

# Religión y límite: espaciotemporalidad y praxis política en Ludwig Feuerbach

*Religion and limits: spatiotemporality and political praxis in  
Ludwig Feuerbach*

DOI:10.18226/21784612.v26.e021044

Maximiliano Dacuy\*  
José Edmar Lima Filho\*\*

**Resumen:** En el presente artículo – y a través de un análisis hermenéutico de carácter textualista – haremos un recorrido sobre una interpretación particular de la política en Ludwig Feuerbach. La lectura que hacemos es que se halla implícita en el periodo 1839-1843 una idea de política como autolimitación (*Selbsbeschränkung*) del hombre, superada la crítica al cristianismo. Para su puesta en acto es menester – según entendemos – vincular política y religión: entendida ésta como el pasaje de la mirada crítica desde el interior (de la esencia) al exterior (el género que existe en la naturaleza). A través de dicho vínculo, el hombre – al reivindicar asimismo la sensibilidad – limita espaciotemporalmente su práctica política, montándose con ello el escenario para el ejercicio efectivo de la *praxis*.

**Palabras clave:** Autolimitación. *Praxis*. Cristianismo. Esencia. Estado.

**Abstract:** In this article – and through a hermeneutical analysis of a textual nature – we will take a tour about a particular interpretation of politics in Ludwig Feuerbach. The reading we make is that an idea of politics as self-limitation (*Selbsbeschränkung*) of man, implicitly overcoming criticism of Christianity, in the period 1839-1843. For its

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), actualmente forma parte del Programa de Investigación en Filosofía Pos-hegeliana perteneciente al Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). Se desempeña como docente y coordinador de investigación en el Instituto Superior Goya (ISG). *Mail:* mxidacuy@gmail.com.

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Federal de Ceará (UFC). Profesor Adjunto de Graduación y de Pos-Graduación de Filosofía en la Universidad Estadual Vale do Acaraú (UVA). Líder del Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e pensamento pós-hegeliano (GPELF/ UVA-CNPq), miembro investigador del Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR/UVA-CNPq) y del Laboratorio de Estudos Hegelianos (LEH/UVA-Funcap). *E-mail:* semedmar@yahoo.com.br.

implementation, it is necessary – as we understanding it – to link politics and religion: understood as the passage of the critical gaze from the inside (of the essence) to the outside (the genre that exists in nature). Through this link, man – by specifically claiming sensitivity – limits his political practice in space and time, thereby setting the stage for the effective exercise of *praxis*.

**Keywords:** Self-limitation. *Praxis*. Christianity. Essence. State.

La preocupación política en Feuerbach se manifiesta de modo recurrente<sup>1</sup>. Si bien no lo explicita regularmente, más de una vez deja entreverlo sea con frases aisladas o con breves exposiciones en que se revela un interés para nada secundario o baladí. Así, en las primeras páginas de *Aportes para la crítica de Hegel*

---

<sup>1</sup> “Todas las fórmulas del “humanismo” idealista de Marx son fórmulas feuerbachianas. Y sin duda Marx no ha hecho sino citar, tomar o repetir a Feuerbach, quien, como se ve en los Manifiestos [*Manifestes Philosophiques*], piensa siempre en la política, pero no habla nunca de ella. Todo se juega según él en la crítica de la religión, de la teología, y en ese disfraz profano de la teología que es la filosofía especulativa” (ALTHUSSER, 1968, p. 35). Abensour (1998, p. 110), va más allá, y sostiene que el pensamiento político del joven Marx se basa en las ideas de Feuerbach, sólo cambia el foco de la intersubjetividad: de la comunicación a las relaciones de producción: “Fiel a su proyecto de una monadología heredada de Feuerbach como intersubjetividad, Marx opera una conversión en cuanto a la determinación del foco a partir del cual puede establecerse una comunicación entre los hombres, como si también ahí quisiera sustituir la inmaterialidad de la vida política por la concreción de la producción, sustituir la vida etérea de la esfera política por el suelo firme del lazo que el trabajo instaura entre los hombres y la naturaleza, y entre los hombres entre sí. Tomando en adelante la producción el lugar de la prensa, el “lazo parlante que une al individuo al Estado y al mundo”, el conocimiento recíproco no se constituye ya a partir de la naturaleza ética, ni a partir de la naturaleza lingüística del hombre como animal político, sino que la comunicación, la armonía, se establece entre mónadas definidas como seres productores”. En relación a la lectura política desde la crítica a la religión, véase *La ideología alemana*: “Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas. Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Qué fuera la conciencia religiosa, la idea religiosa, se determinaba de distinto modo en el curso ulterior. El proceso consistía en englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral y, en última instancia, “*al hombre*”, como el hombre religioso. Partíase como premisa del imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto, en culto del derecho, culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez mayores, hasta que, por último, el venerable San Max [Stirner] pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas” (El subrayado es del autor) (MARX, K.; ENGELS, F., 1970, p. 17). Por último, y volviendo específicamente al objeto de este apartado, cf. Martínez Hidalgo, para quien el interés fundamental de Feuerbach es la situación social y política: “Por consiguiente, la filosofía de Feuerbach está fundamentada en su concepción de la religión. Ahora bien, su interés fundamental, tanto en la consideración de la religión y de la filosofía, es la situación social y política en la que se encuentra el hombre” (MARTÍNEZ HIDALGO, 1997, p. 32).

(*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* [1839]), al hacer referencia al descuido hegeliano en el tratamiento del espacio en su concepción de la naturaleza, a modo de crítica, señala: “Siempre la naturaleza agrega a la tendencia monárquica del tiempo el liberalismo del espacio” (FEUERBACH, 1974, p. 17).

¿Qué significa “agrega el liberalismo del espacio”? Y, por otro lado, ¿qué rol cumple el espacio en función de la liberación del hombre en este su vincularse a la naturaleza, como sugiere al final del escrito? (FEUERBACH, GW IX, 61) Lo primero es una idea que en ese texto Feuerbach no desarrolla, pero sí lo hará más adelante<sup>2</sup>. Para responder a lo segundo debemos volver a *Aportes* y a su interpretación crítica de la filosofía de la naturaleza de Hegel. Allí nota que parte de una noción de tiempo abstracta, lógica, no mediatizada. La naturaleza representa –desde la perspectiva del filósofo de Bruckberg– el espacio y el tiempo materializados en objetos sensibles. En esta línea, concibe la verdadera dialéctica como un diálogo entre especulación y empírea (FEUERBACH, GW IX, 37).<sup>3</sup> Así, lo que debe mediar con nuestra temporalidad es el espacio, y ello viene de la mano de la sensibilidad, articulando con ello pensamiento y ser sensible. Por ello es que se pone aquí el acento sobre el papel que juegan los sentidos: ellos tornan patente la coexistencia (KAMENKA, 1970, p. 84), que es la dimensión propiamente espacial.

Ahora bien, nuestra hipótesis es que con la puesta en valor del límite (*Grenze*) Feuerbach articula la existencia espaciotemporal (FEUERBACH, GW IX, 20, 253 y 327) con la dimensión política (FEUERBACH, GW IX, 252). Así es que la sensibilidad, de ser considerada como mero receptáculo de lo que “la realidad es”, será la facultad determinante para establecer el vínculo natural, y con ello para la redefinición de la política en el marco de una

---

<sup>2</sup> Puntualmente y de manera indirecta en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [1842]), al hacer referencia a lo pernicioso que resulta para un pueblo prescindir de una noción situada del tiempo y el espacio (FEUERBACH, GW IX, 252). Analizamos tal pasaje en pp. 11 y ss.

<sup>3</sup> Entiende Kamenka (1970, p. 84), en su lectura de la sensibilidad feuerbachiana, que la mente nos da la noción de tiempo, pero no puede ofrecernos la noción de espacio.

filosofía del futuro que se vuelva *praxis*<sup>4</sup>. Tal propuesta, empero, se consuma teóricamente en el periodo 1842-1843.

En el escrito *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentums* [1841]) la construcción política –que nunca encuentra una alusión explícita –tiene como tarea articular el género con la naturaleza. Recién en el segundo prólogo (1843) podemos hablar de una referencia –implícita también –a la *praxis*. Parecería ser que en la edición de 1841 la religión es reemplazada por la ciencia de una vez y para siempre, pues no sería factible sobreponerse al imperio de la subjetividad ilimitada permaneciendo en aquella, pues implicaría sujetar a ella la cultura, la ciencia, es decir: aquellas disciplinas o prácticas que efectivamente niegan o anulan el carácter ilimitado de la individualidad, cuya base es el sentimiento, el ánimo (*Gemüt*). Pero la religión –en la segunda edición (1843) –no resulta aplazada, sino más bien rectificada en su sentido. En esta segunda edición, Feuerbach presenta a la religión no ya como conciencia del infinito (FEUERBACH, GW V, 29), o conciencia primera de la humanidad (FEUERBACH, GW V, 47), sino que se le asigna aquí otra función: la de dirigir la mirada de dentro hacia fuera:

La religión es el sueño del espíritu humano. Pero en el sueño tampoco nos encontramos en la nada o en el cielo, sino sobre la tierra: en el reino de la realidad, con la sola reserva de que vemos las cosas reales no a la luz de la realidad y de la necesidad, sino de la apariencia deliciosa de la imaginación y de lo arbitrario. Todo lo que hago a la religión (como la filosofía o teología especulativa) es abrirle los ojos o, más bien, volver hacia el exterior los ojos que ella dirige hacia el interior, en otras palabras, me contento con transformar el objeto de la representación o de la imaginación en objeto de la realidad (FEUERBACH, 1995, p. 43).

---

<sup>4</sup> “No la filosofía hegeliana, sino la sociedad democrática basada en el humanismo y el empirismo, es la expresión de la autoconciencia consumada, del retorno del hombre y su espíritu a sí mismo”. Y, más adelante: “La función del *sensualismo*, del empirismo, en la liberación de la humanidad parece ser doble para Feuerbach. Primero, en el enfoque de la atención del hombre a la realidad objetiva, a la naturaleza: lo vuelve práctico, lo ayuda a empoderarse en un modo realista y efectivo [...]. Segundo, los sentidos son democráticos: ellos tratan la realidad, el hombre y la naturaleza, el conocedor y lo conocido, como perteneciente a un solo nivel de existencia. Empirismo y ciencia niegan las ficciones, autoridades y jerarquías erigidas por la ley y el Estado” (El subrayado es del autor) (KAMENKA, 1970, p. 121).

Feuerbach ajusta su modo de ver la realidad a través la religión. La religión nos da la clave de su *Anschaung*, ella misma es el instrumento que nos presenta, nos hace patente – aunque sea de modo ilusorio, “en sueños” – la realidad<sup>5</sup>. Así, si al principio se la concibe como conciencia de la interioridad (FEUERBACH, GW V, 45), y todas sus características están formuladas en relación al concepto de Dios, siendo éste un tipo de entidad que reside en nuestro interior y es, por tanto, el objeto (*Gegenstand*) más íntimo, se le atribuye ahora (1843) una función política: la de dirigir los ojos al exterior, lo que implica volcar la espiritualidad en la naturaleza<sup>6</sup>. La exterioridad a la que hace referencia con la mirada de la religión en el segundo prólogo supone el límite en la *praxis*. Por lo pronto, la toma de conciencia del hombre y su vinculación con la naturaleza, la construcción de objetividad (*Objektivität*) a partir de ella como modalidad genuina en pos de limitar la subjetividad, son modos de entender la relación entre interioridad y exterioridad como siendo complementarias y formando parte de lo mismo. El hecho de saber que Dios es el género encubierto (FEUERBACH, GW V, 18) conlleva una lectura particular de la interioridad, de la conciencia; pero el gesto de vincular al hombre con la naturaleza y dirigir los ojos hacia la exterioridad, para así romper con la auto-referencialidad propia de la esencia humana en su ejercicio solipsista, lleva a Feuerbach a suprimir a Dios posicionando en primer plano a la naturaleza y el ser sensible del hombre, por un lado; y a reformular la idea de religión, si es que quiere hacer algo con ella, que no sea el sepultar al individuo en la inmediatez

---

<sup>5</sup> Más allá del pasaje citado de *La ideología alemana* (MARX & ENGELS, 1970, p. 17), véase el siguiente fragmento de Marx, en uno de sus primeros escritos: “La crítica ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno de sí mismo y, por tanto, en torno a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues se mueve alrededor del hombre hasta que éste empiece a moverse alrededor de sí mismo” (MARX, 2013, p. 43).

<sup>6</sup> Como si la mirada al interior ya hubiera cumplido su ciclo, su faena, en este su tornarse consciente el hombre, en el despliegue de la autoconciencia. No deja de resonar el eco de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aquí como en las obras tempranas de Feuerbach. Cf. Hegel (1970, p. 55 y ss.) Sobre la influencia de Hegel en Feuerbach, cf. Wartofsky (1977, p. 8 y 141).

del sentimiento.<sup>7</sup> Algo notable: no ubica entre las perfecciones humanas o determinaciones esenciales la sensibilidad al lado de la razón, la voluntad y el corazón (FEUERBACH, GW V, 30). Una primera lectura de la esencia nos llevaría a las tradiciones platónica y aristotélica, ya que en estos filósofos el elemento sensible forma parte del alma. Pero no así en Feuerbach, porque en él la esencia es interior a la conciencia, y la sensibilidad implica apertura de la esencia a la exterioridad.<sup>8</sup> No queremos decir con esto que se

---

<sup>7</sup> Véase Feuerbach (1995, p. 235 y ss.) (FEUERBACH, GW V, 323 y ss.): “La religión no sabe por sí misma nada de la existencia de las causas segundas; éstas son más bien para ella piedra de escándalo; en efecto el reino de las causas segundas, el mundo de los sentidos, la naturaleza, es precisamente lo que separa a los hombres de Dios, aunque Dios, en cuanto Dios real, es, a su vez, un ser sensible. Por eso cree que un día caerá el muro de la separación. Un día no habrá ninguna naturaleza, ninguna materia, ningún cuerpo o, al menos, ninguno que separe el hombre de Dios; un día no existirá más que Dios y el alma piadosa.” Empero, veamos cómo sigue, y cómo modifica la idea de religión a continuación: “La religión tiene conocimiento por la intuición sensible, natural, irreligiosa o, por lo menos, no religiosa de la existencia de causas segundas, es decir, de las cosas que existen entre Dios y el hombre –visión que invierte inmediatamente en tanto que convierte los efectos de la naturaleza en efecto de Dios –. Pero a esta idea religiosa se opone el entendimiento y el sentido natural que atribuye a las cosas naturales una real actividad autónoma. La religión resuelve esta contradicción entre la visión de los sentidos y la visión religiosa transformando la incontestable efectividad de las cosas en efectividad de Dios por mediación de estas cosas”. Nótese que, de regir solamente en el seno interno del individuo religioso, la religión “tiene conocimiento”, toma conciencia de la contradicción entre los sentidos y el ánimo (*Gemüt*), entre estos y los deseos del corazón. Hay una función cognoscitiva nueva, más propia del sujeto cognoscente, cuyas facultades operantes serían el entendimiento y la sensibilidad, o como le gusta decir a Feuerbach (GW IX, 41) en *Aportes para la crítica de Hegel*, el “entendimiento sensible” (*sinliche Verstand*). La religión ya no resuelve –como crítica a Hegel respecto a la filosofía especulativa– a la contradicción en uno de sus dos elementos (FEUERBACH, GW IX, 45), en este caso en la razón a despecho del ser sensible, sino que media. Y media a través de la imaginación, órgano que opera en lo contradictorio, en lo no-conciliable. Pero este rol nuevo que se le otorga a la religión será central para entender la solución feuerbachiana a la escisión radical en el seno del alma humana. El hombre real será religioso porque precisa ser la solución de todas las oposiciones, de las contradicciones entre lo que siente y percibe, entre lo que piensa y siente (cf. FEUERBACH, GW IX, 260).

<sup>8</sup> Si la sensibilidad fuera una determinación esencial debería ser una perfección divina. O bien, erigirse ella misma como divinidad. Pero el Dios sensible no es otro que la naturaleza, y se nos dirá: el panteísmo es la expresión teológica que da cuenta de la sensibilidad como una determinación esencial, de que debería ser reconocida como elemento constitutivo de la esencia. A lo que decimos: el fundamento de semejante divinidad no es interior a la conciencia, sino que está vinculado a los sentidos. Y estos nos llevan hacia el exterior: el sentido interno es un modo de sensibilidad, eso está claro, pero los sentidos nos dirigen la mirada hacia afuera, ¿cómo suponer que me construya con ellos un Dios? Y Feuerbach lo deja en claro, aunque sin hacer referencia al problema de la esencia: el supuesto de la sensibilidad es que está limitada, así como el de la imaginación es que en ella se anulan los límites de la sensibilidad (FEUERBACH, GW V, 184 y 360). Una vez más: ¿cómo sostener desde allí que los sentidos podrían constituir un Dios? Por ello el panteísmo fue entendido siempre como ateísmo. La clave, entonces, está en el límite. Desde ahí, desde el concebir la sensibilidad como limitada, no podría constituirse un Dios a partir de ella y, en consecuencia, no podría ser la sensibilidad una determinación esencial. El Dios limitado es una *contradictio in adjecto*.

perfile una especie de dualidad cuerpo-mente en *La esencia del cristianismo*, sólo que en ese escrito su objeto es la conciencia.<sup>9</sup>

Tal como en 1839, en 1841 Feuerbach (GW IX, 61; V, 205 y ss.) reivindica la naturaleza. Ella no sólo opera como fuente de liberación de las ataduras de la imaginación y de las concatenaciones lógicas de la filosofía especulativa,<sup>10</sup> develando al hombre su esencia sensible, en un espacio horizontal y sin jerarquías; sino que – en un ida y vuelta – el hombre politiza la naturaleza.<sup>11</sup> Desde aquí se articula la mirada del interior al exterior y viceversa.

Ahora bien, si la intención es hacer al hombre objetivo (FEUERBACH, GW IX, 251),<sup>12</sup> ¿no sería mejor seguir la línea del materialismo francés y renunciar sin más a la religión, por tratarse de una mera ilusión? Feuerbach, empero, no hace a un

---

<sup>9</sup> Hay pocas referencias a la corporalidad, a los cuerpos, en *La esencia del cristianismo* (cf. FEUERBACH, GW V, 185 Y 314), por el tema que nos atañe señalamos una que nos es de interés, pues éste determina el límite (*Schranke*): “Hasta los dioses homéricos con figuras abstractas, a pesar de todo su esfuerzo vital y semejanza humana, tienen cuerpos como los hombres; cuerpos, sin embargo, de los que se han suprimido los límites (*Schranken*) e incomodidades humanas” (FEUERBACH, 1995, p. 145). En *Principios de la filosofía del futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [1843]) su referencia es más puntual, pues el cuerpo constituye el límite racional de la subjetividad: “Como el hombre allí donde se descorporiza, donde él niega el cuerpo, este límite racional (*vernünftige Schranke*) de la subjetividad, cae en una práctica fantástica y trascendente, trata con apariciones corporales de Dios y espíritus, suprimiendo, por tanto, prácticamente la diferencia entre imaginación e intuición, asimismo se pierde también teóricamente la diferencia entre pensar y ser (*Sein*), entre lo subjetivo y lo objetivo (*Objektiv*), entre lo sensible y lo no-sensible, una vez que la materia ya no es una realidad para el hombre y, por consiguiente, ya no es límite de la razón pensante, una vez que la razón, la esencia (*Wesen*) intelectual, la esencia (*Wesen*) de la subjetividad en general, en esta su ilimitabilidad (*Unbeschränktheit*), es la esencia (*Wesen*) única y absoluta para él” (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 116).

<sup>10</sup> Es de relevancia señalar que en sus *Fragmentos sobre la característica de mi curriculum vitae filosófico* (*Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*), Feuerbach ya había defendido que [...] “a partir de sí la Lógica sólo sabe de sí, sólo sabe del pensar. Luego, lo otro de la Lógica solamente puede ser deducido de la Lógica no lógicamente, sino ilógicamente, esto es: la Lógica sólo transita en la naturaleza sólo porque un sujeto pensante encuentra previamente una existencia inmediata, una naturaleza, y es compelido, dado el posicionamiento natural, a reconocerla. Si no hubiese una naturaleza, jamás la inmaculada virgen Lógica produciría una a partir de sí?” (FEUERBACH, SW II, p. 385) (Traducción de Serrão [2019, p. 241]).

<sup>11</sup> Este planteo no es solamente de carácter político sino ético. En las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* dirá que hay que *naturalizar* la libertad (FEUERBACH, GW IX, 262), idea que ya aparece en el escrito *Aportes para la crítica de Hegel* (FEUERBACH, GW IX, 62).

<sup>12</sup> “Hasta ahora, la marcha de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una marcha invertida. Por este camino nunca se llega a la realidad verdadera, objetiva, sino siempre únicamente a la realización de sus propias abstracciones y, precisamente por eso, nunca se llega a la verdadera libertad del espíritu; pues, sólo la intuición de las cosas y seres (*Wesen*) en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio. El tránsito de lo ideal a lo real tiene su sitio únicamente en la filosofía práctica”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 37).



lado la religión porque implicaría ello empobrecer al hombre.<sup>13</sup> Concibe a la religión como el instrumento que hace patente la esencia humana, no sólo en *La esencia del cristianismo*, sino que esta idea cierra el periodo 1839-1843, con la diferencia que desde ahora (1843) no sólo manifiesta la esencia humana sino que la presenta en función *del* hombre, *para* el hombre (FEUERBACH, GW IX, 340). Empero, esta idea ya aparece en un texto anterior<sup>14</sup>, a saber: “Necesidad de una reforma (*Notwendigkeit einer Veränderung* [1842]).<sup>15</sup>

En este escrito, la Reforma Protestante adquiere un matiz claramente político, y Feuerbach expone su lectura del vínculo entre religión y política, en general, y protestantismo y republicanismo político, en particular, como parte del mismo recorrido que debe realizar la *praxis*. Véase el siguiente pasaje:

---

<sup>13</sup> Sí es verdad que hay en Feuerbach una consciente vinculación entre religión y antropología, pero ello se debe a la reformulación de la esfera teórica en función de la crítica. La ciencia que se corresponde a la religión es la antropología, puesto que la esencia humana es puesta en evidencia por la crítica religiosa, por la reducción antropológica de la teología. Así, de la antropología – como teoría del hombre – se pasa a la política –su *praxis*–. Véase el siguiente pasaje: “Pero lejos de dar, rebajando la teología a la antropología, una significación nula o subalterna a la antropología (significado que le conviene sólo en cuanto existe una teología por encima y contra ella), elevo más bien la antropología al estado de la teología” (FEUERBACH, 1995, p. 43) Asimismo: “Religión no sólo *es* antropología, para cumplir su función social *necesita* serlo” (El subrayado es del autor) (KAMENKA, 1970, p. 47). Por su parte, véase también Xhaufflaire: “En efecto, la antropología de Feuerbach tenía una significación altamente crítica no solamente en relación a la teología y al idealismo escolástico, sino en función de la realidad socio-política de su tiempo en Alemania, totalmente impregnada de sus tabús inhumanos que él denunciaba” (XHAUFFLAIRE, 1970, p. 194).

<sup>14</sup> La datación de esta obra es problemática. Serrão señala que la primera edición de este texto fue llevada a cabo por Karl Grün y se intitulaba “*Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*”; ya para la segunda edición, de Friedrich Jodl, se modificó el título: “*Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*”. Luego de algunos argumentos que reconocen elementos filológicos y temáticos, Serrão defiende, en la misma línea que Werner Schuffenhauer y Walter Jaeschke, que la datación del escrito es incierta, sugiriendo como posibilidad el bienio 1842.1843, con una reelaboración probable en 1848, cuando el texto pasaría a ser pensado como un “manifiesto político” (cf. SERRÃO, 2005, p. 25-26).

<sup>15</sup> Para una referencia general de las ideas principales del escrito, véase Abensour (1998, p. 32 y ss.). Véase, a más, qué juicio le cabe a este escrito en relación a lo que el autor denomina “institución filosófica de lo político”: “Se trata de un texto fundamental para nuestro propósito. En efecto: más allá del reconocimiento de la necesidad política como necesidad específica de la modernidad, puede leerse allí, sobre las ruinas de la representación teológica del mundo, una *institución filosófica de lo político* tal que lo político, elevado así al nivel de una aplicación de un principio filosófico nuevo, “el realismo”, sea el lugar finalmente capaz de pensar y de resolver la cuestión que no cesa de obsesionar a la historia, el advenimiento de un sujeto universal, plenamente transparente a sí mismo e instituyendo, en la coincidencia consigo mismo, la era de la reconciliación terrenal”. (El subrayado es del autor) (ABENSOUR, 1998, p. 34).



Así, solamente nos podremos liberar de la contradicción que aprisiona hoy día lo más íntimo de nosotros mismos: la contradicción que opone nuestra vida y pensamiento en una religión radicalmente contradictoria con esta vida y este pensamiento. Porque tenemos que volver a ser *religiosos*, es necesario que la *política* devenga nuestra religión: pero ella no puede ser tal si nuestra concepción no contiene un principio supremo capaz de transformar la política en religión [...]. Se puede, por instinto, hacer una religión de una política, pero se trata aquí de tomar un último fundamento declarado, de un principio oficial. Expresado negativamente este principio no es otro que el *ateísmo*, el abandono de un Dios distinto del hombre. (FEUERBACH, 1960, p. 100).

Explícitamente se afirma el pasaje de la política a la religión, e implícitamente el de la religión a la política:<sup>16</sup> esta última idea también está presente en el segundo prólogo a *La esencia del cristianismo* (1843), en que Feuerbach señala la necesidad de dirigir la mirada de la religión al exterior (FEUERBACH, GW V, 20). Empero, esta vuelta al exterior implica la necesidad de que la teoría se vuelva *praxis*, se masifique, se “encarne” la idea en muchos, en muchas cabezas (carta a Ruge)<sup>17</sup>. Por ello, la génesis para esta politización humana en la modernidad, desde la religión y en una reivindicación del hombre es, para Feuerbach, la Reforma. Ella pone al descubierto que Dios es un objeto (*Gegenstand*) para el hombre, más aún: el objeto *par excellence*, pero tal objeto es distinto al hombre en el alma del cristiano. Ahora bien, si fuese un ente absolutamente independiente del hombre, pregunta Feuerbach (GW V, pp. 346 y ss.), ¿cómo se comunicaría con él?, ¿cómo se le revelaría? Ya que debe hablarle al hombre en su lenguaje si tiene intención de ser entendido. Lo que conlleva a que Dios se “rebaje” ante el

<sup>16</sup>“Es pues la necesidad política, a la que se reconoce el estatuto de necesidad de un nuevo período de la historia humana, la que orienta y exige la reforma de la filosofía. Remarquemos, además, la verdadera inversión que efectúa Feuerbach en el seno de un movimiento típicamente dialéctico, ya que la negación de la religión es presentada como condición de posibilidad de la reapropiación de lo político: la desvinculación de lo político y de lo teológico, la emancipación de lo político respecto a lo religioso, vale como momento preparatorio a una transformación de la política en religión, por mediación de la filosofía. Además, esta nueva sacralización de la política informa por completo el concepto de Estado tal como es construido por Feuerbach”. (ABENSOUR, 1998, p. 32).

<sup>17</sup> “¿Qué es teoría?, ¿qué es *praxis*?, ¿en qué consiste su diferencia? Teorético es lo que está sólo en mi cabeza; práctico, lo que está en muchas. Lo que une a muchas cabezas se hace masa, se extiende y, por lo tanto, se hace lugar en el mundo. Si se puede crear un nuevo órgano para el nuevo principio, éste consiste en una *praxis*, que no se puede descuidar” (FEUERBACH, GW IX, 343).

hombre, más aún: se haga hombre. La Reforma torna manifiesto el antropoteísmo, esto es: el principio de que el hombre es por sí divino. Y no lo es por ser imagen y semejanza de Dios, sino porque Dios, como objeto absoluto y supremo, es imagen y semejanza del hombre. Así, el hombre le comunicaría la divinidad a este Ser Supremo. Pero entonces no hay otro Dios más que el hombre, y de ser así no habría Dios<sup>18</sup>. Esto es: el ente separado radicalmente, cuyas características opuestas al hombre son tales que le aseguran su posición de absoluto, no es otra cosa que un desdoblamiento –cuya causa desconocemos– del hombre. “Dios para el hombre” (*Deus pro nobis*), esta máxima, este principio, humaniza a Dios y lo anula como ente diferente y superior. Lo relevante aquí es que con el ateísmo empieza la política, porque no hay otra vida ni otro cielo, ya que la inmortalidad personal es coadyuvante a la idea Dios,<sup>19</sup> pero a su vez no hay cielo: la única mansión divina está en la tierra. El escenario del hombre es la naturaleza. El hombre recupera, en un proceso de secularización que se inicia con la Reforma, la sensibilidad: negada, transubstanciada; y con

---

<sup>18</sup> Admite Damiani (2003, p. 377), que en el pasaje a la secularización que implica la humanización de Dios por parte de la Reforma, subsiste un dejo teórico de lo divino que luego retomará el idealismo alemán. Amén de ello, Feuerbach no acepta semejante subsistencia, Dios es para el hombre (*Deus pro nobis*) y no hay nada allende a eso, es enteramente para el hombre: “La humanización de Dios es justamente Dios hecho hombre. Cristo es lo que Dios es para el creyente. El Dios en sí queda para el protestantismo como una dimensión de lo divino que no puede ser captada prácticamente. La subsistencia teórica de Dios permitirá volverlo objeto de la filosofía especulativa cuando ésta dé el siguiente paso inmanentista del proceso moderno de secularización, que conduce de Dios al hombre a través de Cristo”. Cf. la nota al pie de Arroyo Arrayás en su traducción del escrito *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a La esencia del cristianismo (Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum “Wesen des Christentums” [1844])*: “Con agudeza, pero también con una actitud notoriamente sesgada, que llega hasta la inversión de lo propuesto por Lutero, plantea aquí Feuerbach uno de los temas más queridos del Reformador: el del *Deus pro nobis*. En la interpretación de Feuerbach el Dios de Lutero pierde toda su consistencia autónoma y su trascendencia respecto de la criatura humana, para convertirse en una realidad creada por el hombre para su propio servicio. En justicia nada más lejos de la concepción que el cristianismo en general y Lutero en particular tienen de Dios, por cuanto éste subrayó vigorosamente la absoluta trascendencia de Dios, trascendencia, por otra parte, siempre presente en la tradición cristiana” (FEUERBACH, 1993, p. 24).

<sup>19</sup> Véase el siguiente pasaje: [...] “mientras el cristiano suprimía la diferencia entre alma y persona, género e individuo, ponía, por lo tanto, inmediatamente en sí mismo lo que sólo era propio de la totalidad del género. Pero la unidad inmediata de género e individualidad es precisamente el principio supremo, el Dios del cristianismo – el individuo tiene en él el significado de ser absoluto – y la consecuencia necesaria de este principio es precisamente la inmortalidad personal” (FEUERBACH, 1995, p. 216).

ello dota de un nuevo espacio a la política. Continuemos con el análisis del escrito:

[...] en la humanidad la necesidad práctica es la necesidad *política*, la necesidad de participar *activamente* de los asuntos del Estado, la necesidad de suprimir la jerarquía política, la sinrazón del pueblo, la necesidad de negar el catolicismo *político*. La Reforma ha destruido el catolicismo *religioso*, pero los tiempos modernos lo reemplazaron por el catolicismo *político*. Ahora queremos en el dominio político lo que quería y proyectaba la Reforma en el dominio religioso (FEUERBACH, 1960, p. 102).

¿En qué consiste tal catolicismo político? No explicita. Pero avizoramos que hace referencia con esa expresión al teísmo político, a saber: el desdoblamiento del cielo como espacio trascendente en oposición al desgarramiento mundano, en función de la distinción radical de Dios respecto al hombre. Así, se encarga de aclarar Feuerbach: “El Papa, jefe de la Iglesia, es hombre como yo; el rey es hombre como todos nosotros; él no está más allá del Estado, más allá de la comunidad”<sup>20</sup> (FEUERBACH, 1960, p. 103). Nótese el punto: el catolicismo sacraliza la jerarquía y el carácter impoluto e intocable del poder político. (LUTERO, 1967, p. 75).

Por último, y como consecuencia de lo anterior, veamos lo siguiente: “El protestante es un republicano *religioso*. Esto es porque una vez que su contenido religioso ha desaparecido, es

---

<sup>20</sup> Respecto a Lutero, cuyas resonancias abundan – al menos en espíritu – en este escrito en particular, véase la proclama *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del Estado Cristiano* (1520): “Se ha establecido que el Papa, los obispos, los sacerdotes y los monjes sean llamados el estado eclesiástico; y los príncipes, los señores, los artesanos y los agricultores, el estado secular. Es una mentira sutil y un engaño. Que nadie se asuste y esto por la consiguiente causa: todos los cristianos son en verdad de estado eclesiástico y entre ellos no hay distinción, sino sólo a causa del ministerio, como Pablo dice que todos somos un cuerpo, pero que cada miembro tiene su función propia con la cual sirve a los restantes. Esto resulta del hecho de que tenemos un solo bautismo, un Evangelio, una fe y somos cristianos iguales, puesto que el bautismo, el Evangelio y la fe de por sí solas hacen eclesiástico y pueblo cristiano. El hecho de que el Papa o el obispo unja, tonsure, ordene, consagre y vista de otro modo que los laicos, puede hacer un hipócrita y falso sacerdote, pero jamás hace a un cristiano o a un hombre espiritual. Según ello, por el bautismo todos somos ordenados sacerdotes, como San Pedro dice: “Vosotros sois un sacerdocio real y un reino sacerdotal”. Y, concluye: “En consecuencia, la ordenación por parte del obispo no es otra cosa que tomar a uno de entre la multitud en el lugar y por representación de toda la comunidad –puesto que todos tienen el mismo poder– y mandarle ejercer ese mismo poder por los demás. Es como si diez hombres, hijos del rey y herederos iguales, eligiesen a uno para administrar la herencia por ellos. Todos siempre seguirían siendo reyes y tendrían el mismo poder. No obstante, a uno se le manda gobernar” (LUTERO, 1967, p. 75).

decir, es descubierto y develado, el protestantismo conduce al republicanismo *político*". (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1960, p. 103). El devenir divino el hombre y su reconocimiento de la sensibilidad, y la consecuente anulación del Dios trascendente recuperando la immanencia del vínculo natural, sellan la historia que comienza con la Reforma. En este escrito Feuerbach expone la idea de que el compás de los cambios históricos lo marcan las rupturas en el ámbito de la religión<sup>21</sup>. Por ello no es de extrañar que vea en la religión un movimiento de sístole y diástole, un diálogo constante entre lo interior y lo exterior del hombre. La política como *praxis* de la autolimitación será eso: toma de conciencia y comunicación, autopercepción y construcción de hegemonía (FEUERBACH, GW IX, 343).

Hay entonces, en la crítica al Dios absoluto, una reivindicación de la política<sup>22</sup>. Y es que si un individuo es *per se* el género humano se sigue de allí el fin de los tiempos, la culminación de la historia

---

<sup>21</sup> "Las eras de la humanidad no se distinguen entre ellas sino por las transformaciones religiosas. Un movimiento histórico no penetra en el fondo de las cosas más que si penetra en el corazón del hombre. El corazón no es una de las formas de la religión, como si ella debiera residir *también* en el corazón; él es la esencia de la religión" (El subrayado es del autor). (FEUERBACH, 1960, p. 97).

<sup>22</sup> Véase Cabada Castro: "Feuerbach estaba, en efecto, convencido de las consecuencias prácticas de su teoría cuando escribía a Arnold Ruge el 10 de marzo de 1843: "la teología es para Alemania el único vehículo práctico y eficaz de la política". Y en realidad, al negar Feuerbach la existencia personal ultraterrena, estaba impulsando al hombre a ocuparse únicamente de esta vida; al sustituir el amor abstracto de Dios por el amor del hombre, estaba poniendo los fundamentos de la igualdad y convivencia humanas; al sustituir la fe en Dios por la fe en el hombre, responsabilizaba al hombre en las tareas de la tierra: así reflexionaba Feuerbach ante su auditorio en Heidelberg, al concluir sus clases públicas sobre la esencia de la religión" (CABADA CASTRO, 1975, p. 206). Ahora bien, en tal pretensión de devolver al hombre su esencia para realizarse en la crítica al Dios absoluto – tal como afirma Cabada Castro –Lubac entiende que el filósofo de Bruckberg ha fracasado: "Feuerbach había querido entonces poner como título a *La esencia del cristianismo*, que es la primera de sus obras en la que expresa su idea esencial: *Conócete a ti mismo*. Detalle verdaderamente simbólico. Su humanismo ateo tomaba como bandera el viejo precepto que los Padres de la Iglesia habían hecho suyo hacía tanto tiempo. Revelar al hombre su esencia, para darle fe en sí mismo, tal era su único objeto. Pero para conseguirlo creía necesario derribar a Dios de la conciencia cristiana. Hacia el fin de su vida escribiría: "no tengo que dejar, después de mi muerte, en la memoria de la humanidad más que mi pensamiento fundamental. Sacrificio todo lo demás. No quiero incubar más que una idea en el discurso de la humanidad consciente". Hemos de decir que no tuvo mucho éxito". (El subrayado es del autor) (LUBAC, 1990, p. 48). De acuerdo a Lima Filho, [...] "es para cumplir la exigencia de demostración de la indispensable laicización de la política y de la necesidad de estimular la discusión al respecto de la vida común que Feuerbach elabora su crítica de la religión, lo que significa asumir una *necesidad política como su razón suficiente*" (El subrayado es del autor) (LIMA FILHO, 2018, p. 14).

(FEUERBACH, GW IX, 20; V, 271)<sup>23</sup>. Por eso es que el criterio de la *praxis* para Feuerbach (GW IX, 252) es espaciotemporal. Y aquí debemos aclarar algo: que la religión dirija su mirada al exterior implica que sitúe la *praxis* política en espacio y tiempo, pues la reivindicación de lo humano implica relativizar – a través de la mediación entre razón y sensibilidad – el género humano. Hablar en estos términos es suponer un límite (*Grenze*) en la política de índole espaciotemporal: ello nos lleva a situarla en la naturaleza y, con ello, sensibilizarla. Veremos en el siguiente pasaje que Feuerbach no sólo asigna relevancia al límite, sino que en función de él utiliza explícitamente la palabra “política” (*Politik*), en relación precisamente al límite espacio temporal:

La negación de espacio y tiempo en la metafísica, en el ser (*Wesen*) de las cosas, tiene las más funestas consecuencias prácticas. Sólo aquel que se sitúa por *doquiera* en el punto de vista del tiempo y del espacio, tiene también en la vida *tacto y entendimiento práctico*. Espacio y tiempo son los primeros criterios de la *praxis*. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política al tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y antihistórico”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 39).

Absolutizar la *praxis* significa en los hechos negarle su carácter espaciotemporal<sup>24</sup>. Pero si la condición para todo lo que

<sup>23</sup> “La especie en su plenitud encarnándose en una individualidad única sería un milagro absoluto, una supresión abstracta de todas las leyes y de todos los principios de la realidad: sería en síntesis el *Fin del Mundo*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1974, p. 20). Véase también: “La historia se apoya en la diferencia de individuo y especie. Allí donde termina esta diferencia se acaba la historia, se pierde el sentido y la inteligencia de la historia. No le queda al hombre más que la contemplación y la apropiación de este ideal realizado y el vacío instinto de propagación: la predicación que enseña que Dios se ha manifestado y que el fin del mundo ha llegado” (FEUERBACH, 1995, p. 199).

<sup>24</sup> Cf. Damiani (2003, p. 374): “El idealismo alemán es una metafísica que ha establecido sus principios sobre la denegación y el olvido del carácter esencialmente finito de toda existencia temporal. Este residuo teológico contenido en la filosofía especulativa alemana no se reduce a error de la esfera teórica, no consiste sólo en un espectro teológico que la reforma filosófica viene a exorcizar. Para Feuerbach, el idealismo alemán es una filosofía nacional, la metafísica de un pueblo particular. Sus principios tienen, por tanto, una significación práctica: social, jurídica y política. La exclusión del tiempo de la metafísica alemana conduce a una consideración estática de las instituciones. Éstas se presentan a la conciencia del pueblo alemán bajo una apariencia de estabilidad que está lejos de implicar la reconciliación que Hegel atribuía a la Reforma luterana. A pesar de esta aparente estabilidad jurídico-política, el tiempo todo lo modifica. Por lo tanto, se establece una tensión entre la sensación de la finitud temporal, experimentada por los seres

existe es la autolimitación (*Selbstbeschränkung*) (FEUERBACH, GW IX, 20), y el límite espaciotemporal es el criterio de la *praxis*, de la política (FEUERBACH, GW IX, 252), se sigue que hay en Feuerbach una política de la autolimitación.<sup>25</sup>

Se postula, además, el carácter relativo – esto es, limitado – del género humano en la determinación espacio temporal de la *praxis*, ya que “un pueblo” (*ein Volk*) es una entidad que engloba una clase menor de objetos que el género humano. Desde esta perspectiva, éste no sería concebido como absoluto – al fin y al cabo, otra forma de abstracción y por ende de alienación –sino como un pueblo determinado, una comunidad asentada espacio temporalmente y cuya toma de conciencia depende precisamente de su saberse relativa. En el fondo: la cuestión se dirime en el vínculo entre el sujeto y su *praxis*.<sup>26</sup> El género no es más absoluto

---

humanos finitos, y la dimensión de la eternidad metafísica en que aparecen las instituciones. La reforma de la filosofía consiste justamente en elevar la experiencia de la finitud temporal y de la afección sensorial al grado de principios filosóficos”. Véase también Abensour (1998, p. 86), quien pone en duda el estatus de la política misma como *praxis* si se pretende con ello dar cuenta de un tipo de objetividad y no más bien de un “ideal regulador”, pues entiende que la presencia – como categoría espacio temporal –anula la temporalidad misma en su devenir, cuestionando así la posibilidad de pensar la *praxis* desde la correlación espacio-tiempo propuesta por Feuerbach: “Temporalidad democrática, decíamos. Pero, ¿se trata de una temporalidad? ¿Puede suponerse que invertir “el principio de estabilidad” para sustituirlo por el de la fundación permanente alcance para introducir el tiempo en la política, como proponía Feuerbach, en 1842, en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*?”. Y, más adelante: “Pero si es verdad que el presente puede ser pensado como el modo fundamental de la convivencia democrática orientada a la libertad, si es verdad que la afirmación del presente es condición de la libertad, conviene agregar de inmediato que la rehabilitación del presente no sirve sino en la medida en que el presente propio de la institución democrática sea postulado como ideal regulador, como ideal práctico a realizar en la historia, y no como existencia o como realidad objetiva”.

<sup>25</sup> En doble sentido: la política como concepción práctica de la autolimitación; y la autolimitación como criterio genuino de demarcación en el ámbito público.

<sup>26</sup> Aquí reside el núcleo de la crítica a la *praxis* feuerbachiana desde la perspectiva, claro está, de Marx y Engels y por extensión del marxismo en general, pues para Feuerbach la *praxis* es “lo que está en muchas cabezas”, mientras que “lo teórico” (*Theoretisch*) está en una sola, el “hacerse masa” (*Was macht Masse*) un pensamiento, de modo tal que se hace un lugar en el mundo, eso es *praxis* (FEUERBACH, GW IX, 342). Así, Lo más concreto a que llegaría la *praxis* feuerbachiana para estos autores es a enmarcarse espaciotemporalmente, pero sólo hasta ahí, he aquí su límite. Convergamos que de ser correcta esta apreciación no hizo poco: realizó el pasaje de Dios al género y contribuyó a superar el carácter subjetivo del individuo creyente que tiene un Dios a la medida de su corazón re-direccionando su mirada hacia la naturaleza, fuente de objetividad. Habría que explicitar el punto en que el materialismo feuerbachiano “cede su lugar” al materialismo histórico; pues, independientemente de las razones althusserianas que ven en el Marx post ruptura feuerbachiana al maduro, su versión más acabada (ALTHUSSER, 1968, p. 38), la cuestión reside en la interpretación materialista sobre Feuerbach, que no sólo llegaría al punto más alto como teórico sino que presenta –a los ojos de Marx y Engels, al menos en *La ideología alemana* –una concepción

una vez que se cae la máscara de Dios, si continúa siendo así en la exposición es sólo a los fines de mostrar el paralelismo, la equivalencia, la identidad de las esencias divina y humana, como acaece en el prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*.<sup>27</sup> Por lo mismo, el Dios cristiano – entiende Kamenka (1970, p. 164) – es no mundano y apolítico,<sup>28</sup> pero lo mismo

---

abstracta del género y la naturaleza: “La “concepción” feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice “el hombre” en vez de “los hombres históricos reales””. (El subrayado es del autor) (MARX & ENGELS, 1970, p. 46). Asimismo, Engels: “Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre no ha nacido de las entrañas de una madre, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del dios de las religiones monoteístas, y por lo tanto no vive en un mundo real, históricamente surgido e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero estos son tan abstractos como él”. (ENGELS, 1975, p. 50) Por último, Mondolfo: “Por eso la explicación de las religiones y de su proceso se reduce a la explicación del proceso histórico en general. Pero de éste, ¿cuál es la esencia y cuál la ley? La acción dialéctica de la necesidad, podría responder Feuerbach; de la necesidad que surge inagotablemente de cada nueva superación de límites, que nos da conciencia de límites siempre nuevos por superar. La necesidad excita la actividad teórico-práctica, que promueve el desarrollo de la civilización y en cuanto es necesidad social realiza en el amor la unidad del género humano mediante una educación moral progresiva. Sin embargo, observa Marx, aquí es evidente que la sociedad que se nos presenta no está concebida en la realidad de sus momentos históricos, en la concreta oposición de sus elementos. La sociedad concreta, que nos ofrece la historia, tiene el principio de su desarrollo en los contrastes internos, que por su misma solución originan nuevos contrastes; y esta dialéctica interna, que en la religión tiene su simple reflejo, debe precisamente desenvolverse. ¿Cómo acaece que la sociedad entre en contradicción con sí misma (*sic.*) y de la consciencia de tal contradicción (crítico-teórica) sea impulsada a determinar la solución con la subversión práctica de sí misma (revolución)? Éste, dice Marx, es el punto que Feuerbach ha dejado completamente sin afrontar” (MONDOLFO, 2006, p. 79).

<sup>27</sup> Véase el siguiente pasaje: [...] “por consiguiente, no existe diferencia tampoco entre el sujeto o el ser de Dios y el sujeto o el ser del hombre, es decir, son idénticos” (FEUERBACH, 1995, p. 42)

<sup>28</sup> Pero a su vez, este rechazo de la mundanidad y la política hace que la conciencia humana se empobrezca. Al revés del planteo schleiermacheriano y reivindicado en la bibliografía por Cabada Castro, la conciencia humana se empobrece con el Dios que lo es todo y cuya contracara es el hombre despojado, incluso de sí: “Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que un Dios sea todo, el hombre debe ser nada” (FEUERBACH, 1995, p. 77). Cf. Cabada Castro (1974, p. 64): “El hombre es tanto más “rico” cuanto más dependa de Dios, y tanto más “pobre” cuanto menos dependa de Él; la dependencia del que es la absoluta Independencia no empequeñece, sino libera e “independiza””. Por su parte, Lubac (1990, p. 48) piensa que las catástrofes del siglo XX se deben al humanismo ateo, uno de cuyos promotores es Feuerbach. Desde esta perspectiva, entiende que la nihilización del hombre es consecuencia de haber suprimido a Dios y erigirse él en amo del mundo, sin regla ni medida: “¿A qué han quedado reducidas las altas ambiciones de este humanismo, no solamente en los hechos, sino en el pensamiento de sus adeptos? ¿Qué ha llegado a ser el hombre de este humanismo ateo? Un ser al cual no se atreve nadie a llamarlo ser. Una cosa que no tiene nada dentro, una célula sumergida completamente en una masa en “devenir”. Hombre social e histórico, en el que no queda nada más que una pura abstracción, fuera de las realidades sociales y de la situación en la temporalidad por la que es definido. No hay en él nada de firmeza ni profundidad. Que no se busque, pues ninguna imagen inmóvil, que no pretenda descubrirle ningún valor que imponga respeto a todo. Nada impide usarlo como un material o



diríamos del género si es su contracara, si persiste en presentarse como absoluto. Así, el género tomado como absoluto —esto es abstraído del espacio-tiempo y, por ende, fuera de la *praxis*— es a su vez no mundano y apolítico. Por ello es que a medida que Feuerbach avanza hacia su concepción real humanista (Mondolfo), o bien materialista antropológica (Schmidt), los conceptos de Estado, sociedad, pueblo, reemplazan al de comunidad.<sup>29</sup> El problema de entender el género como absoluto es que al vedarle el vínculo concreto el criterio de demarcación espacio temporal se lo escinde de la naturaleza. Y si género y naturaleza se presentan indiferentes uno al otro, ¿cómo es posible realizar el humanismo?, ¿bajo qué modalidad se reivindicaría el ser total y real del hombre? Esta es la pregunta que al parecer le formulan Marx y Engels. Y no tiene que ver puntualmente con la puesta en acto de la revolución, a más de que en *La ideología alemana* se lo enuncie en esos términos,<sup>30</sup> sino con el abordaje abstracto de la realidad, a los ojos de estos autores. Empero, si se explicita el punto de conexión entre género-naturaleza al superar el esquema individuo-Dios, y se concibe la *praxis* a partir de ello, no se trata de un paso menor, muy por el contrario: lo específico en Feuerbach, y a despecho de la crítica en *La ideología alemana* al análisis religioso de la visión política en los

---

instrumento para preparar alguna sociedad futura o asegurar en el presente la divinización de un grupo privilegiado. Nada impide rechazarlo como cosa inútil. Se le puede concebir bajo los tipos más diferentes, opuestos según predomine, por ejemplo, un sistema de explicación biológico o económico, o según que se le crea o no con sentido y fin en la historia humana. Pero bajo toda esta diversidad se encuentra siempre el mismo carácter fundamental, o más bien se comprueba la misma ausencia. Este hombre está literalmente disuelto. En realidad, no hay hombre, porque no hay nada que trascienda al hombre”. A su vez, Fabro (1977, p. 94) halla en Feuerbach el padre del ateísmo moderno: “No sorprende entonces que en la obra mayo de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, el problema de la oración esté en el centro y que el fundador del ateísmo moderno sea el único filósofo que haya consagrado un capítulo entero al tema de la oración, considerándola el punto clave de la religión y de su crítica a la religión como ilusión psicológica.”

<sup>29</sup> Por lo general no se aprecia este pasaje del género a la comunidad política, al pueblo, en la lectura de la delimitación espacio temporal de la *praxis* política. Empero, hay allí algo más que un reemplazo terminológico: a más de seguir siendo abstracto, el sujeto es a su vez político y colectivo. Es interesante observar la postura al respecto de Lima Filho, en que sostiene que hay una “teoría-práctica de la comunidad humana” en Feuerbach (cf. LIMA FILHO, 2018, p. 15 y ss.).

<sup>30</sup> Véase Marx & Engels (1970, p. 45 y 46): [...] “Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe”. Y, más adelante: [...] “cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (El subrayado es del autor).

*Junghegelianer* (MARX & ENGELS, 1970, p. 17), es su concepción política mediada por la religión, en un autor que intenta reformular el vínculo entre el hombre y la naturaleza. Aquí, la identificación con el objeto (Dios, género) cede su lugar a la diferencia. La máxima de dirigir los ojos del interior al exterior significa eso. Su concepción político-religiosa expresa y la promueve, asimismo la diversidad y la multiplicidad, y se presenta en ruptura con la identidad, al menos de carácter abstracto. La “trampa” en que el hombre cae seducido por la unidad inmediata del género en la individualidad de Dios (FEUERBACH, GW V, 269), se desvela en la diferencia, y esta nos lleva a la multiplicidad, a lo sensorio como múltiple<sup>31</sup>.

Los sentidos, entonces, ofrecen la diversidad de los entes sensibles, esto es, la diferencia no mediatizable<sup>32</sup>: sólo que sentir –en la articulación de la *praxis* política – ya no implica registrar lo no mediatizable, sino mediatizarlo con la esencia humana y a través del género: por ello la *praxis* se extiende y complejiza mediante el hacer de la verdad teórica una verdad práctica, realizar el pasaje de una cabeza a muchas, hacerlo masa (*Masse*) (FEUERBACH, GW IX, 343). Sentir, desde esta perspectiva, es una modalidad que adquiere la política. En palabras de Kamenka (1970, p. 121): “los sentidos son democráticos”. Por ello es que el género –central en *La esencia del cristianismo* –deja su paso al hombre<sup>33</sup> en *Tesis Provisionales para la reforma de la filosofía* y en *Principios de la filosofía*

<sup>31</sup> Véase el siguiente pasaje de *Principios de la filosofía del futuro* (§ 18): “De dónde, pues, debería venir la verdad a los sentidos, a los sentidos que han nacido ateos” (FEUERBACH, 1969, p. 93).

<sup>32</sup> La reforma de la filosofía supone la realización de un principio fundamental, a saber: el filosofar a partir de “lo que no filosofa”, de lo que está “en contra de la filosofía” y no forma parte del texto filosófico: “El filósofo tiene que acoger en el *texto* de la filosofía lo que en el hombre *no* filosofa, lo que antes bien está *contra* la filosofía y se *opone* al pensar abstracto; por tanto, lo que en Hegel es rebajado únicamente a *anotación*. Sólo así llegará a ser la filosofía una fuerza *universal, sin oposición, irrefutable e irresistible*. Por eso, la filosofía no tiene que comenzar *consigo* misma sino con su *antítesis*, con la *no-filosofía*. Este ser (*Wesen*) distinto del pensar, no-filosófico, absolutamente *anti-escolástico*, este ser (*Wesen*) en nosotros, es el principio del *sensualismo*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 41).

<sup>33</sup> Independientemente de alguna referencia aislada, como por ejemplo aquí: “La conciencia del mundo es mediatizada por la conciencia del tú. Así el *hombre es el Dios del hombre*. Que él sea se lo debe a la *naturaleza*, pero que sea *hombre* se lo debe al *hombre*. Así como no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1995, p. 132).

*del futuro*; y la comunidad, con un marcado matiz teológico<sup>34</sup>, cede su lugar al Estado. Véase el siguiente pasaje de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

El hombre es el “Ἐν χαὶ παν” [uno y todos] (*Ein und alles*) del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia (*Wesen*) humana. En el Estado son realizadas las cualidades o actividades esenciales del hombre en estados particulares, pero son reducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe del Estado. El jefe del Estado tiene que representar a todos los estados sin distinción; ante él, todos son igualmente necesarios y están igualmente justificados. El jefe del Estado es el representante del hombre universal (FEUERBACH, 1969, p. 54).

Nada más dice del Estado Feuerbach en este periodo. El pasaje citado es el único dedicado a ello en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y se halla ausente su desarrollo en *Principios de la filosofía del futuro*, pese a que este escrito es considerado por el filósofo de Bruckberg continuación y despliegue del primero (FEUERBACH, GW IX, 264). Empero, algunos puntos nos son de utilidad para mentar una idea de sociedad política. Así, a primera vista nos percatamos que la relación esencia-género se transmuta en esencia-Estado, pero hay más. Con la noción de Estado se introduce la organización, asimismo señala el carácter orgánico de la particularidad articulada; aparece con ello la idea de estamento y la referencia a las actividades de los particulares. Por su parte, el jefe de Estado representa al ser genérico, al hombre. No es el único lugar donde se mienta la idea de representación,

---

<sup>34</sup> Así se presenta en el análisis de Mondolfo. Nótese el carácter religioso de la comunidad en lo que hace a la realización del hombre: “Hasta ahora tenemos un principio fundamental, expresado en estas páginas: que no hay *conciencia real completa* sino en la comunidad. Y por más que muchas veces el número dos se halla en Feuerbach como afirmación de una condición elemental indispensable para el ejercicio del pensamiento, para la autoconciencia y la conciencia del mismo mundo externo, estas frases no deben interpretarse rigurosamente como reducción de la sociedad humana a la abstracción de dos individuos, sustituida a la análoga abstracción de uno solo, sino como expresión del *mínimum*, que de cuando en cuando es necesario para la actividad de la mente humana. El sujeto aislado en lucha con la naturaleza física es, dice Feuerbach, una abstracción irreal; no es posible originariamente un acto mental consciente de sí mismo sino en la realización entre dos personas. Pero es evidente que para tener la posibilidad de tal relación es menester la suposición de la sociedad; la cual, por lo tanto, viene a ser declarada la primera condición para “la producción del hombre espiritual, de igual modo que para la del hombre físico”” (El subrayado es del autor) (MONDOLFO, 2006, p. 66).

en otro pasaje (FEUERBACH, GW V, 175) el otro es visto como representante del género (*Repräsentant der Gattung*), diputado de la humanidad (*Deputierte der Menschheit*); ahora bien, el estadista es el representante del hombre universal porque en su persona se concentran y justifican el carácter múltiple de la individualidad, configurado espacio y temporalmente en un Estado<sup>35</sup>. A más de esta tipología, el Estado implica la realización práctica, concreta, de la esencia humana<sup>36</sup>.

En relación al planteamiento feuerbachiano sobre el Estado, Xhaufflaire y Kamenka sostienen que en el filósofo de Bruckberg no se anula el rol que tiene la religión, pues ella contribuye a su realización.<sup>37</sup> Kamenka va más allá: asigna a la religión la función de preparar tal realización en la conciencia, constituyéndose en preludio de la *praxis* política.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Si partimos de la lectura comparativa del tú como “diputado de la humanidad” y relacionamos con la figura del jefe del Estado notamos la diferencia. En el primero el otro representa a la humanidad, a la especie. En la segunda, el jefe de Estado no es cualquier otro, por sí mismo representa el género humano y concentra la unidad. Veladamente es una forma de volver al individuo-género, como veremos a continuación. Cf. Mc Lellan (1971, p. 130): “Lo que Feuerbach decía acerca del Estado demostraba que él no era, ciertamente, conservador”.

<sup>36</sup> Véase Damiani (2003, p. 377): “El proceso moderno por el cual la esencia humana se recupera de la alienación teológica culmina con el reconocimiento de que la esencia humana se realiza en las relaciones entre los seres humanos de carne y hueso. El Estado político es la totalidad de estas interrelaciones humanas, explicitada y realizada de manera completa. Si, por un lado, puede decirse que la libertad y el derecho no tienen existencia fuera o por encima del ser humano, también es cierto que Feuerbach concibe el Estado como la condición institucional gracias a la que los seres humanos pueden realizar su esencia, sin trasponerla en un más allá misterioso y ajeno. Sin embargo, mientras la conciencia de los hombres siga gobernada por el pensamiento teológico y su corazón movido por sentimientos religiosos, el Estado funciona como un espejo terrestre del orden celeste”.

<sup>37</sup> “En este sentido, el Estado es la realización de la nueva religión. No habría más división entre el mundo de la religión y el mundo del Estado. El ideal que la religión representaba en imágenes devendría realidad” (XHAUFFLAIRE, 1970, p. 204). En consonancia con esto, véase Kamenka (1970, p. 90): “Política, a menudo enfatiza Feuerbach, debería convertirse en la nueva religión de la humanidad: el Estado (como republicano, Estado democrático que representa a los hombres) es la nueva expresión de la humanidad”. Desde una lectura que niega la relación de complementariedad entre Estado y religión, cf. Abensour (1998, p. 33): “Desde el punto de vista de su génesis, de acuerdo con Feuerbach, el Estado se deduce de la negación de la religión: es cuando el lazo religioso se quiebra o se disuelve que puede surgir la comunidad política, es cuando la relación con Dios se esfuma que puede instaurarse el lazo interhumano. Tal es el trabajo del nuevo principio supremo bajo su forma negativa, a saber: el ateísmo”. Y, más adelante: “No es sino la desaparición del lazo religioso, momento de separación, lo que vuelve posible la constitución del lazo político, momento de la nueva reunión. Si se considera la génesis subjetiva del Estado, se advierte una relación entre la disolución de lo religioso y la formación del Estado”.

<sup>38</sup> Para este autor, la religión en Feuerbach permite imaginar al hombre lo que luego llevará a cabo en la política, a través de la industria: “Religión, luego, es una forma de deseo –la expresión de una falta o necesidad y el intento (en la imaginación) de superar tal falta o necesidad. ‘Deseando’,

¿Cómo se vinculan los individuos particulares y el jefe de Estado?; éste, ¿es su mero representante? Al parecer, no habría otros elementos que lo caractericen más allá de la representación, salvo dos: se “reconduce” (*zurückgeführt*) o resuelve la diferencia en su identidad: [...] “pero son llevadas [las cualidades o actividades esenciales del hombre] de nuevo a la identidad” (FEUERBACH, GW IX, 262); y, a su vez, opera como patrón, como medida: “ante él, todos son igualmente necesarios y están igualmente justificados” (FEUERBACH, 1969, p. 54). Dudamos entonces que el jefe de Estado no sea *per se* el gobierno, un Luis XIV (“*L’Etat, c’est moi*”) morigerado sólo para otorgarle un espacio a las actividades particulares. Es difícil sostener, según esto, que lo característico del Estado sea la articulación en estamentos y actividades particulares, esto es: la multiplicidad organizada e institucionalizada. ¿Cómo podría tratarse de una república si la multiplicidad se reconduce a la unidad del jefe de Estado y éste se erige en patrón o medida de la virtud pública?<sup>39</sup> Empero, y tal vez en una lectura más sincrética, Kamenka ve en Feuerbach un social-demócrata,<sup>40</sup> y en su

---

Feuerbach escribe, ‘es esclavo de la necesidad –pero un esclavo con el anhelo de liberarse’. La religión es, por lo tanto, práctica y no teórica, actividad revolucionaria y no conocimiento meramente contemplativo. Es un intento de trabajar sobre la realidad en algo satisfactorio para el hombre. Pero sólo en la fantasía, porque el hombre no está aún preparado, no tiene el poder o conocimiento suficiente para llevarlo a cabo en la realidad. Cuando el hombre se vuelve conocedor [de la realidad] y lo suficientemente poderoso, la religión se marchita y muere; toma su lugar la política y la tecnología como la expresión de los deseos del hombre firmemente centrados y reales, y como base real en oposición a una transformación imaginaria’. Y, más adelante: “La desintegración del dualismo religioso comenzó con el protestantismo, el cual trajo de nuevo a Dios al corazón del hombre, y se fortaleció con la practicidad creciente y la confianza industrial y científica del hombre moderno; que ya no se puede detener. El hombre conoce sus propios poderes: más temprano que tarde él hará uso de ellos, tanto en la política como en la industria” (KAMENKA, 1970, pp. 41 y 121). En sintonía con ello, pero no partiendo del supuesto en que la religión deviene política sino al revés: la política deviene religión, véase Löwith: “La tesis de que la filosofía ocupa el puesto de la religión, conduce necesariamente a esta otra, más amplia: que la política se vuelve religión si el hombre terrenal y menesteroso ocupa el puesto del cristianismo, y la comunidad del trabajo, el de la plegaria” (LÖWITH, 1968, p. 119).

<sup>39</sup> Sí tiene sentido si el representante opera como mediación del género humano. Como sabemos, y en base a la respuesta a la crítica de Stirner, Feuerbach no reniega jamás del género humano (FEUERBACH, GW IX, 427 y ss.).

<sup>40</sup> “Mucho de lo que dice [Feuerbach] se entiende mejor como un programa político, como una expresión flexible de esa ética individualista acompañada de un sentido de la responsabilidad e interconexión social que ha sentado las bases del pensamiento social-demócrata. Los paralelos entre el punto de vista feuerbachiano de la ética y de los socialdemócratas sobre la sociedad, son en efecto extremadamente llamativos” (KAMENKA, 1970, p. 144).

“programa político”<sup>41</sup> una democracia liberal en que, por cierto, la religión es vital: sea para criticar y desmontar *in mente* el despotismo como para afirmar y hacer factible la república<sup>42</sup>. De modo que –siguiendo a este autor– Feuerbach dotaría a esta forma de entender la democracia de un marco religioso<sup>43</sup>. Y esta influencia llegaría al joven Marx, para quien el Estado republicano y democrático es la encarnación del principio religioso<sup>44</sup>. No olvidemos que con la referencia a la religión volvemos al problema del límite<sup>45</sup>. Limitar la subjetividad sólo es posible a través de la crítica religiosa, hacia sí misma –entendámoslo bien– pues Feuerbach nunca reniega del carácter religioso de su antropología.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> “Feuerbach era, básicamente, un demócrata que creía que el gobierno no podría continuar mucho tiempo sin el consentimiento de los gobernados. Vio los gobiernos reaccionarios de su propia época y del pasado descansar, de un modo vital para su continuidad, sobre la ilusión de los gobernados. La religión, creía, era la más importante de esas ilusiones; lo hacía al hombre servil. Cuando fue destruida, cuando el hombre reconoció sus propias capacidades, un estado de ánimo democrático y republicano se siguió de ello. *A largo plazo*, el despotismo político no podría resistir las consecuencias de las ilusiones religiosas y del servilismo que las sostiene”. (El subrayado es del autor) (KAMENKA, 1970, p. 115). Esta idea es criticada por Althusser (1968, p. 33) quien, consecuentemente, tilda de “manifiestos” los textos feuerbachianos del periodo 1839-1845: “¿Por qué ese título: Manifiestos filosóficos? [...]. La expresión no es de Feuerbach. La he arriesgado por dos razones: una subjetiva, la otra objetiva [...]. Léanse los textos sobre la *Reforma de la filosofía* y el prefacio de los *Principios*. Son verdaderas proclamas, el anuncio apasionado de esa revelación teórica que va a liberar al hombre de sus cadenas. Feuerbach se dirige a la Humanidad. Hace pedazos los velos de la Historia universal, destruye los mitos y las mentiras, descubre y devuelve al hombre su *verdad*. El tiempo ha llegado. La Humanidad espera una revolución inminente que le dará la posesión de su ser. Que los hombres tomen al fin conciencia y serán en la realidad lo que son en verdad: seres libres, iguales y fraternales [...]. Tales discursos son propios de los autores de manifiestos” (El subrayado es del autor).

<sup>43</sup> “El hombre obtiene las ideas contenidas, reorganizadas y elaboradas en la religión, precisamente [desde] donde obtiene todas las demás ideas –de la experiencia humana. Feuerbach a menudo tomó esta posición, especialmente al principio de los años cuarenta, como supuesto de que el contenido de la religión es el hombre o que la religión debe reducirse a él. Esta piadosa formulación se sigue por razones políticas, ya que quería proclamar una nueva religión del hombre: la religión de la política democrática que haría libre al hombre de la subordinación a los fetiches que él mismo había creado” (KAMENKA, 1970, p. 59). Véase, asimismo, el siguiente pasaje: “La democracia es la verdadera religión del hombre, su verdadera moralidad”. (KAMENKA, 1970, p. 126).

<sup>44</sup> “Pero fue Marx quien, bajo la influencia del humanismo feuerbachiano, más claramente expuso las razones por las cuales el Estado más desarrollado – la república democrática – es la encarnación de un principio religioso”. (HOOK, 1994, p. 249).

<sup>45</sup> Véase el siguiente pasaje de Ernst Bloch: “La religión nace por el hecho de que el hombre se desdobra de sí mismo, se duplica, de una parte como lo limitado (el individuo), de otra parte como lo ilimitado, lo exaltado hasta el infinito (Dios), poniéndose a adorar a este yo divinizado” (BLOCH, 1949, p. 379). Asimismo, Mc Lellan: “Lo esencial del ateísmo, del comunismo y del anarquismo era que los hombres se fijasen sus propios límites y no fuesen limitados por algo que ellos no aceptasen”. (Mc LELLAN, 1971, p. 169).

Entendemos entonces que Feuerbach halla en la autolimitación espaciotemporal, criterio a la vez ontológico y político, el punto de partida de toda *praxis* que no pretenda erigirse en absoluta. Esta propuesta de vincular religión y política implica asumir presupuestos materialistas y a la vez espiritualistas, esto es: por un lado reivindicar la sensibilidad; por otro, reformar la filosofía, concebir el filosofar como ejercicio de la razón mediada con “lo otro de sí”, con la sensibilidad, acogiendo *in mente* el sensualismo como principio filosófico determinante del ser racional propiamente humano. La religión contribuye a procesar y elaborar imágenes en el seno de la conciencia, esta es su función en relación a la “nueva filosofía” (*neue Philosophie*)<sup>46</sup>.

Al fin de cuentas, como dice Feuerbach (GW V, 156), la imagen es sagrada: el *quid* de la cuestión está en si cristaliza y perpetúa el orden de cosas existentes o si dinamiza el ánimo en pos de realizar, de llevar a cabo en el mundo y sólo allí, lo humano.

## Referencias

ABENSOUR, M. *La democracia contra el Estado*. Trad. de Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Editorial Colihue, 1998.

ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Trad. de Marta Harnecker. México: Siglo XXI Editores, 1968.

BLOCH, E. *El pensamiento de Hegel*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

CABADA CASTRO, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

DAMIANI, A. “Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*”. En *Deus Mortalis*. Buenos Aires, Número 2, 2003.

---

<sup>46</sup> “La vieja filosofía tiene una *doble verdad*: la verdad *para sí misma*, que no se ocupaba del hombre – la *filosofía* – y la verdad *para el hombre* – la *religión*. La nueva filosofía, en cambio, en cuanto filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre* y, sin perjuicio de la dignidad y autonomía de la teoría e incluso en la más íntima armonía con ella, posee esencialmente una tendencia *práctica*, pero práctica en el más elevado sentido; ella reemplaza a la religión, ella tiene dentro de sí la *esencia (Wesen)* de la religión, *ella misma* es en verdad *religión*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 152).



- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires: Editorial Polémica, 1975.
- FABRO, C. *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*. Trad. de Pedro Rojas-Melero. Madrid: Crítica Filosófica, 1977.
- FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*. Trad. de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.
- FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag, 2006. GW 5.
- FEUERBACH, L. *Escritos en torno a "La esencia del cristianismo"*. Trad. de Miguel Arroyo Arrayás. Madrid: Editorial Trotta, 1993.
- FEUERBACH, L. *Kleinere Schriften II*. Organizado por Werner Schuffenhauer. Berlín: Akademie Verlag, 1982. GW 9.
- FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Trad. de José Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, 1995.
- FEUERBACH, L. *La filosofía del futuro*. Trad. de Julio Vera. Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1969.
- FEUERBACH, L., *Manifestes Philosophiques*. Trad. de Louis Althusser. París: Presses Universitaires de France, 1960.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Verlag Ullstein, 1970.
- HOOK, S. *From Hegel to Marx*. New York: Columbia University Press, 1994.
- LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el s. XIX. Marx y Kierkegaard*. Trad. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968.
- KAMENKA, E. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. New York: Praeger Publishers Inc., 1970.
- LUBAC, H. *El drama del humanismo ateo*. Trad. de Carlos Castro Cubells. Madrid: Encuentro Ediciones, 1990.
- LIMA FILHO, J. E. Elementos para uma reflexão política em Feuerbach: uma aproximação inicial ao problema. *Revista Reflexões*, Fortaleza, ano 7, n. 13, p. 11-42, jul-dez/2018.

- LUTERO, M. *Obras de Mart3n Lutero*. Trad. de Carlos Witthaus. Buenos Aires: Editorial Paid3s, 1967. Tomo I.
- Mc LELLAN, D. *Marx y los j3venes hegelianos*. Trad. de Marcial Su3rez. Barcelona: Ediciones Mart3nez Roca, S. A., 1971.
- MART3NEZ HIDALGO, F. L. *A. Feuerbach, fil3sofo moral. Una 3tica no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.
- MARX, K. *Introducci3n a la filosof3a del derecho de Hegel*. Trad. de Jos3 Mar3a Ripalda. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2013.
- MARX, K. & ENGELS, F. *La ideolog3a alemana*. Trad. de Wenceslao Roc3s. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A., 1970.
- MONDOLFO, R. *Feuerbach y Marx. La dial3ctica y el concepto marxista de la historia*. Trad. de M. Alberti. Buenos Aires: Editorial Claridad, 2006.
- SERR3O, A. V. A Carta de Feuerbach a Hegel. *Revista Dialectus*. Fortaleza, Ano 8, n. 14, jan/jul, 2019, p. 235-247.
- SERR3O, A. V. Apresenta3o. In: FEUERBACH, L. *Filosof3a da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Ver3ssimo Serr3o. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, p. 13-30.
- WARTOFSKY, M. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- XHAUFFLAIRE, M. *Feuerbach et la th3ologie de la s3cularisation*. Paris: Les 3ditions du Cerf, 1970.

---

**Submetido em 17 de novembro de 2020.**

**Aprovado em 10 de janeiro de 2021.**