



Feuerbach político y social

El problema de la enajenación y su

relación con algunas instituciones humanas¹

Leandro Sánchez Marín

Universidad de Antioquia, Colombia

Recibido: 22 junio 2025

Aceptado: 21 septiembre 2025

Resumen

Este texto está conformado por dos partes bien definidas donde pretendo analizar la relación entre el concepto de enajenación de Ludwig Feuerbach y algunas instituciones que se han presentado históricamente como pilares sociales y políticos del desarrollo de las comunidades occidentales, donde el pensamiento del autor tiene origen, y donde se ha desarrollado en función de la elaboración de una crítica materialista sobre el espíritu de la modernidad. Después de elaborar una exposición sobre el posicionamiento de Feuerbach como un pensador relacionado con lo político, se analizarán entonces las figuras de la familia, la sociedad civil y el Estado bajo la lupa de materialista de Feuerbach y en marcado contraste con las elaboraciones hegelianas vinculadas a la presentación conceptual de estas mismas instituciones.

Palabras clave: Feuerbach, enajenación, Hegel, política, sociedad, crítica materialista.

Abstract

This text is comprised of two distinct parts in which I intend to analyze the relationship between Ludwig Feuerbach's concept of alienation and certain institutions that have historically been presented as social and political pillars of the development of Western communities, where the author's thought originated and developed through a materialist critique of the spirit of modernity. After presenting Feuerbach's position as a thinker concerned with the political, the figures of the family, civil society, and the State will then be analyzed through Feuerbach's materialist lens and in marked contrast to Hegelian elaborations related to the conceptual presentation of these same institutions.

Keywords: Feuerbach, alienation, Hegel, politics, society, materialist critique.

1. Este texto es resultado del proyecto de investigación: “Desposesión. Elementos para una teoría de la injusticia a partir de Marx” (2016-13087), desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.

Datos del autor

- Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro del Grupo de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia.
- Licenciado en Filosofía por la Universidad de Antioquia.
- Doctorando en Filosofía por la Universidad de Antioquia.
- leandro.sanchez@udea.edu.co

1.

De Ludwig Feuerbach y su relación con la política se han dicho muchas cosas: que era “fundamentalmente apolítico”², “evidentemente apático en el campo de la política”³, que sentía “aversión por la política”⁴ o incluso que “nunca le interesó la relación que mantienen la filosofía, la política y la sociedad”⁵. Todas estas consideraciones han sido apresuradas y solo se han fijado en aspectos propios de la que es considerada su obra principal: *La esencia del cristianismo*, donde Feuerbach no abunda en manifestaciones sobre asuntos políticos. Además de ello, Vladimir Lenin, una de las figuras políticas más influyentes del siglo XX, hizo una lacónica exposición de Feuerbach en sus comenatrios a algunas obras del pensador alemán, que se han sumado a la interpretación común, donde expresa que “Feuerbach no comprendió la revolución de 1848”⁶. De otro lado, también está la apreciación críptica de Louis Althusser, quien dice que Feuerbach “piensa siempre en la política, pero no habla nunca de ella”⁷. Esta última quizá quiere destacar a Feuerbach como un pensador político en potencia o como alguien que siempre tiene en cuenta el factor político, aunque no haga explícito este parecer.

Más allá de todas estas opiniones, resulta extraño que estos juicios sean tan tajantes si tenemos en cuenta algunos aspectos de la biografía de Feuerbach que comienzan con su vinculación a asociaciones estudiantiles que operaban de

2. André Liebich, *Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979), 323.

3. Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany* (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1977), 190.

4. Marx Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 396.

5. Harold Mah, *The End of Philosophy; the Origin of “Ideology”: Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians* (Berkeley: University of California Press, 1987), 6.

6. Vladimir Lenin, *Cuadernos filosóficos* (Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1963), 57. En su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin ponderaba a Feuerbach como el materialista que supo oponerse al idealismo y ubicarse directamente en la misma línea de Marx y Engels. Para Lenin, Feuerbach pertenecía al grupo de “todos los grandes materialistas” (p. 44). Y hasta reconoce en Feuerbach una confrontación contra la ideología dominante que pretende exponer como confrontación política: “Feuerbach explica, con mucho ingenio y nitidez, cuán absurdo es admitir un ‘*transcensus*’ del mundo de los fenómenos al mundo en sí, especie de abismo infranqueable creado por los curas y tomado de ellos por los profesores de filosofía”. De esta noción deriva Lenin que Feuerbach encuentra el desarrollo de su filosofía en el campo de lo práctico: “Feuerbach, como Marx y Engels, hace en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento un ‘salto’ a la práctica” Vladimir Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* (Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975), 141, 173. Todo lo anterior, habla del entusiasmo de un pensador como Lenin que no distinguía entre el materialismo de Marx, Engels y Feuerbach y que luego encontró decepcionante la actitud de Feuerbach respecto de la revolución. Esto coloca a Feuerbach por lo menos en una ambigüedad respecto de su vinculación con las reflexiones sobre la política.

7. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker (México: Siglo XXI Editores, 1981), 35.

manera clandestina en un proyecto para la unificación de Alemania⁸ y terminan con su afiliación al Partido Socialdemócrata de Alemania (*SPD*) en el año 1870, después de haber leído *El Capital* de Karl Marx⁹. Así, resulta innegable la relación de Feuerbach con la política: no hay en absoluto desinterés o aversión, y podemos ver incluso que el concepto de enajenación que investiga no se agota en su formulación religiosa¹⁰. El propósito de este texto será mostrar, pues, los motivos que presenta el concepto de enajenación vinculado a las opiniones políticas del propio Feuerbach y su resonancia en algunas instituciones humanas que han regulado la vida en sociedad en el periodo moderno.

En *La esencia del cristianismo* nos dice Feuerbach que “la apariencia es la esencia de esta época: apariencia nuestra política, apariencia nuestra religión, apariencia nuestra ciencia”¹¹. Esta presentación negativa de la época nos sugiere que el modelo de la enajenación que pone lo esencial en lugar de lo aparente y lo aparente en lugar de lo esencial, es decir, que hace una transvaloración de motivos religiosos, científicos, sociales y políticos, solo puede abordarse como crítica material de estos asuntos. Así pues, el concepto de crítica material encuentra su justificación en Feuerbach en la medida en que el objeto que pretende explorar así lo exige. Para enfrentar una época de enajenación general se debe construir una exposición crítica del asunto, que Feuerbach identifica con motivos naturalistas, y que se propone atacar las consideraciones idealistas que reproducen lo dado a la manera de la repetición teológica de la escuela hegeliana. Crítica material es un concepto que encuentra su forma más lograda en la *crítica de la economía política* de Marx. Allí, el asunto de la crítica tiene que ver con el punto de partida en las condiciones materiales en las cuales se desarrolla la existencia de los seres humanos. Feuerbach logra inscribirse dentro de la crítica materialista en tanto su punto de partida no es un concepto normativo sino, más bien, la condición que impide el desarrollo de cualquier normatividad de manera efectiva. En otras palabras, Feuerbach no apela a una teoría filosófica para hacer contrapeso a la teología, sino que parte de la religión misma y de su relación con los seres humanos de carne y hueso para revelar la forma material, humana, de esta formación ideológica. Por esta vía material Feuerbach logra relacionar su crítica de la filosofía teológica con la forma en que podría

8. Rolland Ray Lutz Jr., “The German Revolutionary Student Movement, 1819-1833”, *Central European History*, n° 4, (1971): 215-241.

9. Simon Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal* (Berlín: W. de Gruyter, 1964), 316.

10. Dos buenos textos para una introducción a la relación de Feuerbach con la política los podemos encontrar con David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, trad. Jaime Blasco Castiñeyra (Madrid, Ediciones Akal: 2012), 220ss., y Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 214ss.

11. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 35-36.

aparecer esta como factor determinante de las relaciones políticas de una comunidad de seres humanos: “El concepto supremo, el Dios de una comunidad política, de un pueblo, pero cuya política se expresa en forma de religión, es la ley, la conciencia de la ley como un poder absoluto y divino”¹². Aquí, la ley como mediador en la organización de una comunidad política se expresa como algo divino, como algo devenido esencial, como el “concepto supremo” sin el cual los seres humanos no podrían conformar vínculos sociales y políticos. Lo que hace de la ley una entidad divinizada es que otra vez atributos propios de las potencialidades humanas son elevados a su máxima expresión en entidades abstractas que actúan como si tuvieran vida propia.

La forma de organización social que supone un Estado es la forma política por excelencia de la modernidad. Si bien otras formaciones sociales habían logrado construir formas políticas similares a las que rigen la modernidad, es ésta –la modernidad– la que presenta un mayor desarrollo de la forma del Estado como entidad reguladora de las vinculaciones humanas e interventora de los conflictos sociales entre sus miembros. El Estado es una forma enajenada de las capacidades de los seres humanos en la medida en que actúa con independencia sobre ellos. Una vez creada esta institución y amparada además por mecanismos legislativos, los seres humanos pierden el control sobre ella y se someten a sus decisiones.

En lugar de una reflexión teórica sobre la mejor forma de gobierno para extraer de ella criterios normativos, Feuerbach insiste en el ser humano como principio de la existencia de la comunidad del género. Por ello la institución del Estado no es uno de los puntos tenidos en cuenta por Feuerbach a la hora de establecer las determinaciones propias de la relación entre seres humanos que consiste en la comunidad. Para Feuerbach, “solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma”¹³. Esto quiere decir que los vínculos humanos que se expresan en el género son la capacidad real de crear sociedad y los seres humanos son los verdaderos mediadores de este vínculo, no las instituciones. En todo caso, si las instituciones son mediaciones de relaciones humanas, lo son porque los seres humanos han depositado su capacidad genérica en ellas. Una de las manifestaciones del ser humano como creador de vínculos sociales es el lenguaje, como una de las objetivaciones que crea comunidad:

12. *Ibid.*, 168

13. *Ibid.*, 118.

La afirmación u objetivación de la esencia de la imaginación está unida, al mismo tiempo, con la afirmación u objetivación de la esencia del lenguaje, de la palabra. El hombre no tiene solamente un instinto que le impulsa necesariamente a pensar, a sentir, a imaginar; tiene también el instinto que le impulsa a hablar, a manifestar sus pensamientos, a compartirlos. Este instinto es divino. Y divino es el poder de la palabra. La palabra es el pensamiento en imágenes, patente, radiante, brillante e iluminativa. La palabra es la luz del mundo. La palabra conduce a toda verdad, revela todos los misterios, ilumina lo invisible, actualiza lo pasado y remoto, hace finito lo infinito y eterno lo temporal¹⁴.

Aquí referenciamos la imaginación como una de las capacidades de los seres humanos para objetivar sus imágenes en el mundo. A través de ella, los seres humanos pueden comunicarse con la palabra, crear vínculos; imperfectos, ambiguos, abiertos a la interpretación y a las respuestas múltiples de los demás. Según Feuerbach, en esta forma de comunidad que es el lenguaje, el ser humano puede compartir lo que piensa, lo que imagina, lo que crea. La asociación de la palabra con la luz es semejante a la analogía del agua fría que aparece al principio de *La esencia del cristianismo*¹⁵ y que sugería la clarificación de aquello que se presenta como distorsionado o invertido. De la misma manera, la palabra es la clarificación de aquello que tiene la capacidad de crear comunidad humana. A diferencia de los animales, los seres humanos podemos crear este tipo de vínculos a partir de los cuales organizamos nuestra vida social y política. Las hormigas pueden configurar colonias donde existen reglas naturales de actividad para la supervivencia, pero no pueden determinar la forma de ésta, solo repiten su ciclo de organización instintiva a partir de las mismas reglas naturales y determinadas como iguales a través del tiempo. Los animales entonces no se preguntan por la verdad, no pueden hacer de lo temporal algo eterno, ni de lo eterno algo temporal. La palabra es una de las manifestaciones divinas del ser humano. Pareciera que Feuerbach asume que esta capacidad de comunicarse y crear comunidad es esencialmente genérica y decisiva en la construcción de la existencia humana en el mundo.

Quizás este punto esté vinculado con la estructura dialéctica de la exposición de Feuerbach donde no hay lugar para el logicismo de un yo sin mundo, pues para él “*la verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre el Yo y el Tú*”¹⁶. A diferencia de la encerrada permanencia de

14. *Ibid.*, 128.

15. *Ibid.*, 33.

16. Ludwig Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro*, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg (Barcelona: Ediciones Orbis, 1984), 124.

la conciencia en sí misma que puede darse en una pretensión solipsista y presuntamente autosuficiente, la actividad del lenguaje, el compartir con el otro a través de la palabra, es el criterio decisivo a la hora de considerar la dimensión social y política de los seres humanos, pues la palabra no es simple aire con sonido, ni simple comunicación mecánica y vacía, la palabra aquí es considerada como la posibilidad del malentendido, de la interpretación permanente y de la necesaria respuesta del otro para construir sentidos inéditos de la existencia. La potencia creativa del lenguaje es divina, entonces, porque abre caminos de libertad en vez de estancar al ser humano en los estrechos márgenes de su incapacidad individual. De acuerdo con Feuerbach, esto se ve reflejado en la contraposición de un mero ser para sí y un ser para sí y para otros: “La *soledad* es *finitud* y *limitación*; la *comunidad* es *libertad* e *infinitud*. El hombre *para sí* es hombre (en el sentido usual); el hombre con el hombre –*la unidad el Yo y el Tú*– es *Dios*”¹⁷. Así pues, el concepto de comunidad es el que nos permite vincular las consideraciones antropológicas de Feuerbach con la vida material, social y política de los seres humanos. La comunidad es la expresión de la fuerza del género humano en dirección de su coexistencia y organización humanas. Así, la afirmación del individuo en su absoluta soledad no tiene sentido: “El sentimiento de soledad es el sentimiento de la limitación, el sentimiento de comunidad es el sentimiento de libertad”¹⁸.

El otro ocupa un lugar central para Feuerbach. Sin el otro no hay posibilidad de autoconciencia, sin él, y en relación con un yo, la comunidad no tiene lugar. La diferencia que supone el otro impulsa la necesidad de compartir mediante la palabra o mediante la manifestación de las potencialidades humanas del género. No hay palabra sin un oído que la escuche y elabore una respuesta. No hay comunidad sin la una y el otro. “El pensamiento de otro en general, de otro esencialmente diferente, surge para mí mediante el pensamiento del otro, igual a mí según la esencia”¹⁹. Esta premisa que comprende la relación entre diferencia esencial e igualdad esencial debe interpretarse como la contradicción propia de la existencia humana en comunidad. Allí donde existo para otros y otros existen para mí, tiene lugar la comunidad del género humano que no es perfecta ni mucho menos, sino que siempre tiene algo que elaborar, algo que solucionar, pues el ser humano es el único ser que crea problemas y se ocupa en ellos, y estos problemas conciernen a su existencia con otros en el mundo. Sin exagerar podemos decir que la tramitación de estos problemas se llama *política*

17. *Ibid.*, 123.

18. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 171.

19. *Ibid.*, 132.

y que la conciencia de este hecho se funda en el reconocimiento de no habitar el mundo en soledad sino con otros:

El yo templa su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen. El otro hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que 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 hombre²⁰.

La construcción de la individualidad está en estrecha relación con el otro que ayuda a efectuar este proceso. Sin un otro, un uno no es posible, sin lo que el otro refiera de mí, sin lo que él pueda ayudar a aclararme sobre mí y sobre mi forma de conocerlo y de conocer el mundo a través de él, no hay un sentido de la existencia que pueda ser logrado. En Feuerbach este criterio de la otredad es fundante y solo a partir de él es posible la construcción de una comunidad social y política. El *océano de la naturaleza* que menciona Feuerbach sería el estado de una conciencia que no encuentra su vínculo necesario con el otro. Sería un campo tan infinitamente amplio que no se encontraría lo propio de cada ser, y quien estuviese desvinculado del género en la condición de Dios o de bestia que menciona Aristóteles en su *Política*²¹, quedaría sin comunidad y sin posibilidades de desarrollarse como individuo social y político, es decir, renunciando a la existencia que encuentra su reconocimiento como ser humano. Sin embargo, tampoco se trata de la difuminación de la individualidad en aras del poderío de la comunidad; respecto de esta última idea nos dice Feuerbach que “la unidad política es una unidad por la fuerza”²², refiriéndose con ello a la idea del Imperio Romano que encontraba su propia destrucción sujeto a la idea según la cual debe existir una unidad de la humanidad sin importar los límites que el ejercicio de la política encuentre en su camino. Allí se expresaba entonces no una relación entre el Yo y el Tú, sino entre el Yo y el Yo. El imperio no puede encontrar su validez de acuerdo con su propia idea de humanidad, la política tiene que encontrar su validez en el criterio del otro que marca límites y, a la

20. *Ibid.*

21. Aristóteles, *Política*, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Editorial Gredos, I, 1988), 14 (1253a)

22. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 308.

vez, también expande mi libertad. La fuerza no deriva en una unión lograda entre los seres humanos, es la unión de los seres humanos la que puede derivar en su fuerza como género, en lo que puede y lo que le es posible. La fuerza no puede ser el punto de partida sino el punto de llegada:

Así como [el hombre] no puede nada físicamente sin los otros hombres, tampoco puede nada sin ellos espiritualmente. Cuatro manos pueden más que dos; pero también cuatro ojos ven más que dos. Y esta fuerza unida se diferencia no sólo cuantitativa sino también cualitativamente de las fuerzas individuales. Aislada, la fuerza humana es limitada; unida, es una fuerza infinita²³.

La manifestación de esta fuerza como característica del género humano, no se agota en su forma de física. También la fuerza se expresa en los sentimientos, en la fantasía, en la actividad creativa, etc. Todas estas capacidades también hacen parte del ser de género de la humanidad:

El ingenio, la sutileza, la fantasía y el sentimiento, como diferentes de la sensibilidad y la razón, todas estas facultades supuestas del alma son facultades de la humanidad, no del hombre como ser individual, sino productos de la cultura, de la sociedad humana²⁴.

La formación cultural que Feuerbach exalta como portadora de las facultades genéricas de los seres humanos, es el terreno sobre el cual la comunidad encuentra su realización. En la cultura es donde se advierte el vínculo creador de los seres humanos, explícito en sus instituciones religiosas, morales, sociales y políticas; las mismas que Hegel consideraba como *inenajenables*²⁵. La formación cultural que supone el desgarramiento de la conciencia que se pierde en lo otro para luego retornar sobre sí misma fortalecida, es uno de los elementos que, sin ser palmario, aparece a la base de la consideración feuerbachiana de la relación del género. Sin embargo, esta conciencia no solo se advierte en su movimiento lógico, también en su expresión sensual y material. Al igual que la relación de don Quijote y Sancho Panza, el Yo y el Tú en Feuerbach constituyen una relación que no es unilateral en la medida en que se comparte la experiencia mediante el vínculo genérico que se puede ver expresado en las figuras cervantinas. Esta vez en voz de don Quijote:

23. *Ibid.*, 133.

24. *Ibid.*

25. George Hegel, *Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal (Barcelona: Edhasa Editorial, 1999), 152.

*cuando la cabeza duele todos los miembros duelen: y así, siendo yo tu amo y señor, soy tu cabeza, y tú mi parte, pues eres mi criado; y por esta razón el mal que a mí me toca, o tocara, a ti te ha de doler, y a mí el tuyo*²⁶.

Si bien en este pasaje se retrata el dolor como experiencia compartida, el mismo personaje también podría expresar el vínculo con el otro en términos de alegría, de placer, de emoción, etc., lo que no quiere decir que cada uno no pueda experimentar para sí mismo, en su individualidad, las particularidades de su experiencia. El dolor compartido que don Quijote expresa en el pasaje anterior es un buen ejemplo de lo que Feuerbach quiere decir cuando reitera el vínculo humano que se configura en el ser de género. El pasaje de Cervantes no ha sido escogido arbitrariamente; representa el vínculo entre dos que puede ser equiparado a la relación del Yo y el Tú:

*Sólo allí donde el hombre choca y roza con otro hombre se enciende el ingenio y la sutileza [...] sólo allí donde el hombre disfruta del sol y el calor surge el sentimiento y la imaginación; el amor como acto comunitario, cuando no se ve correspondido, causa el dolor, que es la fuente originaria de la poesía; y solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso, acto comunitario, se origina la razón [...] Para pensar son dos necesarios; por lo menos originariamente. Desde el punto de vista de una cultura superior el hombre se desdobra de tal manera que puede jugar en la actualidad, en y por sí, el papel del otro*²⁷.

El acto comunitario que en el pasaje anterior se vincula con el amor y con el discurso es uno de los puntos en que hemos venido insistiendo: el ser de género como principio de comunidad, como relación intersubjetiva y posibilidad de libertad. Si tenemos en cuenta que para realizar las posibilidades del ser social son necesarios el Yo y el Tú, si no olvidamos que una autoconciencia que se encierra en sí misma es monotonía, entonces comprenderemos la insistencia de Feuerbach en la relación genérica que marca la pauta de toda relación entre varios. Así, la política tiene su lugar de realización solo allí donde no se impone el uno, sino donde tiene lugar el género como factor fundante de las relaciones sociales que permiten el surgimiento de la política. El Estado como relación social, como acuerdo entre varios, como relación genérica expresada como objetivación de la humanidad, no es nada sin este fundamento en la existencia humana. El Estado funciona como entidad independiente y autónoma allí donde aparece como enajenación de las capacidades humanas que se expresan

26. Manuel Cervantes, *Don Quijote de la Mancha* (San Pablo: Santillana, 2004), 563.

27. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 133.

en la comunidad. Confundir al Estado con el sujeto y a los seres humanos con el objeto invierte las relaciones sociales y muestra como primordial lo que en realidad es secundario, al efecto como la razón de ser.

De esta manera, si nos detenemos en la noción de amor que aparece expresada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, veremos por qué la necesidad e insistencia de Feuerbach en retomar al ser humano como productor de objetivaciones genéricas que rebasan lo que él mismo es. Dice Feuerbach que “la ley somete al hombre bajo su dominio; el amor le hace libre”²⁸. La ley como normatividad establecida contiene la conciencia, contiene el cuerpo, ordena lo que se debe y lo que no se debe, al contrario, el amor se desborda, no instaura fronteras, es el aspecto más importante de la relación del género, pues encuentra un vínculo entre los hombres que no espera ser quietud sino inquietud, que enciende la imaginación en vez de apagar el ingenio. Toda la potencia del amor se desliza hacia una consideración de cualificación de las relaciones humanas, no como armonía sino como libertad, como ser puesto en cuestión, como búsqueda, como no estancamiento. Lejos de ser un amor sesgado, el vínculo genérico de la capacidad de amar es constante apertura y devenir existencial. Esta libertad por la que pugna el amor está lejos del determinismo mecánico de la repetición, es decir, de las formas en que el amor se convierte en posesión, en captación del tiempo y el espacio y en monotonía de una relación que retorna una y otra vez a lo mismo sin ampliar los márgenes de la existencia. Tampoco el amor es simple sentimentalismo, simple honor vacío del caballero romántico: “el amor es materialismo; un amor inmaterial es absurdo”²⁹. Y esta condición material del amor bien puede expresarse en la relación sexual, en el goce de la carne, como también en las producciones espirituales más elevadas de una época:

*Sólo el amor convierte al ruiseñor en un cantor; sólo el amor adorna los órganos de reproducción de la planta con una corona de flores. ¡Cuántos milagros no realiza el amor en nuestra vida diaria! Lo que separa la fe, la confesión, la locura, lo une el amor. Hasta nuestra alta nobleza identifica, bastante humorísticamente, el amor con el populacho. Lo que los antiguos místicos decían de Dios, que era el ser supremo, y, sin embargo, más común, vale también para el amor, y no para un amor soñado o imaginario, no, sino para el amor real, el amor en carne y sangre*³⁰.

28. *Ibid.*, 99.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

Lejos de idealizar al amor, Feuerbach enfatiza el rasgo materialista del mismo. Y no es que baste solo con decir que el amor es materialismo, o que es lo más común de todo. Esta sugerencia de lo material del amor llama la atención sobre la realización del género en sus potencialidades humanas. Más allá de lo inexplicable que sea la relación de los animales con el amor, el ejemplo del ruiseñor que canta por amor, advierte que el vínculo genérico se materializa en las acciones de los seres humanos a partir de su capacidad de amar.

El amor, tanto en la forma de un sentimiento general hacia otros humanos como en forma de amor sexual, sirvió como prueba del anti-idealismo de Feuerbach. El amor también conectó su trabajo al mundo de la política. O más bien, parecía alinear su pensamiento con cualquier sistema político que tratara de limitar o controlar las interconexiones horizontales entre las personas³¹.

De esta sugerencia del amor feuerbachiano Peter Caldwell deriva también dos posibles lecturas que vinculan la enajenación y el amor con la praxis humana:

Feuerbach [...] descubrió dos verdades esenciales y diferentes sobre la humanidad que están ocultas bajo la figura de un Dios ajeno, no humano: dos verdades que tenían implicaciones políticas bastante diferentes. En la primera lectura existencial, Dios encarnó los deseos de un ser finito, dependiente por amor, simpatía, socorro y poder. Dios era esencialmente el cumplimiento del deseo. Si un proyecto político-práctico surgiera de este entendimiento existencial, entonces implicaría aceptar los propios límites, asumir la responsabilidad de la propia vida, quizás también un liberalismo no heroico y estoico. En la segunda lectura positivista, los humanos proyectaban su propio ser colectivo, su humanidad, en un ser que adoraban como objetivo. Un proyecto político que se centrara en esta alienación tendría un fuerte impulso revolucionario: recuperar esa esencia del fetiche, para transformar el yo enajenado en un sujeto independiente³².

Estas dos posibles lecturas son algunas de las vías a partir de las cuales puede indagarse sobre las consecuencias políticas del concepto de enajenación en Feuerbach. Sin embargo, más allá de lo acertadas o equivocadas que puedan ser, lo que interesa aquí es la forma en que un fenómeno como la enajenación está vinculado necesariamente con la vida práctica de los seres humanos, de ahí que no se trate solo de un despertar de la conciencia frente a un engaño ideológico –puede serlo, pero ese no es el problema fundamental–, sino más bien de las posibilidades que abre la explicitación de este fenómeno en la vida

31. Peter Caldwell, *Love, Death, and Revolution in Central Europe. Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 29-30.

32. *Ibid.*, 22.

concreta de los seres humanos, pues llama la atención sobre las forma de las relaciones humanas atravesadas por instituciones y entidades a las cuales se atribuye un valor que está siendo despojado, a la vez, de aquellos que juzgan como fundamental estas creaciones, desdibujando con ello el verdadero origen y razón de las mismas. Con este asunto en cuestión pasamos pues a un análisis que mostrará el fenómeno de la enajenación en instituciones concretas como la familia, la sociedad civil y el Estado.

2.

En la *Filosofía del Derecho*, la comunidad política que G.W.F. Hegel engloba en el concepto de eticidad, es decir, en el conjunto de prácticas sociales, culturales y políticas que configuran una comunidad y las instituciones que las encarnan, tiene tres esferas que la constituyen: la familia, la sociedad civil y el Estado. Estas tres esferas tienen una conexión necesaria que da cuenta de los procesos de formación de los individuos que hacen posible su experiencia como sujetos de derecho e individuos realizados de acuerdo con una personalidad.

Respecto de la primera esfera de la eticidad, Feuerbach interpreta el misterio de la Trinidad en el cristianismo relacionado con la enajenación en la medida en que la adoración de esta entidad determina las relaciones de la verdadera familia en la Tierra; el núcleo familiar pasa así a ser una institución sagrada y la exigencia de perfección es exigida en función del equilibrio de las relaciones humanas dentro de la sociedad. Así, la formación familiar termina siendo un factor fundamental para el comportamiento del individuo en sociedad. Empieza entonces a configurarse el fenómeno de la enajenación, que no pone el acento en el ser humano en relación con los otros, sino que deriva de una relación divinizada, la forma de ser de éste. En este proceso de enajenación, el cristianismo debía pasar de una relación del padre y el hijo a una más extensa y cualificada forma de la relación familiar; donde necesariamente debía incluir a una figura femenina:

Por eso, era completamente natural, para completar la familia divina, la unión del amor entre el padre y el hijo, que fuera admitida todavía una tercera persona en el cielo, y además, femenina; pues la personalidad del espíritu es tan vaga y precaria, una personificación tan visiblemente poética del mutuo amor del padre y del hijo, que difícilmente hubiera podido ser este tercer ser complementario. María no fue introducida entre el padre y el hijo como si el padre hubiera engen-

*drado al hijo por su mediación, porque para los cristianos la unión de hombre y mujer era profana, pecaminosa; pero era suficiente que el ser materno fuera introducido junto al padre y al hijo*³³.

Esta idea de la sagrada familia acompaña los desarrollos del proceso de secularización de las relaciones cristianas en el campo de la organización social, civil y política de la sociedad moderna. En Hegel, por ejemplo, la familia tiene su configuración a partir de un principio masculino y un principio femenino a cuya conjunción éste llama “unidad sustancial”³⁴. Esta unidad sustancial está determinada por el amor³⁵ y se encuentra vinculada a la institución del matrimonio que es la que empieza a darle validez al vínculo entre hombre y mujer en cuanto a su reconocimiento social. Los hijos como fruto de este vínculo representan la objetividad de la relación matrimonial. Así, la familia encuentra su concepto logrado en las determinaciones propias del padre, la madre y los hijos:

*La relación de amor entre el hombre y la mujer no es todavía objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. Los padres sólo la alcanzan con los hijos, en los que tienen ante sí la totalidad de la unión*³⁶.

33. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 120-121. En el techo la Capilla Sixtina, en Roma, existe un famoso fresco de Miguel Ángel Buonarroti que recibe el nombre de *La creación de Adán*. Esta obra de arte nos puede servir para expresar la idea de una relación entre el Padre y el Hijo sin la intervención de la figura femenina que representa la Madre. Si bien para Feuerbach la Trinidad establece a María como la figura materna, en la obra de Miguel Ángel, el Padre y el Hijo, son suficientes para la constitución de la primera idea de la familia cristiana. Sin embargo, ya en este fresco se puede apreciar a Dios abrazando a una figura femenina que representa a Eva, quien aún no ha sido creada y que espera por su lugar en la familia terrena. Ambas nociones de la familia dan cuenta del asunto que quiere transmitir Feuerbach: la necesidad de una figura materna que establezca una idea lograda de familia que se impone como natural, normal y deseable en la configuración de las relaciones sociales de los seres humanos en comunidad.

34. Hegel, *Filosofía del derecho*, 291.

35. En Hegel el amor es un principio de comunidad igual que en Feuerbach, expresa una relación del género y hace explícito el vínculo que une a dos en función de la autoconciencia: “Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo”. Sin embargo, para Feuerbach el amor –como ya hemos visto– es materialismo, mientras que en Hegel “el amor es sentimiento, es decir, la eticidad en la forma de lo natural” Hegel, *Filosofía del derecho*, 277. Esto hace que precisemos que en Feuerbach el amor no constituye simplemente el punto de partida de la vinculación del género, hasta podríamos decir que constituye más bien un punto de llegada en su forma lograda de manifestación de las potencias humanas. En Hegel es claro, al contrario, que el amor es sólo el punto de partida que empieza a gestar la eticidad en su forma natural, es decir, aún no desarrollada, aún no objetiva, en otras palabras, el amor es la forma inmediata del sentimiento que une a dos en la institución matrimonial que luego configura la familia.

36. Hegel, *Filosofía del derecho*, 291.

Además de este núcleo fundamental, la familia también se realiza con ayuda del patrimonio que expresa la condición material a partir de la cual se garantizan las condiciones necesarias para la formación de los individuos en el seno de esta institución. La familia, que en Hegel está sujeta a la forma de la sociedad civil y a la forma del Estado, encuentra así su concepto y prepara el camino para la exposición de la sociedad civil que sigue gradualmente en el desarrollo del concepto de eticidad. Para un pensador como Marx, Hegel no muestra con claridad las razones por las cuales la familia es una base fundamental de la constitución política de una comunidad de seres humanos, él nos dice que “no se demuestra cómo el sentimiento familiar y el civil, la institución de la familia y las instituciones sociales, como tales, se relacionan con la disposición política y la constitución política”³⁷. Sin embargo, el asunto para Feuerbach no es indagar por el vínculo –quizá tampoco el de Marx–, sino más bien mostrar la forma en que la institución de la familia opera de la misma manera que la familia divina en el ámbito religioso: de manera enajenada, pues para Hegel la familia es un momento necesario de la construcción ética de una comunidad política, sin ella no habría posibilidad de formación cultural.

Para Feuerbach esta formación cultural es un fenómeno que se despliega de manera enajenada, pues no son los seres humanos mediante sus actos voluntarios los que crean el derecho, sino las instituciones las que determinan este qué hacer. Al respecto no duda en afirmar que “La cultura [...] juzga: para el hombre culto sólo la vida culta es la verdadera, para el cristiano sólo la vida cristiana”³⁸. En esta identidad que encuentra Feuerbach entre religión y filosofía, la cultura es la instancia determinante mientras que los individuos que la empujan y la construyen están subordinados a sus juicios. Una vez más la entidad creada determina al ser creador. Lo que después afirmará Friedrich Engels sobre la familia moderna profundiza la sospecha de Feuerbach del proceso de enajenación que se lleva a cabo en esta institución. Engels ve a “la familia individual como unidad económica de la sociedad”³⁹, y apunta directamente a la forma de producción capitalista que no ve en el núcleo familiar sino la

37. Karl Marx *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. Antonio Encinares (México: Editorial Grijalbo. 1968), 18.

38. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 224.

39. Frederick Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* (Madrid: Ediciones Akal 2007), 234.

conservación de la propiedad privada, velada por el vínculo amoroso supuesto como necesidad natural de vinculación humana⁴⁰.

En el ámbito de la sociedad civil la cuestión no está cerca de diferenciarse. En ella como institución y en las instituciones que a su vez la componen, la enajenación vuelve a acechar como fenómeno que subordina las posibilidades de los seres humanos a instancias que son externas a ellos. Otra vez en Hegel, aparece la sociedad civil como aquel espacio donde tiene lugar un sistema de necesidades, su satisfacción, la administración de la justicia y la garantía del bienestar común a través de las corporaciones y el poder de policía⁴¹. Estos tres factores bien pueden ser tomados en cuenta como los pilares de la sociedad moderna, sin embargo, el primero –el sistema de necesidades– es el aspecto determinante de la sociedad civil. El sistema de necesidades es el terreno del interés particular, donde el interés particular es el motor de las relaciones humanas:

En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales⁴².

Según Hegel, *el sistema de dependencia multilateral* no es más que la concatenación de los fines egoístas de cada individuo que se enlazan con los de los demás fines particulares de los otros para fundar una comunidad de regulación de necesidades que se satisfacen en la confrontación de los derechos y los deberes

40. Alejandra Kollontai llamaba la atención ya en 1918 sobre el carácter histórico de la institución familiar como respuesta a las tendencias conservadoras que impugnaban toda posibilidad de cambio en función de la eternización de una forma natural de la familia: “no hay ninguna razón para que nos aterricemos ante el hecho de que la familia sufra un cambio, porque gradualmente se descarten vestigios del pasado vividos hasta ahora, ni porque se implanten nuevas relaciones entre el hombre y la mujer. No tenemos más que preguntarnos: ¿qué es lo que ha muerto en nuestro viejo sistema familiar y qué relaciones hay entre el hombre trabajador y la mujer trabajadora, entre el campesino y la campesina?” Alejandra Kollontai, *Las relaciones sexuales y la lucha de clases. El comunismo y la familia* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2018), 78. Consideraciones como esta señalan el proceso de naturalización de las cosas como enajenación, pues instituciones como la familia no son entes inamovibles e incuestionables, pues en virtud de que son producto de la praxis humana son también propensas al cambio histórico de sus formas. En otras palabras, no son entidades independientes con vida propia, autosuficientes, más allá de que en el proceso social de producción de la vida los seres humanos las hayan dotado de estos poderes enajenando sus propias capacidades.

41. En Hegel el poder de policía no se reduce a lo que conocemos usualmente, en nuestro tiempo, como el conjunto de la fuerza armada y judicial de una sociedad, sino que se refiere, en sentido amplio, a todas aquellas instituciones que velan por el patrimonio público y material de una comunidad, es decir, también podría pensarse en relación con los servicios de aseo, alumbrado, etc., que son responsabilidades del Estado en nuestras sociedades actuales.

42. Hegel, *Filosofía del derecho*, 304.

de cada individuo dentro de este mismo sistema. Así, el fin particular de los individuos “sólo puede ser alcanzado en la medida en que determinen su saber, querer y actuar de modo universal y se transformen en un miembro de la cadena que constituye el conjunto”⁴³. Nada de esto es tan diferente de lo que Feuerbach postula como enajenación en el sentido social, en la medida en que, para él, los individuos dentro de la sociedad civil expresan el traspaso de sus potencialidades a entidades que garantizan su seguridad en diversos campos, algo similar a lo que veíamos anteriormente con el contrato social de Rousseau:

*Para distinguir su propia esencia de la naturaleza y por consiguiente, a un dios distinto de la naturaleza, el hombre ante todo se une con los demás hombres constituyendo un ente común, en el cual los poderes diferenciados de los de la naturaleza y sólo existentes en el pensamiento o en la representación (como los poderes políticos, morales, abstractos, el poder de la norma, de la opinión, del honor, de la virtud) son objeto de su conciencia y de sus sentimientos de dependencia; en el cual la existencia física de los hombres se subordina a su existencia moral o civil, y el poder de la naturaleza, el poder sobre la muerte y la vida son reducidos a un complemento e instrumento del poder político o moral*⁴⁴.

De acuerdo con Feuerbach, entonces, la configuración de la sociedad civil vuelve a ser una especie de religión donde los seres humanos se subordinan a un sistema creado por ellos mismos. Lo ventajoso o no de este ejercicio no es objeto de la consideración de Feuerbach en este punto. Con la enajenación religiosa aparece claramente la crítica de Feuerbach que sugiere un despertar de la conciencia frente a la situación. En el fenómeno de la enajenación de la sociedad civil, no parece estar tan claro el asunto, pues el principio de dependencia aparece como un elemento que podría llegar a ser testimonio de un carácter bien logrado de las formas de vínculo humano que la constituyen. Es decir, en Feuerbach no queda del todo claro si la enajenación que implica vínculos sociales puede ser provechosa o si es, en todas sus formas, un asunto a erradicar. Parecería que, como objetivación, como un poner afuera de las capacidades humanas, como elaboración del mundo a partir de la producción de los seres humanos, la enajenación sería necesaria e ineludible en la construcción de posibles formaciones sociales cualificadas. No obstante, si nos detenemos lo suficiente en la cita anterior, podemos observar que para Feuerbach el poder de la naturaleza, al estar reducido como instancia subordinada del poder político y moral, no deriva en posibilidades de realización humana de los individuos, sino de instrumentalización de sus sentimientos y temores, para la realización

43. *Ibid.*, p. 308

44. Ludwíg Feuerbach, *La esencia de la religión*, trad. Tomás Cuadrado (Madrid: Páginas de espuma, 2008), 67-68.

de un ente común, pero ambiguo, pues bien podría derivar en dominación o en posibilidad de libertad. De todas maneras, más allá de esta última consideración, es claro que la sociedad civil también es una institución que expresa la enajenación política de los seres humanos y, sin embargo, tal y cómo es presentada esta institución en Hegel, también guarda la posibilidad de una organización social y política que contribuya a la formación y autodeterminación de los individuos inmersos en la vida en común. La eticidad para Hegel no es más que este proyecto llevado a cabo por el espíritu de la humanidad en función de su libertad, por la libertad de individuos que hacen coincidir “su saber, querer y actuar”⁴⁵ con el modo universal de esta manifestación. Queda para otra discusión la validez de la conformación de la eticidad como el resultado bien logrado de la enajenación.

Pasemos ahora a la tercera institución objeto de este análisis: el Estado. Para Marx y Engels, dos pensadores de tinte hegeliano al igual que Feuerbach, la institución del Estado moderno es: “una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa”⁴⁶. Esta definición no es gratuita en este punto, con ella nos proponemos comenzar por aquello que no es el Estado para Feuerbach. Para los jóvenes Marx y Engels, la noción del Estado expresada en *El manifiesto comunista*, más allá de estar en un contexto de arenga política y de incitación revolucionaria, no nos dice mucho del fenómeno del Estado como institución creada por los seres humanos y dotada de poder para hacer ejercicio de su propia voluntad. Sería más cercana la noción del Estado que aparece en otro texto de juventud de Marx, *Sobre la cuestión judía*, donde sugiere que:

*Sólo donde existe el Estado político plenamente desarrollado puede manifestarse en su plenitud, en su pureza, la relación del judío, y en general del hombre religioso, hacia el Estado político, es decir, la relación de la religión hacia el Estado. La crítica de esta actitud deja de ser una crítica teológica tan pronto como el Estado deja de comportarse de un modo teológico hacia la religión, tan pronto se comporta hacia la religión como Estado, es decir, políticamente. La crítica se convierte entonces en crítica del Estado político*⁴⁷.

En este caso, Marx está hablando de la polémica sobre la emancipación de los judíos en Alemania, no obstante, más allá de este contexto, lo interesante

45. Hegel, *Filosofía del derecho*, 308.

46. Karl Marx & Frederick Engels, *El manifiesto comunista*, trad. Jesús Izquierdo Martín (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 158.

47. Karl Marx & Bruno Bauer, *La cuestión judía*, trad. Rubén Jaramillo (México: Anthropos Editorial, 2009), 132-133.

para nuestro trabajo es la capacidad de Marx para captar la forma del Estado político que se desprende de la consideración religiosa sobre el mismo. Una vez el Estado moderno se presenta como una institución secularizada, su consideración debe ser secular, es decir, política. Ya no hablamos, entonces de enajenación religiosa sino de enajenación política. Esta consideración de Marx responde directamente a la idea de Estado de Hegel. Para Hegel, el Estado es una institución que representa el tercer momento de la eticidad. Es la realización concreta de la organización familiar y civil de una comunidad política. Así pues, la idea de Estado que aquí está en cuestión es la siguiente:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial revelada, clara para sí misma, que se piensa y se sabe y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad⁴⁸.

Según Hegel, el Estado es el espíritu ético, la realización de éste como idea. Que piensa y que sabe. Es la creación autoconsciente de los individuos que se impone como eticidad sobre la actividad de estos. Feuerbach considera que aquí se presenta una idea de Dios secularizada, una entidad capacitada con poderes elevados a la máxima potencia por el ejercicio de los seres humanos que lo dotan de este poder y que validan su despliegue. De ahí que no sea muy provechoso pensar que el Estado es una junta manipuladora, pues el asunto va más allá de esa superficialidad posible. En la misma línea del joven Marx, feuerbachiano, de *Sobre la cuestión judía*, Feuerbach considera que el Estado al igual que la religión “es la existencia de un defecto”⁴⁹, un defecto en términos de carencia. En otras palabras, la existencia de la religión es la respuesta a la condición en falta de los seres humanos y como ni siquiera ella puede llenar ese vacío, se convierte por tanto también en un defecto. Esta carencia es el fundamento que requiere el proceso de enajenación para establecerse como movimiento natural e inamovible, eterno, de las relaciones entre los seres humanos.

En el Estado, las fuerzas del hombre se separan, se desarrollan, para constituir a través de esta separación y de su reunificación un ser (Wesen) infinito: muchos hombres, muchas fuerzas, son una sola fuerza. El Estado es el compendio de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre [...] El Estado es el hombre ilimitado, infinito, verdadero, perfecto, divino. Solamente el

48. Hegel, *Filosofía del derecho*, 370.

49. Marx & Bauer, *La cuestión judía*, 133.

Estado es el hombre –el Estado que se determina a sí mismo, que se relaciona consigo mismo–, el hombre absoluto⁵⁰.

La enajenación como separación de las fuerzas fundamentales de los seres humanos y la creación de un ser infinito suponen el proceso real y concreto de afirmación de instituciones religiosas, sociales, jurídicas y políticas por encima, pero dependientes, de la praxis de los seres humanos. En *La esencia del cristianismo* Feuerbach nos da un ejemplo de la relación entre Estado y praxis humana con el cual proponemos cerrar este capítulo:

El romano vivía sólo en Roma, el pueblo romano era a la vez el espacio entero y único, que comprendía en sí su alma, y limitaba el horizonte de su visión; no conocía más vida que la vida real del Estado y del Pueblo. Glorificar a Roma, extender su poder hasta el infinito y echar sus cimientos para el futuro, y, en lo que se refiere a la propia persona, perdurar en el agradecido recuerdo de la posteridad, representaba la más ideal y amplia aspiración del individuo particular. El romano no había puesto su propio yo fuera y por encima de la vida real común, y no comprende ese yo como por sí mismo esencial e independiente en esa exaltación por encima de toda determinación y de toda comunitariedad⁵¹.

Esta referencia a Roma tiene el claro propósito de mostrar cómo toda la praxis de los individuos puede estar en función de la glorificación, expansión y realización de una institución separada y dotada de poder como el imperio. El romano no se realizaba a sí mismo como ser existente, realizaba la idea del imperio que se encontraba idealizada, divinizada, y por ello enajenada de la actividad de los seres humanos que conformaban la idea del imperio. La praxis social de los individuos en Roma realizaba la vida y la voluntad del Estado, no la vida y la voluntad de los seres humanos. Una vez más encontramos el ejercicio invertido de la enajenación como proceso de deshumanización de los seres humanos y humanización de las cosas, de las ideas, de las instituciones.

50. Ludwig Feuerbach, *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbachs: „Die Notwendigkeit einer Veränderung“ (1842)* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1969), 152-153.

51. Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa (Madrid: Alianza Editorial, 1993), 59.

3. Conclusión

La presentación de algunas instituciones humanas que ejercen dentro de las sociedades modernas distintos roles tendientes a su organización general, han sido analizadas aquí de acuerdo con el pensamiento feuerbachiano no para mostrar simplemente sus falencias, sino para dar cuenta de algunos de los excesos con que históricamente se han desarrollado. Estos, más que defectos de estas instituciones en sí mismas, son problemas derivados de la interacción de la actividad humana con sus propias creaciones. La tendencia a enajenar el resultado de la actividad humana no ha sido más fuerte en otros tiempos ni formaciones históricas.

Es claro que, bajo la lupa de Feuerbach, y en contraposición a algunos postulados del pensamiento hegeliano respecto de la modernidad, se pueden notar algunas grietas que, más que ofrecer respuestas definitivas a problemáticas complejas, renuevan algunas inquietudes que todavía son un objeto de estudio pertinente para el pensamiento filosófico. De esta manera, este trabajo no ha pretendido ser de carácter conclusivo. Todo lo contrario, tiene el propósito de abrir nuevas vías teóricas a través de las cuales un pensamiento como el de Feuerbach pueda seguir aportando ideas en la conformación de un concepto de crítica materialista respecto de los procesos de enajenación que aún se presentan en el mundo contemporáneo.

Bibliografía

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. Traducido por Martha Harnecker. México: Siglo XXI Editores, 1981.
- Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Breckman, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Caldwell, Peter. *Love, Death, and Revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Cervantes, Manuel. *Don Quijote de la Mancha*. San Pablo: Santillana, 2004.
- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Feuerbach, Ludwig. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbachs: "Die Notwendigkeit einer Veränderung" (1842)*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1969.

- Feuerbach, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducido por José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia de la religión*. Traducido por Tomás Cuadrado. Madrid: Páginas de espuma, 2008.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Traducido por José L. Iglesias. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro*. Traducido por Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.
- Gregory, Frederick. *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del Derecho*. Traducido por Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa Editorial, 1999.
- Kollontai, Alexandra. *Las relaciones sexuales y la lucha de clases. El comunismo y la familia*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2018.
- Liebich, André. *Between Ideology and Utopia: The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1979.
- Lenin, Vladimir. *Cuadernos filosóficos*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1963.
- Lenin, Vladimir. *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.
- Leopold, David. *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Traducido por Jaime Blasco Castañeyra. Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- Lutz, Rolland Ray Jr. "The German Revolutionary Student Movement, 1819–1833." *Central European History* 4 (1971): 215–241.
- Mah, Harold. *The End of Philosophy, the Origin of "Ideology": Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Traducido por Antonio Encinares. México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *El manifiesto comunista*. Traducido por Jesús Izquierdo Martín. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Marx, Karl, y Bruno Bauer. *La cuestión judía*. Traducido por Rubén Jaramillo. México: Anthropos Editorial, 2009.
- Rawidowicz, Simon. *Ludwig Feuerbachs Philosophie: Ursprung und Schicksal*. Berlín: W. de Gruyter, 1964.
- Wartofsky, Marx. *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.