



La paradoja del espejo. Alteridad y reconocimiento entre el idealismo hegeliano y el materialismo de Feuerbach

Flavio Orecchio

Università per Stranieri di Perugia, Italia

Recibido: 29 agosto 2025
Aceptado: 17 octubre 2025

Resumen

La publicación de *La esencia del cristianismo* (1841) marca un punto de inflexión decisivo en el pensamiento poshegeliano. Si bien la obra de Feuerbach fue recibida con considerable entusiasmo, también provocó una intensa controversia, especialmente en los círculos teológicos. Este artículo se centra en dos voces críticas significativas: las de Julius Müller y Eduard Zeller. Ambos autores, aunque desde perspectivas diferentes, sostienen que Feuerbach nunca se emancipó verdaderamente del idealismo hegeliano, y describen su filosofía como una auténtica recaída en el idealismo subjetivo. Si la humanidad solo encuentra en Dios el espejo de sí misma, ¿cómo puede decirse que está verdaderamente abierta a la alteridad? Sobre esta “paradoja del espejo”, se desarrolla una reflexión que trasciende el problema de la intersubjetividad, cuestionando en última instancia los fundamentos mismos de la metafísica moderna.

Palabras clave: Ludwig Feuerbach, filosofía de la religión, idealismo alemán, filosofía de la naturaleza, materialismo filosófico.

Abstract

The publication of *The Essence of Christianity* (1841) marks a decisive turning point in post-Hegelian thought. While Feuerbach's work was received with considerable enthusiasm, it also provoked intense controversy, especially within theological circles. This paper focuses on two significant critical voices: those of Julius Müller and Eduard Zeller. Both authors, albeit from different perspectives, argue that Feuerbach never truly emancipated himself from Hegelian idealism, portraying his philosophy as a genuine relapse into subjective idealism. If humanity finds in God only the mirror of itself, how can it be said to be truly open to otherness? About this “mirror paradox”, a reflection unfolds that transcends the problem of intersubjectivity, ultimately challenging the very foundations of modern metaphysics.

Keywords: Ludwig Feuerbach, Philosophy of Religion, German Idealism, Philosophy of Nature, Philosophical Materialism.

Datos del autor

- Doctor en Filosofía por la Universidad Sapienza de Roma.
- Docente de “Filosofía Teórica” de la Universidad Sapienza de Roma
- Visitante doctoral de la Ruprechts-Karls-Universität Heidelberg y del archivo Husserl de la École Normale Supérieure de Paris.
- Becario Postdoctoral de la Università per Stranieri di Perugia
- Casilla de correo: flavio.orecchio@unistrapg.it

1. Introducción

El nombre de Ludwig Feuerbach, tanto en su época como en la actualidad, se asocia con frecuencia a tres temas estrechamente relacionados: su crítica a los principios fundamentales del idealismo hegeliano (la supuesta identidad entre pensamiento y ser, sujeto y objeto, etc.); su filosofía de la intersubjetividad; y su recuperación de una cierta forma naturalista de materialismo. En conjunto, estos tres elementos constituyen la base de lo que podría denominarse su antropología relacional: una visión basada en la pertenencia mutua del yo y el tú, que el propio Feuerbach consideraba su contribución más distintiva al panorama filosófico de su tiempo. A lo largo de sus escritos de la década de 1840, esta orientación se expresa con claridad y persistencia, sobre todo en sus obras más importantes: *La esencia del cristianismo*, *Tesis preliminares para la reforma de la filosofía*, *Principios de la filosofía del futuro* y *La esencia de la religión*.

Sin embargo, nada más salir a la luz, estas obras recibieron críticas muy duras por parte de los teólogos y, en cierto modo, de los hegelianos, que intentaron invalidar sus resultados. De hecho, aún hoy el pensamiento hegeliano sigue siendo la base de gran parte de la filosofía del reconocimiento; basta pensar en Axel Honneth o Ludwig Siep, por citar solo algunos ejemplos conocidos. En cualquier caso, dejando el debate contemporáneo en segundo plano, en este artículo me gustaría discutir y examinar las críticas realizadas a Feuerbach inmediatamente después de la publicación de *La esencia del cristianismo* y que hoy en día, en parte debido a la izquierda hegeliana, que en cierto modo monopolizó completamente la escena, han caído casi por completo en el olvido. Ya en 1842 apareció una reseña polémica de la obra de Feuerbach, firmada por el teólogo Julius Müller. La respuesta de Feuerbach apareció ese mismo año, y en 1843 se publicó una nueva reseña, esta vez de Eduard Zeller. A pesar de provenir de escuelas de pensamiento muy diferentes –en algunos aspectos bastante opuestas–, las dos críticas plantean una controversia similar, relacionada con lo que podría llamarse la “paradoja del espejo”.

En este artículo, no pretendo reconstruir las dos críticas en su totalidad, ni volver sobre ese episodio de forma exhaustiva, ya que esa tarea ya se ha llevado a cabo¹. Más bien, mi objetivo es examinar dos aspectos específicos que, en mi

1. Según mi conocimiento, el estudio más importante y extenso sobre la relación de Feuerbach con estos autores (no solo Müller y Zeller, sino también Karl Schwarz y otros) es E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik* (Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972). Tomasoni también menciona brevemente este tema. Véase F. Tomasoni, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale* (Brescia: Morcelliana 2011), 259-263 y F. Tomasoni, *Feuerbach e la natura non umana* (Florencia: La Nuova Italia, 1986) 144-147. El enfrentamiento entre Feuerbach y Zeller también ha sido examinado en C. Cesa, “Zeller e Feuerbach”, en *Studi in memoria di Carlo Ascheri*, Differenze, 9, 1970, 57-78.

opinión, se desprenden de ambas reseñas y evaluar su validez desde un punto de vista teórico. Esto brindará la oportunidad de obtener una perspectiva integral sobre el desarrollo de la filosofía de Feuerbach y su relación, por un lado, con la tradición metafísica moderna y, por otro, con la relevancia perdurable de su ataque al idealismo.

2. La crítica de Müller y la paradoja del espejo

Aunque estas reseñas superan las 100 páginas y comentan casi todo el texto —respetando plenamente el estilo y las costumbres de la época—, ambos escritos contienen una objeción específica similar que, si se toma en serio, podría derribar todo el marco filosófico de Feuerbach. Sin embargo, lo interesante es que las perspectivas desde las que parten las dos reseñas difieren radicalmente, al igual que los objetivos que las guían. Procedamos paso a paso.

La primera de estas críticas fue escrita por el teólogo Julius Müller, profesor de dogmática en la Facultad de Teología Protestante de Halle, y apareció en el primer número de *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie* (*Estudios y Críticas Teológicas. Una revista para todo el ámbito de la teología*) en 1842. En aquella época, Müller ya era conocido no solo por sus agudas críticas al idealismo hegeliano, sino también por sus polémicas contra la escuela teológica de Tübinga fundada por F. C. Baur, una escuela fuertemente influenciada por Hegel y entre cuyos miembros, como veremos, se encontraba el propio Zeller².

En consonancia con la perspectiva de la teología sistemática, Müller no podía aceptar la idea de que la alteridad divina pudiera revelarse al sujeto a través de un proceso dialéctico-racional. Para él, solo la Revelación podía garantizar la verdad de Dios y de su palabra. Al criticar la pretensión de Feuerbach de reducir la teología a la antropología, Müller también pretende exponer y denunciar el idealismo latente que, bajo la forma de un subjetivismo radical, sigue impregnando su doctrina. En otras palabras, la crítica de Müller no se limita al intento de Feuerbach de descartar la teología filosófica, sino que también apunta a la propia emancipación de Feuerbach del idealismo, lo que, en opinión de Müller, conduce a una forma de solipsismo que le impide comprometerse

2. Julius Müller (1801-1878) estudió en Breslau, Gotinga y con J. A. W. Neander en Berlín, primero Derecho y luego Teología. En 1839 fue nombrado profesor de Teología en Halle. Müller se opuso firmemente a la filosofía de Hegel y a la escuela de F. C. Baur. Su libro *Über den Gegensatz des Protestantismus und des Catholicismus* (1833) también provocó una respuesta de Baur, y fue uno de los que atacaron *Das Leben Jesu*, de D. Strauss. Su obra principal fue *Die christliche Lehre der Sünde* (2 vols., 1839).

verdaderamente con la alteridad. Refiriéndose a la famosa tesis de Feuerbach, ya presentada en la introducción a *La esencia del cristianismo*, Müller afirma:

¿De qué se vuelve conciente el hombre cuando toma conciencia de su propia esencia, de su propio género [Gattung]? De la razón, etc. Pero ¿cuál es el objeto esencial de la razón, etc.? La propia esencia del hombre [Das eigene Wesen des Menschen]. Así, el hombre está condenado a girar incesantemente en torno a sí mismo; nada puede revelársele excepto él mismo; nada puede apropiarse sino su propia esencia. Y, sin embargo, por una curiosa necesidad del destino, está obligado a representarse [Vorspiegeln] un objeto; en realidad, esto no es más que una ilusión: no tiene un objeto que sea verdaderamente otro que su propia esencia; incluso los objetos sensibles, en la medida en que se le presentan como objetos, no son sino revelaciones de su esencia. No obstante, necesita de esta representación ilusoria para que, a través del objeto, pueda llegar a ser conciente de sí mismo³.

Müller se refiere aquí a un pasaje concreto de la introducción a *La esencia del cristianismo*, aunque no cita el texto exacto. De hecho, Feuerbach, al analizar el principio de proyección y la tendencia humana a trasladar la propia esencia a un objeto externo, escribe:

Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto solo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto. Si este mismo objeto es común a varios individuos iguales según el género pero diferentes según la especie, entonces es su propia esencia objetivada en cuanto es objeto de cada uno de estos individuos distintos⁴

Inmediatamente después, con el fin de aclarar este concepto, emplea una metáfora precisa:

Así, el Sol es objeto común a los planetas, pero no es objeto para la Tierra, de la misma manera como lo es para Mercurio, Venus, Saturno o Urano. Cada planeta tiene su propio sol. El Sol que ilumina y calienta a Urano de una manera determinada no posee existencia física para la Tierra (solamente una existencia astronómica, científica); y el Sol no solo aparenta ser otro, sino que es realmente otro Sol diferente respecto de Urano que respecto de la Tierra. La relación de la Tierra al Sol es, por tanto, al mismo tiempo, una relación de la Tierra consigo misma o con su propia esencia, pues la medida de la magnitud y de la intensidad de la luz, en función de la cuales el Sol

3. J. Müller, "Recension von L. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*", *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*, 1 (1842), 179.

4. GW V, 33 / *La esencia del cristianismo*, trad. Iglesias (Madrid: Trotta, 1998), 56.

*es objeto para la Tierra, es la medida de la distancia, a partir de la cual se constituye la naturaleza propia de la Tierra. Cada planeta, por tanto, tiene en su Sol el espejo de su propia esencia*⁵.

La metáfora del espejo, utilizada por el propio Feuerbach, aparece explícitamente aquí. Müller aborda esta cuestión directamente, citando otros pasajes en los que Feuerbach afirma que “Dios es el espejo del hombre” y que la teología se asemeja a una patología inconsciente, que priva a la humanidad de sus propias cualidades y las atribuye a un “fantasma”, perdiendo así su autoconciencia.

Según Müller, el proyecto de Feuerbach se ve envuelto en una paradoja estructural. Por un lado, busca devolver al hombre su autoconciencia, su esencia alienada en Dios; por otro, al hacerlo, parece confinar al hombre dentro de un circuito de pura autorreferencia, donde toda alteridad amenaza con disolverse. La paradoja es la siguiente: para afirmar la alteridad, el hombre debe negarla (rechazando la independencia ontológica de Dios) y disimularla (ya que en el espejo, por definición, no se puede ver nada más que el propio reflejo). Así, el mismo movimiento destinado a liberar la esencia humana de su alienación se convierte en una dinámica ambivalente, que fundamenta la alteridad precisamente a través de su negación y su simulación.

3. Contra el subjetivismo: la respuesta de Feuerbach a Müller

Profundamente molesto por el tono severo de la reseña, Feuerbach decidió, en contra de su costumbre, escribir una respuesta a la crítica de Müller. Gracias a la mediación de Arnold Ruge, la respuesta apareció en el primer número de la revista *Deutsche Jahrbücher* en 1842, literalmente pocos días después de la publicación de la crítica. Entrando en el fondo de la respuesta, la primera objeción rechazada es precisamente la del subjetivismo.

¡Ninguna acusación más infundada que esta! Del hecho de que los objetos, puesto que y en la medida en que son conocidos por el ser humano, sean espejos de su esencia no implica en lo más mínimo la irrealidad de los objetos ni la mera subjetividad del conocimiento. Un solo ejemplo para resumir la cuestión. Cayo es un mineralogista; quien no sabe que Cayo es un mineralogista apasio-

5. GW V, 33 – 34 / *La esencia del cristianismo*, 56. Ver también See also E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, 43 y ss.

nado no sabe qué es –lo es con cuerpo y alma. [...] Pero ¿se sigue de esto que la mineralogía no sea más que una representación ilusoria del hombre?⁶

El ataque de Müller, en realidad, no es tan infundado como Feuerbach nos quiere hacer creer⁷. Sin embargo, su ejemplo de la mineralogía no es muy convincente. Para que su respuesta esté a la altura de la crítica, se necesita un argumento mucho más sólido. En este sentido –y este es un punto decisivo– Feuerbach retoma y refuerza una idea ya insinuada en *La esencia del cristianismo*: la distinción entre los objetos externos, cuya existencia es atestiguada por los sentidos, y los objetos internos, creados para satisfacer una necesidad. La religión, a la que evidentemente debe remontarse la metáfora del espejo, pertenece para Feuerbach precisamente a esta segunda categoría. Inmediatamente después escribe:

Por lo demás, mi Introducción debe entenderse y evaluarse únicamente en relación con el verdadero tema de la obra, a saber, la religión, en la que el hombre no se enfrenta a algo externo a sí mismo, sino a su propia esencia. Surgió únicamente del análisis de la religión y fue redactada solo después de que la obra en su conjunto estuviera ya terminada; y únicamente para cumplir con la convención científica según la cual lo general debe preceder a lo particular⁸

Cabe señalar que esta distinción también ofrece un ejemplo perfecto de la comprensión que Feuerbach tenía del método genético-crítico, que a finales de la década de 1830 había convertido en la herramienta privilegiada de sus investigaciones. Mediante este método, Feuerbach trató de analizar no tanto el desarrollo histórico de los fenómenos como su génesis dentro de la *praxis* humana⁹. Así, la religión se remontaba a la necesidad –humana en un sentido universal– de la que se origina concretamente. A través de la distinción entre objetos internos y externos, Feuerbach busca refutar la acusación de subjetivismo. El hecho de que el hombre encuentre en Dios el espejo de sí mismo

6. GW IX, 178 – 179.

7. Schneider sostiene, en efecto, que fue el propio Feuerbach quien, en la *Introducción a La esencia del cristianismo*, facilitó precisamente esta acusación. Al centrarse en la cuestión de la proyección y la alienación, Feuerbach habría pasado por alto el riesgo de subjetivismo inherente a la metáfora del “espejo”. En este sentido, la reseña de Müller tiene el gran mérito de haber obligado a Feuerbach a reconsiderar la orientación de su crítica al idealismo. Ver Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, p. 43 y ss.

8. GW IX, 179.

9. Aprovecho este contexto para citar un texto que, aun muchos años después de su publicación, sigue siendo de importancia fundamental para estos estudios: E. Rambaldi, *La crítica antispeculativa di L. A. Feuerbach* (Florencia: La Nuova Italia, 1966).

no implica ni solipsismo ni contradicción: el amor constituye el objeto interno –una expresión de la esencia humana–, mientras que el otro ser humano sirve como objeto externo a través del cual se realiza.

*Distingo dos elementos en el cristianismo: uno universal (es decir, humano), que es el amor, y otro egoísta (esto es, teológico), que es la fe, porque –a diferencia del amor– su objeto no es otra cosa que la esencia abstracta del yo humano*¹⁰

Por lo tanto, según Feuerbach, es la fe la que conduce al solipsismo, ya que su objeto es una exteriorización de la necesidad humana. El amor, por otro lado, considerado como el fundamento universal del cristianismo, encuentra su objeto en el otro, concreto y real. En términos filosóficos más que teológicos, el argumento de Feuerbach es claro: negar la independencia ontológica del Absoluto no aísla lo finito (es decir, al ser humano). Por el contrario, revelar el mecanismo de proyección mediante el cual lo finito aliena sus propias cualidades esenciales –sobre todo, el amor y el reconocimiento de los demás en el cristianismo– permite al ser humano recuperar esas mismas cualidades que, de otro modo, que de otro modo se perderían.

Aunque expresada de forma muy concisa, esta constituye, en 1842, la respuesta de Feuerbach a la acusación de subjetivismo. Sin embargo, en mi opinión, sigue siendo una defensa parcial y conceptualmente frágil. Como se pondrá de manifiesto en la comparación con Zeller, la posición de Feuerbach sigue conservando una ambigüedad fundamental en cuanto a la forma en que el sujeto se encuentra verdaderamente con la alteridad natural: aún no está claro si, y en qué medida, tal encuentro implica una superación real de la dimensión subjetiva.

4. Zeller y la cuestión de la naturaleza

Pasemos ahora al caso de Eduard Zeller. Su postura difiere notablemente de la de Müller. Cabe destacar aquí la afiliación de Zeller a la escuela de Tubinga fundada por Baur, un círculo de pensadores fuertemente influenciados por la doctrina hegeliana, aunque preocupados principalmente, casi exclusivamente, por

10. GW IX, 188. Las aclaraciones entre paréntesis fueron añadidas en 1846, junto con el siguiente agregado: “Por esta razón, mi entusiasmo no se dirige hacia lo que, en el sentido teológico, constituye la esencia de la religión, sino hacia lo que, en el sentido antropológico, constituye su verdadero y auténtico contenido”.

la filosofía de la religión¹¹. El propio Zeller escribió su reseña sobre Feuerbach como teólogo, aunque los miembros de la escuela de Tubinga se consideraban teólogos en la medida en que eran más críticos que defensores de la teología¹².

Aunque Zeller comparte la mayoría de las ideas de Feuerbach, plantea algunas críticas sobre ciertos aspectos. Evidentemente, no vamos a discutir aquí toda la reseña. Nuestra intención es destacar un único punto, en el que Zeller extiende la acusación de idealismo subjetivo también a la naturaleza. Aunque probablemente había leído la crítica de Müller y la respuesta de Feuerbach, es evidente que no consideraba suficiente la distinción entre objetos externos e internos. En términos más generales, para Zeller, al reducir el espíritu mismo a la naturaleza, Feuerbach negaba efectivamente cualquier diferencia real entre la humanidad y el mundo. Su crítica, tal y como la expone, parte directamente del pasaje de la introducción a *La esencia del cristianismo* en el que Feuerbach se refiere al sol como el espejo de cada planeta.

¿Pero debemos concluir realmente a partir de esto que el sol existe solo para los planetas, y no también para sí mismo? O, si tomáramos el principio general del autor en su exclusividad, ¿a dónde nos llevaría? ¿A lo que él más detesta: a la ausencia de la naturaleza, al idealismo subjetivo! Entonces, la medida de la esencia tendría que ser también la medida del intelecto; es decir, si aplicamos el principio tal como el autor lo aplica en el ámbito teológico, ningún intelecto debería ser capaz de pensar nada más que lo que constituye su propia esencia. ¿Cómo sería posible que podamos pensar la naturaleza? El autor responde: porque la naturaleza también pertenece a la esencia del hombre. Pero solo la naturaleza humana, la naturaleza de este cuerpo, pertenece a la esencia del hombre –no la naturaleza de las piedras, los metales o los elementos. ¿O deberíamos entonces decir que estos también pertenecen a la esencia del hombre, ya que la naturaleza humana los presupone? Pero, en ese caso, ¿no podríamos con igual razón afirmar que Dios también pertenece a la esencia del hombre, porque el espíritu humano lo presupone? Es precisamente esta conclusión, por supuesto, la que el autor niega. Admitir una naturaleza fuera de nosotros, dice, es

11. Eduard Zeller (1814-1908) estudió en el Seminario Teológico de Maulbronn y posteriormente en las universidades de Tubinga y Berlín. Aunque estuvo muy activo hacia mediados del siglo XIX en el ámbito de las publicaciones filosóficas y teológicas, es principalmente conocido por sus trabajos sobre la historia de la filosofía antigua. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1844-1852) se considera su obra más importante.

Para obtener información más detallada sobre la vida y la obra de Zeller, además de Schneider, véase H. Diels, “*Gedächtnisrede auf Eduard Zeller*”, en Otto Leuze (ed.), *Eduard Zeller. Kleine Schriften* (Berlín: De Gruyter, 2012), pp. 465-511; G. Hartung (ed.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert* (Berlín: De Gruyter, 2010); C. Cesa, “*Eduard Zeller e la storia della filosofia*”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, n.º 3, vol. 19, 1989, pp. 1067-1086.

En cuanto a la Escuela de Tubinga, esta surgió en torno a Ferdinand Christian Baur (profesor en Tubinga entre 1826 y 1860), quien, junto con sus discípulos, sentó las bases del estudio histórico-crítico de la Biblia en el siglo XIX. Entre sus discípulos, además de Zeller, se encontraban David Friedrich Strauß, Johann Tobias Beck y Karl Reinhold von Köstlin. Véase Cesa, “Zeller e Feuerbach”.

12. Cesa, “Zeller e Feuerbach”, 57-78.

*necesario por nuestra relación con el cuerpo; postular un espíritu fuera del llamado espíritu finito –es decir, del espíritu humanono– es necesario*¹³

La objeción de Zeller es peligrosa porque, junto con la de Müller, sacude los cimientos de la filosofía feuerbachiana. La acusación de “idealismo subjetivo” no solo bloquearía cualquier apertura real hacia el otro en las relaciones humanas, sino que también haría imposible desarrollar el pensamiento de Feuerbach de manera moral o política. Y si el mismo problema se aplica a la naturaleza, las consecuencias serían aún más graves: llevado al extremo, el argumento podría conducir al riesgo de un verdadero nihilismo ontológico.

Según Zeller, hay dos posibilidades. O bien todo se reduce a la naturaleza, y el espíritu se convierte en un mero producto de la vitalidad natural, perdiendo su diferencia específica con respecto a ella. O bien se preserva la autonomía del espíritu, pero entonces el concepto de “naturaleza” pierde su claridad, porque se utiliza de dos maneras diferentes: a veces como totalidad sin espíritu, a veces como totalidad que incluye el espíritu. Para Zeller, ambas opciones son erróneas. En la primera, caemos en el mero vitalismo, un “materialismo burdo”¹⁴. En la segunda, cualquier apelación a la naturaleza se vuelve vacía, porque la palabra ha perdido su significado preciso. Como afirma Schneider: “puesto que Feuerbach no desea establecer un dualismo entre espíritu y naturaleza, debe ser capaz de indicar un fundamento común para ambos. Sin embargo, si no se quiere difuminar la distinción entre espíritu y naturaleza, este fundamento no puede encontrarse en la naturaleza como tal. Zeller propone identificar este fundamento común de todo ser en el Absoluto”¹⁵.

Esta posición también se confirma en relación con el discurso más amplio sobre la conexión entre la religión y las necesidades humanas. El objetivo general de Zeller, aunque complejo, es introducir una inflexión hegeliana –mediada por Baur– en la postura de Feuerbach. En otras palabras: la religión es, en efecto, una expresión de las necesidades prácticas de los seres humanos –cuya representación se ha desarrollado a lo largo de la historia–, pero su fundamento sigue siendo el concepto metafísico de Dios. Esta orientación refleja claramente la influencia de Baur, quien insistía en que Dios conservara una identidad

13. E. Zeller, “Recension von L. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*”, *Theologische Jahrbücher*, 2, 1843, 329.

14. *Ibid.*, 330.

15. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, 121. Esta interpretación difiere de la de Cesa, quien consideraba que su postura era un retorno al dualismo. Véase Cesa, “Zeller e Feuerbach”, 64. Véase también Tomasoni, *Feuerbach e la natura non umana*, 146-147.

metafísica independiente. Para Zeller, lo importante no es preservar una idea personalista de Dios, como en la representación religiosa, sino más bien una idea del Absoluto, como en la filosofía hegeliana.

En toda religión, el elemento metafísico en la idea de Dios es un componente esencial de la fe. En todas las civilizaciones avanzadas, la especulación religiosa se desarrolló a partir de dicho elemento. Sin él, el concepto de Dios deja de ser lo que es, e incluso el aspecto práctico de la religión (su culto y sus enseñanzas morales) pierde el carácter distintivo que normalmente está configurado por la relación con la idea de lo Absoluto. [...] De esto, ciertamente, se sigue la subjetividad de cada representación particular de Dios, pero no el que estas representaciones carezcan de pensamiento universal, ni que su objetividad sea una mera ilusión¹⁶.

Recordando la distinción hegeliana entre la religión –cuyo contacto con lo Absoluto se da en forma de representación (*Vorstellung*) y la filosofía, que puede alcanzar el concepto (*Begriff*) de lo Absoluto a través de la especulación metafísica, Zeller busca preservar la independencia ontológica de la alteridad.

[Feuerbach] también se excede, cuando se cree justificado por estos argumentos al ver en la idea de Dios únicamente un reflejo de sí de la esencia humana, y no, más bien, una expansión de ésta hacia el ser universal del mundo, un retorno a lo Absoluto como sustancia común de la existencia espiritual y natural. Que esto se considere aquí en relación con el ser humano está, por supuesto, fundamentado en el punto de vista práctico de la conciencia religiosa; pero negar por completo que la religión se ocupe de algo distinto de la esencia humana, en su particularidad y limitación, es pasar por alto un aspecto sumamente esencial de la religión: a saber, la orientación de toda la conciencia hacia lo Divino como unidad absoluta¹⁷.

El aspecto decisivo de este último pasaje citado –que discutiremos más adelante en las conclusiones– reside en la solución de Zeller de “volver al Absoluto como sustancia común de la existencia espiritual y natural”. Así, desde el punto de vista de Zeller, también se resuelve el problema de la alteridad de la naturaleza.

En suma, la crítica de Zeller reafirma la dimensión metafísica que Feuerbach intenta eludir. Al enfatizar la totalidad como Absoluto, defiende tanto la autonomía de la naturaleza como lo divino, insistiendo en que la religión no puede reducirse únicamente a la esencia humana. Al hacerlo, Zeller desafía el materialismo naturalista de Feuerbach, argumentando que la relación con Dios –y a

16. Zeller, “Recension von L. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*”, 337-338.

17. *Ibid.*, 338.

través de ella con el Absoluto— sigue siendo un aspecto central e irreducible de la conciencia religiosa, que tiende un puente entre la perspectiva humana finita y el ser universal del mundo¹⁸.

5. Conclusiones: Feuerbach y la tradición metafísica

Ahora saquemos las conclusiones de lo que se ha dicho. Como mencioné anteriormente, mi objetivo nunca ha sido reconstruir este episodio en su totalidad, ni dar una explicación exhaustiva de las diversas críticas. Las dos críticas —o, más precisamente, la paradoja del espejo— me interesan porque, en mi opinión, nos permiten sacar a la luz la ruptura de Feuerbach no solo con el idealismo, sino con toda la tradición metafísica moderna. Veamos ahora cómo.

Como observa Claudio Cesa, es muy difícil determinar con certeza cuáles de los escritos de Zeller conocía Feuerbach. Es probable que hubiera leído la reseña de 1843, aunque nunca lo menciona en sus escritos. En cuanto a la segunda reseña de Zeller, publicada en 1844 (que no hemos tenido en cuenta en nuestros análisis), y la obra *Über das Wesen der Religion* —cuyo título es muy similar al de la obra de Feuerbach y cuya publicación fue casi contemporánea—, es casi seguro que Feuerbach no las conocía cuando escribió *La esencia de la religión*¹⁹. Sin embargo, el giro que representa esta obra puede considerarse una prueba no solo de la validez de la acusación de subjetivismo, sino, sobre todo, de la naturaleza radical de la solución de Feuerbach al problema. En ella, Feuerbach busca sustituir la noción de Dios por la de la naturaleza como verdadero fundamento de la esencia humana²⁰.

Antes de esta operación —es decir, mientras Feuerbach se limitaba a concebir a Dios como la esencia alienada del ser humano—, la “paradoja del espejo” parecía difícilmente evitable. También por esta razón, en nuestra opinión, Schneider —y con él un gran número de intérpretes— entiende *La esencia del cristianismo* en el marco de un proceso de secularización²¹. Según su lectura,

18. En aras de la exhaustividad, cabe mencionar al menos que Zeller abandonaría gradualmente esta postura para acercarse a Kant. Ya en la década de 1860, la filosofía le parecería más una “teoría del conocimiento” que una “ciencia de la totalidad”. Véase Cesa, “Eduard Zeller e la storia della filosofia”, 1067-1086.

19. Véase Cesa, “Zeller e Feuerbach”, 73.

20. Hay innumerables pasajes en *La esencia de la religión* que afirman explícitamente esta transición, demasiados para citarlos todos. Por lo tanto, me limitaré a mencionar el § 44. Véase L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, en *Gesammelte Werke*, vol. 10, § 44, 52-54; existe una traducción al español de Cuadrado: *La esencia de la religión* (Madrid: Páginas de espuma, 2008), 77 – 79.

21. Véase Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, 106.

Feuerbach lleva a cabo una transposición secularizadora: transfiere de los cielos a la tierra las cualidades humanas más elevadas, que hasta entonces se habían proyectado y alienado en la figura divina. Desde esta perspectiva, se niega la independencia ontológica de Dios, pero el marco metafísico subyacente permanece sustancialmente intacto. El ser humano sigue ocupando la posición privilegiada dentro del orden de la creación: al igual que en las filosofías que reinterpretan la doctrina cristiana en clave secularizada, se elimina la figura del creador, pero la fe en Dios se transforma en fe en la propia humanidad.

Sin embargo, la transición a *La esencia de la religión* –y tal vez las críticas de Zeller influyan en ello– marca un nuevo punto de inflexión. Ante el dilema planteado por Zeller (¿es la naturaleza algo distinto del espíritu –y, por lo tanto, distinto del propio hombre– o debe encontrarse una base común?), Feuerbach se aleja por completo de los límites de la filosofía moderna al recurrir a la naturaleza. La solución de Zeller a este dilema, por el contrario, subraya el radicalismo de Feuerbach: Zeller, de hecho, vuelve a la idea de un Espíritu Absoluto como fundamento común. De este modo, permanece plenamente dentro del marco establecido por Hegel, como lo hizo, después de todo, el conjunto del movimiento de los jóvenes hegelianos. Consideremos a Marx: la suya es una filosofía de la *praxis* y de la historia, basada en la actividad transformadora del hombre (espíritu) hacia una naturaleza ajena²².

Por el contrario, Feuerbach comprende perfectamente que, para disipar la acusación de solipsismo, debe romper por completo con el marco hegeliano –explícitamente cristiano– de la relación entre la naturaleza y el espíritu. La unidad no puede derivarse del movimiento dialéctico de los opuestos, sino que debe ser immanente al propio horizonte natural. Sin embargo, este paso no está exento de dificultades. Aunque se reafirma la independencia de la naturaleza, sigue existiendo una tensión: si la naturaleza es tanto en sí misma como para nosotros, ¿cómo podemos evaluar su autonomía? La distinción que Feuerbach establece en *La esencia de la religión* entre la naturaleza en sí misma y sus manifestaciones introduce así una tensión lingüística y conceptual que se hace eco del dualismo kantiano y parece desafiar su marco, por lo demás monista. Desentrañar completamente esta cuestión requeriría una investigación aparte, dada su compleja y larga historia²³.

22. La referencia más importante para esta interpretación de la obra de Feuerbach es, sin duda, K. Löwith, *Ludwig Feuerbach, en Sämtliche Schriften*, vol. 5 (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1988), 94-115.

23. Véase, en particular GW X, 60 – 61 / *La esencia de la religión*, 86 - 87. Para una descripción más completa de este episodio, que tiene en cuenta a los diversos autores que abordaron explícitamente el problema de la “cosa en sí misma” en la filosofía de Feuerbach durante la segunda mitad del siglo XIX, véase Tomasoni, *Feuerbach e la natura non umana*, cap. I.

Más bien, quiero concluir destacando el horizonte de problemas que plantea la “paradoja del espejo”. Si Müller defendió la otredad irreducible de la Revelación frente a cualquier reducción antropológica, y Zeller reformuló la relación sujeto-objeto dentro de un marco hegeliano, Feuerbach tomó un tercer camino: desplazó el foco de la trascendencia divina a la naturaleza como horizonte inmanente de significado. En este movimiento reside tanto la fuerza como la ambigüedad de su propuesta. A medida que el pensamiento contemporáneo reconsidera las relaciones entre la conciencia, la alteridad y la naturaleza, las antiguas objeciones a Feuerbach adquieren un nuevo significado. La “paradoja del espejo» revela así no solo un simple defecto en su sistema, sino el desafío más amplio de criticar el idealismo hegeliano desde dentro de la metafísica de la subjetividad. Al recurrir a la naturaleza como fundamento inmanente de la esencia humana, Feuerbach busca reconciliar la tensión entre el espíritu y la naturaleza, asegurando una base materialista sin caer en el solipsismo. Para él, la intersubjetividad genuina requiere, por lo tanto, un materialismo naturalista: una filosofía del reconocimiento que replantea el marco ontológico de la experiencia humana. Al replantear la alteridad –humana, natural o divina– más allá de la proyección, Feuerbach la convierte en una realidad constitutiva y accesible. Su crítica del idealismo no solo pretende revisar las premisas metafísicas, sino también derrocar toda una tradición de pensamiento, una ambición que subyace a su pretensión de inaugurar una «nueva filosofía».

Visto en su totalidad, el paradigma del espejo funciona como lente y, a su vez, como desafío: subraya la dificultad de abandonar el paradigma subjetivista y, al mismo tiempo, revela el potencial transformador del enfoque feuerbachiano. Solo al aceptar la independencia del otro y situar la existencia humana dentro de una ontología naturalista, la filosofía puede lograr un reconocimiento que no sea ilusorio ni reduccionista, sino genuinamente constitutivo de nuestro compromiso con el mundo y con los demás. En este sentido, la filosofía de Feuerbach se adelanta a los debates contemporáneos sobre la intersección entre el materialismo, la intersubjetividad y el pensamiento ecológico o cosmológico, ofreciendo un marco para reconciliar lo humano y lo no humano en un único y coherente horizonte de significado.

Traducción: Pablo Uriel Rodríguez.

Bibliografía

- Cesa, C. “Eduard Zeller e la storia della filosofia”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, n.º 3, vol. 19, (1989): 1067-1086.
- Cesa, C. “Zeller e Feuerbach”. En *Studi in memoria di Carlo Ascheri*, 57 – 78. Differenze, 9, 1970.
- Diels, H. “Gedächtnisrede auf Eduard Zeller”. En *Eduard Zeller. Kleine Schriften*, ed. por Otto Leuze, 465 – 511. Berlín: De Gruyter, 2012.
- Feuerbach, L. *Gesamelte Werke*. Ed. por Schuffenhauer. Berlín: Akademie – Verlag, 1967 ss. [GW]
- Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*. Trad. por Iglesias. Madrid: Trotta, 1998.
- Feuerbach, L. *La esencia de la religión*. Trad. por Iglesias. Madrid: Páginas de espuma, 2008.
- Hartung, G. (ed.), *Eduard Zeller. Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*. Berlín: De Gruyter, 2010.
- Löwith, K. *Ludwig Feuerbach*. En *Sämtliche Schriften*, vol. 5, 94 – 115. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1988.
- Müller, J. “Recension von L. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*”. *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie*, 1 (1842).
- Rambaldi, E. *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*. Florencia: La Nuova Italia, 1966.
- Schneider, E. *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Tomasoni, F. *Feuerbach e la natura non umana*. Florencia: La Nuova Italia, 1986
- Tomasoni, F. *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Brescia: Morcelliana 2011.
- Zeller, E. “Recension von L. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums*”. *Theologische Jahrbücher*, 2, (1843).