

La recepción crítica de la filosofía hegeliana. El materialismo de Ludwig Feuerbach y Karl Marx

The critical reception of Hegelian philosophy. The materialism of Ludwig Feuerbach and Karl Marx

Leandro Sánchez-Marín



Leandro Sánchez-Marín

Universidad de Antioquia

Colombia

<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

leandro.sanchez@udea.edu.co

Recibido: 29 - 08 - 2024

Aceptado: 21 - 10 - 2024

Publicado en línea: 07 - 04 - 2025

Cómo citar este texto

Sánchez-Marín, L. (2025). La recepción crítica de la filosofía hegeliana. El materialismo de Ludwig Feuerbach y Karl Marx. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3233. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3233>

Resumen

Este texto tiene la siguiente estructura: primero, se elabora un retrato de la filosofía hegeliana en términos generales para tender el terreno sobre el cual se pretende desplegar el análisis. Luego, se presenta la recepción crítica de Feuerbach frente a Hegel, destacando particularmente la elaboración de su proyecto antropológico. En tercer lugar, se establece la crítica materialista de Marx como fundamento y relación de su postura respecto de Hegel y Feuerbach. Por último, se brindan algunos argumentos para postular el materialismo de Feuerbach y Marx como una filosofía concreta que tiene al ser humano como objeto de su análisis y como principio y fin de toda reflexión filosófica.

Palabras clave: Hegel; Feuerbach; Marx; Materialismo; Crítica.



Abstract

This text has the following structure: first, a general portrait of Hegelian philosophy is presented to lay the groundwork for the analysis. Then, Feuerbach's critical reception of Hegel is presented, particularly highlighting the elaboration of his anthropological project. Third, Marx's materialist critique is established as the foundation and relation of his position on Hegel and Feuerbach. Finally, some arguments are offered to postulate the materialism of Feuerbach and Marx as a concrete philosophy that considers the human being as the object of its analysis and as the beginning and end of all philosophical reflection.

Keywords: Hegel; Feuerbach; Marx; Materialism; Criticism.

Introducción

En las líneas que siguen se proponen una interpretación de la crítica a la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel por parte de otras dos grandes figuras en la historia de la filosofía social en el contexto del posthegelianismo, Ludwig Feuerbach y Karl Marx (Sass, 1983). Además, también se pretende vincular el proyecto de la antropología feuerbachiana con el proyecto de crítica de la economía política de Marx, a través del punto en común de crítica a la filosofía hegeliana. Este vínculo arroja luz sobre el papel de la concepción feuerbachiana del ser humano que permite a Marx ahondar en la radicalidad de la crítica para mostrar cómo el proceso de enajenación de la civilización capitalista permea la vida de los seres humanos no solo en la esfera religiosa de su sentimiento, sino en las acciones y la forma de relacionarse entre sí en todos los ámbitos de la vida (Jaeggi, 2016).

Esta relación entre los dos proyectos críticos ya mencionados se enmarca en el materialismo que se expresa hacia el final de este ensayo como eminentemente crítico y humano. Es decir, la formulación de materialismo que se deriva del análisis de estos dos proyectos críticos tiene la particularidad de no excluir ni la subjetividad ni la objetividad en aras de fundar un nuevo sistema filosófico. Por el contrario, juzga que tanto la subjetividad como la objetividad son dos modos de relación del ser consigo mismo y con los otros, las cuales no pueden desaparecer a la hora de querer mostrar de manera transparente el desarrollo de la historia de la humanidad y hacer explícita la exigencia de la intervención activa de los seres humanos en este proceso.

La filosofía hegeliana como el punto más alto del idealismo alemán

La filosofía del idealismo alemán encuentra su punto más alto en el sistema elaborado por G. W. F. Hegel, en él se postula lo Absoluto como punto de llegada del despliegue del espíritu. Para Hegel, la conciencia recorre un camino desde la inmediatez de lo dado hasta el saber del pensamiento como parte constitutiva del desarrollo de la razón. A diferencia de Kant, por ejemplo, Hegel no pone límites al conocimiento y da cuenta de forma concreta de eso que Kant postuló como “cosa en sí” (Bohnet, 2015). Para Hegel las cosas en sí —la libertad, Dios, la inmortalidad del alma— encuentran una respuesta en el proceso mismo del conocimiento de la conciencia; en su desarrollo, la conciencia reconoce el mundo como razón y encuentra la libertad cuando se reconoce como parte del espíritu, se sabe parte de un plan divino y se expresa como inmortal, el pensamiento no cesa. Para Hegel, el devenir lógico de la historia de la humanidad es el desarrollo de la Idea que está desde el principio y encuentra su realización al final del proceso de la experiencia de la conciencia (Russon, 2016). Así, todo cuanto acontece en el mundo se expresa bajo el postulado de que “lo que es racional es real y lo que es real es racional” (Hegel, 1975, p. 23). Como la razón es la totalidad, entonces nada se le escapa, nada está

fuera de su órbita y de esta manera se encuentra la justificación de todo lo que acontece como parte de ese todo racional y real.

Para Hegel la razón se encuentra en el más alto escalón de la humanidad: “Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia” (Hegel, 1994, p. 52). En el ámbito de la razón existe lo subjetivo tanto como lo objetivo. Los seres humanos son la subjetividad que actúa en el mundo y el mundo es la objetividad que los determina. En la relación entre los seres humanos y el mundo el objeto es sujeto y el sujeto es objeto. Según Hegel, la historia es la instancia que nos muestra cómo se despliega esta relación necesaria y universal, pues es en ella donde podemos ver el devenir de la conciencia en medio de las figuras que suponen su progreso en la experiencia y la manifestación de la razón como lo que es. Acercarse al conocimiento con esquemas o formulas *a priori*, supone la mutilación del conocimiento mismo, la imposibilidad de ser fiel al objeto, pues al imponer una forma para abordar el objeto, es esta forma la que termina teniendo preminencia en la relación del conocimiento (Nuzzo, 2010). De esta manera, entonces, lo que se manifiesta es la subjetividad que deviene capricho y, por otro lado, aferrarse a la positividad del mundo, es decir, a la presentación de este como naturaleza objetiva, corre el riesgo de asumir una aceptación panobjetiva del conocimiento, así, el positivismo, en su forma más brutal, reconoce como verdadero solo lo que se presenta a la conciencia como eminentemente material y susceptible de demostración empírica.

Estas dos formas de abordar la relación entre una conciencia que conoce y un objeto que debe ser conocido, para Hegel, son erróneas. Ambas cosifican la experiencia y no salen de la mera inmediatez. La historia universal como instancia que demuestra que la razón se realiza una y otra vez sobre sí misma en el devenir del mundo, es la condición sin la cual la relación entre lo subjetivo y lo objetivo de la razón no puede ser reconciliada. Que la razón sea para Hegel (1994) “una Providencia [que] rige [y ha regido] el mundo” (p. 50), no es otra cosa que la determinación espiritual que da cuenta de la necesidad de todos los momentos históricos en el desarrollo de la humanidad. La excusa de las particularidades está dada por el punto de vista universal de la razón. Que la subjetividad particular sea negada por la objetividad, no es otra cosa que el reconocimiento de esta particularidad como parte de la totalidad. A la razón nada se le escapa, hasta los momentos irracionales de la historia hacen parte de ella como razón, en el despliegue de la experiencia de la conciencia “no hay lo falso como no hay lo malo” (Hegel, 2011, p. 27) y esto quiere decir que todo cuanto sucede en el mundo es racional, digno de perecer, y en esta medida, digno de una superación rejuvenecedora. Esta superación rejuvenecedora, si bien no de manera lógica y justificadora como aspiraba Hegel, se pueden encontrar en dos de sus más destacados discípulos: Ludwig Feuerbach y Karl Marx.

La recepción crítica de Ludwig Feuerbach

Feuerbach fue discípulo de Hegel en Berlín, donde este ofrecía sus clases de filosofía. Para Feuerbach el acercamiento a Hegel es decisivo en su tránsito de la teología a la filosofía. Aun en 1840, mucho tiempo después de su primer encuentro con el maestro en Berlín, Feuerbach reconoce la importancia que ha tenido Hegel en la construcción de su pensamiento y el desarrollo de sus ideas.¹ Aunque des-

1 En un pasaje del propio Feuerbach se menciona lo siguiente respecto de su relación con Hegel: “no soy de aquellos para quienes Kant y Fichte, Herder y Leasing, Goethe y Hegel vivieron y trabajaron en vano. Sí, tuve una relación más íntima e influyente con Hegel que con cualquiera de nuestros antepasados intelectuales; porque lo conocía personalmente, fui su oyente durante dos años, su oyente atento, entregado y entusiasta. No sabía lo que quería o debía hacer, estaba tan confundido y desgarrado cuando llegué a Berlín; pero apenas llevaba medio año escuchándolo cuando mi cabeza y mi corazón ya estaban orientados por él; sabía lo que quería y tenía que hacer: ¡no teología, sino filosofía! No divagar ni delirar, ¡solo aprender! ¡No creer, solo pensar! Fue por él que llegué a la conciencia de mí mismo y del mundo. A él lo llamé mi segundo padre, ya que en aquel momento Berlín era mi lugar de nacimiento espiritual. Fue el único hombre que me hizo sentir y experimentar lo que es un maestro; el único en quien encontré el significado de esta palabra, por lo demás vacía, y por quien, por tanto, sentí una profunda gratitud. ¡Qué extraño destino que haya sido solo el pensador frío y sin vida quien me haya hecho consciente de la intimidad de la relación entre discípulo y maestro! Entonces mi maestro fue Hegel, yo fui su discípulo, no lo niego, de hecho lo reconozco todavía hoy con gratitud y alegría. Y ciertamente lo que una vez fuimos nunca desaparece de nuestro ser, aunque desaparezca de nuestra conciencia” (Feuerbach, 1959, p. 417).

pués de un entusiasmo primero, Feuerbach decida desprenderse del núcleo de la filosofía hegeliana para criticarla y abrir un nuevo camino, las notas del maestro siguen resonando en esta recepción crítica. Feuerbach no hubiese podido postular su antropología si no hubiera sido por la filosofía especulativa de Hegel; a ella le debe la posibilidad de crítica y superación de toda la tradición especulativa y teológica. La antropología de Feuerbach es hija de la filosofía de Hegel y a partir de la concepción del ser humano como un ser positivo, natural e inmediato, Feuerbach construirá la nueva filosofía que se erige como pensamiento antropológico. Sin embargo, no por ello se deben dejar de lado las diferencias entre Feuerbach y Hegel que también dan cuenta de un distanciamiento, pues “el alejamiento de Feuerbach respecto de Hegel se basa en la defensa de este último de la certeza sensible” (Hölscher, 2024, p. 109), en contraposición al ser de carne y hueso que postula Feuerbach.

La antropología de Feuerbach se configura a partir de los siguientes aspectos: 1) la conciencia religiosa, 2) la doctrina de las fuerzas fundamentales, 3) el principio sensualista y 4) el principio de dependencia. Para Feuerbach, estos cuatro puntos constituyen su proyecto antropológico que se genera en contraposición a la filosofía especulativa, en últimas, a la versión filosófica de la teología. La necesidad de salir de la discusión en el mero terreno de la conciencia hegeliana, de su experiencia fenomenológica y de la instauración de lo Absoluto como sujeto, es lo que impulsa a Feuerbach a postular el proyecto de una antropología materialista. Hasta 1841, la discusión política y filosófica en Alemania servía la mesa con meras ideas. La publicación de *La esencia del cristianismo* ese mismo año marca un quiebre con la tradición filosófica e instala la discusión ya no en el mero ámbito del pensar, sino que abre el camino hacia una concepción materialista del mundo y de los seres humanos inmersos en él, que los considerará como seres dotados de un cuerpo, sufrientes, carentes y susceptibles de desarrollar sus capacidades con miras a la pacificación material y espiritual de su existencia. Así pues, mencionaremos con detenimiento estos cuatro aspectos que conforman la antropología feuerbachiana.

La conciencia religiosa

Existe un hecho con el cual arranca Feuerbach su exposición del cristianismo; a saber, que el ser humano se distingue del animal por su conciencia, no por el hecho apenas normal de la capacidad de diferenciación entre sí mismo y lo otro, sino por la conciencia en sentido estricto: “La conciencia, en sentido estricto, solo existe allí donde un ser tiene como objeto su propio género, su propia esencialidad” (Feuerbach, 2009, p. 53)². Este sentimiento religioso se vincula con la capacidad de objetivación del ser humano en tanto que ser productor para sí mismo y para el género. Es decir, la capacidad para poner afuera de sí cosas que se generan desde el interior de sí mismo en función de su individualidad y de lo otro; esto es lo que constituye propiamente la conciencia religiosa siempre ligada al sentimiento. En este punto las facultades de la sensibilidad y el entendimiento cumplen una función similar a la que describe Kant en su *Crítica de la razón pura*, pues la primera hace las veces de receptora de los datos de la experiencia sensible del mundo y la segunda se encarga de organizarlos para generar lo que el sentimiento religioso dispone como esencialidad dispuesta para ser objetivada.

En este proceso de recepción y organización, la imaginación cumple un papel relevante en la medida en que el sentimiento religioso se exterioriza a través de la imagen. Esta imagen es necesaria como

2 Notamos que en Hegel se puede encontrar una concepción similar en cuanto a la distinción entre el ser humano y el animal a partir del sentimiento religioso: “El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento, y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada” (Hegel, 1994, p. 53). No obstante, en Feuerbach el rasgo constitutivo de la noción religiosa no se reduce al pensamiento como podemos observar en Hegel, sino que apela al sentimiento —que es rechazado por este último— como una manifestación vinculante (religión: *religare*) y, a partir de ese momento, Feuerbach se desprende de la concepción absoluta de la razón como última instancia del pensamiento que define al ser de lo humano como esencialmente pensante. Para Feuerbach el pensamiento no constituye el rasgo ontológico determinante del ser humano, pues para él existen, además, la voluntad y el sentimiento.

consecuencia de la conciencia religiosa porque le permite al ser humano tener una noción de eso que cree determinante y no determinado —debemos recordar que el análisis de Feuerbach tiene como marco de referencia la exposición del proceso de enajenación de la esencia del ser humano—, lo que se exterioriza y se vuelve aparentemente independiente no es más que el deseo de perfección del ser humano: Dios. La divinidad, entonces, que surge del proceso de enajenación de la esencia del ser humano, no es otra cosa que el conjunto de las capacidades de éste elevadas en su máxima expresión. Dios omnipotente no es más que el reflejo de las capacidades afinadas del ser humano. La conciencia religiosa en el cristianismo se despliega como un factor de separación entre el ser humano y sus capacidades, y si bien la enajenación manifiesta un síntoma de carencia y deseo, a la vez, permite constatar que el ser humano cuenta con la riqueza de sus capacidades productivas, creadoras, para superar esta situación. Esto último es propiamente lo que se propone una antropología de la emancipación como la de Feuerbach (Schmidt, 1975).

Las fuerzas fundamentales

En Feuerbach el ser humano tiene por esencia una trilogía de fuerzas fundamentales. Estas fuerzas son; la razón, la voluntad y el corazón. Estas, a su vez, constituyen tres facultades esenciales; la facultad del entendimiento, la facultad de la voluntad y la facultad del corazón. Para Feuerbach esta caracterización ontológica del ser humano hace palmario el concepto de ser genérico como potencia creadora. La actividad creadora del ser humano, entonces, está dada por el ejercicio de pensar, de querer y de amar. Estas fuerzas fundamentales configuran “la trinidad divina en el hombre” (Feuerbach, 2009, p. 55).

El entendimiento es la potencialidad del ser humano para afirmar su conciencia como un ser dotado de razón. Esta conciencia no se agota en el mero ejercicio del pensar, pues a diferencia de Hegel (1976) donde el “pensamiento [...] existe solo en sí mismo” (p. 33), en Feuerbach el pensamiento existe siempre en relación, es decir, es dependiente de otra conciencia realmente existente que lo valide como conciencia realmente existente, en Feuerbach solo existe el ser humano como ser material consciente de carne y hueso, no como un ser propio del entendimiento abstracto (Wolf, 2020, pp. 47-62).

La voluntad es una fuerza que también está siempre en relación y manifiesta el deseo de querer, que supone un objeto hacia el cual se encamina el deseo y que expresa la necesidad de exteriorizarse hacia este objeto, en otras palabras, la voluntad actúa sobre el terreno de su deseo y se relaciona con la posibilidad de su satisfacción, de ahí que el ser humano, entendido como un ser carente, necesite de la continua satisfacción de su deseo mediante el ejercicio de su voluntad. Así, la vía positiva de la cual nos habla Feuerbach en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, mediante la cual se obtiene “la identificación inmediata, transparente y veraz de la esencia del hombre, sustraída al hombre a través de la abstracción” (Feuerbach, 1984, pp. 25-26), no es más que el reconocimiento de la carencia del ser humano entendida como sufrimiento y necesidad, como materialidad.

Por último, la fuerza fundamental del corazón se refiere a dos aspectos. De un lado, a lo que de sanguíneo hay en el ser humano, que supone su corporalidad y su existencia material, y por el otro, al sentimiento que se manifiesta en su tendencia religiosa y su capacidad para amar³. De esta manera, en la fuerza del corazón aparece el amor como aliciente y camino que marca el derrotero de la relación del ser humano consigo mismo y con el otro, pues “todo ser se ama a sí mismo, ama su ser y debe amarlo” (Feuerbach, 2009, p. 58) y porque “sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional” (Feuerbach, 2009, p. 132). Así las cosas, el amor es la relación que tengo conmigo mismo y con el otro en aras de una existencia plena y vital en el mundo. A partir de estas fuerzas que expresan potencias humanas, Feuerbach también elabora su crítica

3 El concepto de amor es central en la obra de Feuerbach y, sobre él, Marx estuvo interesado en las primeras lecturas que hizo del filósofo de Landshut. En un intercambio de cartas entre ambos, Marx destaca la importancia del amor feuerbachiano como elemento revolucionario (Feuerbach, 2021).

en relación con la enajenación; cuando el ser humano desplaza sus capacidades hacia una entidad externa, esta termina dominándolo y determinando precisamente sus capacidades, o, para decirlo de otra manera, el ser humano efectúa un mecanismo de proyección en el cual resulta debilitado frente a poderes externos a los cuales se subordina. Cauchi (2022) ha señalado que esta tesis de la proyección de Feuerbach “es una inversión directa de la filosofía del espíritu de Hegel” (p. 139).

El principio sensualista

El principio sensualista lo podemos entender de manera breve como aquello que denota la existencia material de los seres humanos, tanto en términos del pensar como en términos del ser, para Feuerbach el pensar y el ser constituyen la correcta relación entre la cabeza y el corazón (Feuerbach, 1984, p. 33). Esta relación entre la cabeza y el corazón es lo óseo y lo sanguíneo mediante lo cual se configura la existencia humana, pues el entendimiento también confluye en el sentimiento si deja de lado la forma abstracta de la filosofía especulativa:

De hecho el “principio sensualista” de Feuerbach remite más allá de la mera teoría del conocimiento, “sensualidad” –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 (Schmidt, 1975, pp. 72-73).

El ir más allá de una mera teoría del conocimiento sugiere ir a lo concreto, que se erige como la superación del sistema teologizante de la filosofía especulativa. Lo concreto es lo material, lo real. La miseria humana es el punto de partida de Feuerbach, el ser enajenado, el ser humano separado de sus capacidades, el ser sufriente. Por ello, el postulado de la antropología no es una reformulación de principios metafísicos, sino que va más allá de la abstracción que se disfraza de efectividad real. El principio sensualista está afincado en la relación entre los seres humanos, ya que la relación del yo y el tú también es sensual (Rotenstreich, 1976, pp. 384-394). La construcción de la conciencia del género se da vía la sensualidad; los sentidos y la capacidad corporal de los seres humanos son una instancia relevante a la hora de la construcción del mundo y la vida en común. De esta manera, el sensualismo es tanto corporalidad como espiritualidad:

La conciencia del mundo es mediatizada por el yo mediante la conciencia del tú. Así el hombre es el Dios del hombre. Que él sea se lo debe a la naturaleza, pero que sea hombre se lo debe al hombre. Así como no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente. Cuatro manos pueden más que dos, pero también cuatro ojos pueden más que dos. Y esta fuerza unida se diferencia no sólo cuantitativa sino también cualitativamente de las fuerzas individuales. Aislada, la fuerza humana es limitada; unida, es una fuerza infinita (Feuerbach, 2009, pp. 132-133).

Así pues, el sensualismo de Feuerbach apela tanto a la conciencia como al cuerpo de los seres humanos y nada podría la humanidad si no estuviese en relación constante con este principio (Reitemeyer, 1988). La humanidad del yo se configura, aparece de manera real, en la medida en que existe y aparece de manera real, es decir, en relación con la humanidad del tú: “Para pensar son dos necesarios” (Feuerbach, 2009, p. 133), y para sentir y para hacer, también.

El principio de dependencia

El principio de dependencia es el principio de la vida en común. Para Feuerbach, el ser humano no es mónada ni autosuficiente, por ello necesita del otro. La relación yo y tú es el postulado básico de este principio: “Donde no hay tú, no hay yo” (Feuerbach, 2009, p. 140). La necesidad del otro, la dependencia de él es tanto mi dependencia como la dependencia de él hacia mí; es interdependencia. Es el vínculo que como seres humanos nos es propio por el rasgo característico de nuestra naturaleza. Uno solo no crea mundo, uno solo ni siquiera sabría que es uno. Francisco Martínez (1997) da cuenta de este punto de la siguiente manera:

El hombre está, antes de entender, inmerso en una vida solidaria. Posteriormente pensará esta realidad: yo y tú, nunca el yo solo, es el verdadero principio de la vida y del pensamiento. La preconizada antropología de Feuerbach se conecta con su crítica religiosa (p. 127).

La crítica del cristianismo y la antropología en Feuerbach, entonces, son los dos lados de una y la misma cuestión: la existencia emancipada del ser humano en el mundo. De ahí el firme postulado ontológico del autor de Landshut: “Solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma; este simple pensamiento, esta verdad natural e innata al hombre es el secreto del misterio sobrenatural de la trinidad” (Feuerbach, 2009, p. 118). Así pues, la dependencia es el terreno natural sobre el cual viven los seres humanos, donde se despliega su individualidad y donde se establecen relaciones con los demás. El velo ideológico del cristianismo y la sociedad industrial encubre la verdadera potencialidad del ser humano, el cual puede desarrollar genéricamente su humanidad eliminando el excedente de sufrimiento innecesario, de miseria, de hambre etc., todo ello en aras de una pacificación y no agobio de la existencia (Power, 2009, pp. 63-80). Para Feuerbach, la relación de dependencia del tú y el yo es la condición de la vida genérica, el yo está en función de la construcción de la personalidad del tú y viceversa: “La personalidad es un pensamiento que, solamente en cuanto hombre real, es verdad” (Feuerbach, 2009, p. 191). El hecho de que el pensamiento se transforme en realidad es la potencia del ser humano y su distinción fundamental como especie ante otras, que genera la solidaridad real y consciente entre los seres humanos, la elección de la real existencia humana:

El yo templa su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen, el otro hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que existirá exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza. El primer objeto del hombre es el hombre (Feuerbach, 2009, p. 132).

Así, la construcción del mundo es imposible sin la intervención del otro como ser humano autoconsciente y libre; sin ello, surgiría inmediatamente un “abismo entre la conciencia de la perfección humana y su realización potencial en el individuo” (Cauchi, 2022, p.141). La solidaridad, pues, es la instancia vinculante donde los seres humanos adquieren conciencia del mundo, a la vez que adquieren conciencia de su propia individualidad y de la de la individualidad de los otros. Se es ser humano porque los otros también los son, allí donde un ser es degradado, ofendido y llevado hasta una condición que no le es propia como humano, tambalea la humanidad del género, es decir, allí donde un solo ser humano no es humano, el conjunto de la humanidad es cuestionado y merece una crítica y rechazo continuos.

La recepción crítica de Karl Marx

Existe para Marx una necesidad de criticar a Hegel, esta no es caprichosa ni accidental, pues para su momento la filosofía hegeliana era el estandarte de la disputa política en Alemania. Un grupo de filósofos que bebe de la especulación hegeliana se proponía luchar contra el Estado prusiano con el arma de la crítica: la filosofía hegeliana. Para Marx, este grupo de filósofos, a excepción de Feuerbach, confunde el terreno de la ideología religiosa con el terreno de la ideología política, a sus ojos estos no son más que “ovejas que se hacen pasar por lobos” (Marx y Engels, 2014, p. 9). Es decir, se presentan como conciencias críticas ante la sociedad y el Estado, pero no son más que meros falsificadores de moneda hegeliana, cuya envoltura ellos llaman “verdadera” crítica, pero cuyo núcleo sigue siendo idealista y afirmativo. Para Marx, ser hegeliano comporta la recepción crítica del maestro en vía de su superación y no la utilización acrítica de sus postulados, lo cual no permitiría salir del ámbito de lo que

Hegel ya había estatuido como Absoluto. De esta manera, la necesidad de criticar a la filosofía hegeliana, se vertebraba a partir de dos aspectos; la crítica a los jóvenes hegelianos y el aporte feuerbachiano a la crítica de Hegel. Estos dos aspectos llevarán a Marx al desvelamiento de eso que permanece inconfesado en Hegel (Marx, 2010, p. 182), lo cual hará manifiesta la mistificación de su dialéctica.

Para los jóvenes hegelianos la filosofía de Hegel era el punto más alto del pensamiento y un receptáculo desde el cual se tomaban los elementos para afrontar la realidad social y política de manera crítica (Breckman, 2010). Esta postura respecto de la filosofía de Hegel no hacía más que fortalecer la teologizante concepción del mundo cuya estela era el resultado de la dialéctica del pensar que el maestro había construido como sistema. Para Marx esto que se presenta como “parcialmente formal” es un problema, “realmente esencial: ¿en qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana?” (Marx, 2010, p. 179). Desde el punto de vista de los jóvenes hegelianos el asunto se resuelve en una actitud precrítica respecto a los avances de la misma filosofía de Hegel, pues no consideran que esta deba salir de la esfera de la abstracción y se pronuncie respecto de la realidad de manera no teológica. Así, los jóvenes hegelianos no son más que “teólogos críticos” que se dedican a repetir a Hegel enfrentándose entre ellos a partir de conceptos que no salen de la estructura lógica del sistema hegeliano: “La sumisión a Hegel es la razón por la que ninguno de estos modernos críticos ha intentado siquiera una amplia crítica del sistema hegeliano, por mucho que cada uno de ellos afirme haberse remontado sobre Hegel” (Marx y Engels, 2014, p. 14). La posibilidad de la crítica se ve minada desde el principio en manos de los jóvenes hegelianos, pues no existe en ellos una actitud de abierta declaración de inconformidad con la estructura hegeliana del sistema idealista.

Sánchez-Vázquez bien señala que, en el curso de la crítica de Marx a Hegel, el pensador de Tréveris ya “había puesto de manifiesto la inversión de las relaciones entre sujeto y predicado, entre sociedad civil y Estado, que era una expresión del carácter mistificado general del sistema filosófico hegeliano en cuanto a las relaciones entre la Idea y la realidad” (Sánchez-Vázquez, 2003, p. 167). En esta misma línea, desde la postura feuerbachiana, se recogen tres aspectos fundamentales para el proceder de Marx que hacen que se sugiera que en Feuerbach se da una “revolución teórica real” (Marx, 2010, p. 49). Estos aspectos son: 1) la filosofía hegeliana no es más que religión estructurada de maneja discursiva, es decir, la inversión de las partículas de sujeto y predicado en función de hacer de lo esencial lo inesencial y viceversa; 2) la fundación del materialismo como ciencia real a partir de las relaciones sociales entre los seres humanos como premisa teórica; y 3) la figura de la negación de la negación que explica la dialéctica hegeliana a partir de lo positivo sensible y material.

El mérito de Feuerbach que tanto elogia Marx en sus *Manuscritos*, corresponde al enfrentamiento verdaderamente crítico con la filosofía hegeliana a partir del cual se hace explícita la raíz teológica del pensamiento hegeliano que concibe la alienación como alienación de la idea, del pensar, y no de los seres humanos reales y concretos. Allí donde Hegel pone a la idea, Feuerbach pone al ser humano en su materialidad como ser carente y sufriente; ante el idealismo filosófico se contraponen la antropología materialista. Esta antropología será la referencia que Marx tomará para desarrollar su crítica incluso contra el mismo Feuerbach.⁴

Planteada pues la necesidad de la crítica de la filosofía de Hegel, entendemos que la actitud de Feuerbach es la única que permanece como aliciente para su desarrollo. En Marx cala hondo el giro epistemológico de Feuerbach, pues a partir de él se plantea que en Hegel la identificación entre teología y filosofía borra la posibilidad de concebir la enajenación del ser humano como un problema de real validez, pues esta filosofía concibe al ser humano como ser abstracto, como autoconciencia, como mero pensamiento, y su materialidad, su corporalidad, se ve subsumida en esta abstracción concep-

4 Al respecto cabe anotar que para Marx el punto de partida de Feuerbach muestra su deficiencia al no concebir las relaciones sociales entre los seres humanos como relaciones enmarcadas dentro de sus condiciones de producción material de existencia. De esta manera, según Marx, sigue habiendo un residuo de abstracción en Feuerbach que obstaculiza el desarrollo de su concepción antropológica.

tual. En Hegel el ser humano es una idea: “En las silenciosas regiones del pensamiento que ha vuelto a sí mismo y que existe solo en sí mismo, se callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos” (Hegel, 1976, p. 33). Que el destino de los individuos se encuentre en la esfera del pensar —que es a la vez el ser para Hegel— comporta la mistificación de su dialéctica, pues solo permite concebir el movimiento de la historia como el desarrollo de la conciencia que se piensa a sí misma y se convierte en el sujeto protagonista de este proceso. Al respecto nos dice Marx (2010):

La lógica es el dinero del espíritu, el valor pensado, especulativo, del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el pensamiento enajenado que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento abstracto (p. 184).

Esta consideración de la lógica hegeliana como abstracción del ser humano y de la naturaleza, como afirmación del pensar sobre el mundo real, significa el punto más alto y a la vez la base de toda la filosofía hegeliana. Marx advierte que este movimiento de mistificación ya se encontraba desde la *Fenomenología del espíritu*, pues allí las relaciones humanas se presentaban como esencias enajenadas (Marx, 2010, p. 185) y por ello como elementos del pensamiento abstracto que merecían su superación dentro de este mismo terreno. Así, aceptar el punto de partida hegeliano de la enajenación de la conciencia que busca la autoconciencia, es también aceptar todo el desarrollo abstracto de este proceso que se presenta bajo los ropajes de lo real, lo racional y por ello, de lo concreto. El sujeto de Hegel comienza y termina en el pensar, y si esto no se discute de entrada cualquier ataque al sistema hegeliano será como ir a la guerra desarmado. Por ello es invaluable aporte de Feuerbach en el proceso de desenmascaramiento de la filosofía de Hegel. Ahora bien, la *Fenomenología* de Hegel también oculta algo, ese algo es la potencialidad crítica del mundo existente que se manifiesta en su teoría de la enajenación. El problema entonces sigue siendo la ilusión del ser humano encerrado en el mero modo de la conciencia:

La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el extrañamiento del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano (Marx, 2010, p. 186).

La recepción crítica de Hegel por parte de Marx consiste en hacer explícito tanto su carácter mistificador como su potencialidad revolucionaria, la división entre el Hegel revolucionario y el Hegel reaccionario se presenta como vacía en este punto, ya que es claro para Marx que eso que lo ha hecho reaccionario es lo mismo que lo hace revolucionario: su dialéctica. En gran medida el doble error de Hegel —el punto de partida y el punto de llegada del desarrollo de la conciencia— muestra también su gran virtud, pues que exista un proceso de enajenación es evidente a los ojos de la sociedad burguesa, pero habrá que anotar en letras mayúsculas que este proceso de enajenación es materialmente humano y no idealistamente espiritual. El descuido de la dialéctica por parte de Feuerbach se vuelve contra sí mismo en la medida en que su antropología se petrifica ante la mirada de Medusa que detiene la objetividad y la rige como instancia última del desarrollo de las relaciones sociales⁵. En Feuerbach lo positivo adquiere un carácter objetivo que deja de lado el papel de la subjetividad en el proceso de devenir histórico de la humanidad. Que el lado activo de la relación sujeto-objeto haya sido desarrollado por Hegel, plantea las bases para derivar de allí una praxis revolucionaria transformadora del mundo. El problema en Hegel es que este desarrollo se presenta como un desarrollo abstracto cuyo

5 Es cierto que respecto de los estudios sobre la relación de Feuerbach y Marx no hay una interpretación única que responda a un momento de adhesión y a otro crítico por parte de Marx a Feuerbach. Entre las interpretaciones más conocidas sobre esta línea, se encuentra la de Althusser (2004) para quien el abandono progresivo de Marx en relación con la filosofía alemana deriva en teorías más objetivas y con una pérdida de los momentos de la subjetividad idealista que es cada vez más acentuada. Por el lado de las interpretaciones que sostienen varios puntos de continuidad entre estos dos filósofos, se encuentra el trabajo de Mondolfo (2006), para quien, más allá de las críticas de Marx a Feuerbach, entre los dos pensadores se encuentran grandes afinidades conceptuales respecto del tratamiento dialéctico de los problemas y sus respectivas críticas sociales.

eje de superación era la abstracción misma. En Hegel la conciencia filosófica es el factor hegemónico que no permite que nada esté por fuera de su alcance, pues “en el extrañamiento lo chocante para la autoconciencia no es el carácter determinado del objeto, sino su carácter objetivo” (Marx, 2010, p. 194). El carácter objetivo del objeto al que alude Marx en este pasaje es propiamente la realidad del mundo construido por relaciones sociales que están inscritas en la materialidad del mundo y que no son absolutamente productos de la conciencia que se mueven solo en ese terreno. Es decir, lo fastidioso para la conciencia hegeliana —un asunto que sigue teniendo una gran vigencia teórica— es concebir que hay algo más allá de lo que puede determinar la conciencia que entra a jugar un papel de gran relevancia en el desarrollo histórico de la humanidad: el modo de producción capitalista, la miseria realmente existente, el sufrimiento de los seres humanos, etc.

Decir entonces que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 2014, p. 21), es concebir que el mundo objetivo es algo más que el mero registro de la historia del pensar, y que eso que le resulta chocante a la autoconciencia es parte efectiva del motor del desarrollo histórico del mundo y de ella misma. La autoconciencia no existe por sí misma y en virtud de sus propias determinaciones, esta es la mitificación hegeliana (Turken, 2015). Más allá de ello la conciencia existe dentro de las coordenadas de un mundo objetivo real, por ello, la conciencia solo puede actuar en el terreno de la objetividad material, si la conciencia se desarrolla dentro del estrecho círculo del pensar de acuerdo con la *Lógica* hegeliana, entonces es una conciencia muerta. La dialéctica materialista, en contraposición de este punto de vista, apela a las relaciones de producción como contradicción objetiva que es puesta por la subjetividad y a la vez la pone a ella también, es decir, que tanto el mundo determina la conciencia como la conciencia determina al mundo. El motor de la historia es el trabajo de los seres humanos que se presenta bajo las condiciones de producción del capitalismo como enajenado de manera espiritual y concreta; como producción de una vida desgraciada.

La dialéctica teologizante de Hegel reclama un giro materialista que comienza con Feuerbach y sigue con Marx, además, cabe anotar con este último “el hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento” (Marx, 2006, p. xxiv). Esta exposición de la dialéctica en Hegel es el motivo que hace de Marx un pensador dialéctico y materialista, que engendra en el pensamiento filosófico la posibilidad de su realización efectiva y concreta. El giro materialista de Marx es el que mantiene con vida la posibilidad de transformación del mundo. La superación de la filosofía de la enajenación es la emancipación de la humanidad y mientras la dialéctica siga haciendo explícitas las contradicciones objetivas del mundo, la emancipación será una necesidad urgente. La radicalidad del marxismo se hace palmaria entonces como la radicalidad de “coger el problema por la raíz. [Y] la raíz para el hombre es el hombre mismo” (Marx, 2008, p. 103) no la conciencia teológica.

Crítica de la economía política

El proyecto de una crítica de la economía política separa a Marx de la concepción hegeliana de los asuntos humanos. En Marx la crítica ya no está dirigida a la refacción o instauración de instituciones dentro del desarrollo del espíritu, pues el capitalismo que ahora es espíritu no es susceptible de reformas. Para Marx, el capitalismo debe ser eliminado junto con sus instituciones y sus relaciones sociales, en otras palabras, la forma de producción de la vida que encarna el capitalismo debe ser abolida de manera radical.

La economía política, que en Hegel encuentra un lugar de privilegio al ser considerada como “una ciencia que hace honor al pensamiento al hallar las leyes de una masa de hechos contingentes” (Hegel, 1975, p. 234), en Marx supone una justificación del orden de la vida individual y del modo de producción capitalista en función del interés particular. Este punto es decisivo a la hora de la recepción crítica de Marx, pues la esencia justificadora de la filosofía se opone a la realización del ser humano como ser

libre y universal. Para Hegel lo universal es el espíritu y es allí donde los seres humanos deben encontrar su lugar como autoconciencias libres. Para Marx, la libertad dentro del espíritu equivale a la libertad dentro de las condiciones del capitalismo, es decir, equivale a una falsa libertad, no hay libertad allí donde hay explotación y dominio del ser humano sobre el ser humano. Lo que Hegel reconoce como necesario por considerarlo un devenir lógico de la razón, en Marx aparece como injustificable, real, pero irracional en tanto que sus fines no son los más racionales para el ser humano: “La crítica no ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas para que el hombre lleve ahora la prosaica, desoladora cadena, sino para que se la sacuda y brote la flor viva” (Marx, 2008, p. 96). La flor viva no es más que la libertad, la autodeterminación y la propia construcción de la existencia de manera racional, es decir, de acuerdo con el ser humano como fin en sí mismo y no como medio degradado a la condición de cosa sobre el mundo. La crítica no es crítica si no es radical, si no encuentra en el ser humano el objeto de sí mismo, si no va más allá del mero cálculo de posibilidades, sino que las extiende como una realidad propia del carácter universal del ser humano, de este como ser genérico.

En textos como los *Manuscritos de economía y filosofía* y *El Capital*, podemos encontrar el desarrollo del programa de la crítica de la economía política (Heinrich, 2021). Quien se acerque a estos textos esperando encontrar allí un análisis económico de la sociedad, verá defraudada su expectativa, pues en ambos escritos Marx no actúa como economista, sino que traza los lineamientos de su crítica al modo de producción capitalista no meramente como un sistema económico sino, por decirlo con estas palabras, como un sistema existencial, es decir, como un fenómeno que abarca todas las esferas de la vida del ser humano y que configura su existencia determinando las relaciones consigo mismo, con el otro y con la totalidad del mundo. Así pues, la crítica de la economía política se enfrenta a una concepción del mundo que adquiere la fortaleza para dirigirlo de manera racional en sus medios, pero de una estricta y manifiesta irracionalidad en sus fines. El capitalismo ha logrado, mediante el ascenso de la burguesía “[destruir] las relaciones feudales, patriarcales idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad” (Marx y Engels, 2007, p. 158). Pero esta manera racional de combatir las ilusiones que fundaban relaciones entre los seres humanos no ha coincidido con la manera en que la explotación, la competencia y el dominio de unos seres humanos sobre otros ha marcado la historia del sistema económico más injusto y desigual de la historia.

Conclusión: materialismo como filosofía concreta

Para Hegel, la conciencia tiene su experiencia sin salir de sí misma, el mundo con el cual se relaciona no es otra cosa que la expresión de un mundo subjetivado. Allí, es el pensamiento el que carga con el dolor de lo negativo, pero no el ser, es decir, el pensar sufre, pero solo en el ámbito mismo del pensar; la razón es la que se desgarrará. Para Feuerbach, el ser que sufre no es el pensamiento; es el ser humano material de carne y hueso instalado en unas condiciones materiales que impiden la apropiación de sus fuerzas, exteriorizadas por fenómenos enajenantes.

El ser humano no es una instancia alejada de su condición de ser propenso al dolor, el sufrimiento comporta precisamente una de las condiciones de su existencia. El sufrimiento es materialismo, la relación con el otro —yo y tú— es materialismo, también “el amor es materialismo, un amor inmaterial es absurdo” (Feuerbach, 2009, p. 99). A diferencia de Hegel, la relación y la condición de la autoconciencia en Feuerbach es el amor, el vínculo intersubjetivo del bienestar común (Veríssimo-Serrão, 2015, pp. 47-59), no la relación hostil de la lucha a muerte que termina instaurando una relación de dominio y servidumbre:

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el *yo*; y, en esta *inmediatez* o en este *ser* su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo (Hegel, 2011, p. 115).

Para Feuerbach no hay exclusión sino inclusión, no hay rechazo sino unión. La relación de las autoconciencias como amenaza una de otra no tiene lugar, para él toda autoconciencia es vital, es decir, productiva en el sentido de la construcción de la individualidad y la diferencia que aparece como enriquecimiento de la vida genérica. La hostilidad hegeliana encuentra su contrapuesto en el postulado del amor de Feuerbach, pues para él la relación primordial que dota al yo de sentido es la relación amorosa y amistosa con el otro:

En el amor reside la verdad del género, de lo contrario, sólo sería una cosa de la razón, un objeto del pensamiento, una cosa y una verdad del sentimiento, pues en el amor expresa el hombre la insuficiencia de su individualidad, postula la existencia del otro como una necesidad del corazón; considera al otro como su propia esencia; interpreta su vida como verdaderamente humana por el amor con el que está unida, que corresponde al concepto del hombre, es decir al género. El individuo es deficiente, imperfecto, débil, necesitado; pero el amor es fuerte, perfecto, satisfecho, sin necesidades, autosuficiente e infinito, porque, en él, el sentimiento de sí mismo de la individualidad es el sentimiento de sí mismo de la perfección del género (Feuerbach, 2009, p. 201).

En Feuerbach advertimos, a diferencia de Hegel, cómo el ser es material, no meramente espiritual, corpóreo y reflexivo, no meramente autoconsciente. El punto de partida de Feuerbach en su antropología no desmiente lo que designa este término, no abandona al ser humano a la suerte del progreso del espíritu, sino que se aferra a las condiciones materiales de su existencia y exige la abolición de las determinaciones que perturban de manera innecesaria a la misma. También plantea la apropiación del ser humano por el ser humano mismo como condición de la realización de todo su proyecto existencial. El materialismo de Feuerbach, si bien, aún abstracto —en el sentido de la exposición filosófica de la realidad humana— contiene las bases de la radicalidad del desarrollo de este.

Para Feuerbach, igual que para Marx, el ser humano es el constructor de sus propias condiciones de existencia, este no obedece a designios externos como los planes divinos o de la razón, el ser humano es el impulso vital de su propia naturaleza, no responde más que a su propia voluntad, sus limitaciones no son diques que impiden su desarrollo, sino más bien condiciones para el desarrollo de su universalidad, si se considera al otro como límite se vuelve a concebir la relación entre los seres humanos como esencialmente nociva, pero a diferencia de estos esencialismos, el ser humano está en relación productiva con los demás y en ello consiste propiamente su ser genérico. El ser humano, como ser genérico, es la primera y última instancia de su propia realización:

El hombre es el rey de los reyes. El hombre no depende del rey o del emperador; sin embargo, el rey sí depende del hombre. El rey no puede existir sin el hombre, pero el hombre puede perfectamente existir sin rey alguno. Un individuo que haya nacido en el trono, o sea, que estuviera destinado según el derecho divino a la sucesión al trono, será excluido del trono según el derecho humano, si no es un hombre en plenitud de sus facultades, si es un simple. Pero también el artista, el filósofo, el legislador, el inventor dependen del hombre y no al revés, el hombre no depende de ellos. El emperador, el filósofo, en resumidas cuentas, cada individualidad, cada cualidad y cada propiedad determinada es únicamente una realidad particular, finita, pero el hombre no es esta o aquella exclusivamente; él es todo junto, es una realidad universal, inagotable, ilimitada (Feuerbach, 2001, p. 103).

Como balance de la crítica de Feuerbach a Hegel, podemos indicar con palabras de Marx (2008) que “la crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su culminación y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (p. 95). La crítica a la religión que realiza Feuerbach es también crítica a la filosofía especulativa y a la enajenación dañina del ser humano, por ello la crítica a la religión de Feuerbach es el suelo sobre el cual Marx podrá desplegar su crítica a la economía política, su crítica material de la sociedad capitalista.

Por ello el trabajo de Feuerbach no sea fundamental en el desarrollo del materialismo crítico de Marx, pues sin Feuerbach y su antropología, Marx no hubiese tenido los elementos para desvelar el carácter mistificado de la filosofía hegeliana y las relaciones sociales que el capitalismo muestra como

relaciones económicas naturales, relaciones que en el desarrollo de la crítica materialista se revelarán como relaciones históricas, no necesarias, y por tal motivo susceptibles de una modificación radical. Para Marx, Feuerbach es el único hegeliano que ha podido superar al maestro mediante una crítica a la totalidad de su sistema, Feuerbach ha tirado del hilo que ha empezado a descocer toda la filosofía hegeliana y del que Marx seguirá tirando para desmontar el que, hasta la irrupción de su crítica, se mostraba como el más firme y sólido de los sistemas: el capitalismo.

El humanismo realista no tiene enemigo más peligroso que el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”, y enseña con el evangelista: el espíritu vivifica, el cuerpo no sirve para nada. Claro está que el espíritu sin cuerpo es espíritu solamente en la imaginación (Marx y Engels, 2013, p. 17).

Esta conclusión de Marx y Engels es de innegable influjo feuerbachiano y es a partir de ella como se ha dicho que la crítica se hace potencia vital, que el ser humano vuelve a tomar partido en la construcción de su existencia y que reconoce y sabe que su hacer es un modo decisivo en la configuración de sus relaciones humanas y sociales. Así el materialismo como filosofía concreta se constituye a partir de dos esfuerzos críticos titánicos: la antropología de Feuerbach y la crítica de la economía política de Marx. Estas dos concepciones de la crítica negativa son los pilares que sostienen un proyecto de filosofía de la praxis que aún no ha tenido lugar de manera efectiva, pero que se perfila como la exigencia material, social, humana, individual, objetiva y subjetiva de una transformación radical del modo de producción de la vida entre los seres humanos.

Financiación

Este texto es resultado del proyecto de investigación “Epistemología Política” (2023-61997), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

Referencias

- Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Bohnet, C. (2015). *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*. Palgrave Macmillan.
- Breckman, W. (2010). *Marx, the young hegelians, and the origins of radical social theory*. Cambridge University Press.
- Cauchi, F. (2022). *Zarathustra’s moral tyranny. Kant, Hegel and Feuerbach*. Edinburgh University Press.
- Feuerbach, L. (1959). *Darstellung, entwicklung und kritik der Leibniz’schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Sämtliche Werke IV*. Frommann Verlag.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro*. Ediciones Orbis.
- Feuerbach, L. (2001) *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Editorial Tecnos.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta.
- Feuerbach, L. (2021). *Cartas y polémicas filosóficas*. Ennegativo Ediciones.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar / Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1994). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Ediciones Altaya.

- Hegel, G.W.F. (2011). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Heinrich, M. (2021). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna I*. Ediciones Akal.
- Hölscher, S. (2024). *Von der Sinnlichkeit des menschen. Mit Ludwig Feuerbach im postkolonialen anthropozän der gegenwartskunst*. Transcript Verlag.
- Jaeggi, R. (2016). *Alienation*. Columbia University Press.
- Martínez, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral: una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Servicio de Publicaciones Universidad de Murcia.
- Marx, K. (2006). *El Capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho*. Anthropos Editorial.
- Marx, K. (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K., & Engels, F. (2007). *El manifiesto comunista*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Ediciones Akal.
- Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Ediciones Akal.
- Mondolfo, R. (2006). *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Editorial Claridad.
- Nuzzo, A. (2010). *Hegel and the Analytic Tradition*. Continuum.
- Power, N. (2009). Which equality? Badiou and Rancière in light of Ludwig Feuerbach. *Parallax*, 15(3), 63-80. <https://doi.org/10.1080/13534640902982744>
- Reitemeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Suhrkamp.
- Rotenstreich, N. (1976). Anthropologie und Sinnlichkeit. In E. Thies (Hsg.), *Ludwig Feuerbach. Wege der Forschung* (pp. 384-394). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Russon, J. (2016). *Infinite phenomenology. The lessons of Hegel's science of experience* Northwestern University Press.
- Sánchez-Vázquez, A. (2003). *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*. Editorial Itaca.
- Sass, H. M. (1983). The 'transition' from Feuerbach to Marx: A re-interpretation. *Studies in Soviet Thought*, 26(2), 123-142. <https://doi.org/10.1007/BF00831762>
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Taurus Ediciones.
- Turken, A. (2015). The mystical content of Hegel's concept of the speculative. *Hegel-Jahrbuch*, (1), 455-464.
- Veríssimo-Serrão, A. (2015). Ser e agir para uma articulação entre Antropologia e Ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, 2(6), 47-59. <https://doi.org/10.30611/2015n6id5211>
- Wolf, F. O. (2020). Das Wesen des Menschen im Allgemeinen. Arndt, A. (Hsg.). *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums* (pp. 47-62). Walter de Gruyter GmbH.