

*¡EPPURSE MUOVE!*

**LA REACTIVACIÓN DEL MOVIMIENTO HISTÓRICO  
EN KIERKEGAARD Y FEUERBACH**

**Pablo Uriel Rodríguez (Argentina)<sup>1</sup>**

**I. Introducción**

En 1989, hace ya 2 décadas, F. Fukuyama publica en la revista *The National Interest* un artículo cuyo título reza *¿El fin de la historia?* Precisamente, este «anuncio del fin» es, para quien lo proclama, el final de una serie de acontecimientos históricos –v. gr. el desmembramiento del bloque soviético, el restablecimiento de relaciones de producción capitalistas en China y Europa Oriental, la difusión global de las producciones artísticas y culturales de occidente, etc.– que no testimonian ni el *detenimiento del tiempo*, ni el *fin de los grandes acontecimientos*<sup>2</sup>; sino, como escribirá Fukuyama en 1992, el hecho de que *la democracia liberal constituye «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad», la «forma final de gobierno»*<sup>3</sup> y ello en la medida en que la

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

<sup>2</sup> En este sentido, el surgimiento de eventos históricos no impugnan la tesis fundamental de Fukuyama; puesto que, como señala P. Anderson, “*Fukuyama permite que se presente cualquier número de acontecimientos empíricos, tal como él lo ha señalado: sencillamente sostiene que hay un conjunto de límites estructurales dentro de los cuales éstos se desenvuelven hoy en día...*” (ANDERSON P., *Los fines de la historia*, trad. Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 99)

<sup>3</sup> Cfr. FUKUYAMA F., *El fin de la Historia y el último hombre*, trad. Elías, Buenos Aires, Planeta, 1992, p. 11. Para comprender la tesis de Fukuyama es preciso remontarse atrás en el tiempo y destacar la figura de Polibio. ¿Qué es lo que este griego que escribe para los romanos y este japonés que escribe para los norteamericanos tienen en común? Ambos se proponen escribir una «historia universal». En el caso de Polibio el relato histórico debía *explicar el dominio romano* (Cfr. FONTANA J., “Los orígenes. La historiografía en la antigüedad clásica” en *La historia de los hombres*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 33) en el caso de Fukuyama el discurso historiográfico tiene como finalidad el *dar las razones por las cuales la historia conduce a la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal* (Cfr. FUKUYAMA F.,

*humanidad habría alcanzado con ella la organización social más perfecta, es decir, aquella que satisface sus principales anhelos*<sup>4</sup>.

Curiosamente, Fukuyama recurre a G. Hegel, y no a los teóricos contractualistas, para «sustentar» sus argumentos a favor de la democracia liberal. En la dialéctica del amo y el esclavo signada por la lucha por el reconocimiento de Hegel, Fukuyama encuentra, *via* la interpretación de A. Kójeve, las razones teóricas para sostener el «fin de la historia»; sin embargo, a nuestro entender, el hecho de que el japonés recurra al alemán puede explicarse por la estrecha similitud entre ambos anuncios apocalípticos. Lo que más seduce a Fukuyama de la visión hegeliana es el hecho de que Hegel al mismo tiempo que «decretaba» el «fin de la historia» sostenía que era necesario llevar este fin a su consumación<sup>5</sup>. En otras palabras, lo que agrada a Fukuyama de la visión hegeliana, por lo menos del modo en que él la interpreta, es el hecho de que Hegel no encuentre en las «contradicciones» de la sociedad de su tiempo una impugnación radical de la organización político-económica de dicha sociedad. En esta línea, Fukuyama traduce la interrogación “*¿Hemos llegado realmente al fin de la historia?*” en los términos de esta otra pregunta: “*¿hay "contradicciones" fundamentales en la vida humana que no pudiendo resolverse en el contexto del liberalismo moderno encontrarían solución en una estructura politicoeconómica alternativa?*”<sup>6</sup>.

Es necesario resaltar, como acertadamente lo hace P. Anderson, la diferencia fundamental entre el anuncio hegeliano y el anuncio de Fukuyama: “*el discurso clásico de la conclusión ha sido obra de filósofos intensamente interesados por la política de su tiempo, pero que toman cierta distancia profesional al respecto. En el caso de Fukuyama se invierte esta relación, pues la suya es una mente enteramente política entrenada desde la estructura de la historia, la cual a su vez es vista en una perspectiva filosófica*”<sup>7</sup>. De aquí que, Fukuyama es perfectamente consciente del carácter político de su intervención teórica: él no extrae consecuencias políticas de un razonamiento filosófico; sino, más bien,

---

*op. cit.*, p. 13); en uno y en otro la Historia es comprendida como la *sucesión de las distintas formas de gobierno*.

<sup>4</sup> Cfr. FUKUYAMA F., *op. cit.*, p. 12.

<sup>5</sup> “Kojève procuró resucitar el Hegel de la *Phenomenology of Mind*, el Hegel que proclamó en 1806 que la historia había llegado a su fin. Pues ya en aquel entonces Hegel vio en la derrota de la monarquía prusiana por Napoleón en la batalla de Jena, el triunfo de los ideales de la Revolución Francesa y la inminente universalización del Estado que incorporaba los principios de libertad e igualdad. Kojève, lejos de rechazar a Hegel a la luz de los turbulentos acontecimientos del siglo y medio siguiente, insistió en que en lo esencial había tenido razón. La batalla de Jena marcaba el fin de la historia porque fue en ese punto que la “vanguardia” de la humanidad (término muy familiar para los marxistas) llevó a la práctica los principios de la Revolución Francesa. Aunque quedaba mucho por hacer después de 1806 —abolir la esclavitud y el comercio de esclavos; extender el derecho a voto a los trabajadores, mujeres, negros y otras minorías raciales, etcétera—, los principios básicos del Estado liberal democrático ya no podrían mejorarse” (FUKUYAMA F. “¿El fin de la historia?” en *The National Interest* (1989))

<sup>6</sup> FUKUYAMA F., “¿El fin de la historia?” en *op. cit.*

<sup>7</sup> ANDERSON P., *op. cit.*, p. 98.

argumenta filosóficamente a favor de un objetivo político<sup>8</sup>. Por este motivo, las críticas académicas a la obra de Fukuyama no pueden dar jamás en el blanco; son, por así decirlo, harina de otro costal.

El «fin de la historia» es, para Fukuyama, el fin de las ideas políticas, es decir, “*el punto final de la evolución ideológica de la humanidad*”<sup>9</sup>. En este sentido, puede decirse que su empresa ha tenido éxito, hoy en día asistimos a la clausura del discurso marxista. No se trata de que no lo haya, de hecho lo hay; sino, más bien, de que este discurso ha perdido su capacidad de movilizar al hombre.

La tarea de definir de qué modo debe ser reelaborado, *si es que debe serlo*, el discurso marxista a los fines de que el mismo recupere su potencial revolucionario excede los objetivos de este trabajo. Nuestra ocupación, por el momento, es otra. Aquí nos proponemos una cuestión mucho más modesta: analizar el modo en que dos pensadores (Kierkegaard y Feuerbach) se enfrentaron a un reto de similar envergadura y tratar de evaluar en qué sentido sus soluciones nos aportan, hoy en día, elementos positivos.

En primer lugar (II.), daremos un esquema general y sumamente breve de la Filosofía de la Historia hegeliana. No nos interesa tanto analizar la especulación hegeliana en sí misma; sino, más bien, atender el modo en que ella repercutió en el imaginario de su tiempo. En segundo lugar, nos ocuparemos de investigar de qué modo tanto Kierkegaard (III.) como Feuerbach (IV.) intentaron re-movilizar una historia que, tras el sistema hegeliano, parecía clausurarse. Por último (V.), evaluaremos los aspectos negativos y positivos de las posiciones kierkegaardianas y feuerbachianas.

## II. El trasfondo «racionalista» de la Filosofía de la Historia hegeliana

La célebre fórmula de la *Filosofía del Derecho* “*Lo que es racional es real, lo que es real es racional*”<sup>10</sup> contiene el fundamento sobre el cual Hegel edifica la totalidad de su sistema filosófico: la identidad recíproca entre pensamiento y ser. Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* ponen dicha fórmula en «movimiento»: lo racional deviene real y lo real deviene racional. La genial tesis de Hegel es que la *Historia* es la coincidencia de estos dos procesos: la Historia transcurre racionalmente y, al unísono, la Razón transcurriendo es la Historia<sup>11</sup>.

La *Historia Universal* es la realización de la razón, en lenguaje figurado, del plan divino<sup>12</sup>. La encarnación divina, Cristo, es la manifestación sensible e inmediata de la legalidad del devenir: «Dios-en-el-Mundo» testimonia a «Dios-

<sup>8</sup> Este objetivo se pone de manifiesto, de modo radical, cuando Fukuyama afirma que ha sido el capitalismo norteamericano quien ha logrado consumir la promesa marxista de una «sociedad sin clases» (Cfr. ANDERSON P., *op. cit.*, pp. 101 – 102).

<sup>9</sup> FUKUYAMA F., “¿El fin de la historia?” en *op. cit.*

<sup>10</sup> HEGEL G., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luís Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 59.

<sup>11</sup> Cfr. “... *el contenido de la razón es el mismo contenido de la historia...*” (MARCUSE H., *Razón y Revolución*, trad. Julieta Bombona de Sucre, Barcelona, Ediciones Altaza, 1994, p. 221).

<sup>12</sup> Cfr. HEGEL G., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Barcelona, Altaza, 1994, p. 78.

en-la-Historia». El cristianismo, al tiempo que *clave de la historia universal*<sup>13</sup>, es una fuerza histórica que determina el curso del acontecer mundial. A través del mensaje de Cristo, los hombres toman conciencia de su valor absoluto y de su libertad. De aquí en más, “*el asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizado también como libertad temporal*”<sup>14</sup>. La igualdad de los hombres ante Dios debe devenir igualdad de los ciudadanos ante la Ley.

Hegel es consciente de que la *Historia Universal* no coincide con la *historia de los hombres*. La noción de «astucia de la Razón» señala que el desarrollo necesario del Espíritu está inmerso entre los contingentes avatares de la humanidad<sup>15</sup>. A primera vista, se advierte cierta inconsecuencia en el planteamiento hegeliano: la puja de lo racional por devenir real, avanza en desmedro de las posibilidades de lo real por devenir racional. Pero, tal conflicto entre lo racional y lo real es mera apariencia. “*Para Hegel –indica F. Engels–, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir*”<sup>16</sup>. Lo real, valga la redundancia, es solo la «realización» de la razón, “*aquello que está dentro de la marcha del desarrollo espiritual*”<sup>17</sup>. La solución de este conflicto revela que la identificación hegeliana entre razón y realidad, opera sobre el trasfondo de una innegable preponderancia de la razón.

La diferencia entre «izquierda y derecha hegelianas» surge a partir de la interpretación de esta identificación. “*La derecha –afirma K. Löwith– acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional*”<sup>18</sup>; mas al hacerlo sobre la base de la preponderancia de lo racional, su proyecto filosófico-político se limitó a la necesidad de que lo racional –contenido absolutamente en la filosofía hegeliana– devenga real. La izquierda señaló que *sólo lo racional es real*<sup>19</sup>, pero con ello puso de manifiesto dos cosas: el hecho de que lo real es irracional y, consecuentemente, la necesidad de que devenga racional.

### III. Kierkegaard o la «opción» por la interioridad

---

<sup>13</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 563. Kart Löwith sintetiza magistralmente esta intuición hegeliana: “*La llamada secularización del cristianismo originario –de su espíritu y libertad– no significa, pues, para Hegel, una condenable decadencia de su sentido primitivo, sino, por el contrario, la verdadera explicación de ese origen, a través de su realización positiva*” (LÖWITH K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, p. 58).

<sup>15</sup> Para Marcuse, con la tematización de la «astucia de la Razón», Hegel transforma al Espíritu del mundo en un sustituto conceptual del “*Dios incommensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad*” (MARCUSE H., *op. cit.*, p. 230).

<sup>16</sup> ENGELS F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica alemana*, trad. Cast., Méjico, Ediciones Gernika, 1984, p. 12.

<sup>17</sup> HARTMANN N., *La Filosofía del Idealismo Alemán. Tomo II: Hegel*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1960, p. 407.

<sup>18</sup> LÖWITH K., *op. cit.*, p. 104.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibíd.*

El objetivo último de los jóvenes hegelianos es la transformación de la realidad<sup>20</sup>. Su primera tarea, siempre en función de este objetivo, consistirá en pensar la irracionalidad de lo real. Necesidad sólo satisfecha a través de una teoría que ancle en la realidad misma, es decir, en la situación existencial del hombre concreto. En *El Concepto de la Angustia*, Kierkegaard sintetiza este viraje práctico-epistemológico: debemos abstenernos de aquellos puntos de vista que pretendan *introducir la idealidad en la realidad* y asumir, con plena conciencia de ello, aquellas perspectivas que *comienzan con lo real para elevarlo hasta la idealidad*<sup>21</sup>. Esta regla metodológica es la clave que nos permite comprender tanto la condena de Kierkegaard a la filosofía de la historia hegeliana como la alternativa por él propuesta.

El juicio crítico de Kierkegaard<sup>22</sup> sobre la Filosofía de la Historia hegeliana y su propuesta personal pueden rastrearse en una de sus primeras obras. En *Estética y Ética en la formación de la personalidad*, Kierkegaard señala que Hegel descarta la posibilidad de que la historia hubiera podido *ser de otra manera*<sup>23</sup>. La tesis de la «necesidad de la historia», fuertemente criticada en otras obras<sup>24</sup>, es aquí aceptada, como punto de partida, para luego señalar sus funestas consecuencias. La historia excede el libre accionar de los hombres, “*el individuo obra, pero su acto se incorpora al orden de cosas que está en la base de toda existencia*”<sup>25</sup>. Contra una interpretación *burda* de la «astucia de la Razón»,

<sup>20</sup> En su conocida Tesis XI sobre Feuerbach, Marx da expresión a este sentir generalizado. Las «peleas» hacia el interior de la izquierda posthegeliana pueden comprenderse como la disputa entre teorías que, convencidas de su poder revolucionario, reclaman para sí el privilegio de conducir esta transformación.

<sup>21</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *El Concepto de la Angustia*, trad. Demetrio Rivero, Madrid, Ediciones Orbis, 1985, pp. 39 – 43.

<sup>22</sup> La sentencia kierkegaardiana a la filosofía de la historia hegeliana no se formula tanto sobre la base de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, sino, más bien, a partir de la *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>23</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Estética y Ética en la formación de la personalidad*, trad. Armando Marot, Buenos Aires, Editorial Nova, 1968, p. 30.

<sup>24</sup> El ataque más directo y especulativo al concepto de «necesidad» de la historia se desarrolla en las *Migajas Filosóficas* (1844). Allí se ofrece una explicación psicológica de la idea de «necesidad histórica»: “*La distancia en el tiempo desfigura de modo que se engaña el sentido del espíritu, de igual modo que la distancia en el espacio altera engañosamente el sentido. El contemporáneo no ve la necesidad de lo que deviene, pero cuando se interponen siglos entre el devenir y el observador –entonces percibe la necesidad, como quien de lejos ve redondo lo cuadrado*” (KIERKEGAARD S., *Migajas Filosóficas*, trad. Rafael Larrañeta, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 87). En otras palabras, si consideramos a un suceso del pasado como «necesario», lo hacemos en la medida en que sobre él, en virtud del tiempo, se han ido *sedimentando* otros acontecimientos. La «necesidad» no es sino una transfiguración del carácter *irrecuperable* de todo suceso.

Más complicada es la argumentación filosófica en contra de la «necesidad». Obviamente, por razones de espacio sólo podemos referirnos a ella de modo esquemático. Kierkegaard concibe al «devenir» como un pasaje de la *posibilidad* a la *realidad* (Cfr. KIERKEGAARD S., *Migajas Filosóficas*, *op. cit.*, p. 82); en tanto que tal, todo «devenir» es el resultado de una *causa libre* (Cfr. KIERKEGAARD S., *Migajas Filosóficas*, *op. cit.*, pp. 84 – 84) y, por ende, esencialmente «no-necesario».

<sup>25</sup> KIERKEGAARD S., *Estética y Ética...*, *op. cit.*, p. 29.

Kierkegaard reconoce que Hegel *jamás ha negado que, dentro de la historia, el individuo actúe conforme a su propia voluntad*<sup>26</sup>. El problema es que esta acción, quiéralo o no el individuo, es «reclutada» en función del proceso universal. No hay acción individual o colectiva capaz de modificar el curso de los acontecimientos. En otras palabras, la filosofía hegeliana convierte al individuo y a los pueblos, incluso en su acción, en meros espectadores de la Historia. De acuerdo con Kierkegaard, el historicismo radical del filósofo alemán termina transformando al agente histórico en mero historiador; consecuencia que lleva al danés a comentar irónicamente lo siguiente: “*Si la marcha de la vida ha sido detenida, la generación actual tal vez pueda vivir con ayuda de la contemplación –pero la siguiente ¿de qué vivirá? –¿De la misma contemplación? Pero la generación anterior nada hizo, nada dejó que pueda ser objeto de mediación*”<sup>27</sup>.

En el marco de la historia externa, el hombre está condenado a perder todo poder sobre los resultados de su obrar; actuar en la historia es «alienarse». Pese a que –a partir del análisis teórico que le dedica a las relaciones entre libertad, necesidad y devenir– Kierkegaard poseía argumentos teóricos capaces de refutar el punto de vista hegeliano y recobrar para el hombre su carácter de agente histórico en el registro de la exterioridad; opta por presentar la interioridad ético-religiosa como el único plano en el cual el hombre es libre y dueño de su devenir.

Kierkegaard, como Hegel, se propone un análisis del *itinerario de la libertad*; pero, mientras que para el filósofo alemán la vida de la libertad se manifiesta a través de las concreciones exteriores del Espíritu Absoluto, para el danés esta vida se juega en el plano del Espíritu Subjetivo, es decir, en la intimidad del individuo. Este retraimiento hacia el «hombre nouménico» manifiesta, rápidamente, sus limitaciones. El gran aporte kierkegaardiano consistió en desarrollar una psico-ontología que, a través de categorías como la «angustia» o la «desesperación», puso en evidencia el hecho de que la condición inmediata de la interioridad no equivale, sin más, a la libertad; sino, a la «enajenación». Su límite radicó en el hecho de pensar estas categorías desde una perspectiva estrictamente teológica y presentarlas como resultado de la alienación de la conciencia religiosa.

La «angustia» kierkegaardiana describe la pre-historia de la libertad. El análisis psicológico, de *El Concepto de la Angustia*, nos revela que antes del «pecado», es decir, antes de todo ejercicio que de ella se haga, la libertad es “*posibilidad frente a la posibilidad*”<sup>28</sup>. No obstante, el individuo jamás experimenta tal libertad<sup>29</sup> y ello, porque está instalado en la historia; en otras palabras, el individuo sólo experimenta su libertad como algo de lo cual ya ha hecho uso. Por este motivo, Kierkegaard señala que defender el *liberum*

<sup>26</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 30.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 27

<sup>28</sup> KIERKEGAARD S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 67

<sup>29</sup> Aquí resulta conveniente recordar que la *investigación psicológica* emprendida en *El Concepto de la Angustia* es una «construcción» -y no una descripción- de un fenómeno que, tal y como se presenta en las páginas del mencionado libro, jamás se ha dado en la realidad. Por otra parte, Kierkegaard señala que la *libertad*, precisamente, “*fue puesta justamente por el abuso que se hizo de ella*” (KIERKEGAARD S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 85) es decir, la *libertad* no puede ser experimentada por fuera del *uso* que de ella ya se ha realizado.

*arbitrium* –aceptar que la libertad elige con la misma facilidad cualquiera de las alternativas entre las cuales está emplazada<sup>30</sup>– implica transformar la libertad en una facultad meramente evaluativa, aséptica y a-histórica; negando, así, el hecho de que, para el individuo, ella es siempre, como sugiere el pasaje del Diario que a continuación reponemos íntegramente, una «tendencia fáctica»:

“Tanto San Agustín como muchos modernos han demostrado que es ilusión el concebir a ese libre arbitrio en abstracto *liberum arbitrium*; como si un hombre en todo momento de su vida se hallara siempre provisto de esta posibilidad abstracta, de manera que en el fondo no se movería jamás del puesto; como si la libertad no fuese al mismo tiempo un estado histórico.

Me parece que esto puede aclararse de una manera muy sencilla. Pensad en una balanza de precisión: luego de haber sido usada aunque sólo sea durante una semana, ya tiene historia. El propietario está ahora al corriente de este hecho histórico: que la balanza tiende a inclinarse hacia uno u otro lado; una historia que prosigue según el uso que de ella se haga”<sup>31</sup>

Esta «tendencia fáctica» de la libertad es su historia; no como algo ajeno sino como su ritmo interno. Cada acto libre preconfigura todo ejercicio futuro de la libertad. Puesto que la libertad no puede actuar sin restringirse, su vida se juega en un arco que va desde su configuración como *posibilidad posibilitante* – comienzo absoluto– hasta configurarse como *imposibilidad imposibilitante*<sup>32</sup> – eventual final. Este punto terminal de la *libertad* del individuo equivale, a nuestro entender, al célebre «fin de la historia» hegeliano: en uno y otro caso, el fin refiere a un «agotamiento» de la capacidad productiva de la libertad.

En *La Enfermedad Mortal*, esta tendencia autodestructiva de la libertad adquiere un nombre específico: «pecado». La «desesperación» como «conciencia del pecado» es, entre otras cosas, conciencia del carácter trágico de la libertad. La conciencia más cabal del «pecado» se adquiere con la conciencia de la «continuidad del pecado». Esta categoría nos advierte que cada «pecado» individual es, solamente, una manifestación superficial de un fenómeno más profundo: el «pecado» como estado<sup>33</sup>. Si trasponemos esta expresión religiosa a

---

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 144.

<sup>31</sup> KIERKEGAARD S., *Diario Íntimo*, trad. María Angélica Bosco, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1955, p. 338.

<sup>32</sup> Cfr. “*También la voluntad tiene una historia, historia ininterrumpida, que puede hacer que un hombre pierda al final hasta la facultad de poder elegir*” (KIERKEGAARD S., *Diario Íntimo*, op. cit., p. 338).

<sup>33</sup> Cfr. “*No tener más que una visión discontinua, no registrar más que los pecados nuevos y saltar los intervalos, el intermedio de un pecado a otro, no es menos superficial que creer, por ejemplo, de que un tren no avanza más que cada vez que se oye jaderar la locomotora. Empero, ni el silbido, ni el impulso que le sigue, es lo que en realidad hay que ver, sino la rapidez continua con que avanza la locomotora y produce ese jadeo. Igual sucede con el pecado. El estado de permanecer en el pecado es su fondo mismo; los pecados singulares no son su continuación, sino que, únicamente, la traducen; cada pecado nuevo no hace más que hacernos sensible la rapidez.*” (KIERKEGAARD S., *Tratado de la Desesperación*, trad. Carlos Liacho, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor, 1960, p. 133).

un lenguaje secular diremos que todo acto libre, pese a la espontaneidad que lo reviste, responde, en última instancia, a una historia determinada.

El Espíritu Subjetivo kierkegaardiano resulta tan determinado como el Espíritu Absoluto hegeliano. En cierto sentido, es posible ensayar una lectura de la teoría de los «tres estadios existenciales» a la luz de esta temática: es posible interpretar a los *estadios estético, ético y religioso* como tres modalidades diversas de relacionarse con este proceso de determinación de la propia libertad. El hombre estético es el individuo que posee una comprensión exclusivamente «externa» de la historización de su libertad. Considera que sus decisiones sólo afectan el escenario sobre el cual y a partir del cual deberá continuar decidiendo; pero, no obstante, desconoce que estas decisiones también repercuten en su interioridad «trazando» ciertas marcas o huellas en su capacidad de elección. Para el hombre estético la diferencia entre su propio «yo» y las obras que este ejecuta es un dato básico incuestionable. Las obras en las cuales se exterioriza este «yo» adquieren la calidad de máscaras, al punto de que para el *esteta* no hay *expresión de sí mismo que no esté signada por el engaño*<sup>34</sup>. Esta clase de hombre considera toda «manifestación» de sí en el mundo como una pérdida irreparable para su interioridad. El retorno a la interioridad es un retorno al *escondite*<sup>35</sup> del propio yo, una zona de «impenetrabilidad»; un espacio en el cual la subjetividad se constituye como un punto opaco que no puede ser atravesado por nada que le sea ajeno. El *hombre estético* es, en suma, *un individuo que cree que puede ser cambiado continuamente y, al mismo tiempo, permanecer siendo él mismo, como si su naturaleza más íntima fuese una magnitud algebraica que puede significar cualquier cosa*<sup>36</sup>. Para el hombre estético ninguna de sus decisiones «afectan» esta dimensión que se sustrae, en todo momento, a la exterioridad. Cada decisión del hombre estético siempre se realiza desde un momento cero de su historia personal. Esto es posible en la medida en que su «yo» no alcanza, jamás, una transfiguración total en alguna de sus posibilidades. El «yo» del hombre estético, su propia libertad, carece en absoluto de historia, se resiste a tenerla, se evade de ella porque la considera asfixiante.

El hombre ético, por el contrario, es aquel que comprende cabalmente que la libertad está sujeta a una historia tanto externa como interna. El individuo que habita en las categorías de la ética es aquel que asume concientemente que no hay fragmento alguno de su libertad que rehuya la posibilidad de ser historizada. Es más, el hombre ético eleva a la calidad de imperativo y norma de la acción la historización de su libertad. El «yo», para constituirse en tanto que tal, debe «elegir» su historia, es decir, aceptarla como un acontecimiento necesario. El hombre que habita en el estadio ético es aquel que ante la enfermedad mortal – desesperado ante la inevitable historización de la libertad– *escoge la desesperación*<sup>37</sup> como cura. En los términos de *La Enfermedad Mortal* el hombre ético es aquel que considera como tarea la autopoición del «yo»<sup>38</sup>. El hombre ético es aquel que se elige a sí mismo a través de la elección de su «yo»

<sup>34</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Estética y Ética...*, *op. cit.*, p. 10

<sup>35</sup> Cfr. *Ibíd.*

<sup>36</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 82

<sup>37</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 87

<sup>38</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Tratado de la Desesperación*, *op. cit.*, p. 20



concreto»<sup>39</sup>, es decir, aquel que transforma la totalidad de su historia en objeto de su voluntad. Redime su historia –acepta la fatalidad de la libertad– asumiéndola como su propia obra. La asume incluso al punto de no distinguirla de su propio «yo»: “*tiene una historia, una historia en la cual reconoce la identidad consigo mismo*”<sup>40</sup>. De este modo, el «yo» queda atado a la historia; si el «yo» es la historia no habrá ninguna decisión, ninguna «manifestación» del «yo» capaz de dejar traslucir algo que difiera de la historia. Decidida la dirección de la historia, no hay posibilidad de ejercer sobre ella un correctivo.

Cabe mencionar que es posible equiparar, y algunos intérpretes lo hacen, la *repetición* con esta identificación entre el «yo» y la historia, operada por el hombre ético. Así, R. Jolivet sostiene “*Se adivina ya lo que significan la repetición, la reafirmación y el redoblamiento. Implican el instante y sólo son inteligibles por el instante y por la libertad. En el acto de existir, acabamos de verlo, mi pasado no es ya un ser empírico separado de mí. Al contrario, lo reafirmo y lo repito en el instante de la elección: puedo volverlo a encontrar en su frescura original porque es un presente que forma un todo conmigo*”<sup>41</sup>; por su parte J. L. Aranguren afirma que “*El acto de la «repetición» consiste en la asunción, también en un instante, de la totalidad de la vida. Esta es, por decirlo así, tomada en peso y aceptada en su grandeza y en su miseria. Dicen que quien va a morir recorre en un momento todo su decurso temporal y «ve» su sentido. En esa concentrada actualización de la totalidad del pasado consiste precisamente la «repetición»: el hombre «repite», vuelve a vivir en un «instante», junta y apretada, su vida... Como se ve, así como el «instante» ahonda en el presente –frente al vivir en el superficial, disipado y atomizante «ahora»– abriendo desde él el porvenir, la «repetición» vuelve la vista atrás, asume y retiene lo sido, frente al «olvido» del pasado*”<sup>42</sup>. Tanto para uno como para el otro vale la observación que, en referencia a Aranguren, D. Rivero, en su traducción de *El Concepto de la Angustia*, vierte en una nota: “... *me parece que Aranguren se aleja radicalmente de Kierkegaard en el esclarecimiento de la repetición... Para Kierkegaard, según nos lo acaba de reafirmar, la repetición apunta y mira «hacia delante» -“forlaends”- y no «vuelve la vista atrás» -“baglaends”*”<sup>43</sup>. La *repetición ética* –a diferencia de la *repetición religiosa*– es una recuperación del pasado; incluso más, es la comprensión y aceptación resignada de que todo acto de la libertad en el presente está «determinado» por el pasado.

En este último sentido, la *repetición éticamente* comprendida puede acercarse a la incipiente –e insatisfactoria– formulación que F. Nietzsche realiza del *eterno retorno* en el capítulo “De la Redención” de su *Así hablaba Zaratustra*. Podría decirse que el problema del Asesor William y el de Zaratustra se equiparan: ¿qué relación guarda la voluntad con el tiempo? Ambos tropiezan con la suprema impotencia de la voluntad: la inmutabilidad de lo sido. Contra la concepción

<sup>39</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Estética y Ética...*, op. cit., p. 82

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>41</sup> JOLIVET R., *El Existencialismo de Kierkegaard*, trad. Bergada, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina, 1952, p. 79.

<sup>42</sup> ARANGUREN J. L., *Ética*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 143

<sup>43</sup> RIVERO D., en KIERKEGAARD S., *El Concepto de la Angustia*, op. cit., p. 120

corriente del sentido común que afirma que “*lo único que puede hacer [la voluntad] es querer hacia adelante...*”<sup>44</sup>; Nietzsche y Kierkegaard, a través de sus personajes, conciben la posibilidad de un *querer hacia atrás*<sup>45</sup>: en un caso con la elección de un «yo concreto» (Kierkegaard); en el otro a través de la reconciliación con el pasado (Nietzsche). En ambos casos lo «acontecido» es elevado a la dimensión de lo «querido» por la voluntad, de lo instaurado por ella. Se trata de hacer ingresar la sucesión de los acontecimientos dentro de una serie total, otorgándoles, de este modo, una unidad de sentido. No obstante, resulta que lo que se quiere presentar como la «rendición» del tiempo ante la voluntad es, en último término, la «rendición» de la voluntad ante el tiempo: la voluntad debe «acompañar» con su asentimiento a la historia.

No obstante, para Kierkegaard existe cierto fragmento de la interioridad que escapa a la historia y permanece al margen de esta tendencia alienante de la libertad. Éste equivale a la recuperación del comienzo absoluto de la libertad (*posibilidad posibilitante*) y, con ello, a la re-apertura de la historia; que sólo se alcanza en el estadio religioso. Esta interioridad al margen de la historia no es una facultad humana sino el «vínculo» que liga al hombre con el poder que lo ha creado. El vínculo con Dios, es decir, el vínculo con la *Posibilidad Absoluta*<sup>46</sup>; es, en el pensamiento de Kierkegaard, el único fundamento para una libertad humana no alienada ni alienante. La adquisición de esta libertad creadora es la «repetición»<sup>47</sup>. En el estadio religioso se alcanza, de este modo, una recuperación de los caracteres positivos del estadio estético: el hombre religioso, a diferencia del hombre ético, no resigna la posibilidad, pero, a diferencia del hombre estético, no conserva la posibilidad configurando su propia finitud como infinitud sino remitiendo su propia finitud a la infinitud del Otro. El hombre religioso es aquel que vivencia la posibilidad pero no a través de una primera inmediatez (estética) sino a través de una segunda inmediatez: la posibilidad del individuo estético es «previa» a la conciencia de la historicidad de la libertad; la del individuo religioso, «posterior». En los términos de *Temor* y *Temblor* el hombre estético no ha ejecutado el movimiento de la «resignación infinita» mientras que el hombre religioso adquiere la posibilidad luego de haber aceptado la *imposibilidad de la posibilidad*

#### IV. Feuerbach o la «historia de los hombres» versus la «Historia Universal»

<sup>44</sup> FINK E., *La Filosofía de Nietzsche*, trad. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976, p. 96

<sup>45</sup> Cfr. *Ibíd.*

<sup>46</sup> “*El criterio es el siguiente: todo le es posible a Dios. Verdad de siempre y, por lo tanto, de cualquier instante*” (KIERKEGAARD S., *Tratado de la Desesperación*, op. cit., p. 51).

<sup>47</sup> Cfr. “*Si, otra vez soy yo mismo. Poseo nuevamente, como si acabara de nacer, mi propio yo, este pobre «yo» que hace bien poco tiempo yacía tirado en la cuneta del camino y nadie se dignaba recogerlo... Me encuentro otra vez íntegro y compacto...¿No es esto una repetición? ¿No he recibido duplicado todo lo que antes poseía? ¿No he vuelto a ser yo mismo de tal suerte que hoy puedo conocer doblemente el significado y valor inmensos de mi propia personalidad?*” (KIERKEGAARD S., *La Repetición*, trad. K. Hjelmström, Buenos Aires, JVE Psique, 1997 p. 143).

La Historia, para Hegel, “*es el combate por la conquista de la conciencia de la libertad y después por poner en efectivo esa conciencia*”<sup>48</sup>. Este «después» sin significar una prioridad cronológica, señala una prioridad lógica de la teoría sobre la *praxis*. Si Feuerbach, transformando esta relación, hubiese señalado que un hombre materialmente alienado sólo puede alcanzar una conciencia verdadera de la libertad a través de la lucha por alcanzar su libertad empírica, hubiera dejado de ser quien era para comenzar a convertirse en K. Marx. Por el contrario, Feuerbach todavía creía que la *alienación se supera al tomar conciencia de ella*<sup>49</sup>. Así, el interrogante que conduce su pensamiento en torno a la historia es el siguiente: ¿se encuentra el hombre concreto en condiciones de obtener su libertad a partir de la conciencia que de ella ha alcanzado con la filosofía hegeliana?

Hegel anunció que la lucha por la comprensión de la libertad había alcanzado su fin<sup>50</sup>; Feuerbach viene a instalar la sospecha en torno a este triunfo. Para Feuerbach, la filosofía hegeliana reduce la totalidad de lo humano al pensamiento; así, en las *Tesis Provisionales para la reforma de la Filosofía* leemos: “*La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre proyectada fuera del hombre; la esencia de la Lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre*”<sup>51</sup>. Esta perspectiva parcial y sesgada condena a Hegel, en su Filosofía de la Historia, a identificar la conciencia de la libertad con la libertad del pensamiento. En contra de lo que pensaba Hegel, esta comprensión restringida de la libertad, lejos de ser el necesario prolegómeno pedagógico para la liberación material del hombre; es un «obstáculo ideológico» que la humanidad deberá superar en su lucha emancipatoria.

El pensamiento especulativo fundó la humanidad del hombre sobre la base de una facultad particular y autónoma del ser humano; así escindió al hombre de su esencia. La «esencia humana», por el contrario, sólo puede hallarse en la totalidad de la existencia concreta del ser humano puesto que, para Feuerbach, nada hay en el hombre que no sea humano<sup>52</sup>. Este núcleo existencial será el

<sup>48</sup> FLÓREZ R., *La Dialéctica de la Historia en Hegel*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, p. 227 (el destacado es del original)

<sup>49</sup> Cfr. HELLER A., “Ludwig Feuerbach redivivo” en *Crítica de la Ilustración*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona, Península, 1999, p. 112.

<sup>50</sup> “Hegel creyó que, en su tiempo, se había llegado al menos a la plenitud de la toma de conciencia; pero la lógica hegeliana de la historia –dejemos aparte, por el momento, sus intenciones o ilusiones– exige que la historia continúe, es decir, que sea efectiva la liberación (el destacado es del original)” (FLÓREZ R., *op. cit.*, p. 263)

<sup>51</sup> FEUERBACH L., “Tesis Provisionales para la reforma de la Filosofía” en *Aportes para la Crítica de Hegel*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, La Pleyade, 1964, p. 68 (el resaltado es del original). En este sentido, Löwith en su exégesis del pensamiento feuerbachiano anota: “Hegel, en cambio, fijó teóricamente la separación entre el hombre y el ser del hombre como tal; y, de ese modo, convirtió las cualidades abstractas en algo absoluto” (LÖWITH K., *op. cit.*, p. 431).

<sup>52</sup> “El hombre no se distingue de ningún modo del animal únicamente por el pensar. Antes bien, su ser (*Wesen*) total se distingue del animal. Desde luego, quien no piensa no es hombre, pero no porque el pensar sea la causa del ser (*Wesen*) humano sino únicamente porque el pensar es una consecuencia y una propiedad necesaria del ser (*Wesen*) humano... Sólo es hombre en

«cuerpo»; la comprensión del mismo deberá trascender los límites de lo estrictamente fisiológico y concebirlo como el *fundamento material de la subjetividad*<sup>53</sup>: el «cuerpo» es el «yo-abierto-al mundo»<sup>54</sup>.

Sólo es posible liberar al hombre liberando su «cuerpo». La libertad del cuerpo, es decir, la libertad del hombre, se funda en el carácter *universal de su cuerpo y de su esencia*<sup>55</sup>. En este sentido, resulta atinado transcribir un extenso pasaje de los *Principios de la Filosofía del Futuro*:

“Los sentidos animales son más penetrantes que los sentidos humanos, pero únicamente en relación a determinadas cosas que permanecen en conexión necesaria con la necesidad del animal, y son más penetrantes precisamente a causa de esta determinación, de esta exclusiva limitación a algo determinado. El hombre no tiene el olfato de un perro de presa ni el de un cuervo, pero solamente porque su olfato es un sentido que abarca toda especie de olores y por eso es un sentido libre e indiferente respecto a olores especiales. Pero donde un sentido se eleva por encima de la barrera de la particularidad y de su sujeción a la necesidad, allí se eleva a significación y dignidad autónomas y teóricas; sentido universal es entendimiento, sensibilidad universal es espiritualidad. Incluso los más bajos sentidos, el olfato y el gusto, se elevan en el hombre a actos espirituales, a actos científicos. El olor y el sabor de las cosas son objetos (*Gegenstände*) de las ciencias naturales. E incluso el estómago del hombre, aun cuando lo despreciemos despectivamente, no es un ser (*Wesen*) animal sino humano... Déjale al hombre su cabeza pero dale el estómago de un león o de un caballo: seguramente dejará de ser hombre”<sup>56</sup>

Feuerbach consideraba que esta *libertad del cuerpo* era *algo dado*<sup>57</sup>. Pese a ello, el hombre aún no es libre puesto que permanece inconsciente de esta

---

*general aquel que de sí no excluye nada esencialmente humano”* (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, trad. Julio Vera, Buenos Aires, Calden, 1969, pp. 147 - 149)

<sup>53</sup> Cfr. SCHMIDT A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1975, p. 109. Con esta «dignificación» del cuerpo Feuerbach se propuso «cancelar» el dualismo alma-cuerpo y presentar el fenómeno humano en su unidad concreta (“*Toma a tu personalidad su cuerpo y le quitarás todo. Sólo por el cuerpo se diferencia la verdadera personalidad de la imaginada de un fantasma. ¿Qué personalidades abstractas vagas y vacías seríamos si no tuviéramos el predicado de la impenetrabilidad, y si en el mismo lugar y en la misma forma en que nos encontramos nosotros pudieran estar a la vez otras personas?*”) (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, trad. Franz Huber, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963, p. 97.) Sin embargo, en la práctica su pensamiento terminó suponiendo una mera inversión en la valoración de los componentes del mencionado dualismo.

<sup>54</sup> “*El mundo está abierto únicamente para la cabeza abierta, y únicamente los sentidos son las aperturas de la cabeza (el destacado es del original)*” (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, *op. cit.*, p. 146).

<sup>55</sup> Según Cabada Castro, para Feuerbach “*todo el cuerpo y sus funciones llevan la impronta de lo humano superior*” (CABADA CASTRO M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, p. 13).

<sup>56</sup> FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, *op. cit.*, pp. 148 - 149

<sup>57</sup> Cfr. SCHMIDT A., *op. cit.*, p. 44. En este punto radical una diferencia fundamental entre Marx y Feuerbach. Lo que para Feuerbach es un hecho, para el Marx de los *Manuscritos* es un *potencial histórico universal* que sólo puede ser realizado por una sociedad comunista.

universalidad. Por tanto, la verdadera libertad sólo será alcanzada cuando el hombre sea consciente de la libertad de su cuerpo. Se trata, en consecuencia, de comprender radicalmente<sup>58</sup> la existencia concreta de la «esencia humana». Tal la tarea que Feuerbach propone a la *Filosofía del Futuro: desarticular la visión «idealista» del hombre*<sup>59</sup>, que traba ideológicamente la *emancipación* humana, a través de una *antropología combativa*<sup>60</sup>.

El término «hombre» significa «necesidades humanas»<sup>61</sup>. Éstas, nos dice A. Heller, aún en el caso en que respondan a fenómenos orgánicos “*se diferencian por su propia esencia de las necesidades animales*”<sup>62</sup>. Sin embargo, las «necesidades humanas» rebasan el registro de lo biológico, son también necesidades morales, artísticas, intelectuales<sup>63</sup>, en otras palabras, *necesidades existenciales*<sup>64</sup>. No obstante, junto con la «necesidad» surge el deseo de superarla<sup>65</sup>; la historia humana es la historia de esta superación<sup>66</sup>. Así, Feuerbach

<sup>58</sup> “*Sucedo a menudo que desde hace mucho tiempo estamos libres de una cosa, de una doctrina, de una idea prácticamente, pero no obstante aún no lo estamos en la cabeza; esta idea ya no es verdad en nuestro ser (Wesen) (quizá nunca lo haya sido), pero todavía es una verdad teórica, es decir, un límite de nuestro espíritu. Como la cabeza toma la cosa más a fondo, es la última en liberarse. La libertad teórica, por lo menos en muchas cosas, es la última libertad*” (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., p. 91)

<sup>59</sup> “*Actualmente no se trata, aún, de exponer al hombre sino de sacarlo del lodazal en que está hundido*” (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., 6). Cfr. LÖWITZ K., op. cit., p. 430.

<sup>60</sup> Cfr. SCHMIDT A., op. cit., p. 141. La *Filosofía del Futuro* es una «Filosofía del Hombre». Como señala Marcuse, “... es el hombre el que ha de constituir el contenido propio y el interés de esta filosofía” (MARCUSE H., op. cit., p. 256). Al mismo tiempo, la «Filosofía del Hombre» es la *Filosofía del Futuro*: “*La nueva filosofía, en cambio, en cuanto filosofía del hombre, es también esencialmente filosofía para el hombre (el destacado es del original)*” (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., p. 152).

<sup>61</sup> Cfr. FEUERBACH L., “Tesis para la reforma de la Filosofía”, op. cit., p. 85.

<sup>62</sup> HELLER A., op. cit., p. 115. Así, en *La Esencia del Cristianismo*, Feuerbach señala lo siguiente: “*El agua no solamente pertenece a la dieta, sino también a la pedagogía. Limpiarse, bañarse, es la virtud primera aunque sea la más ínfima. En la ducha se apaga la concupiscencia del egoísmo. El agua es el medio más próximo y primero para hacer amistad con la naturaleza. El baño en el agua es, por decir así, un proceso químico en que se disuelve nuestro egoísmo en la esencia objetiva de la naturaleza. El hombre que sale del agua se siente como un hombre nuevo y recién nacido...comer y beber es, en efecto, de por sí un acto religioso: por lo menos debería serlo...El hambre y la sed no solamente destruyen la fuerza física, sino también la fuerza espiritual y moral del hombre, le quitan la humanidad, la inteligencia, la conciencia*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., pp. 255 – 257)

<sup>63</sup> “*Hombre completo, hombre verdadero, sólo es aquel que tiene sentido estético o artístico, religioso o moral, filosófico o científico (el destacado es del original)*” (FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., p. 149).

<sup>64</sup> Cfr. HELLER A., op. cit., p. 115.

<sup>65</sup> De acuerdo con Mondolfo, “*El concepto de necesidad equivale en Feuerbach al no ser hegeliano, en cuanto está aprehendido en la conciencia, es el sentimiento de una carencia, de un límite, de donde surge la aspiración a su superación*” (MONDOLFO R., *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*, trad. M. Alberti, Buenos Aires, Editorial Claridad, 2006, p. 74).

transforma la *Historia Universal* en «historia de la humanidad»; pero, al mismo tiempo, se preocupa por no divorciar esta «historia de la humanidad» de la «historia de los hombres». La superación, efectivamente, debe alcanzarse en el plano universal del género<sup>67</sup>; pero, a su vez y más esencialmente, en el plano singular del individuo. La *liberación universal de las necesidades* se alcanza a través de la *liberación singular de las necesidades*. La historia, en la medida en que *descansa en la diferencia entre los límites del hombre y las potencialidades de la humanidad*<sup>68</sup>, es, en una línea especulativa ya abierta por Kant, el acercamiento asintótico del individuo a su género.

El cristianismo es, para Feuerbach, expresión de las *necesidades primitivas y esenciales del hombre*<sup>69</sup> y, por tanto, una «antropología». Como el hegelianismo, *proyecta* al hombre en una realidad trascendente<sup>70</sup>; sin embargo, mientras que Hegel abstrae una sola facultad del hombre, el cristianismo abstrae la totalidad de lo humano<sup>71</sup>. La religión cristiana, aún siendo una «antropología alienada», posee una relación más directa con el hombre que el hegelianismo<sup>72</sup>. Por este motivo, se comprende que aquello que Feuerbach más critica a la filosofía de la religión hegeliana es el «convertir» en ideas filosóficas a las imágenes religiosas. Pese a que hay que guardarse de incurrir en este error, las imágenes religiosas deben, no obstante, ser «traducidas». Por tanto, a decir de Löwith, la propuesta de Feuerbach es “*contemplar esas «imágenes», por cuanto ellas exteriorizaban la esencia del hombre, vista en tanto tales imágenes*”<sup>73</sup>: no se trata, en última instancia, de buscar la concordancia entre el dogma religioso y el concepto filosófico, sino más bien de «retraducir» la representación religiosa a la certeza sensible de la cual se ha originado.

No obstante, al tiempo que una «antropología», es decir, un análisis de la situación concreta del hombre; el cristianismo es un intento por superar las

<sup>66</sup> “*La historia de la humanidad no consiste en otra cosa sino en una destrucción continua de límites que en un tiempo determinado se consideraban como límites de la humanidad y por eso como límites absolutos e invencibles*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 150).

<sup>67</sup> Cuando Feuerbach hace referencia al carácter universal de la humanidad utiliza, por cuestiones teóricas, el término «género» (*Gattung*) en lugar del término «especie». En los *Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel* encontramos el motivo: “*La forma humana no es más una forma finita... constituye el género de las múltiples especies animales, género que por cierto ya no existe en el hombre como especie, sino como género. El ser humano no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal...*” (FEUERBACH L., “Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel” en *Aportes para la Crítica de Hegel*, op. cit., p. 63).

<sup>68</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 152.

<sup>69</sup> Cfr. LOWITH K., op. cit., p. 464.

<sup>70</sup> “*La filosofía especulativa es culpable del mismo error que la teología; es decir, convirtió en determinaciones de lo infinito a determinaciones de la realidad finita, con sólo negar el carácter determinado de las últimas y por las cuales, justamente, la realidad es lo que es*” (LÖWITH, op. cit., p. 113).

<sup>71</sup> Cfr. HELLER A., op. cit., p. 105.

<sup>72</sup> “*El secreto de la teología es la antropología, mas el secreto de la filosofía especulativa es la teología*” (FEUERBACH L., “Tesis para la Reforma de la Filosofía”, op. cit., p. 65).

<sup>73</sup> LOWITH K., op. cit., p. 465.

«necesidades humanas» y, por tanto, una «comprensión de la historia» que, por partir de una «antropología alienada», resulta alienante.

Los cristianos celebran la *existencia perfecta de la humanidad* en Cristo<sup>74</sup>, Dios *encarnado* en un «único» hombre<sup>75</sup>. Esta Encarnación en tanto que *unidad inmediata y no diferenciada del individuo y el género*<sup>76</sup> significa el «fin de la historia»<sup>77</sup>. La «comprensión de la historia» cristiano-hegeliana<sup>78</sup> supone una concepción cerrada e inmóvil de la «esencia humana» que acarrea consecuencias prácticas directas: el objetivo histórico del género humano ha sido alcanzado en Cristo, no existen más límites ni necesidades: “*ya no queda otra cosa sino la contemplación y la apropiación de ese ideal hecho realidad*”<sup>79</sup>. Sentando las bases teóricas para el quietismo, la «antropología alienada» agota el movimiento histórico de la humanidad. Para reactivarlo es preciso re-abrir la «esencia humana» a través de una nueva comprensión de la misma.

<sup>74</sup> “...Cristo, el Dios verdadero de los cristianos, Cristo es el modelo, el concepto existente de la humanidad, el contenido de todas las perfecciones morales y divinas, con exclusión de todo cuanto sea negativo e imperfecto” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 151).

<sup>75</sup> “Las encarnaciones de Dios, entre los orientales como especialmente entre los hindúes, no tienen un significado tan intenso como la encarnación cristiana de Dios. Y precisamente porque se han producido a menudo, se hacen indiferentes y pierden su valor... Donde hay muchas encarnaciones, allí hay lugar para innumerables otras; la fantasía no está limitada; y además, las encarnaciones ya realizadas pasan a la categoría de las solamente posibles o imaginables, a la categoría de fantasía o de simples apariciones. Y donde se cree exclusivamente en una sola personalidad como encarnación de la divinidad, se impone ésta en seguida con la fuerza de una personalidad histórica” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., pp. 144 – 145).

<sup>76</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 149.

<sup>77</sup> Cfr. “...la Encarnación y la historia son absolutamente incompatibles: cuando la divinidad misma entra en la historia, la historia cesa (el destacado es del original)” (FEUERBACH L., “Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel” en *Aportes para la Crítica de Hegel*, op. cit., p. 20).

Así las cosas si para Hegel con Cristo la Historia adquiriría consciencia de sí misma; y para Kierkegaard, Cristo significaba la «redención» constante de la Historia en la medida en que Él es la posibilidad siempre latente de revertir el flujo de los acontecimientos; por su parte, Feuerbach considera que *no es el centro, sino el final de la Historia* (Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 151)

<sup>78</sup> Feuerbach indica que Hegel es un teórico de la Encarnación, en la medida en que “*su sistema no conoce más que subordinación y sucesión, e ignora por completo la coordinación y la coexistencia. Sin duda, el último momento del desarrollo es siempre la totalidad, que integra en sí los otros momentos; pero como él mismo constituye una existencia temporal determinada y por ese hecho comporta el carácter de la particularidad, no puede integrar en sí las otras existencias sin vaciarlas de la sangre que forma la vida de las existencias independientes y sin despojarlas así de la significación que sólo tienen en su libertad absoluta*” (FEUERBACH L., “Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel” en op. cit., p. 16)

<sup>79</sup> FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 152. Tras la Encarnación del Verbo, la vida de cada hombre sólo tiene sentido en tanto que *imitatio christi*. Desde el punto de vista esencial, todo hombre que se *diferencie* de la medida humana absoluta –Cristo– es un *mero lujo* (Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 154).

Para Feuerbach, la presencia de lo infinito en la conciencia del hombre es, como ya lo había sido para Descartes, un dato originario<sup>80</sup>. En la búsqueda del origen de este dato originario resulta inapropiado trascender la realidad humana<sup>81</sup>; por el contrario, esta búsqueda debe resolverse en el plano de la inmanencia humana: “*en la conciencia del infinito el hombre consciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propio género*”<sup>82</sup>.

La «esencia humana» es infinita. Al mismo tiempo existe y, por tanto, se realiza de modo sensible<sup>83</sup>. Toda existencia, por ser determinada, lleva el sello de la finitud; en consecuencia, una esencia infinita sólo existe a través de una variedad infinita de individuos<sup>84</sup>. Para existir, la esencia infinita del hombre se emplaza en un medio igualmente infinito: el devenir espacio-temporal<sup>85</sup>. De lo dicho se infiere que la esencia del hombre es la totalidad de cada uno de los diferentes individuos humanos que aparecen en la historia.

La historia es la vida de la «esencia humana», pero esta vida no es sino la actividad de producir su plenitud a través del «género humano»<sup>86</sup>. La plenitud de la esencia se alcanza en la totalidad del género a través de la «complementación» de cada uno de los hombres<sup>87</sup>. “*Sólo la comunidad hace la humanidad*”<sup>88</sup>, puesto

<sup>80</sup> Aquí radica la diferencia fundamental entre Feuerbach y el empirismo clásico.

<sup>81</sup> El teólogo Küng señala que “*lo único que se concluye lógicamente del argumento de Feuerbach es lo siguiente: la orientación de la conciencia humana a un infinito no dice nada determinante sobre la existencia o no existencia de una realidad infinita independiente de la conciencia*” (KÜNG H., *¿Existe Dios?*, trad. Bravo Navalpotro, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, p. 290).

<sup>82</sup> FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 16. De este modo, Feuerbach «invierte» la filosofía de la religión hegeliana. En Feuerbach, dice H. Küng, “*la conciencia humana del absoluto (divino) se convierte en conciencia humana de la infinitud de la propia conciencia (humana)*” (KÜNG H., op. cit., p. 281). De la misma idea es A. Sánchez Vázquez “*Si Hegel ve a Dios en el hombre de tal modo que su historia real no es sino historia divina, Feuerbach ve al hombre en Dios, pues Dios es –aunque en forma invertida– la conciencia que el hombre tiene de sí mismo*” (SANCHEZ VÁZQUEZ A., *Filosofía de la Praxis*, Méjico, Siglo XXI, 2003, p. 102).

<sup>83</sup> “*Una existencia real y sensual es aquella que no depende de la determinación de sí mismo, de mi actividad, sino por la cual soy determinado sin quererlo, que existe aún cuando yo no exista, no pienso en ella, no la siento (...) La existencia real y empírica sólo me la dan los sentidos*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., pp. 191 – 193)

<sup>84</sup> “*la existencia de la esencia no es la esencia en su particularidad, sino en su totalidad, no esta particular manifestación, sino todas las manifestaciones particulares juntas y a la vez, todo lo particular como un todo inseparable*”. (FEUERBACH L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. García Rúa, Madrid, Alianza, 1993, p. 169)

<sup>85</sup> “*Sólo en la sensibilidad sólo en espacio y tiempo un ser infinito, digo realmente infinito y lleno de determinaciones tiene lugar*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 35).

<sup>86</sup> Cfr. “*...el tiempo no es más que la esencia activa, la esencia en actividad. Y vuelve otra vez tu pregunta: ¿cómo se hace entonces la esencia acción? Y no tienes más respuesta apropiada que la de que la esencia misma es ya acción...*” (FEUERBACH L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, op. cit., p. 108).

<sup>87</sup> Cfr. “*...la esencia es fundamentalmente unidad, y toda unidad es unidad de lo diferente, y por ello unificación, uno, actividad, acción...*” (FEUERBACH L., *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, op. cit., p. 108).



que el otro vence donde yo fallo y yo triunfo donde el otro claudica; “luego – señala Feuerbach– *los hombres se complementan tanto en lo moral como en lo físico e intelectual*”<sup>89</sup>. No obstante, el perfeccionamiento de la humanidad es una actividad sin fin toda vez que “*cada hombre nuevo es, por decir así, un nuevo predicado, un nuevo talento de la humanidad*”<sup>90</sup>.

### V. Evaluación crítica de las posiciones de Kierkegaard y Feuerbach

La filosofía hegeliana resolvió la «antropología» en una fenomenología del espíritu. Tras la muerte de Hegel, los jóvenes hegelianos vislumbraron el futuro filosófico en la realización de una ontología a partir del hombre. Kierkegaard y Feuerbach, construyeron esta «antropontología» de modo parcial e incompleto: el primero sólo desarrolló una «psico-ontología», el segundo se contentó con sentar las bases de una futura «soma-ontología»<sup>91</sup>.

En el plano de la filosofía de la historia, Kierkegaard y Feuerbach asumieron la prometeica tarea de re-movilizar el curso de los acontecimientos transformando la Historia del Espíritu en historia del hombre. A continuación, nos proponemos evaluar los resultados de ambos pensadores a la luz del análisis del concepto de *praxis* elaborado por A. Sánchez Vázquez.

De acuerdo con Kierkegaard, Hegel pensaría que sólo el Espíritu Universal es capaz de una *praxis intencional*, mientras que los seres humanos particulares serían los sujetos de una *praxis inintencional*. En el caso de la *praxis intencional*, señala Sánchez Vázquez, “*nos hallamos, pues, en una esfera práctica que entraña la intervención de la conciencia como proceso de realización de una intención dada, en el curso del cual lo subjetivo se objetiva, la intención se realiza, y lo objetivo se subjetiviza; o sea, lo realizado corresponde –en mayor o menor grado, de acuerdo con las vicisitudes del proceso práctico que ya hemos señalado– a cierta intención originaria*”<sup>92</sup>. Por este motivo, el verdadero autor de la «historia de los hombres» no serían estos sino el Espíritu Universal. Devolver al hombre su carácter de autor de la historia significa para Kierkegaard «ubicar»

---

<sup>88</sup> FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 155.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 152. Cfr. “*Todos los hombres son pecadores. Convenido; pero no todos pecan de la misma manera. Hay una grande y hasta esencial diferencia entre ellos con respecto a eso. El uno tiene una inclinación hacia la mentira, pero el otro no: daría su vida no por faltar a su palabra o mentir; el tercero tiene una inclinación hacia la bebida, el cuarto hacia la vida sexual y el quinto no tiene ninguna de estas inclinaciones, ya sea debido a la gracia de la naturaleza, ya sea debido a la energía de su carácter. Luego, los hombres se completan tanto en lo moral como en lo físico e intelectual; de manera que son en total así como deben ser representando en su totalidad al hombre perfecto*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 152)

<sup>90</sup> FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 35.

<sup>91</sup> Completamos el tríptico con la «ontología político-económica», es decir, del *ser social* del joven Marx.

<sup>92</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ A., op. cit., p. 397.

al individuo en un sitio desde el cual éste pueda convertirse en el sujeto de una *praxis intencional*.

Este espacio no es otro sino el de la interioridad del individuo. En primer lugar, por el hecho de que, para el pensador danés, toda acción *colectiva* está signada por la *inintencionalidad* en la medida en que su «nominalismo» metafísico lo lleva a disolver la conciencia de cualquier sujeto universal (por acotado que sea) en las conciencias particulares de los sujetos individuales que componen a este universal<sup>93</sup>: el marco de lo *intencional* es la *individualidad*. En segundo lugar, si toda acción colectiva responde en última instancia a la interrelación de las acciones individuales, el resultado de la acción *individual intencional* siempre termina incorporándose al resultado de la acción *colectiva* que es, por lo anteriormente expuesto, *inintencional*<sup>94</sup>; por lo tanto, la *intencionalidad* se conserva sólo en la medida en que el individuo «preserve» su accionar de aquellos elementos externos que tienden a desvirtuarlo, es decir, el marco de la *intencionalidad* es la *interioridad*.

La alternativa propuesta por Kierkegaard al modelo hegeliano radica en una *praxis individual e intencional*. La misma consiste en el devenir «Singular» del hombre, es decir, en el esfuerzo por alcanzar el único punto ubicado por fuera del «Sistema»<sup>95</sup>. No obstante, esta tarea se juega exclusivamente en el plano de la interioridad; en el plano de la exterioridad, el devenir histórico continúa su marcha implacable. Paradójicamente, para Kierkegaard, la re-apertura de la historia sólo se alcanza a través del emplazamiento de la subjetividad en un punto a-histórico. La historia se reanuda, es decir, se pone en movimiento sólo en función de su puesta entre paréntesis.

Pese a lo dicho, es necesario rescatar un elemento positivo de la concepción kierkegaardiana. La libertad como *posibilidad posibilitante* se recupera en la medida en que esta libertad se substrahe de la historia; no obstante, este mismo movimiento de substracción es, justamente, la condición trascendental de posibilidad para la re-apertura de la historia. A la luz de este movimiento, quedan anuladas las diferencias históricas: ya no existe ningún momento histórico que en virtud de su importancia suponga una inflexión absoluta; lo que equivale a afirmar que todo suceso histórico puede serlo. Esta comprensión de lo histórico,

<sup>93</sup> “Obsérvese que no hubo ni un solo soldado que se atreviera a levantar la mano sobre Cayo Mario: esto fue un ejemplo de verdad. Pero simplemente tres o cuatro mujeres con la conciencia y la impresión de que son una multitud, y confiadas en la posibilidad de que nadie podrá decir de forma definitiva quién lo hizo o lo empezó, son capaces de ello. ¡Qué falsedad! La falsedad, ante todo, reside en la idea de que la multitud hace en realidad sólo lo que el individuo hace en la multitud, aunque sea todo individuo. Porque la «multitud» es una abstracción y no tiene manos; pero cada individuo tiene ordinariamente dos manos, y así cuando un individuo levanta sus dos manos sobre Cayo Mario, son las dos manos del individuo, no las de su vecino, y mucho menos las de la... multitud” (KIERKEGAARD S., *Mi punto de vista*, trad. Velloso, Buenos Aires, Aguilar, 1959, p. 154).

<sup>94</sup> Cfr. “Los actos de los individuos concretos como seres conscientes, es decir, sus *praxis individuales* se integran en una *praxis común* que desemboca en un producto o resultado. Cada una de esas *praxis* podemos relacionarlas con una *intención originaria*, pero no así la *praxis colectiva* en la que cada una de esas *actividades individuales* se integra” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ A., *op. cit.*, pp. 404 -405)

<sup>95</sup> Cfr. KIERKEGAARD S., *Mi punto de vista*, *op. cit.*, p. 172.

aún con sus peligros, tiene una consecuencia positiva directa en la práctica revolucionaria: la revolución es siempre posible o, en otras palabras, la acción no está obligada a aguardar las condiciones objetivas que favorezcan su éxito. Ciertamente, Kierkegaard no puede *escapar* del «Sistema» sin posicionarse desde donde sólo resulta posible una *transformación de la relación que tenemos con el mundo* (Kierkegaard) e imposible una *transformación real del mundo* (Marx). Tales son, según Heller, *las opciones a las cuales arriba el reconocimiento del carácter alienado del mundo burgués*<sup>96</sup>. Hasta aquí, los filósofos han interpretado que estas dos alternativas teóricas son excluyentes; de lo que ahora se trata es de construir una *praxis* que las reúna.

El pensamiento feuerbachiano posee una visión aristofanesca del hombre; el individuo es, ya siempre, una «mitad» que anhela la unidad –la diferencia, claro está, es que esta totalidad a la cual aspira el individuo no es originaria. La civilización es, precisamente, la concreción de esta aspiración del hombre por alcanzar el perfeccionamiento de lo humano. El movimiento histórico supone, por lo tanto, un desarrollo civilizatorio que se alcanza a través de una *praxis* común *complementaria*. El objetivo de esta *praxis complementaria* es el «perfeccionamiento del género» y éste, precisamente, es el fin último del Amor es decir, *la unificación del género a través de los sentimientos*<sup>97</sup>.

Esta *praxis* siendo colectiva es, en lo que refiere a los hombres, *inintencional*. El carácter *inintencional* de esta *praxis* se desprende del hecho de que Feuerbach considera que la perfección de la «esencia humana» sólo puede ser conocida *a posteriori*<sup>98</sup>. En su intento por «superar» la teoría *encarnacionista* hegeliana, Feuerbach rechaza cualquier tipo de «cierre parcial» de la «esencia humana» –v. gr. la humanidad en este momento determinado de su desarrollo–, mas de este modo, invalida cualquier anticipación que el pensamiento haga de la historia al tiempo que obtura teóricamente la posibilidad de construir *intencionalmente* una *praxis* colectiva transformadora. En lo que respecta al plano de lo humano, la *praxis complementaria* de Feuerbach carece de un polo unificador de las acciones y se consume en la satisfacción de las «necesidades humanas» a través del obrar recíproco de los hombres. No obstante, en la medida en que esta reciprocidad está conducido por el Amor<sup>99</sup> y éste (por lo menos en la conceptualización

<sup>96</sup> Cfr. HELLER A., “Fenomenología de la conciencia desdichada. Sobre la función histórica de *La alternativa* de Kierkegaard” en *op. cit.*, p.177.

<sup>97</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>98</sup> Cfr. “*La esencia humana se constituye post festum a partir del desarrollo de la naturaleza humana*” (HELLER A., “Feuerbach redivivo” en *op. cit.*, p. 115).

<sup>99</sup> Feuerbach concebía al «amor» como el ideal regulativo de todas las relaciones sociales; y al «acto sexual» como el ideal regulativo del «amor»: “*La forma más íntima y perfecta del amor es la sexual; pero aquí no puede uno mismo ser feliz, sin hacer feliz al mismo tiempo, aunque sea sin pretenderlo, a la otra persona; es más, cuanto más feliz hacemos al otro, tanto mayor es nuestra felicidad... al hacerme a mi mismo feliz, hago feliz al mismo tiempo al otro yo, en que yo quiero satisfacer mi tendencia a la felicidad únicamente en armonía con la tendencia a la felicidad del otro yo* (X, 116)” (FEUERBACH L., Cit. en CABADA CASTRO M., *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1980, pp. 179 – 180).

alcanzada en *La Esencia del Cristianismo*<sup>100</sup>) *no es de ninguna manera una fuerza que el hombre posea, sino una potencia que lo constituye y funda su ser*<sup>101</sup>, debe decirse que a la historia feuerbachiana no la guía la «astucia de la Razón», sino la «astucia del Amor»<sup>102</sup>. Dentro del marco del pensamiento feuerbachiano es el Amor, la *inteligencia del género*, y no los hombres, el sujeto que integra la búsqueda individual de felicidad en un orden universal de satisfacción<sup>103</sup>. Con todo, el planteamiento feuerbachiano revela ciertas fortalezas –incluso allí donde hemos señalado debilidades.

En primer término, la visión feuerbachiana del hombre abarca la totalidad de la experiencia humana y sus necesidades; en este sentido el recurso a Feuerbach es válido toda vez que se quiera contrapesar, no a Marx sino a, ciertas líneas dentro del marxismo que poniendo el énfasis en la implementación de un «nuevo sistema de producción»<sup>104</sup> o el «reparto de bienes», parecen olvidar la liberación integral del hombre y la satisfacción de sus necesidades (fisiológicas, artísticas, filosóficas, religiosas, etc.)<sup>105</sup>.

<sup>100</sup> En la respuesta que Feuerbach dirige a Max Stirner, pueden hallarse elementos que contrapesen esta visión «trascendente» del Amor: “... *pero el amor sólo para sí no agota el ser (Wesen) total del hombre. Al amor pertenece también el entendimiento, la “ley de la inteligencia”; un amor sin entendimiento, en sus efectos y acciones, no se distingue del odio, pues no sabe lo que es útil o perjudicial, lo que es conveniente o no conveniente. ¿Pero por qué Feuerbach destaca así el amor? Porque el objeto mismo no ofrece ningún otro tránsito práctico y orgánico como el amor del reino de Dios al reino del hombre, pues el amor es el ateísmo práctico, la negación de Dios en el corazón, en el sentimiento, en la acción”* (FEUERBACH L., “Sobre la Esencia del Cristianismo en relación a *El Único y su Propiedad* (1845)” en *Textos Escogidos*, trad. Vásquez, Venezuela, Instituto de Investigaciones, 1964, p. 157).

<sup>101</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 17. “*El sentimiento es el poder más íntimo que tienes y, sin embargo, es a la vez, el poder más independiente y más diferente de ti: se encuentra en ti y a la vez sobre ti; es tu esencia más propia, pero que te domina como si fuera otro ser: en una palabra, es tu Dios*” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 24). Al respecto, Cabada Castro anota lo siguiente: “*En realidad, al ensalzar y enaltecer Feuerbach sobre todas las cosas al amor, no se refiere al amor como acto concreto, como afecto particular que una persona pueda ejercitar o sentir hacia otra persona o cosa, sino a aquella fuerza o substantividad superior al hombre que impulsa a éste a las acciones más bellas y heroicas, que domina, por tanto, en cierto sentido, al hombre mismo y que justifica así mismo su preeminencia y soberanía sobre todas las cosas, incluido el hombre mismo; el acto concreto de afecto o amor no es, en esta estructura, sino algo consecuente y posterior*” (CABADA CASTRO M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 46)

<sup>102</sup> Cfr. “*La energía renovadora del amor, entendido como ley práctica, es el principio nuevo de la historia*” (MONDOLFO R., op. cit., p. 77).

<sup>103</sup> Ha sido Engels quien, en su escrito sobre Feuerbach, ha resaltado, con suma ironía, la semejanza entre el «amor feuerbachiano» y la «mano invisible» que rige al mercado: “*En la Bolsa impera también el amor, en cuanto que éste es algo más que una frase puramente sentimental, pues aquí cada cual encuentra en el otro la satisfacción de su anhelo de dicha, que es precisamente lo que el amor persigue y en lo que se traduce prácticamente*” (ENGELS F., op. cit., p. 51).

<sup>104</sup> Cfr. MARCUSE H., op. cit., p. 278

<sup>105</sup> En este sentido, Feuerbach, a diferencia de Marx, ofrece ciertos elementos que permitirían integrar, sin contradicción, la *religión* (claro está, una religión aún inédita) y la *cultura*.

En segundo lugar, la *praxis complementaria* feuerbachiana aún siendo colectiva no emana de un sujeto universal sino de la multiplicidad de las singularidades. Aquí, la confrontación con la teoría marxista clásica es profunda. Para la tradición marxista ortodoxa es, precisamente, el carácter *universal* del *proletariado*, es decir, el hecho de que el «interés emancipatorio» del *proletario* coincida con el «interés emancipatorio» de toda la sociedad, o mejor dicho, una *clase* que ya no quiere que haya *clases*, lo que permite que éste –el *proletariado*– encabece una *praxis colectiva intencional* destinada a la transformación de la sociedad y la liberación del hombre<sup>106</sup>. Feuerbach veía en el *proletariado* como *clase universal* de Marx una traducción del *estamento burocrático* como *clase universal* del Estado monárquico de Hegel. Ahora bien, con la impugnación radical del Espíritu Absoluto, la Filosofía Absoluta, la Religión Absoluta (operada en los *Apuntes para la Crítica de Hegel*) quedan también impugnados el Partido Absoluto y la Clase Absoluta. Dentro del pensamiento de Feuerbach no hay lugar para ningún tipo de «centralismo fuerte»; en este sentido, su *praxis complementaria* nos recuerda, hoy en día, que sólo podemos aceptar el «centralismo» bajo la estricta condición de que éste sea capaz de *hermanar* los movimientos revolucionarios singulares.

Quizás el elemento más sugestivo del pensamiento feuerbachiano, para nuestra época, sea su carácter *utópico*. Schmidt señala que “*lo que para Marx no está dado todavía, porque supone la realización del comunismo, está para Feuerbach garantizado antropológicamente: en la teoría*”<sup>107</sup>. El hombre, como señalan los *Principios de la Filosofía del Futuro*, «ya es» el *animal universal*. Mas aquí no se juega sólo el hecho de que Feuerbach suponga que, a nivel individual, las condiciones para el advenimiento del *comunismo* ya estén dadas<sup>108</sup>, sino algo, aún, más serio. Lo que aquí se señala es que *ya aquí y ahora*<sup>109</sup> es posible, a través de la *praxis complementaria*, una *vivencia del comunismo*.

<sup>106</sup> “La posibilidad de desarrollar una *praxis* histórica intencional, basada en el conocimiento de las leyes del funcionamiento de la estructura social capitalista y del proceso histórico en su conjunto, sólo surge históricamente con la constitución de una clase social –como el *proletariado*– cuyos intereses de clase lejos de limitar ese conocimiento empujan necesariamente a él” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ A., op. cit., p. 439)

<sup>107</sup> SCHMIDT A., op. cit., pp. 43 – 44.

<sup>108</sup> Schimdt señala que Marcuse abreva en este *utopismo* feuerbachiano para indicar que “*la «sensualidad» irrestringida, tal como se expone en la concepción de Feuerbach y Marx, no es sólo un resultado del comunismo ya realizado, sino más todavía, un presupuesto ineludible de su realización en general, de su poder sobre la historia*” (SCHMIDT A., op. cit., p. 49).

<sup>109</sup> Feuerbach critica el carácter *ultramundista* de la religión cristiana: “*La oposición existente en la religión entre el más acá y el más allá explica –según Feuerbach– no solamente su deficiente actividad frente a los problemas sociales y temporales de los hombres, sino también frente a las tareas científicas, artísticas, etc. El progreso cultural en general no se debe al teísmo o al cristianismo, que mantienen la diferencia entre el más allá y el más acá, entre el mundo y Dios, sino que es fruto de un acercamiento o identificación entre lo divino y lo humano*” (CABADA CASTRO M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, op. cit., pp. 126 – 127).