

Convertir la Tierra en una morada. La ética de la naturaleza de Ludwig Feuerbach¹

Adriana Veríssimo Serrão

(Facultad de Letras, Universidad de Lisboa)

Traducción: Leandro Sánchez Marín

Resumen

Este texto analiza las principales líneas de la filosofía de la naturaleza en la obra del filósofo alemán Ludwig Feuerbach (1804-1872). La tesis de la autonomía y del valor intrínseco de la naturaleza, ya presente en los primeros escritos, continúa en una ontología del modo de ser sensible (*Sinnlichkeit*), que asigna el estatus de sujeto a todas las entidades humanas y no humanas. De estos principios surge una ética del reconocimiento y la gratitud, abordada como crítica al antropocentrismo y a toda forma de dominación e instrumentalidad. En sus escritos posteriores, Feuerbach defiende la visión de la naturaleza como una república, es decir, una comunidad paritaria sin jerarquías ni privilegios, que incluye los derechos de los animales. El equilibrio entre naturalismo y humanismo es uno de los mayores legados de este pensador injustamente olvidado, que entendió la comunidad de destinos compartidos por la humanidad y la madre Tierra.

Palabras clave: Ludwig Feuerbach. Sensibilidad. Ética de la naturaleza. Derechos de los animales. Madre tierra.

¹ Este texto se publicó originalmente como “Converting the Earth into a Dwelling Place. The Ethics of Nature by Ludwig Feuerbach” en: Tambassi, T. & Tanca, M. (Eds.), *The Philosophy of Geography*, Springer Nature, 2021, pp. 35-50 (*N. del T.*)

Abstract

This text analyzes the main lines of the philosophy of nature in the work of the German philosopher Ludwig Feuerbach (1804-1872). The thesis of autonomy and of the intrinsic value of nature, already present in the early writings, continues on to an ontology of the sentient way of being (*Sinnlichkeit*), which assigns the status of subject to all human and non-human entities. From these principles, there arises an ethics of recognition and gratitude, addressed as critique of the anthropocentrism and of all forms of domination and instrumentality. In his later writings, Feuerbach defends the view of nature as a republic, that is, a parity community without hierarchies and privileges, which includes animal rights. The balance between naturalism and humanism is one of the greatest legacies of this unjustly forgotten thinker, who understood the community of destinies shared by mankind and the mother Earth.

Key Words: Ludwig Feuerbach. Sensibility. Ethics of nature. Animal rights. Mother Earth.

El filósofo debe tener a la naturaleza como amiga; la naturaleza es verdaderamente sabiduría, razón. Lo que él piensa, ella lo hace, eso es lo que él ve en ella.

—Ludwig Feuerbach, GW 17, p. 289²

Un pionero de los derechos de la naturaleza

La consideración del pensamiento de Ludwig Feuerbach en el contexto de las relaciones entre filosofía y ecología puede parecer un trabajo incoherente o un intento de reconstitución forzada. De hecho, el filósofo, como en general la mentalidad de su tiempo, carece de al menos dos de los rasgos que estructuran la conciencia ecológica actual: por un lado, un estado de alerta ante una naturaleza gravemente

² Todas las referencias de los textos de Ludwig Feuerbach se citan de acuerdo con la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke*, Akademie-Verlag, Berlin. Para ello, se utiliza la convención GW, seguida del número del tomo y el número de página (*N. del T.*)

amenazada (o incluso comprometida en su supervivencia); por otro, la certeza de que los errores acumulados de la acción humana son el factor que más ha contribuido a dicha desagregación. Desde el punto de vista teórico, esta nueva conciencia exige una idea de naturaleza y de “natural”, cuya autenticidad se ha vuelto hoy totalmente problemática, y arroja sobre el hombre el peso de una doble perspectiva ética, culpándolo de la irreversibilidad de los errores ya cometidos y haciéndole responsable de la conservación de lo que aún queda.

Sin ser del todo ajeno a ello, Feuerbach se refiere de manera general a las consecuencias de la actividad humana sobre el medio ambiente, en particular los cambios climáticos, y saca a la luz la clara inspiración de un motivo ya desarrollado por J. G. Herder (2017 [1784-1791]), en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, pero sin ninguna asociación con la connotación de efectos negativos, y mucho menos con la idea del hombre como depredador de las especies vivientes o destructor de su entorno (GW 6, pp. 193-194; GW 10, p. 64). Algunos otros temas, bastante indicativos del punto de vista de la biografía intelectual de Feuerbach y de su modo de hacer filosofía, subrayan la diferencia entre el filosofar del campo y el de la ciudad, el primero animado por el aire puro de los espacios libres, en línea con el *status naturalis*, este último que reproduce los estrechos horizontes de los espacios cerrados y contaminados por las impurezas del aire de la ciudad.

La intuición de una disgregación global, la acumulación de residuos o la escasez de recursos básicos, son ajenas a este pensador del siglo XIX, como la imagen del hombre que amenaza su entorno y, por extensión, su planeta, parcialmente comprensible si se tiene en cuenta su existencia transcurrida en un discreto pueblo bávaro, alejado de los centros urbanos y alejado de los humos de las fábricas, cuyos efectos nocivos ya denunciaban algunos de sus contemporáneos, más atentos a los aspectos negativos de la creciente revolución industrial, como fue el caso del poeta inglés John Ruskin (1989 [1843-1860]).

A pesar de estas limitaciones, Feuerbach sigue siendo una voz decisiva a favor de una dignificación incondicional de la naturaleza. Desconocido u olvidado cuando se buscan los primeros signos de

Teología y cultura 26:2 (2024)

articulación entre filosofía y ecología, Feuerbach merecería ciertamente, en el contexto del siglo XIX, el lugar que tantas veces se le ha reconocido a Nietzsche —en el sentido matricial de fidelidad a la Tierra—, o que recibió Oswald Spengler respecto de su anuncio sobre declive de la civilización que arrastraría también a la naturaleza, destinada a perder carácter, carente de capacidad regenerativa. Tanto la idea de nihilismo como la de decadencia pueden convertirse fácilmente en una “premonición” de la caída, de una desaparición total de la civilización que comprende los valores culturales y la Tierra misma. El optimismo contenido de Feuerbach, por otra parte, no asocia el movimiento emancipador de la historia humana con la anticipación de una decadencia que afectaría al mundo natural.

Pero otros temas clave están muy vivos en sus textos, a saber, el fundamento terrenal del hombre, o la consideración de la multifuncionalidad de la naturaleza, como origen y base de la vida, así como medida y límite. Incluso sin perspectivas de decadencia, la posición de Feuerbach respecto de la naturaleza —ya sea en su totalidad o en sus particularidades— manifiesta una actitud de profundo respeto, tanto más notable cuanto que evoluciona dentro del orden puro de la reflexión y no se plantea como defensa contra un peligro ya instalado. Esta imponente consideración, contempla en particular los deberes humanos hacia los animales, constituye una sorprendente anticipación de los debates sobre los urgentes desafíos actuales que enfrentan el pensamiento y la acción.

Autonomía y valor intrínseco de la naturaleza

En su aspecto más esencial, la naturaleza se presenta como fundamento de toda existencia, y no debe su existencia a un ser distinto de la naturaleza misma. Independiente en origen, al no poseer un comienzo temporal determinado, e independiente en su existencia misma, la naturaleza continúa su curso de manera autónoma como principio de generación inmanente, obedeciendo únicamente a sus propios ritmos internos de desarrollo. La expresión más fuerte de la naturaleza es la *vida*, una realidad animada que subsiste y se renueva mediante los ciclos de nacimiento y muerte de los individuos.

Teología y cultura 26:2 (2024)

La confrontación con posiciones religiosas y filosóficas que le dan un estatus secundario, o incluso negativo, es a menudo controvertida. El creacionismo, que sitúa a la naturaleza en el estatus de derivación del acto creativo, que es a su vez arbitrario, de una subjetividad absoluta; al ser creado, el mundo no posee un significado positivo, sino que se deriva, suspendido del acto de la voluntad divina que lo hizo existir de la nada (*ex nihilo*). Esta es la misma “nada” que también sustenta la lógica especulativa de Hegel, para quien la naturaleza es planteada por el espíritu como un negativo al que el espíritu se enfrenta para adquirir la plena conciencia de sí mismo. La incapacidad de recoger el sentido orgánico es también típica del mecanicismo, particularmente dirigido, ya que priva a la naturaleza de aliento vital y de movimiento, cuando le presta un modo de funcionamiento fijo y repetitivo similar al de las máquinas. Mirar el mundo en general y a los seres vivos en particular, bajo la figura exclusiva del encadenamiento uniforme de las causas, es convertir la vida en muerte, lo vivo en cosa inerte, imponiendo al mundo una estabilidad que en todo está reñida con la diferenciación inmanente y la diversidad cualitativa que muestran los procesos naturales.

Considerada paralelamente a una naturaleza orgánica como *physis*, cuya esencia es el principio vital indispensable para pensar la sucesión de los fenómenos, Feuerbach la considera también desde un punto de vista sincrónico como “totalidad simultánea” o comunidad. El concepto de naturaleza como simultaneidad permite dar cuenta de la cohesión actual de un todo cuyos elementos tienen una importancia y un valor descuidados por una visión diacrónica temporal. Desde este punto de vista, la naturaleza se presenta según el esquema del espacio, es decir, una comunidad regida por la coordinación y convivencia de finitos, participando cada uno por derecho propio, dentro de la plenitud de las diferencias y cualidades que no pueden resumirse en una sola figura. La naturaleza tiende, por tanto, a coincidir con la realidad, e incluso se define como la “suma de la realidad”, incluyendo también al ser humano en este “estar con”, inserto e inseparable de la totalidad real. Se inaugura de esta manera una idea de realidad estructurada en la bipolaridad naturaleza-hombre, como modo esencial de toda existencia que ni siquiera el filósofo puede ignorar,

Teología y cultura 26:2 (2024)

como si fuera un espectador aislado o un puro sujeto cognoscitivo, en lugar de un ser total.

Es en este contexto que la naturaleza se asume también como paradigma ético, como *Heil*, en el doble sentido de salud y salvación, modelo de sencillez, sobriedad y racionalidad, que debe ser comprendido y seguido:

La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad, pero la suma de la realidad es la naturaleza (naturaleza en el sentido más universal del término). Por eso los secretos más profundos residen en las cosas naturales más simples que pisa el fantasioso especulativo que apela al más allá. El retorno a la naturaleza es la única fuente de salvación (GW 9, p. 61).

Una ontología renovada: todos los seres son sujetos

En los manifiestos fundacionales del proyecto de una nueva filosofía —las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*—, Feuerbach cruza la filosofía de la naturaleza con una ontología basada en el principio de sensibilidad (*Sinnlichkeit*), que caracteriza su doctrina plenamente madura. El ser no es un concepto vacío que se aplicaría indistintamente a todo lo que se puede pensar. Es el ser sensible y concreto, la *existencia* misma desplegada en la multiplicidad de los existentes y en la singularidad irreductible de cada uno, independiente del pensamiento y del lenguaje, por tanto, teniendo a verdad y realidad por sí sola: “La existencia, incluso sin capacidad de decirlo, tiene significado y razón por sí misma” (GW 9, p. 308).

La contribución más significativa a una visión apoteósica de la realidad es la tesis del ser como sujeto: “El ser es algo en lo que no solo estoy *implicado* yo, sino también los demás, y sobre todo también el objeto mismo. *Ser* significa estar *sujeto*, significa ser *para sí mismo*” (GW 9, p. 304). La noción de sujeto pierde su identificación con el yo autoconsciente y autorreflexivo del idealismo para integrarse en una visión realista y plena de la existencia, sin el privilegio o la exclusividad del entendimiento humano. La ontología prepara la

promoción del mundo, un mundo de sujetos que también son objetos, no como lo opuesto al pensamiento o como desprovistos de pensamiento, sino simplemente en función de la posición que cada uno desempeña en relación con el otro; esto convierte la realidad sensible en un tejido de interrelaciones, bajo el modo originario de la subjetividad objetual de todo lo existente.

Una tipología de actitudes: entre la instrumentalidad y la gratitud

En la caracterización de las actitudes estético-contemplativas y práctico-utilitarias, queda bien tipificada la confrontación entre los modos de relación con el mundo sensible. La intuición o contemplación (*Anschauung*) es una visión de cuidado y profundización de lo sensitivo. Preside las lógicas de la proximidad, una visión a una escala que puede alcanzar tanto los cielos más lejanos como afectar a los seres más cercanos. En rigor, la intuición no es un tipo de conocimiento que separa el objeto de su representación o de su concepto; es ya una especie de pensamiento sensible, que descifra el libro del mundo y lo revela en la multiplicidad y variedad de sus vocablos.

El filósofo no tiene la exclusividad de la contemplación. La comparte con la atención del botánico que cuida sus plantas y del mineralogista que examina sus cristales, uniendo ambos estudio y amor, razón y sentimiento, o en el lenguaje Feuerbach, *cabeza y corazón*. También lo comparte con el naturalista religioso que celebra su deuda con el mundo natural con adoración temerosa. Al reconocer cualidades, generar alegría, la intuición se da en una relación de respeto al objeto, como fin en sí mismo, valorando la naturaleza como un bien para observar, estudiar, admirar, no para utilizar. Feuerbach subraya el poder de la intuición cuando la asocia con el amor, entendido como la capacidad que tiene el corazón de sacar a los seres de la indiferencia y de investir a cada ser finito de un carácter absoluto, de un valor infinito.

El ser es, por tanto, un secreto de la intuición, de la sensación, del amor. Solo en la sensación, solo en el amor, es que” *esto*, “esta persona, esta cosa, es decir, lo

Teología y cultura 26:2 (2024)

singular, tiene valor absoluto, que lo *finito* es lo *infinito*, es en esto y solo en esto en que consiste la infinita profundidad, divinidad y verdad del amor (GW 9, p. 317).

En el lado opuesto se encuentra el utilitarismo, como visión determinada por el interés y viciada por la anticipación calculadora de los beneficios, impulsada por la funcionalidad egoísta que reduce un ser a posesión o ganancia: debe ser mío o un medio para mí. El egoísmo del uso, que convierte a los seres en instrumentos como medios, genera disparidad, como se desprende del contraste de los dos tipos de intuición:

La intuición práctica es una intuición sucia, contaminada por el egoísmo. En él, me identifico con una cosa solo gracias a mí. No lo intuyo por ello; en el fondo es algo despreciable [...] La intuición práctica es una *intuición insatisfecha*, porque en ella me relaciono con un objeto que no es de iguales condiciones que el mío. La intuición teórica, por el contrario, es una *intuición llena de alegría, satisfecha en sí misma, bendita*, porque para ella el objeto es un objeto de *amor y admiración*, que brilla a la luz del libre interés, pero magnífica como un diamante, transparente como cristal de montaña; la intuición de la teoría es una intuición *estética*, la intuición práctica, por el contrario, es una intuición *antiestética* (GW 5, p. 333).

La contemplación debe su primacía al desinterés, a la ausencia de voluntad de poseer, lo que presupone un punto de vista descentrado, pero no una anulación del yo. En la terminología de Feuerbach, el concepto mismo de estética traduce la ecuación entre sujeto y objeto en un plano sintético. La libertad de la naturaleza es solidaria con la libertad mental del sujeto. Feuerbach asocia a veces la estética con el sentido griego de asombro y de contemplación ante el mundo (*theōria*), teórico pero no intelectualista, que acoge el sentido festivo y la magnificencia del mundo con ojos asombrados. Otras veces

Teología y cultura 26:2 (2024)

integra la ética estética en una forma de auténtica religiosidad, hecha de deuda y gratitud, cercana y respetuosa, presente en el culto a los elementos, en la celebración de las cualidades y propiedades naturales:

¡No olvides, en agradecimiento al hombre, el agradecimiento a la Sagrada Naturaleza! ¡No olvides que el vino y la harina son sangre y carne de plantas que se sacrifican por el bienestar de tu existencia! [...] *¡Sagrado* para nosotros sea entonces el pan, *sagrado* el vino, pero también *sagrada* el *agua*! (GW 5, p. 454).

Al imponer una medida humana, ya sea del individuo, de los grupos o de la especie humana en general, el utilitarismo es una expresión de egoísmo y antropocentrismo. Sin embargo, no debe confundirse el antropocentrismo con la situación concreta que ocupa cada sujeto, que define una situación determinada en la aprehensión del mundo. Para Feuerbach, el sujeto humano es un yo encarnado, arraigado en el mundo según las coordenadas concretas de un “aquí y ahora”. La posición corporal temporal y espacialmente arraigada de un sujeto encarnado necesariamente imprime la aprehensión del mundo con una diferenciación de ángulos. El perspectivismo, según el cual la totalidad real se toma en porciones o fracciones, debe por tanto ampliarse y abarcar el punto de vista de los demás, en una concepción dialógica de la verdad que no identifica del todo el punto de vista personal con el punto de vista total. La tarea de la filosofía consiste precisamente en superar el carácter limitado de las diferentes perspectivas y en alcanzar una universalidad intersubjetiva y comunicativa.

En cuanto a “ser centro”, “tomarse a sí mismo como centro”, implica la actitud primaria y limitada según la cual las cosas que giran en torno a mi situación restringida, personal y local, son exclusivamente tal como yo las percibo. Supone la proyección de una medida, exclusiva para mí o para nosotros, tomada como absoluta. El antropocentrismo adopta inicialmente la figura de un antropomorfismo inocente; propio de la etapa de ignorancia de individuos y pueblos, como en el caso del niño o de la mentalidad

Teología y cultura 26:2 (2024)

animista, inviste propiedades, comportamientos o sentimientos humanos en los objetos naturales. Es en el curso de la evolución personal o histórica que el antropocentrismo se convertirá en un grave vicio del pensamiento, que en lugar de humanizar el mundo, lo priva deliberadamente de su especificidad para juzgarlo según criterios particulares y categóricos que le dan consistencia y objetividad. En ambos casos hay una proyección sobre el objeto; en el primer caso, por identificación y asimilación; en el segundo, por degradación y privación.

Feuerbach es consciente de que en la cosmovisión interviene espontáneamente un tipo de autorreferencialidad. Se impone, por tanto, a todo conocimiento un ejercicio de autocritica que, sin poder anular la introducción de esta medida, no identifica modos de saber y de decir con el ser en sí mismo. Es necesario aprehender la naturaleza solo a través de la naturaleza misma, distinguiendo entre “cosa en sí” y “cosa para nosotros”, conscientes de que cualquier medida humana, eventualmente aplicada a ella, tiene un alcance enteramente analógico.

Aunque la naturaleza no ve, no es *ciega*, aunque no vive (en el sentido subjetivo y sensible de la vida humana en general), no está *muerta*, y aunque no se forme según intenciones, sus formaciones no son *casuales* porque cuando el hombre define la naturaleza como muerta y ciega, sus formaciones como casuales, entonces convierte su propio ser (es decir, *subjetivo*) en una *medida* de la naturaleza, lo determina únicamente según la oposición a sí mismo, lo refiere como un ser discapacitado, porque ella *no* tiene lo que él tiene (GW 10, p. 60).

Existencia humana y naturaleza vivida

El mundo natural se presenta dotado de autonomía, mientras que el lugar humano, por el contrario, ya está marcado por la dependencia de la naturaleza, origen y fuente de todas las instancias de vida, inorgánicas y orgánicas, vegetales y animales. Así, siendo una especie viva, el hombre también comenzó a surgir de la naturaleza; así, el

Teología y cultura 26:2 (2024)

hombre de mundo (*Weltmensch*), modulado por su pensar y actuar, es y será siempre también un hombre de naturaleza (*Naturmensch*) (GW 11, p. 175). Sin embargo, Feuerbach no se detiene mucho en la cuestión del origen histórico y temporal; se limita a introducir algunos principios muy generales, y corresponde a las ciencias empíricas explicarlos y confirmarlos en sus causas particulares: la precedencia de la Tierra con respecto a todas las especies, incluida la especie humana, ya que tuvo una aparición tardía, diferida con el tiempo, obligando a reflexionar sobre un estadio en el que la Tierra, las plantas y los animales ya existían, pero el hombre aún no existía (GW 6, p. 109). Esto es así porque la condición natural de las especies vivientes no puede encontrarse en su remoto origen natural. La especie humana es ante todo un ser en la naturaleza, en el sentido de una implicación total en un proceso de existencia.

En su actual habitar, el ser humano común no tiene conocimiento de los complejos debates en el campo de la ontología y la gnoseología, pero conoce bien la naturaleza sensible que lo rodea y en la que transcurre toda su existencia. Lo que el filósofo puede expresar en un orden puro de pensamiento, instituyendo la idea de un fundamento, lejano en el orden ontológico, primero en el tiempo o en el valor, el ser humano común lo vive como una realidad vecina en cada momento de su existencia.

Vive esta realidad como tierra natal (*Heimat*), subrayando el sentido de pertenencia a su tierra, como suelo u hogar original. Esta tierra no solo está situada en el espacio y el tiempo, que son las coordenadas de la existencia en general; el ser humano proviene de un lugar, de ese lugar identificado, al que, después de partir, regresará con el familiar sentimiento de pertenencia, cuyo recuerdo podrá incluso llevar consigo en la representación de una vida futura después de la muerte (GW 5, pp. 307-310). La patria es un escenario característico, un paisaje determinado por las peculiaridades del suelo y del clima, los contornos de las montañas y el curso de los ríos, habitado por una fauna y una flora específicas (GW 10, p. 253; GW 6, pp. 47-48).

Vive la naturaleza como sensible, que experimenta en la profusión de sensaciones, que no son ni afecciones ni impresiones oscuras, ni material sensorial destinado principalmente al

Teología y cultura 26:2 (2024)

conocimiento. La sensación está dotada de coherencia, es unión esencial, alianza y cópula ontológica, es el ser unido al ser. Más fuerte que la intuición, que percibe a distancia, la sensación une lo sensible y lo sensitivo en un solo acto:

Solo a los seres que veo y siento, o a aquellos otros que aunque no veo ni siento son sin embargo visibles y sensibles en sí mismos, o a cualesquiera otros seres sensibles, debo mi existencia, el hecho de que sin sentidos me hundo en nada (GW 6, p. 106).

Si la sensibilidad, ya entendida por Feuerbach como una inclusión intersensorial del oído y la vista, el gusto, el olfato y el tacto, se caracteriza por el movimiento de apertura al mundo (salir de uno mismo y fundarse en sí mismo), lo contrario es igualmente cierto. También el mundo entra en nosotros, y no solo a través de los canales sensoriales, sino a través de todo el cuerpo, un “yo poroso” que se deja impregnar del mundo (GW 9, p. 151). El cuerpo sensible encuentra seres singulares, pero también los elementos fundamentales que lo rodean y todo lo abarca —el aire y la luz— y otros elementos fundamentales, como el agua y la tierra, sensibles omnipresentes, pero también biotipos, es decir, constituyentes físicos y biológicos, químicos y nutrientes orgánicos, dotados de virtudes especiales, a los que debe tanto la salud física como el bienestar interior. El mismo aire que actúa sobre los pulmones tonifica y facilita la función del pensamiento. El agua es elogiada por su función purificadora y su poder tonificante, ya sea físico o espiritual. En cuanto a la luz en la condición de ser universal, ver es la sensación de luz; y esa misma luz que me hace ver a los demás (GW 11, pp. 180-181). La naturaleza se vive como vínculo originario, en la multiplicidad de nexos vitales, a veces tipificados por el *aliento* y la *nutrición*, que preservan y renuevan la existencia a cada instante, y con esta reiteración prueban el mismo gesto irrenunciable de conexión con el ser:

Necesito aire para respirar, agua para beber, luz para ver, sustancias vegetales y animales para comer, pero nada, al

Teología y cultura 26:2 (2024)

menos inmediatamente, para pensar. Un ser que respira, no puedo pensarlo sin aire, no puedo pensar un ser que ve sin luz, pero puedo pensar el ser pensante aislado de sí mismo (GW 9, p. 269).

En el siempre renovado movimiento de “ingestión” y “asimilación”, la nutrición muestra un tipo de homogeneidad entre nuestro ser humano y los seres naturales; sin embargo, esta homogeneidad es selectiva y no ilimitada, en el sentido de que solo asimilamos lo que es similar a nosotros, para a cambio transformar lo asimilado en nuevas formas de expresión. A través de la ingestión y la asimilación hay un mundo natural que se humaniza, se produce una especie de encarnación diaria de la naturaleza (GW 11, p. 179). Pero es gracias a la exteriorización que la vida gana expresividad, reflejada en nuevas formas, según las potencialidades que el ser humano, máxima expresión de la fuerza vital, añade a su constitución natural básica (GW 10, pp. 138ss). La imagen de la existencia humana como un inmenso sistema de intercambios y una continua “circulación de vida”, a veces usada en un sentido real, a veces con una intención metafórica, tiene una eficacia amplia, casi sistemática, que resulta de la interacción entre el hombre y la naturaleza. y la continuidad entre lo natural y lo cultural.

“Vivimos en la naturaleza, con la naturaleza, de la naturaleza”, la frase alude a la imposibilidad de cortar o suspender el flujo vital, y a la idea de un destino común: un futuro común o una falta de experiencia común: “porque es en la naturaleza que vemos, que trabajamos y existimos; es aquello que abarca al hombre; al ser retirado, es también su propia existencia la que se suprime; solo gracias a ella el hombre subsiste, solo de él depende en toda su actividad, en todos sus pasos” (GW 6, p. 91). Por tanto, Feuerbach puede llamarse a sí mismo sin contradicción “naturalista o humanista” (GW 6, p. 257).

Necesidad y dominio: la ambivalencia original

La última filosofía feuerbachiana, que parece establecerse en un equilibrio profundo, recuperando para su doctrina un espíritu clasicista

por el que siempre se mostró especialmente atraída, se ve perturbada por un nuevo elemento que la marca con signos de una intensa paradoja que está ausente en escritos anteriores. El descubrimiento de este elemento es paralelo a la incursión de Feuerbach por la antropología cultural, cuando medita sobre la génesis histórica de las formaciones religiosas y busca establecer su interrelación a partir de religiones naturales, formas arcaicas de épocas y pueblos cuya inserción en el entorno geográfico era muy estrecha, permitiendo captar, en su primitividad, rasgos definitorios de un estado original. Este análisis pone de relieve el hecho de que el hombre, aunque es un ser natural, no habita la naturaleza armoniosamente, sino que tiende *por su constitución* a rivalizar con ella. Hay incluso un antagonismo que, en detrimento del contacto con los seres naturales, no solo le lleva a priorizar las relaciones con el otro humano en el que se reconoce fácilmente un semejante, sino sobre todo a reivindicar para sí un estatus de superioridad.

El primitivo, o el “hombre físico”, cuya existencia se desarrolla en estrecha convivencia con el medio ambiente, enteramente dependiente de los recursos de la tierra, sujeto a las tempestades, a los ataques de las fieras y a la violencia de los elementos, con medios rudimentarios de protección a su disposición, siente la extrema fragilidad de su situación vital: “el primitivo es un extraño en la naturaleza” (GW 6, p. 238). Si a veces puede sentirse cercano a la convivencia, cuando ésta es pródiga y proporciona abundantes recursos, tiende a poner el acento en la variabilidad impredecible que lo lleva a una situación de expectativa, inseguridad y malestar. Considera la naturaleza como un ser extraño y distante, una distancia reforzada por el mutismo y el silencio, una indiferencia que no responde a las preguntas y peticiones humanas y no se acomoda servilmente a nuestros deseos y demandas.

Partiendo de las formas religiosas primitivas hasta la antropología filosófica, Feuerbach teoriza —regresando al tema hegeliano del amo y el esclavo— la relación de ambivalencia como forma original de ser. El hombre está arraigado en la naturaleza, pero en una relación que dista mucho de ser pacífica. Hombre y naturaleza oscilan en la tensión permanente entre dominio y servidumbre, a partir

Teología y cultura 26:2 (2024)

de la cual no existe una actitud teórica de admiración desinteresada, sino el mecanismo básico de supervivencia, la necesidad o carencia (*Bedürfnis*), una especie de falla estructural (*Not*) que precede a cualquier satisfacción.

Debido a que el hombre necesita de los productos de la naturaleza, el hombre depende de ella, una dependencia que hace de él un siervo, y de la naturaleza, una señora. La imagen de esta duplicidad, no asumida de un modo enteramente consciente, es enriquecida con la duplicidad que equilibra dos tipos de posiciones dispares:

A este árbol de aquí le debo mi existencia; si no existiera, yo no podría existir; me da alimento, vestido, refugio; se me impone al mismo tiempo por su majestuosa grandeza y por la magnificencia y lo insondable de su peculiar ser vegetal [...] Como lo necesito, soy un sirviente; mientras lo disfruto, soy señor; en la necesidad estoy por debajo, en la fruición me pongo por encima del objeto; allí lo experimento como un ser que existe por sí mismo, independientemente de mí; aquí como un ser que existe para mí (GW 6, p. 224).

La rivalidad siempre inminente y nunca resuelta se refleja en la dualidad de sentimientos, que se produce en el contraste entre la *humildad* (de la privación) y el *orgullo* (de la fruición). Estos sentimientos se interiorizan como mecanismos psicológicos, dentro de un conflicto de conciencias, divididas entre el inevitable uso práctico que exige la necesidad y la conciencia, aunque latente, que acompaña al acto practicado. En otros términos: entre la *frivolidad* o ligereza con la que utiliza la naturaleza en su beneficio y el peso teórico que acompaña la acción practicada como un acto de maldad, un *ultraje* a un ser sensible y carente de defensa alguna:

Y la frivolidad o, al menos, la irreverencia de la fruición es para el hombre una necesidad práctica, una necesidad en la que se basa su existencia; una necesidad que, sin

Teología y cultura 26:2 (2024)

embargo, se encuentra en directa contradicción con su respeto teórico por la naturaleza, entendida en el sentido humano como un ser vivo, egoísta, sensible, que al igual que el hombre, no está dispuesto a dejar nada ni a dejarse llevar por nada (GW 10, pp. 32-33).

La estructura antropológica de dominación y servidumbre está más profundamente arraigada en la esfera de la conciencia moral que acompaña esta forma de ser y de usar. Al no ser inocente, la actuación se duplica en una contradicción moral de *pacificación* y *remordimiento*. Dado que el acto realizado contradice el respeto, e incluso la veneración por el objeto, la conciencia del mal exige que el dolor cometido sea reparado mediante el dolor autoinfligido.

En las religiones naturales animistas, la eliminación del sentimiento de culpa se logra mediante la gratitud traducida ritualmente en sacrificios u ofrendas a las fuerzas divinizadas y a los seres naturales, devolviéndoles algo de poder a cambio del bien que les fue arrebatado. A medida que la civilización avanza, cuando se siente menos la dependencia básica, el miedo a los elementos o la inseguridad física, la eliminación del sentimiento de culpa tiende a ser casi total. Ahora se logra no mediante la ingenuidad de la ofrenda o del sacrificio a las deidades, sino en el acto más extremo de apropiación: transformando en mi poder lo que es el poder del objeto: “hacer dependiente de mí aquello de lo que dependo” (GW 6, p. 242).

El hombre finalmente se proclama dueño de la naturaleza, cuyo poder le permite borrar sus misterios, anular su autonomía y dignidad, considerándola no solo como un medio de subsistencia y una cosa útil, sino como algo que puede transformar por su propia voluntad (GW 6, p. 284). Ahora bien, el antropocentrismo no debe confundirse con un simple error de visión o un conocimiento equivocado que podría corregirse mediante el ejercicio de la razón autocrítica o mediante la disciplina de la cultura; tampoco indica el contraste entre tipos, actitudes o estilos de vida humanos, como el contraste entre contemplación estética y uso utilitario.

Es una condición constitutiva de una disposición profunda, que, una vez comprendida en su dinámica, debe ser fuertemente reprimida

Teología y cultura 26:2 (2024)

en sus manifestaciones. Lo que mejor caracteriza el orgullo humano en su relación con la naturaleza tampoco es la figura en el *centro*, sino la figura en lo alto, la tendencia a ponerse en su punto más alto, asumiendo el estatus de ser superior. La tendencia a la autopromoción y al establecimiento de una superioridad definen, en lo que concierne al hombre, una posición moral e incluso política, como reivindicación de un poder y ejercicio de un dominio. “El hombre se sitúa ahora en la cima del mundo como su alfa y omega” (GW 6, p. 278).

El orden natural se invirtió casi definitivamente, pero todavía y siempre queda un residuo de una naturaleza que no puede ser cancelada, lo que lleva al hombre a un deseo creciente de dominio. Las más diversas formas culturales y civilizacionales, religiosas y filosóficas, caen ahora bajo esta categoría de dominación, que a su vez puede reconducirse a algunas modalidades fundamentales.

Una es el modo en que las religiones de la subjetividad, o teísmo, se realizan en la figura de un Dios que crea la naturaleza para que el hombre pueda reinar sobre las demás criaturas. Otra es el intento de transformar en cuasihumano a ese no humano que se nos resiste, inculcándole subjetividad, conciencia, personalidad, para justificar indirectamente un lugar prominente para el hombre, que aparece de manera sutil en la teleología objetiva de la humanidad como el fin de la naturaleza. Otra, por el contrario, le quita la vida a la naturaleza, su capacidad de gozar y sentir, convirtiéndola en algo que es su propia obra y su producto; comienza deliberadamente por mecanizar y materializar la naturaleza, para imponer una vez más, sin resistencia, sus esquemas y categorías intelectuales o los caprichos de su voluntad.

La historia es la manifestación, renovada y progresivamente intensificada, de este enfrentamiento, de la tendencia a moldear y subestimar la naturaleza, convertida en gesto de dominación. Por tanto, este antropocentrismo radical, tanto teórico como práctico, debe corregirse; esta compleja estructura de rivalidad, si no puede superarse por completo, debe ser fuertemente disciplinada. Ahora bien, la antropología y la ética no coinciden, ya que una disposición natural no conduce necesariamente a un comportamiento justo: “Todo lo que existe está autorizado a existir, tiene tanto derecho a existir como yo;

Teología y cultura 26:2 (2024)

al privar a un árbol de sus frutos, al talarlo, le cometo un ultraje” (GW 6, p. 234).

Los animales, socios en una comunidad igualitaria

Feuerbach se destaca como una voz disidente dentro de una larga tradición filosófica que abordó la cuestión de la animalidad desde el punto de vista de la humanidad del ser humano, por tanto, dentro de un propósito no absoluto, sino comparativo. Esta comparación permitió ubicar el estatus de lo humano y determinar su esencia, es decir, cuando la diferencia específica fue elevada a un criterio lo suficientemente fuerte como para instituir un dualismo entre ambas partes. Por el contrario, en *Principios de la filosofía del futuro*, la diferencia entre el hombre y el animal se restablece no a través de la falta de facultad de pensar y de hablar, sino a través de diferentes modos y gradaciones del elemento sensitivo común:

El hombre no se distingue en modo alguno del animal solo por el pensamiento. Al contrario, su ser total es su diferencia con el animal. Es cierto que quien no piensa no es hombre, no porque el pensar sea la causa, sino solo porque es una consecuencia necesaria y propiedad de la esencia humana (GW 9, pp. 335-336).

Y el texto continúa señalando el modo de diferenciación: en un caso, una sensibilidad amplia y capaz de universalidad, en el otro, una sensibilidad refinada pero restringida. El procedimiento de Feuerbach no es ni de exclusión (instalar una división insuperable, por ejemplo, entre racional e irracional, o entre razón e instinto), ni de indistinción (humanizar al animal o animalizar al humano), sino de *inclusión*.

El principio general que rige lo sensitivo se aplica a la comparación entre animal y hombre: ni la igualdad absoluta (o formalidad abstracta), ni la diferencia entera, sino una conjunción de semejanza y particularidad, que Feuerbach llama parentesco o afinidad (*Verwandschaft*) (GW 9, p. 272). Como seres sensibles, los seres se determinan según la afinidad, lo que preserva el elemento diferenciador de sus respectivas cualidades distintivas,

convirtiéndolos así en “parientes”, dentro del reconocimiento que establece una concepción ontológicamente comunitaria, éticamente igualitaria o fraterna.

Feuerbach no intenta seguir el método más sencillo para valorar a los animales, es decir, la hipótesis de la máquina animal o la reducción a conductas instintivas, que sería antropomorfizar a los animales mediante la atribución de operaciones humanas. De ahí que Feuerbach se niegue a verlos según el modelo de las características humanas, es decir, como un hombre potencial o incompleto, desvelando huellas de pensamiento, de habilidad lingüística, de cultura, de fabricación de instrumentos o de sentido artístico, obligándolos a acercarse a nuestra imagen. También en esta línea se mantiene firme el principio de que las manifestaciones naturales deben ser comprendidas por sí mismas, según una analogía no proyectiva.

Al enumerar, sin intención sistemática, los atributos de la sensibilidad animal, Feuerbach señala un amplio espectro. Al primer conjunto de atributos se hace referencia, en la Introducción a *La esencia del cristianismo*, como “conciencia en sentido amplio”, incluido el sentimiento de uno mismo, como percepción y capacidad de diferenciación sensible (GW 5, p. 28). Posteriormente, Feuerbach llega a reconocer rasgos característicos de la sensibilidad afectiva, e incluso moral. Los animales y los humanos están unidos en su capacidad de sentir y sufrir, que constituyen la expresión de la vida, porque tienen la facultad de verse afectados, ya sea positiva como la alegría y el bienestar, o negativa como el sufrimiento y el dolor. Los animales y los humanos también están unidos en la tendencia intersubjetiva del impulso sexual, incluyendo la tendencia a sentir y poner en práctica un amor celoso hacia sus compañeros de especie, tal como se manifiesta en el cuidado de su descendencia (GW 5, pp. 178-179).

Se considera inesperada la atención que Feuerbach presta a los signos de la vida interior, como preferencias y elecciones, así como a los estados de ánimo, las luchas psicológicas o morales, la conciencia de las acciones, como confirma su biógrafo Karl Grün en una sección separada de algunos de los aforismos tardíos de Feuerbach (Grün, 1874, pp. 331-332).

Teología y cultura 26:2 (2024)

En cuanto a la posición en relación con los animales, podemos rastrear una serie coherente de pasajes que demuestran bien la exigencia de una postura ética extendida a los seres sintientes no humanos, dignificados como sujetos, con capacidad de sentir. En general, Feuerbach denuncia las reacciones negativas derivadas de la indiferencia ante la muerte, considerada por los animales como un acontecimiento natural, en contraposición al dramatismo, asociado a la muerte humana, a la crudeza en su tratamiento y su uso opuesto para la vanidad humana (GW 10, pp. 309ss.) Inequívoca es la denuncia de la experimentación y la vivisección, correlato del mecanismo que persiste en la ciencia analítica, que se convierte en blanco de profundas críticas ya que objetiva y destruye la identidad de los individuos, pasando a desmembrarlos, de esta manera rompiendo la unidad vital. Junto a la condena de la violencia y los malos tratos, Feuerbach reivindica, desde un punto de vista jurídico, la institución de un derecho inmanente. Existe un derecho original plenamente identificado por parte de los seres naturales: el derecho a la vida, y a una vida plena, que no pueden, sin embargo, expresar ni reivindicar:

Entre nosotros, inteligente y egoístamente prohibimos el crimen y el robo, pero en relación con otros seres, en relación con la naturaleza, todos somos asesinos y ladrones. ¿Quién me concede el derecho a la liebre? El zorro y el buitre tienen tanta hambre y derecho a existir como yo. ¿Quién me da el derecho a la pera? Pertenece por igual a la hormiga, al lagarto, al pájaro, al cuadrúpedo (GW 6, p. 356).

El hombre es responsable del derecho de cada uno a la vida, valor supremo, y es delegado de la voluntad de vivir de todos los demás seres. Los primeros pasaron a ser poseedores de una ley que los rige, pero que los segundos ni conocen ni pueden reclamar; esta ley es precisamente la ley jurídica y moral más incondicional: la prohibición de matar, no solo a los animales complejos, sino también a aquellos respecto de los cuales, a pesar de ser diminutos, insignificantes, inquietantes, el hombre no entabla una relación afectiva inmediata:

Cuando aplasto una pulga porque me ha picado, rechazo la necesidad de su existencia; la alejo de la conexión orgánica consigo misma y con el resto del mundo; solo conservo el aguijón, del mismo modo que el jurista o el moralista juzgan al hombre que roba solo por el hurto, están atascados en el corazón del amor propio y del amor a la propiedad. En resumen: la pulga pica, pero no debería picar, al menos a mí. La picadura de la pulga es un delito de lesión al impulso humano hacia la felicidad, pero la pulga no puede picar si no existe, por lo tanto, no debe existir; por lo tanto, debe morir (GW 11, p. 96).

Esta ley descentraliza y al mismo tiempo pone al hombre en el centro. El hombre es puesto fuera del mundo y luego nuevamente dentro de sí mismo, en el lugar de abogado universal. Al comprender que hay que renunciar a un derecho exclusivo adquirido por usurpación, al que el hombre no tiene derecho, renunciar a la muerte irrestricta es entonces compensar una deuda previamente contraída, por un ultraje previamente cometido (GW 6, p. 356). El uso explícito del concepto de derecho, extendido a los seres no humanos, excede la comprensión jurídica del del derecho como correlato del deber y anticipa el manifiesto igualitario de Henry Salt (1980 [1892]), *Los derechos de los animales considerados en relación con el progreso social*, considerado uno de los fundadores del movimiento por los derechos de los animales.

De la moral a la ética: el hombre como tú de la naturaleza

Una vez que se ha hecho evidente que la concepción feuerbachiana de la moralidad no se limita a la esfera interna de las relaciones entre los seres humanos, ahora está igualmente justificado el aspecto objetivo de la *moralidad de la naturaleza*, es decir, el reconocimiento del valor inherente de todos los seres naturales. Ahora bien, es necesario precisar cómo esta extensión al orden extrahumano equivale también a una *ética de la naturaleza*, o más estrictamente, a una *ética para la naturaleza*, ya que para Feuerbach la moral y la ética no coinciden. En

Teología y cultura 26:2 (2024)

su conjunto, la naturaleza ofrece ya un paradigma moral con matriz política y jurídica cuando es concebida como *república*, según las determinaciones de la universalidad y de la igualdad de estatus, de la convivencia horizontal, desposeída de jerarquías y privilegios, y de la acción recíproca entre todos los seres:

La naturaleza no tiene principio ni término final. En ella todo está en acción recíproca; todo es relativo, todo es a la vez efecto y causa; todo es omnilateral y recíproco; no converge a ningún punto monárquico; es una república (GW 6, p. 115).

El modelo comunitario de moralidad enmarca la perspectiva ética como el principio de máxima generalización, pero este modelo es incapaz de explicarlo completamente, ya que la ética concierne a la acción de un individuo singular concreto y posicionado, estando por tanto en relación directa con otro singular igualmente posicionado. Combinando los dos aspectos fundamentales de su pensamiento —la filosofía de la sensibilidad, en su tendencia a la plenitud, y la filosofía de la intersubjetividad, como movimiento hacia el otro— Feuerbach subordina la acción ética al principio de realización conjunta de “mi bien y el bien del otro”, o el principio de felicidad bilateral y omnilateral (GW 11, p. 73).

Ampliando la idea ética que sustenta el vivir concreto, es necesario también considerar la naturaleza como un Tú, y hacerle el bien, contemplando la naturaleza con una actitud de reciprocidad y paridad similar a la relación que conecta al hombre con el otro hombre. Esta relación positiva y expansiva, al estar involucrados todos los seres de la naturaleza, es devuelta por ellos y revierte al hombre. Cuando el hombre trata a la naturaleza como a un Tú, la naturaleza a su vez convierte al hombre en un amigo, también en un Tú, pues “lo que vale para el hombre *vis-à-vis* al hombre también lo es frente a la naturaleza. Él no es solo el Yo, sino también el Tú de la naturaleza” (GW 20, p. 311).

La diferenciación entre moral y ética permite que dos orientaciones complementarias se crucen sin contradicción: por un

lado, la defensa del valor inherente, es decir, la posición objetiva de los derechos intrínsecos universales; por el otro, el llamado a una actitud subjetiva, que puede manifestarse a través de sentimientos altruistas (simpatía y compasión, respeto, cuidado y amor) o como acción que efectivamente opera para hacer el bien y evitar o minimizar el mal. El altruismo ya revela una ética mínima, solo en la acción se actualiza la ética: la ética es la acción que quiere hacer el bien. El sujeto ético se vuelve así enteramente responsable de su acción, que involucra al otro e interviene en su esfera, trayendo beneficios o perjuicios.

Feuerbach defiende una posición de paridad, alejada de la unilateralidad de un tipo de naturalismo indiferente al hombre y de un tipo de humanismo indiferente a la naturaleza, como se ejemplifica en sus *Lecciones sobre la esencia de la religión* sobre la tierra y sus productos. Por un lado, la *frase imperativa*: “Te ordeno que me des una buena cosecha”, ejemplifica la violencia de la voluntad que impone la medida humana. Por otro lado, la inútil *súplica* que expresa: “Por favor, dame una buena cosecha”, ejemplifica la actitud de no actuar y de renunciar a intervenir (GW 6, p. 356).

Según esto, no tenemos ni la autorización para ejercer una dominación ilimitada, ni la descalificación que destituye al hombre de su cargo y restringe su capacidad de intervenir. La posición equilibrada de Feuerbach confiere al hombre la única cualidad de ser el *compositor* del mundo: “Mozart, solo hay uno. Este Mozart de la naturaleza, al menos en la Tierra, es el hombre” (GW 19, p. 40). El compositor no domina, reelabora, da forma y afecta; es autor de producciones originales, pero no creador; no destruye ni altera la productividad inmanente; embellece y humaniza.

Los seres humanos están, por tanto, autorizados a disponer de las potencialidades que les proporciona la naturaleza y a obtener su beneficio, siempre que las tomen como un bien en sí, a la luz de la benevolencia y el beneficio, no de la utilidad y el lucro. Hecho de la inseparable conexión entre un humanismo que contiene la naturaleza y un naturalismo que contiene al hombre, surge el nuevo paradigma de una colaboración amistosa, cercana al “desarrollo sostenible”, y alejada de cualquier radicalismo ecológico.

Teología y cultura 26:2 (2024)

A veces se puede encontrar en estos textos una cierta variación entre el plan descriptivo y el prospectivo. A medio camino entre lo que es y lo que puede y debe ser. Pero aquí, en el caso de la ética hacia la naturaleza, prevalece sin lugar a dudas la perspectiva de futuro, del proyecto. El hombre es un hijo de la naturaleza, que siempre será la fuente de la vida, la madre. Sin embargo, Feuerbach subraya que la relación con la madre habrá que lograrla de forma adulta:

La verdadera cultura y el verdadero deber del hombre es aceptar y tratar las cosas como son, no hacerlas más o menos de lo que son [...] Nuestro deber es evitar los extremos [...] y considerar, tratar y resentir la naturaleza tal como es, como nuestra madre [...] así como no necesitamos perdernos [...] solo a nivel del niño en la relación con nuestra madre humana, también debemos enfrentar la naturaleza no con los ojos de los niños, sino con los ojos del adulto, del hombre consciente de sí mismo (GW 6, pp. 46-47).

Es irrelevante si Feuerbach desconocía los conceptos científicos de medio ambiente o ecosistema o si estaba alejado de los movimientos ya emergentes en defensa de los derechos de los animales. Basta señalar que su filosofía contempla la denuncia del antropocentrismo y que su ética es también el rechazo de un lugar especial, de privilegio, del ser humano, es decir, la contestación de la tendencia del hombre a situarse en la cima del mundo como ser elegido, por origen o por presunto mérito reivindicado como derecho. Transformar la naturaleza en un hogar podría sintetizar el espíritu de la ética de la naturaleza de Feuerbach, proyecto que, lamentablemente, el curso posterior de la civilización no confirmaría:

Solo el hombre, gracias a su ordenamiento y formación, imprime la huella de la conciencia y del entendimiento; solo él fue quien, poco a poco, con el transcurso del tiempo, transformó la Tierra en un hogar racional (*Wohnung*), adaptado al hombre, y un día la transformará

en un hogar aún más humano, aún más racional de lo que es ahora (GW 6, pp. 193-194).

Bibliografía

- Feuerbach, L. (1984a [1851]). *Gesammelte Werke* 6. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1984b [1817-1839]). *Gesammelte Werke* 17. *Briefwechsel I (1817-1839)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1990a [1839, 1841, 1943]). *Gesammelte Werke* 9. *Kleinere Schriften II (1839-1846)*. Akademie-Verlag. „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839) / Hacia la crítica de la filosofía hegeliana; „Einige Bemerkungen über den ‚Anfang der Philosophie‘“ (1841) / Algunas consideraciones sobre el “Inicio de la filosofía”; „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1843) / Tesis provisionales para la reforma de la filosofía; „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) / Principios de la filosofía del futuro.
- Feuerbach, L. (1990b [1866]). *Gesammelte Werke* 11. *Kleinere Schriften IV (1851-1866)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1990c [1846-1847]). *Gesammelte Werke* 10. *Kleinere Schriften III (1846-1850)*. Akademie-Verlag. Das Wesen der Religion (1846) / La esencia de la religión; Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846) / Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu; Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie (1847) / La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la antropología.
- Feuerbach, L. (1993 [1845-1852]). *Gesammelte Werke* 19. *Briefwechsel III (1845-1852)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1996 [1853-1861]). *Gesammelte Werke* 20. *Briefwechsel IV (1853-1861)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (2006 [1841, 1843, 1849]). *Gesammelte Werke* 5. *Das Wesen des Christentums*. Akademie-Verlag.
- Grün, K. (1874). *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*,

Teología y cultura 26:2 (2024)

dargestellt von Karl Grün. Bd. I: Ludwig Feuerbachs Philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlaß (1820-1850); Bd. II: Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß (1850-1872). C. F. Winter Verlag.

Herder, J. G. (2017 [1784-1791]). *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hofenberg.

Ruskin, J. (1989 [1843-1860]). *Modern Painters*. Carlton Books.

Salt, H. (1980 [1892]). *Animal's rights considered in relation to social progress*. Society for Animal Rights.

Adriana Veríssimo Serrão es profesora adjunta en el Departamento de Filosofía de la Facultad Letras de la Universidad de Lisboa. En dicha institución realizó una Maestría sobre la estética de Kant y un doctorado sobre la antropología de Feuerbach.

e-mail: adrianaserrao@letras.ulisboa.pt
<https://orcid.org/0000-0001-7452-4032>

Leandro Sánchez Marín se desempeña como docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía. Es egresado en filosofía y actualmente realiza estudios de posgrado en dicha universidad.

e-mail: leandro.sanchez@udea.edu.co
<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

Fecha de recepción: 11-11-2023

Fecha de aceptación: 23-08-2024