlos G. Posada, Madrid 1982.

Este contexto semántico, propio de Francia, que parece arrancar de la misma 'fraternidad' de la Revolución del 1789,²² no tiene su exacta equivalencia en alemán (ni tampoco en inglés o en otras lenguas románicas). En efecto, en el alemán este término no se incorpora hasta principios del siglo XX.²³

Y sin embargo, está fuera de toda duda que también, con mayor o menor fuerza, se dan en Alemania movimientos sociales y teóricos semejantes. Esta constatación histórica obliga a buscar el concepto equivalente, que sirva de descripción de la unidad de todos los individuos dentro de la humanidad una y que sea al mismo tiempo fundamentación y exigencia de un comportamiento de mutua ayuda, de unión recíproca entre iguales. Este concepto, por lo menos en L. Feuerbach y en el joven K. Marx, parece no ser otro que el de "ser-genérico" ("*Gattungswesen*"). En efecto, se dan entre ambos muchas equivalencias, tanto semánticas como funcionales, como son, por ejemplo, la afirmación de la unidad genérica de todos los individuos, por tanto su conexión con el concepto de humanidad; la asunción y/o sustitución del ideal religioso por el humanista y la proclamación de la autonomía humana, con sus connotaciones de universalidad, reciprocidad entre individuos, así como su uso significativo con referencia al socialismo o en general su función fundamentadora del mismo.²⁴

Así, pues, partiendo del contexto en que se mueve la filosofía de L. Feuerbach y de la función que ejerce, creemos que se puede establecer un paralelismo entre "solidarité" y "Gattungswesen", que justifica entender dichos conceptos en gran parte como equivalentes. El contexto puede ser descrito con el llamado "Frühsozialismus" (socialismo primitivo francés), con cuya versión alemana L. Feuerbach²⁵ conecta directamente; con la corriente francesa, en cambio, no parece haber mucha relación explícita, aunque sí intenciones e inquietudes comunes.²⁶ La función de justificación del socialismo de hecho es afirmada por K. Marx, valorando como tal la aportación de L. Feuerbach, en un momento en que su concepto clave era el de "ser-genérico".²⁷

²² Cfr. H. BOUCSEIN, *John Stuart Mill und die Idee der Solidarität*, Frankfurt/M. 1983, pp. 23-26.

²³ El diccionario de Grimm de 1905 y la enciclopedia Brockhaus de 1903 consignan por primera vez este vocablo. Cf. H. BOUCSEIN, *o.c.*, p. 3 nota 1, p. 28 nota 2.

²⁴ Cfr. H. BOUCSEIN, *o.c.*, pp. 28-30, 34s., 39-51.

²⁵ Modo de citar las obras de L. FEUERBACH: *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1967ss, se cita sólo con el número romano para el volumen y el arábigo para la página; *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart 1959ss, anteponiendo BJ al número romano del volumen y al arábigo de la página.

²⁶ La relación de Feuerbach con el socialismo alemán viene dada por su conocimiento y admiración por W. Weitling (BJ XIII 138s.), por su influjo en los "verdaderos socialistas" y especialmente en su discípulo K. Grün (Cfr. K. GRÜN, *Feuerbach und die Sozialisten*, Darmstadt 1845), además del influjo sobre los jóvenes hegelianos y en especial, por un tiempo, sobre K. Marx. La conexión con el socialismo francés parece no pasar de la información que recibe a través de A. Ruge y K. Marx (BJ XIII 121, 127). Cfr. G.D.H. COLE, *A History of socialist Thought*, vol 1: *The Forerunners (1789-1850)*, London 1953, cap. XX und XXI (Vers. cast.: *Historia del pensamiento socialista*, vol. I Los precursores 1789-1850, México 1980, pp. 220, 227, 232, 236-239); W. SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, cit., p. 124ss., las cartas de K. Marx a L. Feuerbach en pp. 191-193, 202-205; W. SCHIEDER, "Kommunismus", in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, vol. 3, Stuttgart 1982, pp. 455-529 (sobre M. Hess [S. 488-491] y el influjo de Feuerbach sobre él p. 490); ID., "Sozialismus", in: *o.c.*, vol. 5, Stuttgart 1984, pp. 923-996 [en referencia a Feuerbach pp. 952-955; J.L. GARCÍA RUA, "Las ideas socialistas en Feuerbach", in: *Rev. de Filos.* (2ª serie) 8 (1985) 41-62.

²⁷ K. Marx -- en la carta (del 11. 8. 1844) que dirige a Feuerbach, pidiéndole su colaboración para los "Anales Franco-Alemanes" -- valora su aportación en términos de fundamentación del socialismo: "En estos

Así pues, partiendo del contexto del socialismo primitivo francés y de este paralelismo conceptual y teórico-funcional, intentamos mostrar que el significado de "Gattungswesen" es el homólogo de *solidarité*, sin entrar, de todos modos, en comparaciones puntuales.

2. La crítica a la filosofía de la subjetividad y el consecuente planteamiento radicalmente antiindividualista

Antes de entrar en el estudio propiamente dicho del concepto de ser-genérico, es de interés mirar el enfoque anti-individualista que desde el comienzo caracteriza el pensamiento de Feuerbach. En este enfoque hunde sus raíces su posterior planteamiento. Además así podremos ver una línea de continuidad de fondo, aunque con articulaciones diferentes y opuestas. Finalmente esta primera parte tiene gran interés por ser una de las primeras críticas a la filosofía de la subjetividad.

2.1. La "Dissertatio"²⁸

Toda la Disertación doctoral de L. Feuerbach está impulsada por una búsqueda de una unidad metafísica de los hombres, que se afirma a costa del individuo.²⁹ Dicha unidad es puesta en el pensamiento y no en el amor, significando una total preeminencia del pensamiento sobre los sentimientos, la sensibilidad en general, e incluso sobre el amor. Con la peculiaridad además de que el pensamiento no se identifica con el sujeto pensante, puesto que el pensamiento es uno, mientras que los sujetos son múltiples y pertenecen a la esfera de lo finito y limitado.³⁰ Desde el inicio se percibe la intención de poner al descubierto y de destruir la absolutización del individuo, tal como se da en la filoso-

escritos Vd. ha dado —no sé si intencionadamente o no— una base filosófica al socialismo, y los comunistas también han comprendido en seguida estos trabajos de esta manera. La unidad del hombre con el hombre, que se basa en la diferencia real entre los hombres, el concepto de género humano bajado del cielo de la abstracción a la tierra real, qué es sino el concepto de la sociedad". K. MARX, in: W.SCHUFFENHAUER, *Feuerbach und der junge Marx*, p. 202.

²⁸ Texto original latino en I, 1-173 (con la versión alemana); BJ XI 11-68 (vers. al. de Jodl, pero que más bien se trata de una paráfrasis, en BJ IV 299-356).

Comentarios a la "Dissertatio": U. HOMMES, *Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels*, (Phil. Diss., Ms.) Freiburg 1957, pp. 89-114; C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, Bari 1963, pp. 80-114; P. CORNEHL, "Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbachs", in: *Neue Zeitschr. syst. Theol.* 11 (1969) 41-48; C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt/M 1969, pp. 13-15; J. HUBBERT, *Feuerbachs Kritik am Privatsubjekt und sein transzendentaler Begriff der 'Gattung' als eine Herausforderung an die Transzendente Theologie*, Bochum 1984 (Ms).

²⁹ El tema de la Disertación viene definido por Feuerbach mismo, en un escrito posterior (1840) de esta manera: "La relación de la razón con el hombre, del universal con el singular, del pensamiento con el individuo, del espíritu con el cuerpo. El pensamiento es la actividad del universal, del universal que se actúa, que se es objeto, que se sabe como universal. Por tanto, como pensante no soy ser singular, sino universal, no soy éste, no uno, sino ninguno, no distinto del otro, sino uno con él". (BJ IV 420s.).

³⁰ CESA, o.c., p. 111s.

fía y teología de la época, contraponiéndole la filosofía especulativa de la unidad, universalidad e infinitud de la razón.³¹

El pensamiento, por ser universal, crea la unidad del género humano, la unidad entre yo y el otro: "Cuando pienso, dejo de ser individuo, y pensar es lo mismo que ser universal" (I, 8).³² "En los tres primeros párrafos, partiendo de la constatación que el pensar implica comunicar, que comunicar con el otro significa ser el otro, y que ser el otro significa ser todos, Feuerbach ha fijado el carácter de la humanidad"³³ y así concluye el párrafo 3:

"El mismo pensar está íntimamente unido consigo a través de todos los hombres, y aunque esté como difundido por los singulares, sin embargo es continuo y perpetuo, uno, igual a sí mismo, inseparable de sí. Por tanto, en un mismo acto de pensar todos los hombres son iguales entre sí, por mucho que por otra parte se contrapongan; pensando estoy unido, o más bien soy uno con todos, sin que yo mismo sea todos los hombres." (I, 16s.)³⁴

Entre pensamiento y sensibilidad no hay mediación, se trata de dos planos diferentes, uno el de la universalidad y el otro el de la particularidad. Por el pensamiento soy el género humano: "Pensando yo mismo soy el género humano" (I, 30),³⁵ mientras que por la sensibilidad soy individual y me mantengo en la individualidad, en el aislamiento: "Sin el pensar, el sentido que me conmueve, por sí mismo no permanece sino mío y cerrado en mí" (I, 10).³⁶ "Por la razón de que en el sentir me separo del otro, en él sólo soy yo mismo y el otro es otro para mí y no yo; de mis sentimientos, que son propiamente míos, no puedo hacer partícipe de ellos al otro. En cambio, en cuanto pienso, puedo ser y soy de veras el otro mismo" (I, 12).³⁷ Así resulta que el pensamiento es la unidad absoluta de los hombres, esta unidad es la realidad del género, y el pensamiento constituye la realidad de la unidad del género.³⁸

Esta afirmación de la universalidad del pensamiento como unidad genérica de los hombres lleva a L. Feuerbach a la crítica de la concepción de la razón como finita y limitada. Esta crítica está dirigida, al parecer, tanto a una concepción que podríamos llamar de filosofía vulgar como a la filosofía kantiana (cfr. I, 62s., 78s., 96s.). Principalmente en la segunda parte y especialmente en el párrafo 10 se lleva a cabo una crítica de la

³¹ CORNEIL, art. cit., p. 41.

³² "Cum cogito, desii esse individuum, et cogitare idem est atque universale esse" (I, 8; BJ XI, 14).

³³ CESA, o.c., p. 87s.

³⁴ "Cogitare ipsum per omnes homines secum cohaeret, et quamvis diffusum quasi per singulos, continuum tamen est et perpetuum, unum, sibi compar, inseparabile a se. In uno ergo cogitandi actu omnes homines, vel maxime sibi contrarii, inter se sunt pares; cogitans conjunctus, vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines" (I, 16s.; BJ XI 17).

³⁵ "Cogitans ipse sum genus humanum." (I, 30; BJ XI, 21).

³⁶ "Sensus enim, quo commoveor, a cogitatione destitutus et ipse per se non nisi meus manet et in me inclusus" (I, 10; BJ XI, 15).

³⁷ "Ob hanc causam, quod in sentiendo disto ab altero, ego tantummodo ego sum et alter mihi alter est, non ego, sensuum meorum, qui quidem proprie sic sunt nuncupandi, alter particeps fieri non potest. Sed ego ipse esse possum ac sum revera, quoad cogito, alter ipse." (I, 12; BJ XI, 15).

³⁸ HOMMES, o.c., p. 109.

absolutización del yo y de la "filosofía de la subjetividad" (I, 46, 142 nota), por su incapacidad de unir universal, abstracto (conciencia, género) y concreto, singular (conocimiento, individuo).³⁹

La solución que propone Feuerbach es una disyuntiva,⁴⁰ que tampoco consigue unir ambos extremos, a no ser al precio de la absorción de uno en el otro. En efecto, consigue la unidad disolviendo el uno en el otro: así, visto desde el individuo, su realidad ("como concreto" [I 56]) es apariencia, de manera que se afirma cuando se niega; su forma de ser es la de ser negado. Visto desde la perspectiva del género, el género se diluye en el flujo permanente que se forma a través del paso de lo individual: "el género no existe sino en la generación y en la muerte de los individuos (la manifestación del género es, pues, la muerte de los singulares)" (I, 54).⁴¹

Es fácil relacionar el papel que aquí se asigna al pensamiento con el que posteriormente se asignará a la sensibilidad. De hecho el pensar es visto fundamentalmente como comunicación y capacidad comunicativa, como unidad de los individuos, que se realiza por sí misma, por la propia forma del pensar, independientemente y por encima y a pesar de los contenidos de conocimiento que son particulares, por "la universalidad de las formas lógicas".⁴² Por otra parte, también es verdad que se trata de una razón pensada ya antropológicamente como comunicación y comunitariedad,⁴³ o, si se prefiere, desde un impulso (que puede entenderse a la manera de Fichte)⁴⁴ a la comunicación. Esta función comunicativa posteriormente será ejercida por la sensibilidad, precisamente entendida como abertura al otro, salida de la razón subjetiva hacia la objetividad y comunitariedad. De todos modos, y sin quitar nada a este paralelismo en cuanto a la función, las funciones no son exactamente iguales; el pensar es aquí entendido como relación entre pensantes, como comunicación, y así como la realización de la esencia del hombre, de la comunitariedad; la sensibilidad, en cambio, será fundamentalmente entendida como relación del pensar con la realidad, entre el yo y el no-yo, como encuentro con el tú, con el mundo y la naturaleza, como unidad con la naturaleza.⁴⁵

2.2. Carta a Hegel (1828)⁴⁶

En esta carta Feuerbach expresa el objetivo de la filosofía que él pretende alcanzar: fundar "el reino de la idea" (XVII, 105), conseguir "el imperio exclusivo de la razón" (XVII, 106), con el fin de que la filosofía deje de ser un asunto de escuela y pase a ser

³⁹ Cfr. CESA, o.c., p. 93, 110; CORNEHL, art. cit., p. 45.

⁴⁰ CORNEHL, art. cit., p. 43.

⁴¹ "Neque existit genus nisi in generatione et interitu individuorum, (generis enim manifestatio est mors singulorum)." (I, 54). Cfr. CESA, o.c., p. 99.

⁴² CORNEHL, art. cit., p. 47.

⁴³ HOMMES, o.c., pp. 114, 109, 92.

⁴⁴ Cfr. CESA, o.c., p. 106.

⁴⁵ HOMMES, o.c., p. 111.

⁴⁶ Texto en XVI, 103-108; BJ IV 357-363. Vers. cast. por J.J. García Rúa en: L. FEUERBACH, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid 1993, pp. 8-13.

un asunto de la humanidad (XVII, 105), llevando así a cabo "la realización y mundanización de la razón, la ensarkosis o encarnación del logos puro" (XVII, 105).

Para tal fin hay dos escollos que superar. En primer lugar se hace necesario desterrar al yo o en general el sí-mismo, que especialmente desde el inicio de la era cristiana ha dominado el mundo (XVII, 105). A fin de que "la idea sea real y domine", hay que "expulsar el yo de su trono" y someterlo al pensamiento, ya que de hecho, "el hombre, como las cosas mismas, no puede existir en modo alguno fuera del pensamiento", ya que "el pensamiento es el verdadero y omniabarcante espacio universal de todas las cosas y sujetos" (XVII, 106). El segundo escollo a superar es lo que ha intronizado el yo: el cristianismo, que ya "no puede ser considerado como la religión absoluta y perfecta", precisamente porque no es más que "la religión del puro sí-mismo, de la persona como del espíritu uno" (XVII, 107).

Si en la Disertación doctoral se destacaba que el subjetivismo era la base del individualismo, aquí se destaca el dualismo como la consecuencia del subjetivismo, dualismo entre idea y realidad, filosofía y humanidad, puro sí-mismo y pensamiento.⁴⁷

2.3. 'Pensamientos sobre muerte e inmortalidad' (1830)⁴⁸

El tema sigue siendo el mismo iniciado en la Disertación: unidad y realidad del género. El punto de partida es también la comunitariedad del ser humano;⁴⁹ pero aquí es desarrollado en un tono más crítico y polémico, con una posición muy declaradamente anti-subjetivista y anti-individualista y con visos de posiciones místico-panteístas y naturalistas.

La crítica se dirige primeramente contra el subjetivismo, que tiene su fundamento en el cristianismo y que se ha convertido en la característica de la modernidad:

"Lo característico de la edad moderna en general es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona, y por tanto el individuo humano singular por sí mismo en su individualidad ha sido conocido como divino e infinito" (I, 189).

La primera figura en que se expresa esta modernidad es el protestantismo (I, 189). "El protestantismo se moldeó ulteriormente en el sentido que ya no sólo la persona de Cristo, sino la persona como persona se convirtió en el centro de los individuos, y de esta manera toda persona en sí misma y en su propio interior se convirtió en el centro." (I, 190)

Comentarios: C. CESA, o.c., pp. 116-117; P. CORNEHL, "Feuerbach und die Naturphilosophie...", cit., pp. 48-50; E. THIES, "Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie", in: *Rev. Intern. de Philosophie* 26 (1972) 276-307; ID., "Philosophie und Wirklichkeit. Die Hegelkritik L. Feuerbachs", in: *Ludwig Feuerbach*, hrsg. v. E. Thies, Darmstadt 1976, pp. 446-463.

⁴⁷ J. A. MASSEY, "Feuerbach and Religious Individualism", in: *The Journal of Religion* 56 (1976) 369s.

⁴⁸ Texto en I, 175-515; BJ XI 69-324. Vers. cast. cit. en nota 46.

Comentarios: U. HOMMES, o.c., pp. 115-130; C. CESA, o.c., pp. 118-186; P. CORNEHL, "Feuerbach und die Naturphilosophie...", cit., pp. 50-78; J.A. MASSEY, "Feuerbach and Religious Individualism", in: *The Journal of Religion* 56 (1976) 366-381.

⁴⁹ HOMMES, o.c., p. 115.

Si este subjetivismo, consistente en poner el yo en el centro, ha hecho posible la distinción entre yo y cosa, por otra parte ha tenido consecuencias fatales haciendo extensiva esta diferencia a toda la realidad.⁵⁰ Este subjetivismo significa, para los individuos puestos como absolutos para sí mismos, que "lo universal, el todo, lo verdaderamente real y esencial desaparece de su visión. Del mismo modo que en los fundamentos más bajos de su alma solamente el sujeto es su objeto, así por todas partes fuera de sí ven solamente sujetos, lo subjetivo, singular, y por tanto defectuoso, negativo, finito." (I, 193).⁵¹

La crítica al subjetivismo se concreta en estos dos objetivos que son sus creaciones más propias: la inmortalidad individual y el concepto de Dios personal, dos lugares teológicos que ya ahora son desenmascarados como proyecciones trascendentes de la subjetividad que se ha puesto como absoluta.⁵² Los tres argumentos contra la inmortalidad son: 1º el análisis del concepto de Dios, 2º la existencia de una realidad exterior que es límite para el hombre finito (al que hay que añadir la consideración del individuo humano como unidad de cuerpo y alma), 3º el concepto de amor (al que se puede añadir la consideración sobre los ideales distintivos del hombre que muestran la finalidad de la muerte).⁵³ Estos tres argumentos confluyen en que es contradictorio pensar el individuo como algo separado de la realidad a la que de hecho debe la existencia; ser persona consiste, por tanto, más bien en unirse al todo y, en último término, desaparecer en él como realización de la propia determinación esencial. Un tema básico de todo el discurso se inspira en el capítulo sobre la infinitud de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.⁵⁴

La tercera parte, titulada "Espíritu, Consciencia" (I, 318-359), cuyo tema es el lugar peculiar del hombre respecto de la restante vida orgánica y por tanto su naturaleza espiritual, es la que de alguna manera vendría a exponer la parte positiva: la socialidad del hombre. La socialidad e historicidad del hombre son pensadas en términos puramente naturalistas como la existencia del género humano, el cual sí pervive y triunfa siendo la negación de la subjetividad. La mortalidad del individuo es, según el modelo organicista, la condición de posibilidad de la inmortalidad del género.⁵⁵

"Eterno es el hombre [...] y por tanto serán también eternas las personas, los conscientes, los que quieren, los libres. Pero tu mismo, como persona determinada, solamente objeto de la consciencia, no la consciencia misma, necesariamente un día saldrás fuera de la consciencia, y en tu lugar vendrá al mundo de la consciencia una persona nueva y fresca" (I, 327s.)

Dos motivos, en sí mismos antitéticos, dominan toda la argumentación, dándole precisamente el *pathos* especial que caracteriza la obra. Por una parte, un misticismo racional, por el cual la persona es anulada, cuya negación es al mismo tiempo afirmación del género y de la naturaleza. Esto es lo que más tarde (en el 1846) Feuerbach definirá como

⁵⁰ MASSEY, art. cit., p. 372.

⁵¹ Cfr. CORNEHL, art. cit., p. 52.

⁵² CORNEHL, art. cit., p. 52.

⁵³ CESA, o.c., p. 139s; MASSEY, art. cit., p. 372.

⁵⁴ CESA, o.c., pp. 140-142; CORNEHL, art. cit., p. 61s.

⁵⁵ CORNEHL, art. cit., p. 62s.

panteísmo antropologista o antropología panteísta⁵⁶. Por otra parte, una ética terrena toda ella dirigida a afirmar el valor del presente e incluso la altísima dignidad del hombre.⁵⁷

2.4. Rasgos generales de estos primeros escritos

Estos tres escritos muestran una clara tónica general común: la crítica al subjetivismo (y al individualismo) es tan radical que no es más que su negación, su pura absorción por el universal, sea éste la razón, el género o la naturaleza.

Como observó C. Ascheri, "de hecho los primeros escritos de Feuerbach tienen unos rasgos fuertemente antihumanistas y antiantropológicos",⁵⁸ los cuales se muestran precisamente en el concepto de género, con lo cual éste significa de momento el límite a su antropología.⁵⁹

Si el concepto de género empezó en la *Dissertatio* por tener un origen y una dimensión propiamente especulativa —aunque inspirándose en el concepto hegeliano de vida, y por tanto expresado en términos biológicos—, siendo la razón su realización por antonomasia, en los *Pensamientos* surge otro origen y dimensión: la biológica, ciertamente en el sentido de la filosofía romántica de la naturaleza.⁶⁰ En cualquier caso lo más destacado es su sentido antisubjetivista y, por ello mismo, antiteológico, siendo considerado el cristianismo ya desde el principio como la religión de la subjetividad y de la modernidad.⁶¹

3. El género humano como la esencia del hombre y su ser supremo

La noción de género parece que empieza a tomar una dimensión humanista a partir del escrito *Über Philosophie und Christentum* de 1839,⁶² es decir, cuando empieza a asomarse el pensamiento de que Dios es el concepto genérico de la humanidad, a partir del

⁵⁶ K. GRÜN, *Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig-Heidelberg 1874, vol. I, p. 29.

⁵⁷ Cfr. CESA, o.c., p. 134.

⁵⁸ C. ASCHERI, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt/M 1969, p. 9.

⁵⁹ C. ASCHERI, o.c., p. 13.

⁶⁰ C. ASCHERI, o.c., p. 15.

⁶¹ Sobre esta caracterización del cristianismo como la religión de la subjetividad y de la modernidad en los jóvenes hegelianos, especialmente en L. Feuerbach y su conexión con Hegel, cfr. G. AMENGUAL, "Cristianismo e individualismo", in: M.C. PAREDES MARTIN (ed.), *Política y Religión en Hegel*, Salamanca: Univ. de Salamanca 1995, pp. 33-51.

⁶² Como sugiere C. ASCHERI, o.c., p. 15 quizás sugerido por la polémica que desató la obra D. Fr. STRAUSS, *Das Leben Jesu*, Tübinga 1836; cfr. también Kf. BOCKMÜHL, *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk vom L. Feuerbach und K. Marx*, Giessen und Basel 1980, 2ª ed., pp. 30-32. Sobre las fuentes filosóficas de este concepto en Feuerbach, cfr. C. ASCHERI, o.c., pp. 14-16; sobre la raíz kantiana cfr. M. CABADA CASTRO, *Feuerbach y Kant. Das actitudes antropológicas*, Madrid 1980, pp. 154-164.

cual el género se convierte en la suma de las perfecciones humanas.⁶³ La mejor expresión de esta “metafísica del género” se encuentra en la *Wesen des Christentums* (1841).⁶⁴ La confrontación —desarrollada en esta obra— con la religión, su valoración del individuo, de lo sensible y concreto —aunque en una forma mistificada— le hace cambiar de planteamiento, aunque mantenga las críticas básicas al cristianismo como religión de la subjetividad, del individualismo, egoísmo, que se manifiesta sobre todo en su orientación hacia el más allá, la inmortalidad personal, la fe en un Dios personal, etc.⁶⁵

El género pasa a ser el objeto propio de la autoconciencia humana en su sentido estricto, que la define y constituye como específicamente humana. El absoluto, objeto de la conciencia humana, es el género. Entonces la autoconciencia humana —la conciencia que el hombre tiene de su género— viene a sustituir a la religión, que se presentaba como la constituyente de dicha especificidad. Y Dios, el objeto propio de la conciencia religiosa, es reemplazado por el género, que pasa a ocupar el lugar de Dios, asumiendo sus contenidos y su carácter *absoluto* (V 28-30). De esta manera el género es sustancializado y queda identificado con la esencia del hombre.⁶⁶

La sustitución de Dios por el género como objeto de la conciencia ofrece también el argumento para la *infinitud* de la esencia humana. El hombre es tal por la conciencia que tiene del género. “Conciencia es el ser objeto de sí mismo de un ser” (V 36), es el coincidir por tanto del ser (esencia) y conciencia. Dada esta coincidencia o identidad es imposible que una sea finita o limitada para la otra; ni la conciencia —que está constituida por su objeto, la esencia— está por encima de la esencia, ni la esencia es más de lo que percibe la conciencia. La conciencia específicamente humana, como autoconciencia, es ya por sí misma expresión de perfección e infinitud (V 36-42).

Ahora bien esta misma autoconciencia implica conciencia de la distinción cualitativa entre el individuo y el género, de la particularidad y finitud del primero y de la *infinitud* y *autosuficiencia* del segundo. También aquí la filosofía de la subjetividad y la religión cristiana muestran sus efectos en que la imagen de un Dios personal no es más que la sustitución ilusoria de dicha conciencia del género, que es personalizado (hipostasiado) en un individuo y a la vez hace que el individuo humano se considere a sí mismo como infinito, puesto que no requiere la relación con los demás, dado que Dios le sustituye la relación con el género.

La esencia humana está constituida por aquel conjunto de determinaciones —perfecciones y fuerzas o capacidades— específicas del hombre, que lo constituyen como tal: la razón, la voluntad y el corazón. Ellas mismas muestran ya su infinitud por el hecho que existen por sí mismas y para sí mismas, tienen en ellas su razón de ser y su fin propio (V 30-32). Cualquier objeto de que traten no vendrá a ser más que una manifestación suya, una objetivación de dichas determinaciones esenciales.

⁶³ Cfr. ASCHERI, o.c., p. 15s.

⁶⁴ ASCHERI, o.c., p. 21. La *Wesen des Christentums* se encuentra en el vol. V, Vers. cast. de J.L. Iglesias: *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975; recientemente se ha publicado una nueva versión de M. Cabada Castro, en ed. Trotta, Madrid 1996.

⁶⁵ ASCHERI, o.c., p. 22.

⁶⁶ ASCHERI, o.c., p. 15

Pero, a la vez, ellas muestran que el género es infinito, porque solamente en él estas perfecciones consiguen su realización completa. El género en toda su amplitud, abarcando a todos los individuos pasados, presentes y futuros, con toda su variedad y con todo su progreso, realiza plenamente la esencia humana; todos juntos son lo que deben ser (V 273). En su conjunto, el género es omnisciente, omnipotente. El género es la medida de las cosas. "El género es la medida última de la verdad" (V 277).⁶⁷ La unión de todos los individuos da como resultado una cualidad nueva: la infinitud, la autosuficiencia, mostrando con ello la esencial *complementariedad* de los individuos, que, siendo individualmente parciales e imperfectos, juntos realizan la esencia (Cfr. V 262-278). El género no es la simple suma contingente de individuos, sino en todo caso la realización histórica de la esencia.

Esta sustitución de la esencia divina por el género humano implica no una pérdida o una finitización, sino una recuperación y la donación de sentido absoluto a las relaciones humanas y a los objetos humanos. Feuerbach no pretende ser un ateo corriente, niega solamente el sujeto no los predicados, los cuales son transferidos a su verdadero sujeto: el género humano (V 58s.). De esta manera el hombre se emancipa de toda relación extrahumana y da su valor propio, absoluto, a lo humano mismo. *Homo homini Deus est* se convierte en el principio de un giro en la historia universal, caracterizada porque las relaciones interpersonales, entendidas como relaciones morales, serán las verdaderas relaciones religiosas (V 445).

Con esta "transformación de lo sagrado",⁶⁸ consistente en transferir el carácter sagrado de la relación con Dios a la relación con el otro, se pasa del dominio de la fe al del amor (V 409-443) y se sustituye la relación individual y solipsista de dependencia respecto del Dios personal y caprichoso —relación que aísla al creyente de los demás humanos— por la relación comunitaria con los demás; y así como antes cada uno ponía su confianza en Dios, el amor que lo constituía como persona, ahora se pone en los demás y en la relación interpersonal. Ello implica un cambio total de actitud que, de mirar hacia el más allá, se dedica al presente y a construir el futuro. De hecho este cambio total de actitud ya se ha realizado por obra de la ciencia, la industria y la política. Este cambio histórico hace que "la nueva religión, la religión del futuro es la política",⁶⁹ política que tiene como principio —expresado de forma religiosa y muy general— "la fe en el hombre como la determinación suprema y última del hombre".⁷⁰ Una filosofía acorde con este cambio de vida tiene como tarea "de comprender y construir el hombre como *ser absoluto*".⁷¹ Así se conseguirá superar la escisión entre filosofía y vida, teoría y praxis, pensamiento y sentido.

⁶⁷ Sobre el topos del género como medida, que ya aparece en *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, cfr. J.C. JANOWSKI, *Der Mensch als Mass. Untersuchungen zum Grundgedanken und zur Struktur von L. Feuerbachs Werk*, Zürich-Köln-Güterloh 1980.

⁶⁸ Cfr. la obra con el significativo título de H. ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, París 1957.

⁶⁹ L. FEUERBACH, "Notwendigkeit einer Veränderung", in: *Kleine Schriften*, hrsg.v. K. Löwith, Frankfurt/M 1966, p. 231, nota. Vers. cat. de G. Amengual en L. FEUERBACH, *Manifestos antropológicos*, Barcelona 1984, pp. 101-117.

⁷⁰ *Ibidem*

⁷¹ *Ibidem*

4. El género como comunidad

Un principio básico en la concepción del género es que la esencia humana no puede realizarse en un individuo, sino en la suma total de los individuos. Si esta concepción de género proviene de la presentada por D. Fr. Strauss en un sentido cristológico, Feuerbach la amplía en un sentido teológico —explicando las determinaciones divinas como determinaciones genéricas del hombre— dándole por ello mismo un sentido antropológico e incluso ontológico general.⁷² Lo absoluto, como cualquier esencia, no se realiza en un individuo sino en toda la especie.

Así el género se convierte en el principio básico de la antropología feuerbachiana, según el cual el hombre, la esencia humana, no se realiza en el individuo, sino en el género. El ser humano, "el hombre no es el individuo", sino el género.⁷³ O dicho en palabras del mismo L. Feuerbach:

"El hombre aislado para sí no tiene en él, ni como ser moral ni como ser pensante, la esencia del hombre. La esencia del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre - pero una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia del yo y del tú." (IX, 338s.)⁷⁴

Ahora bien, el género respecto del individuo podría significar un absoluto tan ideal y lejano como la misma esencia divina. Pero el género se hace presente al individuo por medio de multitud de mediaciones, que van dando cuerpo y tejiendo la comunitariedad humana. De esta manera el género, como conjunto de todos los hombres se hace presente en unidades más pequeñas,⁷⁵ tales como la relación yo y tu, la relación entre el hombre y la mujer. El otro en general es, para el yo, el representante de la humanidad, es el mediador, es la conexión que hace que el yo no quede cerrado en sí, sino que se abra a los demás y de este modo participe de la humanidad, tanto en sentido extensivo como intensivo, tanto en el sentido de género como en el sentido de esencia.

Así como antes era la razón o el pensamiento o el entendimiento la medida de la universalidad y del género, en la "Nueva Filosofía" es el amor. El amor es la realización subjetiva del género (V, 275), y ello bajo un doble aspecto: por ser el sentido humano para la identidad de yo y tu (IX, 317), y por ser la realización del género en la comunidad de yo y tu, tanto en su sentido físico (V 271 nota 6, 273, 290s., 293), como espiritual (IX, 324, núm. 41).⁷⁶

⁷² Así argumenta Feuerbach en contra de que la filosofía hegeliana pueda ser tenida como absoluta. Una tal filosofía tendría que preguntarse ante todo "si es siquiera en general posible que el género se realice absolutamente en un individuo, el arte en un artista, la filosofía en un filósofo." (IX, 19s.; BJ II 161s.; cfr. BOCKMÜHL, o.c., p. 33).

⁷³ M. HENRY, "La critique de la religion et le concept de genre dans l'Essence du Christianisme", in: *Rev. intern. Philos.* 26: 101 (1972: 3) 392 y cfr. pp. 392-394.

⁷⁴ *Grundsätze für die Philosophie der Zukunft*, núm. 61. Vers. cast. de E. Vázquez: *Textos escogidos*, Caracas 1964, p. 141; cfr. además núms. 60s, núm. 51 = ed. cast. p. 137s., núm. 41 = ed. cast. p. 128.

⁷⁵ K. BOCKMÜHL, o.c., p. 36

⁷⁶ M.v. GAGERN, *Ludwig Feuerbachs Philosophie- und Religionskritik. Die 'neue' Philosophie*. München/Salzburg 1970, p. 192s. Sobre la historia, la sociedad, el otro, el amor, la sexualidad como mediaciones entre el individuo y el género cfr. G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, Barcelona 1980, pp. 69-73.

De esta manera el género manifiesta su carácter comunitario, no en un sentido más o menos abstracto, sino en el cotidiano, puesto que se hace realidad en las diversas formas comunitarias humanas. De todos modos hay que observar una tendencia en Feuerbach a reducir la comunitariedad a sus formas más o menos privadas: amor sexual y amistad, con lo que se pierde la dimensión política que al final de *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1843) y *Notwendigkeit einer Veränderung* (1842-43) se había insinuado. En último término esta tendencia significa la desaparición del término y del concepto mismo de género que queda sustituido por la unidad yo-tu, del hombre con el hombre. Así ocurre en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

En su réplica a M. Stirner⁷⁷ presentará una noción de género alcanzada sólo de manera negativa, desde la particularidad y finitud del individuo, como aquello que existe “frente al tú, frente al otro y, en general, los otros individuos existentes fuera de mí. Por eso cuando en Feuerbach se dice, por ejemplo: el individuo es limitado, el género es ilimitado; esto no significa más que lo siguiente: los límites de este individuo no son también los límites de otros individuos, que los límites de los hombres actuales no son los límites de los hombres futuros” (IX, 434s.). Podría incluso llegar a afirmar que “el individuo es el ser absoluto, es decir, verdadero, real” (IX, 432), pero en cambio no podría decirlo de este individuo, porque entonces recaería en la absolutización de un individuo, postura que precisamente intenta negar, ya que es la propia de la filosofía de la subjetividad y del cristianismo (Ibid.). En este escrito aparece un concepto de género construido a partir de las relaciones individuales, que por sí mismas muestran que “el reconocimiento de un individuo es el reconocimiento por lo menos de dos individuos” (IX, 434), y en este sentido “ser individuo significa [...] al mismo tiempo y sin quererlo, ser comunista” (IX, 432s.).

Esta reinterpretación del género, como la mera salida del individuo de sí mismo y su necesaria relación con otros, le permite mantener la noción —recortada en sus pretensiones ontológicas primeras y reducido a unidades privadas, sensibles e inmediatas, al alcance de la mano de cualquiera—, y no recaer en el individualismo a que le lleva su acentuación de la sensibilidad. De todos modos al final aparece como una noción que no se libra de una cierta ambigüedad, oscilando entre un realismo sensible y un nominalismo (Cfr. IX, 434s. nota 1).⁷⁸ De esta misma ambigüedad en la concepción del género y de la relación del individuo con él se deriva una ambigüedad en su concepto de solidaridad, que oscila entre las dos concepciones de la solidaridad, una (la socialista y comunista), más bien de fundamentación antropológica, que afirma la copertenencia de los individuos en razón de la unidad de naturaleza, de sociedad, etc., y la otra que entiende la solidaridad no como el vínculo universal entre los individuos, sino como el compro-

⁷⁷ Über ‘Das Wesen des Christentums’ in Beziehung auf Stirners ‘Der Einzige und sein Eigentum’ (Replik) (1845), en IX, Vers. cast. de F. Vázquez en *Textos escogidos*, o.c. Sobre esta confrontación véase K. I. ÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1969; L. S. STEPELEVICH, “Max Stirner and Ludwig Feuerbach”, in: *Journal of the History of Ideas* 39 (1978) 451-463. Uno de los mejores conocedores y analistas de estas posiciones es hoy Ferruccio ANDOLFI, *L’egoismo e l’abnegazione. L’itinerario etico della sinistra hegeliana e il socialismo*, Milán 1983; ID., “Egoismo e solidarietà sociale. Riflessioni su Stirner”, in: *Nietzsche-Stirner*, a cura di P. Ciaravolo, Roma 1984, pp. 153-174; y especialmente ID., “Alle origine del dibattito su umanesimo e individualismo. La polemica tra Stirner e Feuerbach”, Parma 1996 (manuscrito).

⁷⁸ Vers. cast. p. 153, núm. 9 y comparar el último párrafo (18) con la nota 7 al final del párrafo 9.

miso a favor del desfavorecido, de modo que la solidaridad adquiere universalidad por medio de su empeño por el negado, por la negación.⁷⁹

Por otra parte ya aquí empieza a insinuarse lo que será propio de su pensamiento tardío: el naturalismo. La mediación entre singularidad y universalidad, entre yo y tu, es la naturaleza, la mutua necesidad y complementariedad de los individuos. De esta manera, habiendo alcanzado el punto máximo de concretez y particularidad, la unidad de yo y tu, desembocará en una unidad mayor: la naturaleza, como aquella que une y coordina todo: individuos, cosas, fuerzas, necesidades y satisfacciones.⁸⁰

Si, por una parte, se le puede reprochar, como se ha venido haciendo desde K. Marx, que Feuerbach conoce solamente formas de comunidad privadas, no las políticas y sociales, lo cual significa hacer una transformación sustancial de su planteamiento basado en la relación personal yo-tu, por otra parte, se puede valorar, como ha hecho la corriente dialógica, el hecho que ya empieza a plantear la misma constitución del yo de modo no egológico, sino intersubjetivo.

5. El ser-genérico como eje de la antropología de L. Feuerbach

Tanto si consideramos el hilo evolutivo del pensamiento de Feuerbach como si atendemos a su propuesta de nueva filosofía, el género aparece como el fundamento y el eje de su antropología, porque es el concepto que realiza la razón, la esencia humana y sustituye la esencia divina.⁸¹ Considerando de modo sistemático la antropología, como nueva filosofía sensible, que piensa de acuerdo con los sentidos, vemos que el concepto de ser-genérico se caracteriza fundamentalmente por una doble dimensión, que no es más que la doble cara de la misma cosa:⁸² a) unión del hombre con la naturaleza, su determinación natural, su finitud (sensibilidad, naturalidad, corporalidad); b) unión del hombre con el hombre, unidad de yo y tú, hombre y mujer, donde se muestra la infinitud, la completud, la autosuficiencia del ser humano (comunitariedad).

Este doble rasgo de la antropología se afirma en relación crítica directamente dirigida contra los dos defectos básicos de la modernidad, tanto religiosa como filosófica, defectos que también no son más que dos caras del mismo fenómeno: a) la subjetividad

⁷⁹ Sobre el concepto de solidaridad y estas dos corrientes véase G. AMENGUAL, "La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad", in: *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (1992) pp. 135-151. Y sobre esta ambigüedad en L. Feuerbach cfr. ID., "Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach", in: *Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach*. Hrsg. v. Hans-Jürg Braun, Berlin: Akademie Verlag 1994, pp. 14-30. Y como la corriente socialista se hace presente en el mismo Habermas cfr. ID., "La solidaridad según Jürgen Habermas", in: *Cuadernos salmantinos de filosofía* 19 (1992) 221-239, esp. pp. 233ss.

⁸⁰ G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, o.c., p. 228s.

⁸¹ M. v. GAGERN, o.c., p. 187: "El infinito ser-genérico del hombre es el concepto central de la crítica a la filosofía y a la religión de Feuerbach".

⁸² Cfr. K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), Darmstadt 1969, pp. 6-8; K. BOCKMÜHL, o.c., p. 29. 39; M. v. GAGERN, *Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die 'Neue' Philosophie*, München /Salzburg 1970, p. 219; H.-J. BRAUN, *L. Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1971, pp. 91. 97; G. AMENGUAL, *La crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach*, o.c., p. 224-231; G. RÖMPP, "Sensualismus und Altruismus. Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens", in: *Philos. Jahrbuch* 93 (1986) 326-339.

ilimitada, desmesurada que se pone como infinita y absoluta, que se manifiesta en: el acosmismo, fantasía, afirmación del yo, fe en la inmortalidad personal y en un Dios personal, visión práctico-utilitarista del mundo; b) el individualismo que absolutiza el individuo como si en él se realizara la esencia humana, como si el absoluto pudiera realizarse en el particular.

El concepto de "ser-genérico" viene a representar la superación de este doble defecto de la modernidad en la medida que: a) el hombre es pensado de acuerdo con la naturaleza externa e interna, como ser natural, sensible, corporal; y que b) el hombre es pensado en comunidad, como ser comunitario.

En este sentido el concepto de "ser-genérico" es de tal manera fundamental en la antropología feuerbachiana, que viene a ser su compendio. En todo caso, el concepto de ser genérico articula la antropología de Feuerbach como una antropología comunitarista, que entronca con y actualiza aquella antropología clásica del hombre como "zoon politikon" de Aristóteles, intentando hacer justicia al elemento naturalista-materialista y a la dimensión intersubjetiva, en contra del enfoque propiamente moderno del hombre como individuo.⁸³

6. Conclusión

En Feuerbach no se encuentra el término "solidaridad". En la abundante literatura sobre él tampoco se ha leído la antropología de Feuerbach con esta conexión, con la sola excepción de H.-J. Braun.⁸³ En cambio sí se ha visto gran conexión entre Feuerbach y la filosofía dialógica, viniendo a ser considerado como un —o el primer— antecedente.⁸⁴ De hecho, y sobre todo comparando con el significado de "solidarité" de los socialistas franceses, especialmente P. Leroux, no hay duda que Feuerbach trata el mismo tema; en su antropología se encuentra con carácter fundamental el mismo contenido y estado de cosas, aunque no el término.

Por otra parte, su eventual fundamentación del socialismo apenas tuvo efecto ni eco. Ni él cuidó la relación con los propugnadores de un tal movimiento (viviendo aislado, a pesar de que al final conectó e incluso recibió subsidios del partido socialista), ni sus escritos sirvieron de gran inspiración en tal sentido. Teóricamente sus dos mayores defectos, importantes en sí mismos, fueron, por una parte, tener una visión demasiado naturalista y poco socio-histórico-política,⁸⁵ y, por otra parte, una visión demasiado privatista de la intersubjetividad, reducida casi a las relaciones a dos.⁸⁶

⁸³ H.-J. BRAUN, o.c., pp. 108-110, que la considera como el principio de la moral feuerbachiana.

⁸⁴ Cfr. H. EHRENBERG, "Einleitung und Erläuterung" zu L. FEUERBACH, *Philosophie der Zukunft*, Stuttgart 1922; K. HEIM, "Ontologie und Theologie", in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche Neue Folge* XI (1930) 333; ID., *Glauben und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung*, Berlin 1931, p. 405; K. LÖWITH, o.c.; M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, México 1970, pp. 55-58; H.-H. SCHREY, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1983, pp. 15-17.

⁸⁵ K. MARX, Carta a A. Ruge (13 marzo 1843), in: MEW 27, p. 417: "Los aforismos de Feuerbach no me resultan justos solamente en el punto que apuntan demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política". Cfr. G. AMENGUAL, "L. Feuerbach en la crítica marxista. Hacia una reconsideración de su lugar en la discusión marxista actual", in: *Pensamiento* 41 (1985) 201-216.

⁸⁶ F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: MEW 21, pp. 283, 286ff.

Con todo, es evidente la continua preocupación por el problema de la relación del individuo con el todo, del particular con el universal, del individuo con el género, del finito con el infinito, etc., y su defensa constante de la comunitariedad en contra del subjetivismo e individualismo moderno imperante. Sin embargo, Feuerbach tiende a resaltar las realizaciones del género de carácter más bien privado o puramente interpersonal, a lo que le obligaron su propio principio del sensualismo y la crítica de M. Stirner.

La fundamentalidad de la esta problemática en la filosofía de Feuerbach a lo largo de toda su evolución obliga a replantear el esquema de su propia evolución. De hecho esta problemática define mucho más el hilo conductor de su filosofía que los tres temas tópicos que da él mismo como estaciones de su camino filosófico: Dios, razón, hombre (a los que cabría añadir la naturaleza). Ahora bien, estos tres conceptos en todo caso señalan la solución dada a un problema que se plantea repetidas veces y de modo diferente, solución dada primero en términos religiosos, después metafísicos, siendo muy pronto traducida en términos antropológicos y finalmente en términos naturalistas. Es más, la diferencia en la evolución del pensamiento apenas puede caracterizarse como teológica, metafísica y antropológica, o por medio de los conceptos de Dios, razón y hombre, puesto que más bien desde el principio se puede observar un planteamiento de fondo antropológico, que poco a poco va aflorando más hasta pasar a la superficie.⁸⁷ En todo caso los tres conceptos pueden ser entendidos como tres maneras de dar respuesta al problema, que a su vez corresponden a tres maneras de entender el género.

Si nos preguntamos por la actualidad de la contribución feuerbachiana, cabe señalar la búsqueda de un sujeto comunitario, como su aportación fundamental. En efecto, al poner la esencia del hombre no en el yo, sino en la unidad o la relación entre yo y tú, da a entender que no existe un yo humano anterior e independientemente de la relación con el tú, sino que ambos se forman en y por medio de dicha relación, de tal modo que la relación social y la comunitariedad o solidaridad no es algo secundario y posterior y de carácter puramente utilitarista-instrumental, sino que pertenece a la misma constitución del individuo, del sujeto humano.

Por otra parte, hay que constatar que Feuerbach adquiere actualidad por presentar unos primeros esfuerzos encaminados a superar el planteamiento de la filosofía del sujeto, típico de la modernidad, sustituyendo el modelo sujeto-objeto por el de sujeto-sujeto. Precisamente la importancia de la relación yo-tú radica fundamentalmente en que significa un planteamiento en el cual "il n'y a pas, à vrai dir, de sujet en face d'un objet, il n'y a qu'une communication de sujet à sujet. C'est là un rapport originel et fonamental qui doit servir de point de départ à toute philosophie".⁸⁸

En este sentido Feuerbach podría ser considerado como un claro antecedente del esfuerzo por pasar de una razón centrada en el sujeto a una razón comunicativa,⁸⁹ con

⁸⁷ Cfr. U. HOMMES, o.c., p. 114, tal como ha demostrado que en la misma Disertación el enfoque ya es fundamentalmente antropológico, una razón que ya tiene poco de metafísica, y en cambio mucho de antropológica, siendo entendida efectivamente como comunicación.

⁸⁸ H. ARVON, o.c., p. 98; cfr. H.-J. BRAUN, o.c., p. 104s. 107; A. SCHMIDT, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München 1973, pp. 111s.; G. RÖMPP, art. cit., pp. 334-337.

⁸⁹ Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M 1985, pp. 344ss.

todo lo que implica de negación de la subjetividad o destrucción del sujeto egológico y de reconstrucción del sujeto social, un sujeto que ya en sí mismo es construcción social, por relación intersubjetiva generada lingüísticamente y por interacción, que conlleve al mismo tiempo la construcción del "solidario ser sujeto de todos".⁹⁰ Por esta problemática y por el planteamiento Feuerbach nos viene a mostrar que efectivamente, como afirma J. Habermas, "hasta hoy nos mantenemos en la situación de consciencia que introdujeron los jóvenes hegelianos, cuando se distanciaron de Hegel y de la filosofía en general [...], que permanecemos contemporáneos de los jóvenes hegelianos".⁹¹

⁹⁰ Cfr. J.-B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, pp. 29ss., 57ss.

⁹¹ J. HABERMAS, o.c., p. 67