

## LA ANTROPOLOGÍA DE LA CORPORALIDAD SEXUADA EN LUDWIG FEUERBACH

El desarrollo que pretendo realizar seguidamente en torno al tema *La antropología de la corporalidad sexuada en Ludwig Feuerbach* frente a la «filosofía abstracta» puede, tal vez, ser tildado de una cierta arbitrariedad en su organización temática o sistematización. Porque, desde un punto de vista general, resulta bastante discutible todo intento de reducir a esquema cualquier aspecto del pensamiento de un autor que se presenta de modo harto constante cargado de ambigüedad pues al usar determinadas categorías tradicionales acostumbra a cambiarlas de sentido; de un autor cuyas reflexiones se contienen a veces en simples aforismos; que no es nada propicio a definiciones cerradas al hablar en todas partes de todo, y que —sobre todo—es enemigo de cualquier sistematización.

Precisamente, una de las ideas generales que destaca de manera singular en el pensamiento de Feuerbach es su hostilidad frente a la filosofía anterior —principalmente la hegeliana, a la que gusta de calificar como «filosofía abstracta»— por su talante escolar, académico y, en definitiva, sistemático. Contra ella mantiene que, si cabe hablar de «filosofía», ésta «no tiene que comenzar (...) consigo misma, sino con su antítesis, con la no filosofía»<sup>1</sup>. Y en otro lugar especifica: «La filosofía que comienza con conceptos sin realidad concluye, consecuentemente, en una realidad vacía de conceptos (*gedankenlosen Realität*) (...) Es más honroso y racional comenzar con la no filosofía y terminar con la filosofía que no al revés, como han hecho muchos —*exempla sunt odiosa*— de los 'grandes' filósofos de Alemania»<sup>2</sup>.

1 L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, *Gesammelte Werke*, I-XIII, edición de W. Bolin y F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959-64, II, 235. En adelante, salvo aviso expreso en contra, sigo esta edición, aunque traduciendo los títulos y textos que se mencionan y, dadas las características del pensamiento de Feuerbach, reflejando éste *expressis verbis* de modo constante.

2 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 208.

La 'nueva filosofía' feuerbachiana es, pues, refractaria a cualquier elucubración de carácter meramente idealista. Quiere equipararse al hombre mismo como «identidad *real* absoluta de contrarios» —de lo espiritual y lo sensible, de espíritu y carne, etc.—, dado que filosofar y ser hombre vienen a significar lo mismo. Con palabras del mismo Feuerbach, «la nueva filosofía, la única filosofía positiva, es la *negación de toda filosofía escolar*. Aunque contenga dentro de sí todo lo verdadero de aquélla (...), no tiene (...) lenguaje particular ni principio particular. La nueva filosofía es el hombre mismo *pensante* (...), el hombre que *es* y *se sabe*, la identidad real absoluta de todos los contrarios y contradicciones (*Gegensätze*), de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales»<sup>3</sup>.

El tratamiento específico de la problemática de la sexualidad resulta particularmente dificultoso en la medida en que no fue tema de ningún escrito particular de Feuerbach. Aunque, ciertamente, se refiere a ella a modo de conclusión, concreción o ejemplificación; o para corroborar o dar por válida la «antropología real» corporal-sexual que reivindica frente a cualquier concepción idealista, abstracta y, por tanto, irreal del hombre, que agota su ser en el puro ser pensado.

El análisis de Feuerbach sobre la sexualidad ha de enmarcarse en primer lugar dentro de lo que puede calificarse como la perspectiva esencial del objeto. Pues, afirma, «en la intuición [sensible] soy yo el determinado por el objeto, en el pensamiento determino yo al objeto; en el pensamiento, yo soy yo; en la intuición, soy no-yo. Sólo desde la negación del pensamiento, sólo desde el estar determinado por el objeto, sólo desde la pasión, sólo desde la fuente de todo placer (...) se engendra el verdadero y objetivo pensamiento»<sup>4</sup>. Para ello se habrá de mostrar no sólo el fundamento de la sexualidad en la naturaleza corporal y sensible en cuanto determinada por el objeto y como totalidad que pretende expresar el «hombre entero» sino que, también, se habrá de poner de manifiesto qué implican —en relación con ella— las continuas referencias a las categorías de la «teología logificada» de Hegel, a la religión o, incluso, a la sustitución de la religión por el ser objetivo de la naturaleza como esencia, causa o fundamento del hombre. «Quien quiera abandonar la teología —explica en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*— debe romper con la filosofía hegeliana, su último refugio; pues su doctrina de que la naturaleza es la realidad puesta de la idea es sólo la expresión racional de la doctrina teológica de que la naturaleza ha sido creada por Dios; el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto»<sup>5</sup>.

3 L. Feuerbach, *Sobre la reforma de la filosofía*, II, 240-1.

4 L. Feuerbach, *Sobre la reforma de la filosofía*, II, 235. Cf. también *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 209.

5 L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, II, 239.

De ahí, pues, el contenido de esta exposición, organizada esquemáticamente de la manera siguiente. En el apartado primero se recoge la impugnación del yo sin contradicciones ni determinaciones objetivas del Idealismo, mientras que en el segundo se analiza la repercusión de la interpretación feuerbachiana de la religión en la problemática corporal-sexual; en el tercero se aborda la defensa de la realidad de la naturaleza como fundamento de la antropología corporal-sexual, y en el cuarto se hace referencia a la caracterización del hombre como ser constitutivamente corporal y sexuado; por último, en el quinto, se subraya que el «tú» es el objeto por antonomasia que da razón de la constitución corporal-sexual del hombre, cerrándose el trabajo con una conclusión.

## 1. LA IMPUGNACIÓN DEL YO SIN CONTRADICCIONES NI DETERMINACIONES OBJETIVAS DEL IDEALISMO

Para Feuerbach, el concepto teórico, trascendente, del yo sobre el que se apoya la filosofía especulativo-idealista es pura fantasmagoría: el yo, meramente especulativo, sin objeto, sin determinaciones corpóreas concretas, asexuado..., no es más que un pensamiento sin contenido real. Pero, como no puede entenderse debidamente la concepción feuerbachiana de la antropología corporal-sexual sin poner de relieve qué está implicando su rechazo del concepto teórico del yo —que es tanto como decir del hombre simplemente subjetivo— procede recoger su impugnación del yo propio de la filosofía especulativa antes de adentrarse en la exposición del yo corporalsexuado, que viene a ser para Feuerbach el hombre objetivo.

Globalmente hablando, en la impugnación al yo idealista, está presente un intento crítico por sustituir una teoría de la subjetividad supranatural, idealista, por otra teoría de la subjetividad de signo contrario, materialista, en consonancia con su habitualmente llamado «materialismo antropológico». Claro que, en realidad, su crítica —la de la «etapa antropológica», que luego señalaré—, aunque tiene como su punto fundamental de referencia el espíritu hegeliano, incluye además toda una época del pensamiento que partió de —o tuvo su centro de reflexión en— el yo, en el espíritu, en el sujeto idealista, sin determinaciones objetivas como el cuerpo, la pasión, el dolor, el sexo, etc. Lo ha resumido bien Hans Jürgen Braun en su trabajo sobre la antropología filosófica en Feuerbach: «La filosofía de Feuerbach se vuelve contra toda una época de la historia del pensamiento, con los nombres de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel. Esta época estuvo dominada por el pensamiento del yo. En todas sus modalidades se muestra este principio: todo lo que puede ser pensado es pensado por una conciencia, por un yo-sujeto. Conocimiento

de la realidad quiere decir, por ello, conocimiento del sujeto pensante y de sus determinaciones externas»<sup>6</sup>.

Feuerbach critica así a Descartes, entre otras cosas, por el hecho de que su autocerteza del yo pienso no es capaz de fundamentarse ni a sí misma ni al mundo. A su vez, reprocha a Spinoza que, al convertir la materia en un atributo de la sustancia ideal, la transforma en realidad en una materia puramente abstracta, en una materia sin materia. Mientras que cabe referir todo lo que Leibniz dice sobre el Dios metafísico como fundamento, sujeto, lugar de las ideas, etc., al Dios físico o viviente, al Dios de los deseos y apetitos humanos, que no es otro que el hombre.

También impugna el criticismo kantiano por lo contradictorio de su procedimiento: Kant —estima Feuerbach— insiste, por un lado, en el sujeto o yo «puro», trascendental, supraindividual, que acepta además como presupuesto, mientras que, por otro, trata de protegerlo, contradictoriamente, con determinaciones antropológicas al afirmar que somos afectados sensiblemente por la cosa en sí. También el yo característico del pensamiento fichteano, aunque no aparece mencionado expresamente en el pasaje citado, es objeto de su crítica directa; pues, aunque cabe, viene a decir Feuerbach en manifiesta referencia al yo fichteano, aceptar un yo como principio de deducción universal o como principio metafísico supremo, tal aceptación sólo será válida «bajo la condición de que el yo se descubra y demuestre un no-yo, diferencias, contradicciones (*Gegensätze*). Con la simple y monótona letanía del eterno yo igual al yo no se puede en absoluto comenzar. El yo del que procede un tono musical es muy distinto de aquél del que surge una categoría o una ley jurídica o moral (...). Ahora bien, la contradicción del yo más esencial, original, y necesariamente vinculada con el yo es el cuerpo, la carne. Sólo el conflicto de espíritu y carne es el principio metafísico supremo, el misterio de la creación, el fundamento del mundo»<sup>7</sup>.

Por último, desde el momento en que Feuerbach ha perdido ya claramente la confianza en la certeza hegeliana (años 1838-43), el filósofo idealista se convierte por supuesto en el objeto principal de las diatribas del pensador materialista; puesto que, como advierte el propio Engels, «la trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano —nunca ortodoxo del todo, ciertamente— que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor»<sup>8</sup>. Feuerbach se

6 H. J. Braun, *Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen*, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt 1971, 104.

7 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 214.

8 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang del klassischen deutschen Philosophie*, K. Marx y F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1975, XXI, 277.

opone principalmente a Hegel por la identificación que éste practica entre pensamiento y ser, y la consecuente negativa a aceptar la naturaleza como verdadera realidad, pues «la esencia de la lógica hegeliana es la esencia de la naturaleza y del hombre, pero sin esencia, sin naturaleza, sin hombre»<sup>9</sup>.

Más aún, debido a la importancia que otorga al concepto de abstracción, Feuerbach viene a acusar a Hegel de alienar al hombre de sí mismo al poner «la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del pensamiento»<sup>10</sup>. De manera que Feuerbach otorga prioridad absoluta —frente al sujeto o al yo del idealismo que termina disolviendo lo real en la abstracta subjetividad creadora de la conciencia que se desarrolla en incesante actividad— al sujeto, al no-yo, como origen y constitución del Yo:

«¿Es este punto de vista, sin más, necesario, absoluto; el punto de vista sobre el que ha de basarse la filosofía si quiere ser filosofía? ¿No es el objeto ninguna otra cosa que objeto? Seguramente es lo otro del yo. Pero, ¿no puedo decir a la inversa: el yo es lo otro, el objeto del objeto y, consecuentemente, también el objeto un yo? ¿Cómo llega el yo a poner lo otro? Sólo por el hecho de que él es lo mismo en relación al objeto que lo que es el objeto en relación al yo. Pero el yo admite esto ciertamente sólo de manera indirecta en cuanto que su *passivum* lo convierte en *activum*. Quien convierte, pues, al yo mismo en objeto de crítica reconoce que el arbitrario poner del objeto por parte del yo en verdad no expresa otra cosa que el inarbitrario ser puesto del yo por parte del objeto»<sup>11</sup>.

Dicho de otro modo: la línea directora del pensamiento antropológico de Feuerbach viene en general determinada —según se desgranará posteriormente con más detalle— por la preeminencia del yo corporal, sensible, pasivo, mundano, espacio-temporalmente condicionado, diferenciadoramente masculino o femenino, es decir, sexuado, etc. Por su carencia de realidad, el yo abstracto propio del Idealismo, que se pone y explica a sí mismo desde sí mismo, representa, por consiguiente, el polo opuesto rechazado por Feuerbach. Aunque, como trasfondo antitético, precisamente por ser permanente objeto de rechazo o negación, no puede perderse de vista este yo abstracto al tratar de comprender el yo empírico propugnado por el autor materialista, cuyo origen es interpretado a partir del no-yo, y que está constituido de contradicciones, contrarios, determinaciones o diferencias concretas como la corporal-sexual que penetra todo el ser del hombre.

9 L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, II, 234.

10 L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, II, 227.

11 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 209.

## 2. LA REPERCUSIÓN DE LA INTERPRETACIÓN FEUERBACHIANA DE LA RELIGIÓN EN LA PROBLEMÁTICA CORPORAL-SEXUAL

Además de, o junto a, la crítica a la filosofía especulativa en general, la interpretación y valoración de la religión constituye otra referencia general y permanente en Feuerbach que no cabe soslayar para hacerse cargo debidamente del sentido que adquiere en él la problemática corporal-sexual.

En el tema de la religión, la crítica feuerbachiana es especialmente dura respecto de Hegel. Sin embargo, deja entrever una mayor estima por Schleiermacher —al que califica como «el último teólogo del cristianismo»— por haber convertido la religión en un asunto del sentimiento. No obstante, también añade que éste no llegó a concebir —o no se atrevió a decidir— si Dios mismo es o no algo diferente de la esencia del sentimiento, en el caso, concluye, de que el sentimiento sea subjetivamente el asunto principal de la religión<sup>12</sup>. Según comenta Werner Post, «Feuerbach se dirigía en primer término contra la filosofía de la religión de Hegel y contra una determinada teología de los sentimientos que provenía de Schleiermacher, que sacaba la certeza sobre la existencia de Dios de una conciencia subjetiva informada por la piedad y que comportaba un total sentimiento de dependencia»<sup>13</sup>.

Para Hegel son, pues, las más encendidas críticas de Feuerbach también en el ámbito propio de la religión: «Hegel, como pensador abstracto, no ha penetrado en la esencia de la religión (...) Muéstrame en toda la filosofía hegeliana una proposición (...) de la que, por explicación o deducción, resulte, por ejemplo, la proposición mía —una proposición fundamental— de que el Cristo 'cristiano' tal como era objeto del corazón cristiano, a diferencia del Cristo histórico (...) es la esencia objetiva del corazón humano»<sup>14</sup>.

Hegel no admite en su filosofía de la religión ningún principio pasivo. Especula sobre la existencia atemporal, sin duración, sin sensación, sin ser, sin vida, sin carne ni sangre y en contradicción con la empirie: «La filosofía hegeliana de la religión oscila en el aire; la mía se aferra con ambas piernas al suelo natal de la tierra. La filosofía hegeliana de la religión no tiene en sí ningún *pathos*, ningún ser pasivo, ninguna necesidad; brevemente, no tiene base. En mí, la base de la religión es la antropología»<sup>15</sup>.

12 L. Feuerbach, *Acerca del juicio sobre «La esencia del cristianismo»*, VII, 266.

13 W. Post, 'Crítica de la religión en Bauer y Feuerbach', en *La crítica de la religión en Karl Marx*, Herder, Barcelona, 1972, 98.

14 L. Feuerbach, *Acerca del juicio sobre «La esencia del cristianismo»*, VII, 266.

15 L. Feuerbach, *Acerca del juicio sobre «La esencia del cristianismo»*, VII, 272-3.

Esta última afirmación expresa con claridad el verdadero núcleo de la religión para Feuerbach: la antropología, el ensalzamiento del hombre. Y —frente a quienes le acusan de que, en ese caso, la religión es un sinsentido, es nada, o es pura ilusión— Feuerbach pretende quitar todo valor a tales aseveraciones afirmando que el verdadero objeto de la religión, o su contenido, el hombre, no es nada de eso. Más aún, el pensador materialista subraya, desde su ateísmo, que «al rebajar la teología a antropología elevo más bien la antropología a teología, del mismo modo que el cristianismo, al rebajar a Dios a hombre, eleva el hombre a Dios»<sup>16</sup>.

Todavía más. Feuerbach pretende acoger el valor «positivo» que atribuye a la religión desde su postura ateísta mediante la lectura antropológica del fenómeno religioso, como, por ejemplo, cuando intenta aclarar en los dos textos siguientes el contenido de su ateísmo. En primer lugar, en las *Lecciones sobre la esencia de la religión* afirma que «aunque yo soy ateísta, me confieso abierto a la religión en el sentido indicado, es decir, a la religión natural. Odio al Idealismo que saca al hombre de la naturaleza»<sup>17</sup>. Y, en segundo lugar, no deja de precisar que «yo niego a Dios y, dicho por mí, eso quiere decir: niego la negación del hombre. En lugar de la posición ilusoria, fantástica, celestial, del hombre, que, en la vida real se convierte necesariamente en su negación, coloco la posición sensible, real y —dado que se sigue de esto de modo necesario— también política y social. De modo que el problema del ser o no ser de Dios es en mí únicamente el problema del ser o no ser del hombre»<sup>18</sup>.

Werner Post ha comentado al respecto que «sin que pueda comprobarse un progreso especial, Feuerbach sigue ocupándose, en aplicaciones repetidas, de la crítica del contenido teológico de la filosofía idealista, ensalzando, frente a ésta, la naturaleza sensible del hombre como *primum principium* para llegar a la adquisición de axiomas antropológicos a costa de la reducción de las ideas trascendentales sobre Dios. Aquí no se trata, en modo alguno, de un ateísmo radical, como luego habrá de hacerlo, por ejemplo, Nietzsche, sino de otra 'localización' de la idea de Dios»<sup>19</sup>.

Su crítica a la religión, es decir, la valoración 'positiva' de la religión natural frente a la religión idealista del Cristianismo, constituye el tema nuclear del pensamiento de Feuerbach. Pero, el anverso de tal ocupación con la filosofía de la religión tiene como reverso una interpretación o 'lectura' antropológica de la misma, según puede observarse ya en el título de las dos partes de su obra

16 L. Feuerbach, «Prólogo a la segunda edición» de *La esencia del cristianismo*, VII, 287.

17 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 44.

18 Cf. L. Feuerbach, «Prefacio», *Gesammelte Werke*, ed. de W. Schuffenhauer, Berlín 1971, I, prefacio, 189.

19 W. Post, 'Crítica de la religión en Bauer y Feuerbach', 94.

principal *La esencia del cristianismo*: «*La verdadera esencia de la religión, es decir la esencia antropológica*» y «*La esencia no verdadera de la religión, es decir, la esencia teológica*». Lo que determina evidentemente su antropología corporal-sexual, según va a confirmarse en seguida.

Y es también dicha obra, *La esencia del cristianismo*, para la que Feuerbach hubiera preferido, sin embargo, en un principio el reconocido título antropológico del oráculo de Delfos *gnoszi sautón*, conócete a ti mismo<sup>20</sup>, la que, además de conferir fama a su autor, ha granjeado a éste calificativos tan curiosos como los de «padre de la iglesia del último tercio de nuestro siglo» (G. Rohrmoser), o el de «ateo piadoso» que, si bien niega la trascendencia, «deja existir, sin atacarlo, lo divino, sus predicados» (Max Stirner).

La predilección de nuestro autor por la religión, frente a la filosofía especulativa, tiene su fundamento en que, para él, ésta sólo es «teología racional», «teología mediatizada por la razón» o «teología hecha lógica», mientras que la religión expresa lo más primitivo en el hombre, es más cercana a la vida, a la realidad, y su Dios es «un ser afilosófico e irracional». De ahí la transmutación que, como se verá, practica Feuerbach al afirmar que «descubrir los misterios de la religión equivale a descubrir los misterios del hombre»; o que la fe en Dios no es otra cosa que la fe del hombre en la infinitud y verdad de su propio ser» o —dicho más sencillamente— «que Dios es igual al hombre» y, por consiguiente, «la teología igual a la antropología».

«Mi doctrina, dicho brevemente, es ésta: que la teología es antropología; es decir, que en el objeto de la religión, que llamamos *Theos* (Dios) (...) no se expresa otra cosa que el ser hecho divino del hombre»<sup>21</sup>.

Sin embargo, para Feuerbach, tampoco se trata sólo de destacar el valor 'positivo' de la religión, haciéndola coincidir con —o sustituyéndola por— la antropología y sublimando al hombre al lugar de Dios. Se trata, además, de que la religión es algo que debe ser realizado. El hombre, cabría decir, es en tensión hacia algo superior, aunque esto superior no deje de ser él mismo; es en un deber ser. En cuanto conciencia objetiva, o saber de sí mismo, el hombre es llamada objetiva a su propia realización como género: es llamada a desarrollar aquello que, sólo, no puede lograr. Dicho de modo concreto, el hombre está, por sí mismo, destinado a la participación política: la política debe convertirse en nuestra religión —aunque esto no pase de ser una mera declaración

20 Cf. L. Feuerbach, *Introducción biográfica*, XII-XIII, 73.

21 Las citas corresponden a L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 21, 23 y 26 respectivamente.



en Feuerbach—. «Me ocupé y me sigo ocupando de la religión, escribe en *Lecciones sobre la esencia de la religión*, sólo por el hecho de que ella, aunque sea sólo en la imaginación, constituye el fundamento de la moral y la política»<sup>22</sup>.

Y, junto con el *pathos* por lo político, está también el *pathos* social que incluye la dimensión de la sexualidad. Feuerbach critica en este sentido al cristianismo por haber depreciado la sexualidad al considerarla como piedra de escándalo o materia de discordia, desde el momento en que el cuerpo mismo en que aquella se asienta ha sido desconsiderado e infravalorado. «Dios, el ideal religioso de los cristianos, es el espíritu. El cristiano margina su ser sensible; no quiere saber nada (...) del amor sexual y por los hijos. Considera su cuerpo como una mancha y una deshonra que se pega desde el nacimiento a su nobleza, a su honor por ser un ser espiritual (...). Sólo quiere ser y hacerse espíritu»<sup>23</sup>. Y, frente a su lectura del cristianismo, intenta poner de manifiesto cómo precisamente la religión —la antropológicamente interpretada— muestra que la sexualidad es un constitutivo esencial del hombre y de su realización social. Así, por ejemplo, sostiene en *La esencia del cristianismo* que «quien vive en la conciencia de la especie y, por consiguiente, de su verdad, ése vive también en la conciencia de la verdad de la determinación sexual. No la considera como accidental piedra de escándalo (...) sino como una íntima parte constituyente de su esencia. Se sabe (...) como ser humano, pero también en la determinación del sexo, que lo penetra todo, incluso su más íntimo yo mismo, el modo esencial de su pensar, querer, sentir»<sup>24</sup>.

Por último, la unidad de política y sexualidad a que conduce el análisis de la religión realizado por Feuerbach no está exenta de actualidad en momentos históricos todavía no demasiado lejanos para nosotros mismos. Pues en la ideología de los movimientos de protesta estudiantil de Estados Unidos y Europa en los años sesenta de este siglo —en la que la simbiosis de política y sexualidad fue evidentemente uno de sus componentes más importantes, aunque existieran otras fuentes de influencia más patentes provenientes, por ejemplo, de Max Stirner, llamado por Engels «profeta del anarquismo moderno»<sup>25</sup> o de los movimientos revolucionarios sudamericanos— puede detectarse una buena dosis o «porción de feuerbachianismo», como Alfred Schmidt se ha encargado de poner de relieve<sup>26</sup>.

22 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 281.

23 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 327.

24 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 205.

25 Cf. F. Engels, *Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*, XXI, 277.

26 A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Carl Hanser, München 1973, 265-6 (hay traducción castellana: A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Taurus, Madrid 1975).

### 3. LA DEFENSA DE LA REALIDAD DE LA NATURALEZA COMO FUNDAMENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CORPORAL-SEXUAL

Pueden distinguirse tres ámbitos doctrinales, estrechamente entrelazados, en el pensamiento de Feuerbach: la teología, la filosofía y la antropología. O, como lo expresa Werner Post, con palabras que parece pudieran indicar algo distinto, aunque según se irá viendo enseguida no son más que otra formulación de lo dicho: «renuncia a la filosofía especulativa, antropologización de la teología, y recurso a la naturaleza como a lo inmediato de todo pensamiento, constituyen el programa que caracteriza ya las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*»<sup>27</sup>.

En efecto, tras iniciar en Heidelberg los estudios de teología, que quiso convertir además en un principio en objeto permanente de su dedicación, el joven Feuerbach cambió pronto, contra la voluntad paterna, de propósito para dedicarse a la filosofía y, con tal intención, se trasladó a Berlín donde experimentó directamente el gran impacto filosófico que le supuso el contacto con el idealismo de quien fue su maestro directo: Hegel. Posteriormente, sin embargo, ya a partir del doctorado en Filosofía en Erlangen, las dudas sobre la validez del pensamiento hegeliano fueron tomando gradualmente cuerpo en él; por ejemplo, ya en sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*. «Mis *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (...) de 1830 —explica posteriormente— contienen ya *in abstracto*, es decir, en pensamientos, lo que mis escritos posteriores contienen *in concreto* detallado y desarrollado. Así como en mis escritos posteriores y últimos presupongo la naturaleza al hombre, así polemiqué ya en mi escrito contra una personalidad sin naturaleza absoluta, y que permanece sin fin; brevemente, contra la personalidad que se extiende sin límites más allá de la realidad, tal como es concebida en la fe habitual en Dios y en la inmortalidad»<sup>28</sup>.

Pero la ruptura con Hegel se hace totalmente manifiesta al publicar entre los años 1838 y 1843 *Sobre filosofía y cristianismo en referencia al reproche de anticristianismo hecho en la filosofía hegeliana*, *Crítica de la filosofía hegeliana*, *La esencia del cristianismo*, *Necesidad de una reforma de la filosofía*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, *Acerca del juicio sobre el escrito «La esencia del cristianismo»*, *El concepto de Dios como esencia genérica de la humanidad* y *Fundamentos de la filosofía del futuro*. En tales publicaciones se pone de relieve la nueva filosofía proyectada por el

27 W. Post, 'Crítica de la religión en Bauer y Feuerbach', 94.

28 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 17.

pensador materialista que, según se ha indicado ya, gusta de calificar paradójicamente de «negación de la filosofía», principalmente hegeliana, y que pretende identificarse con la antropología como saber que, conforme se mostrará seguidamente, arranca del estudio de la real naturaleza humana. El hombre, en esta perspectiva antropológica, tiende a convertirse cada vez más en «sujeto del pensamiento», dicho en formulación todavía hegeliana, mientras que el pensamiento, en cambio, es secundario respecto de lo que constituye su presupuesto incondicionado: la realidad viviente»<sup>29</sup>.

Se ha diseñado hasta aquí la evolución del pensamiento de Feuerbach, aunque sea sólo como línea general, para poder fijar, seguidamente, el fundamento de su antropología corporal-sexual. Situados ahora en lo que cabe denominar la «etapa antropológica» del autor materialista en conformidad con tal evolución, se intenta poner de relieve cómo la realidad de la naturaleza se convierte en el verdadero fundamento de la antropología corporal-sexual feuerbachiana, dado que Feuerbach pretende defender frente a conceptos vacíos como los puramente especulativos de «personalidad», «espíritu», «yo», etc., la naturaleza como lo único verdaderamente real, que, a su vez, lejos de marginar el ámbito concreto de la sexualidad, «no puede significar otra cosa que la diferencia sexual»<sup>30</sup>.

Pero conviene proceder gradualmente estableciendo un hilo conductor en las referencias feuerbachianas que permita llegar a la sexualidad como dimensión constitutiva del ser humano partiendo de la defensa de la naturaleza como realidad fundamental. Pues el propio Feuerbach señala literalmente que «mi doctrina (...) toma como punto de partida la naturaleza; (...) se apoya en la verdad de la naturaleza; (...) hace valer a ésta frente a la teología y a la filosofía»<sup>31</sup>. Ya se ha insinuado repetidamente, por cuanto la referencia a Hegel resulta tantas veces ineludible en Feuerbach, que éste rechaza de plano el proyecto de la filosofía hegeliana que resuelve la naturaleza en un simple momento del desarrollo lógico de la Idea, dado que Hegel no legitimó el tránsito de la lógica a la naturaleza. Contra el lugar innatural de la naturaleza, ésta se distingue para Feuerbach precisamente por su carácter alógico, inmediato, inoriginado, eterno, real.

Lejos de ser la posición de ningún «espíritu universal», lejos de ser un producto de la abstracción, la naturaleza quiere tener su base de acuerdo con Feuerbach en objetos y fenómenos positivos o independientes de nuestro pensamiento. El cristianismo ignora la naturaleza, «es Idealismo que pone en la cima un Dios sin naturaleza, que cree en un Dios o espíritu que hace el mundo median-

29 «Prólogo» del editor W. Bolin, *La esencia del cristianismo*, VI, p. IX.

30 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, III.

31 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 27.

te su puro pensar y querer, de tal modo que sin su puro pensar y querer el mundo no existe»<sup>32</sup>. Esta interpretación de la naturaleza la convierte en el suelo verdadero de la religión natural. Más aún, a tono con esto, la naturaleza es la causa originaria o fundamento del ser físico del hombre: «pero la esencia que presupone el hombre, a la que éste se refiere necesariamente, sin la cual no puede ser pensada su existencia ni su esencia, esta esencia no es otra cosa que la naturaleza, y no vuestro Dios, ¡señores míos!»<sup>33</sup>. Y después sigue afirmando:

«Mi doctrina o intuición se resume en estas dos palabras: naturaleza y hombre. La esencia que yo tengo por supuesto del hombre (...), que es su causa originaria o fundamento, a la que éste debe su nacimiento y su existencia (...), la llamo yo naturaleza, una esencia y palabra (...) sensibles. Pero, a la esencia en que la naturaleza llega a ser un ser personal, consciente, intelectual (...) la llamo hombre. El ser sin conciencia de la naturaleza es para mí el ser eterno, inoriginado (...), el primero en el tiempo, no en el rango; primero física, pero no moralmente: el ser humano es para mí lo segundo en el tiempo, pero el primero en el rango»<sup>34</sup>.

Como se ve, este último pasaje especifica particularmente —a la vez que pretende establecer la divinizada relación fundamentante de la naturaleza respecto del hombre— la prioridad que corresponde a éste y la que compete a la naturaleza: la naturaleza es el presupuesto físico del hombre, su causa originaria o fundamento. A su inequívoco ser sensible, sin conciencia, eterno, inoriginado, primero en el tiempo —y no a Dios, palabra mística, indeterminada y equívoca— debe el hombre su nacimiento, su génesis o existencia física. De ahí que sea lo primero, desde el punto de vista genérico o físico, en relación con el hombre.

Por otra parte, el hombre es el ser que deviene o llega a ser la naturaleza; es el ser personal, consciente, intelectual, pero sin dejar de ser objetivo, real, sensible; es lo segundo en el tiempo. Aunque, desde la perspectiva cognitiva y moral, es decir, a tenor de su rango, es lo primero en comparación con la naturaleza. Al considerar la interpretación feuerbachiana de la naturaleza como fundamento del hombre, y de su intrínseca constitución corporal-sexual, conviene subrayar la gran influencia que en el autor materialista tuvo el místico silesio Jakob Böhme con su herética doctrina sobre la eternidad de la naturaleza en Dios. El misticismo propio de esta doctrina pretende trasladar a Dios, y resolver en

32 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 24.

33 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 25.

34 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 26. Compárese, también, *Fundamentos de la filosofía del futuro*, II, 317.

Él mismo, la conciliación de dos instancias o principios antagónicos que representan —por un lado— lo espiritual, la inteligencia, la moralidad, la personalidad, el amor, lo positivo, lo puro, la luz, etc., y —por otro— lo material, lo corporal, lo no moral, lo natural, el odio, lo negativo, lo impuro, lo tenebroso, etc.

¿Cómo explicar lo natural, lo material, lo corporal, lo irracional, lo impuro...? ¿Puede tener su principio en, o derivarse de, lo puramente espiritual, la inteligencia, la conciencia, la luz...? ¿Puede, acaso, señalarse un origen luminoso a la tiniebla? ¿Cómo resolver —dicho sea en pocas palabras— el antagonismo entre ambos principios que, en resumen, no son otros que el espíritu y la naturaleza?

La solución ofrecida por Böhme, que es recogida más tarde por Schelling —a quien Feuerbach califica de «Judas Iscariote de la Filosofía», pues traiciona a Böhme al no citarlo como su fuente—, pone ambos principios, la naturaleza y el espíritu, en Dios. Más aún, según el misticismo böhmano, de la misma manera que la tiniebla no se deriva de la luz sino que ésta presupone la tiniebla, tampoco la naturaleza tiene su origen en el espíritu: antes, al contrario, éste procede de la naturaleza como eterno coprincipio en Dios. Del espíritu no puede surgir nada natural, material o corporal, porque él mismo no tiene materia. Por tanto, no puede hacer surgir algo de lo que él mismo no tiene. Ni tampoco puede el espíritu crear algo de la nada, porque tal aseveración no es más que un vano subterfugio que arranca de no poder dar explicación del origen de lo material o corporal a partir del espíritu.

Feuerbach, a la vez que pretende ver un lado positivo en la interpretación böhmana de la naturaleza, indica también una vertiente negativa de la misma que, por tanto, critica. El aspecto positivo radica en que, con sus propias palabras, «esta doctrina [de Böhme] es ciertamente racional (*vernünftig*) y coincide con el ateísmo y el naturalismo por cuanto parte de la naturaleza y de ahí pasa al hombre; deja que el espíritu se desarrolle a partir de la naturaleza —un principio que coincide con el de la naturaleza, con la experiencia, pues todos nosotros somos primero materialistas que idealistas, nos doblegamos ante el cuerpo, ante las necesidades inferiores y los sentidos, antes que nos elevemos a las necesidades espirituales y los sentidos superiores»<sup>35</sup>.

Por otra parte, destaca también el aspecto negativo de la doctrina de Böhme con estas expresiones: «Pero esta doctrina es también irracional (*unvernünftig*) por el hecho de que oculta este proceso de desarrollo, este curso de la naturaleza en la mística oscuridad de la teología, de tal modo que une a Dios lo que contradice al concepto de Dios, y une al concepto de naturaleza lo que

35 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 196.

contradice al concepto de naturaleza, pues la naturaleza es corporal, material, sensible, pero la naturaleza divina, en cuanto componente de Dios, no lo es. La naturaleza en Dios contiene todo (...), es decir, la naturaleza material, sensible, pero (...) de una manera insensible, inmaterial (...). Con lo cual permanece sin explicar la antigua dificultad sobre cómo de esta naturaleza inmaterial, espiritual, puede surgir la naturaleza corporal»<sup>36</sup>.

El sentido místico que Böhme termina por otorgar a su concepción de la naturaleza, viene a confirmar una vez más, según el pensador materialista, cómo Dios no es otra cosa que un ser separado o abstraído del hombre y de la naturaleza. Aunque, ciertamente a diferencia del teísmo tradicional, el teísmo del místico silesio —estima Feuerbach— «no sólo diviniza el espíritu sino también la materia»<sup>37</sup>; pues, en efecto, en su planteamiento místico, Dios es espíritu y cuerpo a la vez.

Por consiguiente, la solución o salida a esta mística, contradictoria y confusa, doctrina de Böhme está, para Feuerbach, en la defensa de la realidad de la naturaleza como fundamento del verdadero ser corporal-sexual del hombre. «La dificultad queda resuelta si en lugar de la naturaleza divina ponemos la naturaleza real, la naturaleza como es; si hacemos surgir las esencias corporales de esencias reales y no imaginarias<sup>38</sup>. O, dicho de otra manera, si —como dicen los böhmistas— aceptamos que Dios es un ser material, corporal, etc., la solución está en inferir de ello la real corporalidad de Dios. Y esto, aunque no sea del agrado de los böhmistas por parecerles demasiado profano y, por tanto no divino, que Dios sea concebido también como realmente corporal, por lo que divinizan la naturaleza y la corporalidad a la vez que niegan lo que la convierte en verdadera corporalidad<sup>39</sup>.

Con todo, la doctrina de Böhme sobre la identificación de los contrarios, es decir, el doble principio de la naturaleza y el espíritu en Dios, que terminan por conformar en el autor materialista la naturaleza real del hombre; más aún, su afirmación de que la luz presupone o surge de las tinieblas, que es sinónimo de decir que el espíritu procede de la naturaleza, tiene una manifiesta repercusión —considerados en cuanto desprovistos de su sentido místico— en Feuerbach. Pues, afirma, «la naturaleza (...) no puede ser explicada o derivada de la inteligencia. Más bien, es ella el fundamento de la inteligencia, de la personalidad, sin tener ella misma un fundamento. El espíritu sin naturaleza es un mero ser conceptual»<sup>40</sup>.

36 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 196-7.

37 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 198.

38 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 197.

39 Cf. L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 199.

40 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 105.

Friedrich Engels intentará corroborar luego que la doctrina feuerbachiana sobre la naturaleza concluye en el materialismo que no admite más realidad que la de ésta: «cuando apareció *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach (...). Esta obra pulverizó de golpe la contradicción [la existente entre idea y naturaleza], restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales. Fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro ser»<sup>41</sup>.

#### 4. SOBRE LA CARACTERIZACIÓN DEL HOMBRE COMO SER CONSTITUTIVAMENTE CORPORAL Y SEXUADO

Anteriormente, hemos puesto de relieve cómo «la filosofía abstracta» se queda en una teoría puramente especulativa de la subjetividad al centrar su atención, según Feuerbach, en el concepto —extraño a toda determinación objetiva— del yo pienso. En cambio, en lo que llamamos la subjetividad materialista de este autor, cabe al menos entrever que Feuerbach no pretende propiamente tanto oponer a una filosofía abstracta otra filosofía del mismo cariz cuanto servir a aquélla de correctivo mediante la «no filosofía», o «la filosofía más nueva», a la que también califica de «filosofía del futuro», que quiere identificar con el hombre natural o real, y que, muchas veces, es definida como materialismo antropológico.

Por utilizar una expresión contrapuesta a lo que en la reflexión filosófica sobre el hombre suele a veces denominarse «la antropología de la razón», predominante en el pensamiento tradicional en general, puede en este caso calificarse al materialismo feuerbachiano con terminología «postmoderna» (¡valga este impreciso término de la jerga filosófica actual!) de «antropología de la corporalidad», la cual intenta subrayar las determinaciones objetivas y la existencia de contrarios —expresada en la formulación feuerbachiana incluso como «identidad real absoluta»— como la verdadera realidad de la corporalidad.

Reseñemos, ahora, siquiera sea muy de pasada, al menos algunos rasgos de la concepción que el autor materialista tiene del cuerpo ya que, a ésta se

41 F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 272.

vincula evidentemente la sexualidad como dimensión esencial del hombre. Para Feuerbach, hablar del cuerpo implica que, en lugar de hablar del yo abstracto, hay que hablar del yo como realidad empírica; que es preciso filosofar —señala con frase que nos hace evocar el «guiados por el hilo conductor del cuerpo» de Zaratustra de Nietzsche— «bajo la dirección de los sentidos»<sup>42</sup>. Ha de partirse de la experiencia porque «el espíritu sigue a los sentidos, no los sentidos al espíritu; (...) el tránsito de la empirie a la filosofía es necesidad; en cambio, el tránsito de la filosofía a la empirie es arbitrariedad lujuriosa»<sup>43</sup>. Lejos de intentar demostrar cómo el yo puramente especulativo logra asumir el mundo o el objeto, hay que atenerse al objeto pues éste pertenece al ser más interior del yo, entendiendo el objeto no como lo puesto o distinguido como tal por un sujeto, sino como lo que se pone a sí mismo, o lo carente de presupuestos (*das voraussetzungslose*). «La filosofía —sentencia— que se genera objetivamente a sí misma; la filosofía que comienza con su antítesis pone su interés en la tarea opuesta, más interesante y más fecunda: ¿cómo llegamos nosotros a aceptar un yo que pregunta y puede preguntar?»<sup>44</sup>.

Esta tarea ha de realizarse sin perder de vista que toda determinación objetiva supone también una autodeterminación, por cuanto «nada puede llegar al yo para lo cual no hay en éste un fundamento, una receptividad; toda determinación procedente de fuera es, al mismo tiempo, una autodeterminación; el objeto mismo no es otra cosa que el yo objetivo (*das gegenständliche Ich*)»<sup>45</sup>.

Expresando todo esto de una manera resumida y más directa, hemos de decir que el yo verdadero, el yo real, es el yo empírico. Y que éste, a fuer de tal, se constituye así, o más claramente, por «el contrario» (*Gegensatz*) del yo meramente especulativo, es decir, por el cuerpo. Es un yo corporal:

«el yo no es en modo alguno 'por sí sólo' (*durch sich selbst*) como tal sino por mí mismo como ser corporal, por tanto por el cuerpo 'abierto al mundo' (*Welt offen*). Frente al yo abstracto, el cuerpo es el mundo objetivo. Mediante el cuerpo, el yo no es yo sino objeto»<sup>46</sup>.

En este acentuamiento de la corporalidad humana como realidad radical, el cuerpo humano es, para Feuerbach, esencialmente sensibilidad. Porque, con expresión suya, «si la filosofía antigua tomó como punto de partida la proposi-

42 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 207.

43 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 209.

44 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 210.

45 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 210.

46 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 213.



ción: yo sólo soy una esencia abstracta, una esencia que piensa, el cuerpo no pertenece a mi esencia; la nueva filosofía, en cambio, comienza con la proposición: yo soy una esencia real, una esencia sensible; más aún, el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi propia esencia»<sup>47</sup>.

Recordando el pasaje anteriormente citado que expresaba que «la naturaleza es una esencia y palabra (...) sensibles», añadimos ahora que, en realidad, la naturaleza emancipada de la filosofía no es otra cosa que la naturaleza sensible, o la sensibilidad, la cual es entendida por Feuerbach como la categoría que pretende dar razón de la individualidad y totalidad del hombre. «Verdad no es la fisiología ni la psicología; verdad es sólo la antropología; verdad es sólo el punto de vista de la sensibilidad, de la intuición, pues sólo este punto de vista me da la totalidad y la individualidad»<sup>48</sup>.

De donde que, frente al calificativo de «materialismo antropológico» para referirse al pensamiento del pensador decimonónico, hay intérpretes que gustan más de hablar de su «sensualismo», o de «la sensibilidad emancipada», tratando así de corresponder a lo que Feuerbach afirma sobre sí mismo cuando se define no como «materialista» ni como «idealista» sino como «defensor de la sensibilidad»<sup>49</sup>. Únicamente la sensibilidad es la que, a la vez que explica la propia vitalidad corporal, y por cuanto expresa la unidad de la naturaleza, garantiza según el pensador materialista, la unidad de carne y espíritu, de pensamiento y acción, etc.

El problema de la unión entre lo material y lo espiritual, lo corporal y lo intelectual, tal y como ha sido planteado por la tradición, no ha hallado solución porque se ha formulado —viene a decir Feuerbach— como problema de relación entre dos sustancias meramente abstractas y se ha olvidado la sensibilidad. Quien opera, sin embargo, con abstracciones incide en el peligro de romper la unidad de la naturaleza. Tan sólo mediante la sensibilidad se establece, por consiguiente, el puente entre el cuerpo y el alma o espíritu, puesto que aquella es «la unidad verdadera, no pensada ni hecha sino existente, de lo material y lo espiritual. [La sensibilidad] equivale a la realidad»<sup>50</sup>.

Claro que en este concepto de sensibilidad puede constatarse una evolución en Feuerbach porque él mismo hablaba —antes de romper con Hegel— de sensibilidad «espiritual», «fantástica», y lo mismo de cuerpo «espiritual», lo cual equivale precisamente a la negación del cuerpo, mientras que después se

47 L. Feuerbach, *Fundamentos de la filosofía del futuro*, II, 299-300.

48 L. Feuerbach, *Contra el dualismo de cuerpo y alma*, II, 340.

49 Cf. L. Feuerbach, *Contra el dualismo de cuerpo y alma*, II, 340.

50 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, VIII, 15.

refiere a una «sensibilidad verdaderamente corporal». Sin embargo, no interesa ahora detenerse en el análisis de este proceso, sino referirse sin más al concepto de sensibilidad propio de lo que se ha denominado su «etapa antropológica».

Como ya se ha advertido ha poco que la sensibilidad implica en su análisis una «unidad de acción», la pregunta ahora interroga por el contenido de esa afirmación tal como es entendida por el propio Feuerbach. Para éste, en consonancia con su crítica al yo especulativo y su acentuamiento radical de la corporalidad humana, el yo empírico, precisamente por su ser corporal, es, ante todo, u originariamente, un ser que no se caracteriza por el «acto puro» del pensar sino por el «acto impuro» o «mixto» de la *pasión (Leidenschaft)*, de la sensibilidad receptiva, de la pasión-acción; un ser, además, que sufre o padece necesidades, lo cual le otorga precisamente su carácter de ser necesario, divino. «Sólo el ser que sufre por necesidad es el ser necesario (...). Sólo lo que puede sufrir merece existir. Un ser sin sufrimiento es un ser sin esencia. Sólo el ser lleno de dolor es un ser divino. Un ser sin sufrimiento no es otra cosa que un ser sin sensibilidad»<sup>51</sup>.

Así, frente al idealismo fichteano que pretendió destacar —única e inconscientemente— la actividad del yo, Feuerbach subraya su pasividad: «yo siento; y siento la sensación, y no simplemente el querer, el pensar, que en bastantes ocasiones está en contradicción conmigo y mis sensaciones. Siento la sensación como perteneciente a mi esencia y, aunque sea fuente de todo sufrimiento, de toda debilidad, de todo dolor, sin embargo, es también un poder señorial, divino»<sup>52</sup>. Aunque tampoco el yo empírico o corporal se queda en la mera pasividad, sino que además es ser activo, incluso si tal actividad ha de entenderse a partir de la pasividad originaria. «El yo es corporal no significa otra cosa que: el yo no sólo es un *activum*, sino también un *passivum*. Y es falso derivar esta pasividad del yo de su actividad, o querer representarla como actividad. Al contrario: lo *passivum* del yo es lo *activum* del objeto. Por el hecho de que también el objeto es activo, sufre el yo: un sufrimiento (*Leiden*) del que, por lo demás, no se avergüenza el yo, pues el objeto mismo pertenece a la esencia más interna del yo»<sup>53</sup>.

Otro carácter subrayado en la noción feuerbachiana del cuerpo como constitutivo del hombre se refiere al hecho de que el cuerpo comporta apertura al, o mediación del, mundo, con lo que el pensador decimonónico se adelanta a determinados planteamientos fenomenológicos y existenciales de nuestro siglo. Así, por su constitutivo ser corporal, el yo —indica Feuerbach anticipándose a

51 L. Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, II, 234.

52 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 77.

53 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 213.

la conocida caracterización ontológica del *Dasein* de Heidegger, es «ser en el mundo». O, manifestándolo con otra expresión igualmente suya, que se nos antoja ilustradora para resaltar el estado de «abierto al mundo», el yo corporal se caracteriza por su «porosidad». Textualmente referidas, he aquí las expresiones feuerbachianas que, en su primera parte, han sido ya recogidas anteriormente. «El yo en modo alguno está 'abierto al mundo' (*der Welt offen*) por sí mismo en cuanto tal, sino por sí en cuanto ser corporal. Frente al yo abstracto, es el cuerpo el mundo objetivo. A través del cuerpo, el yo no es yo sino objeto. *Ser en el cuerpo significa ser en el mundo (Im Leib sein heisst in der Welt sein)*. Tantos sentidos, tantos poros, tanta desnudez. El cuerpo no es otra cosa que el yo poroso»<sup>54</sup>.

Precisamente a causa de esta atención al ámbito de lo mundano y de lo interpersonal en conexión con la corporalidad podemos, pues, ver en el pensamiento de Feuerbach un anticipo de la filosofía de la existencia de este siglo<sup>55</sup>. El cuerpo —en cuanto yo poroso— es el modo originario de sernos dado el mundo. En él están presentes, al mismo tiempo, sujeto y objeto, yo y mundo. Expuesto de una manera sintética, diríamos que el cuerpo es la expresión de la contradicción interna, o de la «identidad real absoluta de los contrarios», sobre la que se ha estado insistiendo, que se da en el seno del «verdadero yo» (para Feuerbach, insisto, el yo corporal), que es tanto como decir en el seno del hombre real.

Literalmente, las expresiones del propio Feuerbach son tan ilustradoras respecto de la antagónica estructura interna del yo como corporalidad que preferimos reflejar, *expressis verbis*, la propia formulación original:

«La contradicción del yo más esencial, original, y necesariamente vinculada con el yo, es el cuerpo, la carne. Sólo el conflicto de espíritu y carne es el principio metafísico supremo; sólo él es el misterio de la creación, el fundamento del mundo. Más aún, la carne o, si se prefiere, el cuerpo no sólo tiene una significación natural-histórica o empírico-psicológica sino una significación esencialmente especulativa, metafísica. Pues, ¿qué otra cosa es el cuerpo que la pasividad del yo? La voluntad no es pensable sin algo que sea contrario a la voluntad; y en toda sensación, por muy espiritual que sea, no hay actividad sino como pasión ni espíritu sino como carne ni yo sino como no-yo»<sup>56</sup>.

54 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, II, 213.

55 Compárese, en este sentido, K. Löwith, 'Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie', en *Logos* 1928 (18), 327. También, del mismo autor, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 7-16.

56 L. Feuerbach, *Sobre el comienzo de la filosofía*, 214-5.

Tras esta caracterización de la corporalidad humana que hemos venido presentando como la acentuación radical del yo empírico, objetivo, material, sensible, pasivo, con necesidades, mundano, como carne, como no-yo, etc., podemos entender ahora el sentido de una serie de afirmaciones concatenadas que encontramos en el autor materialista, la cuales confluyen en el eslabón de la sexualidad como expresión que revela —no de modo accesorio o superficial, sino esencialmente— la intrínseca condición de ser sexuado del hombre: Feuerbach no trata en definitiva del cuerpo en general sino del cuerpo singular, concreto y, por ende, sexuado.

Frente al yo meramente abstracto, es decir frente al hombre puramente subjetivo, tales afirmaciones resaltan como constitutivo del yo lo siguiente. En primer lugar, la últimamente mencionada contradicción yo-cuerpo. O, dicho de otro modo, que el yo verdadero no tiene otra constitución que la que representa la contradicción del cuerpo junto con sus propiedades como, por ejemplo, la limitación, consistencia, impenetrabilidad, exclusión espacial, etc. Es decir, el verdadero yo, o el yo real, no es otro que el yo que es cuerpo, el yo *corporal*, el «yo hecho carne»: «personalidad, egoidad, conciencia, sin naturaleza son nada. O, lo que es igual, son un abstracto vacío y sin esencia. Pero, la naturaleza (...) es nada sin el cuerpo. Sólo el cuerpo es aquella fuerza limitante, constrictiva, opresiva, sin la cual no es pensable ninguna personalidad. Sólo por el cuerpo se distingue la personalidad real de la personalidad imaginaria»<sup>57</sup>.

En segundo lugar, en tales afirmaciones se resalta, además, que el yo se constituye realmente por la contraposición o diferencia de hombre o mujer. Con lo que, frente al concepto abstracto y vacío de hombre en general, la verdadera realidad es que todo el hombre no es otra cosa, en cada caso, que o totalmente varón (*Mann*) o totalmente mujer (*Weib*). O, si se utiliza el concepto de personalidad, o bien personalidad masculina o bien personalidad femenina:

«... pero el cuerpo es nada sin carne ni sangre. Carne y sangre es vida y sólo la vida es la realidad del cuerpo. Mas la carne y la sangre es nada sin el oxígeno de la diferencia sexual. La diferencia sexual no es ninguna diferencia superficial o limitada a determinadas partes del cuerpo. Es una diferencia esencial. Lo penetra todo (*er durchdringt Mark und Bein*).

La esencia del hombre es la masculinidad (*Männlichkeit*); la esencia de la mujer, la feminidad (*Weiblichkeit*). Por muy espiritual e hiperfísico que sea el hombre, éste permanece siempre hombre. Y lo mismo la mujer, permanece siempre mujer»<sup>58</sup>.

57 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 110.

58 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 110.

Y, más adelante, señala también expresamente: «¿En qué consiste la virtud, la virtuosidad del hombre como hombre? En la masculinidad. ¿Y la del hombre como mujer? En la feminidad. Pero el hombre sólo existe como varón (*Mann*) o como mujer (*Weib*). La virtuosidad, la salud del hombre, consiste, por consiguiente, en que él como mujer es lo que debe ser como mujer y como hombre lo que debe ser como hombre»<sup>59</sup>.

Los dos últimos pasajes revelan claramente por sí solos la reivindicación que Feuerbach hace de la sexualidad como dimensión constitutiva de una «antropología real» frente a cualquier «antropología imaginaria». Pero hay, además, otros textos no menos ilustradores en los que el pensador atea al impugnar, por carecer de fundamento natural, el concepto de un Dios personal de naturaleza puramente fantástica, como producto que es, según él, del misticismo y expresar la necesidad de que el hombre devenga o se haga Dios («*homo homini Deus*», dice su lema), exigitivamente destaca la naturaleza dotada de propiedades reales como «el tener carne» (*Fleischlichkeit*), la sexualidad (*Geschlechtlichkeit*), y una serie de aspectos anexos a ésta, tales como el amor, la capacidad generativa, la carencia de vergüenza, el matrimonio, etc., o critica especialmente, por ejemplo, el celibato como ideal anti-corporal de las monásticas instituciones del Catolicismo, etc.

Aduzcamos a modo de confirmación otros textos tomados también de *La esencia del cristianismo*, que refrendan diáfananamente por sí mismos la reivindicación de la empírica y atea antropología corporal-sexual pretendida por Feuerbach frente a la «filosofía abstracta» o «teología logificada». «La naturaleza, a diferencia de la personalidad, no puede significar otra cosa que la diferencia sexual. Precisamente un ser personal sin naturaleza no es otra cosa que un ser sin sexo y viceversa. La naturaleza ha de ser atribuida a Dios 'en el sentido en que se afirma de un hombre que es una naturaleza fuerte, virtuosa, sana'. Pero, ¿qué cosa es más enferma, insostenible y antinatural que una persona sin sexo o una persona que en su carácter, sus costumbres, sus sentimientos, niega su sexo?»<sup>60</sup>. «Tú rechazas 'la vergüenza frente a lo real que parece manchar lo espiritual mediante cualquier contacto con éste'. Rechaza, por consiguiente, sobre todo, tu propia vergüenza frente a la distinción sexual. Si Dios no es impurificado mediante la naturaleza, tampoco lo es por el sexo. Tu vergüenza ante un Dios sexuado es una vergüenza falsa (...) por el hecho de que la noche que has puesto en Dios te exime de la vergüenza»<sup>61</sup>. «Todo el señorío de la naturaleza, todo su poder, toda su sabiduría y profundidad se concentra e indi-

59 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 111.

60 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 111.

61 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 111.

vidualiza en la distinción sexual»<sup>62</sup>. «¿Por qué te avergüenzas en llamar a la naturaleza de Dios por su verdadero nombre? Evidentemente porque tienes vergüenza ante los objetos en su verdad y realidad; porque ves todo a través de la engañosa niebla del misticismo»<sup>63</sup>. «Tener lugar (*Ortlichkeit*), carne (*Fleischlichkeit*), sexo (*Geschlechtlichkeit*) no contradicen al concepto de Dios (...) pues la realidad de un ser personal sólo se apoya en fundamentos empíricos, tenga Dios la forma que tenga y exista donde exista, por ejemplo en el cielo; y, finalmente, sea Él del sexo que sea, bien un hombrecito (*Männlein*), bien una mujercita (*Weiblei*), o incluso un hermafrodita»<sup>64</sup>. «Por lo demás, ya en el año 1862, un párroco suscitó la atrevida cuestión 'si también Dios habría contraído matrimonio y tenido mujer. Y de cuántos modos habría dispuesto para traer hombres al mundo'. ¡Ojalá los profundos y especulativos filósofos de la religión de Alemania tomaran por modelo a este sincero y sencillo párroco! ¡Ojalá sacudieran de sí con valentía el mencionado resto de racionalismo que está adherido a ellos en clamorosa contradicción con su verdadera esencia y, finalmente, realizaran la mística potencia de la naturaleza de Dios en un Dios realmente potente y capaz de engendrar! Amén»<sup>65</sup>.

## 5. EL «TÚ» ES EL OBJETO POR ANTONOMASIA QUE DA RAZÓN DE LA CONSTITUCIÓN CORPORAL-SEXUAL DEL HOMBRE

Hay que completar ahora lo que se ha venido destacando al tomar como base el conflicto o la existencia de contrarios en el yo corporal, o corporalidad constitutiva del hombre real. Nos referiremos entonces, en tercer lugar, y, aunque sea muy de pasada, a la contradicción o diferencia de yo y tú. En realidad, esta contraposición está ya aludida en la últimamente expresada, y más concreta, de hombre y mujer. Sin embargo, sin dejar de insistir en ésta, hacemos ahora la formulación, de la manera más general, como diferencia o contraposición de yo y tú, para resaltar cumplidamente la importancia que la dimensión personal del tú adquiere en la «nueva filosofía feuerbachiana» en relación con la reivindicación de la concreta constitución del hombre como ser sexuado. En última instancia, el pensamiento de Feuerbach —caracterizado como se ha pretendido poner de manifiesto hasta aquí por su atención al objeto— termina

62 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 112.

63 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 112.

64 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 112.

65 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 112.

resaltando la relevancia que incumbe al tú para explicar la génesis del yo en sus diversos aspectos, entre los que, evidentemente, destaca el de la generación, sexual.

Con ello, el pensador ateísta se adelanta al sustituir la moderna filosofía del yo por la «negativa» y «reformadora» filosofía del tú a determinadas perspectivas antropológicas del siglo xx, de carácter dialogal o personalista, como ha reconocido, por ejemplo, el propio Buber. «A mí mismo —escribe en *El problema del hombre*— me ha proporcionado él [Feuerbach], ya en mi juventud, el estímulo decisivo»<sup>66</sup>.

Pero el tú que explica el yo no deja por ello de ser objeto. Al contrario, en esa especie de tránsito de lo «objetivo» al ámbito «personal» del tú, éste es el objeto por excelencia; es lo que mejor «muestra» lo que es el yo; es «lo otro», o la alteridad, que da razón de la identidad del yo. «Yo soy y me siento dependiente del mundo porque me siento primeramente dependiente de los otros hombres (...). Sólo en el otro se hace el hombre diáfano y consciente de sí mismo (...). Un hombre, que existiera única y totalmente para sí se perdería desinteresada e indistintamente en el océano de la naturaleza (...) *El primer objeto del hombre es el hombre*»<sup>67</sup>. «A objeto sólo te elevas en cuanto te rebajas y haces a ti mismo objeto para otro»<sup>68</sup>. «La filosofía de la identidad absoluta ha trastornado totalmente 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, consecuentemente, también el punto de vista de la filosofía»<sup>69</sup>. «El tú es la razón del yo. Desde el otro, y no desde nuestro propio yo aprisionado en sí mismo, nos habla la verdad. El amor del otro te dice lo que eres. Sólo el amante conoce y posee el verdadero ser del amado. Para conocer al hombre hay que amarlo»<sup>70</sup>.

Como ocurrió, según hemos querido mostrar anteriormente, con el concepto de sensibilidad, la introducción de la dimensión personal del tú en el pensamiento antropológico de Feuerbach ha de entenderse también a partir de —o por relación a— la interpretación que hace del Dios de la tradición cristiana, si bien es necesario en este caso añadir la siguiente matización: aunque el pensador ateísta trató de sustituir primeramente el concepto cristiano de Dios por el del género humano para salvar la universalidad y la infinitud de lo especial y lo

66 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1982, 362.

67 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 100.

68 L. Feuerbach, *Fundamentos de la filosofía del futuro*, II, 314.

69 L. Feuerbach, *l.u.c.*, 317.

70 L. Feuerbach, *Fragmentos filosóficos*, II, 371.

individual, sin embargo, tras la primera edición de *La esencia del cristianismo*, por parecerle demasiado abstracto el concepto de género atribuyó —influenciado por Lutero y Max Stirner— al tú sensible, es decir, al otro hombre próximo a mí (*der nächste Mitmensch*), el papel o función que yo, como su tú, tengo también que realizar. De este modo, las relaciones entre Dios y el hombre son sustituidas en él por estructuras interpersonales; en concreto, por la relación yo-tú, de manera que la plenitud humana —anteriormente interpretada por referencia exclusiva a la divinidad extramundana— surge ahora sólo del *diálogo* y el *amor* entre ambos.

Feuerbach lleva a cabo la reivindicación de la dimensión personal de la sexualidad tomando en concreto como punto de partida, según se ha indicado ha poco, la crítica a lo que el Cristianismo valora como «verdadera vida»: la «vida sobrenatural» o «celestial». Lo que el cristianismo excluye del cielo —«pues el cielo no es otra cosa que la vida sobrenatural, in-específica, sin sexo, y absolutamente subjetiva»<sup>71</sup>—sólo significa para Feuerbach la exclusión de lo que es verdad en el hombre: la diferenciación sexual como constitutiva del individuo verdaderamente real y como posibilitante de la propia vida de la especie humana.

«El cristianismo excluye del cielo la vida del género. Allí no hay especie; allí sólo hay puros individuos y sin sexo; allí sólo hay 'espíritus', allí domina la subjetividad absoluta. Por consiguiente, el cristiano excluye de su vida la vida de la especie; niega el principio del matrimonio como algo pecaminoso, rechazable, pues la verdadera vida, la vida sin pecado, es la vida celestial»<sup>72</sup>.

La reivindicación feuerbachiana pretende por consiguiente poner de manifiesto cómo la determinación o diferencia sexual penetra y constituye la verdadera vida real de cada hombre individual. Únicamente el individuo, que es mero producto de la representación o de la fantasía, es un individuo asexuado. La diferencia entre yo y tú, concretada como diferencia entre hombre y mujer, o —mejor expresado aún— el tú, o el otro, expresado como mujer, da razón del real ser corporal y sexuado de cada hombre: «para la generación del hombre tanto espiritual como *corporal* se necesitan dos hombres»<sup>73</sup>. «Donde no hay un tú no hay un yo. Pero la diferencia de yo y tú (la condición fundamental de toda personalidad y de toda conciencia) es una diferencia tan real y vital como lo es la diferencia de hombre y mujer. El tú entre hombre y mujer tiene un eco muy distinto que el monótono tú entre amigos»<sup>74</sup>. «¡Sigue a los sentidos (...)!

71 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, II, 205.

72 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 204.

73 L. Feuerbach, *Fundamentos de la filosofía del futuro*, II, 304.

74 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, VI, 110.



Como hombre te encuentras necesariamente en relación con otro yo, o con otro ser, es decir, con la mujer. Si yo, por tanto, te quiero reconocer como individuo, tengo que, más allá de ti, extender también mi reconocimiento hacia tu mujer. El reconocimiento del individuo es, necesariamente, el reconocimiento de dos individuos»<sup>75</sup>.

## CONCLUSIÓN

Una mirada retrospectiva a lo hasta aquí expuesto hace que fijemos la atención en algo fundamental, al menos, que tratamos de destacar ya en un principio: la pretensión general feuerbachiana de sustituir la «filosofía especulativa» por lo que el pensador atea califica como «no filosofía». Teniendo en cuenta el carácter básico de tal pretensión, conviene ahora dejar suficientemente claro, como conclusión, en qué consiste tal «no filosofía», filosofía negativa, o «filosofía del futuro», al señalar su cometido y contenido concretos. «La filosofía del futuro, afirma Feuerbach, tiene como tarea la de introducir de nuevo la filosofía desde el reino de 'las almas separadas' en el reino de las almas corporalizadas y vivientes; la de retroceder desde la divina, y sin necesidades, felicidad de los conceptos a la miseria humana (...). Su tarea es la de derivar, a partir de la filosofía del absoluto, o de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, o de la antropología, y fundamentar, mediante la crítica de la divina filosofía, la verdad de la filosofía humana»<sup>76</sup>.

Relacionado, evidentemente, con tal tarea, he aquí el contenido de la «no filosofía» pretendida por el pensador atea: lo no filosófico en el hombre; lo que, en lugar de ser tema de la filosofía ha sido hasta ahora rechazado precisamente como lo opuesto a la filosofía; lo ingenuo, lo banal, o lo carente de referencia filosófica. El cuerpo, la sexualidad, las necesidades corporales, etc., son el *primum principium* de la «no filosofía» feuerbachiana.

JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO

75 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo en relación a «El único y su propiedad»*, VII, 301 ss.

76 L. Feuerbach, *Fundamentos de la filosofía del futuro*, II, 245.