



# EL APORTE DE LEIBNIZ AL MATERIALISMO FEUERBACHIANO

Maximiliano Dacuy

Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA)

Profesor en el Instituto Superior Goya (ISG) y en la Universidad de la Cuenca del Plata (UCP)

[mxidacuy@gmail.com](mailto:mxidacuy@gmail.com)

## Resumen

El presente artículo tiene como fin poner a consideración la influencia de la filosofía y figura de Leibniz para el materialismo feuerbachiano, relativizando con ello –y cuestionando en parte –el peso atribuido a la tradición spinozista, principalmente desde los trabajos de Yuri Plejanov y Alfred Schmidt. En este análisis, se contraponen las valoraciones feuerbachianas de Spinoza y Leibniz en el *corpus* del periodo comprendido entre 1839 – 1843, haciendo hincapié sobre todo en los textos del periodo 1842 – 1843 por tratarse en ellos sobre el materialismo y el concepto de materia. Retomamos en este sentido los aportes que Spinoza y Leibniz tienen a los ojos de Feuerbach, señalando un problema puntual de interpretación en el primero y vinculando una particular interpretación de la mónada con la idea del hombre feuerbachiano en el segundo; asimismo revelando, con ello, la estructura dialógica del hombre mentado por el filósofo de Bruckberg como ser mediatizado.

**Palabras clave:** Religión. Humanismo. Mónada. Hombre. Naturaleza.

## Abstract

The purpose of this article is to consider the influence of Leibniz and his philosophy on Feuerbachian materialism, thereby relativizing –and questioning in part– the weight attributed to the Spinozist tradition, mainly since the works of Yuri Plejanov and Alfred Schmidt. In this analysis, the Feuerbachian evaluations of Spinoza and Leibniz are contrasted in the *corpus* of the period between 1839 – 1843, with special emphasis on the texts of the period 1842 – 1843, in which Feuerbach deals with materialism and with the concept of matter. In this sense, I return to the Spinoza and Leibniz’s contributions according to Feuerbach’s view. In relation to the first, I point out a specific interpretation problem. In relation to the second, I associate a particular interpretation of monad with the idea of man according to Feuerbach, thus revealing the dialogical structure of the man which the Bruckberg philosopher mentions as a mediated being.

**Keywords:** Religion. Humanism. Monad. Man. Nature.

Plejanov (1981, pp. 18-19) y Schmidt (1975, pp. 129 *et seq.*) vinculan la perspectiva materialista de Feuerbach con la filosofía de Spinoza. Y es verdad que hay elementos para ello, principalmente el haber concebido el filósofo holandés la extensión como atributo divino: lo que implica la divinidad de la materia; asimismo la divinización de la naturaleza con la fórmula “*Deus sive Natura*” de la *Ética*. Pero veremos que hay algunas cuestiones que obligan a Feuerbach a dirigir su mirada hacia Leibniz, como un intento de superación del mecanicismo cartesiano y de la perspectiva “teológica” de Spinoza en lo que hace a su concepción de la materia.

Partimos para ello del periodo 1839 – 1843, considerado por la bibliografía<sup>1</sup> en general como el periodo clásico. Así, las obras más leídas por los contemporáneos del filósofo de Bruckberg pertenecen a él: *Aportes para la crítica de Hegel* (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*) (1839), *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) (1842) y *Principios de la filosofía del futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843). Pero, además, los comentadores que citamos al comienzo –pero asimismo es una constante en la literatura sobre Feuerbach– se preguntan por su influencia en relación al materialismo<sup>2</sup> de Marx y Engels, por ello indagaremos primeramente cómo se

1 La mayor parte de la bibliografía sobre la periodicidad del pensamiento feuerbachiano coincide en este punto. Véase al respecto: Hook (1950), las notas de traducción de Althusser (FEUERBACH, 1960), Rawidowicz (1964), Xhaufflaire (1970), Amengual (1980), Cabada Castro (1980), Martínez Hidalgo (1997).

2 Sobre el concepto de materialismo en Feuerbach, véase McLellan: “Es interesante advertir que incluso aquí [en los *Grundsätze*] el concepto de Feuerbach de “materialismo” es un concepto extremadamente impreciso porque él emplea la palabra en muy diferentes sentidos. Al comienzo de *Das Wesen des Christentums* materialismo está unido a escepticismo y panteísmo, y un poco más adelante, es incluso equiparado a amor. Al final del mismo

presenta en el *corpus* de textos feuerbachianos Spinoza y de qué modo justificamos la introducción, para nuestro estudio, de la figura de Leibniz.

Si bien en *Das Wesen des Christentums* Feuerbach no incorpora a Spinoza como una fuente determinante, es citado en varias ocasiones (FEUERBACH, 2006, pp. 16, 61, 175 y 359), pero sin desarrollar alguna idea de relevancia sobre el spinozismo. En *Zur Kritik* se lo cita una sola vez (FEUERBACH, 1982, p. 38); empero, la crítica a su filosofía inaugura las *Thesen*. De hecho, es el primer filósofo citado ya en su segundo párrafo, y nada menos que como fundador de la filosofía especulativa moderna (IX, 243): “Spinoza es el verdadero creador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su restaurador y Hegel su perfeccionador” (FEUERBACH, 1974, p. 25, subrayado del autor). La misma idea pero ligeramente diferente se presenta en *Zur Kritik*: “Por una parte, Schelling igualmente supuso la filosofía de Fichte como la verdad acabada, mas, por otra parte, en oposición con Fichte, es el restaurador de Spinoza” (FEUERBACH, 1974, p. 39).

Pero veamos. La crítica puntual que hace en las *Thesen* a Spinoza es que, en su concepción de la materia, éste no parte del padecer, de la patencia. La consecuencia de ello es que deviene abstracta, transmutándose en su opuesto, a saber: el pensamiento. Este carácter abstracto e indistinto de la materia, al ser atributo, tiene consecuencias ontológicas: si la materia es abstracta pues todo

---

libro, afirma que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza, como un dato en contra de aquello a que él se refiere como “materialismo vulgar”. En las *Grundsätze*, la esencia de los tiempos modernos es descrita como “la divinización de lo real, materialismo, empirismo, realismo, humanismo” y, en la página siguiente, figura esta tranquilizadora nota al pie: “Las diferencias entre materialismo, empirismo, realismo y humanismo no tienen, naturalmente, importancia alguna en este artículo” (McLELLAN, 1971, p. 116).

modo que exprese el atributo lo será. Éste sería el planteamiento. Véase el siguiente pasaje:

Una filosofía que no tiene en sí misma ningún *principio pasivo*, una filosofía que especula sobre existencia *sin tiempo*, sobre el ser ahí *sin duración*, sobre la cualidad *sin sensación*, sobre el ser (*Wesen*) *sin ser (Wesen)*, sobre la vida *sin vida*, sin carne ni sangre, una filosofía semejante, como la filosofía de lo absoluto en general, tiene *necesariamente*, en cuanto filosofía absolutamente *unilateral*, a la *empíria* como su contrario. Spinoza hizo de la materia un atributo de la sustancia pero no hizo de ella un principio del padecer sino que, precisamente porque la materia *no padece*, porque es única, indivisible e infinita, la convirtió en el atributo *opuesto*, en el atributo del pensar, en cuanto tiene las *mismas* determinaciones del pensar, en suma, porque ella es una materia *abstracta*, una materia *sin materia*, tal como el ser (*Wesen*) de la *Lógica* de Hegel es el ser (*Wesen*) de la naturaleza y del hombre, pero *sin ser (Wesen)*, *sin naturaleza*, *sin hombre*. (FEUERBACH, 1969, p. 40, subrayado es del autor).

Este fragmento es del año 1842. Los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) es el texto que desarrolla los elementos presentados en ese escrito –considerado por el mismo Feuerbach (1982, p. 264) –. Aquí se expone y desarrolla la recepción spinozista de las *Thesen*, pero el objeto de análisis del pasaje citado no se retoma. Sí se ahonda sobre la influencia del filósofo holandés en el materialismo moderno y el principio de la filosofía absoluta. Veamos el siguiente pasaje:

[...] en los tiempos modernos, la humanidad perdió los órganos para el mundo suprasensible y sus secretos, sólo porque junto con la fe en

ellos perdió también el sentido para ellos, porque su tendencia esencial era anticristiana y antiteológica, es decir, era una tendencia antropológica, cósmica, realista y materialista. Por eso, Spinoza dio en el blanco con su proposición paradójica: Dios es un ser (*Wesen*) extenso, vale decir, un ser (*Wesen*) material. Encontró la expresión filosófica verdadera, por lo menos en cuanto a su tiempo, para la tendencia materialista de los tiempos modernos, la legitimó y sancionó: Dios mismo es materialista. (FEUERBACH, 1969, p. 83).

Acuñar la expresión teórica y teológica de la tendencia antropológica y cósmica de los tiempos modernos: ese es el aporte de Spinoza. Pero, ¿hay más? Veamos:

La filosofía de Spinoza era religión; él mismo era un carácter. En él no estaba, como en tantos otros, el materialismo en contradicción con la representación de un Dios inmaterial e inmaterialista, el cual consecuentemente también convierte en obligación para el hombre solamente sus tendencias y quehaceres celestes y antimaterialistas. Pues Dios no es sino el arquetipo y el modelo del hombre: cómo Dios es y qué es Dios, así y esto es lo que debe y quiere ser el hombre o, por lo menos, espera llegar a serlo algún día. Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los libre pensadores y materialistas modernos (FEUERBACH, 1969, p. 83).

Texto rico en elementos. Para empezar, en Spinoza se daría la conjunción entre filosofía y religión, tan importante para el filósofo de Bruckberg: la nueva filosofía que propone es, a la vez, religión<sup>3</sup>. Y, como dice al

---

3 “La vieja filosofía tiene una *doble verdad*: la verdad *para sí misma*, que no se ocupaba del hombre *–la filosofía–* y la verdad *para el hombre –la religión*. La nueva filosofía, en cambio, en cuanto filosofía del hombre, es también esencialmente *filosofía para el hombre* y, sin perjuicio de la dignidad y autonomía de la teoría e incluso de la más íntima armonía con ella, posee esencialmente una tendencia *práctica*, pero práctica en el más elevado sentido; ella reemplaza a la religión, ella tiene dentro de sí la *esencia (Wesen)* de la religión, *ella misma* es en verdad *religión*”. (FEUERBACH, 1969, p. 152, subrayado del autor). Kamenka, por su parte, señala que el materialismo antropológico de Feuerbach permite superar el idealismo religioso, pero

final de los *Grundsätze*: la religión es una “verdad para el hombre” (FEUERBACH, 1969, p. 152). Desde esta perspectiva, en Spinoza habría –como un signo distintivo y ponderable – no sólo filosofía sino también religión. Por ello, en él no se hallaría una contradicción implícita o manifiesta en su idea de Dios, pues: como es Dios, así pretende ser el hombre<sup>4</sup>. Diferencia, entonces, a Spinoza de otros filósofos en que su Dios no está en contradicción consigo mismo. ¿Quiénes son estos filósofos? Arriesgamos que Descartes y Leibniz<sup>5</sup>. Pero, veamos, cualquier filosofía no es religión, sino aquella que asume su carácter, que se erige sobre sí sin contradicciones. Ahora bien, notemos algo: la filosofía debe ser consistente, mínimamente. ¿Qué entraría en contradicción en ella para no llegar a ser religión? Nos lo dice el mismo Feuerbach: la contraposición irresoluble entre teoría y praxis<sup>6</sup>. Por ello Spinoza inaugura la

no –aclaramos– la religión *per se*: “Él [Feuerbach] fue el hombre que puso el materialismo antropológico en lugar del idealismo religioso, que mostró que Dios había sido hecho a imagen del hombre, que el pensamiento era una función del ser, que el hombre tenía sentimientos y esfuerzos así como conciencia, y que la naturaleza confronta al hombre como una fuerza independiente, como un desafío objetivo” (KAMENKA, 1970, p. 16).

- 4 Notemos el giro en la valoración del materialismo spinoziano respecto al pasaje citado de las *Thesen*, allí decía: “Spinoza hizo de la materia un atributo de la sustancia pero no hizo de ella un principio del padecer sino que, precisamente porque la materia no padece, porque es única, indivisible e infinita, la convirtió en el atributo *opuesto*, en el atributo del pensar, en cuanto tiene las *mismas* determinaciones del pensar, en suma, porque ella es una materia abstracta, una materia *sin materia*, tal como el ser (*Wesen*) de la *Lógica* de Hegel es el ser (*Wesen*) de la naturaleza y del hombre, pero *sin ser (Wesen), sin naturaleza, sin hombre*”. (El subrayado es del autor) (FEUERBACH, 1969, p. 40).
- 5 Véase el siguiente pasaje: “Sin duda, también en Descartes y Leibniz, Dios es principio de la filosofía, pero sólo como un *objeto (Objekt) distinto* del pensar y por esto sólo es principio en general, sólo en la representación, pero no de hecho y de verdad. Dios es solamente la causa *primera* y *general* de la materia, del movimiento y de la acción; pero los movimientos y actividades particulares, las cosas materiales determinadas y reales, son consideradas y conocidas independientemente de Dios. Leibniz y Descartes son idealistas sólo en lo general; en lo particular, son meros materialistas”. (FEUERBACH, 1969, p. 68, subrayado del autor).
- 6 “Pero sólo donde la teoría no desmiente a la praxis y la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión” (FEUERBACH, 1969, p. 84).

modernidad acuñando el principio teórico-teológico de la tendencia práctica-antropológica. Spinoza es un hombre, además de pensador.

Llegados a este punto notamos que hay una diferencia entre la valoración del hombre Spinoza que hace de su filosofía religión merced a su carácter y la idea expresada en las *Thesen* sobre la abstracción de la *extensio*. El problema se presenta aquí: si la noción de materia es abstracta, ¿cómo podría avenirse la concepción teórica respecto a la tendencia práctica?; o, en otras palabras: ¿cómo sostener que hay en Spinoza religión? Podríamos responder a ello con la identificación entre Dios y naturaleza<sup>7</sup> (*Deus sive Natura*) que sella el panteísmo o, mejor aún, el pan-en-teísmo spinoziano: no hay nada por fuera de Dios, *incluida* la naturaleza<sup>8</sup>. Así, a través de la negación del teísmo y la consecuente afirmación del panteísmo sale a la luz el empirismo, ¡pero con ello

---

7 Véase Schmidt: "Con razón se pone continuamente de relieve en la literatura sobre Feuerbach que su crítica de la religión suprime a Dios como sujeto absoluto, pero no los predicados divinos; a Feuerbach se le representan éstos como predicados de la naturaleza humana y exterior al hombre, ascendida de rango. Identificando a Dios con la naturaleza, y declarando a ésta como origen del hombre, Spinoza anticipa el antropologismo naturalista. El reparo que, pese a esto, le opone Feuerbach es el modo demasiado abstracto en que aparece en él el atributo divino-natural de la "*extensio*"; la naturalidad, que se reconocía al mismo tiempo, se volatiliza, el "*amor dei*" se hace "*amor intellectualis*". De ahí se desprende necesariamente que a la sustancia de Spinoza le falta todo elemento subjetivo-*intensivo*, histórico-evolutivo; "se mantiene", como ya Hegel (y tras él el Marx feuerbachiano) nota, "en la rigidez, en la petrificación, sin fuentes böhmianas" (SCHMIDT, 1975, p. 130, subrayado del autor).

8 Véase Plejanov: "Spinoza ha suprimido el dualismo de Dios y la Naturaleza porque él considera los fenómenos naturales como actos de Dios. Pero precisamente porque los fenómenos naturales son ante sus ojos los actos de Dios, es que éste permanece como un ser distinto de la naturaleza y sobre el cual ésta se apoya" (PLEJANOV, 1981, p. 19). Para una posición diferente al respecto, cf. Arvon: "La confusión entre la naturaleza y Dios... lejos de preparar el triunfo final de la Razón universal, contribuye ante todo a la promoción exclusiva de la Naturaleza. Por esto Spinoza representa en la historia de la filosofía 'la negación de la teología'" (ARVON, 1957, p. 24).

se deja intacto a Dios!<sup>9</sup> En este caso el punto de inflexión convergería en la divinización de la naturaleza<sup>10</sup>, única perspectiva posible en la modernidad en consonancia con su tendencia antropológico-cósmica<sup>11</sup> pero reconociendo, a su vez, al hombre como ser divino y natural<sup>12</sup>. Desde esta interpretación se vincula

---

9 Cf. Amengual: "El panteísmo, al hacer de Dios un ser presente y material, al divinizar lo real, conduce al *empirismo*. Por empirismo entiende Feuerbach 'las llamadas ciencias reales (*realen Wissenschaften*) y especialmente las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)'. El panteísmo era una negación de la teología teórica, de los principios de la teología, pero desde la teología misma; en cambio el empirismo es una negación de la teología práctica, de las consecuencias de la teología, una negación desde la sensibilidad y realidad; además es una negación práctica de la teología por la simple razón de ser una ocupación en lo que es la negación de Dios: la materia. El empirista se interesa por la materia y no por lo suprasensible y "por lo que uno se interesa, para ello tiene capacidad". Es además negación práctica, porque ni siquiera se ocupa de la existencia de Dios, pero en cambio niega sus determinaciones... La limitación del empirismo consiste en que su negación es sólo práctica, pues deja subsistir la representación de Dios en la teoría, teoría, como anota Feuerbach, 'en el mal sentido corriente' de la palabra." (AMENGUAL, 1980, p. 173, subrayado del autor). Pero, reconoce Feuerbach, en eso consiste la tarea de la modernidad, en convertir el empirismo y su *pathos* en principio teórico y objetivo: "La teología no es nada, piensa el empirista en su fuero interno, pero añade además: no es nada *para mí*, es decir, su juicio es un juicio subjetivo y *patológico*, pues él no tiene la libertad ni tampoco las ganas ni la misión de llevar a los objetos (*Gegenstände*) de la teología ante el tribunal de la razón. Esta es la misión de la filosofía. Por eso, la tarea de la filosofía moderna no fue otra sino levantar el *juicio patológico del empirismo*, que considera que la teología no sirve, al nivel de un juicio *teórico y objetivo*; la de transformar la indirecta, inconsciente y negativa negación de la teología, en una negación directa, positiva y consciente". (FEUERBACH, 1969, p. 85, subrayado del autor). Por último, Wartofsky ve en el materialismo humanista y empirismo feuerbachianos la negación de la vieja filosofía y de la filosofía especulativa, por ende, no una etapa más del pensamiento en la modernidad (WARTOFSKY, 1977, p. VII).

10 "Dios se presenta como sujeto y la naturaleza como atributo. La filosofía que se haya emancipado definitivamente de las tradiciones teológicas tiene que suprimir este error considerable de la filosofía, exacta en el fondo, de Spinoza. "¡Abajo esta contradicción!", exclama Feuerbach. No *Deus sive natura*, sino *Aut deus aut natura*. Es aquí donde está la verdad". (PLEJANOV, 1981, p. 19, subrayado del autor).

11 La tendencia antropológico-cósmica que señala Feuerbach se debe en parte a elementos de la cultura renacentista, pero el acontecimiento que determina la marcha del materialismo alemán es la Reforma. Véase Schmidt: "Mérito de Feuerbach es el recurrir, en el contenido, a



el aporte de la Reforma con la tradición materialista spinoziana: objeto preliminar de los *Grundsätze*<sup>13</sup>.

Pero hasta aquí sólo hablamos de teología, no de religión. La religión, como verdad para el hombre y tal como lo entiende Feuerbach en 1843 implica la superación de la teología, sea esta de carácter teísta o panteísta. No habría tal, consecuentemente, si queda en pie el panteísmo, entonces: ¿cómo se trataría de religioso a Spinoza bajo estos parámetros? Máxime si su concepto de materia es abstracto, lo que nos lleva a suponer una contradicción teórico-práctica en el no-

---

los rasgos renacentistas del materialismo aún abierto de la burguesía naciente, incluso a la filosofía natural de Jakob Böhme, posibilitando así una teoría del ser material *cualitativamente* escalonado". (SCHMIDT, 1975, p. 128, subrayado del autor). Y, más adelante: "Feuerbach (esto apoya nuestra tesis del carácter no mecanicista de su filosofía) no está conforme con derivar el materialismo específicamente alemán de Holbach o de La Mettrie. Por el contrario, intenta demostrar que –en la historia de las ideas– tiene un "origen religioso; comienza con la Reforma; es un fruto del amor de Dios a los hombres, cuya imagen, o mejor, esencia, no encontraron los reformadores en un amor indeterminado, fantástico, sino en el amor más íntimo del hombre... Hasta el protestantismo no se hizo verdad antropológica, es decir, viva, real, lo que en el catolicismo no era más que una imagen teológica o sacramento". (SCHMIDT, 1975, p. 130, subrayado del autor). Asimismo, cf. Martínez Hidalgo: "El origen del materialismo de Feuerbach no hay que buscarlo en la tradición científico-mecanicista de los iluministas franceses –particularmente en el *Système de la nature* de J. Holbach– sino en un acontecimiento religioso, la reforma protestante que al humanizar el amor divino abrió la posibilidad de un amor humano efectivo, patológico, que se enfrenta con los sufrimientos de la humanidad de un modo médico-científico" (MARTÍNEZ HIDALGO, 1997, p. 38).

12 "Identificando a Dios con la naturaleza, y declarando a ésta como origen del hombre, Spinoza anticipa el antropologismo naturalista" (AMENGUAL, 1975, p. 130).

13 En palabras de Feuerbach: "La Filosofía del Futuro tiene por misión llevar la filosofía desde el reino de las "almas muertas" al reino de las almas *encarnadas, vivientes*; de hacerla descender de la beatitud de un pensamiento divino y sin necesidades, a la *miseria humana*. Para esto sólo le faltaba una inteligencia *humana* y un lenguaje *humano*. Pero pensar, hablar y actuar de manera puramente humana sólo le es otorgado a las generaciones futuras. Actualmente no se trata, aún, de *exponer* al hombre sino de sacarlo del lodazal en que está hundido. Estos *Principios* son el fruto de ese duro y claro trabajo. Tienen por misión deducir de la filosofía del absoluto, es decir de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, vale decir de la antropología, y de fundar la *crítica* de la filosofía *divina*. Ellos suponen, para ser apreciados, un conocimiento exacto de la filosofía de los tiempos modernos... Las consecuencias de estos *Principios* no se harán esperar" (FEUERBACH, 1969, p. 56).

reconocimiento del *pathos*. Entonces: tanto el panteísmo como el empirismo son dos caras de la misma moneda en que la filosofía no llega a ser religión. Esta es, precisamente, la tarea que le toca a Feuerbach pero que aún no hallamos en Spinoza: en esto consiste su humanismo materialista<sup>14</sup>.

Empero, si el concepto de materia en Spinoza, la "*extensio*", en palabras de Schmidt (1975, p. 131), es abstracto, ¿de quién lo toma? Y esto es central si insistimos en pensar a Feuerbach como un autor materialista, a despecho de Lange<sup>15</sup>. Feuerbach no lo dice, pero da algunas indicaciones. Retomemos el

14 "Así, pues, el "humanismo" de Feuerbach aparece siendo nada más que el spinozismo privado de su apéndice teológico, el que Marx y Engels adoptaron precisamente cuando hubieron roto con el idealismo" (PLEJANOV, 1981, p. 19).

15 Lange, que escribe una historia del materialismo, se niega atribuirle el mote de materialista a Feuerbach, por considerar que en él no se supera el hegelianismo, esto es: el idealismo: "En esta glorificación exclusiva del hombre reconocemos el rasgo peculiar de la filosofía de Hegel, que separa a Feuerbach de los materialistas propiamente dichos; encontramos aquí la filosofía del espíritu bajo la forma de la filosofía de los sentidos; el verdadero materialismo se verá siempre impulsado a dirigir sus miradas al gran todo de la naturaleza exterior y a considerar al hombre como una ola en el Océano del movimiento eterno de la materia; la naturaleza del hombre no es para el materialista más que un caso especial de la fisiología en general, como el pensamiento no es más que un accidente especial en la cadena de los procesos de la vida física; se complace en colocar los hechos fisiológicos entre los fenómenos generales de la física y de la química, y prefiere hacer retroceder al hombre en la escala animal hasta los seres inferiores; sin duda en la filosofía práctica volverá igualmente a la naturaleza única del hombre, pero allí también se cuidará muy poco de imitar a Feuerbach, dando a esa naturaleza los atributos de la divinidad" (LANGE, 1946, p. 209). Véase la crítica a esta perspectiva por parte de Plejanov: "De ordinario se presenta el "humanismo" de Feuerbach como una cosa muy confusa e indeterminada. F. A. Lange, que ha contribuido como pocos a propagar entre el "gran público" y el mundo científico una idea completamente falsa de la esencia del materialismo y de su historia, niega completamente al "humanismo" de Feuerbach el carácter de doctrina materialista. Su ejemplo ha sido seguido por la casi totalidad de los que han escrito sobre Feuerbach, tanto en Rusia como en el extranjero. P. A. Berline, que describe el humanismo de Feuerbach como una especie de materialismo no "puro", no ha podido tampoco sustraerse a la influencia de Lange. En cuanto a Fr. Mehring quizás el único conocedor de la filosofía entre los social-demócratas alemanes, declaramos no ver claramente lo que él piensa en este respecto. Por el contrario, nos es fácil darnos cuenta de que Marx y Engels consideraban a Feuerbach como materialista. Es cierto que Engels pone de relieve la inconsecuencia de Feuerbach. Pero no

principio “Dios no es sino el arquetipo y el modelo del hombre: cómo Dios es y qué es Dios, así y esto es lo que debe y quiere ser el hombre” (FEUERBACH, 1969, p. 84), y en base a él analicemos el pasaje siguiente de los *Grundsätze*:

Sólo Dios es el idealista consecuente, integral y verdadero, pues sólo él se representa todas las cosas sin obscuridad, o sea, en el sentido de la filosofía de Leibniz, sin los sentidos y la imaginación. Él es entendimiento puro, es decir, separado de toda sensibilidad y materialidad. De aquí que, para él, las cosas materiales son seres (*Wesen*) del entendimiento puro, pensamientos puros: para él no existe absolutamente ninguna materia, pues ésta se basa únicamente en representaciones oscuras, es decir, sensibles. (FEUERBACH, 1969, p. 69).

Tratemos de analizar este pasaje como una representación del alma de Leibniz enfrentada consigo misma, con un poco de dramatismo –característica del estilo de Feuerbach a lo largo de toda su filosofía–. En ella, a modo de queja, Leibniz no puede ser como su Dios, esto es: un idealista integral<sup>16</sup>. Y no lo puede ser por las representaciones oscuras que obturan el entendimiento<sup>17</sup>. Por

---

deja por ello de reconocer que los *principios fundamentales* de su filosofía son puramente materialistas. A esta misma conclusión tiene que llegar quien quiera tomarse el trabajo de estudiar a fondo la doctrina de Feuerbach”. (El subrayado es del autor) (PLEJANOV, 1981, p. 14).

16 “El hombre, respectivamente este hombre, Leibniz, es por tanto un idealista *parcial*, un *semi-idealista*. Únicamente Dios es un *idealista integral*”. (FEUERBACH, 1969, p. 69, subrayado del autor).

17 Véase Cesa: “Y, puesto que Feuerbach rechaza como un “acomodamiento” de la teología la tesis leibniziana de Dios como principio unificador de las mónadas, está forzado a atribuir este rol propio a la “materia”. Junto a aquello que podríamos llamar el mundo superior, en que el hombre que sabe es el *alter ego* de Dios, hay un mundo subterráneo en el cual el espíritu se contrapone a la materia, la actividad a la pasividad, el saber a la pasionalidad. Feuerbach sostiene (y sostendrá toda la vida) que también en esto último está presente el principio espiritual o intelectual; pero tiene presente, también, que la irreductibilidad entre los dos mundos será propiamente lo que le permitirá criticar a fondo, a partir de 1838, la filosofía especulativa” (CESA, 1978, p. 25).

ello es que el filósofo de Bruckberg habla del hombre y no del pensador: en el hombre está la materia, en el pensador está el obstáculo al pensamiento. En Leibniz la materia no se confunde con el pensar<sup>18</sup>, al contrario: es su contrario, lo que le impide se realice la identidad absoluta del pensamiento consigo mismo. Veamos la continuación de la idea algunas líneas más abajo:

Así, según Leibniz, el límite del entendimiento está en que se encuentra afectado de materialismo, o sea, de representaciones oscuras, pero estas mismas representaciones oscuras se originan ellas mismas en que el ser (*Wesen*) humano está en conexión con otros seres (*Wesen*), con el mundo como tal. Pero esta unión no pertenece a la esencia (*Wesen*) del entendimiento, antes bien está en contradicción con él, pues el entendimiento es en sí, es decir, en la idea, una esencia (*Wesen*) inmaterial, esto es, existente para sí misma, una esencia (*Wesen*) aislada. Y esta idea, este entendimiento depurado de todas las representaciones materialistas, es justamente el entendimiento divino (FEUERBACH, 1969, p. 70)<sup>19</sup>.

El punto aquí está en la contradicción señalada: entre el ser humano que está en conexión con otros seres y el entendimiento puro de todo tipo de representación distinta de sí. He aquí cómo se introduce la materia: en el

---

18 Aquí reside la diferencia con Spinoza. Feuerbach entiende que en Spinoza la extensión es un atributo que se confunde con el pensamiento, con la razón, es por ende abstracto (FEUERBACH, 1969, p. 40); en Leibniz, justamente, la materia permanece como obstáculo porque no se puede resolver en el entendimiento: es, para él, un enigma irresoluble. Por ello decimos al principio del artículo que el spinozismo es una posición teológica, en los términos en que Feuerbach entiende la teología especulativa (FEUERBACH, 1969, pp. 25 y ss.).

19 Hasta aquí la cita en relación a nuestro objeto. No obstante, el pasaje continúa y concluye: "Pero lo que en Leibniz era sólo *idea* llegó a ser *verdad y realidad* en la filosofía posterior. *El idealismo absoluto* no es otra cosa sino el *entendimiento divino* del teísmo leibniziano *realizado*, el entendimiento puro elaborado sistemáticamente, el entendimiento que despoja a todas las cosas de su sensibilidad, convirtiéndolas en seres (*Wesen*) del entendimiento puro, en cosas del pensamiento, el entendimiento que no es afectado por nada extraño y que sólo se ocupa de sí mismo en cuanto ser de los seres (*Wesen der Wesen*)". (FEUERBACH, 1969, p. 70, subrayado del autor).

reconocimiento humano, del hombre Leibniz, de lo que obtura el entendimiento, de las “representaciones oscuras” (*dunkeln Vorstellungen*)<sup>20</sup>. Schmidt (1975, p. 136), por su parte, entiende que Leibniz se presenta en la historia de la tradición materialista alemán –y desde ella a Feuerbach– como correctivo o rectificación del mecanicismo spinozista. Veamos:

Leibniz, cuya huella puede reconocerse sin muchas dificultades en lo expuesto, es importante para el spinozismo alemán porque incorpora los nuevos conocimientos científicos (en particular la concepción de que la naturaleza constituye una sucesión de estadios ligados por transiciones). Su *Monadología* corrige a Spinoza en cuanto anticipa el “lado activo” (Marx) de la especulación idealista desde Kant hasta Hegel, si bien sólo en forma germinal. La mónada que produce de por sí sin cesar “representaciones” que constituyen el universo entero con arreglo a su individualidad, más aún, que consiste en esta producción, “puede ser considerada como el modo despertado a la vida y a la independencia”, a la propia sustancialidad. Esto se expresa en forma ideológica en que el mundo se concibe cada vez más como producto, no de una divinidad extramundana, sino del trabajo histórico de la especie humana (SCHMIDT, 1975, p. 136).

Pero, justamente, la mónada no es otra cosa que la expresión idealista del hombre feuerbachiano<sup>21</sup>. No hay elementos de este orden en los *Grundsätze*,

20 Ya en la carta a Riedel (1839) Feuerbach señala que indaga en Leibniz su concepto de materia (FEUERBACH, 1982, p. 6). Véase, a su vez, Cesa: “El dualismo muy exorcizado (*esorcizzato*) sale aquí a la superficie con la distinción entre la idea y el “ser material”, que es el principio de determinación y de individualidad; y, tengamos bien en cuenta, en sentido positivo. Cuánto el tema mismo fue de interés para el filósofo es demostrado por su insistencia acerca del rol de la “materia” en el libro sobre Leibniz, indicando que es el principio de pasividad tanto como de pasionalidad (*passionalità*), es lo que obliga al individuo a tomar conciencia de la propia finitud, y a reconocer a los demás tanto como a las cosas” (CESA, 1978, p. 24).

21 Por eso disentimos con Schmidt en este punto. Insiste el autor en atribuir el humanismo feuerbachiano a la influencia directa de Spinoza –aunque mediada por Leibniz–. Pero entendemos que Feuerbach no parte de la naturaleza –como implicaría la lectura spinozista–, sino que llega a ella. Veremos en breve este aspecto del problema en *Das Wesen des Christentums*. Por lo pronto, cf. Schmidt (1975, p. 138): “De todas formas hay que prestar

más allá de la contradicción en el hombre Leibniz de representaciones oscuras de la sensibilidad que impiden se realice el “idealista integral” (*ganzer Idealist*). Pero es que tampoco en las *Thesen* y los *Grundsätze* se aborda el fundamento de la naturaleza<sup>22</sup>: sino que ella misma es presentada como fundamento y base del

---

atención al hecho de que ya en el mismo Spinoza están ‘latentes’ ‘puntos de transición’ a la concepción de que ‘la esencia divina es en realidad la esencia humana’. La identificación de Dios y mundo contiene en potencia la de Dios y el hombre... No es otra cosa lo que enseña el ‘humanismo’ de Feuerbach, que aparece abiertamente como ‘el spinozismo desprovisto de sus colgaduras teológicas’” (PLEJANOV, 1981, p. 19). Entonces se manifiesta el contenido materialista de éste. Sólo que Feuerbach no lo toma en su forma mecanicistamente limitada. Esto había que documentarlo aquí en extenso. Así, Feuerbach sabe –pensando dialécticamente de modo tácito – de una “unidad del mundo” como “armonía de causas y efectos”; la naturaleza “no tiene principio ni fin; todo se encuentra en ella en interacción; todo es relativo, todo causa y efecto al mismo tiempo; todo en ella es omnilateral y opuesto”. Vimos además que Feuerbach, más avanzado que la mayoría de los materialistas franceses, no ve en el hombre un simple caso especial de naturaleza física, sino que, a la inversa (sin perjuicio de su primado genético sobre el hombre) interpreta a ésta en el medio de su realidad antropológica. Es incuestionable que este planteamiento no se mantiene externo al concepto mismo de naturaleza”.

- 22 Por ello es que Schmidt, que apoya su lectura principalmente en las *Thesen* y los *Grundsätze* no encuentra la conexión entre el hombre feuerbachiano y la naturaleza. Empero, al final del capítulo sobre el materialismo de Feuerbach introduce a Leibniz y nos permite suponer que avizoró la relación entre la mónada y el exterior: pero concibe a la naturaleza como mónada, a ello hace referencia al “spinozismo transformado”, no al hombre, tal como pensamos lo entiende Feuerbach. Que la naturaleza sea fundamento y base del hombre no autoriza a convertirla en una mónada absoluta –ahora sí –sin puertas ni ventanas -, porque lo que interesa a nuestro estudio es lo que está por fuera de las puertas y ventanas, la multiplicidad del exterior a la mónada hace que la diversidad no se pierda en un todo absoluto. Por ello, esta lectura puede ser posterior al periodo 1839 – 1843 (aclaremos que Schmidt no lo especifica), pero no lo es en el periodo que estamos trabajando. Desde aquí, Lange tiene razón –desde un materialismo *tout court*– al quejarse por el carácter antropológico –que reconoce Schmidt– del materialismo feuerbachiano. Véase Schmidt (1975, p. 133): “Contempla [Feuerbach] la naturaleza como todo unitario, como sujeto productivo incluso, según hemos visto. Lo que se llama comúnmente ‘dios o naturaleza’ es ‘únicamente la impresión y la expresión de la divinidad de la naturaleza’. Con ella se liga el hacer humano que traduce las propiedades naturales, por ejemplo, de la sal, en forma de ‘efectos económicos, médicos y tecnológicos’”. Al final del capítulo –y luego de introducir a Leibniz–

hombre<sup>23</sup>, pero: ¿cómo se llega a ella? No damos con ella ni en las *Thesen* ni en los *Grundsätze* sino como supuesto sobre el que descansa el hombre. Pero el modo en que Feuerbach la aborda es a partir del hombre mismo, y este movimiento es anterior<sup>24</sup>: como si éste fuese una mónada, no así la naturaleza, tal como parece ser el planteo de Schmidt (1975, p. 138). Véase el siguiente pasaje de *Das Wesen des Christentums*:

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

---

señala: “Por supuesto que de modo inmediato la ‘actividad’ como característica esencial de la sustancia había de redundar en favor de la concepción de la naturaleza de un ‘spinozismo transformado’. Sin por ello convertirse en leibnizianos, sin sacrificar sus fundamentos materialistas, se apropian Lessing, Herder y Goethe los motivos desarrollados por Leibniz más allá de los rasgos mecanicistas de Spinoza. ‘La naturaleza’, dice Lindner, ‘podía ser ahora vista en permanente desarrollo y movimiento. El acontecer natural recibió carácter procesual... Pero junto con esto surge un concepto cualitativamente nuevo del hombre (y ésta es la más importante modificación del spinozismo)”. (SCHMIDT, 1975, p. 138)

23 Así, en las *Thesen*, la naturaleza es “la esencia (*Wesen*) que no se distingue de la existencia; el hombre, la esencia (*Wesen*) que se distingue de la existencia. La esencia (*Wesen*) que no distingue es el fundamento de la esencia (*Wesen*) que distingue –por tanto, la naturaleza es el fundamento del hombre”. En los *Grundsätze*: “La nueva filosofía convierte al hombre, incluyendo a la naturaleza como base del hombre, en objeto (*Gegenstand*) único, universal y supremo de la filosofía y, por tanto, convierte a la antropología, incluyendo a la fisiología, en ciencia universal”. (FEUERBACH, 1969, pp. 49 y 149, subrayado del autor).

24 Disentimos con la postura de Cabada Castro, quien sostiene que en *Das Wesen des Christentums* Feuerbach es anti-materialista, en su distinción entre el hombre –que tiene conciencia– y el animal –que tiene instinto–. Es, en verdad, una interpretación reduccionista del materialismo feuerbachiano, máxime cuando éste intenta implementar la objetividad a través del vínculo del hombre con la naturaleza (FEUERBACH, 2006, pp. 205 y ss.), única forma de limitar la subjetividad ilimitada. Véase Cabada Castro: “En La esencia del cristianismo [Feuerbach] adopta, sin embargo, una postura netamente antimaterialista, al distinguir el animal del hombre, diciendo que aquel posee sólo ‘instinto’, mientras que éste posee ‘conciencia’, la cual en sentido estricto se define por su relación con lo infinito y es, por tanto, ‘conciencia de lo infinito’; consecuentemente reprocha al ‘materialista antiespiritualista’ no darse cuenta de que el despertar de la conciencia presupone una ‘mutación cualitativa de todo el ser.’” (CABADA CASTRO, 1975, p. 116, subrayado del autor).

mundo se hace también claro. Un hombre que existiera 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. El sentido de la naturaleza que nos descubre la conciencia del mundo como mundo es un producto posterior; pues se origina con el acto de separación del hombre de sí mismo; a los filósofos griegos de la naturaleza preceden los siete sabios, cuya sabiduría se relacionaba inmediatamente con la vida humana... 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. (FEUERBACH, 1995, p. 132).

Con el planteamiento de la preeminencia gnoseológica del texto citado expusimos brevemente el modo en que aborda Feuerbach la naturaleza desde su centro antropológico, el hombre, sin presuponer la preeminencia ontológica de la misma: tal será el planteo de fondo en las *Thesen* y los *Grundsätze*. Empero, notamos que al momento de indagar acerca del vínculo que el hombre tiene con ella, desde su centro antropológico, y en consonancia con la tradición filosófica alemana, Leibniz podría ser la fuente directa con el aporte de la noción de mónada<sup>25</sup>; pero también al representar en el hombre Leibniz la contradicción que genera en el espíritu la materia, en tanto aquello que obtura el entendimiento<sup>26</sup>. Este reconocimiento no está en Spinoza, y no está porque la

---

25 Claro que el supuesto aquí es que Feuerbach, como buen historiador de la filosofía que es, retoma líneas de investigación anteriores y las reformula. Este artículo intenta poner de manifiesto ello, desde el modo en que sitúa en su exposición del materialismo a Spinoza y Leibniz.

26 “Pero con todo, en Leibniz también, el hombre ya tiene en él una buena porción de idealismo (pues, ¿cómo sería posible representarse un ser (*Wesen*) inmaterial sin tener una facultad inmaterial y, por consiguiente, sin tener representaciones inmateriales?), pues además de los sentidos y de la imaginación tiene entendimiento, y el entendimiento es, precisamente, un ser (*Wesen*) inmaterial, *puro*, por cuanto es pensante; sólo que el entendimiento del hombre no es tan *perfectamente* puro, no es puro en ilimitación y en extensión como el entendimiento



materia en él se adapta a los dictados de la razón a través del atributo de la extensión. Esto es: no es un problema para el intelecto la materia, no es lo otro de sí, sino su *alter ego* ¡desde sí! Esta crítica emplea Feuerbach también respecto a la idea de naturaleza en Schelling en particular, pero al idealismo alemán en general (FEUERBACH, 1974, p. 47).

Hay una tendencia en Feuerbach –particular de este periodo– consistente en hurgar al hombre detrás del pensador. En *Zur Kritik* habla de pensadores<sup>27</sup> (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), pero la prueba del límite del árbol que presenta para refutar a Hegel (FEUERBACH, 1982, p. 45) no se sostiene argumentativamente desde la figura del pensador, sino del ser corpóreo, de un hombre de carne y hueso; o bien desde un pensador que se constituye en adversario de sí mismo, es decir: que mediatiza el pensamiento con lo otro de sí, con el ser sensible real y efectivo<sup>28</sup>. Böhme –en *Das Wesen des Christentums*– es presentado como un “filósofo místico de la naturaleza” (FEUERBACH, 2006, p. 181) en contradicción consigo mismo: en él el místico, el religioso, se expone al

---

divino o el ser (*Wesen*) divino. El hombre, respectivamente este hombre, Leibniz, es por tanto un idealista *parcial*, un *semiidealista*”. (FEUERBACH, 1969, p. 69, subrayado del autor).

27 “El pensador (*Denker*) no es dialéctico más que en la medida en que es *su propio adversario*. Dudar de sí mismo, son el arte y la virtud supremos”. (FEUERBACH, 1974, p. 38, subrayado del autor).

28 “El aquí fenomenológico en nada se distingue de otro aquí que yo señalé; si éste *se revela* también como un aquí universal, es de hecho un aquí universal. Por el contrario, el aquí real, se distingue justamente de otro aquí de manera *real*, es un aquí *exclusivo*. “Por ejemplo, el aquí es el árbol. Doy media vuelta y esta verdad ha desaparecido”. Así es en efecto en la *Fenomenología*, en que la media vuelta no cuesta más que una palabreja; mas en la realidad en que debo hacer actuar mi pesado cuerpo, el aquí se me revela, aun detrás de mí, dotado de una existencia muy real. El árbol *limita* mi espalda; me *despoja* del lugar que ya ocupa. Hegel no refuta el aquí, que es objeto de la conciencia sensible y objeto para nosotros, a diferencia del pensar puro, sino el aquí lógico, el ahora lógico”. (FEUERBACH, 1974, p. 45, subrayado del autor).

encanto de la naturaleza, poniéndose en cuestión este su ser religioso<sup>29</sup>. Lutero, a su vez, es reconocido en el segundo prólogo (1843) del mismo escrito como reivindicador de la naturaleza humana al oponer prácticamente el matrimonio al celibato, considerado este como *contra natura*<sup>30</sup>. Pero es en los *Grundsätze*, sobre todo, en que más abiertamente propone una lectura humanizada –y humanista– del pensador. Desde esta perspectiva, no es coherente el pensador consigo mismo salvo si reconoce en sí su ser mediatizado. Por ello es Leibniz, en esta contradicción que también aparece en Böhme, un ser real de carne y hueso que a la vez piensa y siente, y ello de modo problemático.

La noción de hombre de *Das Wesen des Christentums*, como punto de partida en la constitución de la objetividad (*Objektivität*), así como en el reconocimiento en las *Thesen* y en los *Grundsätze* de la materia como aquello que “no filosofa”, lo que está “en contra de la filosofía y se opone al pensar abstracto” (FEUERBACH, 1969, p. 41), tiene en Leibniz a su interlocutor directo. A ello se debe la carga idealista de la propuesta feuerbachiana señalado por

---

29 “La doctrina de la naturaleza en Dios ha sido tomada de Jacob Böhme. Pero en el original tiene una significación mucho más profunda e interesante que en su segunda edición modernizada y castrada. J. Böhme es un espíritu profundamente religioso; la religión es el centro de su vida y de su pensamiento. Pero, al mismo tiempo, se ha adueñado de su sentimiento religioso la significación que alcanza la naturaleza en la época moderna –en el estudio de las ciencias de la naturaleza, en el spinozismo, el materialismo, el empirismo–. Ha abierto sus sentidos a la naturaleza, y ha echado una mirada a su ser lleno de misterios; pero, al mismo tiempo, le asusta y no puede hacer concordar este terror ante la naturaleza con sus ideas religiosas” (FEUERBACH, 1995, p. 142).

30 “Sustituyo de hecho y en verdad el beneficio del agua real por el agua estéril del bautismo. ¡Cuánto “fangos” y cuánta trivialidad! Ciertamente es muy trivial. Pero en su época era también una verdad muy trivial el matrimonio, cuando Lutero, inspirado por su sentido natural del hombre, lo opuso al celibato, esa ilusión que se daba aires de ser algo sagrado” (FEUERBACH, 1995, p. 45).

Marx y Engels<sup>31</sup>, pero que conserva el antropoteísmo en pos de fundar sobre ello una nueva filosofía desde la religión como verdad del y para el hombre.

## Referencias

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

ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París: Presses Universitaires de France, 1957.

CABADA CASTRO, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

---

31 "Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas 'puros' la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un 'objeto sensible'; pero, aun aparte de que sólo lo ve como 'objeto sensible' y no como 'actividad sensible', manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto 'el hombre', y sólo consigue reconocer en la sensación el 'hombre real, individual, corpóreo'; es decir, no conoce más 'relaciones humanas' 'entre el hombre y el hombre' que las del amor y la amistad, y además, idealizadas" (MARX & ENGELS, 1970, p. 48). Comparemos este retrato del hombre feuerbachiano con el hombre Leibniz que tiene obturado el entendimiento por representaciones oscuras y veremos cuán importante es la idea de mónada para pensar a este hombre feuerbachiano, y cuánta verdad tienen Marx y Engels en este punto. Sólo que Feuerbach se propone reconstruir el ser del hombre para pasar luego a la praxis. O, siguiendo el paralelismo con la figura del hombre Leibniz: rectificar el entendimiento mediatizando progresivamente lo otro de sí, tornando las representaciones oscuras en cada vez más claras, pasando del yo al tú y volviendo del tú al yo en un movimiento de sístole y diástole, abriendo las ventanas y puertas que están cerradas en la mónada. Feuerbach no hace del hombre un individuo aislado y para sí –esta discusión la tendrá con Stirner –sino que éste vive y se realiza en la comunidad. El hombre en Feuerbach, así, está mediatizado. La mónada es el punto de partida, la comunidad realizada en el Estado es –al menos en las *Thesen* – su punto de llegada.

CESA, C. *Introduzione a Feuerbach*. Bari: Laterza & Figli Spa, 1978.

FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*. Traducción de Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1974.

FEUERBACH, L. *Das Wesen des Christentums*. Berlín: Akademie Verlag, 2006.

FEUERBACH, L. *Kleinere Schriften II*. Berlín: Akademie Verlag, 1982.

FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

FEUERBACH, L. *Manifestes philosophiques*. Traducción de Louis Althusser. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

HOOK, S. *From Hegel to Marx*. New York: Columbia University Press, 1950.

KAMENKA, E. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Praeger Publishers Inc., 1970.

LANGE, A. *Historia del materialismo*. Traducción de D. Vicente Colorado. Buenos Aires: Editorial Lautaro, 1946.

MARTÍNEZ HIDALGO, F. L. A. *Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A., 1970.

McLELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suárez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, S. A., 1971.

PLEJANOV, Y. *Cuestiones fundamentales del marxismo*. Traducción de Pedro Tanagra. México: Premia Editora, 1981.

RAWIDOWICZ, S. *Ludwig Feuerbach. Ursprung und Schicksal*. Berlin: Reuter und Reichard, 1931.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Traducción de Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, S. A., 1975.

WARTOFSKY, M. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

XHAUFFLAIRE, M. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).