

# “LA ELEVACIÓN DE LA SENSIBILIDAD: LA CLAVE MATERIALISTA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO FEUERBACHIANA”

*Paulo Sergio Mendoza Gurrola*

## **Resumen**

Este trabajo versa sobre la teoría materialista del conocimiento feuerbachiana. Se comienza por hacer distinciones generales entre el materialismo propiamente feuerbachiano y otros materialismos de la época sostenidos principalmente por los mecanicistas franceses del siglo dieciocho y por los pensadores de la izquierda hegeliana del siglo decimonónico. Posteriormente se analiza de modo más pormenorizado los elementos fundamentales de la teoría del conocimiento propiamente feuerbachiana tal y como aparece formulada en su obra de madurez. Además de hacer una caracterización de esta teoría del conocimiento que subyace al materialismo feuerbachiano, se mencionan algunas de sus implicaciones antropológicas y ontológicas, y se explica en términos generales por qué desempeña un papel básico en el pensamiento crítico feuerbachiano en su conjunto.

## **Abstract**

This paper deals Feuerbach's materialist theory of knowledge. It starts by making broad distinctions between properly Feuerbachian materialism and other materialisms of that age sustained mainly by French eighteenth-century mechanistics and thinkers of the nineteenth-century Hegelian left. Subsequently, it analyzes with more details fundamental elements of the theory of knowledge properly Feuerbachian such as it is formulated in his mature work. In addition to a characterization of the theory of knowledge underlying the Feuerbach's materialism, it mentions some of its anthropological and ontological implications, and besides it explains why in general that plays a basic role in the Feuerbach's critical thought as a whole.

**Palabras clave:**

*Feuerbach, teoría del conocimiento, materialismo, intuición, experiencia, sensibilidad*

*No quieras ser filósofo en contraste con el hombre; no seas más que un hombre que piensa; no pienses como pensador, es decir, en [el seno de] una facultad arrancada y aislada para sí de la totalidad del ser humano real; piensa como ser vivo, real, como quien está expuesto a las vigorizantes y refrescantes olas del mar del mundo; piensa en [el seno de] la existencia, en el mundo, como miembro de él, no en el vacío de la abstracción, como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un dios impasible y extramundano. Entonces puedes estar seguro de que tus pensamientos son unidades de ser y de pensar... Sólo cuando se separa el pensar del hombre y se fija para sí mismo, surge la molesta, infructuosa y, para ese punto de vista, insoluble cuestión de cómo llega el pensar al ser, al objeto. Pues al estar fijado para sí mismo, es decir, separado del hombre, el pensar está fuera de toda relación y conexión con el mundo.*

*Principios de la filosofía del porvenir<sup>1</sup>*  
(*SW II*, p. 314; p. 90)

Aunque el pensamiento crítico de Ludwig Andreas Feuerbach suele ser identificado casi unánimemente con la crítica religiosa —siendo consecuente esto con lo que el mismo Feuerbach habría dado pie con más de algún comentario que busca calificar a su propia obra: “Sólo un propósito, una voluntad y un pensamiento, un tema. Este tema es la religión y la teología, y todo lo que con ellas se relaciona” (GW VI, p. 12)—, hay una considerable parte de la obra feuerbachiana que está consagrada al estudio de la filosofía moderna y a la crítica de la filosofía idealista y, en particular, a la hegeliana, lo que hace que la mencionada práctica sea en realidad más una *reducción* que una *identificación*. En la línea de contribuir en algo a evitar gradualmente

esta consideración reduccionista del pensamiento de Feuerbach, este trabajo busca poner atención en una de las líneas que han sido menos atendidas de este pensamiento: la teoría del conocimiento.

Puede entenderse el pensamiento global de Feuerbach como una edificación cimentada sobre una doble base teórica: el ateísmo y el materialismo. El ateísmo feuerbachiano es, en un sentido más exacto, una antropocéntrica antiteológica, mientras que su materialismo es una teoría del conocimiento que resulta de una crítica frontal al idealismo alemán, principalmente al hegeliano. La todavía limitada literatura comentadora y crítica que se ha acumulado en torno a la obra de Feuerbach ha acertado en hacer ver que una explicación suficiente de la crítica antiteológica feuerbachiana y de su fundamentación filosófica requiere aludir expresamente no sólo a su crítica hecha contra el cristianismo, sino también a la crítica que Feuerbach hace a la filosofía hegeliana. Un vínculo inevitable, no sólo histórico sino de naturaleza teórica, vuelve a estas «dos críticas» efectivamente inseparables una de la otra, al grado de poder considerarlas como las dos vertientes de una única crítica. El materialismo funciona, junto con el ateísmo, como base común para la indisociable crítica feuerbachiana tanto a la religión cristiana como a la filosofía hegeliana.

Este trabajo intenta analizar y comprender los principales elementos de esta particular teoría del conocimiento materialista. De entrada, este intento se enfrenta a una seria dificultad: el materialismo de Feuerbach se presenta como un desarrollo en continuo y progresivo cambio: esta doctrina se acentúa y se vuelve cada vez más diferenciado a la par de que crece su distancia respecto del idealismo de su maestro Hegel. Podría pensarse incluso que el esfuerzo que tal distanciamiento implicó pudo ser realizado por Feuerbach gracias al aliento que significó para él su paulatino acercamiento a la experiencia y a la realidad material. En todo caso, el materialismo feuerbachiano, a pesar de ser cambiante, sui generis y aparentemente inapresable, puede ser distinguido de otros materialismos y al menos sumariamente caracterizado. Y es esta posibilidad la que constituye el objeto de este trabajo.

<sup>1</sup>En lo sucesivo se utilizará la abreviatura ‘GrPhZ’. Para las demás abreviaturas y la manera de citar la obra de Feuerbach, véase la bibliografía al final de este trabajo.

## Un asunto de difamaciones y confusiones

Al momento de elaborar los puntos fundamentales de su crítica religiosa, el materialismo de Feuerbach se mantenía claramente distinto del materialismo mecanicista de La Mettrie, Diderot, Helvetius, d'Holbach o cualquier otro miembro de la izquierda cartesiana o incluso del materialismo que entusiastamente profesaban los jóvenes hegelianos del ala izquierda. El materialismo mecanicista y antiespiritualista a menudo fue calificado de vulgar y simplista, y, como Schopenhauer lo expresa airadamente, fue considerado una inminente antesala al hedonismo y al bestialismo<sup>2</sup>.

Sin embargo, no siempre fue evidente para todos la distinción entre el materialismo feuerbachiano y aquél de la izquierda hegeliana, como lo muestran las agrias críticas que Schopenhauer dirige a Feuerbach inclusive en una época muy posterior —en la que éste tenía ya su materialismo bastante perfilado y diferenciado y se había separado de Hegel de manera oficial desde hacía varios años—, cuando Schopenhauer todavía seguía considerando al revolucionario Feuerbach como un hegeliano sin más y como un materialista craso y vulgar<sup>3</sup>, quien, por lo demás, no parecía tener el menor reparo en exhibir públicamente y sin vergüenza alguna su prolongada barba<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Es éste el tipo de materialismo que propició el furioso “diagnóstico que Schopenhauer hace de la sociedad revolucionaria y socialista de su tiempo cuando escribe: «Vemos ahora (1844) en Inglaterra entre los socialistas a los depravados obreros de fábrica y en Alemania entre los pervertidos estudiantes a los jóvenes hegelianos cómo se rebajan a una visión de las cosas absolutamente física, que conduce al siguiente resultado: edite, bibite, post mortem nulla voluptas [comed y bebed, después de la muerte no hay placer ninguno], lo que bien puede ser calificado de bestialismo [Bestialismus]» (CABADA CASTRO, M., Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana, Herder, biblioteca de filosofía 31, Barcelona 1994, p. 97).

<sup>3</sup> Explícitamente, Schopenhauer acusa a Feuerbach de materialismo mecanicista: «¡Qué escrito [refiriéndose a las Lecciones sobre la esencia de la religión] tan tosco y brutal lanza el hombre al mundo! El materialismo más burdo y torpe. Pero en consecuencia no va a conseguir prosélitos con sus sofismas y su verborrea de desatinos. Todo ello fruto del hegelismo [Hegelei]. Y más aún, el mismo Schopenhauer considera a Feuerbach como auténtico adalid del materialismo mecanicista reinante en esos momentos: “Crean que con su poquito de química, que es todo lo que han aprendido, pueden resolver los problemas del mundo y de la vida: colocan entonces a Feuerbach sobre el altar [...]” (Ibid., p. 101). No obstante, Schopenhauer reconoce una base común en su pensamiento y en el de Feuerbach, y la ilustra genialmente con una analogía: “«Con Feuerbach tengo yo tanto en común como Tell con el Parricida», indicó Schopenhauer. «El lema de Feuerbach no puede ser sino éste: post mortem nulla voluptas, edite, bibite [...]» (Schopenhauer's Gespräche

<sup>4</sup> “Todavía en sus Parerga y Paralipómena de 1851 volverá Schopenhauer a conjuntar «materialismo» y «bestialismo» al hablar de la «grosera aparición del materialismo y bestialismo» (IV 216), para escribir seguidamente una diatriba contra los que se dejan crecer la barba, comportamiento que es para Schopenhauer el «síntoma exterior» de los partidarios del citado «materialismo» o «bestialismo». Tales personajes barbados prefieren a la «humanidad» la «masculinidad» y en ello se parecen a los animales, ya que es signo específico de civilización el cortarse la barba. El que crea que la barba larga es un adorno sepa —sigue «reflexionando» Schopenhauer— que tal adorno era «desde hace doscientos años exclusivo de judíos, cosacos, capuchinos, presos y atracadores» (IV 216s). Más adelante, en el segundo tomo de esta misma obra, llegará a decir Schopenhauer que la barba, en cuanto que es un «disfraz», debería estar prohibida por la policía. Y en todo caso «es, como distintivo sexual en medio de la cara, algo obsceno» (V 529)... Dada la importancia que Schopenhauer le da al tema de la barba, podría pensarse que detrás de tal alergia a la nueva moda revolucionaria, bien podría estar el rostro poblado de lengua barba, que nos presentan los retratos de Feuerbach de la época, sobre todo si se tiene en cuenta que Schopenhauer hace sus «agudas» reflexiones sobre la barba a renglón seguido de su crítica al «materialismo» y «bestialismo», que por lo que estamos viendo son para Schopenhauer características de la manera de pensar del barbado Feuerbach” (Ibid., p. 99 n. 13) [las indicaciones de los paréntesis que están dentro de la cita se refieren a la edición de Wolfgang Frh. von Löhneysen de las Sämtliche Werke de SCHOPENHAUER, A., en 5 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968].

A esta situación en la que cayó la imagen del materialismo feuerbachiano, propiciada por la interpretación de Schopenhauer, que dio pie a confusiones e identificaciones frecuentemente simplistas y caprichosas, se debe añadir otra, propiciada esta vez por la propaganda marxista, que logró divulgar con suma amplitud una imagen no menos grotesca del materialismo de Feuerbach: Tras la lectura de la obra de Jacob Moleschott sobre la química fisiológica de los alimentos —Doctrina de los alimentos para el pueblo—, Feuerbach publica un escrito titulado „Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst“ (“El secreto de la víctima o el hombre es lo que come”), donde aparece una reseña del trabajo de Moleschott (cf. GW XI, pp. 26-52). A pesar de que en el contexto inmediato a esta reseña no faltan declaraciones de parte de Feuerbach que van a contracorriente de las tentativas del materialismo vulgar de reducir lo biológico a lo químico o, inclusive, a lo físico, la frase ‘el hombre es lo que come’ será difundida con singular alegría por los jóvenes marxistas que estaban bajo la tutela intelectual de Feuerbach. Así, esta tristemente célebre frase acuñada por el ingenio irónico de Feuerbach se convertiría en uno de los blancos más agujoneados por los dardos de sus adversarios, volviendo de este modo más densa esa niebla que se encargaría de cubrir lo propio del materialismo feuerbachiano, haciendo pasar las más de las veces a Feuerbach por un grotesco materialista de índole mecanicista<sup>5</sup>. Esta atmósfera de confusiones y falsedades es la que motiva en gran medida la puesta en marcha del esfuerzo de este trabajo por clarificar, distinguir y caracterizar el materialismo propio y particular que profesó «el Solitario de Bruckberg».

## Las primeras diferenciaciones

De entrada, es preciso hacer notar que la diferenciación entre el materialismo propiamente feuerbachiano y las demás versiones materialistas de sus contemporáneos no se infiere únicamente a partir de una interpretación global del pensamiento filosófico de Feuerbach; lejos de eso, hay evidencia textual —ciertamente muy

<sup>5</sup> Para ahondar en la recepción del materialismo sensualista de Feuerbach por parte de la tradición marxista cf. SCHMIDT, A., Feuerbach o la sensualidad emancipada.

temprana— que ofrece una rotunda constancia no sólo de la distancia que mantuvo Feuerbach con respecto del materialismo mecanicista o antiespiritualista de su tiempo, sino de las fuertes críticas que le dirigió sobre todo al de corte antihegeliano, cuando aún no se había oficializado su ruptura con Hegel. En su “Kritik des „Antihegel“” de 1835, Feuerbach ataca despiadadamente a C. Fr. Bachmann, quien ese mismo año había escrito su “Anti-Hegel”, mostrando en él —según Feuerbach— que, basándose únicamente en los hechos, era incapaz de atender a algo más que el desnudo acto concreto (cf. SW II, p. 80). Dos años después, Feuerbach vuelve a mostrar relucientemente su ascendencia hegeliana al defender, contra el escrito antiespiritualista Kritik des Idealismus und Materialen zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus de Franz Dorguth, la superioridad del pensamiento sobre el mero «acto cerebral» („Hirnact”): “El pensamiento debe, por lo tanto, ser más, debe ser algo muy diferente a una mera actividad cerebral” (SW II, p. 133).

Feuerbach, por su sólida formación hegeliana, era consciente desde muy temprana época de la miopía propia de la perspectiva materialista con enfoque mecanicista y antiespiritualista, la cual radicaba en una carencia epistemológica y ética: la falta de reconocimiento, por una parte, del papel que juega la conciencia del sujeto en los fenómenos naturales y, por otra, de la diferencia cualitativamente nueva —y no meramente gradual— que introduce lo moral en el mundo físico. En todo caso, el materialismo del Feuerbach que comenzaba a emanciparse del hegelianismo estuvo configurado por una postura crítica y antagónica a Hegel, manteniendo por eso una referencia directa —aunque contraria— a él y constituyéndose en lo que podríamos llamar una epistemología y una ontología ‘antihegelianas’. En este sentido, “frente a éste, insistirá Feuerbach en la intuición (Anschauung), la experiencia (Empirie) y, como consecuencia de ello, en la sensibilidad (Sinnlichkeit)”<sup>6</sup> dando a cada uno de estos elementos una amplitud y una profundidad más o menos inéditas hasta ese momento.

<sup>6</sup> CABADA CASTRO, M., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 372, Madrid 1975, p. 8.

## La intuición

Para Feuerbach, como para toda la filosofía clásica, la intuición es un encuentro directo con la realidad sin mediaciones ni intermediarios que puedan desfigurarla. Sin embargo, a diferencia de la filosofía clásica, o por lo menos de ese período “de la escolástica del «pensamiento abstracto», [...] [de] la época de la filosofía moderna hasta Kant de la realidad «imaginada» (y, por lo tanto, mediatizada) y [...] [de] la corriente del idealismo alemán en torno a la «idea»”<sup>7</sup>, Feuerbach coloca a la intuición no sólo como un bien deseable, aunque finalmente sustituible, sino como condición que se halla tanto en el mismo comienzo como en el mismo fin de toda auténtica filosofía: “El comienzo y el fin de la filosofía está fuera de la filosofía; no es filosofía, sino vida, intuición” (SW X, p. 346).

En la búsqueda de un verdadero conocimiento objetivo, la intuición, que es lo único que nos da lo concreto de la realidad —es decir, para Feuerbach: lo único y efectivamente real del mundo—, viene a constituir una condición garante y necesaria. Debido a esto, la filosofía debe ir a la zaga de una “intuición sensible, esto es: no falseada, objetiva de lo sensible, es decir, de lo real [d. i. Wirklichen]” (GrPhZ, SW II, p. 306; p. 81), en virtud de que la intuición sensible, esto es, el acto mixto de la pasión, de la receptividad sensible, es la única que permite a la filosofía entrar en el flujo universal de las cosas reales (cf. SW VII, p. 273).

Para Feuerbach la intuición, aun en su naturaleza pasivo-receptiva, parece implicar un esfuerzo particular de parte del filósofo porque ella no sólo está contrapuesta a la conceptualización, a la imaginación, a la idea y a la especulación —tan estimadas en los períodos filosóficos a los que Feuerbach se opone—, sino que, además, éstas obstaculizan su verdadero alcance. En este sentido, la intuición es considerada

<sup>7</sup> Ibid., p. 9.

por Feuerbach como una antítesis de la filosofía tal y como ha venido presentándose hasta Hegel, como una no-filosofía<sup>8</sup>. Por consiguiente, para que el filósofo especulativo sea capaz de intuir y pensar partiendo de intuiciones, debe éste asumir con radical honestidad —“de hecho y de verdad”, dirá Feuerbach— la exigencia cartesiana de remover los presupuestos de su filosofar<sup>9</sup>: “¿Quieres saber cuándo únicamente filosofas sin presupuestos? Cuando pones como presupuesto de la filosofía la experiencia, y de tu pensamiento, la intuición, pero no sólo de manera imaginaria, ilusoria, como la filosofía especulativa, sino de hecho y de verdad” (SW II, p. 390).

En este sentido, el ideal feuerbachiano es que el filósofo sea no el individuo que se ha formado por medio de la academia y ha superado los estándares que ella le impone, sino el ser humano que sepa unir pensamiento e intuición: “Los instrumentos u órganos esenciales de la filosofía son la cabeza [...] y el corazón [...], teóricamente expresado: pensamiento e intuición [...] El pensamiento es el principio de la escuela, del sistema; la intuición, el principio de la vida [...]” (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s). Pero más aún: esta unión debe ser tal que el pensamiento no sea una actividad constante y uniforme, satisfecha consigo misma y autosuficiente, sino que sea siempre y necesariamente un pensamiento “interrumpido por la intuición sensible [...], interrumpido por la anomalía de la intuición [...], [porque] tan solo el pensamiento que se determina y se rectifica mediante la intuición sensible es pensamiento real y objetivo, pensamiento de la verdad objetiva” (GrPhZ, SW II, pp. 310, 311 y 310; pp. 86, 88 y 86, respectivamente).

Así, pues, poniendo a la intuición sensible como condición necesaria de todo pensamiento auténtico, Feuerbach instaura lo que conocerá ya desde sus VThRPh como el ‘principio del sensualismo’: “Este ser

en nosotros diferente del pensamiento, afilosófico, absolutamente antiescolástico es el principio del sensualismo” (VThRPh, SW II, pp. 234s; p. 41). Precisamente a partir de este principio puede distinguirse con toda claridad el materialismo de Feuerbach de las posiciones mecanicistas: el principio del sensualismo representa una oposición a la filosofía abstracta que se halla en el hombre mismo y no fuera de él, en el mundo físico material. La ilustración francesa parte de la naturaleza entendida como materia física en movimiento para llegar al ser humano, cuya esencia será, precisamente, moverse de un modo distinto a como lo hacen las demás cosas. El pensar, el sentir, el obrar y los demás actos humanos no serán para el viejo materialismo mecanicista francés del siglo XVIII sino movimientos. Feuerbach, en cambio, aunque parte también de la naturaleza, de lo inconsciente, lo hace sólo para llegar desde ella al hombre, a la conciencia: reconoce en la naturaleza inconsciente una prioridad temporal respecto de la conciencia, pero no una prioridad en el rango<sup>10</sup>. A los ojos de Feuerbach este principio designará indubitablemente el punto de partida de la auténtica filosofía, de la filosofía que alberga vida y verdad:

*Cabeza [...] y corazón [...], teóricamente expresado: pensamiento e intuición [...]; desde la pasión, desde la fuente de todo deseo y necesidad, se origina el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva [...] Por tanto, sólo donde se une la existencia con la esencia, la intuición con el pensar, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flema escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay vida y verdad (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s).*

## La experiencia

La experiencia debe constituir para Feuerbach la única fuente de la filosofía. El acto intuitivo de los sentidos y el acto sintetizador del entendimiento, en mutua interacción, conforman a la experiencia. Pero este acto sintetizador del entendimiento no añade a la experiencia algo que sea cualitativamente diferente de la intuición. Quizás el

<sup>8</sup> El filósofo debe incorporar al texto de la filosofía aquello que en el hombre no filosofa, que más bien está contra la filosofía, que se opone al pensar abstracto, aquello, por consiguiente, que se ve rebajado en Hegel únicamente a anotación [...]. La filosofía no tiene que comenzar, por tanto, consigo misma, sino con su antítesis, con la no filosofía” (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía [en adelante: VThRPh], SW II, pp. 234s; p. 41).

<sup>9</sup> Sin embargo, a diferencia de Descartes y, más bien, en contra de él, en el pensamiento de Feuerbach el único presupuesto válido del filosofar no será una idea clara y distinta sino la intuición sensible. Como Feuerbach comenta en sus Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, “sólo la intuición de las cosas y de los seres en su realidad objetiva hace al hombre libre y limpio de todos los prejuicios” (VThRPh, SW II, p. 231; p. 37).

<sup>10</sup> “El ser carente de conciencia de la naturaleza —dice Feuerbach en la segunda de sus Lecciones sobre la esencia de la religión— es para mí el ser eterno, inoriginado, el ser primero, pero primero en el tiempo, no según el rango, el ser primero física, pero no moralmente; el ser humano consciente es para mí lo segundo surgido en el tiempo, pero el primer ser según el rango” (GW VI, p. 29). — Cf. SCHMIDT, A., Feuerbach o la sensualidad emancipada, trad. Julio Carabaña, Taurus, col. Ensayistas 129, Madrid 1975, pp. 69-73.

materialismo epistemológico de Feuerbach no encuentre más clara expresión que la que se halla en su peculiar noción de ‘entendimiento’: pareciera que en Feuerbach el concepto de ‘entendimiento’ no registra diferencia cualitativa alguna con respecto a los sentidos, pues su acto “está dotado [simplemente] de una capacidad cognoscitiva más amplia y, en definitiva, universal, que es la que lo capacita para su función unificadora; se trata de una «intuición sensible más amplia, ilimitada, universal» (II, 324)”<sup>11</sup>.

En este punto preciso cabe la pregunta de si la historia de la filosofía del conocimiento no padece por obra de Feuerbach una especie de involución para volver a ser presa de algún atavismo prekantiano. En el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII no era extraño, sobre todo entre los empiristas ingleses, encontrar teorías del conocimiento que no reconocían entre la sensibilidad y el entendimiento —o entre sus respectivos contenidos, esto es, entre las sensaciones y las ideas o conceptos— más que una diferencia de índole gradual, pero nunca una diferencia cualitativa. Ya sea por ser más o menos claros ya por ser más o menos intensos, o, inclusive, ya por ser más o menos fuertes, podían ser diferenciados los contenidos de la sensibilidad y del entendimiento, y, en consecuencia, podría distinguirse la naturaleza de estas dos facultades, pero sólo en virtud de un criterio cuantitativo o de grado. Uno de los grandes logros de la filosofía crítica kantiana fue introducir una diferencia cualitativa entre la sensibilidad, como facultad receptiva, y el entendimiento, como facultad dinámica y espontánea.

Ahora bien, si se entiende bien el planteamiento feuerbachiano, no tienen por qué concebirse a la manera de un retroceso o de un echarse hacia atrás desandando los propios pasos. Para Feuerbach, la asimilación de estas dos facultades, que tiene lugar en la experiencia, no se da mediante una reducción del entendimiento a la sensibilidad, sino más bien al modo de una cierta elevación de la sensibilidad hacia esos rasgos que previamente sólo se habían predicado del entendimiento: la universalidad, la ilimitación y la actividad —en oposición a la particularidad, la limitación y la pasividad, que eran las

notas con que tradicionalmente había sido concebida la sensibilidad—. No se trata de un empobrecimiento del entendimiento, sino de un enriquecimiento de la sensibilidad lo que permite la asimilación de las actividades de ambas facultades. Inclusive, como poco más adelante se verá, no queda del todo claro, si alguien así quisiera entenderlo, que el entendimiento sufra un empobrecimiento o una reducción en la teoría del conocimiento feuerbachiana; afirmar la existencia de una intuición intelectual parece más bien una concesión que al menos Kant no se había atrevido hacer. En el caso del planteamiento de Feuerbach, pues, no se trata de una simple anulación prekantiana de la diferencia cualitativa entre el entendimiento y la sensibilidad, sino más bien de una restitución postkantiana de la unidad entre entendimiento y sensibilidad, principalmente mediante una vindicación de la importancia y los alcances de esta última.

Así, la intuición, en su doble vertiente sensible —esto es: dadora de lo concreto— e intelectual <sup>12</sup> —que en realidad también es sensible, pero, en tanto universal e ilimitada, no está restringida ni circunscrita a la singularidad de lo concreto—, va íntimamente ligada a la experiencia. Lo que liga a la intuición con la experiencia es que, por aquélla, ésta puede constituirse: por la intuición —sensible e intelectual— el ser humano tiene experiencia, que no es otra cosa que encontrarse con la verdad y su fundamento, es decir, pensar concretamente lo concreto: “Feuerbach identifica la verdad y su fundamento con lo «concreto», que se ha de pensar, por lo demás —dice él— de manera también «concreta» (II, 294)”<sup>13</sup>. Con la intuición o el encuentro directo con lo concreto que, con todo, no se queda encerrado en lo concreto sino que se amplifica y se vuelve universal, tiene lugar la experiencia y se desencadena el proceso del conocimiento humano, que, por lo demás, nunca habrá de dejar el ámbito de la experiencia si es que quiere mantenerse como verdadero conocimiento objetivo y como auténtica filosofía.

<sup>11</sup> CABADA CASTRO, M., Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, Universidad Pontificia de Comillas, serie Estudios 17, Madrid 1980, p. 61 (las referencias que aparecen en la cita de CABADA CASTRO, M., corresponden a la edición de las obras de Feuerbach que aquí se abrevia con ‘SW’).

<sup>12</sup> Aquí se advierte una diferencia radical en la manera como Feuerbach concibe la naturaleza del conocimiento humano y la manera como venía concibiéndose en la tradición idealista alemana. Particularmente, la carencia e imposibilidad de una intuición intelectual es lo que funda el drama kantiano del idealismo trascendental. Uno de los principios rectores de la Crítica de la razón pura —el «dictum» kantiano— reza: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas» (KrV, A 51, B 75), pero el pensamiento, sin el cual no se puede hablar de conocimiento en sentido propio está sellado por la finitud del material que la intuición le da. «Pensar es conocer mediante conceptos» (KrV, A 69, B 94) y como, al no poder intuir, «nuestro [entendimiento] sólo puede pensar, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos» (KrV, B 135), es el pensar el modo propiamente humano de conocer en el estricto sentido del término. En efecto, la experiencia sensible por sí sola no constituye un conocimiento in stricto sensu, pero «aunque ninguna experiencia real llegue plenamente a tal conocimiento, siempre pertenece a él» (KrV, A 311, B 367. Las grafías itálicas no aparecen en el original).

<sup>13</sup> Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 10.

La intuición — tanto sensible como intelectual — de lo concreto sólo desencadena el proceso del conocimiento; la experiencia, a través del acto del entendimiento, tiene que elevarse a lo general y universal para no quedarse en la “experiencia miserable — como Feuerbach señala en su escrito Sobre el comienzo de la filosofía — del telescopio del astrónomo, del soplete del minero, del martillo del geólogo, de la lupa del botánico” (SW II, p. 207); “la filosofía[ , en consecuencia, ] ha de ser una experiencia verdadera y universal” (VThRPh, SW II, p. 231; p. 36). Pero, con todo y que la filosofía ostente una extensión universal, debe hacerlo sin dejar de ser esencialmente experiencia: “La filosofía debe reconocer ya como una actividad filosófica a la misma actividad empírica, puesto que filosofar no es pensar abstractamente sobre o por encima de la realidad experiencial, sino adentrarse más profundamente en ella”<sup>14</sup>.

Sin obstar que Feuerbach llegara a defender entusiastamente, aún en sus mozos años hegelianos, el carácter activo, dinámico y hasta apriorístico del entendimiento<sup>15</sup>, jamás en su pensamiento maduro éste es concebido en su correcto funcionamiento, incluso reconociéndole un cierto apriorismo, sin la ineludible necesidad de la experiencia: “Es absurdo querer determinar algo sobre objetos de la experiencia sin experiencia; si alguna vez un filósofo quería tener y proporcionar conocimiento apriorístico en este sentido, pero esto es todavía muy dudoso, de tal suerte sería un loco” (SW II, p. 144). En todo caso, para Feuerbach resulta a la larga más sensato.

*Sacrificar el conocimiento apriorístico y arrojarse en los brazos de la mera experiencia<sup>16</sup>, ya que ella nos muestra las cosas como son, en cuanto que las cosas nos determinan aquí por su presencia, no en su ausencia, y en cuanto que no son modeladas o determinadas por nosotros según nuestros conceptos preconcebidos (SW X, p. 323).*

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> “El entendimiento [Verstand] — escribe el joven Feuerbach en su recensión Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth — es un acto por sí mismo, un acto absolutamente independiente [...] El entendimiento es la medida [das Maass], el principio de sí mismo; es causa sui, el absoluto en el hombre. Entender es el acto de la más pura espontaneidad [...] El concepto de los fenómenos sensibles, [...] el entendimiento, ¡señores míos!, es, como he dicho, a priori, de hecho el A priori sin más, el único A priori que hay” (SW II, p. 144).

<sup>16</sup> Dentro de este punto tan directamente relacionado al pensamiento crítico kantiano, uno podría preguntarse cómo es que, afirmando ambos la necesaria dependencia que tiene el conocimiento estrictamente considerado de la sensación, uno (Feuerbach) se ve obligado a negar la aprioridad del entendimiento mientras el otro (Kant) termina afirmando, sin embargo, el carácter a priori del entendimiento. En el fondo, lo que propicia tanto la aceptación kantiana como la negación feuerbachiana del carácter a priori del entendimiento es la concepción que cada cual tiene del entendimiento, la cual resulta radicalmente diferente: mientras para Kant el entendimiento humano es una facultad distinta de la sensibilidad y, en cierto sentido, se contraponen al carácter receptivo de ésta debido a su dinamismo y espontaneidad, para Feuerbach el entendimiento no será más que una ampliación cuantitativa — una universalización — de la sensibilidad. El a priori kantiano es quizás la señal más clara y lúcida de la dinamicidad y actividad de un entendimiento humano que lucha por elevarse por encima de la experiencia sensible, rasgo que, en más de un sentido, resulta contrario al materialismo sensualista de Feuerbach.

En definitiva, con este rechazo del conocimiento a priori, Feuerbach cierra toda posibilidad de un conocimiento sin intuición sensible e, incluso, de cualquier actividad del entendimiento independiente o separada de la sensación. En contra de la tradición racionalista y del idealismo alemán, Feuerbach rechaza la posibilidad de cualquier actividad del entendimiento que sea a priori, sobre todo si se la entiende en un sentido kantiano, es decir, “prescindiendo de toda experiencia” (KrV, AXII). Para Feuerbach, “el pensamiento puro, totalmente separado de la sensibilidad, no existe: siempre depende de la tierra y está sujeto a la sensibilidad (cf. II, 324)”<sup>17</sup>:

*Yo rechazo totalmente la especulación absoluta, inmaterial, contenta consigo misma y que deduce de sí misma su propia temática. Me diferencio totalmente de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder así pensar mejor; yo necesito para el pensar los sentidos, sobre todo los ojos; no deduzco el objeto del pensamiento, sino el pensamiento del objeto (La esencia del cristianismo [en adelante: ‘WChr’], GW V, p. 14)<sup>18</sup>.*

Por lo demás, Feuerbach deja en claro que para él la filosofía a priori, que no requiere de impresión alguna del exterior, vale tanto como la poesía a priori: “La poesía a priori, la poesía que no requiere nada, sin ninguna impresión desde el exterior, sin ninguna angustia, sin ningún sufrimiento, es tan poco buena como la filosofía a priori” (SW I, p. 193).

## La sensibilidad

Con el término ‘sensibilidad’ — aún insuficiente pero, con todo, más apropiado que ‘sensorialidad’, ‘sensualidad’, ‘sensitividad’, etcétera — Feuerbach designa no a una facultad particular del ser humano ni a una de sus capacidades o funciones cognoscitivas sino al pensar completo en tanto sensible (sinnliche), encarnado o hecho hombre (menschgewordene), esto es, en su primordial unidad con la realidad que se nos comunica con los sentidos. Por esto, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana resulta en principio antitética con respecto a la vacía

<sup>17</sup> CABADA CASTRO, M., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 13. Cf., también de este mismo autor Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, p. 59, y Querer o no querer vivir, p. 110.

<sup>18</sup> Estas líneas aparecieron en la segunda edición de WChr (B), pero faltan en la tercera (C) y, por tanto, en la traducción castellana con que se cuenta.

especulación. Como autorizadamente SCHMIDT, A., comenta: “‘Sensibilidad’ —el concepto tiene una carga mayor de lo que en un principio se sospecha— no se agota en una ‘facultad’ subjetiva; significa ser: como objeto no sólo del pensamiento, sino del ser mismo” (pp. 72s).

*La ‘sensibilidad’ (,Sinnlichkeit’, como en Kant) en Feuerbach es un término utilizado continuamente por éste en sus obras, pero no para designar solamente una facultad especial o una función específica o concreta del conocimiento, sino para significar o calificar al conjunto de su propia filosofía, una vez desligada de su primera adhesión al sistema hegeliano. Lo típico de la ‘sensibilidad’ feuerbachiana no será un sensismo puro o un materialismo a ultranza, sino la preocupación por la unión (mucho más radicalizada que en Kant) en el hombre de todos sus niveles de conocimiento (con especial insistencia en su dimensión sensible) y de este conocimiento con la realidad en la que vive el hombre<sup>19</sup>. Lo que ha hecho Feuerbach es ampliar el concepto de lo sensible y de la sensibilidad, para evitar así, por una parte, la reducción o rebajamiento del conocimiento, y mantener, por otra parte, la importancia de la encarnación del hombre total en su realidad visible y concreta<sup>20</sup>.*

Es en este punto donde se alcanza una caracterización más o menos clara del materialismo de Feuerbach que es lo suficientemente determinante para distinguirlo de otros tipos de materialismo: este materialismo tiene como base única la peculiar concepción de ‘sensibilidad’ que se ha presentado previamente y sólo en ese sentido puede llamársele ‘materialismo sensorialista’, ‘sensualismo’ o ‘sensorialismo’, sin dejar de hacer un esfuerzo por salvarlo de la precariedad semántica de los términos<sup>21</sup>. A diferencia del materialismo vulgar o, incluso, del mecanicista y antiespiritualista, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone, en su aspecto subjetivo, una cierta elevación conceptual y valorativa: en ella, o, más aún, en los niveles más ínfimos de ella, se hallan in nuce los niveles superiores del ser humano, quedando ella misma, por esto, intrínsecamente elevada:

*Un sentido que se eleva por encima de los límites de la particularidad y de su sumisión a la necesidad, se eleva a un significado y dignidad autónomos y teóricos: un sentido universal es entendimiento, una sensibilidad universal, espiritualidad. Incluso los sentidos más inferiores, el olfato y el gusto, pueden alcanzar en el hombre la dignidad de actos espirituales y científicos. El olor y el gusto de las cosas son objeto de las ciencias naturales (GrPhZ, SW II, p. 316; p. 93)<sup>22</sup>.*

El cuerpo orgánico es ya él mismo un cuerpo espiritual, “absolutamente perfecto y sin carencias, infinito, no un cuerpo particular, por encima del cual habría todavía una serie infinita de cuerpos posibles hasta que la idea de cuerpo estuviera plenamente configurada” (Pensamientos sobre muerte e inmortalidad [en adelante: ‘GTU’], GW I, p. 301; pp. 168s). En este sentido, el alma, el espíritu, la conciencia o la razón, aunque incorporeal, son inseparables del cuerpo, y, por tanto, de la espacialidad y de la sensibilidad. Para Feuerbach no existe posibilidad de que el alma salga del cuerpo o entre en él, por la sencilla razón de no está ni dentro ni fuera de él, pues sólo algo que sea ello mismo cuerpo puede estar dentro o fuera de un cuerpo. Un alma sin su cuerpo es comparable a un señor sin su siervo, a un fin sin sus medios o a un artista sin su instrumento (cf. GTU, GW I, pp. 307s; p. 175); “el alma se comporta con el cuerpo como el fuego con la materia combustible... [De manera que] en el modo y medida en que es el alma determinada y particular de este cuerpo determinado y particular, termina al mismo tiempo que su cuerpo determinado” (GTU, GW I, pp. 308 y 309; pp. 176 y 177).

Ahora bien, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone también indefectiblemente un aspecto objetivo, y aquí es donde el planteamiento epistemológico tiene claros alcances ontológicos: contra una noción idealístico-subjetiva de la sensación (Empfindung), que, circunscrita a los alcances de las solas potencias del sujeto cognoscente, concibe a la sensación como encerrada en sí misma, Feuerbach sostiene

<sup>19</sup> CABADA CASTRO, M., Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, pp. 76s.

<sup>20</sup> Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 12.

<sup>21</sup> Según SCHMIDT, A., Feuerbach no es (obviamente) un idealista especulativo pero tampoco un materialista, si por materialismo se entiende una reducción de todo lo cualitativo a algo meramente cuantitativo, desembocando así en una física absoluta. Este materialismo —mecanicista y antiespiritualista— y aún más el materialismo vulgar no son dignos de un filósofo (cf. Id., Querer o no querer vivir, p. 105).

<sup>22</sup> “Por ello, el espíritu (Geist) pertenece a lo ‘sensible’, más aún, es la esencia misma de la sensibilidad (II, 354) [...] La misma sensibilidad inferior humana está invadida por el espíritu, al que Feuerbach llama ‘sensibilidad universal’ (II, 316), frente a la limitación y determinación de los sentidos corporales; todo el cuerpo y sus funciones llevan la impronta de lo humano superior” (Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, pp. 12 y 13).

que lo sensible —es decir, lo que, hallándose más allá del sujeto, es susceptible de ser sentido— es parte constitutiva de la sensibilidad, al grado de que el objeto es el fundamento mismo de la sensación. Feuerbach, haciendo clara referencia a Schopenhauer, escribe:

Si la sensación fuese algo cerrado en sí mismo, a la manera del cartujo, algo gnóstico, budístico-nihilista, entonces sería en efecto imposible, más aún sin sentido, querer encontrar una transición desde ella hacia un objeto, hacia algo fuera de ella misma; pero la sensación es exactamente todo lo contrario de la filosofía ascética: [estar] fuera de sí por el gozo o el dolor [...], ávido de placer, es decir, ávido de objeto, dado que sin objeto no hay placer [...]

El objeto es para nosotros no sólo objeto de la sensación, es también el fundamento, la condición, el presupuesto de la sensación (SW X, pp. 219s).

El materialista Feuerbach se distinguirá en último término de sus colegas materialistas suscritos en la izquierda hegeliana, en la izquierda cartesiana o en el sensualismo francés por su permanente esfuerzo por no reducir al ser humano a sus sentidos, sino por concebirlo partiendo de esta ‘sensibilidad’ internamente ampliada y elevada, por concebirlo como un ser esencialmente sensible en su totalidad, teniendo a la ‘sensibilidad’ por esencia, de tal manera que la ‘sensibilidad’ sea la base explicativa suficiente para todas y cada una de las actividades y disposiciones del ser humano entero.

En este sentido, las sensaciones no se añaden al individuo: ellas son tales porque el Yo las experimenta, e, inversamente, el Yo es un individuo porque experimenta esas sensaciones como siendo suyas. El Yo no es individuo —dice Feuerbach— sino en la medida en que es sensible: “La seguridad de su existencia la tiene el individuo sólo en su sensibilidad; la afirmación, la certeza, asentimiento, confirmación del ser individual es la sensibilidad [...]; por lo tanto sólo en la sensibilidad es individuo el individuo” (GTU, GW I, p. 243; p. 114). Individualidad y sensibilidad vienen a conformar una unidad viva absolutamente inseparable: el cuerpo<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> El cuerpo “es sólo orgánico por vivo, y, como vivo, es una unidad indivisible, una totalidad absoluta, inseparable. Si lo divides, das dejado de ser orgánico, vivo” (GTU, GW I, p. 295; p. 163).

Las implicaciones antropológicas son bastante claras: “No se diferencia el hombre del animal únicamente por el pensamiento<sup>24</sup>. Su ser total es más bien su diferencia con el animal” (GrPhZ, SW II, p. 315; p. 92).

### Algunas conclusiones

La instauración del principio del sensualismo inaugura una nueva filosofía en la medida en que ella profesa una teoría del conocimiento, una ontología y una antropología sensualistas que rompen decididamente con la herencia del racionalismo cartesiano (cf. GrPhZ, SW II, p. 254ss, 269-276; p. 22-25, 39-47): en lugar de esforzarse empecinadamente por alejarse de lo sensible, esta nueva filosofía busca encontrarlo, pues “sólo este ser es ser y merece él solo el nombre del ser” (GrPhZ, SW II, p. 297; p. 71). La tesis ontológica que dirige esta fase de la filosofía de Feuerbach es que el ser sensible es el verdadero ser absoluto. Filosofar a partir y según la sensibilidad, ésta es la nueva manera de filosofar, «el Evangelio de los cinco sentidos», que de ahora en adelante que el filósofo debe aprender a descifrar para comprender lo que él es en verdad<sup>25</sup>.

Tanto el ateísmo como el materialismo que Feuerbach asume como bases de su crítica son, al menos en un inicio, frutos del movimiento en el que encuentra desarrollo su propio pensamiento: la izquierda hegeliana. No obstante, al igual que la reacción antiteológica de Feuerbach se distinguió del ateísmo más o menos burdo de sus compañeros hegelianos, el materialismo propio de Feuerbach también fue distinguido muy pronto por él mismo de aquél de tipo mecanicista o antiespiritualista, que predominaba entusiastamente en la izquierda, por el influjo del materialismo francés, y que se destaca por reducir lo cualitativo a lo cuantitativo y por considerar el en sí de la realidad absolutamente al margen del espíritu y la conciencia.

Inclusive en una época más posterior, una vez ya asumidos ciertos presupuestos de base bio-fisiológica, no parece que Feuerbach haya diluido esa diferencia cualitativa intrínseca que desde la WChr le

<sup>24</sup> De modo más gráfico y provocador, Feuerbach escribe: “No es necesario salir del campo de lo sensible para reconocer en el hombre un ser superior a los animales [...] Consérvale a un hombre su cabeza, pero dale un estómago de león o de caballo; él seguramente dejará de ser un hombre” (GrPhZ, SW II, p. 316; p. 93).

<sup>25</sup> Cf. GREISCH, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Col. Philosophie & Théologie, Paris 2002, pp. 511s.

reconocía al dinamismo de la materia viva, gracias a la cual éste era distinto del mero funcionamiento mecánico de la realidad física (cf. WChr p. 295 n. 1).

En todo caso, la función de base que desempeñó el materialismo dentro del conjunto del pensamiento feuerbachiano fue posible porque no sólo lograba concretar ideológicamente una actitud práctica y vivencial que se había vuelto típica en Europa central y en Inglaterra a principios del siglo XIX gracias al influjo que había logrado el empirismo anglosajón y el mecanicismo francés, sino porque, ante todo, constituía en sí mismo una posición «teórico-especulativa»: el materialismo feuerbachiano encarna un planteamiento epistemológico con claras implicaciones antropológicas y ontológicas. Esta faceta del pensamiento de Feuerbach, al lado de varias otras, es algo que está que con frecuencia descuidado y pasado por alto tristemente por casi todos sus estudiosos. Esto no deja de tener sus repercusiones, algunas de las cuales tienen relevancia en el ámbito de la historia de las ideas filosóficas.

### Bibliografía

Las obras de Ludwig Andreas FEUERBACH que se han utilizado en este trabajo son las *Sämtliche Werke*, editadas por W. Bolin y Fr. Jodl, y las *Gesammelte Werke*, editadas por W. Schuffenhauer. Salvo cuando se indique, la mayoría de las traducciones de los pasajes de estas obras que han sido referidos directa e indirectamente en este trabajo han sido realizadas por el autor.

N. B. Se cita a Feuerbach por estas ediciones indicando de cuál de ellas se trata mediante las abreviaturas 'SW' o 'GW' seguidas de un número romano, que indica el tomo, e inmediatamente después se señala la paginación con número arábigo precedido de la convención 'p.' o 'pp.' (v. g.: por 'SW II, p. 19' debe entenderse la página 19 del segundo tomo de las *Sämtliche Werke*, que corresponde al escrito *Kritik des „Antihegel“*, del cual no hay traducción castellana).

Cuando sea el caso de que se cuente con la traducción castellana de la obra, ésta se indicará mediante una de las abreviaturas que más abajo se presentan antepuesta a la abreviatura de la edición alemana y al número del tomo, y se señalará su paginación después de la paginación de la obra alemana separándola por un punto y coma (v. g.: por 'GTU, GW I, pp. 308 y 309; pp. 176 y 177' debe entenderse las páginas 308 y 309 del primer tomo de las *Gesammelte Werke*, que corresponde al escrito *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, y que estos mismos pasajes pueden encontrarse en las páginas 176 y 177 de la traducción castellana *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*). La obra *Principios de la filosofía del porvenir* constituye el único caso en el que se cuenta con dos traducciones castellanas distintas; las paginaciones que aquí se registrarán serán las correspondientes a la versión de Victoria Pujolar, presentada en Roca.

Abreviaturas de las obras de Feuerbach empleadas en este trabajo:

WChr

GTU

GrPhZ

VThRPh La esencia del cristianismo

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

Principios de la filosofía del porvenir

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía

Bibliografía utilizada:

CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 372, Madrid 1975.

— — — — —, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia de Comillas, serie Estudios 17, Madrid 1980.

— — — — —, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, biblioteca de filosofía 31, Barcelona 1994.

FEUERBACH, L. A., *Gesammelte Werke*, vols.: I, V, VI y XI, ed. de W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin 1981, 1974, 1981 y 1982, respectivamente.

— — — — —, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber Claridad, Buenos Aires 2006.

— — — — —, *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel*, trad. Victoria Pujolar, Roca, col. R 69, México 1975.

— — — — —, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, sección Filosofía, Madrid 1993.

— — — — —, *Sämtliche Werke*, vols.: I, II, VII y X, ed. de W. Bolin y F. Jodl, Frommann, Verl. Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 21959ss.

GREISCH, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Col. Philosophie & Théologie, Paris 2002.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, pról., trad., notas e índices Pedro Ribas, Santillana-Taurus, col. Pensamiento, México 2006 (2ª reimpr.: 2008).

SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Julio Carabaña, Taurus, col. Ensayistas 129, Madrid 1975.