

L. A. FEUERBACH: SENSISMO OBJETIVISTA.

Francisco Martínez Hidalgo¹

Resumen: La trayectoria filosófica de L. A. Feuerbach, al margen de estereotipos simplificadores, se caracteriza por un objetivo nítido y apasionante: volver a las cosas mismas, alcanzar la realidad, realidad que el hombre experimenta por medio de sus facultades sensibles y pasionales y que se conoce por las ciencias de la naturaleza. Para ser verdadera, la teoría debe conformarse a la realidad, es decir, a la sensibilidad. La metodología empleada ha sido un seguimiento detallado de las obras y de la evolución filosófica del autor. Un elemento básico es la superación del idealismo absoluto de Hegel. La alternativa filosófica ofrecida tiene caracteres de razón práctica cuyos pilares son el hombre y la naturaleza. La única fuente de salvación es la vuelta a la naturaleza. Feuerbach aporta la realidad emancipadora de la sensibilidad y propone un sensismo objetivista. La inmediatez de los sentidos es el principio y origen de todo conocimiento.

Palabras clave: idealismo, objetivista, realidad, sensibilidad, sensismo.

Abstract: L. A. Feuerbach's philosophical career, apart from simplifying stereotypes, is characterized by a precise and thrilling aim: coming back to things themselves and reaching reality, which is experienced by human beings by means of their sensitivity and passion and known by natural sciences. To be considered as true, theory must conform to reality, that is to say, to sensitivity. The methodology applied has been an in-depth tracking of his work and the philosophical evolution of the author. A basic element is the overcoming of Hegel's absolute idealism. The philosophical alternative provided has features of practical reason whose foundations are the human being and nature. The only source of salvation is the return to nature. Feuerbach contributes sensitivity's liberating capacity and proposes objectivist sensism. The immediacy of senses is the onset and origin of all knowledge.

Keywords: idealism, objectivist, reality, sensitivity, sensism.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de la Facultad de Teología (OFM). Murcia, España. casadelente@gmail.com

Introducción:

Dentro del amplio espectro de los temas filosóficos feuerbachianos, el ámbito de este escrito está centrado en la cuestión del materialismo gnoseológico como reacción ante el idealismo filosófico, evidenciando lo determinante del momento sensible en la intelección humana. El objetivo es patentizar la *prevalencia de la sensibilidad y de la sensualidad emancipatoria* de la etapa materialista de Feuerbach, iniciadora de una época rupturista con la especulación idealista ya que la realidad que nos impresiona es *material*. La impresión sensible de lo inmaterial no existe hasta que se materialice. Lo demás es puro idealismo.

Plantear un estudio que tiene como objetivo la consideración de la filosofía de L. A. Feuerbach como filósofo teórico del conocimiento humano puede, inicialmente, resultar sorprendente y requiere precisiones. Es la consecuencia de los estereotipos simplificadores que se han establecido en torno al filósofo alemán debidos, en parte, a sus brillantes análisis de la conciencia religiosa y a su función mediadora entre Hegel y Marx (**Cf. SCHMIDT, 1975, p.8**).

Con ocasión del centenario de la muerte de Feuerbach se celebra un congreso organizado en el centro interdisciplinar de la Universidad de Bielefeld (**LÜBBE-SASS, 1975**), 5-8 de septiembre de 1973, que lo coloca en su auténtico puesto en la Historia del pensamiento filosófico. (**OSIER, 1968, p. 9**).

La obra de Feuerbach se caracteriza por un objetivo nítido y apasionante: alcanzar la realidad. La verdad de una teoría y la bondad de una praxis están en función de su grado de fidelidad a lo real. Asimismo refleja la insatisfacción y la desdicha de la humanidad del s. XIX, cuyos espíritus están condicionados, conscientemente o no, por fantasmagorías irreales y por la deshumanización escatológica de la política y de la filosofía. Fundamenta el progreso social-histórico en la invariabilidad natural de la voluntad humana de ser feliz. Con esta perspectiva, la filosofía de Feuerbach supuso una revolución copernicana en confrontación con las escatologías político-sociales, secularizadas o no.

El pensamiento de Feuerbach se halla en una evolución constante a lo largo de su vida. No es un pensador que permaneció en una actitud estática ante el legado filosófico que le deparó la historia ni se mantuvo esclavo de un determinado sistema. Su producción filosófica es una consecuencia de una mentalidad dinámica en continua confrontación y corrección de las propias ideas, gracias al contacto con la realidad que ofrecen el

autoconocimiento y el análisis del propio ser junto a los datos empíricos que proporciona el contacto con la naturaleza.

La importancia de Feuerbach en el pensamiento contemporáneo consiste propiamente en la reducción al hombre concreto, de carne y hueso, de los momentos del espíritu hegeliano y en las posibilidades y en las perspectivas que la misma ofrece a la reflexión. Que después él, en esta aludida reducción del espíritu al hombre sensible, haya cerrado el espíritu en un horizonte antropológico que quizás es demasiado angosto por naturaleza es algo que no se le puede achacar porque en esto no ha sido el artífice sino el intérprete de la propia época.

El humanismo ateo feuerbachiano se fundamenta en la hermenéutica antropológica de la religión que concluye que lo divino expresa exactamente lo que, de esencia humana, falta al individuo. La religión cristiana debe ser sustituida por una ética secularizada en sintonía con la *Sinnlichkeit* y acorde con el instinto humano de felicidad. Con estas premisas, el programa feuerbachiano de una filosofía del futuro, *la forma conceptual suprema de la democracia alemana revolucionaria* (LUKACS, 1969), se impondrá la modernidad plenamente en los ámbitos de las relaciones sociales, de la cultura, de las ciencias y del progreso.

El método a utilizar en este artículo pretende un contacto inmediato con el pensamiento del autor a través de las *Gesammelte Werke*. El estudio no se limitará a una lectura aislada de las mismas sino que serán ambientadas en el conjunto histórico-mental que las ha determinado adoptando una actitud comprensiva y no sólo crítica con las circunstancias históricas, la realidad bio-intelectual y el devenir feuerbachianos.

La división de su obra en tres etapas: hegeliana, humanista y materialista, ayudará a comprender mejor su actitud dinámico-evolutiva que le impulsa a una provisionalidad de sus asertos filosófico-teológico-morales y amortiguará la dificultad que ofrece el estilo asistemático y aforístico del filósofo de Bruckberg. Tras ofrecer una perspectiva de su significado y evolución en la introducción, sigue la exposición de su relación con Hegel (1) y acabando con el planteamiento del alcance de su *sensismo objetivista* que, en el ámbito de la Teoría del Conocimiento, se anticipa a F. Nietzsche, E. Husserl y X. Zubiri (2). La conclusión patentizará las aportaciones y límites de Feuerbach.

Feuerbach y Hegel.

El primer contacto de Feuerbach con el pensamiento de Hegel lo realiza en 1823 a través de su profesor de Teología en Heidelberg K. Daub (1765-1863) que tras etapas de comunión con Kant y Schleiermacher, trataba de elaborar una teología dogmática siguiendo las directrices hegelianas. En 1824 se matricula en Berlín para seguir directamente los cursos de Hegel y, al tiempo, cambiar los estudios de Teología por los de Filosofía. Aunque, entusiasmado con las clases de Hegel y con el ambiente de Berlín, en modo alguno tiene la pretensión de “transformarse en un hegeliano”(Sämtliche Werke, XII, 230, en adelante: S.W.).

En 1828, en la Universidad de Erlangen, termina su tesis, que titula *De Infinitate, Unitate, atque Communitate Rationis*. Un ejemplar de la misma se lo envía a Hegel junto con un escrito personal en el que se declara discípulo inmediato suyo y le desea que su filosofía se convierta en el espíritu de la nueva humanidad en sustitución del espíritu del Cristianismo(GRÜN, 1874, I, p. 213). En consonancia con su carta a Hegel, requiere un nuevo modo para la filosofía y expresa su duda respecto al sistema de Hegel a causa de su

estricta conceptualización. “¿Cómo se relacionan entre sí pensar y ser, Lógica y Naturaleza?... ¿Cómo se relacionan entre sí Filosofía y Religión?... ¿Cómo se relaciona la filosofía hegeliana con el presente y el futuro? ¿No es ella, el mundo pretérito como mundo pensado? ¿Es algo más que un recuerdo de la humanidad en lo que era, pero que ya no es?” (Gesammelte Werke, X, 155-156, en adelante: G.W.).

¿En alguna época de su *curriculum vitae* filosófico fue Feuerbach un auténtico hegeliano? Sus discípulos y publicistas, K. Grün, W. Bolin y F. Jodl, como respuesta a la propia teoría materialista y positivista trataron de evidenciar que su maestro no había sido nunca hegeliano: “ciertamente, nunca fue Feuerbach convencido ortodoxo hegeliano en el sentido de escuela. Apenas ha hecho totalmente propia esa filosofía, cuando surgen ya las dudas en él; al parecer inofensivas, pero en realidad revolucionarias, indicando totalmente la dirección de su filosofía posterior”(JODL, 1904, p. 34). Por el contrario, el autor de la monografía clásica sobre la filosofía de Feuerbach, S. Rawidowicz, divide la trayectoria feuerbachiana en dos períodos: en el primero, hasta 1839, se caracteriza por una adhesión convencida a Hegel. Tras 1839, comienza la crítica de la filosofía hegeliana y la creación de la propia filosofía (RAWIDOWICZ, 1964, p. 72).

Según M. Xhaufflaire, se puede hablar de una adhesión *material* a Hegel y que el mismo Feuerbach se consideraba hegeliano. Feuerbach conoce el hegelismo a través de la Teología y su aceptación de las ideas de Hegel suponía para él el poder disponer de un instrumento que le ayudara a desprenderse de las teologías *degeneradas* de la época, como también lograr a través de la filosofía de lo Absoluto una sustitución y supresión del Cristianismo y como consecuencia la comprensión y transformación del mundo. (Cf. XHAUFFLAIRE, 1970, p. 99).

El período hegeliano de Feuerbach se caracteriza por la dependencia con respecto a su maestro Hegel y por la libre apropiación, *freieAneignung*, de la filosofía del mismo. "La inspiración o temática hegeliana... se advierte en muy diversos aspectos; por ejemplo, cuando reflexiona de manera similar a Hegel sobre el mal y el dolor como posibilitados por la presencia o conciencia del bien (S.W. IV, 275); sobre la voluntad y libertad particulares posibilitadas en su actividad por una voluntad o un bien general y más amplio (S. W. I, 17ss); sobre la fundamentalidad y preeminencia de lo Infinito con respecto a lo finito, que es la que pone precisamente en movimiento la actividad y dinámica abstracta y superadora de lo finito propia del entendimiento; sobre la necesidad de una radicación común y universal (en una razón general común) de los entendimientos y razones particulares, para que sea posible la comunicación, el diálogo y aún la misma disparidad de pareceres; sobre la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, que sostienen y mantienen los filósofos especulativos, con frecuencia calificados ligeramente como panteístas, etc."(CABADA, 1975, pp. 152-153).

En el segundo período, Feuerbach se caracteriza por su antihegelismo y radicaliza la posición adoptada en su escrito *Sobre Filosofía y Cristianismo* (1839), interpretando al filósofo de lo absoluto teológicamente y considerando "la filosofía hegeliana como mística racional" (G. W. IX, 53) que trataba de hacer la apología del Cristianismo declarándola la religión absoluta. Por otra parte no podía aceptar tampoco la pretensión hegeliana del punto de partida sin condiciones de la filosofía absoluta. La filosofía hegeliana, en opinión de Feuerbach, es la prosecución de la fichteana *Doctrina de la Ciencia*. El método de Hegel es esencialmente o al menos en conjunto el método de Fichte (G. W. IX, 24ss).

El filósofo de Bruckberg pretende una renovación filosófica a través de una profundización y perfeccionamiento consiguiente del sistema hegeliano que tendría como objetivo la "realización y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* encarnación del Logos puro" (S. W. IV, 358) . El exponente de este intento es su obra de 1843, *Fundamentos de*

la Filosofía del futuro, donde hace principio de su filosofía no el espíritu absoluto, la razón en abstracto como lo había hecho Hegel, sino que parte del hombre considerado como ser real y en su totalidad. En esta reducción antropológica, la naturaleza juega un papel importante ya que la considera como la base del hombre. (Cf. G. W. IX, 337).

Además, una reformulación del concepto de realidad que queda patente a lo largo de toda la trayectoria teórica de nuestro autor que no ha tenido otro objetivo que el de alcanzar la realidad. Cada período feuerbachiano es un esfuerzo dinámico evolutivo por acomodar fielmente la verdad teórica de los mismos a lo real. Para el Feuerbach del primer período, la realidad-verdad es el *real del real*, es decir, el espíritu, la razón una, universal, infinita. El dualismo que le impele a cuestionarse por el más allá de lo sensible, de la naturaleza, lo conduce a la expresión metafísica de su pensamiento. La razón, tema de su tesis doctoral, es quien opera una función reconciliadora con lo sensible por medio de la filosofía (G. W. IX, 263). En el segundo período, la realidad-verdad es el hombre, la *Esencia genérica*, la esencia humana en cuanto tal. El individuo debe alcanzar el *Género* sirviéndose de la inteligencia, de la voluntad, del amor (G. W. IX, 263). Finalmente, en el tercero, la realidad verdad es la *Sensibilidad*, la naturaleza, el mundo empírico. Su pensamiento reviste caracteres fundamentalmente antidualísticos y antidualéticos. Lo finito, lo sensible no necesita reconciliación con el espíritu (G. W. IX, 263).

Uno de los puntos más relevantes de la ruptura de Feuerbach con la especulación hegeliana es la consideración de Hegel con respecto a la naturaleza, acentuado por la dedicación feuerbachiana a las ciencias de la naturaleza y por el influjo que sobre él ejercieron pensadores empiristas como Bachmann y Dorguth. El idealismo entiende la naturaleza como el propio yo objetivado, como el propio espíritu visto fuera de sí. “El idealista decía a la naturaleza: tú eres mi *alter ego*, mi otro yo; pero acentúo sólo el yo, siendo el sentido de su discurso: tú eres la emanación, el vislumbre de mí mismo, nada especial por ti misma” (G. W. IX, 47). En este sentido, Feuerbach aprecia a la filosofía de Schelling por lo que tiene de significación positiva con respecto a la filosofía de la naturaleza en oposición a la limitación del idealismo de Fichte, el cual sólo tiene una relación negativa con la naturaleza. El filósofo de Bruckberg, tras poner en evidencia que el *Espíritu* hegeliano, más bien que ser absoluto tiene su punto de partida en una concreta tradición cultural religiosa cuyo paradigma es el misterio-dogma cristiano de la Encarnación, señala que sólo volviendo a la naturaleza se puede encontrar la salvación (Cf. G. W. IX, 61).

La alternativa filosófica ofrecida por Feuerbach al idealismo absoluto tiene caracteres de razón práctica, de ética cuyos pilares son el hombre y la naturaleza. Con ocasión de las lecciones tenidas en Heidelberg sobre la esencia de la religión (**G.W. VI, 28ss**), presentaba así su programa filosófico: “Cuando anteriormente sintetizaba mi doctrina en la tesis: la teología es antropología, ahora debo añadir como complemento: y la fisiología. Mi enseñanza o visión se abarca conjuntamente en dos palabras: naturaleza y hombre. El ser que en mí presupone al hombre, el ser, el cual es la causa o el fundamento del hombre, al cual debe agradecer su surgimiento y existencia, es y lo llamo no Dios, una palabra mística, indeterminada, plurisignificante, sino naturaleza, una palabra y un ser claro, sensible, unívoco. No obstante, el ser, que en la naturaleza será un ser personal, consciente, capaz de comprender, es y lo llamo hombre”(G. W. VI, 28-29). Las consecuencias de este planteamiento tuvieron características de revolución copernicana cuyos efectos se dejaron sentir inmediatamente sobre todo en Marx y en Engels, para quienes Feuerbach constituyó ser un auténtico liberador.”Con Feuerbach empieza la primera crítica positiva humanista y naturalista. Cuanto menos ruidosos, tanto más seguros, profundos, amplios y duraderos son los efectos de los escritos de Feuerbach, los únicos escritos desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel, en los que se contiene una verdadera revolución teórica. Feuerbach es el único que tiene una relación seria, crítica con la dialéctica hegeliana y el que ha hecho verdaderos descubrimientos en este dominio, pero principalmente es el auténtico superador de la filosofía antigua”(**Marx Engels WerkeErgänzung Band I, 468, en adelante: M. E.W.**). “¿Quién ha destruido la dialéctica de conceptos, la guerra de dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha establecido, no verdaderamente la ‘definición del hombre’ – como si el hombre pudiera tener una definición que no sea la de que él es un hombre -, sino al ‘hombre’ en el lugar de la vieja ruina y también en el lugar de la ‘infinita auto-conciencia’? Feuerbach y sólo Feuerbach”(M. E.W..II, 98).

La ‘nueva’ filosofía es una filosofía antropocéntrica. Como para Hegel: “*Lo verdadero es la totalidad*”(HEGEL, 1966, p. 16), para Feuerbach: “*Lo verdadero es lo humano*”(G. W. IX, 333). El hombre es considerado por el filósofo de Bruckberg como la suprema realidad. Pero bien entendido que no se trata sólo del individuo humano concreto, aislado, sino del conjunto de la comunidad humana, *La Esencia genérica*, la esencia, el ente del género humano, el cual, aun distinguiendo en sí mismo el yo y el tú, el hombre y la mujer, contiene asimismo en sí la característica de la universalidad. El hombre es el *universaleconcretum*, el principio, el punto central, el fin de la nueva filosofía y la

consecuencia de esta realidad es la disolución de la teología en antropología (Cf. G.W. IX, pp. 333-338).

Feuerbach inicia su *Crítica de la filosofía hegeliana* (1839), identificándola como filosofía especulativa ya que la filosofía de Schelling es un engendro exótico que reproduce la identidad oriental en el terreno alemán. El elemento que caracteriza a la filosofía de Hegel es la diferencia. El espíritu hegeliano es un espíritu lógico, entomológico (Cf. G. W. IX, 17).

El pensador de Bruckberg rechaza de forma total la pretensión de Hegel y de sus discípulos de calificar la propia filosofía como absoluta. Una tal realidad supondría la anulación de originalidad filosófica para las generaciones posteriores. En este sentido, nada más cierto que "...una encarnación del género humano en su plenitud en una individualidad sería un milagro absoluto, una violenta supresión de todas las leyes y principios de la realidad – sería de hecho el fin del mundo...*Sic transit gloria mundi*. No sin sentido se ha dicho que el tiempo desvela todos los misterios. *Veritas, filia temporis*"(G. W. IX, 19-21).

Además, la pretensión hegeliana de un punto de partida filosófico sin condicionamientos no responde a la realidad. El método empleado por Hegel coincide con el fichteano de la *Doctrina de la Ciencia*(Cf. G. W. IX, 24).

La exposición de una determinada filosofía, prosigue nuestro filósofo, no puede tener otro significado que el de ser un medio, el cual, con su carácter sistemático trata de hacer posible la intuición originaria a los demás seres humanos. En este sentido, todo sistema es la imagen de la razón y al tiempo, objeto al servicio de la misma. Todo sistema que no sea utilizado como mero medio, supone una limitación para el espíritu, ya que hace del pensamiento mediato y formal un absoluto, minusvalorando la inmediatez, originalidad y el contenido del mismo pensamiento. Hegel ha identificado exposición y pensamiento, ha transformado la forma en esencia, el medio en fin. El filósofo absoluto ha alienado a la razón al pretender exponerla como un objeto olvidando el carácter de inobjetualización de la misma (Cf. G. W. IX, 32-33).

Feuerbach entiende el origen de la filosofía moderna especulativa, de Descartes a Hegel, como consecuencia de una ruptura de la misma con el mundo de lo sensible, de lo empírico. Además, los filósofos modernos especulativos han carecido de un espíritu genético-crítico que les hubiera permitido una crítica radical en confrontación con la realidad. Para nuestro autor, la Fenomenología hegeliana es una Lógica fenomenológica ya que Hegel ha hecho de la conciencia sensible un momento de la autoconciencia. El comienzo de la Fenomenología, en opinión de Feuerbach, no es la sensibilidad sino el pensamiento de la

misma, lo que constituye un prejuicio universal y abstracto. La filosofía hegeliana ha tratado de presentar racionalmente los contenidos de la teología (**G. W. IX, 40-48**).

El filósofo de Bruckberg opina que la filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la substancia de la realidad es la naturaleza (en el sentido más universal del término). Los secretos más profundos están contenidos en las cosas naturales más sencillas, aquéllas que pisotea el filósofo especulativo, el cual ansía en la fantasía por un más allá. La única fuente de salvación es la vuelta a la naturaleza (**G. W. IX, 53-62**).

Feuerbach: Sensismo objetivista.

En la etapa materialista-eudemonista (1844-1872), el pensador de Bruckberg se caracteriza por su interés por la naturaleza. Liberado de la servidumbre del sistema hegeliano, descubriendo en el ser humano al *ensrealissimum* de la nueva filosofía, faltaba la consideración filosófica en profundidad de la naturaleza para disponer de una percepción global de la realidad. El mismo Feuerbach ante el auditorio de Heidelberg que escuchaba sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1848), expresaba el giro naturalista que había experimentado su reflexión filosófica (**CF. G. W. VI, 28-29**).

Para Feuerbach la naturaleza es algo inmediato a los sentidos, no necesitado de deducción racional: “La naturaleza es algo inmediato. Sensiblemente seguro, algo indudable” (**G.W. VI, 162**). Rechazar la versión del idealismo absoluto, para quien la naturaleza es un producto del espíritu. Asimismo muestra su disconformidad con la metafísica antigua, la cual la entiende como un ser abstracto en oposición real con los seres existentes (**Cf. G. W. VI, 105**).

La autosuficiencia de la naturaleza, la exclusión por principio de una realidad extraña y transcendente, que regule con sus leyes creadoras la existencia de lo natural, elimina lo que los hombres entienden por Dios. Todo ser que trascienda lo sensible es un producto imaginativo pero carente de realidad. El planteamiento de la existencia de un creador del mundo es una involución a la época mítica infantil de la humanidad y extraña al progreso científico que, al aclarar el por qué de las cosas, elimina la visión teológica del mundo sustituyéndola por una intuición secularizada (**G. W. VI, 158**).

Entre naturaleza y hombre hay una mutua reciprocidad. El hombre es un ser dependiente de la naturaleza, de la que recibe su origen y su existencia pero, a su vez, la naturaleza adquiere los efectos cualitativos de personal, consciente e inteligente por

mediación del ser humano. La actividad intelectual, mediatizada por los sentidos, tiene por objeto lo sensible, lo natural (Cf. G. W. IX, 337). La *Sensibilidad*, a diferencia de la alienación humana típica de la teología-filosofía idealista, procura la emancipación del género humano al asumir el punto de vista de la misma realidad curando del delirio dicotómico y nihilista. En la opinión de Feuerbach no se da una ruptura teórico-política con el orden represivo dominante sino a través de la *Sensibilidad* como impulso de felicidad. La terapia consiste en potenciar todas las sensaciones humanas como elementos de encuentro de la realidad interna y externa. El interés práctico de la emancipación de la *Sensibilidad* es la satisfacción adecuada de todos los instintos y, en definitiva, ser feliz.

En *Espiritualismo y materialismo*, parte del convencimiento que tanto en Hegel como en los principales autores de la moderna filosofía especulativa sus respectivas doctrinas idealistas son reducibles a espiritualismo, a doctrina del alma. Por ello para criticarlos adecuadamente los va a seguir de cerca en las soluciones que aportan a la cuestión espinosa de las relaciones alma-cuerpo. Trasladando la cuestión al campo psicológico la sustrae del terreno especulativo puro y posibilita su análisis científico. “Da prueba de tener un horizonte bien limitado quien entiende el conflicto entre espiritualismo y materialismo sólo como un conflicto de la facultad filosófica...la historia de la filosofía moderna...I. Kant, ofrece un ejemplo bastante elocuente de la imposibilidad de restringir aquel conflicto dentro de los muros de la filosofía en sentido estricto...se trata de un conflicto entre diversas facultades del hombre, entre la facultad médica y la filosófica” (G. W. XI, 118-119).

La presencia en nosotros de un mundo objetivo garantiza un mundo objetivo y hace inútil una teoría del alma como principio de la objetividad (Cf. G. W. XI, 152-153). “El objeto no es para nosotros sólo objeto de la sensación, es también la base, la condición, el presupuesto de la sensación; en el interior de nuestra piel, tenemos un mundo objetivo y éste es el único motivo por el que lo transponemos al correspondiente fuera de nuestra piel” (G. W. XI, 176-177).

Las condiciones para que una teoría pueda ser verdadera y el criterio para discernirla es que muestre lo que es real, que coincida con la perspectiva de la sensibilidad. Realidad que el hombre experimenta por sus facultades sensibles y pasionales y que se conoce por las ciencias de la naturaleza. Toda filosofía metafísica o idealista que implica una idea de algo distinta de la realidad empírica y sensible es falsa como teoría.

Feuerbach busca incesantemente en el idealismo, en la antropología y más tarde en la fisiología el criterio de verdad que le permita llegar a lo que él entendía como la

totalidad de la realidad, resolver el dilema planteado en clave gnoseológica entre ser y pensamiento. La clave para entender este proceso hay que hallarla en las circunstancias filosóficas contextuales y en la insuficiente radicalidad de su pensamiento que produjo lo que en lenguaje heideggeriano, se denominaría una pérdida, un olvido del ser. A este olvido contribuyó la perspectiva esencialista de la realidad del ser, herencia hegeliana. De hecho, lo que en Hegel era presentado como un aspecto metafísico un tanto nebuloso, en nuestro autor, es reducido a su realidad óptica. La ausencia de transcendencia hace imposible un ser uno y múltiple y conduce a una visión atomística y nominalista de la realidad. Feuerbach reduce el ser al ente para oponerse al mundo del pensamiento cuya universalidad la entiende como un vacío abstracto. El olvido del ser hace aparente su conciliación con el pensamiento en una realidad inmediata. Además, su ausencia de dialéctica hace antitéticos los dos términos ya que no son ni verdadero ser ni verdadero pensamiento. Difícilmente se puede apreciar toda la profundidad del pensamiento si no se adentra objetivamente en la esfera del ser. La reducción óptica del ser imposibilita asimismo la comunión y semejanza ontológicas como también la diferenciación esencial entre las cosas. En el ámbito cognoscitivo, la exclusión de la comunión ontológica anula la posibilidad de un planteamiento analógico que no haga vano en la unidad indiferenciada de la totalidad el carácter específico de los individuos o que, por el contrario, no reduzca todas las cosas atomísticamente sin vinculación alguna entre ellas.

El análisis de las obras de la etapa materialista-eudemonista patentiza el cambio de su centro filosófico: el interés por la naturaleza y por sus múltiples manifestaciones ha sustituido a su preocupación por lo humano, o mejor dicho, a la realidad humana se antepone toda la realidad natural que se convierte de este modo, en el fundamento último, en la raíz de cada cosa. Si bien es cierto que para Feuerbach el hombre continúa siendo aún el vértice del universo, no lo es menos que para el fundamento antropológico se halla en la naturaleza, en el cuerpo, en la sensibilidad. La naturaleza engloba en sí no sólo la amplia y rica gama de las cosas sino incluso la singularidad óptica del ser humano (**Cf. XHAUFFLAIRE, 1970, pp. 230ss**).

Con respecto a la naturaleza adopta una postura acorde con la evolución experimentada por su pensamiento filosófico respecto a la relación entre universal y particular, es decir, para él la naturaleza es una síntesis de concreción y universalidad, como anteriormente el hombre lo fue de cuerpo y alma e inicialmente la razón lo fue de actividad consciente y de objeto material. Esto revela que la posición de nuestro pensador no llegó, al menos en la primera etapa de este período, a un materialismo craso y mientras fue coherente

con esta tensión dialéctica entre universal y particular pudo garantizar la realidad específica del hombre. Con todo y coincidiendo con sus últimos años, Feuerbach pasa de una consideración de la naturaleza como suma de todos los seres concretos a una naturaleza fundamento de todas las cosas. La segunda posición tuvo consecuencias irremediables para la antropología: el hombre, al no ser más que una realidad terrena quedó reducido a pura materia.

La aportación teórica de Feuerbach en este tercer período, a la que él atribuye carácter terapéutico, es, por una parte, desenmascarar el vacío existente en la concepción teológico-idealista, y, por otra, ofrecer la realidad emancipatoria de la *Sensibilidad*. Según sintetiza M. Xhaufflaire (XHAUFFLAIRE, 1970, pp. 261-266), la desmitificación del espíritu teológico-idealista es entendida por Feuerbach como una explicación de las condiciones reales, sensibles que hicieron posible este espíritu.

Nuestro filósofo entiende su labor filosófica como labor terapéutica, hermenéutica, liberalizadora del espíritu humano alienado a fin de conseguir la plena felicidad de la humanidad. De este modo, se logrará una reconciliación de la teoría con la praxis, de la filosofía con lo real. La ejecución de este encuentro con la realidad-verdad será función de la *Sensibilidad*. Ante esta solución feuerbachiana del problema de la realidad-verdad, es decir, la disolución de la teología-filosofía especulativa provocadoras de una dicotomía con lo real y su intento inicial de una mundanización de la Idea y su posterior sustitución por la antropología y fisiología como reconciliadoras con la realidad, cabe cuestionarse si la meta feuerbachiana es tal o más bien es un eslabón necesario, pero contingente, en la progresiva fidelidad a la realidad. Al afrontar este tema, es indispensable relacionarlo con la crítica que K. Marx y F. Engels dirigieron a Feuerbach por este hecho, sobre todo en el Cap. I (M.E.W. III, 17-18) de la *Ideología alemana* (1845-1846). Para estos autores, el solitario de Bruckberg, permanece anclado en el terreno de la teoría filosófica, tomando una categoría del sistema hegeliano: el género y absolutizándola en oposición al resto del sistema. Además, en su afán de dar la conciencia verdadera de las cosas, reduce las diversas ciencias humanas a su significado religioso a fin de criticarlas. Feuerbach, al permanecer en la abstracción, no tiene idea de la historia real, ya que para su teoría, el hombre es un objeto, pero no cuenta como actividad sensible, ser productor (M.E.W.III, 44).. La posición de Feuerbach es calificada como incompleta por Marx-Engels, ya que los condicionamientos económicos y sociales del pensamiento le pasan desapercibidos. A pesar de la insistencia feuerbachiana en la *Sensibilidad* como fundamento de la filosofía, del pensamiento y de la verdad, permanece aún

en la abstracción: “Feuerbach no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y nodifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la certeza sensorial más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial” (M.E.W. III, 47).

Con todo y a pesar de la crítica marxista, parece evidente que Feuerbach quiere mantener un equilibrio que valora a un tiempo tanto la influencia de las estructuras sociales en la formación de las ideas como también la proyección real y social de las ideas. La postura del filósofo de Bruckberg parece responder a su intuición de que la tendencia marxista a un determinismo económico social, aparte de anular la posibilidad de un humanismo, pone en cuestión al mismo marxismo. “Si todo depende en realidad de los condicionamientos o infraestructuras materiales o socio-económicas, de tal forma que dichas infraestructuras condicionan esencialmente incluso las teorías sobre los mismos, que, consecuentemente, se convierten así en ideologías (en el sentido marxiano de mera expresión o reflejo de una determinada situación), entonces, ¿cómo puede acreditar el marxismo que él mismo no es también ideología? De no poder hacerlo, había que rechazar el marxismo en nombre del mismo marxismo. Pero aún si el marxismo lograra acreditarse como un sistema – incluso, si se quiere la expresión, científico – capaz de poseer una intuición simple, no condicionada, de la realidad, esto significa que es posible, al menos en principio, una visión verdadera de la realidad que no sea mera ideología; pero entonces queda ya abierto también el camino para otras concepciones de la realidad que no sean necesariamente marxistas, lo cual se opone al mismo marxismo. No obstante, este dilema podrá ser calificado por el marxismo sin más como meramente teórico, supuesto que es la praxis lo único que le interesa a él. Ahora bien, la praxis es ya, por una parte, hasta cierto punto, una negación – al menos indirecta – de la pasividad de las superestructuras humanas con respecto a sus condicionamientos subyacentes económico-sociales. Por otra parte, la praxis se hace siempre – quierase o no – desde una teoría (o como se la quiera denominar), aunque el hombre no sea siempre consciente de la misma. Y la decisión sobre si esta teoría es una mera e inútil (o, incluso, perjudicial) ideología (en el sentido de Marx) o una verdadera, auténtica y fructífera

visión de la realidad, no puede apoyarse a su vez en la praxis, que está condicionada y dirigida por ella” (CABADA, 1975, 187-188).

La crítica marxista a Feuerbach se completa tanto en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) como en la *Ideología alemana* (1845-1846), si bien nuestro pensador no tuvo conocimiento de estas obras ya que se publicaron con posterioridad a su muerte. En las tesis concentra Marx su nueva concepción de la praxis cuyo objetivo es la crítica de toda teoría: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica...De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad revolucionaria, de la actividad crítico-práctica”(MARX, 1974, 665). La praxis marxiana anula el planteamiento de la adecuación del pensamiento con la realidad. “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es la práctica, donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico”(MARX, 1974, 666). El criterio de verdad de una realidad pensada no es otro que el de su verificabilidad práctica. Aún a pesar de la tesis II, Marx no parece excluir el elemento teórico que de sentido y oriente a la praxis. Feuerbach, aunque en la opinión de Marx se mantiene aún en un ámbito de sólo interpretación del mundo, resulta ser una aportación indispensable, entendido al menos como momento teórico subyacente de la misma praxis. En la *Ideología alemana*, Marx y Engels prosiguen su crítica a Feuerbach acusándole de mantenerse en un contexto idealista, ignorando al hombre real y existente. “No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman (MARX-ENGELS, 1974, 49).

La fuerza y la actualidad de la filosofía materialista-eudemonista de Feuerbach radica en la apelación a la invariabilidad tendencial de la voluntad humana a ser feliz. En contraposición a las escatologías político-sociales coetáneas, secularizadas o no. Esta valoración de la naturaleza humana ha sido utilizada por K. Löwith, E. Fromm, H. Marcuse y W. Reich en contra del idealismo especulativo y de la visión totalizante del materialismo histórico-dialéctico. K. Löwith(LÖWITH, 1969) arranca de los principios fundamentales feuerbachianos del sensualismo y del altruismo y desarrolla posteriormente un análisis estructural fenomenológico de la actualidad que prelude una nueva moral, una nueva teoría

de la sociedad al tiempo que critica las antropologías y los objetivos históricos fundados en raíces ontoteológicas.

La reacción al idealismo filosófico ha sido el materialismo del siglo XIX que ha reivindicado la posición de la sensibilidad en la teoría del conocimiento. Este materialismo se ha conceptualizado como un *sensismo objetivista*. El antiidealismo se concreta como un antihegelismo tal y como se enuncia en la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel quiere fundamentar la filosofía especulativa, auténtica ciencia del espíritu humano en la que éste va iluminándose progresivamente a sí mismo hasta alcanzar su última verdad en el ámbito del espíritu absoluto (MONDOLFO, 1974, I, pp. 9-10). Hegel al final de la *Fenomenología* define el saber filosófico como *saber absoluto, ciencia del espíritu absoluto* ya en su forma pura o ideal (Lógica), ya en la realización de este ideal (Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu). La genuina inteligibilidad de la realidad no se consigue más que desde la idealidad. El saber absoluto no va de la realidad a la idea, sino de ésta a aquélla. Esta conclusión es la que impugna el sensismo objetivista de Feuerbach: “EL proceso seguido hasta hoy por la filosofía especulativa de lo ideal a lo real es un proceso falso. Por este camino no se llega nunca a la realidad verdadera y objetiva, sino únicamente a la realización de las propias abstracciones...; solamente la intuición de las cosas y de las esencias en su realidad objetiva libera al hombre de todos los prejuicios”(S. W. II, 231).

Marx y Engels en su *Ideología alemana* (1845) desenmascaran los objetivos del idealismo que pretende reducir el mundo real al mundo de las ideas y conceptúan su materialismo como antiidealista y antihegeliano, calificando el discurso de Hegel y de sus discípulos como “lucha filosófica contra las sombras de la realidad o charlatanería de tenderos filosóficos”(M. E. W. III, pp. 13.18). “La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad...No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia...(M. E. W. III, 26-27)”.

Feuerbach y la mayoría de los materialistas decimonónicos asumen una idea *objetivista* de la sensibilidad pues nos posibilita contactar con la realidad *objetiva*, garantiza la *objetividad* de nuestro pensamiento y, por tanto, su verdad. Este planteamiento es aplicable en su totalidad a la sensibilidad animal ya que en las impresiones que en ella recibe reconoce las cosas como *objetos*, como cosas distintas e independientes, tanto de él mismo como de la afección que sufre. La alteridad del animal lo es siempre y sólo de un signo objetivo (ZUBIRI, 1967-1968, 341-350).

Si asumimos que la razón formal de la sensibilidad, tanto en el animal como en el hombre, es el *objetivismo*, la sensación objetiva de las cosas, este materialismo gnosológico equipara la vida mental del ser humano y del animal, *animalización* del hombre tan sin sentido y negativa como la *idealización* que se criticaba en el idealismo hegeliano. Feuerbach entiende que la sensibilidad humana es cualitativamente distinta de la animal. “El hombre no es, pues, hombre más que porque no es como el animal, un sensualista limitado, sino un sensualista absoluto; porque no tal o tal cosa sensible, sino todas, el mundo, el infinito, son simplemente por sí mismos, es decir, por el placer estético, objetos de sus sentidos, de sus sensaciones”(S. W. II, 349-350).

El sensualismo feuerbachiano es un *sensualismo antropológico*, formalmente distinto del animal. La sensibilidad nos ofrece la realidad *objetiva*; pero en el hombre esa objetividad es distinta de la animal y su sensismo es por ello, *un sensismo transcendental*. Esta transcendentalidad Feuerbach no supo analizarla nunca más que desde el transcendentalismo hegeliano; de aquí la afirmación de F. Engels de que Feuerbach “por abajo, era naturalista, y por arriba, idealista”(M. E. W. XXI, 291).

El modo como los filósofos materialistas del s. XIX reivindican la *Sensibilidad* es considerando que su verdad no le viene dada por la idea interior o subjetiva, sino por la materia exterior u objetiva. La verdad de la sensibilidad depende de la materia y no de la idea, por ello se autodenominan materialistas, antiidealistas. Al considerar que la sensibilidad es un reflejo objetivo de esa materia exterior, su sensismo es *objetivista*.

Para Feuerbach el error fundamental de Hegel es la separación del pensamiento respecto a su sujeto real, lo que convierte el idealismo subjetivo en un idealismo absoluto. La filosofía del futuro habrá de mostrar cómo en realidad todo pensamiento está y permanece unido a la sensibilidad concreta del hombre. En la expresión antropológica de Feuerbach se trata de la *unidad de cabeza y corazón*. La negación de la filosofía hegeliana es negación de la idea hipostasiada y, al mismo tiempo, la realización de la misma. La realidad de la idea es justamente la sensibilidad. La apelación a la sensibilidad no es negación de la idea o del pensamiento, común a todos los irracionalismos, sino simplemente una llamada de atención sobre sus raíces sensibles. El pensamiento aislado no logra más que una identidad consigo mismo, en la vinculación entre pensamiento y sentidos, el pensamiento alcanzará la verdad de las cosas (G. W. IX, 254).

Lo inmediatamente dado y lo cierto no es la autoconciencia, como desde Descartes quiere todo el idealismo, sino el objeto de los sentidos (G. W. IX, &38). Esto no

implica que en los sentidos se nos da de la totalidad de la cosa, pues no se habla aquí de una inmediatez en el sentido de la filosofía clásica. Si se admitiera que en los sentidos se nos da la plenitud de la realidad del objeto, Hegel tendría razón al superarlos, pues la experiencia nos dice que los sentidos nos dan sólo aspectos concretos y parciales de la realidad de algo. Frente a la aparente intemporalidad de las verdades lógicas, la verdad de los sentidos es siempre contingente y temporal (**G. W. IX, 21-25**). Lo que afirma Feuerbach es simplemente que la inmediatez de los sentidos, muy distinta de la filosofía clásica, es el principio y origen de todo conocimiento. La tarea de la razón no es alcanzar un mundo verdadero distinto del mundo sensible, sino profundizar en lo sensible dado (**G. W. IX, & 44**) a partir de lo sensible dado (**G. W. IX, 61**).

Esto es muy relevante para la idea misma de realidad, pues las distinciones metafísicas no son distinciones entre dos mundos (el sensible y el inteligible), sino distinciones en el ámbito mismo de la sensibilidad. No es necesario separar el entendimiento de los sentidos para alcanzar lo suprasensible, sino que es y permanece siempre, por decirlo en términos de Zubiri, como logos sentiente y como razón sentiente (**ZUBIRI, 1984³, pp. 265ss**). No hay dos mundos contrapuestos entre sí, sino una unidad profunda de todo lo real. Esta unidad no es una comunidad conceptiva de las cosas en virtud del predicado más universal, el ser, sino en su carácter de realidad sensible (**G. W. IX, & 31**).

La tesis sobre la unidad de sentidos e intelección se fundamenta en una idea nueva de lo que sea la sensibilidad misma. La filosofía, hasta Hegel, ha aceptado que la diferencia entre hombre y animal está en el entendimiento, mientras la sensibilidad es, a pesar de las diferencias de órganos de precisión, esencialmente la misma en todos los seres vivos. En realidad, esto es un prejuicio. La diferencia entre hombre y animal es estructural y no reside primariamente en el pensamiento. La sensibilidad del hombre es distinta de la del animal ya que lo que diferencia a ambos es la universalidad. La universalidad ya está dada en los sentidos: éstos son en el hombre abiertos y universales (**G. W. IX, 54.49**). Sólo en el caso del hombre se puede hablar verdaderamente de *género*: los animales son meras *especies* (**G. W. IX, 61**).

La nueva idea de sensibilidad conlleva, en realidad, una nueva idea de la intelección: si los sentidos humanos son radicalmente distintos del animal, abiertos y universales; y si por otra parte en ellos y no en el pensar es donde primariamente se nos da la realidad, bien se podría decir que ellos son ya en sí mismos intelectivos. Inteligir consistiría entonces primariamente no en el elaborar juicios y razonamientos, sino en la mera

aprehensión de la realidad en los sentidos de intelección (ZUBIRI, 1984³, pp.76ss). Feuerbach no ha llegado hasta aquí. Tal vez por eso sus repetidas apelaciones a la unidad de los mismos se combinan con afirmaciones tajantes de dualidad (G. W. IX, & 58). El término utilizado, *Sensibilidad*, sugiere que los sentidos constituyen una facultad distinta de la intelectual. Esto es claro cuando Feuerbach se pregunta en qué consiste la unidad entre *cabeza* y *corazón*: en lugar de prolongar sus consideraciones sobre la apertura y universalidad de la sensibilidad mostrando cómo ésta es la que posibilita el entendimiento y la razón, se limita a decirnos que se trata de una unidad de objeto (G. W. IX, & 59), manteniéndose así en la dualidad de las facultades. Sentidos e intelección son en sí mismos distintos y su unidad es la síntesis de dos facultades aplicadas al mismo objeto. En este punto, a pesar de sus geniales intuiciones, Feuerbach no ha logrado una sistematización de las mismas que vaya más allá de la síntesis kantiana.

Conclusión:

El recorrido por la filosofía de Feuerbach nos ha evidenciado su autenticidad al hacerse *problema* de lo que constituyó la situación en la que Hegel nos dejó instalados. Frente a la tiranía de la idea su alternativa es el puro y simple sentir la realidad material. La *vuelta a las cosas mismas* es entender el saber no como un raciocinio sino cómo atenerse a la realidad de las cosas.

Los límites del *sensismo objetivista* propuesto por Feuerbach son patentes al mantenerse en la dualidad de facultades, sensorial e intelectual, aplicadas al mismo objeto. Además, su ausencia de transcendencia hace imposible un ser uno y múltiple y conduce a una visión atomística y nominalista de la realidad.

Asímismo se reprocha a Feuerbach la falta de rigor en los términos. Tras apuntar genialmente hacia la solución de muchos problemas filosóficos clásicos queda a merced de una terminología tradicional.

Estas limitaciones, aun importantes, no afectan a lo decisivo de la reformulación feuerbachiana de la *Filosofía del futuro* que ha evidenciado que el problema de la verdad y de la realidad no se dilucida, como creyó la filosofía clásica hasta Hegel, en el ámbito del pensamiento, sino en la sensibilidad que toda *filosofía de la identidad* pretende reducir a un término absoluto. El pensamiento, aislado del sentir, no sería capaz en realidad de salir de sí mismo.

El objeto es objeto real para la sensibilidad. Hay objeto cuando la actividad sensible se encuentra con un límite, con una resistencia: éste es el significado del término *objeto*. En el *objeto* así entendido se da la unidad de naturaleza e inteligencia, de subjetividad y objetividad. Pero se da de un modo mediado de forma que tal unidad no es nunca superable. Lo sensible es inmediato, pero su inmediatez no es, como en la filosofía idealista, identidad.

En filosofía es frecuente plantear la alternativa entre los modelos sujeto-objeto y sujeto-sujeto. Esta alternativa no es válida para Feuerbach: en el momento en que surge el otro como cosa surge también el otro como persona.

La filosofía absoluta de la identidad ha distorsionado radicalmente el punto de vista de la verdad. El punto de vista natural del hombre, el punto de vista de la distinción entre yo y tú, sujeto y objeto, es el punto de vista verdadero, absoluto, y en consecuencia también el punto de vista de la filosofía.

Acuciado por el interés crítico respecto del idealismo le lleva a subrayar la necesidad de pasar del yo al sujeto real que entonces se entiende en términos antropológicos, como esencia humana. Esto es importante para la superación del dualismo sentir-inteligir, raíz profunda de todo idealismo.

Todo ello está relacionado con su objetivo de reducir la teología a antropología pero puede desembocar en un presupuesto tan *moderno* como el cartesiano: si la filosofía de Descartes ha partido acriticamente de un supuesto pensante ya constituido, Feuerbach parece, a veces, presuponer un *sujeto real* anterior a sus acciones, a sus relaciones, a su historia por más que este sujeto real no sea el individuo, sino la *Gattung* como esencia real del hombre.

Con todo este planteamiento no está del todo claro ni en los textos ni en los términos de Feuerbach, cuyos acentos naturalistas son, en ocasiones, evidentes: *Der Mensch ist, was er isst*, el hombre es lo que come (S. W. X, 22. 41). Este antropologismo naturalista puede ser, en último término, la razón por la que Feuerbach, al describir la unidad de sentidos y razón, nos sigue hablando de una dualidad de facultades.

Feuerbach ha tematizado la constitutiva unidad entre sentir e inteligir, pero ha olvidado pensar el carácter constitutivamente activo no sólo del entendimiento (esto lo sabe toda la filosofía hasta Hegel), sino también de los sentidos.

En cambio, la crítica de F. Nietzsche, deudor en aspectos de Feuerbach, será más atinada: la dualidad de la concepción de lo real obedece a una dualidad entre sentidos y

entendimiento y por tanto no se soluciona en términos de una alternativa entre materia sensible y nebulosa de ideas, sino como constitutiva unidad en la diversidad.

X. Zubiri con su teoría de la *Inteligencia sentiente* supera el *sensismo objetivista*, analizando los caracteres de la sensibilidad humana y aportando en su *sensismo realista* un fundamento más radical del *materialismo filosófico*.

BIBLIOGRAFÍA:

- BRAUN, Hans-Jürg (Hrsg.), *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlín 1990.
- CABADA CASTRO, Manuel, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, BAC, Madrid 1975.
- FEUERBACH, Ludwig Andreas, *Sämtliche Werke*, efectuado por BOLIN-JODL, Stuttgart 1959-1960.
- ID, *Gesammelte Werke*, edición de W. Schuffenhauer, 20 vol., Berlín 1967...
- GRÜN, Karl, *L. Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlass*, Leipzig und Heidelberg 1874.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México 1966.
- JODL, Friedrich, *L. Feuerbach*, F. Frommans, Stuttgart 1904.
- LÖWITH, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt 1969.
- LÜBBE, Hans.-SASS, Hans- Martin, (Hrsg.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um L. Feuerbach*, München-Mainz 1975.
- LUKACS, Giorgi., *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México 1969.
- MARTÍNEZ HIDALGO, Francisco, *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no imperativa para el hombre de hoy*. Publicaciones Universidad de Murcia 1997.
- MARX, Karl-ENGELS, Friedrich, *Werke*, Berlín 1973.
- ID, *La ideología alemana*, Grijalbo, Montevideo-Barcelona 1974⁵.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Prólogo a la traducción de Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, 1974³.
- OSIER, Jean-Paul, *Présentation*, in: *L. Feuerbach: L'essence du Christianisme*, F. Maspero, París 1968.
- RAWIDOWICZ, Simón, *L. Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*, Berlín 1964.

REITEMEYER-WITT, Úrsula, *Apotheose der Sinnlichkeit?*, in: *L. Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*, Akademie Verlag, Berlín 1990, pp.259-284.

SCHMIDT, Alfred, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, Madrid 1975.

XHAUFFLAIRE, Marcel, *Feuerbach et la Théologie de la sécularisation*, Cerf, París 1970.

ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora nacional, Madrid 1974.

ID, *Inteligencia sentiente*, Alianza editorial, Madrid 1980.

ID, *Notas sobre la inteligencia humana*, Asclepio XVIII-XIX, Madrid 1967-1968.