

La conciencia epocal en L. Feuerbach

Arsenio GINZO FERNÁNDEZ

1. Planteamiento del problema

El importante período filosófico que va desde Hegel hasta Nietzsche se caracteriza por una profunda conciencia epocal, que tiene como punto de referencia aquel viraje que da origen al pensamiento contemporáneo. No deja de impresionar la particular lucidez con que los pensadores más destacados fueron conscientes de este problema. He aquí algunos de sus testimonios. El joven Marx no duda en comparar la situación posthegeliana con la postaristotélica, en el sentido de que en ambos casos el saber filosófico había sido conducido a una especie de consumación que exigía un cambio de rumbo para poder seguir actuando en la historia. Son momentos, señala Marx, en los que la filosofía se ve inducida a volver sus ojos al exterior y a tender intrigas con el mundo, a modo de persona práctica¹. Existe la conciencia generalizada de que con Hegel asistimos no sólo a la realización de una gran obra individual, sino, por encima de ello, a la consumación y plenificación de toda una época. A este respecto, otros diagnósticos contemporáneos apuntan en la misma dirección que Marx. Para un A. von Cieszkowski la humanidad habría alcanzado con Hegel la etapa de su “autoconciencia”, de modo que en el futu-

¹ K. Marx, *Werke. Ergänzungsband*, erster Teil, Berlin, 1973, p. 214.

ro le compete otra tarea: comenzar a ser “aplicada”². A juicio de M. Hess, con Hegel “la filosofía alemana habría cumplido su misión, nos habría conducido a toda la verdad”, de forma que a partir de ahora sería preciso “tender puentes” que conduzcan de nuevo del cielo a la tierra³. Asimismo a los ojos de A. Ruge la consumación filosófica llevada a cabo por Hegel habría de ser considerada como la “última de todas las filosofías en general”⁴. En líneas generales cabría decir que se ha pasado de la hegeliana “necesidad” (*Bedürfnis*) de la filosofía a la de su “realización” (*Verwirklichung*)⁵.

Por supuesto, también desde las perspectivas radicales de Stirner y Nietzsche se insiste en esta cuestión. Así Stirner considera insurrecciones “teológicas” las llevadas a cabo por sus colegas de la izquierda hegeliana, en especial las del propio Feuerbach. En este sentido el hombre feuerbachiano en cuanto “Yo de la Historia universal” vendría a cerrar el ciclo de las concepciones “cristianas”. Con ello el epicentro del giro histórico no hacía más que desplazarse un poco: el Único constituye de por sí una Historia universal y la restante historia la asume como propiedad suya, situándose así más allá del punto de vista cristiano⁶. En esta misma línea, pero con más amplitud y radicalidad, se va a situar el proyecto deconstructor nietzscheano, que va a reinterpretar la historia de Occidente como la “historia de un error” y que ahora, finalmente, tras mostrar el agotamiento de la tradición platónico-cristiana, pondría a su vez los supuestos de un pensamiento futuro: *Incipit Zarathustra*⁷. Continuamos, por tanto, dentro de todo un proceso de radicalización, dentro del marco de la consumación y agotamiento de una tradición filosófica y a la vez en la perspectiva de la preparación de un pensar futuro. No es extraño que una buena parte de los autores que se encuentran en el período que va desde Hegel a Nietzsche estén como divididos entre una doble experiencia: su conciencia epigonal después de la consumación hegeliana de la filosofía y su condición de precursores, de preparadores de un pensar futuro⁸. Todo ello constituye un rasgo profundo y definitorio del pensamiento

² A. von Cieskowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg, 1981, 1; 130/31

³ M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften*, Berlin, 1961, 75.

⁴ *Deutsche Jahrbücher* (1841), 594

⁵ H. Stuke, *Philosophie der Tat: Studien zur “Verwirklichung der Philosophie” bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart, 1963, 40.

⁶ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1972, 410/11

⁷ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, VI, 80/81 (En adelante: KSA)

⁸ H. Schnadelbach, *Philosophie in Deutschland 1831/1933*, Frankfurt a. M., 1983, 13

decimonónico y le confiere una particular complejidad y problematicidad. Pensamos que tiene razón Heidegger cuando considera al siglo XIX como el siglo más oscuro de todos los siglos modernos⁹.

Dentro de este marco, someramente evocado, nos proponemos aproximarnos al pensamiento de aquel autor que de una forma ejemplar da expresión a todo ese fascinante período que conduce de Hegel hasta Nietzsche: L. Feuerbach. Discípulo de Hegel en un comienzo, muere el mismo año — 1872 — en que Nietzsche publica una de sus obras más emblemáticas, *El origen de la tragedia*. En sintonía con la época que le correspondió vivir, Feuerbach fue un atento evocador y observador del *Zeitgeist*. Debido a ello abundan en su obra las tomas de conciencia explícitas acerca de la quiebra y agotamiento de la tradición religiosa y filosófica imperantes en Occidente, lo que daría paso a una especie de giro en la Historia universal, y, como consecuencia, a una nueva filosofía, a una filosofía del futuro. Feuerbach refleja de una forma paradigmática la conciencia epocal que caracteriza a este período histórico, punto de referencia de nuestra identidad filosófica, y por ello pensamos que merece la pena prestar alguna atención a las sucesivas manifestaciones acerca de esta cuestión que jalonan la obra feuerbachiana. Más allá de su crisis personal, Feuerbach da expresión a la crisis de la época, a la indigencia del momento histórico que le correspondió vivir, por precaria e insuficiente que resulte su conceptualización¹⁰. Por lo demás, todo ello no ocurre al margen de otro rasgo fundamental del pensamiento decimonónico, a saber, una conciencia más acusada de la historicidad del saber, que precisamente aparece con particular lucidez en los dos autores fundamentales que sirven como referencia: Hegel y Nietzsche¹¹. También en la obra feuerbachiana asistimos a una continua reinterpretación del pasado, pues no en vano sus nuevos puntos de vista se le presentan, a la vez, como un resultado necesario del pensamiento anterior.

En este horizonte, por tanto, vamos a abordar someramente las manifestaciones más significativas de Feuerbach relativas a su convicción de la quie-

⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1972, 91

¹⁰ En este sentido no podemos menos de compartir la afirmación de W. Jaeschke cuando señala que: "ninguna otra obra expresa tan claramente el viraje operado en el pensamiento del siglo XIX como el de L. Feuerbach" (cf. Id. (ed.), *Sinnlichkeit und Rationalität*, Berlin, 1992, VII)

¹¹ Tal como escribe Gadamer: "Parece constituir un rasgo fundamental del pensamiento del siglo XIX el no resultar ya concebible al margen de la conciencia histórica" (Id. *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, 1971, 86).

bra de la tradición religiosa y filosófica, y de la exigencia de una nueva filosofía que responda a las nuevas necesidades de la humanidad, procurando a la vez no perder de vista las grandes líneas del contexto ideológico en que se inserta la obra feuerbachiana.

2. El encuentro con la filosofía de Hegel como primera toma de conciencia del giro histórico.

En una frase famosa, Feuerbach ha intentado resumir su itinerario ideológico, a modo de ontogénesis de la vida espiritual del hombre moderno: “Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo, el hombre mi tercer y último pensamiento”¹². A pesar de la tendencia a la simplificación en este tipo de valoraciones, no cabe duda que este texto sirve para clarificar de una forma eficaz el itinerario feuerbachiano. Feuerbach, en efecto, comienza su andadura intelectual como estudiante de teología protestante, pero, debido sobre todo al influjo de la filosofía de Hegel, rompe con la tradición teológica, oficiando a menudo de “antiteólogo”.

Habiendo iniciado sus estudios teológicos en la universidad de Heidelberg, tuvo como profesores al racionalista Paulus y al hegeliano Daub. Feuerbach se va a decantar prontamente por el segundo, que va a dejar una huella profunda en su evolución ideológica. Debido a su influjo, el joven estudiante decide trasladarse a Berlín con el fin, primordialmente, de poder escuchar personalmente al maestro Hegel. Este se encontraba entonces en la cumbre de su magisterio y el joven Feuerbach, como tantos otros, sucumbirá a la fascinación de la poderosa cosmovisión hegeliana. A pesar de la posterior ruptura con Hegel, no podrá menos de seguir reconociendo años más tarde que apenas es posible hacerse una idea de la fascinación que por los años 20 y 30 ejercía el maestro berlinés sobre un número muy importante de los estudiantes más inquietos de la época. Tal atracción viene caracterizada como una especie de “voz del destino”¹³. Feuerbach fue consciente muy pronto de que la filosofía de Hegel era la expresión de una época, por encima de las contingencias personales.

Si consultamos la correspondencia feuerbachiana de la época, en concreto la mantenida con el padre y con su antiguo profesor Daub, y asimismo la

¹² L. Feuerbach. *Gesammelte Werke*, X, 178. (En adelante: G.W.).

¹³ K. Grun. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, Leipzig, 1874, I, 17

carta a Hegel que acompaña la tesis doctoral, salta a la vista la cantidad de expresiones, de índole epocal, utilizadas para describir el impacto producido por el encuentro con la filosofía hegeliana. Dado que esto no es algo que haya ocurrido por azar, ni es Feuerbach la única "víctima" de tal fascinación, parece oportuno recordar algunos datos que nos ayuden a situar más rigurosamente el problema.

Desde distintas perspectivas, la época en que discurre la juventud de Feuerbach se presentaba como dotada de una especial plenitud. Por supuesto los acontecimientos revolucionarios franceses que dejaban al descubierto la "mentira" del Antiguo Régimen, indefectiblemente condenado a su desaparición. Nunca como entonces, en la historia de los movimientos políticos, se había intentado poner los cimientos de una nueva sociedad, de un hombre nuevo que emulara en más de un aspecto las reformas de carácter religioso. La Revolución, con sus esperanzas y sus miedos, es seguida con enorme atención en toda Europa, viendo en ella el inicio de una nueva época de la Historia universal. Una especial atención le prestó la *intelligentsia* alemana.

Este ámbito alemán estaba sumido a su vez, más allá de su impotencia política, en una especie de revolución intelectual que abarcaba el arte, la literatura, la religión y la filosofía, que sin duda posee una consistencia propia, pero que a la vez se va a esforzar por teorizar los acontecimientos franceses, tal como cabe advertir en el movimiento que conduce de Kant a Hegel. Aunque proceda con insuficiente rigor, es preciso reconocer una innegable validez al paralelismo que establece H. Heine entre el proceso revolucionario desencadenado en Francia y la revolución espiritual iniciada en Alemania a partir de la obra de Kant. Si Francia echa abajo el antiguo orden político y jurídico, en Alemania ocurre otro tanto con el antiguo orden espiritual¹⁴. En este sentido los alemanes quieren ir más allá de la esfera política a la hora de evaluar la envergadura de las conmociones espirituales que experimentaba la época. Así la "sagrada" o "eterna" revolución de que hablan los románticos, y en especial Fr. Schlegel, se presenta como una especie de contrapunto espiritual a la revolución política.

De una forma especial es vivido este problema por Hegel, el maestro de Feuerbach, quien a pesar de toda la importancia que va a seguir concediendo al proceso revolucionario francés, ya afirma en la *Fenomenología* que el espíritu del mundo emigra a "otro país", es decir, a Alemania¹⁵. Con ello el

¹⁴ H. Heine. *Beiträge zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a. M., 1971, 70/71.

¹⁵ G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1952, 422.

Hegel de la *Fenomenología* no pretende anular sin más el proceso revolucionario que caracteriza a su tiempo, sino reconducirlo. Un conocido pasaje de la misma *Fenomenología* insiste en el viraje en que está sumida la época: “Por lo demás no resulta difícil ver que nuestro tiempo es el tiempo del nacimiento y de la transición hacia un nuevo período. El espíritu ha roto con la forma anterior de su existencia y de sus representaciones, y se halla en trance de sumirlas en el pasado y en el trabajo de su transformación”¹⁶. En concreto, por lo que atañe al saber filosófico, ello implicaba que la filosofía se desprendiera de su configuración tradicional como amor a la sabiduría para alcanzar la cientificidad en sentido pleno. Años más tarde, cuando publique la *Ciencia de la lógica*, va a señalar que parece haber pasado el período de fermentación con el que comienza una “nueva creación”. Ahora se trataría, más allá de la inmadurez inicial, de que ese principio alcance verdadera cientificidad¹⁷.

La aspiración de Hegel consistió en llevar a su consumación la tradición filosófica, desde los griegos, en cuanto Ciencia de lo Absoluto, tal como es en sí, por encima de las desfiguraciones que un instrumento o medio ajenos a lo Absoluto harían sufrir al mismo, “redimiendo” la finitud en cuanto “momento” mismo de lo Absoluto. Si en el enfoque “sincrónico” la filosofía hegeliana aspiraba a llevar a su consumación la tradición filosófica, su ambición no era menor desde el punto de vista “diacrónico”, histórico, pues a este respecto la filosofía hegeliana aparece como Memoria e interiorización (*Erinnerung*) del saber occidental. La última filosofía integra en su profundidad actual las filosofías anteriores en cuanto “momentos” suyos. No cabe duda que la filosofía hegeliana expresaba de una forma paradigmática las tendencias escatológicas de la época. De ahí la fascinación que el joven Feuerbach, y tantos otros, experimentaron por dicha filosofía, en un comienzo al menos. La filosofía hegeliana se presentaba como una especie de escatología realizada, a través de la que la humanidad parecía alcanzar finalmente la meta que había perseguido impotentemente a lo largo de la historia.

También Feuerbach va a opinar que las transformaciones operadas a raíz de su encuentro con Hegel, son algo más que un trasunto personal, pues afectan a “toda la humanidad”¹⁸. Estas transformaciones son constatables, como

¹⁶ *Ibid.*, 15.

¹⁷ G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik* I, Hamburg, 1971, 5.

¹⁸ Cf. C. Ascheri. Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub, en *Natur und Geschichte: K. Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1967, 451.

hemos dicho, a través de la correspondencia feuerbachiana en la que se refiere al encuentro con Hegel como a un giro histórico. La vamos a examinar someramente siguiendo un orden cronológico. Feuerbach es discípulo directo de Hegel en los años 1824/26, coincidiendo con la plenitud de su magisterio berlinés. Aunque en un principio está formalmente matriculado en la Facultad de Teología, en 1825 se inscribe ya como estudiante de Filosofía, intentando vencer no sólo las resistencias paternas sino también ese desgarramiento interno en que se hallaba, entre la teología y la filosofía. El contacto con la filosofía hegeliana responde a las expectativas feuerbachianas: después de haberle escuchado durante cuatro semanas, cree que ese corto período le ha sido más provechoso que quizá cuatro meses en cualquier otra Universidad. Mucho de lo que en las clases de Daub permanecía oscuro e incomprensible, ahora, al escuchar a Hegel, se le muestra en su “necesidad” y en su “conexión interna”, de forma que la semilla depositada por Daub se desarrollaría ahora convenientemente ante sus ojos¹⁹.

El propio Daub es escogido por Feuerbach como su confidente intelectual. Las cartas que le escribe desde Berlín en agosto de 1824 y en enero de 1825 así lo demuestran. En la primera de ellas le describe a su antiguo maestro el estado de ánimo en que se encuentra después de haber escuchado a Hegel a lo largo de un semestre. Esta carta puede ser considerada como un primer eslabón de una serie de tomas de posición que jalonan la obra feuerbachiana, en las que se manifiesta claramente su conciencia epocal. En efecto, Feuerbach no duda en atribuir a este primer encuentro con la filosofía hegeliana el “valor de una eternidad”, que se va a convertir para él en el punto de viraje de toda su existencia. Es curioso observar cómo no rehúye la terminología religiosa para describir el cambio espiritual que se estaba produciendo en su interior: Berlín se convierte para él en el “Belén de un nuevo mundo”²⁰. El joven estudiante de teología se siente renacer espiritualmente en contacto con la filosofía hegeliana de lo Absoluto. Se trata ciertamente de una experiencia no exenta de connotaciones religiosas. Situación que se ve reforzada si tenemos presente que las disciplinas con las que se inicia directamente en el pensamiento de Hegel eran aquellas que más profundamente podían contribuir a transformar su mundo espiritual. Se trata de la *Ciencia de la Lógica* y de la *Filosofía de la Religión*, las asignaturas que le corresponde explicar a Hegel en el semestre en que Feuerbach iniciaba sus estudios en Berlín.

¹⁹ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke* (hg. von H. - M. Sass), XII, 231 (En adelante: S.W.).

²⁰ Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub, 450.

Feuerbach está inmerso en una dinámica que le va a conducir al abandono de la teología ante aquella filosofía que parecía exponer lo Absoluto con más coherencia y diafanidad que la teología misma. No en vano el propio Hegel, ante la actitud claudicante de la teología de su tiempo, había concebido su filosofía como una especie de teología y a la actividad filosófica como una forma de “culto divino”. El joven Feuerbach va a realizar también esa experiencia en la que la teología termina siendo desbordada no tanto por un racionalismo al estilo de la Ilustración sino por el racionalismo absoluto hegeliano, aunque con menos matices, de una forma más monolítica y con menos *esprit de finesse* que en el caso del maestro Hegel. La correspondencia de comienzos de 1825 muestra claramente a Feuerbach en trance de abandonar la teología y dando a tal circunstancia una importancia epocal.

El lenguaje metafórico de la Biblia se diluye ante el imperialismo del concepto, lo mismo que la propia teología en cuanto tal. Según le escribe a K. Daub: “Así como el concepto viene a ser la absoluta justicia divina que da a todo lo que le pertenece... así también va desapareciendo para mí la teología ante la ciencia del concepto, que es en él mismo toda verdad y realidad y ha suscitado en mí la decisión de dedicarle mi vida y mi actividad en su totalidad global”²¹. Frente al particularismo de los demás saberes, el filósofo aparece como una especie de demiurgo conceptual que recrea el mundo según el orden de la razón. De momento al menos, Feuerbach se apresta a compartir esta concepción enfática de la filosofía.

En la correspondencia con el padre abunda en la misma idea, al confesarle que no puede seguir estudiando teología, pues “Palestina” le resulta demasiado estrecha y él desea ir al “ancho mundo” que sólo el filósofo es capaz de cargar sobre sus hombros. La misiva concluye, —después de un panegírico de la actividad filosófica en la que espera tener como amigos a espíritus como Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel— expresando de nuevo una conciencia epocal: Feuerbach se ve ahora inmerso en la “fundación de un nuevo reino” que le abrirá paso a una nueva vida que se formará sobre las ruinas del “hundimiento de un mundo” que no acertaba a satisfacer las necesidades más perentorias de su espíritu²².

Si en esta primera correspondencia estaba en primer plano la experiencia de un *nuevo* comienzo en la evolución ideológica personal de Feuerbach, por el contrario el acento ya es distinto en la importante carta que le escribe a

²¹ S.W., XII, 237.

²² *Ibid.*, 244.

Hegel el 22 de noviembre de 1828, cuando le envía su disertación sobre la unidad y la infinitud de la razón. Se diluyen ahora, después de un período de asimilación y maduración filosófica, los matices más personales, para dar paso a una visión más centrada en el devenir propio de la humanidad como tal. Precisamente la filosofía ha entrado en una fase en que no aparece tanto como trasunto de una “escuela” como de la “humanidad”. Se trata ahora, confiesa Feuerbach, de establecer un “nuevo fundamento” de las cosas, de iniciar una “nueva historia”, en definitiva de llevar a cabo una “nueva creación” que implique una reestructuración profunda del universo conceptual imperante hasta entonces.

Convencido de la plenitud filosófica alcanzada con Hegel, Feuerbach se convierte en un temprano portavoz de la peculiar temática posthegeliana relativa al desarrollo de la razón, que según esta primera formulación vendría a consistir en el “desarrollo y humanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro logos”²³. Pero si el tópico del desarrollo de la razón y la apelación a la humanidad como punto de referencia dan desde el comienzo un coeficiente de concreción al pensamiento feuerbachiano, su concepto enfático de razón resulta en esta etapa inicial, más monolítico que el hegeliano, según hemos indicado ya. De ahí que en este nuevo período de la historia del mundo, que se trata de iniciar, se postule el dominio único de la Razón. En este horizonte, Feuerbach quiere oponerse a toda forma de subjetivismo refractario a ese imperio omnímodo de la razón. Feuerbach quiere conjurar el peligro de dejar subsistir una “segunda verdad”, como puede ser el caso de la religión, junto al reino de la Idea, un reino que la filosofía hegeliana permitiría instaurar después de tantos intentos fallidos a lo largo de la historia de la filosofía. El primer Feuerbach se encuentra así bien lejos de una filosofía de la “diferencia”, por muchos méritos que contraiga a este respecto en su evolución posterior.

El apasionamiento por la filosofía hegeliana se va traduciendo en una lectura caracterizada por una apropiación personal en la que tácita o abiertamente asistimos a un desplazamiento respecto al pensamiento del maestro. Así frente a una filosofía eminentemente de la mediación y de la *Aufhebung*, que destruye todas las formas anteriores conservándolas como momentos de otra figura superior, Feuerbach ya deja asomar un talante más radical, muy en

²³ *Briefe von und an Hegel*, III, 245. Acerca de esta importante cuestión puede consultarse especialmente a E. Thies. “Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativ-systematischen Philosophie”, en *Revue internationale de Philosophie*, 26 (1972).

sintonía con el imperativo de iniciar una “nueva historia”, una “nueva creación”. Lo mismo que en el caso de Hegel, Feuerbach considera preciso el replanteamiento de toda una serie de conceptos que articulan la visión imperante del mundo, pero se muestra más radical —y a la vez más simplificador— que su maestro. Enumera en su carta una serie de conceptos claves que habrían de ser reconsiderados en cuanto fundamento de ese proclamado nuevo período de la humanidad. Se trata de los conceptos del tiempo, la muerte, el más acá, el más allá, el yo, el individuo, la persona, y la Persona absoluta, Dios, que se halla más allá de toda finitud. Con razón puede señalar Feuerbach que nos enfrentamos aquí con el fundamento de la historia existente hasta la fecha y más en concreto de la visión cristiana del mundo, tanto ortodoxa como racionalista²⁴.

Todo ello ciertamente había sido objeto de una profunda reconsideración en la filosofía hegeliana, una reconsideración que no dejaba de aparecer problemática tanto desde la perspectiva filosófica como desde la religiosa. Feuerbach opta por distanciarse de los esfuerzos mediadores de Hegel y deja asomar ya en esta carta un talante peculiar de la izquierda hegeliana. Ya no se trata ahora de la *Aufhebung* hegeliana, sino de “destruir de verdad” (*wahrhaft vernichten*) la visión tradicional de ese universo conceptual²⁵. Esta expresión no surge por azar sino que encaja perfectamente en el que va a ser el talante feuerbachiano como adelantado de la izquierda hegeliana. Todo ello comienza a conducir a Feuerbach por derroteros no hegelianos. El problema aparece con toda nitidez al final de la carta cuando se aborda abiertamente el problema del Cristianismo. La recepción feuerbachiana de la filosofía de Hegel, que implica “destruir la verdad” la cosmovisión tradicional, le va a conducir a la ruptura abierta con el Cristianismo. En este sentido cabe afirmar que Feuerbach se presenta como el portavoz de una era cultural post-cristiana²⁶.

Hegel, profundamente preocupado por la crisis espiritual de su tiempo, le brindaba a la religión el refugio en la filosofía, la “huida” al “concepto”. Por problemática que sea la interpretación hegeliana, no cabe cuestionar la centralidad del Cristianismo para su cosmovisión filosófica. Quizá, señala

²⁴ *Briefe von und an Hegel*, III, 247.

²⁵ De una forma especial P. Cornhel ha analizado este talante de la izquierda hegeliana en el que van a entrar en primer plano la antítesis, la negación, el futuro como lugar de la reconciliación. Véase su estudio *Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, 1971.

²⁶ J.E. Toews. *Hegelianism*, Cambridge, 1980,175.

Bloch, la pasión de Hegel nunca haya sido tan grande como aquí. Muchos van a ser los discípulos que le van a seguir en este empeño, aunque no con el mismo grado de profundidad. El joven Feuerbach se va a situar en otra perspectiva. Para él el Cristianismo no puede seguir siendo considerado como la religión perfecta y absoluta, dado que no haría justicia a la universalidad de la Idea. Frente a esa universalidad, el Cristianismo se le presenta como la religión del yo, de la persona, como un subjetivismo religioso que no integra debidamente la naturaleza en su cosmovisión. Se produce así la quiebra de la visión del Cristianismo como religión consumada, absoluta. Como hemos indicado, Feuerbach ve en ello algo más que una actitud personal, para elevarlo más bien a la condición de una situación epocal. Por muy presente que esté a lo largo de la obra feuerbachiana el problema de la herencia religiosa, no cabe duda que su recepción de la filosofía hegeliana ha ido acompañada de una quiebra de la tradición religiosa a la que ha atribuido un valor epocal.

3. La crítica de la inmortalidad individual y la conciencia epocal

Hegel pretendía hacer justicia a la religión absoluta al tratar de asumirla mediante la especulación, mientras que por el contrario en el joven Feuerbach se produce una quiebra de la tradición. Esa quiebra estaba en conexión a la vez con las tendencias secularizadoras y disolventes de la cultura moderna a las que Hegel había intentado poner un dique. Hemos evocado la dimensión de su filosofía en cuanto consumación de la filosofía occidental, que se articula como una filosofía de lo Absoluto, en una especie de plenificación escatológica. Pero esta impresión no permanecerá incólume mucho tiempo ni siquiera entre los propios discípulos de Hegel. Las tendencias disolventes de la cultura moderna hacen que Hegel no sólo se presente como el primer gran teórico de la Modernidad sino también como crítico de lo que considera sus desviaciones²⁷. Podemos señalar con su discípulo J. E. Erdmann que Hegel, frente a la crisis ideológica de su tiempo, intentó una triple respuesta “restauradora”, a pesar de la ambigüedad que este término podía revestir en aquel momento histórico. En primer lugar Hegel intentaría responder a la crisis de la metafísica en la cultura moderna, provocada por la convergencia de múltiples factores: los intereses pragmáticos del hombre moderno, la crítica kantiana del conocimiento, las nuevas tendencias pedagógicas que se concentran

²⁷ J. Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985, 34 ss.

en esos intereses pragmáticos²⁸. La *Ciencia de la Lógica* se propone precisamente responder desde un nuevo horizonte a esa crisis de la metafísica.

Un segundo punto, especialmente sensible, estaría constituido por la filosofía de la religión. Hegel ve cómo en la dinámica de la cultura moderna Dios tiende a ser concebido como un “fantasma infinito”. Pero, se pregunta, ¿qué sería digno de ser comprendido, si Dios es incomprensible? Por ello se decide a exponer una filosofía de la religión como tarea apremiante para la época, intentando llevar a cabo una mediación entre lo divino y lo humano, entre el conocimiento y la religión.

Por último, cabría destacar como tercer ámbito el de la teoría política, otra de las inquietudes constantes de Hegel. También en este ámbito destaca su condición de pensador del Estado moderno, una vez diluidos los espejismos juveniles relativos a la posibilidad de restaurar en la Modernidad la condición política de la antigua polis. Pero también en el campo de la teoría política se habría llegado demasiado lejos a causa del individualismo y la atomización de la política moderna. De ahí las críticas del iusnaturalismo y de sus consecuencias prácticas perceptibles en la Revolución francesa. Como respuesta a esta situación están sus intentos mediadores entre la filosofía política clásica y la moderna²⁹.

Pero la persistencia de las convulsiones revolucionarias provoca en el viejo Hegel un estado de profunda preocupación acerca de la inmediata marcha de la historia. Esto es válido en primer lugar en lo relativo a la revolución de Julio de 1830, año emblemático para la problemática que aquí nos ocupa. Los testimonios parecen ser convergentes acerca de este punto. A pesar del carácter sesgado de su obra, cabe no obstante suscribir la afirmación de R. Haym cuando señala que a consecuencia de la revolución de Julio “un malestar sin límites se apoderó también del filósofo de la Restauración”³⁰, si bien podemos dejar a lado lo de “filósofo de la Restauración”. A su vez las consideraciones de Rosenkranz en su biografía sobre Hegel describen un mismo estado de ánimo: mostrando un talante que se había ido haciendo políticamente más conservador, la revolución de Julio afecta a Hegel de la forma más profunda³¹. El propio Hegel se manifiesta con toda claridad en la carta a Göschel del 13.12.1830. Se lamenta aquí de que la época esté sumida en una

²⁸ *Wissenschaft der Logik*, I, 3/4.

²⁹ Cf. J.E. Erdmann. *Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode*, Stuttgart, 1964, 640/41.

³⁰ R. Haym. *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, 1962, 455.

³¹ K. Rosenkranz. *G.W.F. Hegels Leben*, Darmstadt, 1977, 414.

crisis en la que parece haberse vuelto problemático todo lo que tenía validez hasta entonces³². Hegel sugiere frente a esta situación convulsionada el refugio en la filosofía, aunque ello sólo resulte viable para unos “pocos”. En realidad al final de su vida, Hegel no deja de barruntar, tal como señala J.E. Erdmann, que los fundamentos de la comprensión de la existencia serán sometidos a “un nuevo examen”³³.

Tal va a ser la tarea a que se va a enfrentar el pensamiento posthegeliano, desempeñando el propio Feuerbach un papel protagonista. La crisis de los años 30 está lejos de ser una mera crisis política, por mucho que pueda quejarse Hegel de que los intereses políticos tiendan a absorber a todos los demás. La crisis es política, filosófica y religiosa a la vez³⁴. Renace la “Ilustración insatisfecha” y la fecha de 1831 simboliza también el final de una época por mucha que sea su incidencia en el periodo que va a seguir. Como dirá Föster, el trono vacante del Alejandro filosófico no lo va a ocupar ningún sucesor³⁵. De este modo los nuevos acontecimientos producidos en París y la muerte de Hegel (1831) y de Goethe (1832) pueden ser considerados como puntos de referencia de un cambio histórico.

Mientras tanto, por poderoso que sea el influjo de Hegel, las primeras dudas y perplejidades invaden el espíritu de Feuerbach. Una de esas dudas, de que nos dejó constancia el propio autor, encaja perfectamente en el problema que aquí nos ocupa. Se refiere a la cuestión de la vigencia de la filosofía hegeliana: ¿Cómo se relaciona la filosofía de Hegel con el presente y el futuro? ¿No es ella el mundo pasado como mundo intelectual? ¿Es otra cosa que el recuerdo de la humanidad de lo que ella fue, pero ya no es?”³⁶. El viraje hacia el futuro constituye uno de los rasgos más definitorios del periodo que sigue a la muerte de Hegel. A éste se le reprocha precisamente su falta de

³² *Briefe von und an Hegel*, III, 323. Todo ello tenía que propiciar un inevitable extrañamiento frente a la marcha de la historia. Como lucidamente recuerda Rosenkranz, los franceses desencadenaron la revolución de Julio el mismo año en que los alemanes conmemoraban una efemérides de la Reforma: la confesión de Ausburgo. Leyendo el discurso conmemorativo de Hegel cabe advertir su idealización del espíritu de la Reforma y su descalificación de las convulsiones revolucionarias. Especial fuerza plástica reviste la descripción que hace Gutzkow acerca de la celebración del cumpleaños del rey en la capital de Prusia, en el momento en que llegaban las perturbadoras noticias de los nuevos movimientos revolucionarios en París.

³³ J.E. Erdmann, op.cit., 641.

³⁴ Véase el estudio clásico de L. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968.

³⁵ K. Rosenkranz, op. cit., 565.

³⁶ G.W., X, 156.

apertura hacia dicho futuro. No le ha dedicado en su obra una sola línea, escribe Cieskowski³⁷.

En el marco de este horizonte va a tener lugar la publicación de un escrito feuerbachiano al que atribuye también un valor epocal. Se trata de sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* publicados en 1830. También en este caso Feuerbach actúa como adelantado a la hora de suscitar un debate peculiar — la *Unsterblichkeitsstreit* — que va a generar una ingente bibliografía en el periodo entre los años 30 y 40³⁸.

Se trata de un intento de clarificación de aquellos conceptos mencionados en la carta a Hegel y que sería preciso “destruir de verdad” en su acepción tradicional. Como indica el título del escrito, se trata de indagar la naturaleza de la muerte y la inmortalidad, temas que ciertamente se sitúan en el centro de las distintas religiones pero que también han constituido el objeto de la meditación filosófica desde Platón hasta Bloch y Heidegger. Nos topamos aquí con el problema de la naturaleza de la condición humana como ser para la muerte, y a la vez con el de la supervivencia después de la misma. También el pensamiento moderno, sumido en la dinámica de la secularización, había concedido una especial relevancia a este binomio como resulta bien perceptible a través del pensamiento ilustrado, los enfoques kantianos y desde una nueva perspectiva, la mística romántica de la muerte, en el horizonte de una visión panteísta del mundo.

El problema para Feuerbach se sitúa no sólo en el horizonte de la quiebra de la tradición religiosa sino a la vez en la perspectiva de la crítica hegeliana del *horismós*, en el marco de un concepto de lo Absoluto que excluye la “separación”. En este horizonte no queda propiamente lugar para una supervivencia individual después de la muerte. Poco después de la aparición del escrito feuerbachiano, Fr. Richter exigía en 1833 una clarificación ideológica frente a la ambigüedad hegeliana en este problema. Habiendo sido refutado el más allá, resulta preciso exponer el ámbito del más acá a partir de las ruinas del más allá³⁹. Feuerbach se había anticipado en esta postulación. Aunque ello ocurre en el horizonte de una visión panteísta, peculiar de la *Naturphilosophie*, se convierte de una forma decidida en un abanderado del

³⁷ A. von Cieskowski, op. cit., 8.

³⁸ Acerca de la temática debatida en este periodo, pueden consultarse aparte de los estudios de K. Löwith; P. Cornehl, J.E. Toews, ya mencionados, H.M. Sass. *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850*, Münster, 1963, y, W. Jaeschke. *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1986.

³⁹ F. Richter. *Die Lehre von den letzten Dingen*, Breslau, 1833.7.

carácter inmanente de la existencia que niega la consistencia de un más allá que no sería más que una paráfrasis del más acá. Repetidas veces a lo largo de su obra se pronuncia sobre este problema, intentando reivindicar el giro hacia la inmanencia, la inversión del platonismo que caracteriza al siglo XIX. Leyendo el escrito feuerbachiano de 1830 ya se empiezan a percibir los ecos de la consigna nietzscheana : hermanos permaneced fieles a la tierra. Con ello este escrito se sitúa de lleno en el proceso que conduce de Hegel a Nietzsche. Es cierto que esto ocurre en el marco de una visión panteizante del mundo, pero ello es a la vez compatible con una postulación radical de la condición mortal del hombre, de su ser para la muerte.

Estamos así ante un nuevo frente a través del que Feuerbach va a expresar su conciencia epocal. No es lo mismo “dilapidar” las energías humanas en un más allá vacío de contenido que concentrarse con todas las fuerzas en la configuración del más acá. Feuerbach expresa así el sentido de su escrito: “Ahora se trata sobre todo de superar la antigua escisión entre el más acá y el más allá, para que la humanidad se concentre con *toda* el alma, con todo el corazón sobre sí, sobre su mundo y actualidad, pues sólo esta concentración indivisa sobre el mundo real generará de nuevo grandes hombres, grandes concepciones y acciones”⁴⁰. Si ello es así, Feuerbach no podrá menos de situar la problemática de su escrito en el horizonte de un giro histórico en la historia de la humanidad, más allá de los avatares personales.

A lo largo del texto, Feuerbach oficia de “profeta cultural” de los ideales de la izquierda hegeliana⁴¹, más en sintonía con la inspiración romántica que con la comprensión conceptual hegeliana. Frente a un mundo que se había vuelto obsoleto, se trata ahora de saber percibir el lenguaje en que habla el espíritu de la historia universal, pues de ésta se trata en última instancia. Al dirigir su mirada hacia este punto, Feuerbach no duda en considerar la actualidad, el momento presente, como la “clave de bóveda de un gran periodo en la historia de la humanidad”, como el “inicio de una nueva vida espiritual”⁴². En última instancia se trata para Feuerbach de asumir el reto que inquietaba al último Hegel: someter a un nuevo examen los fundamentos de la existencia.

Ya a partir de ahora, Feuerbach toma conciencia de las concepciones contrapuestas que genera una época de transición como la que está viviendo: por

⁴⁰ G.W., X, 159.

⁴¹ J.E. Toews, op. cit., 328.

⁴² G.W., I, 196/97.

un lado la visión de los signos de los tiempos, de su carácter novedoso, y, por otro, el aferrarse a concepciones periclitadas, en virtud de la inercia intelectual, como si los esfuerzos emancipadores de la razón a lo largo de la historia hubieran sido vanos. Pero Feuerbach no se ofusca por el desgarramiento que muestra su época. Ve en él más bien los indicios de que pronto un “nuevo espíritu” gratificará con su presencia el devenir de la humanidad y la redimirá de las oposiciones y conflictos que ahora oprimen. Por el contrario, las formas históricas periclitadas, cuando están en trance de su “total desaparición” hacen un último esfuerzo por mantenerse en pie, como queriendo volver a iniciar el curso de su desarrollo.

Feuerbach señala por otro lado que no se ha de canonizar lo existente, no se ha de idealizar lo dado empíricamente como algo absoluto e incuestionado. Frente a ello es preciso saber discernir, tomar distancias frente a lo dado y ser capaces de distinguir lo abierto al futuro de lo realmente caduco por más que se afirme empíricamente. En la confusión del presente, Feuerbach reivindica la capacidad perceptora de una minoría que se adelanta al resto en la tarea de descifrar los signos de los tiempos: “sólo a unos pocos les está concedido percibir el fin del tiempo presente”⁴³. Pocos son capaces de descender hasta las profundidades de la vida y de la historia, más allá de los efectos de superficie. Reivindicando la condición de profeta cultural a que hemos hecho alusión, señala Feuerbach que el espíritu está en trance de transformación, que el “glorioso día del futuro” sólo se manifiesta en un principio a modo de “presentimiento oscuro”, como “anhelo” de una nueva forma de existencia. Feuerbach siempre estuvo convencido de adelantarse a su tiempo. “Mi tiempo llegará todavía. Paciencia, por tanto”, llegó a escribir⁴⁴. Tal conciencia ya se manifiesta claramente en el escrito de 1830. Ello corresponde a la conciencia de “precursores” que tienen tantos autores de la época en un momento de inflexión histórica.

La crítica de la inmortalidad aparece a los ojos de Feuerbach como condición fundamental para que pueda retornar un nuevo espíritu a la humanidad actual. Esta humanidad se le presenta como vacía y vana debido a que por demasiado tiempo ha vivido complacida en los sueños paradisiacos de su

⁴³ G.W., I, 198.

⁴⁴ S.W., XIII, 302. Este es en definitiva el sentido que atribuyó siempre a los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. Todavía en 1869 no vacilaba en señalar: “Ya en el año 1830 escribía mis *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* contra la antigua fe sacralizada en la inmortalidad, en el presentimiento de una nueva época”. (S.W., XIII, 358.)

inmortalidad. Frente a ello, Feuerbach recurre al talante antitético manifestado en la carta a Hegel. Se trata ahora de aplicar el lema “destruir de verdad” a este punto “sumamente sensible”⁴⁵. A saber, es preciso que el hombre reconozca su “verdadera y completa caducidad y mortalidad”, buscando en otra parte la fuente y el motivo rector de su actividad y de la paz consigo mismo. Sólo si se asume la existencia de una muerte real y verdadera que concluye totalmente la vida del individuo, sólo si se acepta decididamente la cuestión de la “finitud” individual, se tendrá el coraje suficiente para iniciar una “nueva vida”⁴⁶.

En diversos aspectos cabe advertir una afinidad entre las exposiciones feuerbachianas y el movimiento existencialista de nuestro siglo. También en esta cuestión de la muerte y la inmortalidad resulta perceptible dicha afinidad. También Feuerbach insiste en la autenticidad de la existencia que asume la condición de ser para la muerte. En el modo de hacerlo se enfrentaba ciertamente a la tradición cristiana. No en vano se define en los epigramas que figuran al final de la obra como un “pagano” redivivo y, en una especie de anticipación de Nietzsche, afirma que el pecado entró en el mundo a través del Cristianismo⁴⁷. Pero también se situaba más allá de Hegel. Ciertamente cabe calificar a la filosofía hegeliana como una “filosofía de la muerte” tal como hace Kojève. El individuo se muestra en una situación de inadecuación con la universalidad y en este sentido lleva en sí el germen innato de la muerte. Se ha podido hablar en este sentido de la dimensión trágica de la filosofía de Hegel. Sin embargo tal condición quedaba mitigada en virtud de la presencia de un Absoluto envolvente, en el que todo lo que existe queda integrado como momento suyo, y está claro que lo Absoluto como tal no puede “morir”. En sintonía con la concepción hegeliana de la “presencia” de lo Absoluto, la inmortalidad también aparecía como cualidad “presente” en el seno de esta especie de escatología realizada.

Feuerbach no prescinde en esta obra juvenil de la idea de lo Absoluto

⁴⁵ G.W., X, 184.

⁴⁶ Es preciso reconocer que F. Richter llega en su escrito de 1833 a unas conclusiones análogas a las de Feuerbach, mostrando así la nueva dirección emprendida por la época. También Richter está convencido de que se está asistiendo a la clausuración de un viejo período y de que se está allanando el camino para otro nuevo. Que están inmersos, por tanto, en una época histórico-universal (op. cit. 8). Asimismo se sitúa más allá de la *Aufhebung* hegeliana para ponerse en la actitud antitética similar a la postulada por Feuerbach: es preciso reducir a “cero” las concepciones mundanas existentes hasta ahora (op. cit., 19).

⁴⁷ G.W.I, 475.

pero, como hemos visto, tal idea aparece como compatible con la postulación de la muerte completa del individuo. Por ello no es extraño que a la vez que se afirma con fruición tal condición humana también asome un sentimiento trágico de la vida para el que no había espacio en Hegel. Tal sería a juicio de Feuerbach una de las características de la época que se estaba perfilando.

El nuevo período, por tanto, de la historia de la humanidad que Feuerbach sería uno de los “pocos” en poder barruntar es concebido por una parte como una época postcristiana pero por otra, también en oposición a Hegel, por muy profundo que continúe siendo el peso del maestro. Aparte de las discrepancias a la hora de plantear las relaciones entre la filosofía y la religión, cabe añadir como un rasgo de la nueva etapa un reencuentro con la naturaleza que se distancia claramente de los planteamientos hegelianos. Es significativo que una de las primeras dudas del joven Feuerbach respecto a la filosofía hegeliana se refiera al paso de la Lógica a la Naturaleza. Se da tempranamente en Feuerbach una quiebra del idealismo hegeliano y del optimismo que postulaba la “razón en la historia”. Como alternativa, Feuerbach vendría a proponer la búsqueda de la razón en la naturaleza. El espíritu divino, en cuanto Uno y Todo, no rehuye habitar en todo lo que existe, incluso en lo más humilde. Por ello se produce en el joven Feuerbach una conexión explícita con la tradición naturalista que no se daba en Hegel. Bruno, J. Böhme y Spinoza habrían sido los que “proféticamente” pusieron las bases para una reconciliación entre el espíritu y la naturaleza⁴⁸. Se trata ahora de prolongar la tarea iniciada.

A pesar del distanciamiento y animadversión que con el paso del tiempo va a ir experimentando respecto a Schelling, no cabe duda que existen inequívocas convergencias en la crítica del idealismo hegeliano llevada a cabo por ambos autores y que todavía no han sido estudiadas suficientemente⁴⁹. Feuerbach ocupa un lugar especial entre los discípulos de Hegel por lo que se refiere a la valoración de la naturaleza. Vistos desde la óptica actual relativa a los debates en torno a la Modernidad, no cabe duda que Feuerbach y Schelling pueden ser interpretados desde una nueva perspectiva. A pesar de las diferencias entre ambos autores, cabe considerarlos como expresión de la crisis de la Modernidad y como los formuladores de una nueva sensibilidad

⁴⁸ G.W.I, 463.

⁴⁹ Cf. P. Cornehl. “Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach”, en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 11 (1969), 37-93; M. Frank. *Der unendliche Mangel an Sein* Frankfurt a. M., 1975.

filosófica. También desde esta perspectiva, los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* tienen un valor epocal.

4. La esencia del Cristianismo y la historia universal

4.1. Feuerbach como intérprete de la Edad moderna

La actividad feuerbachiana entre la publicación de los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* y la aparición de *La esencia del Cristianismo* va a girar en torno a sus trabajos sobre historia y crítica filosófica. Sea suficiente aquí con aludir a algunos aspectos relativos a la temática que estamos abordando. Uno de esos aspectos lo constituye el análisis del nacimiento de la filosofía moderna, lo que tenía que conducir a Feuerbach a la toma de conciencia del paralelismo existente entre el período histórico que él mismo estaba viviendo, y cuya urdimbre ideológica trataba de exponer, y aquel otro que da origen a los tiempos modernos, al *tiempo nuevo* (*Neuzeit*).

También en los orígenes de la Modernidad, el nacimiento de la nueva filosofía es expresión de la aparición de un nuevo período en la historia de la humanidad, del “espíritu de la nueva época”. También aquí sería válida la concepción de la filosofía como la aprehensión del propio tiempo mediante el pensamiento. Como buen posthegeliano, Feuerbach se cuida mucho de no perder de vista la referencia a la historicidad de la filosofía, en sus planteamientos teóricos. Tanto en su propio tiempo como en los inicios de la Modernidad, la humanidad se aprestaba a iniciar una nueva época. Pero ello implica, señala Feuerbach, la capacidad de “romper con el pasado”, de presuponer que lo que ha existido hasta ahora carece de valor⁵⁰. Es decir, se trataría de un talante afín al expresado en la carta a Hegel cuando hablaba de “destruir de verdad” los conceptos básicos de la cosmovisión anterior. En los momentos de giro histórico, la conciencia del vacío ideológico, de la inexistencia de puntos de referencia válidos es precisamente lo que genera el gusto y la fuerza para producir nuevas acciones. El atenerse a lo existente no haría más que impedir su vuelo.

Es lógico señala Feuerbach, que tales épocas pequen de “injustas” con el pasado. Así ocurrió en el nacimiento de los tiempos modernos. Se fue injus-

⁵⁰ L. Feuerbach. *Vorlesungen über die Geschichte der neuern Philosophie* (bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies), Darmstadt, 1974, 51.

to con los escolásticos y con Aristóteles. En concreto lo fueron los dos grandes iniciadores del pensamiento moderno: Descartes y Bacon. Sin embargo, esa quiebra de la tradición deja paso, más tarde, a una visión más diferenciada, susceptible de hacer más justicia al pasado filosófico. Lo que en un primer momento tuvo que ser ignorado o rechazado, es valorado posteriormente de una forma más adecuada. Así lo muestra la recepción de Platón y de Aristóteles a lo largo de la filosofía moderna. Pero en el punto de partida de una reforma *esencial* en el espíritu de la humanidad, resultaba inevitable que la tensión entre lo nuevo y lo viejo apareciera como la oposición entre el “ser” y el “no ser”. Feuerbach se complace en este sentido en conectar con las declaraciones de Bacon y Descartes acerca de la necesidad de renovar el saber desde los mismos fundamentos. Valga como ejemplo la declaración de principios de Bacon: “resulta vano esperar gran provecho en las ciencias, injertando siempre sobre el antiguo tronco; antes al contrario, es preciso renovarlo todo, hasta las raíces más profundas, a menos que no se quiera dar siempre vueltas en el mismo círculo y con un progreso sin importancia y casi digno de desprecio”⁵¹. Bacon habría sabido estar a la altura de su tiempo.

Pero el historiador de la filosofía que fue Feuerbach tiene como referente último a su propio tiempo. Y en este sentido, Hegel, en cuanto culminación de la filosofía moderna, va a constituir un objeto preferente de la reflexión feuerbachiana. Hemos aludido ya a los interrogantes que se cernían sobre su recepción de la filosofía hegeliana. Después de varios años de “latencia”, Feuerbach se atreve a cuestionar abiertamente la filosofía del maestro. Ello ocurre en su artículo *Acerca de la crítica de la filosofía de Hegel* aparecido en 1839 en la publicación de la izquierda hegeliana, los *Hallische Jahrbücher*. Ya con anterioridad se había referido a las descalificaciones poco pertinentes de que era objeto la filosofía de Hegel. Ahora confiesa que ese fue uno de los motivos que le impidieron manifestarse, también él, contra el maestro, convirtiéndose más bien en una especie de “hereje filosófico apócrifo”⁵².

Si anteriormente había expresado la duda de si Hegel no sería más que la expresión del pasado de la humanidad, ahora aborda otro de los grandes tópicos de este primer período posthegeliano: el problema de la realización absoluta de la filosofía en el sistema hegeliano, situación que por supuesto vaciaría de contenido la ulterior marcha de la historia. Feuerbach se enfrenta a la

⁵¹ F. Bacon. *Novum Organum*, Barcelona, 1979,38.

⁵² G.W., IX,16.

concepción de los discípulos “ortodoxos” de Hegel, a la que considera en plena sintonía con la doctrina del maestro, de acuerdo con la que la filosofía hegeliana vendría a ser la filosofía *absoluta*, en definitiva, la *filosofía misma*. Pero resulta imposible que el género se encarne en toda su plenitud en *una sola* individualidad. Por el contrario, la autolimitación es la condición insoslayable de todo lo que entra en la historia. Todo lo real es real en cuanto es algo determinado. La realización absoluta de una propiedad en un individuo vendría a suponer el final de la historia. De ahí que Feuerbach no dude en equiparar la idea de un próximo fin del mundo compartida por el Cristianismo primitivo y el horizonte filosófico imperante después de la muerte de Hegel. Frente a ello está no sólo la evidencia empírica de que la historia, tanto antes como después, sigue su curso, sino la convicción profunda de que se está iniciando un nuevo período histórico.

Precisamente uno de los debates en torno a la filosofía de la religión en la escuela de Hegel, el debate cristológico, se refiere asimismo a las relaciones entre el género y el individuo. Para D. Fr. Strauss una encarnación de la Divinidad aparece mucho más perfecta realizada a nivel de toda la humanidad que en un solo individuo. La clave de la nueva cristología según *La Vida de Jesús* reside en que los predicados que la Iglesia atribuye a Cristo como sujeto han de ser atribuidos ahora a la idea de la unidad del género humano con la naturaleza divina⁵³. *La Vida de Jesús* constituye el hito fundamental en los debates de la izquierda hegeliana con anterioridad a la publicación de *La Esencia del Cristianismo*. Los adversarios del nuevo rumbo ideológico hacen responsable al propio Hegel del sesgo que están tomando los acontecimientos. Feuerbach toma nota de esta situación y defiende el derecho a la existencia de una filosofía “herética”, innovadora, frente a la recepción ortodoxa que se complace en seguir repitiendo lo que el maestro había dicho, y por cierto mejor que ellos. En definitiva es la fracción heterodoxa de la escuela de Hegel la que da expresión a la *nueva* época. El filósofo no ha de ser el mero archivero del pasado sino más bien la conciencia crítica del período que le ha correspondido vivir.

Frente a las descalificaciones ortodoxas de que es objeto la filosofía de Hegel, a ésta habría que reprocharle más bien su ambigüedad y su falta de decisión a la hora de abordar los problemas que intentan dilucidar Strauss y sus seguidores. A este respecto, Feuerbach como portavoz del *nuevo* período histórico ve reforzada su postura mediante la conexión crítica con determi-

⁵³ D.F. Strauss. *Das Leben Jesu II*, Tübingen, 1835,734.

nadas tendencias del pensamiento prehegeliano, que el maestro habría intentado desactivar absorbiéndolas en su filosofía de lo Absoluto. Se trata en concreto de la tendencia hacia la antropología tal como es reflejada por autores como Kant y Herder. El joven Hegel vio con lucidez la tendencia a que apuntaba su tiempo: la perspectiva ante la que la época y la cultura sitúan a la filosofía es la de una razón afectada por la sensibilidad. Por ello la meta a que puede conducir dicha filosofía no es tanto el conocimiento de Dios cuanto el conocimiento del hombre⁵⁴. Lo mismo que tantos otros críticos de Hegel, Feuerbach va a ver ahora en la filosofía hegeliana un intento de restauración, de contención del proceso disolvente del pensamiento moderno, en concreto frente al proceso revolucionario iniciado por Kant: “Kant representa la revolución, Hegel la restauración. Lo que Kant ha echado abajo, el dominio de lo suprasensible, Hegel lo ha vuelto a establecer”⁵⁵.

De esta forma, el Feuerbach del período anterior a la publicación de *La esencia del Cristianismo* trata de conciliar la legitimidad de las nuevas tendencias ideológicas, la conexión con las corrientes críticas prehegelianas y, a la vez, también, una innegable herencia hegeliana, que empieza a ser sometida a un cuestionamiento creciente. La filosofía de lo Absoluto se ve sometida a un proceso de humanización y naturalización, pues el hombre y la naturaleza ya no se presentan como en Hegel a modo de manifestación “finita” de lo Absoluto sino que más bien agotarían la expresión de la realidad como tal. A pesar de todas las ambigüedades, a pesar de su propia *hybris*, la filosofía feuerbachiana se está aproximando a una filosofía de la finitud, como una de las señas de identidad del horizonte metafísico del hombre contemporáneo. No cabe duda que tal planteamiento tenía un verdadero carácter epocal, pues dejaba al hombre “desamparado” respecto a la apoyatura que tanto el platonismo como el Cristianismo le habían ofrecido a lo largo de tantos siglos. Es un punto sobre el que volveremos al referirnos a los debates que siguieron a la publicación de *La esencia del Cristianismo*.

4.2. *La esencia del Cristianismo*

Si la obra anterior de Feuerbach está jalonada por una serie de tomas de posición en que expresa su conciencia epocal, no podía faltar a esta cita la que con razón pasa por ser su obra cumbre, *La esencia del Cristianismo*, que

⁵⁴ G.W.F. Hegel. *Werke*, I, Jubiläumausgabe, 291.

⁵⁵ Cf. K. Grün. II, op. cit., 306.

es al mismo tiempo una de las manifestaciones más representativas de ese complejo siglo XIX, y también uno de los puntos de referencia privilegiados para evaluar los avatares de la Modernidad. Es bien conocida la descripción entusiasta hecha por Engels con motivo de la aparición de la obra: "Es preciso haber experimentado personalmente el efecto liberador de este libro para hacerse una idea de ello. El entusiasmo era general; todos nos convertimos, de momento, en feuerbachianos"⁵⁶. Un siglo más tarde J. P. Oisier va a poder seguir reiterando el punto de vista de Engels de que todos somos feuerbachianos, en la medida en que los problemas planteados por Feuerbach constituyen el horizonte, superado o no, en que se plantea la problemática espiritual del hombre contemporáneo⁵⁷. Feuerbach, en efecto, aparece como una de las expresiones paradigmáticas de la conciencia contemporánea, sea cual fuere nuestra identificación o rechazo de sus puntos de vista.

En concreto, Feuerbach desempeña un papel primordial en la clarificación del principio moderno de la subjetividad. Si por lo que se refiere a la vertiente propiamente filosófica, termina recuperando la tensión sujeto-objeto, la alteridad y la diferencia, en la interpretación de la religión de la subjetividad, termina, por el contrario, afirmando la identificación de Dios con el Hombre. La religión se presenta como la primera, y ciertamente indirecta, autoconciencia del hombre. Feuerbach es sin duda un ilustrado pero un ilustrado posthegeliano de modo que, por reduccionista que sea su interpretación de la religión, le da una profundidad y una radicalidad que está más allá de la Ilustración dieciochesca. Más cercano se mostraría de los puntos de vista de su coetáneo A. Comte.

Siguiendo a Hegel señala Feuerbach que pertenece a la esencia del espíritu humano el alienarse y el perderse, la experiencia del "rodeo" hasta que en un proceso de maduración histórica se encuentra en condiciones de enfrentarse directamente consigo mismo. La historia de las religiones mostraría precisamente tal ley. En esa experiencia del "rodeo", el hombre habría estado venerando inconscientemente su propio ser, pero de tal forma que en el proceso ascendente de la historia lo que en una etapa anterior de la religión se presentaba como algo objetivo, en un estadio posterior aparece ya como algo subjetivo, revelándose el sentido de la historia como un "autoconocimiento más profundo" por parte del espíritu humano. De ahí que Feuerbach

⁵⁶ F. Engels. *L. Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, Berlin, 1968, 23.

⁵⁷ J.P. Oisier. Presentation, en L. Feuerbach. *L'essence du Christianisme*, Paris, 1968,9.

no dude en señalar como verdadero tema de *La esencia del Cristianismo* la divisa socrática “conócete a tí mismo”⁵⁸. El proceso histórico tendría como misión desvelar el enigma del Hombre. De esta forma, Feuerbach va a dar expresión, durante un tiempo al menos, a la apoteosis de la Antropología, una especie de sueño antropológico⁵⁹, que por un lado no logra conjurar su dimensión dogmática y reduccionista, si bien, por otro, contribuye notablemente a la clarificación de la *hybris* de la Modernidad.

Para Feuerbach el misterio, la “esencia” de la teología es el Hombre mismo tomado como género humano. La historia parece haberlo mostrado ya a posteriori y Feuerbach aspira a algo así como a salirle al paso a esa dinámica histórica y a ofrecer una “demostración” complementaria de la famosa tesis, algo así como una demostración a priori. En todo ello Feuerbach seguirá de alguna manera desempeñando su papel de “profeta cultural” que tan nítidamente aparecía reflejado en los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. Pues también ahora está convencido de ser un adelantado respecto a su tiempo, dado que éste sigue siendo una época confusa, dominada por las apariencias: “Apariencia es la esencia de la época — apariencia nuestra política, apariencia nuestra eticidad, apariencia nuestra religión, apariencia nuestra ciencia”⁶⁰.

No es extraño, por tanto, que Feuerbach conceda a su obra un valor epocal en la medida en que, más allá del ámbito de las apariencias, expresaría los cambios profundos producidos en el seno de la humanidad. Al fin y al cabo interpreta su obra como el final de un “rodeo”, en un cierto sentido como la “historia de un error” nietzscheana, aunque todavía con fuertes connotaciones hegelianas. El asumirlo así abiertamente equivaldría a todo un giro histórico: “El giro necesario de la historia es por consiguiente esta abierta confesión y constatación de que la ciencia de Dios no es sino la conciencia del género, de que el hombre sólo puede y debe elevarse por encima de los límites de su individualidad, pero no por encima de las leyes, de las determinaciones esenciales positivas de su género, de que el hombre no puede concebir, barruntar, representar, sentir, crear, querer, amar y venerar ningún otro ser como *ser absoluto* que la *esencia de la naturaleza humana*”⁶¹.

⁵⁸ L. Feuerbach. *Werke in sechs Bänden*, V, (ed. E. Thies), 14 (En adelante W.)

⁵⁹ Tal como lucidamente escribe M. Foucault: “he aquí como en este pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo: no ya del Dogmatismo, sino el de la Antropología” (Id. *Las palabras y las cosas*, México, 1971, 332).

⁶⁰ W., V, 396.

⁶¹ W., V, 317.

Como es obvio, tal toma de conciencia no sólo supondría un giro desde el punto de vista teórico en cuanto presunto desvelamiento del enigma de la religión, y, en definitiva, del hombre, sino también desde el punto de vista práctico. A pesar de todas sus insuficiencias, Feuerbach insiste constantemente en la dimensión práctica de su obra, en cuanto cambio de conciencia. Refiriéndose en concreto a *La esencia del Cristianismo* señala que por muy teórico o especulativo que sea su objeto, en el escrito subyace, sin embargo, un “interés profundamente práctico”⁶². La razón es la misma que en el caso del problema de la inmortalidad: la concentración de las fuerzas humanas en la configuración de la inmanencia, de forma que el amor al hombre no sea algo “derivado” sino más bien originario. Una nueva situación que para Feuerbach no debe estar exenta de una dimensión religiosa, dado que concibe la vida, en sí misma, como dotada de esa dimensión religiosa, sin que tenga que esperar a recibirla de la bendición externa de un sacerdote. En este horizonte, también desde un punto de vista práctico la proclamación de las tesis de *La esencia del Cristianismo* vendrían a suponer un giro histórico: “Si el ser del hombre constituye el ser supremo del hombre, también desde el punto de vista práctico el amor del hombre hacia el hombre debe constituir la suprema, la primera de las leyes. *Homo homini deus est* — éste es el supremo principio práctico, éste es el giro de la historia universal”⁶³.

4.3. Hegel como el “Antiguo Testamento” de la filosofía

Entre los numerosos debates suscitados por la publicación de *La esencia del Cristianismo* importa mencionar aquí la nueva confrontación con la filosofía hegeliana y, en última instancia, con la llamada moderna filosofía especulativa. En todo ello, Feuerbach se esfuerza por conciliar la concepción epocal de su momento histórico con su voluntad de enfocarla como producto de la historia. Feuerbach no duda en concebir *La esencia del Cristianismo* como una “consecuencia necesaria de la historia”⁶⁴. Tal va a ser también su enfoque en su nueva confrontación con Hegel. Por una parte tiene que aceptar la filiación hegeliana de su escrito en cuanto antropologización del Espíritu Absoluto, pero a la vez reivindica la autonomía de su obra: “Aun cuando, en líneas generales, mi escrito es un resultado de la filosofía hegeliana y con-

⁶² S.W., XII, 55.

⁶³ W., V, 318.

⁶⁴ W., V, 412.

cuerda con ella, sin embargo también es verdad que él ha surgido de una oposición, a menudo airada, contra su filosofía y en especial contra su filosofía de la religión. Pero la separación de la luz de las tinieblas constituye una nueva creación”⁶⁵.

Es curioso observar que si el motivo de la ruptura con la teología fue el impacto producido por la filosofía de Hegel, que suscitó en Feuerbach el deseo de dedicarse plenamente a la filosofía, ahora, en el período que sigue a la publicación de *La esencia del Cristianismo*, esa filosofía hegeliana se le presenta como teología camuflada, como intento de racionalización del universo de la teología. Dos conocidos fragmentos de las *Tesis provisionales de la reforma de la filosofía* expresan este punto de vista con total nitidez. Dice el primero: “El Espíritu Absoluto de Hegel no es sino el llamado espíritu *finito, abstracto*, separado de sí mismo, así como el ser infinito de la teología no es otra cosa que el ser finito *abstracto*”⁶⁶. Es decir, el hombre se le presenta a Feuerbach como el auténtico fundamento tanto de la teología como de la filosofía hegeliana. De esta forma las conclusiones de *La esencia del Cristianismo* ensanchan su campo de aplicación al afectar a la vez a los intentos de traducción filosófica de la teología. El segundo fragmento aludido no es menos expresivo, con la particularidad de que acentúa el carácter epocal de la filosofía hegeliana: “La filosofía de Hegel constituye el último refugio, el último apoyo racional de la teología”⁶⁷. Es una nueva forma de expresar la convicción feuerbachiana de que con Hegel concluía una época.

Especialmente elocuente es en este sentido el artículo *Acerca de la valoración del escrito “La esencia del Cristianismo”*, de 1842, en el que Feuerbach pone especial empeño en contrastar su punto de vista con el hegeliano. Aparece aquí con nitidez la voluntad feuerbachiana de romper no sólo con la tradición teológica sino también con la tradición filosófica representada por Hegel. En este sentido Feuerbach no duda en presentarse como filósofo de la finitud frente a un autor que sigue partiendo de lo Infinito, del “antiguo punto de vista de lo Absoluto”, ese concepto clave que se había ido vaciando de contenido ante la mirada feuerbachiana. Es cierto que Hegel hablaba de un nuevo mundo, de una nueva creación. Sin embargo está lejos, a los ojos de Feuerbach, de haber disipado el estado universal de hipocresía que caracteriza a la época. Todo está “superado” en Hegel y a la vez no superado. Es cierto que intenta superar “lo viejo caduco”, pero en el “seno de lo

⁶⁵ S.W., XIII, 387.

⁶⁶ G.W., IX, 246.

⁶⁷ G.W. IX, 258.

viejo”. Por ello no duda en afirmar que Hegel pertenece al “Antiguo Testamento” de la nueva filosofía⁶⁸. Esta última comienza para Feuerbach con la “encarnación” de la filosofía, un proceso al que y aludía tempranamente en su carta a Hegel. Este representa la “consumación” de la moderna filosofía. Por ello Feuerbach puede concebir *La esencia del Cristianismo* como profundamente inserta en la dinámica de la Modernidad. El primer párrafo de los *Principios de la filosofía del futuro* lo señala con toda la nitidez deseable: “El cometido de los tiempos modernos consistió en el desarrollo y la humanización de Dios – la transformación y disolución de la teología en la antropología”⁶⁹. Sin duda la llamada filosofía especulativa desempeñó un importante papel en este proceso. La que Feuerbach denomina “nueva” filosofía constituye la segunda etapa decisiva.

5. Feuerbach como “Lutero II”

No se puede ignorar la incidencia de la tradición protestante cuando se analiza el proceso que conduce de Hegel a Nietzsche. Muchos de los portavoces intelectuales de la época, antiguos estudiantes de teología, consideran de una forma o de otra a la tradición protestante como una de sus señas de identidad, aunque dicha connivencia ya viniera de épocas anteriores, especialmente del Idealismo alemán. Esa situación no le pasó desapercibida a Nietzsche a la hora de consumir ese proceso. Así lo señala abiertamente: “el párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo su pecado original”⁷⁰. Feuerbach está lejos de faltar a esta cita. Habría que destacar más bien, por el contrario, la relevancia de su identidad “protestante”. No sorprende por ello que un reciente intérprete haya podido concebir su estudio sobre la filosofía feuerbachiana “como uno de los eslabones que forman la cadena de una historia hermenéutica de la filosofía protestante”⁷¹.

Pero si resulta innegable la relevancia de esa presencia del espíritu protestante, también lo es que tal tradición ha entrado en la fase crítica de su recepción por parte de la *intelligentsia* alemana. En este sentido la alusión a

⁶⁸ G.W., IX, 242.

⁶⁹ G.W., IX, 265.

⁷⁰ KSA, VI, 176.

⁷¹ A. Philonenko. *La jeunesse de L. Feuerbach (1828/41)*, I, París, 1990, 7.

dicha identidad protestante constituía otro de los referentes a los que Feuerbach podía remitirse a la hora de expresar su conciencia epocal.

Conviene observar que, en el momento de entrar en escena Feuerbach, ya se oían voces en el seno del pensamiento alemán relativas a la crisis de la tradición protestante y acerca de que la filosofía alemana aparecía como heredera de las virtualidades contenidas en esa tradición. Sea suficiente con aludir aquí a los casos de Hegel y Heine. Hegel confrontándose con la crisis religiosa de su época, en la que los contenidos de los dogmas tradicionales se habían erosionado y vaciado considerablemente, ve en ella un proceso de reducción y simplificación en cierto sentido paralelo al que tuvo lugar con los Reformadores del siglo XVI: “De este modo, es la característica fundamental de los nuevos tiempos el que las doctrinas de la Iglesia protestante hayan sido reducidas al mínimo”⁷². Se trata de aquel subjetivismo religioso en el que Hegel vio expresada la crisis espiritual de su tiempo y que tan bien reflejaría su colega Schleiermacher. Ciertamente, que el propio Lutero haya subrayado tanto el fundamento subjetivo que es la fe, le parece a Hegel de una importancia decisiva, en cuanto expresa, desde la óptica religiosa, el primado de la subjetividad propio de los tiempos modernos. Pero la subjetividad ha de saber integrar la objetividad, de lo contrario degenera en subjetivismo vacío. Ofreciendo los buenos servicios de la filosofía a una tradición teológica claudicante, Hegel no vacila en concebir la reciente filosofía como una prolongación de la Reforma: lo que Lutero comenzó en cuanto fe en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu, ulteriormente maduro, se esfuerza por aprehender en el *concepto*, escribe en la *Filosofía del derecho*.

También Heine, aunque de forma menos rigurosa, comparte las tesis de Hegel. Al exponer la historia cultural alemana no duda en referirse en primer lugar a la gran revolución religiosa protagonizada por Lutero. Más tarde iba a surgir a su vez una revolución filosófica, iniciada por la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, que a los ojos de Heine viene a ser algo así como la “última consecuencia del protestantismo”⁷³. Aunque a veces lo ignore, la filosofía alemana se mostraría en definitiva como “hija” del protestantismo. Ciertamente, para Heine la tradición religiosa como tal ha entrado en crisis, pero persiste al menos el “espíritu del protestantismo”. “En mis actuales convicciones religiosas no sigue viva, ciertamente, la Dogmática, pero sí, siempre, el espíritu del protestantismo. Sigo tomando partido, por tanto, por la

⁷² G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, 1, Hamburg, 1966, 36.

⁷³ *Beiträge zur deutschen Ideologie*, 41.

Iglesia protestante⁷⁴. En este horizonte se va a configurar el tema de una segunda Reforma. Nadie mejor que Feuerbach supo expresar esta situación.

Aunque sólo después de la publicación de *La esencia del Cristianismo* tiene lugar una dedicación intensiva a la obra de Lutero, la referencia al significado del protestantismo está presente desde temprano. Ello ocurre especialmente en los estudios sobre la historia de la filosofía, a la hora de valorar el pensamiento moderno. Así en su *Historia de la filosofía moderna desde Bacon de Verulam hasta B. Spinoza*, de 1833, — en un intento de aproximación a la interpretación hegeliana⁷⁵ — el protestantismo aparece en estrecha conexión con el giro epocal que supuso el paso de la Edad Media a los tiempos modernos. El protestantismo expresa desde el punto de vista religioso el nuevo principio que dio origen a la Edad moderna, el principio que se emancipó de la tutela eclesiástica, del espíritu escolástico, que se reconcilió con la autonomía del arte, que dio paso a la libre vida burguesa mostrando un nuevo sentido práctico mundano, etc. El protestantismo aparece así como una de las expresiones peculiares del giro histórico que entonces se producía. En este sentido se presenta como el correlato idóneo de la nueva filosofía. Lutero y Descartes aparecen como el binomio destacado que expresa los nuevos tiempos. Los dos saben dar expresión, de una forma complementaria, a la esencia de la nueva época.

El Cristianismo se hace ahora más acorde con el espíritu del mundo, con las necesidades del espíritu humano, pierde su retraimiento, su negatividad, indica Feuerbach bajo la impronta de Hegel. La afinidad con el espíritu pensante con que nace la Reforma conduce al protestantismo a una especie de concentración en lo esencial de la religión frente a lo inesencial, en lo necesario frente a lo arbitrario, en lo originario frente a lo meramente histórico. Feuerbach no puede menos de evocar a este respecto los planteamientos de un Lessing y un Lichtenberg a la altura de la Ilustración. Pero el protestantismo originario detuvo en la Biblia como tal su proceso reductor a los elementos originarios de la religión. Al abordar esta cuestión, a pesar del espíritu acomodaticio de esta obra, Feuerbach va a sintonizar más con Heine que con el enfoque mediador de Hegel. Es preciso, señala Feuerbach, proseguir el proceso iniciado, hasta alcanzar la “razón” que se sabe a sí misma como el origen de toda filosofía y también de toda religión⁷⁶. A este respecto, filoso-

⁷⁴ Op. cit., 59/60.

⁷⁵ Feuerbach no quería añadir más obstáculos a su pretensión de convertirse en profesor universitario.

⁷⁶ G.W., II, 30.

fía y protestantismo ya no se van a limitar a coexistir como dos expresiones del mismo tiempo sino que se inicia una dinámica que va a conducir desde el protestantismo a la filosofía “como su verdadero fruto”.

Tal va a ser a los ojos de Feuerbach la especificidad de la filosofía alemana. En Alemania la *emancipación de la religión* precedió a la de la *filosofía*. A diferencia de otros países en los que la nueva filosofía surge al margen de la religión establecida, sin que se llegue a establecer una verdadera mediación entre ambas instancias, en Alemania la filosofía surge, por el contrario, como un intento de medicación, consciente y reflexivo, de la filosofía y la religión. De ahí también que para Feuerbach la filosofía alemana haya estado particularmente condicionada por la versión protestante del Cristianismo.

Sin embargo, esta visión acomodaticia, al menos en parte si recordamos el radicalismo del antiguo estudiante de teología protestante, va a dejar paso a una visión más crítica, más distanciada, menos prohegeliana. Así ocurre, dentro de sus estudios históricos, en la monografía dedicada a P. Bayle en 1838. Ciertamente, la Reforma sigue siendo concebida como una etapa decisiva en la historia del Cristianismo, pero es valorada más negativamente. Sin duda la Reforma intenta reconciliar al hombre con el mundo, frente a los dualismos que imperaban en el Cristianismo medieval. Sin embargo, la liberación protestante tuvo más un carácter práctico que teórico, pues desde este último punto de vista la razón todavía queda más sometida a los dictados de la fe. Feuerbach se acercaría un poco más al diagnóstico de Nietzsche, según el que el protestantismo vendría a ser una paralización a medias de la razón y del Cristianismo⁷⁷. De esta forma la tarea de la Reforma habría quedado básicamente incompleta, inacabada.

Los estudios históricos contienen sin duda una aproximación importante al significado de la Reforma. No obstante, como queda ya apuntado, el momento culminante de la confrontación feuerbachiana con Lutero tiene lugar a partir de la publicación de la primera edición de *La esencia del Cristianismo* en 1841, cuando el Reformador es mencionado en apoyo de la tesis de que la esencia de la teología es la antropología, punto de viraje de la historia universal. Tal va a ser la intensidad de la nueva dedicación a la figura de Lutero que la segunda edición de *La esencia del Cristianismo* (1843) ha sido calificada a veces como “edición protestante”⁷⁸. Dando este mayor pro-

⁷⁷ KSA, VI, 176.

⁷⁸ L. Wallmann. “L. Feuerbach und die theologische Tradition”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 67 (1970).

tagonismo a Lutero, Feuerbach se enfrentaba polémicamente a los teólogos protestantes coetáneos que a veces, como era el caso de J. Müller, presentaban objeciones serias a la identidad protestante del escrito feuerbachiano. De ahí que Feuerbach se haya sometido durante un tiempo, con una intensidad sin precedentes, al estudio de la obra de Lutero buscando en ella un aval para su interpretación antropológica de la religión. Hace tiempo que J. Glasse se molestó en analizar los cambios producidos en la confrontación feuerbachiana con Lutero, consultando para ello, a la vez, el copioso material inédito dejado por el autor. A la luz de todo ello, cabe advertir ahora la cita de una mayor cantidad de textos del Reformador. Además se produce un fenómeno importante en esta aproximación al legado luterano: Feuerbach se enfrenta directamente a la obra de Lutero no contentándose con las múltiples mediaciones de la *Rezeptionsgeschichte*. No se trata ya de captar el "espíritu" que todavía persiste en la época, tal como diría Heine sino que se consulta directamente la obra luterana. Además como cabe suponer, los textos de Lutero son citados ahora con mayor grado de aceptación⁷⁹. Esta mayor concentración en la obra del Reformador queda nítidamente reflejada en el estudio feuerbachiano de 1844, *La esencia de la fe según la concepción de Lutero. Una aportación a "La esencia del Cristianismo"*. No obstante, todos los escritos de la época dan testimonio del mencionado protagonismo luterano.

Como hemos dicho, Feuerbach pretende encontrar en la propia obra de Lutero el aval para la interpretación antropológica de la religión. Si Lutero fue uno de los portavoces de uno de los cambios más profundos de la historia de la humanidad, ahora Feuerbach también se considera inmerso en un nuevo giro histórico, paralelo en cierto sentido al que protagonizó Lutero. En la medida en que Feuerbach se concibe como el portavoz de esa nueva época, que también se caracteriza por unos cambios profundos en el ámbito religioso, estima acertado considerarse a sí mismo como una especie de "Lutero

⁷⁹ Acerca de todo esto, aparte del trabajo de L. Wallmann, pueden consultarse: J. Glasse. "Why did Feuerbach concern himself with Luther?", en *Revue internationale de Philosophie* 26 (1972); Id. "Feuerbach und die Theologen: sechs Thesen über den Fall Luther", en *Atheismus in der Diskussion* (Ed. H. Lubbe und H.-M. Sass), München, 1975; O. Bayer. "Gegen Gott für den Menschen", en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69 (1972); A. Giinzo. "Feuerbach y su interpretación de la Reforma protestante", en *Religión y cultura* (1979); H.H. Brandhorst. *Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation*. Göttingen, 1981; L. M. Arroyo. "Yo soy Lutero II". *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca, 1991; A. Brunvoll. Feuerbach, "Luther und die Zukunft des Protestantismus", en H.J. Braun y otros (eds.). *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, 1990.

II”⁸⁰. En ambos casos nos encontraríamos ante un momento epocal. De una forma provocativa, Feuerbach considera su concepción de la religión como una realización de las virtualidades implícitas en la obra luterana, superando ahora las “contradicciones” que le afectaban en un principio.

La Reforma es para Feuerbach el acontecimiento histórico “más grande” del pasado alemán, que condiciona profundamente el talante de la Edad Moderna. La misión de ésta habría consistido en el desarrollo y humanización de Dios, en la disolución de la teología en antropología. Pues bien, la forma “práctica” o religiosa de esta transformación fue el protestantismo. Feuerbach fue perspicaz a la hora de captar la naturaleza antiespeculativa de la Reforma, en contraste con el catolicismo: Lutero no se preocupa por saber lo que es Dios *en sí mismo* sino de lo que es *para el hombre*. Por ello para Feuerbach, el protestantismo ya no sería propiamente *teología* sino más bien *crisología*, es decir, *antropología religiosa*⁸¹. El saber religioso ha de ser entendido en su función salvífica, dramática, cabiendo hablar en Lutero de la presencia de la razón instrumental por lo que a ese saber religioso se refiere.

Pero por selectiva que resulte la lectura feuerbachiana, no va a desconocer sin más la complejidad de la posición originaria de la Reforma. Ciertamente, ésta no negó a Dios en cuanto Dios. Teóricamente lo dejó subsistir. Pero en cuanto tal, sería un ser ultramundano que no interpela al hombre religioso. El centro de gravedad de la Reforma estaría en el aspecto práctico, en lo que es Dios “para nosotros”. Pero si el planteamiento originario dejó subsistir la ultramundaneidad de Dios, dicha situación va a ser superada por la moderna filosofía especulativa: “lo que está más allá de la religión, se encuentra más acá de la filosofía, lo que no constituye objeto alguno para aquella, es precisamente objeto de ésta”⁸². Se produce así la convergencia de los dos principios modernos de la subjetividad y ambos están incidiendo en la configuración de la obra feuerbachiana. El principio filosófico lleva hasta sus últimas consecuencias los aspectos latentes en el principio religioso: “La filosofía especulativa constituye la elaboración y la disolución racionales, teóricas, del Dios trasmundano, inobjetivo de la religión”⁸³. De ahí a la vez la relevancia histórica de la filosofía especulativa en cuanto racionalización del universo teológico, en cuanto esencia racionalizada de Dios, de forma

⁸⁰ W. Bolin. *Über L. Feuerbach Briefwechsel und Nachlass*, Helsingfors, 1877, 43.

⁸¹ G.W., IX, 265.

⁸² G.W., IX, 266.

⁸³ G.W., IX, 266.

que esa filosofía se muestra como la teología “consecuente”. Pero también la *hybris* de tal filosofía ontoteológica frente a la que Feuerbach va a postular la necesidad de una *nueva* filosofía correspondiente a un nuevo período histórico.

Ayudado por la obra llevada a cabo por la filosofía especulativa, y de una forma especial por Hegel, Feuerbach se apresta a reinterpretar la Reforma a la altura de su momento histórico. a pesar de la distancia entre el “primer” Lutero y el “segundo”, Feuerbach no duda en apelar al Reformador — una “autoridad” que superaría en toda la línea a “todas las Dogmáticas protestantes” — como “árbitro” en su confrontación con Strauss⁸⁴. Ese árbitro cualificado terminaría decantándose por la tesis feuerbachiana de que la esencia de la teología es la antropología. Después de haber citado un fragmento de la obra de Lutero, comenta Feuerbach: “En estas pocas palabras tenéis una *apología* de todo el escrito feuerbachiano”⁸⁵. Lo mismo que en el caso de Hegel, el interlocutor fundamental al hablar del protestantismo es Lutero. Este sería la figura histórico-universal del protestantismo. Los Padres de la Iglesia sólo pretendían ser cristianos. Lutero da un paso más: quiso ser cristiano “y” hombre, aunque sólo la historia posterior habría ido resolviendo las “contradicciones” que subsistían en un principio. *La esencia del Cristianismo* señalaba que la historia de la teología ya había corroborado a posteriori la reducción de la teología a la antropología. Es significativa la forma como se refiere Feuerbach a la máxima autoridad teológica protestante de su tiempo: D. Fr. Schleiermacher. En sintonía como el proceso de subjetivización de la religión emprendido en la Edad Moderna, Schleiermacher ubica en el sentimiento la esfera religiosa, aunque por inhibiciones teológicas no daría el paso definitivo de reducir *objetivamente* a Dios a la esencia del sentimiento. No obstante, Schleiermacher revestiría un papel epocal en la historia del Cristianismo: su figura vendría a ser el “último” teólogo de la religión cristiana. En los debates posteriores a la primera edición de *La esencia del Cristianismo*, Feuerbach traza una línea en el despliegue del subjetivismo religioso moderno: Lutero, Kant, Schleiermacher y el propio Feuerbach, mientras que Hegel aparecía como el intento de poner un dique a dicha situación, por mucho que a su vez contribuya también a la humanización de lo Absoluto. Contrastando

⁸⁴ Cf. *Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach*, en W. , III, 244-46.

⁸⁵ Op. cit. . 245. Este escrito se solía atribuir a Marx pero H. M. Sass mostró hace tiempo, en un conocido artículo, la plausibilidad de su filiación feuerbachiana. C. Id. Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach”, en *International Review of Social History*, XII (1967).

su enfoque con el hegeliano, señala Feuerbach: “Hegel *objetiviza* lo subjetivo, yo *subjetivizo* lo objetivo”⁸⁶. Frase sin duda harto significativa del talante de la obra feuerbachiana en la que la presencia de un peculiar sueño antropológico hace que la Psicología invada el ámbito de la Metafísica y de la Teología.

Pero al margen de todas sus simplificaciones, está claro que Feuerbach da expresión a una época que sumida en un proceso de secularización acelerada (D. Mc. Lellan) también seculariza en buena medida el legado protestante, insistiendo precisamente en los aspectos más vulnerables de la formulación luterana de la fe. El escrito *La esencia de la fe según la concepción de Lutero* muestra con toda la claridad deseable el esfuerzo feuerbachiano por localizar en la propia obra de Lutero aquellos textos y expresiones que podían parecer más proclives a una interpretación subjetivista de la fe. La violencia hermenéutica a que Feuerbach somete el texto luterano no es sin embargo, arbitraria sin más. Un K. Barth, por ejemplo, así lo supo reconocer. En definitiva, Lutero habría dado un “rodeo” decidiéndose incondicionalmente por Dios, pero para terminar potenciando al hombre y a la subjetividad. Feuerbach aísla ese “momento” de la obra luterana y se siente heredero de él. Estamos sin duda ante un caso paradigmático de cómo una idea o planteamiento originario pueden dar lugar, a lo largo de su recepción, a desarrollos imprevistos y no queridos, pero, en todo caso, no arbitrarios sin más.

En un momento de crisis de la tradición protestante, Heine hablaba de la pervivencia del “espíritu” del protestantismo y Ruge señalaba que el desarrollo más reciente del protestantismo venía a ser la “disolución del mundo protestante”⁸⁷, de forma que era preciso postular la supresión de la teología y del más allá. Feuerbach es quien aborda con más intensidad esta cuestión y, sin duda, no le faltaban razones para considerarse como una especie de Lutero II, en este repliegue en que está sumido el pensamiento decimonónico. Después de todo, por mucho que antropologice y psicologice la tradición Feuerbach sigue siendo un testigo de la herencia religiosa, como diría Bloch. Y si bien desde temprano cabe advertir en él la presencia de una *Weltfrömmigkeit* tan arraigada en el pensamiento alemán, también se puede observar la presencia de la tradición protestante por secularizada que se encuentre. Según hemos visto, *La esencia del Cristianismo* concluye refiriéndose al carácter religioso que la vida como tal poseería de un modo inma-

⁸⁶ G.W., IX, 231.

⁸⁷ *Der deutsche Vormärz*, 176.

nente, con independencia de la bendición de un sacerdote. En su lúcida lectura de Feuerbach, Stirner va a reconocer aquí la presencia del legado protestante: “¿Y no se trata acaso de protestantismo ilustrado cuando Feuerbach considera las relaciones éticas ciertamente no como mandato de Dios, pero sí las declara sagradas a causa del *espíritu* que habita en ellas?”⁸⁸. En efecto, por problemática que resulte su interpretación de Lutero, no cabe duda que Feuerbach es a su manera un protestante ilustrado, cuya religión residual constituye una de las expresiones prototípicas en un momento epocal de los avatares de la humanidad⁸⁹.

6. La necesidad de un cambio

A modo de colofón de lo que venimos diciendo de la conciencia epocal feuerbachiana, especialmente en los dos últimos apartados, cabría referirse al escrito *Necesidad de un cambio*. Lo dicho anteriormente acerca de las transformaciones operadas en el corazón de la humanidad, es tomado ahora como punto de referencia al abordar la cuestión de una nueva filosofía.

Al evaluar la necesidad de esa nueva filosofía, señala Feuerbach que son cosas muy distintas si se trata de una filosofía que coincide con las anteriores en una “época común” de la historia de la humanidad, si esa filosofía surge tan sólo debido a una “necesidad” filosófica, o bien si una filosofía *corresponde y sirve de expresión a una “necesidad” de la humanidad*. Asimismo serían cosas bien distintas una filosofía que sólo de un modo indirecto coincidiera con la historia de la humanidad y otra muy distinta si se trata de una filosofía que pertenece directamente a la historia de la humanidad y sirve de expresión inmediata a la “necesidad”, a los ideales y conflictos de una época⁹⁰.

En otro escrito de este período, en la réplica a la recensión que J. Müller había hecho de *La esencia del Cristianismo*, aborda también Feuerbach el concepto de “necesidad” para mostrar la naturaleza de los deseos humanos y, como consecuencia, de las ideas religiosas y filosóficas. Las representaciones

⁸⁸ *Der Einzige und sein Eigentum*, 98/99.

⁸⁹ Sobre Feuerbach y el futuro del protestantismo, véase el artículo de A. Brunvoll, ya mencionado.

⁹⁰ *Notwendigkeit einer Veränderung*, en C. Ascheri (ed.), *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation*, Frankfurt a. M., 1969.

que nos formamos a partir de una necesidad anímica interna tienen el carácter de una representación *esencial, necesaria* y se convierten en una especie de representación *no libre, involuntaria*, que ejerce una especie de dominio sobre nosotros. Este poder de la necesidad va unido a otro poder soberano, el poder del *tiempo*. De esta forma surge el problema de la historicidad de las necesidades humanas: *necesidades determinadas* surgen y se satisfacen únicamente en *tiempos determinados*⁹¹. Y el tiempo en que se ha de satisfacer una necesidad surge cuando esa necesidad ya no es algo subjetivo sino cuando, de una forma más radical, se nos impone como algo insoslayable. Quizá el siguiente texto sirva de compendio del planteamiento feuerbachiano: “La *necesidad* constituye el poder supremo, soberano — el *destino de la historia*. Más todavía: *la necesidad de una época es la religión de esta época* — el objeto de esta necesidad su ser supremo, su dios. Sólo en la necesidad tiene sus raíces la religión”⁹².

¿A qué tipo de necesidad ha de responder la nueva filosofía? ¿Se trata de un cambio de filosofía en el sentido de la filosofía tradicional o en un sentido esencialmente distinto? En definitiva, se pregunta Feuerbach, ¿se trata tan sólo de una “nueva filosofía” o más bien de una “nueva época”? ¿Estamos en el umbral de una nueva época, de un nuevo período de la humanidad o nos limitamos a conservar al hombre viejo sólo con los cambios que el paso del tiempo hace imprescindibles?⁹³ Feuerbach, situado en la cumbre de su creatividad, vive profundamente la conciencia epocal y se esfuerza por clarificar la peculiaridad de su propio tiempo. Está plenamente convencido de que lo que está en juego en su momento histórico no es un mero cambio filosófico, tal como tuvieron lugar tantos otros a lo largo de la historia sino, de una forma más radical, un nuevo período de la historia de la humanidad. De ahí el carácter excepcional de la nueva época.

Pero, en sintonía con lo expuesto en *La esencia del Cristianismo* y con su recepción del legado protestante, considera que son los cambios religiosos los que constituyen el marco de referencia, el parámetro para diferenciar los distintos períodos de la historia de la humanidad, pues la religión pertenece a lo más íntimo del hombre, la religión viene a representar el “corazón” de la humanidad. De aquí deduce Feuerbach que un movimiento histórico sólo llega hasta el fondo, sólo alcanza radicalidad cuando llega hasta ese corazón

⁹¹ G.W., IX, 184.

⁹² G.W., IX, 184.

⁹³ *Notwendigkeit einer Veränderung*, 146.

de la humanidad. Feuerbach ve a su tiempo desde esta perspectiva. Se habría producido una revolución en el ámbito religioso, en la forma de interpretar y vivir la religión establecida, el Cristianismo, y en este sentido cabe afirmar que está naciendo una nueva época. En este horizonte un cambio de filosofía no ha de limitarse a aspectos meramente académicos o escolares. Por el contrario, ha de tratar de dar expresión a la necesidad de una época, de la humanidad como tal, por más que como en todo gran período de transición, la situación pueda resultar confusa, como ya señalaba el escrito de 1830 sobre la muerte y la inmortalidad. Feuerbach tiene clara conciencia no sólo de estar asistiendo al “hundimiento de una concepción histórico-universal” sino, como consecuencia de ello, a manifestaciones contrapuestas, desgarradas, propias de tales situaciones, que conducen tanto a la defensa desesperada de lo que está en trance de desaparición como a la postulación lúcida y militante de una nueva forma de existencia. La opción de Feuerbach está clara: es preciso optar por la “necesidad” que apunta al futuro, es preciso romper con las seudomediaciones, con las semisoluciones de la época. Precisamente uno de los escritos feuerbachianos más significativos de este período son los *Principios de la filosofía del futuro*. Frente a los intentos de compromiso que proliferan en su época, Feuerbach reitera: “Sólo quien tiene el coraje de ser absolutamente negativo, posee la fuerza de producir algo nuevo”⁹⁴. Tal es la especie de hilo conductor que preside la obra feuerbachiana desde sus comienzos. Y también desde el principio constatamos la centralidad del problema religioso a la hora de señalar los cambios en la historia de la humanidad. El presente escrito sigue insistiendo en este punto. Uno de los más señalados críticos de la religión, es a la vez incapaz de desembarazarse de la misma. De ahí que su actitud resulte más de una vez ambivalente. Aunque con un marcado distanciamiento del punto de vista hegeliano, también en Feuerbach se da una negación y una conservación a la vez de la esfera religiosa. Cabe incluso añadir que esta esfera, a la hora de valorar las transformaciones históricas, queda más bien sobredimensionada.

Sería preciso elaborar — ahora Feuerbach parece tenerlo más claro que nunca — una filosofía posteristiana. La filosofía anterior corresponde al período del hundimiento del Cristianismo, de su negación. Pero esta negación, tal como cabe advertir especialmente en la filosofía de Hegel, quería ser a la vez su posición, su afirmación desde una nueva perspectiva. De ahí que de una forma particular la filosofía hegeliana haya contribuido a una situación de

⁹⁴ Op. cit., 147.

ambigüedad y confusión. Frente a ello, Feuerbach insiste en el proceso de clarificación que es preciso llevar a cabo, dado que el Cristianismo ya no respondería a la “necesidad” de una humanidad concentrada en la configuración de la inmanencia: “El Cristianismo ya no corresponde ni al hombre teórico ni al práctico. Ya no satisface el espíritu, pero tampoco al corazón”⁹⁵. Es decir, las instancias supremas del ser humano.

A diferencia de lo que ocurría con la filosofía anterior, en su intento racionalizador de la teología, que conducía a una negación “inconsciente” del Cristianismo, Feuerbach postula ahora una negación “consciente”, “querida” y “directa” de un Cristianismo que se presenta como impedimento de la emancipación humana. El paso a este nivel de una negación consciente y directa supondría un proceso de clarificación de suficiente relevancia como para dar paso al inicio de un nuevo período histórico: “La negación consciente pone los fundamentos de una nueva época — la necesidad de una nueva filosofía, sincera, no ya cristiana, decididamente no cristiana”⁹⁶. En los escritos de este período, Feuerbach insiste en presentar a la filosofía, a la *nueva* filosofía, como ocupando el lugar de la religión, una filosofía que es capaz de hacerse cargo de la herencia religiosa. Hay por parte de Feuerbach una voluntad decidida de vinculación con el universo religioso, incluso cuando se confronta con conceptos tales como materialismo y ateísmo. De ahí su incomodidad ante tales términos, en su acepción habitual.

La *nueva* filosofía feuerbachiana no quiere ciertamente ser una forma de *teología*, pues la filosofía “en el sentido de la teología” sería algo que ha llegado a su agotamiento, algo que hay que dar por concluido. A este respecto, los *Principios de la filosofía del futuro* sitúan claramente el significado de la *nueva* filosofía en el proceso de la evolución ideológica de la Modernidad: esa nueva filosofía ha de desempeñar respecto a la filosofía moderna anterior el mismo cometido que ésta desempeñó respecto a la teología. La filosofía especulativa en cuanto intento de racionalización de la teología ha de dar paso a una nueva filosofía que es a su vez resultado y disolución de esa filosofía especulativa. Sólo esa nueva filosofía es capaz de llevar a cabo la “disolución completa, absoluta, sin contradicción, de la teología en la antropología”⁹⁷. En términos peculiarmente feuerbachianos, ya no se trataría de una mera disolución de la teología en la “razón”, tal

⁹⁵ Op. Cit., 148.

⁹⁶ Op. Cit., 150.

⁹⁷ G.W., IX, 335.

como hacía la filosofía especulativa, sino también en el “corazón”, es decir, en el ser *total* del hombre.

Precisamente debido a este carácter “existencial”, la nueva filosofía feuerbachiana aspira a hacerse cargo de la herencia religiosa. No ha de tener una dimensión teológica, pero sí religiosa, en la medida en que, a diferencia de la filosofía tradicional, aspira a dar respuesta al hombre *total* y no únicamente a la razón. Este fragmento de los *Principios de la filosofía del futuro* lo expresa con toda nitidez: “La antigua filosofía tiene una *doble* verdad: la verdad *para sí misma* que no se preocupa por el hombre — *la filosofía* —, y la verdad *para el hombre* — *la religión*. La nueva filosofía por el contrario, en tanto que filosofía del hombre, es también, esencialmente, *la filosofía para el hombre* — ella posee, sin menoscabo de la dignidad y la autonomía de la teoría, incluso en íntima consonancia con la misma, una tendencia práctica, y por cierto en su sentido más elevado; ella pasa a ocupar el lugar de la religión, ella misma en verdad es religión”⁹⁸. En este intento de hacerse cargo del hombre total, Feuerbach proclama la necesidad de hacer descender la filosofía desde la “beatitud intelectual divina, carente de necesidades” hasta el ámbito de la *miseria humana*. Aunque no exenta de su propia *hybris*, la filosofía feuerbachiana en cuanto filosofía de la finitud se siente solidaria de la precariedad humana, de su indigencia y desvalimiento. Hay sin duda un coeficiente de religiosidad en su pretensión de querer dar una respuesta al desamparo humano, de ofrecer una respuesta al hombre *total*.

Pero en la *Necesidad de un cambio* no sólo se postula una realización “filosófica” de la religión sino que se hace referencia asimismo a una realización “política”. Estamos sin duda ante dos formas peculiares del proceso de secularización emprendido por la Modernidad y, a la vez, de su ambigüedad ideológica. A pesar de la sobriedad e imprecisión en sus tomas de posición abiertamente políticas, resultaba difícil que Feuerbach no se pronunciara alguna vez acerca del problema de la absorción de la religión por la política, pues la época se encontraba bajo este signo, era una de sus señas de identidad. De una forma especial ello era cierto respecto al proceso revolucionario francés en el que la política aparecía como un sucedáneo de la religión, capaz de reconquistar una nueva inocencia y de generar un hombre nuevo que se elevara por encima de la antigua corrupción. De una forma más inmediata, las utopías políticas que configuran de un modo peculiar la primera mitad del siglo XIX apuntaba asimismo en esta dirección.

⁹⁸ G.W., IX,340.

Feuerbach, a pesar de sus inhibiciones en este campo, tampoco puede soslayar sin más el problema. Ciertamente los tecnicismos del lenguaje político brillan por su ausencia. En su lugar impera el enfoque de la política desde el prisma religioso. Con ello cree sintonizar con las circunstancias imperantes en Alemania. En un conocido pasaje de su correspondencia, señala: “Por lo demás sigo insistiendo: la teología es para Alemania el único vehículo práctico y eficaz de la política, al menos en un principio”.⁹⁹ En sintonía con ello, en *la necesidad de un cambio* va a propugnar la realización política de la religión: “la política debe convertirse en nuestra religión”. Cabría decir que Feuerbach conecta aquí particularmente con la *conclusión* de *La esencia del Cristianismo* en la que se reconocía a las relaciones ético-políticas una dimensión de sacralidad, de religiosidad de carácter inmanente, con independencia de la sanción de la religión establecida. A esta circunstancia se refiere cuando habla de la metamorfosis política de la religión. Lejos de ser un punto de cohesión política, la religión, en su acepción habitual, sería más bien un motivo de disolución entre los Estados, al menos en un sentido, dado que el hombre se siente deudor de Dios en todo lo realmente importante, mientras que la conexión del hombre con el hombre resulta algo contingente¹⁰⁰. De ahí la coherencia del pesimismo político del Cristianismo primitivo.

Sin embargo no ocurre lo mismo cuando se trata de la concepción antropológica de la religión, se la reduce a la “fe en la unidad de los hombres”, y se la concibe como la “sacralización de lo que une en y para sí a estos hombres, como expresión de su forma de pensar humana común”. Es decir, de una política en sintonía con los resultados de *La esencia del Cristianismo*. A este respecto, Feuerbach habla de la política como de la “religión del futuro”¹⁰¹, en cuanto vendría a ser la fe en los hombres, “la suprema y última determinación de los hombres” y, a la vez, una vida en favor de los hombres y junto con los hombres, acorde con dicha fe. Al ser concebido el hombre como el ser supremo para el hombre, también para Feuerbach se abre el camino para la absolutización de lo político, de forma que éste se mostraría como la “realidad” y la “verdad” de la religión. Así, por ejemplo, el Estado se muestra como la verdadera “providencia” del hombre.

Por lo demás, en esta breve aproximación al planteamiento de lo político como realización de la religión conviene destacar que Feuerbach sitúa sus

⁹⁹ S.W., XIII, 120.

¹⁰⁰ *Notwendigkeit einer Veränderung*, 152.

¹⁰¹ *Op. Cit.*, 159.

reflexiones en el horizonte de su concepción acerca del destino del mundo protestante a lo largo de la Modernidad. También ahora la visión política estaría en sintonía con la perspectiva de una segunda Reforma que supondría la realización de las virtualidades de la primera, intentando superar los conflictos y contradicciones en que habría quedado en un principio. No sin lucidez observa, en una nota al margen del escrito, que existe una especie de paralelismo entre la evolución de la filosofía moderna a partir de la teología y la evolución del pensamiento político: así como la transformación de Dios en la razón no suprime a Dios sino que lo desplaza, así también el protestantismo se ha limitado a desplazar al papa hasta el rey, quedando abocados al “papado político”. Sabida es la incidencia de la Reforma en la evolución de las concepciones políticas modernas. Según Lutero, la gobernación civil (*weltliche Regiment*) ha de ser considerada asimismo como “Reino de Dios”, gozando de una especie de legitimidad que procedería “inmediate a Deo” y no a través del rodeo de una sanción eclesiástica. Se ha podido afirmar con razón que con Lutero se le concede al poder civil una dignidad hasta entonces desconocida¹⁰². Feuerbach tiene presente este aspecto y trata de sacar unas consecuencias paralelas a las que se deducen en el plano filosófico. La disolución contemporánea del orden protestante vendría a suponer la superación de la “Edad Media protestante” en la medida en que la llamada Edad Moderna se dio por satisfecha con medias negaciones¹⁰³. De esta forma el protestantismo vendría a ser más bien “catolicismo político” en lo relativo a su enfoque político. En sintonía con la crisis que caracteriza a su época, también Feuerbach se distancia ahora de la idealización política de la Reforma, que constituye una de las características de la concepción hegeliana¹⁰⁴. Desde la perspectiva de la *Necesidad de un cambio*, la Reforma se le presenta a Feuerbach como aquel movimiento que destruyó el “catolicismo religioso”, pero que en su lugar situó a lo largo de los tiempos modernos el “catolicismo político”. Sin embargo, en el momento histórico en que se postula una “segunda” Reforma, se requiere asimismo que lo que la Reforma pretendió en el plano religioso, se realice ahora en el plano político¹⁰⁵.

¹⁰² Véase, por ejemplo, G.C. von Unruh. “Der Beitrag der Lehre Luthers von Obrigkeit und Amt zur Entwicklung des Rechtsstaatlichen Gedankenguts”, en E.L. Behrendt (ed.), *Rechtsstaat und Christentum*, II, München, 1982, 41.

¹⁰³ *Notwendigkeit einer Veränderung*, 162.

¹⁰⁴ Véase, por ejemplo, R. Maurer. Hegels “politischer Protestantismus”, en *Stuttgarter Hegel-Tage 1970.1974*, 383/415.

¹⁰⁵ *Notwendigkeit einer Veränderung*, 162.

También en este caso, la religión habría venido a ser algo así como la “conciencia anticipadora” de la política. La religión anticiparía de una forma ideal lo que la política vendría a “realizar” en un estadio posterior. Así, por ejemplo, el protestante vendría a ser una especie de “republicano religioso” que, una vez superados sus planteamientos contradictorios, su escisión ha de derivar en un “republicanismo político” como realización coherente de los postulados iniciales.

A pesar de la ingenuidad de su concepción política, Feuerbach no deja de ser clarividente al postular la dimensión “religiosa” de la política, en el momento en que se está pronunciando acerca de un giro histórico en la historia de la humanidad. En efecto, de una forma explícita o tácita, los movimientos políticos iban a tener bastante que ver con lo que Feuerbach denominaba “realización” política de la religión. Por supuesto en el mesianismo político decimonónico, pero también a lo largo de las experiencias del siglo XX, ya se trate de las formulaciones aberrantes a que han dado lugar los movimientos totalitarios, en los que se manifiesta la absolutización de lo político, o bien en las formas más civilizadas del Estado de Bienestar, con las que sin duda se encontrarían más en sintonía los planteamientos feuerbachianos. El carácter elemental de la conceptualización política feuerbachiana no le impide, en definitiva, mostrarse lúcido respecto a determinadas tendencias de fondo.

7. Conclusión

Nos hemos aproximado a la toma de conciencia epocal de Feuerbach, desde sus primeras experiencias intelectuales en la universidad, hasta el momento de su plenitud a comienzos de los años 40. Destaca tanto su precocidad en esta toma de conciencia como su insistencia posterior. Feuerbach aparece convencido desde un principio de que en su momento histórico se estaba iniciando no sólo una nueva etapa de la filosofía sino, más radicalmente, en la historia de la humanidad. Ciertamente se trata de una conciencia epocal que, en uno u otro sentido, es compartida por la intelectualidad de la época, pero en todo caso un autor como Feuerbach merece ser destacado como portavoz de un tiempo en trance de transformación profunda.

Sin duda, en este peculiar “tiempo de indigencia”, Feuerbach comparte la condición conflictiva de ser un epígono, después de la consumación hegeliana de la filosofía, y la de ser un precursor de una nueva época. En la presen-

te aproximación a su pensamiento hemos insistido, sobre todo, en su condición de precursor, en cuanto anuncia esa nueva época, viendo en Feuerbach la expresión de una “nuevo comienzo”, en sintonía con otras lecturas actuales del legado feuerbachiano¹⁰⁶. En consonancia con ello está la simpatía con el que el propio Feuerbach se refirió a la obra de Copérnico¹⁰⁷. Valoraba su obra como una especie de revolución copernicana, especialmente la tesis central de que la esencia de la teología es la antropología. Feuerbach se considera testigo de una doble quiebra: tanto la tradición religiosa como la filosófica se encontraría profundamente afectadas por ello. No cabe duda de que Feuerbach ocupa a este respecto un lugar peculiar en el proceso que conduce de Hegel a Nietzsche, en un momento de profunda revisión de toda la tradición occidental. En cuanto momento provisional de un prolongado y profundo proceso, la obra feuerbachiana se nos presenta traspasada por dos líneas de fuerza contrapuestas: la conciencia de la precariedad, de la metafísica de la finitud y, a la vez, la presencia de lo Absoluto en sus distintas metamorfosis como Hombre y Naturaleza. Sin embargo, nos parece legítimo insistir en la primera dimensión: la filosofía feuerbachiana como filosofía de la finitud. Este aspecto que afecta por igual a la vivencia religiosa y a la filosófica del hombre contemporáneo encuentra su primera expresión posthegeliana en la obra feuerbachiana. Si es cierto, como quiere Foucault, que “nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma”¹⁰⁸, no cabe duda que a Feuerbach le corresponde un puesto relevante en la dialéctica de la Modernidad, al menos en cuanto plantea la nueva problemática, aunque no sea más que en un horizonte fragmentario.

Sin duda Feuerbach no personificaba la única actitud posthegeliana posible. Sin ir más lejos, ahí está Kierkegaard para recordárnoslo. Tampoco hoy cuando consideramos desde otra óptica la religión y la metafísica, nos podemos identificar sin más con sus planteamientos. Estos nos resultan a mundo excesivamente reduccionistas y simplificadores. Pero por encima de ello está el hecho de que ha sabido dar expresión a una nueva conciencia histórica en

¹⁰⁶ Cf. H. J. Braun y otros (eds.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Berlin, 1990, 11.

¹⁰⁷ Acerca de este punto ha llamado la atención H. Blumenberg. Véanse sus estudios: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M., 1981; *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1988.

¹⁰⁸ *Las palabras y las cosas*, 309.

la que de una u otra manera estamos instalados. Por ello en un cierto sentido, los jóvenes hegelianos, y Feuerbach entre ellos, continúan siendo nuestros contemporáneos filosóficos¹⁰⁹. Sin compartir muchos de sus espejismos e ingenuidades, seguimos estando profundamente condicionados por la quiebra de la tradición a la que con tanto ahínco se refirió Feuerbach.

¹⁰⁹ *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 67.