

## **RECEPCIÓN Y CRÍTICA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LUDWIG FEUERBACH**

Joaquín Gil Martínez\*  
gilj@uji.es

**RESUMEN** *El presente artículo trata de mostrar las varias y diversas interpretaciones y posiciones existentes con respecto a la filosofía de Feuerbach, lo cual revela la influencia e importancia de su pensamiento. Así mismo, más allá de los diversos intentos por periodizar la obra de Feuerbach, el artículo trata de mostrar en qué medida es posible afirmar la existencia de un principio interno explicativo de su filosofía, el cual puede encontrarse en el concepto mismo de crítica, referido tanto a su método como a su actitud filosófica. Esta crítica tiene, en cualquier caso, un sentido positivo y trata de reafirmar una concepción plena del ser humano.*

**Palabras clave** *Feuerbach, Exégesis, Criticismo, Antropología filosófica*

**ABSTRACT** *This paper tries to show the various and diverse interpretations and positions regarding Feuerbach's philosophy, what reveals the influence and importance of his thought. Likewise, beyond the various efforts to periodize Feuerbach's works, it tries to show how it is possible to affirm the existence of an internal explanatory principle to his philosophy, which can be found in the very concept of critique, referring both to his philosophical method and attitude. This critique has, in any case, a positive sense and tries to reassert a full conception of human beings.*

**Keywords** *Feuerbach, Exegesis, Criticism, Philosophical anthropology.*

\* Universitat Jaume I. Artigo recebido em 17/12/2014 e aprovado em 10/12/2015.

## 1

Tal y como afirma W. Schuffenhauer (1967, p. vii), “el trabajo de los filósofos, historiadores de la filosofía y críticos de la religión señalan a Ludwig Feuerbach como un momento de inflexión en la filosofía del siglo XIX”. Tal reconocimiento hace referencia a su papel decisivamente influyente en la superación de la filosofía especulativa, a su empeño por reducir las manifestaciones de la religión a sus fundamentos antropológicos, a la formulación de su peculiar materialismo antropológico y, quizás, a la peculiar ética eudemonista del último Feuerbach.

Estos son algunos de los aspectos, por tanto, en los que el pensamiento de Feuerbach adquiere un papel decisivo en la historia de la filosofía. Efectivamente, su filosofía contiene una gran riqueza y complejidad de ideas, y su influencia es y ha sido de gran relevancia desde sus primeros escritos, no sólo porque en ella se encuentra sintetizado gran parte del siglo XIX alemán, sino porque, como afirmaba J. P. Osier a finales de los años sesenta, “Feuerbach constituye el tronco de un árbol genealógico de ramas tan frondosas, que no hay casi nadie o, al menos, casi ningún filósofo que no sea en mayor o menor medida descendiente suyo” (Osier, 1968, p. 9).

Sin embargo, el contexto histórico-intelectual de Feuerbach, esto es, su primer contacto con la filosofía hegeliana así como la influencia que ejerció sobre el pensamiento de Marx y la posterior ruptura de éste con aquél, han sido causa de que, no en pocas ocasiones, Feuerbach haya sido interpretado como mero epígono del hegelianismo, como antecedente no madurado de la filosofía marxiana o, incluso, como simple mediador entre ambos. En este último sentido, considera H. Arvon que la obra de Feuerbach, “situada entre los imperialismos exclusivos y tiránicos de Hegel y Marx, aparece como un simple paso que, de la cohesión conservadora del primero, conduce al análisis destructor del segundo” (Arvon, 1957, p. 8). En sentido parecido puede también interpretarse la valoración que de la filosofía de Feuerbach hacen tanto M. Cabada como G. Amengual. Así, aquél destaca ante todo la figura de Feuerbach como un mero mediador entre su maestro y su discípulo (Cf. Cabada, 1975, pp. 159-216), mientras que Amengual, por su parte, llega a afirmar:

Para una filosofía crítica materialista es de interés estudiar el paso del idealismo al materialismo, o la mediación entre ambos [...] En este aspecto [las relaciones entre Marx y Hegel] Feuerbach es históricamente un punto clave. Por mucho que uno no pueda quedarse en él, porque la corriente misma le lleva hacia otras riberas, es preciso pasar el ‘arroyo de fuego’ de la crítica feuerbachiana (Amengual, 1980, pp. 9-10).

Dadas estas interpretaciones, ha sido bastante común, en definitiva, considerar a Feuerbach como un filósofo carente de un pensamiento propio, siempre en referencia con sus supuestos y antecedentes hegelianos o, según ciertas interpretaciones marxistas, con cierto norte al que se suponía que debería llegar pero que no acabó de alcanzar. En el primer caso, por ejemplo, M. Xhaufflaire (1970, pp. 90 ss.) considera la necesidad de hablar, en sentido propio, de una adhesión *material* a Hegel por parte de Feuerbach, mientras que, en el polo opuesto, las críticas marxistas a Feuerbach le reprochan el pasar por alto la dimensión política y la intención práctica de la filosofía (Cf. Amengual, 1981).

Sea como fuere, esta diversidad de posicionamientos e interpretaciones sobre la filosofía de Feuerbach viene acuciada por lo problemático de la lectura de sus obras. Éstas se caracterizan, ante todo, por su carácter asistemático, fragmentario y aforístico. Feuerbach es un pensador que, aparentemente, trasunta de un tema a otro sin ningún tipo de orden, huyendo de cualquier definición cerrada y manejando la terminología de un modo laxo, sirviéndose de las categorías tradicionales pero cambiando el sentido de lo establecido, dificultándose así la interpretación de sus textos. Y no se trata esto de un descubrimiento novedoso por parte de los estudiosos de la obra de Feuerbach, sino que él mismo, en una carta de 1840 a su amigo Christian Kapp reconoce lo siguiente: “Me falta un talento: el talento formal-filosófico, el sistemático, el enciclopédico-metódico; o como mínimo no lo he cultivado, no le he concedido importancia en el estado actual de la filosofía y de la ciencia” (SW, XIII, p. 50).<sup>1</sup>

Este carácter fragmentario y aforístico de la obra de Feuerbach, por lo demás, bien puede entenderse, sin embargo, como una expresión del carácter intuitivo de su filosofía, así como del hecho de que el propio Feuerbach, contrario a cualquier sistematización del pensamiento y del carácter académico del mismo, propio del siglo XIX, se enfrentara de forma explícita, con gran desconfianza, a todo sistema y, en especial, al hegeliano.<sup>2</sup> Así, afirma el propio Feuerbach que “la nueva filosofía [...] es la negación de la negación de toda filosofía escolar, aunque contenga dentro de sí lo verdadero de aquella” (GW,

1 Las referencias a la edición de las obras completas de Feuerbach editadas por W. Bolin y F. Jodl en “Sämtliche Werke” se citan como SW, indicando a continuación en números romanos el volumen correspondiente.

2 Por otro lado, F. Schneider (2004) muestra de un modo original e innovador que la motivación de Feuerbach de un cambio en las formas de representación por medio de su estilo asistemático, fragmentario y literario, no es ajena, en último término, a la aparición en el siglo XIX de nuevos medios, especialmente la fotografía.

IX, p. 260),<sup>3</sup> o que “la filosofía, la libertad, es lo necesario, pero no Hegel ni Fichte ni Kant [...] Sólo la idea es infinita; todo sistema es limitado por ser algo concreto. Que Kant, Fichte y Hegel sean nuestros maestros, pero no nuestra razón, nuestra filosofía” (GW, VIII, p. 139).

Queda patente, por tanto, en qué medida Feuerbach es, ante todo, un espíritu libre y en ello radica, precisamente, el carácter aforístico de su pensamiento ya que él mismo llega a definirse como “un espíritu aforístico *porque crítico*” (GW, VI, p. 9). Esto es, crítico hacia la filosofía sistemática del siglo XIX que, mediante actos de abstracción, pretende comprender la complejidad de la realidad en el pensamiento ordenado y racionalmente sistematizado. Pues para Feuerbach, “una vida encerrada en un corto aforismo puede contener en sí más espíritu y sustancia, incluso más experiencia, que una vida tejida en el aburrido estilo de cátedra o cancillería” (GW, I, p. 534).

Lo cierto es, en cualquier caso, que Feuerbach se caracteriza por un pensamiento no sistemático y, más aún, apenas sistematizable. Este carácter dificultoso de la obra de Feuerbach es, por tanto, el que ha contribuido y facilitado las más diversas interpretaciones sobre su pensamiento y casi siempre desde un punto de vista extrínseco, esto es, en relación tanto con sus antecedentes y presupuestos filosóficos como con sus influencias en el desarrollo del pensamiento marxiano. Además, ha sido también un lugar común el limitar el estudio de la filosofía de Feuerbach a sus primeros manifiestos y críticas –esto es, las obras que Feuerbach redacta hasta mediados de los años cuarenta–, de modo tal que sus trabajos posteriores –aquellos nacidos de la fracasada revolución de 1848– así como sus textos de marcado contenido ético, han sido muy tardíamente tomados en cuenta y estudiados.

## 2

Desde la perspectiva de una interpretación extrínseca del pensamiento de Feuerbach, sus contemporáneos leyeron su obra, en numerosas ocasiones, dentro del mismo contexto del hegelianismo que seguía siendo predominante en la Academia, considerando así su pensamiento como una consecuencia lógica de la propia filosofía hegeliana o como una crítica malentendida al pensamiento de Hegel. Así, por ejemplo, K. Schwarz (1869, pp. 202-214) consideraba que “Das Wesen des Christentums” (1841) no era más que el resultado de la propia impronta hegeliana en el pensamiento de Feuerbach,

3 Las referencias a la edición de las obras completas de Feuerbach editadas por W. Schuffenhauer en “Gesammelte Werke” se citan como GW, indicando a continuación en números romanos el volumen correspondiente.

inmerso en el proceso de disolución que se llevaba a cabo en aquel entonces por medio de los denominados ‘jóvenes hegelianos’. Así mismo, J. Schaller (1847) llevó a cabo una crítica e interpretación de esta obra de Feuerbach en un sentido claramente hegeliano; sin embargo, el propio Feuerbach (1967c, pp. 391-404) replicó a Schaller en una nota aparecida en sus “Vorlesungen über das Wesen der Religion” (GW, VI, pp. 391-404), llegando incluso a rechazar de forma explícita cualquier interpretación de su teoría de la religión desde una perspectiva hegeliana (GW, IX, pp. 229-242).

Otros intérpretes de la obra feuerbachiana, sin embargo, consideraron que el carácter crítico con respecto a la filosofía hegeliana por parte de Feuerbach suponía, más bien, una vuelta a posicionamientos kantianos de inspiración fichteana, los cuales estimaban superados en ciertos rasgos por el propio Hegel (Cf. Haym, 1847, pp. 22 ss.), mientras que otros, por el contrario, dirigieron las críticas hacia Feuerbach, precisamente, desde posicionamientos kantianos (Cf. Starke, 1885, pp. 129-131; Lange, 1974, pp. 521-529).

Por otra parte, en ocasiones el estudio del pensamiento de Feuerbach, en un intento por buscar su coherencia y consistencia interna, ha obviado los textos anteriores a 1839, fecha en que aparece publicada su “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”. Esto es, hace caso omiso o relega a un segundo plano todos los textos de marcada y explícita influencia hegeliana. Tal es el caso de los primeros discípulos feuerbachianos, como por ejemplo K. Grün, W. Bolin, F. Jodl y A. Rau. Éstos, buscando reafirmar el carácter novedoso y propio de la filosofía de Feuerbach, negaron el carácter hegeliano de sus primeros escritos afirmando que éste nunca fue un hegeliano ortodoxo en el sentido de escuela:

Ciertamente, Feuerbach no fue nunca un convencido hegeliano ortodoxo en el sentido de escuela. Apenas ha hecho totalmente propia esa filosofía, cuando surgen ya las dudas en él; al parecer inofensivas, pero revolucionarias en realidad, señalando totalmente la dirección de su filosofía posterior (Jodl, 1904, p. 34).

Tal interpretación, si bien obvia las primeras obras de Feuerbach para poner el acento en su última producción intelectual, comúnmente denominada como materialista o naturalista, no hierra, sin embargo, al reconocer que Feuerbach, aunque discípulo de Hegel, no fue, ciertamente, un hegeliano ortodoxo sino que supo tempranamente apropiarse crítica y libremente de las ideas y presupuestos de su maestro para, así, desarrollar su propia filosofía. No obstante, la interpretación de los discípulos de Feuerbach, según la cual éste no fue nunca un hegeliano en el sentido estricto de la palabra, sufre el inconveniente de parecer partidista al hacer caso omiso de las influencias

y presupuestos de los que toda filosofía ha de partir, tal y como el propio Feuerbach reconoce de modo explícito: “Toda filosofía, como una determinada manifestación de un tiempo, comienza por tanto con un *presupuesto*” (GW, IX, p. 23).

En cualquier caso, frente a los discípulos feuerbachianos, es ya un clásico el estudio a este respecto de S. Rawidowicz (1964), quien señala de forma clara la primera influencia hegeliana de Feuerbach en sus escritos de juventud. Rawidowicz considera, a este respecto, que el cambio sustancial en la filosofía de Feuerbach se produjo en su textos sobre *Bayle* (1838) y en su “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie” (1839), si bien, a pesar del progresivo distanciamiento de Feuerbach con respecto a Hegel, la ruptura no es del todo definitiva, subsistiendo siempre elementos e influencias de la filosofía hegeliana. Se hace hincapié, desde esta perspectiva, por tanto, en los presupuestos y orígenes hegelianos en el inicio de la actividad filosófica de Feuerbach para, desde ahí, poder apreciar, a su vez, la evolución de su pensamiento y su carácter específico, propio y novedoso. Así mismo, el estudio de los textos de juventud de Feuerbach –esto es, los anteriores a 1840- constituyó ya, por lo demás, la tarea principal de U. Hommes (1957), quien pretende esclarecer la importancia de Feuerbach como pensador imprescindible para el paso del idealismo al materialismo dialéctico. Se inicia así una corriente de estudio de la obra de Feuerbach que, en vez de negar la influencia hegeliana, hacía énfasis en ella para, desde este lugar, comprender la especificidad y crítica feuerbachianas (Cf. Thies, 1972, pp. 275-307).

En cualquier caso, lo cierto es que desde principios del siglo XX cabe destacar, por lo demás, una nueva interpretación de la filosofía de Feuerbach que toma en especial consideración a su textos centrales situados en torno a 1844 y que, no obstante, prescinde, en cierta medida, tanto de su crítica a la religión como de sus últimas obras de corte materialista o naturalista. Esta perspectiva enfatiza la dimensión dialógica y relacional presente en la filosofía de Feuerbach, destacando especialmente la importancia de Feuerbach como aquel pensador que puso fin a las formas de subjetividad típicas de la Modernidad, autocentradas en el yo, para, en su lugar, abrirse receptivamente a la alteridad, al tú, en su unidad dialógica del yo-tú (Cf. Ehrenberg, 1922; Löwith, 1928, pp. 56 ss.). Posteriormente, el carácter dialógico de la filosofía de Feuerbach ha sido destacado, de forma especial, por J. Mader (1968, p. 23), calificándolo como el “descubridor del diálogo”. Por su parte, M. Buber reconoce de modo explícito la importancia de Feuerbach como punto central en la historia de la filosofía, así como la influencia que ejerció sobre él, en los siguientes términos:

Feuerbach [...] inició el descubrimiento del tú que ha sido calificado como ‘revolución copernicana’ del pensamiento moderno y un ‘acontecimiento fundamental’, ‘que ha sido tan fructífero en consecuencias como el descubrimiento del yo por parte del idealismo y que debe conducir a un segundo nuevo comienzo del pensamiento europeo, yendo más allá de los fundamentos cartesianos de la filosofía moderna’. A mí mismo me proporcionó, en mi juventud, el estímulo decisivo (Buber, 1952, p. 62).

El siglo XX, por lo demás, ha estado predominado en gran parte por el estudio de la relación entre Feuerbach y Marx, desde diversas perspectivas. Entre ellas, la que se centra en el carácter de Feuerbach como representante de la ruptura con la filosofía especulativa hegeliana y como precursor de una nueva filosofía post-idealista entendida como vía de acceso al materialismo marxista (Cf. Löwith, 1941). Por otro lado, se pasará a poner en relación el trinomio Hegel-Feuerbach-Marx con el fin de contextualizar y comprender el pensamiento marxista desde su génesis e influencias.<sup>4</sup> De este modo, pasan a ser comunes las consideraciones ya recogidas por Engels en 1888 sobre la figura de Feuerbach como aquella pieza clave en la superación del idealismo hegeliano, como un retorno al mecanicismo francés del siglo XVIII –incapaz, por tanto, de comprender el mundo como un proceso histórico-, o como un mero sentimentalismo fundado en el amor como contenido ético y religioso (Cf. Engels, 1962, pp. 280 ss.).

Por otro lado, algunos trabajos de los años 70, a pesar de reconocer la influencia de Hegel sobre el joven Feuerbach y la de éste en la gestación del pensamiento de Marx, destacan, de forma especial, por el hecho de resaltar el carácter novedoso y específico de lo que será la producción filosófica de Feuerbach a partir de 1843. Estos trabajos ponen el acento, sobre todo, en el proceso de antropologización y concretización del espíritu hegeliano en un sentido inmanente, existiendo una especie de continuidad –en virtud de la relación intersubjetiva- entre lo individual y lo universal, y la sensibilidad y la razón. Así, la afirmación o descubrimiento del materialismo feuerbachiano supuso también, en la exégesis de su pensamiento, la posibilidad de ver en él una corriente alternativa y paralela al materialismo de inspiración marxista (Cf. Cornehl, 1969, p. 38; Schneider, 1972, p. 242).

Esta perspectiva, que pretende tomar el pensamiento de Feuerbach como algo propio y peculiar, se debe en parte a la revitalización de los estudios sobre Feuerbach tras la celebración del congreso feuerbachiano organizado por el Centro de Investigación Interdisciplinar de Bielefeld que tuvo lugar en 1973 con motivo del centenario de la muerte de Feuerbach (Cf. Lübbe y

4 Cf. Kadenbach, 1970; Valverde, 1974; Hook, 1974.

Sass, 1975). La perspectiva que orientó, de hecho, dicho congreso fue la de un Feuerbach no tomado ya sólo y unilateralmente como un paso necesario para llegar al pensamiento marxiano, sino como un filósofo digno de la más plena consideración por él mismo. En el conjunto de estas obras destaca, de forma especial, el trabajo de A. Schmidt (1973), el cual supone una valoración claramente postmarxista –o independiente del marxismo– en lo referente a la relación de Feuerbach con Marx, consolidándose así la idea de Feuerbach como un pensador dotado de valor propio, especialmente en su pretensión de fundamentar una filosofía esencialmente orientada a potenciar la dignidad intrínseca del ser humano.<sup>5</sup>

Desde entonces, ha sido cada vez más común destacar la especificidad de la filosofía de Feuerbach en lo referente al concepto de sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y corporeidad [*Leiblichkeit*] como medida de la realidad y principio tanto gnoseológico como existencial, así como el peso intersubjetivo del ‘yo-poroso’ en relación permanente con un tú sin el cual éste no puede ser entendido (Cf. Reitemeyer, 1988; Jaeschke, 1992). Desde este posicionamiento, además, desde finales del siglo XX se ha producido una revitalización del pensamiento de Feuerbach en lo referente su perspectiva ética, la cual ha sido cada vez más estudiada y analizada.<sup>6</sup> La vigencia e importancia de la filosofía feuerbachiana viene, además, acreditada y reforzada gracias a la creación en 1987 de la *Societas Ad Studia De Hominis Condicione Colenda – Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher*, fundada por H.-J. Braun, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni y H.-M. Sass; así como, en 1998, de la *Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft Nürnberg e.V.* bajo el auspicio de Schuffenhauer.

En definitiva, el carácter asistemático y aforístico de la filosofía de Feuerbach, así como el hecho de que su pensamiento se desarrolle, precisamente, en un momento neurálgico en lo que es la historia de la filosofía, constituyen, probablemente, la causa principal de esta gran diversidad de consideraciones e interpretaciones. Considerado primero como epígono del hegelianismo y, posteriormente, como antecedente no madurado del marxismo, el pensamiento feuerbachiano ha sido, progresivamente, estudiado desde diversas perspectivas

5 El estudio de Schmidt sobre la filosofía de Feuerbach, por lo demás, debe entenderse en el marco y contexto del desarrollo de una teoría crítica de la sociedad llevado a cabo por la denominada Escuela de Frankfurt, donde estudió con Adorno y Horkheimer y desarrolló su labor docente desde 1972. A raíz de la obra de Schmidt, así como de su edición de las obras de Feuerbach escritas entre 1839-45, recogidas en “Anthropologischer Materialismus: ausgewählte Schriften” (1967), la preocupación por el contenido antropológico de la filosofía feuerbachiana, en sus más diversas perspectivas, ha ido en aumento.

6 Cf. Souza, 1993; Braun y Schuffenhauer, 1994; Martínez Hidalgo, 1997; Böröcz, 1998; Sieverding, 2007; Gil Martínez, 2011; Schneider, 2013.



hasta llegar, por fin, a ser reconocido en su valor e idiosincrasia, lo cual ha constituido un arduo camino que, sin embargo, permanece aún abierto. El horizonte de la filosofía de Feuerbach, así como su riqueza y actualidad, está en consonancia, en cualquier caso, con el sentido anticipatorio de sus propias palabras cuando, en 1863, afirmaba que “mi hora está aún por llegar” (SW, XIII, p. 302). Las Sociedades de estudios sobre Feuerbach creadas a finales del siglo XX, por tanto, se orientan precisamente con esta pretensión de actualización de la hora futura –presente– de su filosofía.

### 3

Tal y como se ha señalado hasta aquí, el pensamiento de Feuerbach, dada su asistematicidad y el contexto histórico-filosófico en el que se inserta, ha sufrido muy diversas interpretaciones, e incluso contrapuestas. Éstas, tradicionalmente comprendidas desde un punto de vista extrínseco –esto es, en referencia con sus antecedentes y sus influencias filosóficas–, sin embargo, se han visto enfrentadas al hecho de que la filosofía de Feuerbach se encuentra en continuo movimiento, lo cual dificulta el mantenimiento de una comprensión global de su pensamiento. Esto es: resulta especialmente complicado encontrar un principio explicativo presente en el pensamiento de Feuerbach que dé sentido al conjunto de su filosofía y que sirva de elemento cohesionador –aunque sea de manera meramente interpretativa.

Frente a ello, la solución comúnmente aceptada es la de dividir la obra de Feuerbach en una serie de períodos definidos con mayor o menor acierto que discurren a lo largo de una línea de evolución que va desde el idealismo de juventud hasta el materialismo de los últimos años. No obstante, el problema que se presenta a este respecto es la explicación de esta evolución en el pensamiento de Feuerbach, así como la determinación exacta de cada uno de los períodos que definen su filosofía.

En este sentido, K. Grün (1874) utiliza un criterio biográfico que contempla cinco períodos diferentes, mientras que otros establecen una clasificación de dos períodos en función del distanciamiento progresivo con respecto a Hegel. Así, Rawidowicz (1964, pp. 10 ss.) y M. Gagern (1970, p. 23) consideran como fecha fronteriza la de 1839, en la que Feuerbach escribe su “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie”. El problema de esta clasificación, sin embargo, radica en el hecho de considerar que existe una especie de continuidad o falta de evolución en el pensamiento de Feuerbach a partir de dicha fecha, presuponiéndose así, quizás, una excesiva uniformidad y coherencia en el pensamiento de Feuerbach.

Para C. Ascheri (1969, p. 111), sin embargo, no resulta significativa dicha fecha, entendiendo que el cambio en la filosofía de Feuerbach se produce en los años entre la aparición de “Das Wesen des Christentums” (1841) y los “Grundätze der Philosophie der Zukunft” (1843), considerando que es en ese momento cuando Feuerbach pasa de formular una crítica contundente a la religión para, en su lugar, aceptarla como elemento constitutivo de *religación* del ser humano, cambiando consecuentemente de tema para centrarse, a partir de entonces, en el de la sensibilidad. Por su parte, E. Hartmann (1969, pp. 437-444) introduce una división del pensamiento de Feuerbach estructurada en cinco períodos que intenta dar una visión más detallada de la evolución del pensamiento de Feuerbach. Así, reconoce una primera etapa hegeliana, teísta y panlogista (1824-1841), una etapa antropologista (1841-1843), una sensualista (1843-1845), una naturalista (1845-1866) y, finalmente, una etapa plenamente materialista (1866-1872). Frente a esta visión tan detallada de Hartmann, sin embargo, algunos autores enmarcados en cierta tradición marxista, consideran más bien que tras “Das Wesen des Christentums” no existe una evolución en sentido propio en el pensamiento de Feuerbach. Así, G. Nüdling (1961, pp. 71 ss.), por ejemplo, entiende que la obra posterior a 1841 corresponde simplemente a cambios de acento sobre una misma idea sustentada en su concepción antropológica.

En estos intentos por periodizar y dar una comprensión de la evolución del pensamiento de Feuerbach, en cualquier caso, prevalece ante todo una clasificación tripartita. Ésta, en parte, viene motivada por las propias palabras de Feuerbach, según las cuales: “Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo; el hombre, mi tercer y último pensamiento” (GW, X, p. 178). En tal afirmación, por ejemplo, se apoya H.-J. Klimkeit (1965, p. 50) de modo explícito. No obstante, las palabras de Feuerbach fueron escritas en 1843-44, época en la que ni siquiera él mismo podía intuir lo que sería el devenir de su desarrollo intelectual, por lo que ceñirse a su propia afirmación para, desde ahí, establecer una periodización total de su pensamiento puede resultar precipitado, obviándose lo que será su última producción filosófica.

En cualquier caso, dentro de esta tendencia a una periodización del pensamiento de Feuerbach en tres etapas destaca, por lo demás, la concepción de Xhaufflaire (1970, p. 102). Éste se caracteriza por presentar una visión global y consistente del pensamiento de Feuerbach y, si bien reconoce los cambios y evolución en su filosofía, considera que éstos se deben, más bien, al principio interno de su pensamiento que rige en cada uno de los períodos que presenta: Razón (1825-1838), Antropología (1839-1843) y Sensualidad

y Naturaleza (1844-1872).<sup>7</sup> Encontraríamos así, por tanto, una primera etapa en la que la impronta hegeliana quedaría patente, una segunda en la que predominaría el concepto de género humano y la perspectiva humanista, y una tercera en la que los conceptos de *Sinnlichkeit* y Naturaleza se aunarían en su peculiar concepción materialista.

Esta clasificación estructurada en tres períodos es, quizás, la mayormente aceptada por los estudiosos de la obra de Feuerbach. Sin embargo, con ella se corre el peligro de presentarnos tres filosofías diferentes, autónomas. Por eso, querer superar el carácter aforístico y fragmentario de la obra de Feuerbach, así como afirmar el contenido propio de su pensamiento, requiere la necesidad de buscar un principio explicativo de la continuidad de su filosofía, de forma tal que el paso de un principio a otro en cada una de las etapas comúnmente aceptadas en el pensamiento de Feuerbach corresponda a cierta continuidad lógica. En este sentido se sitúa, por ejemplo, G. Amengual (1980, pp. 31-37) mediante su concepto de reducción, considerando que el desarrollo de la filosofía de Feuerbach puede explicarse como un primer momento de disolución de la teología especulativa en antropología o, lo que es lo mismo, un proceso de antropologización del contenido especulativo tanto filosófico como religioso (1841); en un segundo momento, lo que Feuerbach llevaría a cabo es una *reducción* de esa disolución previa en sus elementos sensibles, desarrollando de modo especial su concepto de sensualidad (1842-1845); y, finalmente, una reducción materialista en virtud de la cual diluye ese contenido sensible en su fundamento último, la Naturaleza (1846-1869).

De lo que se trata, desde esta perspectiva, es de establecer por tanto una comprensión inmanente de la evolución del pensamiento de Feuerbach, siendo posible, tal y como ya señala S. Cabedo (1979, p. 93), entender el concepto de reducción como *crítica* y, más específicamente, como una progresiva contraposición e inversión de la tradición especulativa basada en actos de abstracción –manifestados tanto en el contenido teológico de la religión como en la propia filosofía especulativa. Se trata, así, de superar toda escisión y toda ilusión por medio de la pretensión de identidad e inmediatez en la relación sensible del yo con el tú, y de éstos con la Naturaleza, de forma tal que la propuesta de Feuerbach pasa por transformar la filosofía del absoluto en la filosofía del hombre.

Esta concepción de la reducción como *crítica*, por otro lado, nos permite definir el principio explicativo del pensamiento de Feuerbach desde un prisma

7 Esta clasificación de Xhaufflaire, por lo demás, es una de las que más éxito ha tenido y de ella se hacen eco, por ejemplo, L. M. Arroyo (1991, pp. 17-29) y F. Martínez Hidalgo (1997, pp. 37-44).

diferente o, el menos, complementario. Dada la importancia de la búsqueda de un principio interno al propio pensamiento de Feuerbach como elemento explicativo de la evolución de su filosofía –a la par que de su continuidad–, el propio concepto de ‘crítica’ adquiere, en este sentido, una fuerza considerable si pretendemos llevar a cabo una aproximación heurística a su pensamiento. Pues si la noción de ‘reducción’ nos muestra claramente el método, el cómo, de la filosofía feuerbachiana, la de ‘crítica’, por otro lado, nos revela, de forma complementaria, su contenido intencional y, sobre todo, actitudinal (Cf. Gil Martínez, 2009).

#### 4

El concepto mismo de *crítica* hace referencia no sólo al carácter peculiar del método filosófico feuerbachiano, sino también a la actitud que caracterizó el conjunto de su pensamiento. Tal y como hemos señalado, para reconocer la filosofía de Feuerbach en su especificidad y superar el carácter fragmentario de su obra, se impone la necesidad de buscar un principio explicativo interno a su pensamiento que permita, a su vez, superar la supeditación de la filosofía feuerbachiana a sus antecedentes hegelianos o a la influencia que ejerció sobre las primeras formulaciones de la filosofía marxiana. En esta tarea por desvelar la continuidad lógica de la filosofía de Feuerbach destaca, obviamente, el aporte de Amengual con su concepto de ‘reducción’, el cual, en cualquier caso, bien puede ser entendido como ‘crítica’. Sin embargo, la reducción en sí misma haría referencia, más bien, al método feuerbachiano, sin dar respuesta con ello a la cuestión del contenido intencional del propio Feuerbach en su actividad filosófica. Por ello, el concepto de *crítica* – como método y actitud filosófica– bien podría dar contenido, en complementación al de reducción, a ese principio interno al propio pensamiento de Feuerbach como elemento explicativo de su filosofía.

Respecto a la peculiaridad del método filosófico de Feuerbach, es de notar, ciertamente, que éste no es un pensador sistemático. De hecho, junto al carácter impreciso de su terminología, huye también voluntariamente de todas sistemáticas pues, como él mismo afirma: “Mi peculiaridad intelectual no es un sistema, sino una forma de aclaración [...] Me distingo esencialmente del resto de los anteriores filósofos especulativos” (GW, IX, p. 52). Así, en cierto modo, el carácter asistemático del pensamiento de Feuerbach no es sino expresión, justamente, de su carácter crítico y de distanciamiento con respecto a todo contenido especulativo, así como a su forma sistemática de proceder, entendiéndolo como máxima expresión de ésta a la filosofía hegeliana.

El hecho de que la filosofía de Feuerbach esté dotada en su totalidad de una preocupación constante por la existencia humana en su complejidad es, justamente, lo que le lleva a desarrollar una actitud crítica ante el carácter especulativo de las tradiciones religiosa y filosófica por él heredadas, caracterizadas éstas, en su opinión, por actos de abstracción que limitan o toman sólo en parte lo que el ser humano es en su totalidad. Tal es el sentido, de hecho, de su crítica al contenido teológico de la religión así como al idealismo metafísico, situando en el centro de la misma su peculiar concepción antropológica.

La propuesta antropológica de Feuerbach contenida en su filosofía pretende pues, en todo momento, distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y aparente, para poder dar lugar así, críticamente, a una realización y existencia plena del ser humano, total y completo.<sup>8</sup> Es en este sentido en el que Feuerbach caracteriza su filosofía como “terapéutica” en el prólogo a la primera edición de “Das Wesen des Christentums” (GW, V, p. 35). Esta finalidad terapéutica se manifiesta, de hecho, en el aparente ateísmo de su filosofía, pues el carácter criticista –en sentido negativo– de su pensamiento esconde, más bien, una clara pretensión positiva: “niego solamente para afirmar; niego únicamente la esencia aparente y fantástica de la teología y de la religión para afirmar, en su lugar, el ser real del hombre” (GW, VI, p. 31). Esto es: la actitud crítica de Feuerbach no es meramente negativa sino, más bien, de discernimiento, de distinción y desvelamiento de lo auténticamente esencial tanto en la teología como en la filosofía especulativa, con miras a una realización plena, en la finitud, del ser humano en todas sus facultades.

Su escrito sobre “Das Wesen des Christentums”, estructurado en dos partes diferenciadas, es una clara muestra de este sentido de la crítica feuerbachiana. La obra consta de una primera parte en la que desvela la esencia antropológica de la religión y una segunda en la que establece las contradicciones que surgen al considerar la religión como teología, es decir, como especulación sobre los atributos de la divinidad. En este sentido, el método feuerbachiano desarrollado en su crítica al contenido teológico de la religión es aquél que en la primera edición de “Das Wesen des Christentums” (1841) define como “química analítica” o, más bien, como específica en el prólogo de la segunda edición (1843), el método “histórico-filosófico” (GW,

8 Por lo demás, la actitud crítica por parte de Feuerbach ha sido comparada y estudiada en relación con el criticismo kantiano en M. Cabada (1980) y P. Cerezo Galán (1979). No en vano, entre los títulos propuestos por Feuerbach a su editor para la publicación de “Das Wesen des Christentums”, se encontraba el de “Una contribución a la crítica de la sinrazón pura” (SW, XIII, pp. 55-56).

V, pp. 5-22). Mediante este método, según había expresado Feuerbach con anterioridad en una carta de 1839 a K. Rieder, rehúye tanto del mero empirismo como de lo simplemente especulativo, intentando aunar ambos mediante un posicionamiento decididamente escéptico (GW, IX, p. 9).

Así pues, Feuerbach parte en primer lugar de un análisis –que califica de empírico– sobre el hecho religioso tal y como se presenta y representa en la conciencia y en la vida cotidiana del ser humano, apoyándose y justificando sus afirmaciones en diversas citas y referencias a los textos sagrados y a sus intérpretes, pero haciendo hincapié en el significado primario y originario del hecho religioso analizado para, desde este punto, desvelar las posibles desvirtuaciones del mismo a lo largo del devenir histórico hasta llegar a la comprensión contemporánea de los mismos. Con ello, por tanto, asimila el contenido verdadero de la religión con su significado originario, pudiendo así, en consecuencia, abordar ahora críticamente las incoherencias y contradicciones teológicas y los procesos psicológicos ocultos en la erección del cristianismo como religión positiva. En este sentido, Feuerbach intenta una aproximación al hecho religioso desde la psicología pues, tal y como manifiesta en el prólogo a la primera edición de “Das Wesen des Christentums”, considera y trata la teología como “patología psíquica” y no tanto como “ontología” (GW, V, p. 6). Aquí se muestra una vez más, por tanto, esa pretensión terapéutica de su crítica a la religión.

Con tal pretensión, Feuerbach estima especialmente importante develar críticamente la distinción entre la divinidad y los predicados que de ella se afirman en la especulación teológica pues, en realidad, “el Dios [que se le aparece] al hombre no [es] más que la esencia del hombre” (GW, IX, p. 323). Analizando la naturaleza y las propiedades del Dios de la teología se puede deducir con toda claridad, entonces, la naturaleza y propiedades del ser humano, pues éste deposita en su divinidad lo que primero encuentra en sí mismo y en cuantos le rodean, si bien de modo inconsciente. Por tanto, los predicados divinos no son, en realidad, más que facultades de la humanidad en su conjunto, hipostasiadas en un ser otro y distinto, esto es, la divinidad misma. Así pues, para Feuerbach negar el sujeto –Dios– no implica necesariamente prescindir o renunciar a la divinidad de sus predicados, ya que son éstos, precisamente, los que hacen divino al sujeto de los mismos (GW, V, pp. 58-59). Teniendo en cuenta el carácter *esencialmente* –esto es, originariamente– humano de los predicados divinos, considera Feuerbach:

Lo que la religión hace *predicado*, lo podemos convertir siempre en *sujeto*, y el *sujeto* en *predicado*; de tal manera *invertimos* los oráculos de la religión, los concebimos como *contraverités*, obteniendo así lo verdadero [...] Lo que en la religión es

predicado lo podemos convertir [...] en sujeto, y lo que es sujeto en predicado (GW, V, 119-120).

El resultado de tal inversión es, en consecuencia, un auténtico antropoteísmo que halla su expresión en la conocida máxima *homo homini deus est*.<sup>9</sup> Por otro lado, este retorno de los predicados divinos a su auténtico sujeto –la humanidad– nos permite reconsiderar o, al menos matizar, el ateísmo de Feuerbach. Pues como él mismo afirma “Si yo rebajo la teología a antropología no hago sino elevar la antropología a teología, del mismo modo que el cristianismo, al rebajar a Dios hasta el hombre, convirtió a éste en Dios” (GW, V, p. 50).

En cualquier caso, la actitud crítica de Feuerbach no sólo se dirige hacia lo teológico-especulativo, sino también hacia la filosofía del su tiempo, especialmente hacia el idealismo metafísico –en particular el hegeliano– entendido éste como “el último refugio, el último soporte racional de la teología” (GW, IX, p. 56). En este sentido, la actitud crítica de Feuerbach procede con la filosofía especulativa utilizando el mismo método que empleara en su crítica al contenido teológico de la religión. En su escrito “Zur Kritik der Hegelschen Philosophie” tal método –a pesar de contemplar la misma dinámica que la observada anteriormente– es caracterizado como *genético-crítico*, el cual es definido de la siguiente manera:

La filosofía genético-crítica es aquella que no demuestra ni conceptúa dogmáticamente un objeto dado por la representación [...], sino que investiga en el *origen*; es aquella que duda si es un objeto real o solamente una representación o, en modo alguno, un fenómeno psicológico; es aquella que, por tanto, distingue de la manera más rigurosa entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía genético-crítica tiene principalmente como objeto aquello que normalmente se denominaba las *causae secundae* (GW, IX, p. 52).

El método de Feuerbach, por tanto, insiste y persiste en la importancia de comprender *genéticamente*, en su origen, el contenido de un concepto, creencia o fenómeno, considerando que tal desvelamiento nos aproxima y permite conocer críticamente su sentido originario y original, pudiendo así, en consecuencia, discernir las posibles mistificaciones de las que hayan podido ser objeto a lo largo de la historia, la cual ha ido dándoles un sentido autónomo y desligado de su origen, hipostasiado y dogmático. Por eso, la apelación al

9 La idea recogida en la sentencia feuerbachiana aparece formulada de muy diversas formas a lo largo de “Das Wesen des Christentums”, si bien se encuentra expresada explícitamente en tres ocasiones diferenciadas (GW, V, pp. 278, 444, 456).

origen genético es, a su vez, crítico respecto a las representaciones usuales, de modo tal que el método genético-crítico nos ofrece la auténtica significación, la verdadera naturaleza del objeto de estudio.

Desde una perspectiva metodológica, Feuerbach considera, justamente, que la filosofía especulativa, al afirmar acríticamente la “unidad de lo subjetivo y de lo objetivo” y al “no haber retrocedido a las fuentes, a la indigencia” de donde proceden las representaciones que nos hacemos de la realidad, ha acabado “entendiendo como reales y objetivas muchas representaciones que, auténticamente, no son más que subjetivas” de modo tal que, con ello, “ha considerado como originario aquello que es secundario, y a aquello que es propiamente primario, o bien no le ha prestado atención, o bien lo ha puesto al margen como algo subordinado” (GW, IX, pp. 53-54). En este sentido, frente a la noción hegeliana del absoluto entendido como Espíritu —esto es, Razón—, afirma Feuerbach haciendo hincapié en la distinción entre lo primario y lo secundario que, necesariamente, “el pensar viene precedido por el *padecer* [*Leiden*]” (GW, IX, p. 250), en consonancia con su concepto de *Sinnlichkeit* como medida de todo lo real. Así, considera Feuerbach:

Me diferencio de modo abismal de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en las realidades, ya que no podemos apoyarnos más que en la actividad sensible; no engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto; sólo es objeto aquello que sale fuera de la cabeza (GW, V, p. 14).

En definitiva, el método de Feuerbach radica, ante todo, en su dimensión crítica, tratando, como ya se ha dicho, de discernir entre lo auténtico y lo aparente, entre lo objetivamente cierto y lo meramente representado y así desvelar, por un lado, la auténtica esencia —antropológica— de la divinidad y del hecho religioso para, en consecuencia, reconstruir al ser humano en su totalidad mediante la inversión del sujeto y predicados con los que trabaja la teología. Y por otro, mostrar críticamente lo equívoco de toda filosofía que parta como único presupuesto de la razón pura que descansa en sí misma, autoidéntica, que se endiosa y construye el concepto de Dios a su imagen y semejanza, que no asume en sí a lo otro, a la no-filosofía, a la sensibilidad y que, por tanto, no alcanza a comprender el Ser por derivarlo, precisamente, de una Razón autosuficiente y ensimismada.



## 5

A modo de conclusión, puede afirmarse, considerado lo expuesto en estas líneas, que Feuerbach es, con derecho propio, uno de los pensadores más destacados del siglo XIX. Su influencia decisiva es manifiesta, tal y como atestigua la repercusión de su obra. A pesar de ello –o quizás precisamente por ello mismo–, Feuerbach es un filósofo que, tradicionalmente, en la historia de la filosofía ha ido indisolublemente unido a Hegel, en tanto que uno de sus primeros críticos, y a Marx, en tanto que cabeza visible de los jóvenes hegelianos que más le influyó de modo directo. No es de extrañar, por tanto, que gran parte de los estudios e interpretaciones sobre la filosofía de Feuerbach hayan relegado su importancia, en cierta medida, a un segundo plano para destacar, en su lugar, bien sus influencias hegelianas o bien la recepción de su pensamiento por parte de la filosofía marxista.

De hecho, habría que esperar hasta los años setenta del siglo XX para que, con motivo del centenario de la muerte de Feuerbach, su filosofía fuera reivindicada en su especificidad y originalidad y pudiese, así, desprenderse progresivamente de la sombra que la recepción marxista proyectaba sobre la interpretación de su pensamiento. Efectivamente, al estudiarse la obra de Feuerbach desde ella misma, esto es, más allá de sus relaciones –por lo demás innegables– con la filosofía hegeliana o la posterior tradición marxista, se hace patente cómo Feuerbach se caracteriza por una producción propia, más amplia que la vinculada con Hegel o Marx y, por tanto, también más autónoma, original, de lo que las clasificaciones historiográficas puedan hacer pensar.

En cualquier caso, reconocer el carácter específico y propio de la filosofía de Feuerbach no ha de significar, tampoco, prescindir o hacer caso omiso de los supuestos o antecedentes en los que se enmarca su pensamiento. Más bien al contrario, pues el primer gran mérito de Feuerbach radica, precisamente, en el hecho haber invertido el contenido de la filosofía especulativa –en especial la hegeliana– desvelando así la verdad antropológica, sensiblemente mediada, que se encierra en ella. Se trata ésta, además, de la misma inversión que lleva a cabo por medio de su crítica al contenido teológico de la religión, considerando Feuerbach que tanto la teología como la filosofía especulativa se caracterizan, en último término, por los mismos actos de abstracción de la realidad humana.

Feuerbach, por medio de su distanciamiento crítico con respecto a la teología y el contenido especulativo de la filosofía idealista, rompe, de hecho, con ciertas formas tradicionales de entender e interpretar el mundo. En su lugar, propone una nueva *Weltanschauung*, una nueva cosmovisión que impone, a su vez, la necesidad de una nueva filosofía –una “filosofía del futuro” –, de

unos nuevos valores, con una clara pretensión práctica: establecer el marco filosófico y teórico necesario para una realización plena de la humanidad en todas sus facultades, incluidas sus determinaciones sensibles. Su propósito, por tanto, es formular una nueva filosofía acorde al principio de *Sinnlichkeit*, de modo tal que:

Si la filosofía *antigua* decía: Aquello que no es pensado no es, la *nueva* filosofía en cambio dice: Aquello que no es amado, aquello que *no puede ser amado, no es* [...] Si la *filosofía antigua* tenía como punto de partida esta proposición: *Soy un ser abstracto, solamente pensante, el cuerpo no pertenece a mi esencia*, la *nueva* filosofía en cambio comienza con esta proposición: *Soy un ser real, sensible, el cuerpo pertenece a mi esencia; sí, el cuerpo en su totalidad es mi yo, mi esencia misma* [...], el filósofo nuevo piensa *en armonía y paz con los sentidos* [...]; la *nueva* filosofía, reconoce la *verdad* de la sensibilidad *con gozo, con consciencia*; es la filosofía *abiertamente sensible* (GW, IX, pp. 319-320).

Desde esta perspectiva, la filosofía de Feuerbach puede entenderse, ante todo, como un ejercicio de reflexión antropológica y emancipatoria. Y en este mismo sentido, a la hora de intentar formular un principio explicativo e interpretativo para la totalidad de la filosofía feuerbachiana, bien puede afirmarse, en principio, que la preocupación por parte de Feuerbach sobre la existencia humana es la que, en gran medida, constituye el centro de su filosofía. De este modo, frente a todas las caracterizaciones que su pensamiento ha recibido según diversas interpretaciones de distinta índole, cabe destacar por encima de todas ellas el carácter de su obra y pensamiento como una auténtica antropología filosófica dotada de un fuerte sentido humanista, propositivo, afirmativo y esencialmente crítico, tanto desde una perspectiva metodológica como, por encima de todo, actitudinal.

## Referencias

AMENGUAL, G. “Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo”. Barcelona: Laia, 1980.

\_\_\_\_\_. “Teoría feuerbachiana de la praxis y praxis marxiana”. In: *Atti del Congresso Internazionale Teoria e Prassi*, Vol. 2, pp. 387-395. Napoli: Ediz. Dominicane Italiane, 1981.

ARROYO, L. M. “Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach”. Salamanca: Universidad Pontificia, 1991.

ARVON, H. “L. Feuerbach ou la transformation du sacré”. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

- ASCHERI, C. "Feuerbachs Bruch mit der Spekulation". Frankfurt/Wien: Europa Verlag, 1969.
- BÖRÖCZ, J. F. "Resignation oder Revolution". Münster: Lit Verlag, 1998.
- BRAUN, H.-J., SCHUFFENHAUER, W. "Solidarität oder Egoismus". Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- BUBER, M. "Das Problem des Mensch". Heidelberg: L. Schneider, 1952.
- CABADA, M. "El humanismo premarxista de L. Feuerbach". Madrid: La Editorial Católica, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas". Madrid: Universidad de Comillas, 1980.
- CABEDO, S. "La tesis antropológica en la crítica filosófica de Feuerbach". *Revista Millars*, 5, pp. 89-99, 1979.
- CEREZO GALÁN, P. "Un paralelo entre Kant y Feuerbach". *Revista de Filosofía*, 2, pp. 7-25, 1979.
- CORNEHL, P. "Feuerbach und die Naturphilosophie". *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionskritik*, 11, pp. 37-93, 1969.
- EHRENBERG, H. "Einleitung und Eläuterung". In: L. Feuerbach. *Philosophie der Zukunft*. Stuttgart: Fromann Verlag, 1922.
- ENGELS, F. "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie". In: K. Marx/F. Engels. *Werke*. Band 21. Berlin: Dietz, 1962.
- FEUERBACH, L. "Sämtliche Werke" (cit. SW). Ed. W. Bolin y F. Jodl. Stuttgart/Bad-Cannstatt: Fromann Verlag, 1964.
- \_\_\_\_\_. "Gesammelte Werke" (cit. GW). Ed. W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967.
- GAGERN, M. "Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik". München: A. Pustet, 1970.
- GIL MARTÍNEZ, J. "Claves antropológicas de la actitud crítica en Feuerbach". *Argumentos. Revista de Filosofía*, 2, pp. 51-60, 2009.
- \_\_\_\_\_. "La dimensión materialista-eudemonista de la ética de Feuerbach". In: D. Redyson y E. F. Chagas (eds.). *Ludwig Feuerbach. Filosofia, religião e natureza*. Nova Harmonia: São Leopoldo, pp. 67-88, 2011.
- GRÜN, K. "Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel". Leipzig: C. F. Winter, 1874.
- HARTMANN, E. "Geschichte der Metaphysik". Band 2. Darmstadt: Wissenschaftlicher Buchgesellschaft, 1969.
- HAYM, R. "Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider". Halle: Heyemann, 1847.
- HOMMES, U. "Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels" (phil. Diss.). Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität, 1957.
- HOOK, S. "Génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach". Barcelona: Barral, 1974.
- JAESCHKE, W. "Sinnlichkeit und Rationalität". Berlin: Akademie Verlag, 1992.

- JODL, F. "Ludwig Feuerbach". Stuttgart: Fromann Verlag, 1904.
- KADENBACH, J. "Das Religionskritik von Karl Marx". Paderborn/München: F. Schöningh, 1970.
- KLIMKEIT, H.-J. "Das Wunderverständnis L. Feuerbachs in religionsphänomenologischer Sicht". Bonn: Röhrscheid, 1965.
- LANGHE, F. A. "Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart". Band 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- LÖWITZ, K. "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen". München: Drei Masken, 1928.
- \_\_\_\_\_. "Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts". Hamburg: F. Meiner, 1941.
- LÜBBE, H. y SASS, M. "Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach". München/Mainz: M. Grünewald, 1975.
- MADER, J. "Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft". Wien: Herder, 1968.
- MARTÍNEZ HIDALGO, F. "L. A. Feuerbach, filósofo moral". Murcia: Universidad de Murcia, 1997.
- NÜDLING, G. "L. Feuerbachs Religionsphilosophie". Paderborn/München: F. Schöningh, 1961.
- OSIER, J. P. "Présentation". In: L. Feuerbach. *L'Essence du Christianisme*. Paris: F. Maspero, 1968.
- RAWIDOWICZ, S. "Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal". Berlin: Walter de Gruyter, 1964.
- REITEMEYER, U. "Philosophie der Leiblichkeit". Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- SCHALLER, J. "Darstellung und Kritik der Philosophie L. Feuerbachs". Leipzig: Geibel, 1847.
- SCHMIDT, A. "Emanzipatorische Sinnlichkeit". München: C. Hanser, 1973.
- SCHNEIDER, E. "Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik". Göttingen: Vandenhoeck, 1972.
- SCHNEIDER, F. "Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie". Berlin/Wien: Philo., 2004.
- SCHNEIDER, K. "Der politische Feuerbach". Münster: Waxmann, 2013.
- SCHUFFENHAUER, W. "Vorwort". In: L. Feuerbach. *Gesamelte Werke*. Band 1. Berlin: Akademie Verlag, 1967.
- SCHWARZ, K. "Zur Kritik des neuesten Theologie". Leipzig: Brodhau, 1869.
- SIEVERDING, J. "Sensibilität und Solidarität". Münster: Waxmann, 2007.
- SOUZA, N. "Zur Ethik Ludwig Feuerbach". Göttingen: Cuvillier, 1993.
- STARKE, N. "Ludwig Feuerbach". Stuttgart: F. Enke, 1885.
- THIES, E. "Die Verwirklichung der Vernunft. Ludwig Feuerbachs Kritik der spekulativen systematischen Philosophie". *Revue Internationale de Philosophie*, 26, pp. 275-507, 1972.
- VALVERDE, C. "Los orígenes del marxismo". Madrid: La Editorial Católica, 1974.
- XHAUFFLAIRE, M. "Feuerbach et la Théologie de la sécularisation". Paris: Du Cerf, 1970.