

Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach

Joaquín Gil Martínez*

FEUERBACH Y LOS JÓVENES HEGELIANOS

En 1841, aparecieron publicadas tres importantes obras que supondrán un hito en el desarrollo de los jóvenes hegelianos como movimiento crítico con la política reaccionaria de la Restauración prusiana postnapoleónica y el abandono definitivo por parte éstos de la interpretación teísta de la filosofía de su maestro Hegel: *El dogma cristiano* de D. F. Strauss, *Las trompetas del juicio final* de B. Bauer y *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Las implicaciones filosóficas de estas tres obras podemos entenderlas como un proceso de concretización del Absoluto hegeliano, la Razón, en el pensamiento subjetivo del ser humano (Moog, 1931:409). Si para los representantes de la derecha hegeliana el Espíritu Absoluto de Hegel es aún entendido como un ente divino y trascendente, objetivo, que se despliega dialécticamente y metafísicamente en el mundo, y si Strauss lo concretiza panteísticamente, Bauer y Feuerbach, en cambio, van más allá al rechazar la idea de una sustancialidad pseudo-divina e invierten la relación tradicional de los términos: ya no trata la filosofía de un espíritu absoluto, objetivo, que se revela en el mundo, sino de una elevación por parte de la conciencia de sí del ser humano, subjetiva, hacia lo infinito (Mc Lellan, 1971). Sendas obras de Bauer y Feuerbach, suponían defensa decidida del ateísmo, lo cual inspiraba, a su vez, un ataque directo contra los fundamentos religiosos de la política de la Restauración.

Por otra parte, también en 1841, Federico Guillermo IV subía al trono de Prusia. Tras un período de relajamiento de la censura en el período de interregno —que permitió la publicación de las tres obras antes mencionadas- ésta volvió a recrudescerse, lo cual ocasionó la desaparición de todas las publicaciones liberales o radicales en las que los jóvenes hegelianos podían expresarse. Ante esta situación, en 1843, Ruge, Karl Marx y Moses Hess acaban por trasladarse

* Universitat Jaume I. gilj@fis.uji.es

a París para comenzar a editar, en 1844, los *Deutsch-französische Jahrbücher*. Todos ellos tenían a Feuerbach en gran estima y el propio Marx (1962:183), en una carta dirigida a éste, se expresaba de la siguiente manera:

Estoy contento de encontrar una oportunidad de expresarle la gran admiración y —permítame la palabra— el amor que siento hacia usted. Sus *Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia de la fe en sentido luterano* son, en todo caso, y a pesar de su limitada extensión, de más importancia que toda la literatura alemana actual junta. En estos trabajos, ha dado usted —no sé si intencionalmente— una base filosófica al socialismo y los comunistas, además, han comprendido inmediatamente estas obras en este sentido. La unidad del hombre con el hombre, que está basada en la diferencia real entre los hombres, el concepto de una especie humana descendida del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué puede ser esto, más que el concepto de sociedad?

Se trata, en este caso, pues, del reconocimiento hacia Feuerbach, ya no sólo por su crítica religiosa, sino por las consecuencias derivadas de una interpretación de su filosofía en términos políticos. De hecho, la concretización de la filosofía hegeliana en praxis por parte de los jóvenes hegelianos (Sánchez Vázquez, 2003:102-126) suprimiendo lo metafísico-especulativo, no suponía, sin embargo, eliminar también el contenido lógico-dialéctico. Y en este sentido, se mantenía todavía una concepción de estrecha relación entre la acción política y la reflexión filosófica, siendo Feuerbach con sus *Principios* uno de los primeros en centrar la atención en los asuntos sociales y en aportar a estos jóvenes hegelianos los fundamentos de crítica filosófica para la «transición de la teoría a la práctica» que el propio Feuerbach, sin embargo, consideraba aún inviable. Efectivamente, a pesar del gran interés por parte de los jóvenes hegelianos exiliados en que participara en su nueva publicación, éste no colaboró activamente en ella por considerar demasiado prematuro su activismo político. En una carta a Ruge, ante la insistencia para que colaborara con ellos, constataba Feuerbach (1963:132):

Desde el punto de vista «práctico» [una asociación entre radicales franceses y alemanes] no puede sostenerse, en el momento actual. Lo mejor es la influencia callada. Primero callada, y después ruidosa —no al revés. Alemania sólo puede curarse por el veneno, no por el fuego ni por la espada. No hemos llegado todavía al punto de transición de la teoría a la práctica, porque aún estamos carentes de teoría, por lo menos de una forma completa y plenamente realizada.

Cabe preguntarse cuál es esa teoría, ese marco conceptual necesario, que Feuerbach echaba en falta. Feuerbach dedicaría sus esfuerzos, pues, a desarrollar, partiendo de su concepción antropológica, una teoría ética desde la que fundamentar y asentar las bases para el cambio político. No significa esto que Feuerbach fuera ajeno a los acontecimientos de su época, tal y como demuestra el hecho de que participara en el proceso revolucionario de 1848 asistiendo a la Asamblea de Frankfurt (Winiger, 2004: 258-268). Sin embargo, fiel a su defensa de esa «influencia callada» por la que abogaba, aunque asistente, no participó abiertamente en los debates, ocupado como estaba en el estudio filosófico que le conduciría, años después, hacia el final de su vida, a la formulación de su peculiar ética materialista-eudemonista.

ESBOZO DE LA ÉTICA FEUERBACHIANA

Feuerbach se caracteriza por desarrollar una filosofía que prescinde de todo contenido especulativo, ya que, como él afirma, «vanidad es [...] toda especulación que quiera ir más allá de la naturaleza y del hombre» (Feuerbach, 1984:85). En consecuencia, y al no aceptar ningún principio inmaterial de la realidad, del ser humano ni de cualquier actividad relacionada con él, Feuerbach obtiene todo contenido moral, precisamente, a partir de la propia humanidad considerada ontológicamente; es decir, de sus facultades *esenciales* entendidas éstas como fuerzas e impulsos que posibilitan su perfeccionamiento: la razón, la voluntad y, por encima de todo, el amor (Feuerbach, 1995a:54-55). Por lo demás, esta *capacidad* de perfeccionamiento por parte de la humanidad que la hace susceptible de plena autonomía y libertad es, a su vez, el primer principio de la *esencia* humana tal y como la considera Feuerbach; pero la caracterización de ésta como «capacidad de realización» supone que no se da de forma inmediata, sino que tiene que ser alcanzada por la humanidad misma, por su propia actividad. Así mismo, la realización plena de la humanidad, considera Feuerbach, sólo se lleva a cabo por medio de la relación intersubjetiva y comunitaria y, por ello, las facultades esenciales que impulsan al hombre a la apertura del «yo» al «tú» se constituyen en las máximas leyes morales. En este sentido, el *amor* adquiere en Feuerbach la dimensión de ley universal. Feuerbach, por tanto, ha obtenido el deber-ser del hombre de su ser-esencial genéricamente compartido.

Por otra parte, el proceso de concretización que realiza Feuerbach de la noción de *esencia* supone el considerar al «hombre real» como atravesado sustancialmente por el principio del sensualismo (*Sinnlichkeit*), de forma tal que también el cuerpo físico y orgánico forma parte de la esencia compartida de la humanidad. Si Feuerbach deriva todo contenido moral del ser-esencial del hombre, entonces el desarrollo de su ética tendrá que considerar, precisa-

mente, el papel de esta determinación orgánica y natural del ser humano. En este sentido, la ética de Feuerbach puede ser considerada, con motivo, como «materialista».

El problema aparente, sin embargo, de una ética tal es en qué medida se concilia la libertad esencial de perfeccionamiento de la humanidad con la determinación que impone la naturaleza sobre el ser humano en tanto que ser sensiblemente condicionado, en tanto que «ser natural». Feuerbach soluciona la aparente contradicción afirmando que la propia naturaleza es la que determina al «hombre real» como un ser esencialmente dotado de un impulso natural a su libre realización, al perfeccionamiento de sí mismo y por sí mismo. Ahora bien, como este impulso es de una fuerza extremada, puede llegar a «desnaturalizar» al hombre. Por ello es también, para Feuerbach, una exigencia ética la de los estoicos: vivir según la naturaleza, ya que ella determina el alcance de las posibilidades de libertad del «hombre real» y de su felicidad consecuente (Feuerbach, 1984: 85).

Este concepto de felicidad, por otra parte, no es secundario para Feuerbach. La realización del ser humano como radicalmente libre, por fundarse en una capacidad esencial confirmada por la naturaleza, se convierte, en consecuencia, en una exigencia ética que, sin embargo, tiene como sentido último el de satisfacer en el hombre su tendencia así mismo natural y esencial a la felicidad (Feuerbach, 1959:230). La libertad y autonomía del ser humano, por tanto, es felicitante, y en ello radica precisamente el carácter esencial y ético del acceso a la libertad. En este sentido, la ética materialista de Feuerbach es también eudemonista.

Sin embargo, la felicidad, en su plenitud de significado, no sólo procede de la libertad, sino que se funda también en la dimensión corpórea y sensible del ser humano, determinado por la naturaleza. A su vez, siendo la tendencia a la libertad un impulso natural y esencial, en ese mismo sentido, se constituye también para Feuerbach el considerar como una exigencia ética el ser y hacerse feliz (Feuerbach, 1959:144). Más aún: la experiencia personal y sensiblemente mediada de lo placentero y lo doloroso, de lo experimentado como bueno y malo, es lo que permite en la formulación ética de Feuerbach que el individuo concreto y determinado se abra *compasivamente* al dolor y el placer, a la felicidad y a la desgracia, del otro concreto. Esta compasión fundada en la experiencia personal y privada impele al hombre a procurar, precisamente, la felicidad del otro; de modo que lo bueno se convierte en justo y lo doloroso en injusto (Feuerbach, 1959: 283).

Por otra parte, aunque la felicidad se convierta en la medida de la moralidad, esta voluntad y querer de lo felicitante y placentero no corresponde más que aun sentimiento de «amor propio» que se expresa en el impulso a la autoconservación. El fundamento último, por tanto, del impulso a la felicidad

—y en consecuencia de la moralidad— no es más que el «amor de sí». Una ética que fundamenta la búsqueda de la felicidad en un sentimiento de amor propio puede fácilmente ser acusada de fundarse en un egoísmo reduccionista que sitúa a la propia voluntad subjetiva por encima de cualquier otra consideración. El egoísmo como amor propio desarrollado por Feuerbach (1981:60 y 341), sin embargo, se opone a esa concepción individualista, pues el «egoísmo participante» en el que se funda la tendencia a la felicidad —y con ella la moralidad— se halla atravesado, como todo lo real, por el principio del sensualismo. Corresponde así a un impulso natural del hombre y, por tanto, armonizado con la naturaleza que lo determina y con el ser esencial y natural del «hombre real». Por ello, este egoísmo positivo no puede ir en contra de la naturaleza humana, sino que ha de reforzarla: no sólo constituye una afirmación positiva de la vida expresada como impulso de autoconservación, sino que, además, busca la realización plena del «tú» que complementa al «yo». Pues sólo si el «tú» se realiza plenamente, puede también el «yo» actualizar sus capacidades. El egoísmo positivo, por tanto, reconoce el carácter dependiente y relacional del ser humano. Es, pues, un egoísmo bilateral en el que el «yo» busca procurar la felicidad del «tú», su perfeccionamiento, para obtener así también él su propia felicidad.

En definitiva, la felicidad del otro es el condicionante de mi felicidad; y en ese mismo sentido, el amor al otro, que constituye una facultad esencial del «hombre real» y, por tanto, una exigencia ética, es la condición para que el amor propio se satisfaga. El amor, en sus dos direcciones —hacia uno mismo y hacia el otro— es el fundamento último de una ética que, acertadamente, puede ser calificada de eudemonista pero que, en último término, en su contenido esencial, es una ética relacional fundada en el amor intersubjetivo, es decir, aquél en el que el *reconocimiento* del otro constituye la base para la perfeccionamiento del tú y del yo.

DEMOCRACIA Y RECONOCIMIENTO

Es un hecho que nuestras democracias actuales, a pesar de los intentos postmodernos, siguen hundiendo sus raíces en el concepto de subjetividad moderna. Es decir, se trata de democracias que encuentran su sustento teórico en el espíritu occidental de una época que se caracteriza por la consolidación de un *cogito* que acaba proyectando la noción de un «yo» autoritario y engreído que se enseñoorea sobre el mundo (Feuerbach, 1993), convirtiéndose él mismo, en tanto que pura subjetividad, en sujeto único y absoluto. Un «yo» individual e individualista que hace abstracción de toda determinación ajena a él mismo. Frente a ello, Feuerbach (1995b:79) considera que «nada en absoluto hay más limitado que el individuo y todo lo concerniente al hombre

sólo en cuanto individuo»; pues era consciente de que el ser humano, como *sujeto*, no lo es sólo en relación al *objeto* de su actividad —no sólo como agente creador—, sino que, en la misma medida, se encuentra a su vez *sujeto* —condicionado— por un conjunto de relaciones de interdependencia de las que no puede sustraerse. De hecho, la defensa por parte de Feuerbach de una razón sensible, corporizada, nos permite, en este sentido, una comprensión del entramado social en términos complejos —constituido no siempre de forma racional y ordenada. Un entramado tan complejo como cada una de las individualidades que lo conforman.

En cualquier caso, tamizar el concepto de democracia por el filtro de la concepción ético-antropológica de Feuerbach, no significa que de tal concepción vaya a generarse qué idea de ser humano sea más adecuada para acoplarse al estilo de vida democrático. Más bien, al repensar una antropología comunitaria, estaríamos evaluando cuáles son las condiciones favorables para que las personas puedan desarrollarse individual y socialmente. Más aún, cuando se afirma que una concepción comunitaria del ser humano puede ser más fructífera que la concepción liberal, no debemos entender con ello una concepción totalizante y despersonalizante del mismo. De lo que se trata es de recobrar una dimensión perdida en el hombre que puede figurarse, no como una línea vertical que se inicia desde el «yo» hasta los «otros», sino más bien, como un círculo en el que tanto el «yo» como los «otros» co-participan. Se trata de transitar de un «yo» impregnado por el individualismo posesivo a un «nosotros» establecido en términos dialógicos, relacionales y co-dependientes (Feuerbach, 1993:203). Esta concepción, en nuestras sociedades ampliadas, es mucho más enriquecedora ya que la aceptación de la diferencia, la mirada sobre el otro y la coexistencia de lo múltiple en la complejidad social, se imponen hoy más que nunca.

En este sentido, el egoísmo participativo de Feuerbach bien puede ser entendido como expresión de una alteridad negociada en la que el reconocimiento del otro en la dinámica de la complejidad social impone una concepción de democracia que trascienda las meras reglas simbólicas para imbuirse de pleno en el mundo de las deliberaciones y los consensos. Ahora bien, establecer las condiciones de diálogo y cooperación social requiere, previamente, de una idea de ser humano no sólo dialogante ni tampoco, ni mucho menos, la de un ser altruista que coopera con los demás por mero accidente. Feuerbach no era un ingenuo y por ello su concepto de «egoísmo» es tan adecuado para nuestras sociedades actuales.

En cualquier caso, parece que lo urgente es definir qué entendemos por «nosotros». Una filosofía de la alteridad expresada en términos feuerbachianos trata, en último término, de definir un concepto de democracia sustentado en la idea del reconocimiento mutuo. En Feuerbach, esta idea

del reconocimiento, del otro en sí mismo y de sí mismo en el otro, sirve, en cierto modo, como fundamento de cualquier discurso de la democracia, pues la aceptación de las diferencias constituye la única condición de posibilidad para el desarrollo comunitario y relacional de la humanidad. Sin embargo, es importante no perder de vista que dentro de una concepción comunitaria del ser humano, el «yo» no se disuelve por más que quede descentrado. Se trata, más bien, de un concepto de democracia repleto de participación, respeto, diálogo, etc., que supere los modelos basados en el individualismo posesivo económico-social pero que tampoco despersonalice a los miembros de los diferentes grupos o fuerzas que constituyen el complejo entramado social. El «nosotros» debería, por tanto, no sólo recuperar la intersubjetividad concreta, sino también recuperar un equilibrio entre la dimensión personal y comunitaria (Cortina, 2005).

El reconocimiento de la autonomía de los individuos, de los otros como «yo», de los congéneres, supone el respeto de la garantía a sus derechos materiales e intelectuales. Esta actitud de reconocimiento del «otro» como persona, como irreductible a mi «yo»; el percatarnos de sus problemas e intereses o el preocuparnos por ellos es lo que podemos denominar como una actitud solidaria. Es a partir de este reconocimiento solidario como se posibilita el diálogo relacional; pues el reconocimiento al otro es el fundamento primordial de la vida social democrática para fundar la convivencia sobre la palabra, la deliberación y los consensos transmutados en normas legítimas. Normas, por tanto, eficaces que nos permiten reconocer al otro para matizarlo —y ser matizados. Esta mediación del yo a través del tú es insoslayable ya que, en último término, nuestras sociedades son diversas y el conflicto, inevitable. Lo cual no ha de ser visto como un inconveniente, sino como una oportunidad. El conflicto es fuente de discusión y ésta la posibilidad para el entendimiento mutuo. Por ello, vivir en democracia implica un interminable proceso de aceptación y regulación de las diferencias que nos enriquecen, complementan, y nos abren nuevas posibilidades vitales (Feuerbach, 1993:128). La democracia, por tanto, es una forma de vida inclusiva del otro que reconozco y me reconoce, y que, en el reconocimiento mutuo, posibilita la complementación y la realización plena del «yo»; pero no ese «yo» individualista, sino consciente de su relación interdependiente con el «tú». Es convertir los «yoes» en un «nosotros» que, sin embargo, no niega ni renuncia a la individualidad. Es, en definitiva, y como diría Feuerbach (1995a:200), la afirmación de que «los hombres se complementan mutuamente, tanto en lo moral como en lo filosófico e intelectual, de tal manera que tomados en conjunto son como deben ser, representan el hombre perfecto».

BIBLIOGRAFÍA

- A. CORTINA (2005): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid.
- L. FEUERBACH (1959): *Spiritualismus und Materialismos. Sämtliche Werke* (eds. W. Bolin y F. Joel) Band. X, Stuttgart.
- (1963): *Feuerbachs Briefwechsel* (ed. W. Schuffenhauer), Reclams Universalbibliothek, Leipzig.
- (1981): *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Gesammelte Werke* (ed. W. Schuffenhauer), Band VI, Berlín-Ost.
- (1984): «Per a la crítica de la filosofía hegeliana», en *Manifestos antropològics* (trad. G. Amengual), Ed. Laia, Barcelona.
- (1993): *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (trad. J. L. García Rúa), Alianza, Madrid.
- (1995a): *La esencia del cristianismo* (trad. M. Cabada Castro), Trotta, Madrid.
- (1995b): «De Ratione, una, universalis, infinita», en *Aberlardo y Heloísa y otros escritos de juventud* (trad. J. L. García Rúa), Comares, Granada.
- K. MARX (1962): *Frühe Schriften* (eds. J. Lieber y P. Furth), Cotta-Verlag, Stuttgart.
- D. McLELLAN (1971): *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca, Barcelona.
- W. MOOG (1931): *Hegel y la escuela hegeliana*, Revista de Occidente, Madrid.
- A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ (2003): *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México.
- J. WINIGER (2004): *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*. Aufbau Taschenbug Verlag, Berlín.