

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

***HOMO HOMINI DEUS EST: EL
ANTROPOCENTRISMO ANTITEOLÓGICO DE
LUDWIG ANDREAS FEUERBACH***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

PAULO SERGIO MENDOZA GURROLA

TUTORA

DRA. MARÍA ISABEL CABRERA VILLORO

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

*A Nancy Lysvet y Sofía Paulina, mis fuentes de motivos fundamentales, mis manantiales de vital inspiración.
A Lydia y Francisco Javier, por haberme dado la existencia.
A Francisco Javier, Jorge Alberto y Manuel Alejandro, por acompañarme hasta ahora.
A Arturo, Yuliana y Francisco, por los tiempos pasados, que fueron buenos tiempos, buenos tiempos que han pasado.
A Guillermo Alberto, Toribio y Juan Francisco Agustín, por su profunda y bondadosa humanidad.
A María Isabel, por su paciente y alentador acompañamiento.*

*Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí.
La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición del teísmo al ateísmo,
pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero no al XIX.
Yo niego a Dios.*

*Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre.
En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre,
que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre,
yo propugno la posición sensible, real y, por tanto,
necesariamente política y social del hombre.*

*La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso
únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre.*

Ludwig Andreas Feuerbach

ÍNDICE

Abreviaturas	6
INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	7
1. Los presupuestos histórico-filosófico-teológicos de la crítica de Feuerbach	11
2. Los orígenes de una actitud antropocéntrica	15
3. La formulación de un antropocentrismo antiteológico	20
CAPÍTULO 1. LA ANTITEOLOGÍA FEUERBACHIANA COMO LA ALTERNATIVA ANTROPOCÉNTRICA AL CRISTIANISMO	23
1.1. La crítica feuerbachiana al cristianismo	26
1.1.1. Algunos preludios	27
1.1.2. El cristianismo, un sueño de la conciencia despierta	32
1.1.3. La disolución del cristianismo	35
1.2. Del teocentrismo al antropocentrismo: la transformación de la teología en antropología	38
1.2.1. Dios como objeto de la inteligencia	40
1.2.2. Dios como objeto de la voluntad	43
1.2.3. Dios como objeto del corazón	44
1.3. La crítica feuerbachiana al cristianismo en tanto antiteología: primera parte de la argumentación antiteológica feuerbachiana	46
1.3.1. El argumento de la autoproyección	48
1.3.2. El argumento del sujeto nulo	51
1.3.3. El argumento del ateísmo sutil y astuto	55

CAPÍTULO 2. EL MATERIALISMO ANTROPOCÉNTRICO-NATURALISTA COMO BASE DE LA CRÍTICA ANTITEOLÓGICA FEUERBACHIANA	60
2.1. El materialismo feuerbachiano en tanto epistemología: intuición, experiencia y sensibilidad	63
2.1.1. La intuición	65
2.1.2. La experiencia	68
2.1.3. La sensibilidad	71
2.2. Contra el ser abstracto y vacío de la filosofía hegeliana y de la teología cristiana: segunda parte de la argumentación antiteológica feuerbachiana	75
2.2.1. La inversión de la filosofía hegeliana	76
2.2.2. La imposibilidad de la teología como ciencia	81
2.2.3. Del ser abstracto y vacío de la teología a la alienación del ser humano	83
2.3. Un complemento ulterior de la ontología feuerbachiana: ‘la naturaleza’	85
CAPÍTULO 3. ALGUNAS IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL ANTROPOCENTRISMO ANTITEOLÓGICO DE FEUERBACH	90
3.1. La ética como búsqueda de la realización del ser humano	92
3.1.1. Egoísmo y eudemonismo	93
3.1.2. El aspecto social y comunitario de la moral feuerbachiana	98
3.1.3. El interés político de la ética feuerbachiana	103
3.2. El humanismo ateo	106
3.3. Alcances y límites del antropocentrismo antiteológico feuerbachiano	112
CONCLUSIONES	120
1. ¿Un ‘ateo piadoso’?	121
2. ¿Una antiteología que ayuda a comprender mejor el fenómeno religioso?	123
3. ¿Un humanismo demasiado optimista?	125
4. Cuestiones pendientes e inconclusiones	127
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	130

ABREVIATURAS

Las obras de Ludwig Andreas FEUERBACH que se han utilizado en este trabajo son las *Sämtliche Werke*, editadas por W. Bolin y Fr. Jodl, y las *Gesammelte Werke*, editadas por W. Schuffenhauer. La mayoría de las traducciones de los pasajes de estas obras que han sido referidos directa e indirectamente en este trabajo han sido realizadas dentro del proyecto de traducción de las *Gesammelte Werke* que se desarrolla en conjunción con Rubén Peñaloza Ramírez, a quien manifiesto mi más profundo y fraternal aprecio.

N. B. Se cita a Feuerbach por estas ediciones indicando de cuál de ellas se trata mediante las abreviaturas ‘SW’ o ‘GW’ seguidas de un número romano, que indica el tomo, e inmediatamente después se señala la paginación con número arábigo precedido de la convención ‘p.’ o ‘pp.’ (v. g.: por ‘SW II, p. 19’ debe entenderse la página 19 del segundo tomo de las *Sämtliche Werke*, que corresponde al escrito *Kritik des „Antihegel“*, del cual no hay traducción castellana). Cuando sea el caso de que se cuente con la traducción castellana de la obra, ésta se indicará mediante una de las abreviaturas que más abajo se presentan antepuesta a la abreviatura de la edición alemana y al número del tomo, y se señalará su paginación después de la paginación de la obra alemana separándola por un punto y coma (v. g.: por ‘KrHPH, SW II, pp. 203s; p. 152’ debe entenderse las páginas 203 y siguiente del segundo tomo de las *Sämtliche Werke*, que corresponde al escrito *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, y que este mismo pasaje puede encontrarse en la página 152 de la traducción castellana *Crítica de la filosofía de Hegel*). La obra *Principios de la filosofía del porvenir* constituye el único caso en el que se cuenta con dos traducciones castellanas distintas; las paginaciones que aquí se registrarán serán las correspondientes a la versión de Victoria Pujolar, presentada en Roca.

<i>WChr</i>	<i>La esencia del cristianismo</i>
<i>KrHPH</i>	<i>Crítica de la filosofía de Hegel</i>
<i>GTU</i>	<i>Pensamientos sobre muerte e inmortalidad</i>
<i>WR</i>	<i>La esencia de la religión</i>
<i>GrPhZ</i>	<i>Principios de la filosofía del porvenir</i>
<i>VThRPh</i>	<i>Tesis provisionales para la reforma de la filosofía</i>
<i>WGfSL</i>	<i>La esencia de la fe según Lutero</i>
<i>UhchrM</i>	<i>La diferencia de la divinización del hombre en el paganismo y en el cristianismo</i>
<i>MALGI</i>	<i>Afirmaciones notables de Lutero con glosas</i>
<i>LSchStrF</i>	<i>Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach</i>

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

*Refutar es muy fácil,
pero comprender, muy difícil.
SW X, p. 346.*

La pregunta ‘¿Dios existe?’ ha revestido —y en algunos casos lo sigue haciendo— un singular apremio: tanto la preocupación por su correcto planteamiento como los esfuerzos por procurarle respuestas satisfactorias han cautivado durante mucho tiempo a la inteligencia humana. Pero más que la pregunta *ya formulada* —y la posibilidad de su respuesta—, lo que está en el fondo de los intereses de esta tesis es *el origen* de esta pregunta, es decir, todo aquello que es previo a ella, que la ha motivado y que ha propiciado su formulación. Las *causas, pretensiones y condiciones* que han hecho posible y que han dado lugar *en el ser humano* al cuestionamiento teológico mencionado constituyen el objeto de este trabajo. Debido a esto, el objeto de esta tesis, por una parte, se haya situado dentro de una *crítica* de la religión y del pensamiento teológico y, por otra, está planteado en una manifiesta clave *antropocéntrica*. En este sentido, el *quid* de este trabajo es lógicamente anterior a toda teología natural o ‘doctrina filosófica de Dios’ —como es habitual nombrar a este tratado en las facultades filosóficas de inspiración cristiana—, e, inclusive, anterior a la discusión ‘teísmo-ateísmo’; asimismo, este *quid* encuentra su desarrollo en una perspectiva antropocéntrica, porque es en la conciencia del ser humano donde ha tenido lugar de modo exclusivo el planteamiento de la pregunta teológica. Ésta es la situación en la que se ha comprendido, en términos generales, el objeto de este trabajo después de haber estudiado algunos

de los puntos medulares de la obra del filósofo alemán Ludwig Andreas Feuerbach (Landshut, 28 de julio de 1804-Rechenberg, 13 de septiembre de 1872)¹.

Esta tesis tiene un doble interés: uno relativo a la historia de la filosofía y otro de índole especulativa. En cuanto al primero, el objeto material de este trabajo se halla ubicado en el complejo periodo filosófico que se desarrolla en medio de las transformaciones históricas, políticas, sociales y culturales de la convulsionada Alemania de la ya muy entrada primera mitad del siglo XIX. La obra de Feuerbach es sin duda alguna sumamente relevante porque, por una parte, ella alcanzaría ya en este periodo un reconocido protagonismo y, por otra, varios de sus desarrollos serán utilizados en posteriores periodos filosóficos como puntos de partida, supuestos o premisas. Por lo demás, este trabajo busca contribuir a volver más inminente la posibilidad de establecer un acceso más directo y menos condicionado al pensamiento de uno de los pensadores más importantes del siglo XIX². En este sentido, el interés histórico de esta tesis busca ser consecuente con la advertencia que se ha puesta a manera de exordio, al menos de modo parcial y de una manera que bien podría considerarse *clásica*: planteando el problema insistentemente *a partir de una comprensión del pensamiento mismo del autor*, asunto casi nunca fácil de conseguir. La insistencia en esta comprensión a partir del autor permanecerá como una constante

¹ Aunque en esta parte introductoria no se busque hacer referencia *in stricto sensu* y de modo exclusivo a la biografía de Feuerbach, sino a la evolución de su proceso intelectual —distinción que no pocas veces resulta problemática, pues, en el caso de Feuerbach, tal evolución está clara e intensamente vinculada a su biografía—, las alusiones biográficas que se llegan a hacer están todas basadas en el «Apunte biográfico sobre Feuerbach» presentado en CABADA CASTRO, M., 1975, pp. XI, en «Feuerbach's Life: A Brief Sketch» ofrecido en WARTOFSKY, M. W., pp. xvii-xx, en la cronología «1804-1873, marco de una vida» brindada en MARTÍNEZ HIDALGO, Fr., pp. 13ss y, finalmente, en la tabla cronológica que incluyen W. Bolin y Fr. Jodl en *SW XI*, pp. 325-339 titulada „Zeittafel zu Leben und Werken Feuerbachs“.

² Ciertamente debe tenerse en cuenta que la obra de Feuerbach se halla a la sombra de dos personajes de descomunal importancia: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y Karl Heinrich Marx (1818-1883). Esta situación ha hecho que sea fácil constatar que antaño las principales tradiciones interpretativas del pensamiento feuerbachiano estaban situadas casi en su totalidad dentro del paradigma histórico-filosófico «de Hegel a Marx» (cf. TOEWS, J. E., p. 370, n. 2): partiendo de alguna de estas dos figuras, las interpretaciones de la filosofía de Feuerbach resultaban siempre *en función de* la comprensión de alguno de los sistemas filosóficos de estos dos pensadores. Así, la obra de Feuerbach, lejos de constituir un interés por sí misma, no pasaba de ser la mediación que hacía comprensible y que justificaba el complejo paso que significó ir del idealismo absoluto hegeliano al materialismo dialéctico marxiano. Ha sido hasta muy recientemente —en la década de los setenta del siglo XX— cuando el pensamiento del Feuerbach, con ocasión del primer centenario de su muerte, sobre todo en lo que respecta a su característico humanismo, ha cobrado un nuevo interés entre varios estudiosos y ha experimentado una revaloración y una especie de *renacimiento* (cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. IX; cf. CABADA CASTRO, M., 1995, p. 09; cf. FABRO, C., pp. 09 y 13).

en todo el trabajo, aunque su dependencia estricta de los escritos del autor mismo vaya aminorando progresivamente al tiempo que figure cada vez más el apoyo de una literatura crítica, la cual, en todo caso, mantendrá una relación directa —ya estando de acuerdo ya refutando— con la mencionada comprensión a partir del autor mismo. No es necesario indicar que sería ingenuo considerar a esta comprensión básica, por su dependencia de una presentación directa de los escritos del autor mismo, como asépticamente limpia de todo presupuesto; naturalmente esta comprensión en gran medida será una interpretación que —como todas— *no resultará inocente* en modo alguno, pero la amplia referencia a los escritos de Feuerbach permitirá a dicha comprensión, si no contar con una garantía de objetiva neutralidad —en caso de que fuera posible tal cosa—, sí contar con un medio que le permita poner de manifiesto de modo transparente y explícito cuáles y qué tipo de presupuestos son los que subyacen en ella.

Por lo que se refiere a su interés especulativo, esta tesis halla en el pensamiento de Feuerbach un profundo cauce, sobre todo, en el campo de la filosofía y crítica de la religión³. Particularmente —aunque no de manera exclusiva— *La esencia del cristianismo (WChr)* significará, por un lado, un giro drástico y radical en la manera como la filosofía habría de considerar al fenómeno religioso y, por otro, con su crítica, representará para el pensamiento teológico una demanda: éste se verá precisado a replantear sus supuestos más básicos y fundamentales. El pensamiento crítico-religioso de Feuerbach echará en gran medida los cimientos de ese edificio que viene denominándose desde hace bastante tiempo ‘secularización’, edificio en el que de modo irreversible moran las sociedades contemporáneas. Al bogar por esta

³ Una gran cantidad de la literatura que critica y comenta a Feuerbach suele identificar sin más a su pensamiento con la crítica religiosa, siendo consecuente esto con lo que el mismo Feuerbach habría dado pie con más de algún comentario que busca calificar a su propia obra: «Sólo un propósito [*nur ein Zweck*], una voluntad y un pensamiento, un tema. Este tema es la religión y la teología, y todo lo que con ellas se relaciona [*Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt*]» (GW VI, p. 12). No obstante, hay una considerable parte de la obra feuerbachiana que está consagrada al estudio de la filosofía moderna y a la crítica de la filosofía idealista y, en particular, a la hegeliana, lo que hace que la mencionada recurrente práctica de la literatura crítica de la obra de Feuerbach sea en realidad más una *reducción* que una identificación.

vertiente teórico-especulativa, este trabajo busca presentar un desarrollo crítico y a la vez simpatizante del antropocentrismo feuerbachiano y sus implicaciones antiteológicas.

La satisfacción de este doble interés, sin embargo, impone un prerequisite: la prolongación de esta introducción mediante la presentación —preliminar— de un planteamiento del problema. Inmediatamente después de haberse iniciado la elaboración de este trabajo fue fácil percatarse o bien de un vacío en la comprensión del pensamiento general de Feuerbach o bien de una valoración sumamente parcial y acotada de él —situaciones que afectan de manera peculiar a la literatura filosófica en lengua castellana—. Estas dificultades perturban de modo particular la comprensión del problema que aquí quiere tratarse, lo que, por una parte, vuelve obligatoria la mencionada prolongación de esta introducción, la cual, por otra parte, contribuirá a evitar uno de los más frecuentes riesgos: el talante *crítico*⁴, exquisitamente matizado por la fina ironía y el ingenioso sarcasmo que revisten la superficie del pensamiento feuerbachiano, muchas veces ha desempeñado una función veladora, que afecta principalmente a los espíritus poco cuidadosos y pacientes. Feuerbach era consciente de este riesgo, por demás inminente para quienes gustan de arrebatadas ideas más por la intriga y la turbación que éstas provocan que por los auténticos avances que puedan ofrecer al conocimiento; de ahí que él mismo se haya tomado la molestia de ofrecer una clara advertencia —que aparecería hasta los *Aforismos póstumos*—, la cual ha sido usada en este apartado como exordio.

La mencionada presentación preliminar del problema consta de tres momentos que son previos al desarrollo de esta tesis: en un primer momento se expondrán los orígenes histórico-filosófico-teológicos de la crítica que caracteriza al pensamiento de Feuerbach, intentando poner

⁴ Aunque así lo parezca, no es demasiado temprana esta nota, cuyo objeto, la crítica propiamente feuerbachiana, se desarrollará un poco más ampliamente al inicio del primer capítulo de este trabajo (véase *infra* pp. 23ss). Aquí resulta indispensable, no obstante, mencionar que el término ‘crítica’ es usado en el pensamiento de Feuerbach de un modo peculiar: aunque eventualmente se asemeja más a la función *negativa* que a la función positiva de la crítica kantiana, Feuerbach toma una distancia del uso ontológico-epistemológico que se hace de ella en la filosofía kantiana y se aproxima radicalmente, hasta asimilarlo, al método recurrente en las ciencias naturales de aquella época, método que él denomina ‘genético’. En este sentido, Feuerbach habla de una filosofía *genético-crítica*.

sobre la mesa los propios presupuestos que son susceptibles de adjudicarse al autor mismo. En un segundo momento se presentará el origen de la actitud intelectual feuerbachiana que ha sido básicamente caracterizada por un radical antropocentrismo. Finalmente, en un tercer instante se hará una breve presentación de los términos que permiten entender a la crítica de Feuerbach como *antiteología*. Con esto se habrá ofrecido la clave interpretativa que permitirá establecer esa mencionada comprensión del autor mismo que yace en el punto de partida de este trabajo. Después de haber planteado el problema particular que será tratado, se proseguirá con el desarrollo central de la tesis, que está conformado por tres capítulos: los dos primeros capítulos responden a la doble base sobre la cual se levanta la crítica antropocéntrica feuerbachiana: el ateísmo y el materialismo —en gran medida frutos teóricos de la izquierda hegeliana, que es la simiente donde el pensamiento de Feuerbach encuentra su gestación y su primer desarrollo—; y el tercer capítulo, finalmente, estará consagrado a las implicaciones prácticas y éticas de un ateísmo *centrado* en el ser humano y a los alcances y límites de un *antropocentrismo antiteológico*.

1. Los presupuestos histórico-filosófico-teológicos de la crítica de Feuerbach

Quien no conoce los presupuestos históricos y el proceso condicionante de mi escrito, no es capaz de percibir el entronque ideológico de mis argumentos y pensamientos
SW VII, pp. 292s.

La gestación de la obra feuerbachiana tiene lugar en el numeroso conjunto de discípulos hegelianos que, poco después de la muerte de Hegel, se divide en dos ramas: la derecha y la izquierda hegelianas (*Rechts- und Linkshegelianismus*)⁵, las cuales eran también conocidas como ‘los viejos hegelianos’ y ‘los jóvenes hegelianos’, respectivamente, según su tendencia hacia la

⁵ A este respecto, con frecuencia se habla a un «centro hegeliano», el cual históricamente no adquiriría relevancia —o al menos no tanta— como sí la tendrían la derecha y, sobre todo, la izquierda hegelianas. Esto se debe a que quienes fueron ubicados en esta tendencia central dedicaron su obra casi de modo exclusivo al área histórica —y hasta biográfica— de la filosofía, dejando de lado casi por completo cualquier desarrollo teórico-especulativo (*cf.*, s. v. «hegelianismo», en FERRATER MORA, J., *Tomo II (E-J)*, p. 1586).

derecha ortodoxa o hacia la izquierda radical. David Friedrich Strauß (1808-1874) calificó en 1837 de ‘derecha’ e ‘izquierda’ a estas dos corrientes de la escuela hegeliana⁶, tomando en préstamo estos términos de la muy conocida utilización que se les daba en el parlamento francés. La causa de esta división en gran medida intentaba representar, por una parte, la drástica oposición que estas tendencias registraban entre sí en cuanto a sus concepciones políticas y a las relativas a la cuestión religiosa y teológica, pero, por otra parte, también alcanzaba a representar de alguna manera la relación que se estableció entre estos grupos y los regímenes políticos y religiosos dominantes.

Antes que en filosofía política y del derecho⁷, la polémica teórica entre derecha e izquierda hegeliana versó principalmente —por lo menos hasta antes de Marx— en el modo de interpretar y darle solución a los problemas religioso y teológico planteados por el maestro⁸: según Hegel, la filosofía debía tomar el verdadero contenido de la religión, transformarlo en

⁶ Entre la derecha hegeliana destacan Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), Hermann Driedrich Wilhelm Hinrichs (1794-1861), Eduard Gans (1798-1839), Heinrich Bernhard Oppenheim (1819-1880), Constantin Röbber (1820-1896), Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849), Georg Andreas Gabler (1786-1853), Karl Ludwig Michelet (1801-1893) y los historiadores de la filosofía Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Karl Prantl (1820-1880) y Kuno Fischer (1824-1907). Asimismo, al menos en un primer momento, pertenecieron a la derecha hegeliana los editores de los *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Arnold Ruge (1802-1880) y Ernst Theodor Echtermeyer (1805-1844), así como Bruno Bauer (1809-1882). David Fr. Strauß colocó en el centro de la escuela hegeliana a Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), biógrafo de Hegel. La izquierda hegeliana, en cambio, estuvo formada por el propio Strauß, y por los conversos Ruge, Echtermeyer y Bauer, por Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856), por Moses Heß (1812-1875), por Edgar Bauer (1820-1886), por Johann Kaspar Schmidt —mejor conocido como Max Stirner— (1806-1856), y, más adelante, Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) (cf. LÖWITH, K., 1962, pp. 10. 12. 14 y 269-287), Feuerbach y Marx. — Para un acercamiento al pensamiento de la izquierda y de la derecha hegelianas presentado en sus propias obras, véanse las selecciones de textos *Die hegelische Rechte y Die hegelische Linke* que respectivamente han editado e introducido LÜBBE, H. y LÖWITH, K., 1962. Para un desarrollo histórico y teórico de las escuelas hegelianas véanse los trabajos históricos y monográficos de DILTHEY, W., LÖWITH, K., ⁴1958 —sobre todo el capítulo II de la primera parte (pp. 65-152) y toda la segunda parte (pp. 253-415)—, ROSSI, M., y SERRAU, R.

⁷ En lo concerniente a la filosofía política y del derecho, la derecha hegeliana había sostenido, en líneas generales, que el Estado prusiano, con sus instituciones y su dinámica económica y social, habría de considerarse como el punto de llegada de la dialéctica hegeliana y como la máxima realización de la racionalidad del espíritu; la izquierda, en cambio, había invocado la teoría de la dialéctica hegeliana para sostener que no era posible detenerse en una figura política determinada, que la dialéctica histórica indicaba la negación del Estado prusiano para su posterior superación y realizar así una racionalidad más elevada. En esencia, la derecha proponía a la filosofía hegeliana en tanto justificación del Estado existente; la izquierda, por el contrario, en nombre de la misma dialéctica hegeliana, pretendía negar el Estado existente (cf., s. v. «hegelianismo» en FERRATER MORA, J., p. 1585).

⁸ La anterioridad del debate religioso con respecto al de tipo político en las escuelas hegelianas parece sugerida por el hecho de que fuera Strauß, el gran crítico del cristianismo, autor de *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1935), quien por primera vez hiciera explícita la oposición de los dos bandos hegelianos. «Sin embargo, las disensiones habían comenzado a manifestarse en el interior de la Escuela ya a partir de 1829, o sea, dos años antes de la muerte de Hegel, y se referían, sobre todo, al problema religioso» (SERRAU, R., p. 55).

conceptos, superar su carácter religioso y convertirlo en razón filosófica, que es «su forma suprema, más viva y más digna»⁹. Pero ¿es posible semejante conversión?; ¿es, en definitiva, compatible la religión y, en particular, el cristianismo con la filosofía hegeliana? Precisamente de las dos posibles y contrarias respuestas a estas preguntas surgen las dos concepciones divergentes que caracterizarán a las corrientes hegelianas. El problema religioso será, pues, el problema fundamental que provoque los choques y la división entre los discípulos de Hegel (cf. ABBAGNANO, N., p. 148).

Por un lado, la derecha interpretó el pensamiento de Hegel como indudablemente compatible con los dogmas del cristianismo y como el esfuerzo más adecuado para tornar la fe cristiana en un contenido aceptable para el pensamiento moderno: de alguna manera, la razón moderna, en materia religiosa, exigía una justificación racional de la fe, y el sistema hegeliano acababa por conseguir tal cosa. Debido a este intento de conservar la religión en la filosofía, la derecha hegeliana fue también conocida como la ‘escolástica del hegelianismo’, ya que, así como la escolástica medieval había utilizado a la filosofía aristotélica para justificar y defender los contenidos del cristianismo, de modo semejante la derecha hegeliana utilizaba la filosofía de Hegel para justificar y defender los mismos dogmas centrales del cristianismo (cf. ABBAGNANO, N., pp. 148ss), por ejemplo, la encarnación y la inmortalidad del alma¹⁰.

⁹ «Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna» (HEGEL, W. Fr., p. 117).

¹⁰ «Así, un alto magistrado, Göschel (1781-1861), publica en 1829 sus *Aforismos sobre la ignorancia y la ciencia absoluta en su relación con la fe cristiana* donde defendía las doctrinas de la personalidad divina y de la inmortalidad del alma. Por el contrario, Ludwig Feuerbach (1804-1872) publicó en 1830 su *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en los que profesaba abiertamente el panteísmo y negaba la inmortalidad del alma» (SERRAU, R., p. 55). Posteriormente, Göschel, en su escrito *Sobre las pruebas de la inmortalidad del alma humana a la luz de la filosofía especulativa* (1835), propondría tres pruebas de la inmortalidad. También Kasimir Conradi escribió sobre el alma inmortal en *Inmortalidad y vida eterna* (1837). El tema de la inmortalidad del alma así como el dogma de la encarnación también causaron efervescencia dentro de las líneas de la izquierda hegeliana. Como es de suponerse, el tratamiento que en ellas se daba a estos problemas era conducente a mostrar la imposibilidad real de un hecho como la encarnación —como se verá un poco más adelante, con la referencia a la obra de David Friedrich Strauß *Das Leben Jesu*— o de que el alma humana pudiera ser realmente inmortal —como los antes mencionados *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (GTU), de Feuerbach (GWI, pp. 175-515)—.

La izquierda, por otro lado, substituyó del todo la religión por la filosofía y predicó la incompatibilidad entre filosofía hegeliana y cristianismo, convencida de que éste no era más que una forma deficiente y provisional de la auténtica verdad. Considerar al cristianismo y a la filosofía —como lo hacía la derecha— simplemente como dos lenguajes en los que se expresa la misma verdad de formas diferentes, pudiéndosela *traducir* en unos u otros términos, era, para la izquierda, una estrategia defectuosa. Debía más bien *eliminarse* la religión y *sustituirla* por la filosofía. En resumen: la derecha hegeliana prestaba atención al hecho de que Hegel reconocía a la religión histórica una plena validez en el ámbito de su forma; la izquierda, por el contrario, se centraba en el hecho de que, para Hegel, la religión no es razón, sino *representación*¹¹ y, por tanto, había que negarla para superarla¹².

Surgiendo desde el seno mismo del hegelianismo, aunque aplicando este sistema filosófico a la crítica teológica y la crítica bíblica, aparece en 1835 la obra *La vida de Jesús, críticamente examinada*, de David Friedrich Strauß, cuyo argumento central era que los primeros cristianos pensaron que la unidad entre lo infinito y lo finito, entre Dios y el hombre, se había realizado en un individuo: Jesús, el *Dios hombre*. Para Strauß, en esto consiste precisamente el mito, en la creencia de que la encarnación se había realizado en *un* determinado individuo histórico. Strauß

¹¹ «La ciencia de la filosofía es en especial la que *piensa y comprende* el contenido que existe en la religión bajo la forma de *representación* sensible y espiritual... Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural» (HEGEL, W. Fr., p. 117 [Las letras itálicas son mías]). Según SERREAU, R., el hecho de que la *representación* sea lo característico de la religión, por un lado, causa el carácter inadecuado de los conceptos religiosos y, por otro, da pie al antropomorfismo, el cual desnaturaliza tales conceptos (cf. p. 49).

¹² Para explicar la causa de esta diferencia en las interpretaciones de la intención de la filosofía hegeliana con respecto a la religión, Küng aduce a la susceptibilidad de interpretaciones que presenta el término alemán '*aufheben*' (cf. KÜNG, H., 2005, p. 232). Tal término puede entenderse perfectamente y sin aparente contradicción o como un *superar positivamente* o como un *superar negativamente*. En el primer caso, al negarse doblemente lo que busca ser superado por la dialéctica hegeliana —la negación de la tesis y, luego, la de la antítesis—, se supone de algún modo la conservación —dialécticamente *modificada*— de lo superado; en el segundo caso, en cambio, las negaciones introducidas por la dialéctica no son sólo lógicas, sino, en vistas del idealismo absoluto, radicalmente ontológicas, y, por tanto, implican una absoluta liquidación de lo superado.

desconfía de que la idea central de la cristología especulativa de Hegel, el ‘Dios hombre’¹³, pudiera realizarse en un solo individuo. Y de esta duda surge una de las ideas que más resonarán en el pensamiento de Feuerbach: *no es posible la unión entre lo finito y lo infinito en un individuo particular*, sino que más bien «la humanidad es la reunión de las dos naturalezas, el Dios hecho hombre, es decir, el espíritu infinito que se ha alineado en la naturaleza finita y la naturaleza finita que vuelve hacia su infinitud» (*Leben Jesu*, § 148)¹⁴.

Como era de esperarse, se suscitó una gran polémica en torno a la obra de Strauß, y gracias a ella la izquierda hegeliana fue adquiriendo cada vez más relevancia. Entre 1838 y 1841 aparecieron los «Anuarios de Halle para la ciencia y el arte alemanes» („Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“), dirigidos por el activo animador cultural Arnold Ruge y por Ernst Theodor Echtermeyer —que para entonces ya formaban parte de la izquierda hegeliana—, y en ellos escribieron, entre otros, Feuerbach, Marx y Bauer. Pero el estandarte de la izquierda hegeliana se enarbolaría en 1841 con la publicación de *WChr*. Desde entonces en adelante Feuerbach sustituirá a Strauß como líder de la izquierda, constituyéndose en el más destacado representante de su crítica antireligiosa. La izquierda hegeliana se concentraría en lo sucesivo en criticar el sistema hegeliano únicamente en el ámbito de la religión, y sólo más adelante, sobre todo con Marx, también en materia económica y política¹⁵.

2. Los orígenes de una actitud antropocéntrica

Dios fue mi primer pensamiento; la razón, mi segundo; y el hombre, mi tercero y último pensamiento [Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und

¹³ Cf. SERREAU, R., p. 48; cf., también KÜNG, H., 1974, pp. 147-199, donde se ofrece un pormenorizado estudio sobre la génesis, formulación, desarrollo, importancia e implicaciones y consecuencias de esta idea del ‘Dios hombre’ en el pensamiento cristológico hegeliano y, de manera especial, en el escrito *El espíritu del cristianismo y su destino* —titulado así por H. Nohl—.

¹⁴ Citado en ABBAGNANO, N., p. 152.

¹⁵ A Karl Marx precisamente le correspondería el mérito de trasladar esta reacción antihegeliana desde la *crítica del cielo* —es decir, de la religión— a la *crítica de la tierra* —es decir, de la economía y la política—. Pero los jóvenes pertenecientes a la izquierda hegeliana —incluidos Marx y Engels—, antes de vivir este traslado, estuvieron dirigidos unánimemente por Feuerbach.

letzter Gedanke]. *El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón, el hombre* [Das Subject der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subject der Vernunft der Mensch].
SW II, p. 388.

Feuerbach asiste a la paulatina y prolongada reorganización que el Occidente moderno efectúa de una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica, reorganización impulsada por el proyecto filosófico que iba en pos de una absoluta autonomía y que tiene decidida expresión en Kant¹⁶. Para que el punto central del pensamiento de Feuerbach llegara a ser, como se verá, ‘el hombre’ en su conjunto y totalidad¹⁷, hubo de darse un desarrollo progresivo a través de una especie de itinerario conformado por tres fases que él mismo esquematiza, de la manera como reza el anterior exordio, en sus *Fragmentos para la caracterización de mi curriculum vitae filosófico* que van de 1843 a 1844. Este itinerario desemboca en la idea de ‘el hombre’, que, al conformarse como *centro y gozne*¹⁸ de un pensamiento fundamentalmente crítico, tiene la peculiaridad de inaugurar una actitud antropocéntrica clara y radical. El antropocentrismo de Feuerbach es inferido de la temática general de su filosofía madura, la cual estaba directa y primordialmente centrada en el ser humano y buscaba decididamente una comprensión de éste en términos más radicalmente concretos.

Desde muy temprana edad Feuerbach experimentó un acentuado interés por la religión¹⁹. Así, en 1823 comienza sus estudios de teología en Heidelberg. No obstante, muy pronto

¹⁶ Los intereses de Kant están condensados en los famosos tres cuestionamientos que presenta en la *Crítica de la razón pura* (KrV) A 805, B 833 —¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me está permitido esperar?— y que posteriormente vuelve a plantear en su *Logik* aunque con un cuarto y último cuestionamiento, al que en último término se refirirán los otros tres: ¿qué es el hombre?

¹⁷ Por más sugerente que pueda parecer esta declaración, es necesario hacer notar que «Feuerbach no es el primer pensador en haber percibido la posibilidad de una relectura radicalmente antropológica de la filosofía de la religión hegeliana. Antes de él, Bruno Bauer ya había emitido la idea de que la conexión íntima que Hegel establece entre la conciencia de sí humana y el saber de Dios tenía como consecuencia hacer de la idea de Dios un producto de la sola conciencia humana» (GREISCH, J., p. 480).

¹⁸ Cabe aclarar que ‘el hombre’ sin más no será la última estación en la que haga parada este itinerario, pues, como se verá, en el pensamiento posterior de Feuerbach tendrá un lugar preponderante ‘la naturaleza’. Pero para situar más claramente esta ulterior categoría con respecto a la centralidad del ‘hombre’, véase el tercer punto del capítulo 2 de este trabajo: «2.3. Un complemento ulterior de la ontología feuerbachiana: ‘la naturaleza’» (*infra* pp. 84-87).

¹⁹ La infancia de este joven entregado al estudio de las lenguas clásicas y del hebreo, pasada al lado de su padre y de su madrastra después del fracaso de su primer matrimonio, estuvo marcada por la lectura asidua de escritos pietistas y también por una fuerte atracción al estudio de la Biblia. Desde muy temprana edad aparece en él con decisión una

encuentra en el interior de estas aulas la decepción y la insatisfacción, acabando por abandonar los cursos, con excepción del curso de dogmática, que estaba a cargo de Karl Daub (1765-1836). Este gran teólogo sistemático y especulativo —apodado ‘el camaleón filosófico’, por haber pasado de Hegel a Schelling—, eje en aquel entonces de la facultad de teología y digno representante de la escuela romántica (cf. GREISCH, J., p. 477), es quien provoca en el joven estudiante de teología un inusitado y entusiasta interés en la filosofía hegeliana. Así, Feuerbach logra ser admitido en Berlín, aunque no sin dificultades. Para entonces esta universidad constituía la meca de la teología alemana, pues, además de Hegel, ahí enseñaban otros famosos teólogos: Philipp Konrad Marheineke —quien lideraría a la derecha hegeliana—, Johann August Wilhelm Neander (1789-1850) y nada menos que Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). No obstante, la fama y la grandeza de estos personajes no fueron suficientes para mantener al joven Feuerbach inscrito en la facultad de teología, y pronto decide abandonarla para incorporarse a la de filosofía.

El aún insipiente interés de Feuerbach en Hegel durante sus años de estudiante de teología madurará y terminará por convertirlo finalmente en un ferviente hegeliano. En 1824 acude personalmente a las lecciones de Hegel, quien enseguida le «hace experimentar lo que es un maestro» (FEUERBACH, L., *Aus dem Nachlass*, en K. Grün, *Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlass 1820-1872*, vol. I, p. 387)²⁰. Por estos momentos escribe a su padre que en cuatro semanas había aprendido de Hegel todo lo que antes no había aprendido a lo largo de dos años. De las palabras mismas de Feuerbach,

tendencia que no se dirige específicamente a la ciencia o a la filosofía sino a la religión. Como consecuencia de dicha tendencia, decide convertir a la religión en la finalidad y profesión de su vida: desea, desde los dieciséis años de edad, volverse pastor evangélico. Es a esta dedicación personal y precoz en la religión que hace eco su declaración: “Yo no estudié solamente la religión en los libros, yo la experimenté en mi propia vida [...]. La religión fue para mí un objeto de praxis [*ein Object der Praxis*] antes de que fuera para mí un objeto de teoría [*einem Object der Theorie*]” (SW II, pp. 381s). Puede inferirse, a partir de lo que el mismo Feuerbach dice, que tanto el camino personal, en un inicio, como la formación académica, posteriormente, lo predestinaban a dedicarse primordialmente al campo de la filosofía y crítica de la religión.

²⁰ Citado en KÜNG, H., 2005, p. 229.

él encontró en Hegel un segundo padre y vivió el cambio de facultad como un nacimiento espiritual (cf. *SW IV*, p. 417). Feuerbach termina por decidirse clara y determinantemente: «Yo supe lo que debía y quería hacer —declara Feuerbach—: ¡no *teología*, sino *filosofía*! ¡No desvariar y fantasear, sino aprender! ¡No creer, sino pensar!» (FEUERBACH, L., *Aus dem Nachlass*, en K. Grün, *Ludwig Feuerbach*, vol. I, p. 387)²¹, y de esta suerte se efectúa la primera gran mutación en la vocación de Feuerbach: «Palestina me resulta demasiado estrecha, tengo que emigrar al ancho mundo, que sólo el filósofo carga sobre sus hombros (citado por ESSER, A., *Ludwig Feuerbach. Das Wesen der Religion*, Köln 1967, pp. 10s)»²².

En 1828 Feuerbach se doctora en filosofía con la tesis de claros enfoques idealistas hegelianos *De ratione, una, universali, infinita* —*Acerca de la razón una, universal e infinita*— (*GW I*, pp. 1-173)²³. Posteriormente amplía y profundiza sus conocimientos en filosofía moderna, lógica y metafísica, por lo menos desde 1829, año en que es nombrado profesor adjunto, hasta 1832, año en que se descubre su autoría de los *GTU*, publicados anónimamente en Nürenberg en 1830. Como consecuencia de este descubrimiento, Feuerbach es cesado en su carrera académica y relegado a la situación de erudito desempleado y escritor independiente en la torre de un castillo propiedad del padre de su mujer, Bertha Löw, junto al pueblo de Bruckberg, «un pueblo que ni siquiera tenía una iglesia» (*SW XIII*, p. 247)²⁴. Retirado de sus obligaciones docentes y académicas, «el Solitario de Bruckberg» se dedica por entero y de forma disciplinada a la filosofía. Pronto publica los frutos de su dedicación en una *Historia de la nueva filosofía desde*

²¹ Citado en KÜNG, H., 2005, p. 229.

²² FRIES, H., s. v. «Feuerbach» en WEGER, K.-H. (Ed.) 1986, p. 96. — A ejemplo de Hegel, Feuerbach atacó con vehemencia a los teólogos que iban en la dirección de Schleiermacher, tales como Neander y Tholuck. Pero fue con el mismo rigor que él tomó sus distancias con respecto al racionalismo histórico-crítico que profesaba H. E. G. Paulus, su antiguo maestro en la facultad de teología de Heidelberg (cf. GREISCH, J., pp. 477s).

²³ Esta tesis es presentada no en Berlín, sino en Erlangen, y fue enviada a Hegel acompañada de una carta datada del 22 de noviembre de 1828. Puede verse la versión castellana de esta carta que José Luis GARCÍA RÚA presenta en las pp. 8-13 del «Estudio preliminar» de la traducción castellana de los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad (GTU)*.

²⁴ A pesar de haberse interrumpido abruptamente la carrera académica de Feuerbach, sin embargo, durante 1848, los estudiantes progresistas de Heidelberg le invitaron a dar un curso y él expuso las *Lecciones sobre la esencia de la religión*, que fueron publicadas en 1851. A excepción de este paréntesis público, Feuerbach vivió marginado hasta su muerte en 1872, en Rechenberg (cf. KÜNG, H., 2005, p. 230).

Bacon de Verulam a Benedicto Spinoza (1833) y, después, en una *Exposición, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz* (1836).

Hacia el final de esta década, con la aparición del artículo „*Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie*“ en 1838, seguido de la *Crítica de la filosofía de Hegel (KrHPh)* en 1839, la filiación hegeliana de Feuerbach quedaría, si no disuelta, al menos sí significativamente fracturada²⁵. ‘Hegel había eliminado el Dios trascendente de la religión y lo había substituido por el espíritu absoluto, esto es, por la realidad humana en su abstracción’: he aquí no sólo la principal convicción de Feuerbach, sino también la convicción más generalizada en el ala izquierda del hegelianismo. Pero, según Feuerbach, con esta supuesta opción por la humanidad en abstracto Hegel no hacía sino negar al hombre real y concreto. Como lo muestra ya su *KrHPh*, lo que interesa a Feuerbach en esos momentos es el *hombre real*, que es ante todo *naturaleza, corporeidad, sensibilidad, necesidad*. Había, por tanto, que superar el idealismo si se quería lograr una aproximación al hombre real. Pero el acercamiento a este hombre no se daba automáticamente por la simple omisión del sistema hegeliano: era menester que la afirmación cabal de que «la cumbre de la filosofía es el ser humano [*das Höchste der Philosophie das menschliche Wesen*]» (*KrHPh, SW II*, p. 202; p. 151) fuera la conclusión rotunda y definitiva de un proyecto filosófico efectivo y programático. En este punto es donde tiene lugar *WChr*, que es universalmente reconocida como su obra fundamental: ella en gran medida subirá la cuesta que le permitirá llegar a esa cumbre prometida, a la afirmación firme e incuestionable del ser humano:

El secreto de la teología es la antropología [*das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist*]... Con esto hemos cumplido nuestra tarea esencial. Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana como sus componentes básicos. Hemos vuelto en la conclusión al principio. El hombre es el comienzo [*der Anfang*] de la religión, el hombre es el centro [*der Mittelpunkt*] de la religión, el hombre es el fin [*das Ende*] de la religión... Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, ... [entonces] *homo homini Deus est* (*WChr, GW V*, pp. 7, 315 y 444; pp. 10, 204 y 296, respectivamente).

²⁵ Véase particularmente el apartado 2.1. del segundo capítulo de esta tesis: «La inversión de la filosofía hegeliana».

3. La formulación de un antropocentrismo antiteológico

Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición del teísmo al ateísmo, pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real y, por tanto, necesariamente política y social del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre.
SW II, pp. 410s.

La negación de Dios es un elemento que siempre se mantuvo constante en la crítica feuerbachiana, pero —como el anterior exordio atestigua— el asunto va más allá: intensamente iluminado por la lectura de la *Vida de Jesús* de Strauß²⁶, Feuerbach se percató de que el acercamiento al hombre real y concreto hallaba otro obstáculo además de la filosofía hegeliana: la teología y la religión en general. Feuerbach comenzaba a vislumbrar que la afirmación del hombre había estado impedida por la filosofía hegeliana y concomitantemente por la teología cristiana. No bastaba, pues, con la crítica hegeliana; había que emprender una crítica filosófica de la religión, y esta empresa resultaría a la larga la parte medular del pensamiento de Feuerbach.

Es preciso señalar que uno de los sentidos más fundamentales que vuelve notoria y distinta a la crítica religiosa feuerbachiana presentada principalmente —que no exclusivamente— en *WChr* gravita en su función de «antiteología» (XHAUFFLAIRE, M., p. 11). Con el término ‘antiteología’ quiere designarse en este trabajo lo siguiente: el pensamiento de Feuerbach no sólo reviste en definitiva la forma de una crítica —hegeliana en un primer momento, y religiosa posteriormente²⁷—, sino que alcanza en sus puntos más agudos y definitivos la forma de una auténtica *antiteología*, es decir, la forma de un planteamiento teórico

²⁶ Sobre el gran influjo que produjo esta lectura en el pensamiento de Feuerbach, véase de este mismo trabajo la última parte del apartado «1.1.1. Algunos preludios» (*infra* pp. 30ss).

²⁷ En este trabajo no se ha encontrado la clave para explicar la crítica antireligiosa feuerbachiana y su fundamentación filosófica sin aludir expresamente a la crítica que Feuerbach dirige a la filosofía hegeliana. Pero quizás esto responda, como se verá más adelante (*infra* p. 60), a que efectivamente son inseparables una de la otra.

que muestra la *imposibilidad de una teología* o bien *la imposibilidad de que alguna pretensión que surja de una base religiosa o teológica pueda adquirir un carácter objetivo*. La antiteología de Feuerbach no se dirige, pues, solamente contra el cuerpo doctrinal de una teología constituida —en particular la cristiana— ni contra sus principios o supuestos teóricos ya establecidos, sino contra la misma *pretensión de hacer ‘teo-logía’*²⁸.

A pesar de la radicalidad que pueda sugerir inclusive hoy en día el programa antiteológico feuerbachiano, éste no es, con todo, el cometido último ni el propósito final de su proyecto filosófico global. Si seguimos con una detenida lectura el exordio que corona este tercer apartado de nuestra introducción y planteamiento del problema, puede verse que para Feuerbach la negación o la afirmación de Dios eran las principales y primeras preocupaciones de un debate filosófico anterior a Hegel. «La contraposición del teísmo al ateísmo» era para Feuerbach un asunto que podría interesarle a un historiador de la filosofía, pero no a él. Él *no* negaba a *Dios sin más* —a algo con referencia real y objetiva—, sino a la ‘negación del hombre’, es decir, negaba a ‘Dios’, que no designaba más que una «posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre». En este sentido, el ateísmo es un supuesto básico de la crítica antiteológica feuerbachiana. Ahora, si nos esforzamos en entender bien, en el proyecto filosófico feuerbachiano, considerado en su conjunto, ‘Dios’ no designa más que un momento dialéctico que debe ser superado: el momento *antitético*, la ‘negación del hombre’. La antiteología de Feuerbach permite esta superación, pero se queda en ella; la antiteología feuerbachiana, a pesar de su potencia, no representa la cumbre dialéctica de su proyecto filosófico global. Ella debe entenderse de manera mediática, es decir,

²⁸ La teología, atendiendo a lo que tiene de ‘logía’, busca una comprensión especulativa o científica de los contenidos de la revelación, suponiéndose en el teólogo una experiencia de fe: «En sentido estricto, es decir, en cuanto que es algo distinto de la filosofía, metafísica, mitología y conocimiento natural de Dios, la teología es, conforme a su esencia, la escucha *expresamente esforzada del hombre creyente* a la revelación verdadera de Dios, históricamente acontecida. Es el *esfuerzo científicamente metódico* por conocerla y el *desarrollo reflejo del objeto de ese conocimiento*. Por lo tanto, *supone la revelación*, no la produce... Por esto *la teología es una ciencia que supone la fe*... Este *esfuerzo metódicamente articulado* por conocer un objeto general en sí unitario *hay que reconocerlo como ciencia*, aun cuando la forma primaria de facticidad de su *objeto*, los *principios* de los que se parte y parcialmente también los *métodos* de investigación del objeto sean distintos a los de las ciencias profanas...» (RAHNER, K. & H. VORGRIMLER, s. v. «Teología»).

como el momento necesario que permite la negación de la ‘negación del hombre’, a fin de llegar al momento dialéctico de la *síntesis* última: la afirmación absoluta e incondicionada del ser humano como centro de toda la realidad. En este sentido, el proyecto general de Feuerbach fluye como un ‘arroyo de fuego’ hacia una fundamentación antropológica del filosofar entero, es decir, hacia una filosofía *antropocéntrica*. No obstante, este razonamiento no debe conducir a una infravaloración del carácter antiteológico del pensamiento del «Anacoreta de Bruckberg»: su antiteología es un medio *necesario* para llegar a la afirmación del ser humano. Es en este sentido —y en esto radica el *quid* de esta tesis— que se concibe el núcleo del pensamiento feuerbachiano como un *antropocentrismo antiteológico*.

CAPÍTULO 1

LA ANTITEOLOGÍA FEUERBACHIANA COMO LA ALTERNATIVA ANTROPOCÉNTRICA AL

CRISTIANISMO

Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, ... [entonces] homo homini Deus est... Con esto hemos cumplido nuestra tarea esencial. Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural y sobrehumana a los componentes de la esencia humana como sus componentes básicos. Hemos vuelto en la conclusión al principio. El hombre es el comienzo [der Anfang] de la religión, el hombre es el centro [der Mittelpunkt] de la religión, el hombre es el fin [das Ende] de la religión.

WChr, GW V, pp. 444 y 315; pp. 296 y 204, respectivamente.

Si hay un calificativo que le corresponde con toda propiedad a Feuerbach es el de ‘crítico’. Feuerbach es indiscutiblemente una persona que hace de la crítica no sólo su primordial herramienta analítica y especulativa, sino también su actitud más básica y vital. Pero el término ‘crítica’ tiene en la obra de Feuerbach un sentido peculiar, y, por eso, antes de intentar cualquier desarrollo o exposición de la crítica feuerbachiana, es menester dedicar unas cuantas líneas a la comprensión de este término en su significado específico y en las notas que lo diferencian o lo relacionan con otros usos, y, de modo particular, con el uso que se le da en la tradición iniciada por Immanuel Kant²⁹.

La distinción entre la crítica típicamente feuerbachiana y la propia kantiana no radica en una oposición radical o que indique incompatibilidad; también en Kant, además de designar la

²⁹ «No entiendo por tal crítica —distingue Kant— la de libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios» (*KrV*, A XII).

tendencia ontológico-epistemológica que investiga las condiciones *a priori* que hacen posible el conocimiento humano, se reconoce a la crítica como un «tribunal» que ejerce un examen riguroso al cual debe someterse cualquier realidad³⁰. En este sentido, la crítica desempeña una función *negativa* que consiste básicamente en *advertir* los riesgos de usar la razón especulativa más allá de los límites de la experiencia —función que, sin embargo, por su utilidad y fecundidad se torna inmediatamente *positiva*— (cf. *KrV*, B XXIV-XXV). Este sentido negativo de la crítica, que se opone al *dogmatismo*, al *fatalismo*, al *fanatismo* y la *superstición* (cf. *KrV*, B XXXIV-XXXV) es el que, en algún modo, se aproxima al de la crítica de Feuerbach. Sin embargo, la crítica feuerbachiana, a diferencia de la kantiana, tiene como base el materialismo y el ateísmo, frutos de la joven izquierda hegeliana en la que maduró el pensamiento de Feuerbach. Y precisamente es esta base la que abre un abismo entre la crítica feuerbachiana y aquella kantiana: recuérdese que Kant pretendía además «cortar las raíces mismas del *materialismo*..., del *ateísmo* [y] de la *incredulidad librepensadora*» (*KrV*, B XXXIV).

Pero para ubicar con más propiedad a la crítica feuerbachiana es necesario hacer también una comparación con el uso de la crítica en la filosofía de Hegel. Antes cabe señalar que, después de Hegel, la crítica a la religión y a la teología ya no podía ser como, por ejemplo, la de los ilustrados; el ateísmo en ellos había tenido manifestaciones bastante dispersas, con un sentido más o menos vulgar, y en raras ocasiones había alcanzado magnitudes intempestivas o se había conformado con argumentos contundentes. La nueva crítica, en cambio, debía elevarse sobre la base de la *certeza científica*. Así, hacia el final de su *KrHPh*, Feuerbach concibe un método con

³⁰ «La indiferencia, la duda y, finalmente, la crítica severa son más bien muestra de un pensamiento riguroso. Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre» (*KrV*, A XI n k).

miras a lograr esta elevación: un método *genético-crítico*³¹, que, por lo demás, se contraponía al método meramente crítico tal y como había llegado a Hegel:

La filosofía tiene en Hegel probablemente un significado crítico, pero no genético-crítico. La filosofía genético-crítica es la que no demuestra ni concibe dogmáticamente un objeto dado por la representación [*durch die Vostellung gegebenen Gegenstand*]..., sino que investiga su origen [*seinen Ursprung untersucht*]; es la que duda si el objeto es un objeto real o solamente una representación, un fenómeno absolutamente psicológico; es la que diferencia, pues, de la manera más estricta, entre lo subjetivo y lo objetivo. La filosofía genético-crítica principalmente tiene como objeto lo que antes se denominaba causas secundarias; de hecho, para hacer gráfica esta relación mediante una comparación, [la filosofía genético-crítica] se comporta respecto a la filosofía absoluta... como lo hace con respecto a la consideración teológica de la naturaleza, que convierte de cometas u otros acontecimientos maravillosos en intervenciones inmediatas de Dios, la concepción puramente física o filosófico-naturalista, que, por ejemplo, hace derivar de una inocente picadura de insecto la llaga en la que la teología ve la obra del Diablo (*KrHPh, SW II*, pp. 194s; pp. 141s).

Esta comparación con la filosofía hegeliana —quizás impertinente para algunos— tiene el mérito de presentar claramente una doble diferencia: 1) la filosofía hegeliana y la feuerbachiana tienen claramente *diferentes maneras de concebir la tarea crítica*, y 2) en la labor que desempeñaría la crítica de Feuerbach comienzan a ser *más valoradas* que en los tiempos precedentes *las explicaciones de las nuevas ciencias empíricas* y, en particular, las que arrojarían la psicología, la historia y, posteriormente, la fisiología.

Así, la filosofía genético-crítica de Feuerbach anhelaba una objetividad tan clara como aquella de las ciencias empíricas, y tal anhelo hacía que depositara toda su confianza en el método exigido por este peculiar acercamiento: «El método seguido en este libro por el autor es absolutamente *objetivo* [*durchaus objektiv*], como el método de la química *analítica* [*die Methode der analytischen Chemie*]» (*WChr, GW V*, p. 6; p. 9). En este sentido, ‘criticar’ quiere decir para Feuerbach ‘analizar’ al modo de la química decimonónica, esto es, ‘disolver’ algo en sus elementos constitutivos más básicos (*cf. GREISCH, J.*, p. 494) para lograr así una comprensión genética del todo que esos elementos constituyen. De este modo, la crítica que Feuerbach

³¹ La idea de un acercamiento genético al fenómeno religioso tal y como es efectuado por Feuerbach y, aunque con diferentes matices, por Nietzsche, se remonta al concepto humeano de ‘historia natural’ de la religión (*cf. GREISCH, J.*, p. 22).

emprenderá en *WChr* revestirá la forma de un *análisis* de la religión que irá a la zaga de una explicación *científica* para alcanzar en definitiva una comprensión de este fenómeno típicamente humano; en sus propias palabras, la crítica iniciada en *WChr* «no quiere ser sino una traducción fiel —dice Feuerbach—, o dicho metafóricamente, un análisis empírico o histórico-filosófico [*eine empirische- oder historisch-pilosophische Analyse*], una explicación, en fin, del enigma que representa la religión cristiana...» (*WChr*, *GW V*, p. 14; p. 12).

1.1. La crítica feuerbachiana al cristianismo

Hemos al mismo tiempo documentado el dogma en su falsedad [*das Dogma in seiner Unwahrheit*] y hemos reducido el misterio aparentemente sobrenatural y sobreintelectual a una verdad *sencilla* y *natural* para el hombre [*das scheinbar übernatürliche und überverständige Mysterium auf eine einfache, dem Menschen natürliche Wahrheit reduziert*], a una verdad que no es exclusiva de la religión cristiana, sino que se encuentra en forma más o menos desarrollada en cualquier religión como religión... Los *misterios más profundos* se encuentran en lo *común*, en lo *cotidiano* [*die tiefsten Geheimnissen liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen*].
WChr, *GW V*, pp. 109 y 452; pp. 69 y 301.

El pensamiento medular de Feuerbach, como ya se deja entrever en su obra de 1838 sobre Pierre Bayle (1647-1706) —*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* (*GW IV*)—, es una clara expresión filosófica del problema primordial de su tiempo: la incompatibilidad entre la fe religiosa y la razón científica. Esto, sin embargo, se alcanza a percibir claramente y en todas sus dimensiones hasta *WChr*: ella constituye el principio neto de esa revolución que necesitaba el pensamiento para inaugurar una nueva época en la historia de la crítica religiosa. En efecto, a tan sólo diez años después de la muerte de Hegel aparece *WChr*, obra que no sólo encarnaría el mayor poderío de la crítica feuerbachiana, sino que se levantaría incuestionablemente como la cúspide de la crítica materialista a la religión en la primera mitad del siglo XIX. En el centro de esta obra se halla el cristianismo, al cual Feuerbach busca analizar, como indica el título, en su *esencia*.

1.1.1. Algunos preludios

La crítica de Feuerbach al cristianismo *in stricto sensu* puede remontarse inclusive una década antes de la aparición de *WChr*, hasta sus *GTU*. Esta obra, que apareció protegida con el anonimato en 1830 y muy modificada en 1846, ofrece una primera ilustración de la manera como Feuerbach hacía una crítica a las creencias religiosas —en particular las de la inmortalidad del alma y la resurrección de los cuerpos— interrogando sus presupuestos implícitos (cf. GREISCH, J., p. 481). En la propia consideración de Feuerbach, esta publicación es el inicio de su obra estrictamente personal (cf. *SW VIII*, p. 7). Esta obra —rematada por unos epigramas satíricos escritos con una crítica virulenta dirigida a la religiosidad pietista y al racionalismo superficial de los ilustrados— provocó un escándalo tan profundo que ocasionó el destierro de Feuerbach del mundo académico³². La crítica de Feuerbach comienza a tomar auge con esta obra, donde él inventa, a pesar de ser aún un hegeliano, su propio estilo de escritura, al mismo tiempo que se enfrenta con un problema que determinará en gran medida su tratamiento de la cuestión religiosa: pone en duda las creencias religiosas en la resurrección de los cuerpos y en la inmortalidad del alma del sujeto individual, admitiendo ésta solamente para la humanidad en su totalidad:

Después de tu muerte, pues, quedan otros, queda tu esencia, la humanidad [*bleibt übrig dein Wesen, die Menschheit*], que no sufre daño ni mengua con tu muerte [*unbeschädigt und ungeschmälert durch deinen Tod*]... Pero tú mismo, como persona determinada,... sales algún día por necesidad fuera de la conciencia [*außer Bewußtsein*]³³, y en tu lugar, en tu puesto, viene al mundo de la conciencia una persona reciente y fresca.

Es singular que los hombres se espanten sólo ante el abismo del futuro, pero no ante el abismo del pasado [*vor den Abgründen der Zukunft, aber nicht vor denen der Vergangenheit*], y, preocupados sólo por

³² Véase la página 18 de este trabajo.

³³ La peculiar concepción del término ‘conciencia’ revela la cepa hegeliana del joven escritor de los *GTU*. Haciendo explícita esta concepción, Feuerbach escribe: «Ausencia de conciencia [*Bewußtlosigkeit*] es el comienzo de los hombres, la ausencia de conciencia su fin, el centro y el punto central es la conciencia [*die Mitte und der Mittelpunkt ist das Bewußtsein*]. El hombre entra —y así entró todo ser humano— en tanto que particular en la humanidad como un todo, como un ser completo, firme, cerrado ya; el centro absoluto de la humanidad es la conciencia [*die absolute Mitte der Menschheit ist das Bewußtsein*], o, más bien, la humanidad misma [*oder vielmehr es ist die Menschheit selbst*], el todo inseparable en la forma del saber. En la conciencia, reconozco y contemplo el gran misterio del Todo y de la Unidad» (*GTU, GW I*, p. 331; p. 197).

la nada o el algo después de la vida, no echan la mirada hacia atrás, a la nada antes de la vida [*das Nichts vor dem Leben*].... ¿Cómo puedes quejarte, pues, de ser mortal [*daß du sterblich bist*], si no te quejas de que un día fuiste niño, de que un día no exististe en absoluto [*einst gar nicht warst*]? ¿Cómo puedes temblar ante la muerte,... si ya una vez fuiste lo que algún día serás de nuevo [*schon einmal das gewesen bist, was du einst wieder werden wirst*]? (GTU, GW I, pp. 327s y 331s; pp. 194 y 198).

Feuerbach esboza al comienzo de esta obra una breve historia de las representaciones del alma desde la Antigüedad griega hasta los tiempos modernos. Lo que prima en la visión del mundo medieval es la convicción de que «el ser superior es el ser comunitario [*Höchstes Sein ist gemeinschaftliches Sein*]» (GTU GW I, p. 186; p. 61) y la creencia en el cielo y en el infierno [*Glaube an Himmel und Hölle*] como «creencia en el pago del bien y del mal, es decir, en la realidad del bien y en la nulidad del mal [*in die Realität des Guten und die Nichtigkeit des Bösen*], no en la creencia en el individuo y su existencia eterna [*nich der Glaube an die Individuen und ihre ewige Fortdauer*]» (GTU, GW I, p. 187; p. 62).

Precisamente la idea de la inmortalidad del individuo es un signo distintivo del período moderno (cf. GTU, GW I, pp. 189ss; pp. 64ss). La creencia en la resurrección de los cuerpos refleja para Feuerbach el triunfo del individualismo moderno que encuentra su apogeo en el pietismo protestante: en el fervor pietista «el individuo planta sobre los escombros del mundo destruido la bandera del profeta y levanta el estandarte sagrado de la creencia en su inmortalidad [*das heilige Schandsacscherif des Glaubens an seine Unsterblichkeit*] y en el más allá prometido» (GTU, GW I, p. 195; p. 70). Pero para Feuerbach, aquellos que construyen «el estúpido puente del futuro [*die Eselsbrücke der Zukunft*]» (GTU, GW I, p. 196; p. 70) no se dan cuenta que «Dios existe sólo en su esperanza, en su fe, en su representación [*nur in ihrer Hoffnung, ihrem Glauben, ihrer Vorstellung*], sólo como un ser subjetivo, imaginado [*nur zu ein subjektives, vorstelltes Sein*]» (GTU, GW I, p. 195; p. 69). Así se esboza ya desde aquí la tesis de la proyección³⁴, que estará en el corazón de WChr.

³⁴ Véase el apartado «1.3.1. El argumento de la autoproyección» de este mismo trabajo (*infra* pp. 48-51).

Mucho antes que Dietrich Bonhoeffer, Feuerbach combate al «Dios comodín» (*Lückenbüßer-Gott*), que no tiene otra utilidad que ofrecer al hombre la seguridad «de no gustar de otra eternidad sino de la su propio Yo» (PM 52)³⁵. En esta concepción, Dios es reducido al papel de un mesero que sirve al consumidor ferviente una cerveza muy espumosa (PM, 224). Que sea religioso o no, el individualismo tiene como consecuencia el poner a Dios en la periferia de una religión en dónde él mismo es el centro.

¿Cuál es este Dios que no tiene otra función que la de ser el garante del *conatus essendi* del individuo, «el santuario inviolable, la santa autoridad, la confirmación sagrada y la garantía de él mismo y de su propia existencia individual» (PM, 56)³⁶? La respuesta salta a la vista: este «patrón de su propia individualidad» no es nadie más que el Individuo supremo, la «persona absoluta», es decir ¡una imagen magnificada de él mismo! Es sobre todo a esta representación de Dios que se aplica «la imagen del espejo antropológico», es decir la teoría de la proyección... «Tal Dios, dice Feuerbach, no tiene profundidad, no es sino la superficie que devuelve al hombre su propia imagen, y a la vez el arquetipo y la imagen exacta de la personalidad humana» (PM, 55)³⁷. Dos superficies reflejantes no dejan de devolverse sus reflejos, en un juego que puede multiplicarse hasta el infinito: la superficialidad del individuo, que niega la profundidad de la experiencia de aniquilación que confiere toda seriedad a la muerte; y la superficialidad de un Dios, que sirve de garantía a esta negación de la muerte (GREISCH, J., pp. 483s).

WChr marca el regreso definitivo de Feuerbach a la filosofía sistemática y pone fin a un largo periodo —casi una década después de los *GTU*— de trabajos esencialmente consagrados a la historia de la filosofía. Pero este regreso, indefectiblemente consagrado a la crítica de la filosofía de la religión, estuvo anunciado por algunos trabajos preliminares que se añaden a los ya lejanos *GTU*. Estos trabajos trataban cuestiones que habían sido tocadas frecuentemente en las anteriores críticas a la filosofía de la religión, en particular, la cuestión del milagro³⁸, que Feuerbach trabaja en su obra *Über das Wunder* publicada en 1839 (*SW I*, pp. 1-41). Ciertamente, este tema ya había sido tocado en su *Pierre Bayle*, donde se encuentra la tesis según la cual «el fundamento de la teología es el milagro [*das Fundament der Theologie ist das Mirakel*]» (*GW IV*, p. 45). Feuerbach formula una teoría del milagro basada en el deseo y la necesidad personales del hombre, y con ello anticipa la hipótesis fundamental sobre la cual se apoyará su interpretación

³⁵ La referencia entre paréntesis se refiere a *GTU*, *GW I*, p. 200; p. 76.

³⁶ La referencia entre paréntesis se refiere a *GTU*, *GW I*, p. 209; p. 83.

³⁷ La referencia entre paréntesis se refiere a *GTU*, *GW I*, pp. 207s; p. 82.

³⁸ No es sino hasta la Edad Moderna, especialmente en los siglos XVII y XVIII, cuando la cuestión del milagro deviene estrictamente hablando una *discusión filosófica*. Previamente la admisión al menos de la posibilidad de los milagros era prácticamente unánime. Son más o menos célebres los tratamientos de esta cuestión realizados por Spinoza en el capítulo VI de su *Tractatus theologico-politicus* y por Hume en la sección X de su *Enquiry concerning Human Understanding*. Kant también se ocupó de la cuestión de los milagros en su obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

del cristianismo³⁹: se puede creer solamente porque se tiene *necesidad* y porque se *desea* (cf. *GW IV*, pp. 45ss). Esta teoría del milagro que tiene su base en la necesidad y el deseo de satisfacerla es la que proporcionará a Feuerbach el principio explicativo de la religión en su totalidad: «Los milagros del cristianismo se originan de la misma exigencia [*aus demselben Bedürfnis entsprungen*], desde la misma necesidad [*aus derselben Notwendigkeit*] que los milagros del paganismo [*aus welcher die Wunder des Heidentums*]» (*GW IV*, p. 52).

La crítica de Feuerbach al cristianismo presentada en *WChr* se entronca, al menos en sus inicios, en la veta abierta por *Das Leben Jesu*. Con estudios de filosofía y teología en Blaubeuren, Tubinga⁴⁰, y, siguiendo a Hegel, en Berlín, Strauß emprendía en la mencionada obra —al tiempo que arruinaba su futuro académico y eclesiástico— una crítica de la fuentes literarias del cristianismo orientada por la filosofía hegeliana⁴¹. Esta crítica arrojaba la triple conclusión

de que [1] es preciso distinguir entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de que [2] nada aportan los relatos bíblicos de milagros al esclarecimiento del Jesús histórico porque en su conjunto entran en el campo del mito, y de que [3] hay que excluir el Evangelio de Juan como fuente para trazar una historia del Jesús histórico (BROSSEDER, J., s. v. «Strauß» en WEGER, K.-H. (Ed.), p. 354).

Más allá de sus alcances metodológicos y del impulso a la crítica histórica de las *Sagradas Escrituras*⁴², la tesis de la *Vida de Jesús* que culminó la escisión en las tendencias hegelianas y

³⁹ Cf. *WChr*, *GW V*, pp. 226-240; pp. 145-153: “El misterio de la fe — El misterio del milagro [*das Geheimnis des Glaubens — das Geheimnis des Wunders*]”.

⁴⁰ En aquel tiempo la personalidad más notable de la facultad de teología de la universidad de Tubinga era el gran historiador de la Iglesia y exégeta Ferdinand Christian Baur (1792-1860), quien introdujo los principios hegelianos a la labor teológica, como lo muestran sus trabajos de crítica bíblica y sobre los orígenes del cristianismo *Simbólica y mitología o la religión natural de la antigüedad* (1824-1825), *La gnosis cristiana* (1835) y *La doctrina cristiana de la Trinidad* (1841) (cf. BROSSEDER, J., s. v. «Strauß» en WEGER, K.-H. (Ed.), p. 353; cf. MORA, F., s. v. «Baur, Ferdinand Christian», pp. 325s.)

⁴¹ Para ejemplificar esta orientación hegeliana: «Si —dice Strauß (*Leben Jesu*, § 14)— la religión trae a la conciencia el mismo fondo de verdad absoluta de la filosofía, aunque en forma de imagen y no de concepto, el mito puede faltar tan sólo por encima o por debajo del punto de vista de la religión, pero es necesario a su propia esencia» (citado en ABBAGNANO, N., p. 151).

⁴² Esta cuestión ocupará a la teología bíblica durante todo el siguiente siglo. La aparición de *Das Leben Jesu* y la irrupción de una gran cantidad de estudios históricos, histórico-culturales e histórico-religiosos impulsaron la aplicación del método histórico-crítico a las *Escrituras*. Los elementos tomados en cuenta para los estudios de los escritos bíblicos se extienden hasta aquéllos que tienen que ver con la historia de la constitución de dichos textos, con

que causó más revuelo entre los jóvenes de la izquierda fue la de que el *mito evangélico*⁴³ hallaba su profundo significado en el misterio cristiano de la *encarnación*, en el *hombre-Dios* que es Jesús. Este misterio, sostenía Strauß, no es sino la creencia de la unión entre lo *finito* (hombre) y lo *infinito* (Dios): «La verdadera y real existencia del espíritu no es Dios en sí, sino el Dios-hombre; no es ni la infinitud sola, ni la sola naturaleza finita, sino el movimiento que va de uno al otro, movimiento que del lado divino es la revelación, y del lado humano la religión» (*Leben Jesu*, § 147)⁴⁴. Ahora bien, esta idea de la *unidad* entre lo *finito* y lo *infinito* resultaba ser no sólo un mito cristiano, sino *el* mito cristiano, y, siguiendo la inercia de las enseñanzas hegelianas, debía hallar su expresión adecuada en la filosofía.

Por eso, Jesús no puede ser sino uno de aquellos *individuos cósmicos* en los cuales se realiza, según Hegel, la idea sustancial de la historia. Él es «aquél en el cual la conciencia de la unidad de lo divino y de lo humano surge enérgicamente por vez primera, y en este sentido es único e inigualable en la historia del mundo, lo cual no obsta para que la conciencia religiosa, conquistada y promulgada por él por vez primera, pueda recibir ulteriores purificaciones y ampliaciones que fueron el resultado del desarrollo progresivo del espíritu humano» (*Leben Jesu*, § 149)⁴⁵.

De modo semejante, en Feuerbach se tiene la impresión de que en el cristianismo no hay sino un solo dogma fundamental: el de la *encarnación* (*Menschwerdung*); para Feuerbach éste es el dogma central en torno al cual giran todos los otros dogmas de la fe cristiana, y esta centralidad

su peculiaridad literaria y con el contorno sociocultural que los vio nacer y que los recibió. En este período, convencionalmente llamado 'crítico', se dio lugar a puntos de vista muy divergentes respecto a la inspiración de la Biblia: se negó por lo general la inspiración e infalibilidad de la Biblia, se dio un énfasis casi absoluto a los elementos humanos, y aun los que aceptaban el elemento divino se cuidaban de señalar la relación mutua entre lo humano y lo divino. Durante este período se puso como condición indispensable que el exegeta debe estar absolutamente libre de predisposición de dogmas y principios confesionales. Se estableció como principio que la Biblia debía ser interpretada como cualquier otro libro; los intérpretes se limitaron a cuestiones literarias, históricas y culturales, menospreciando toda referencia a lo divino. Como resultado, se tuvo una clara conciencia de la necesidad de una interpretación histórico-gramatical (cf. CORETH, E., pp. 18ss).

⁴³ Para su análisis de los textos evangélicos, Strauß parte de unas cuantas ideas básicas: el *mito* es una idea metafísica expresada en forma de relato imaginario o fantástico y, en consecuencia, tiene el aspecto negativo de que no es historia, pero el positivo de que es una ficción producida por la orientación intelectual de una sociedad dada. La *leyenda*, en cambio, carece de significado metafísico. Los mitos se encuentran en todas las religiones como sus partes propias y esenciales. Ahora bien, un *mito evangélico* es un relato que se refiere a Jesús y que se debe considerar no como expresión de un hecho sino de una idea de sus partidarios. Las dos fuentes de los mitos evangélicos son 1) la espera del Mesías, esperanza que caracterizaba al pueblo hebreo antes de Jesús e independientemente de él; y, en virtud de esta esperanza, 2) la impresión particular producida por Jesús en sus compatriotas (cf. ABBAGNANO, N., p. 151).

⁴⁴ Citado en ABBAGNANO, N., p. 152.

⁴⁵ Citado en ABBAGNANO, N., p. 152.

de la *Menschwerdung* es la que justifica —como se verá un poco más adelante— que toda la crítica de Feuerbach parta de una lectura de la teología y de la religión en general radicalmente antropocéntrica y que quede anclada en torno de un solo pensamiento: ‘Dios es un potentísimo reflejo del ser humano, proyectado por el propio hombre y con ningún otro contenido ontológico que aquel que el ser humano mismo le otorga’. Por lo demás, teniendo en consideración los otros contenidos de la religión cristiana, «si este misterio fundamental tiene una significación puramente antropológica, hay mucho que apostar de que esto debe valer igualmente para los otros» (GREISCH, J., p. 504)⁴⁶.

1.1.2. El cristianismo, un sueño de la conciencia despierta

No obstante sus pretensiones sistemáticas, *WChr* es rotundamente una obra combativa. El modo como están escritos los dos primeros prefacios incita a considerarlos como verdaderos manifiestos, en los cuales Feuerbach explicita los presupuestos filosóficos y las finalidades de su tentativa por sentar las bases para un acercamiento crítico de la religión positiva y, en particular, de la revelación cristiana (cf. GREISCH, J., p. 492). La crítica de Feuerbach se dirige en términos generales al corazón mismo del cristianismo, a su esencia —como lo indica el mismo título de *WChr*—, en particular, a la cuestión de la *existencia real* de Dios (cf. *WChr*, *GW V*, pp. 334-346; pp. 219-225). *WChr* queda estructurada en dos grandes partes: «La esencia verdadera, es decir, antropológica de la religión» y «La esencia falsa, o sea, teológica de la religión». Mediante la primera parte, Feuerbach quiere aportar la prueba *positiva* de que, correctamente entendida, la religión no contiene otra verdad ni otro misterio que los puramente humanos; a través de la segunda, fundamentalmente *negativa*, pretende mostrar que una religión que pretende hablar en nombre de una trascendencia sobrehumana se encierra en contradicciones insolubles. Mediante

⁴⁶ Véase de este mismo trabajo el apartado «1.1.3. La disolución del cristianismo» (*infra* pp. 35-38).

esta aparentemente simple arquitectura⁴⁷ en que se distribuyen veintiocho capítulos, Feuerbach, página a página, niega a la religión todo elemento de trascendencia y, con toda contundencia, la reduce a un hecho meramente humano y restringido a la inmanencia de este mundo. La religión —reiterará una y otra vez *WChr*— consiste en el relacionarse del hombre con su propia esencia —y en esto consiste la verdadera esencia de la religión, su esencia antropológica—, pero no con su esencia en tanto *suya*, sino como algo distinto, separado, diferente de él, e incluso opuesto, cosa que sólo sucede en los *sueños* —y en esto ha consistido la falsa esencia de la religión, la esencia teológica—:

El ánimo [humano] es de una naturaleza soñadora [*das Gemüt ist träumerischer Natur*]; por eso no sabe otra cosa más dichosa, más profunda que el sueño. Pero ¿qué es el sueño [*der Traum*]? Es la inversión de la conciencia despierta [*die Umkehrung des wachen Bewußtsein*]. En el sueño, considero mis autodeterminaciones como si fueran determinaciones de afuera, los movimientos del ánimo como si fueran acontecimientos, mis representaciones y sensaciones como si fueran seres fuera de mí, y sufro lo que hago. El sueño quiebra los rayos de luz débilmente, de ahí su encanto indescriptible. Es el mismo yo, el mismo ser en el sueño y en la vigilia [*es ist dasselbe Ich, dasselbe Wesen im Traume wie im Wachen*]; la diferencia sólo es que en la vigilia, el yo *es afectado por sí mismo* [*das Ich sich selbst affiziert*], mientras que en el sueño es *afectado como si lo fuera por otro* [*als wie von einem andern affiziert wird*]. “Yo me concibo a mí mismo”: es una frase asentimental y racional; “yo he sido concebido por Dios y sólo me considero como concebido por Dios”: es sentimental, es religioso. El ánimo es el sueño a ojos abiertos; la religión es el sueño de la conciencia despierta [*die Religion der Traum des wachen Bewußtsein*]; el sueño es la llave de los misterios de la religión (*WChr, GW V*, pp. 248s; pp. 161s).

Esta consideración de la génesis de la religión en la naturaleza soñadora de la mente humana hace que el objeto formal del programa feuerbachiano sea bastante más específico: éste está conformado por los contenidos del cristianismo, de la teología, de la filosofía de la religión y de la religión en general, pero *no tomados como ideas o realidades*, sino considerados como

⁴⁷ Arquitectura *simple*, aparentemente, pero sumamente *eficaz*: la conformación de todo el edificio de *WChr* por tan solo dos partes revela la naturaleza simultáneamente *afirmativa* y *negativa* de la obra: «Nuestra relación con la religión es en consecuencia no *solamente negativa*, sino *crítica* [*ist daher kein nur negatives, sondern ein kritisches*]; separamos lo verdadero de lo falso, aunque por cierto la verdad separada de lo que es falso, siempre es un verdad nueva y *esencialmente diferente* de la verdad vieja» (*WChr GW V*, p. 444; p. 295). — *WChr* es una obra *constructiva* y *destructiva* a la vez: *constructiva* y *positiva* porque indaga cuál es la esencia verdadera del cristianismo, y *negativa* y *destructiva* porque el descubrimiento de su auténtica esencia conlleva a denunciar la esencia falsa o aparente que el cristianismo antes había presentado. La primera parte, «La esencia verdadera, es decir, antropológica de la religión», se encarga del primer rasgo, y la segunda parte, «La esencia falsa, o sea, teológica de la religión», responde al segundo aspecto. La *crítica* y *disolución* del cristianismo articulan las dos partes que sólo formalmente están diferenciadas: en la primera Feuerbach critica a la religión revelando el *desarrollo* de su esencia verdadera; en la segunda, disuelve a la religión mostrando las contradicciones que conforman la esencia falsa de la religión y las polémicas que desencadena (cf. FABRO, C., pp. 55s).

*imágenes*⁴⁸ producidas por un sueño de la conciencia despierta. Pero hay que tener en cuenta que en más de una vez los sueños se vuelven pesadillas: ellos también reflejan los miedos y los terrores más profundos del alma humana. En esta línea, el acercamiento de Feuerbach al fenómeno religioso se asemeja al de Tito Lucrecio Caro, quien, mediante la exposición de la doctrina atomista y epicúrea —suavizada «por la miel de las musas» (*Lucrecio*, I, 938)— en su obra *De rerum natura*, explica el origen de la creencia en los dioses:

Y es que, efectivamente, los mortales de antaño, hasta en la vigilia veían dioses de hermosura egregia, que, durante el sueño, adquirirían proporciones sobrenaturales. A estas apariciones ellos les atribuían vida en consideración a que parecían mover los miembros y emitir altaneras voces que iban parejas con su preclara belleza y amplio poder. Asimismo les atribuían vida eterna porque su hermosura era siempre nueva sin mutación de la forma, y, sobre todo, porque no concebían que seres dotados de semejante vigor pudieran ser domeñados por fuerza alguna. Por otra parte, pensaban que esos seres estaban más allá de toda fortuna, pues el temor de la muerte no vejaba a ninguno de ellos y, además, porque en sueños, los veían efectuar mil acciones maravillosas sin que el cansancio hiciera mella en su cuerpo (*Lucrecio*, V, 1169-1182).

Feuerbach reanuda la hipótesis de Epicuro y Lucrecio de que el miedo y el temor son los resortes fundamentales de la religión⁴⁹ (cf. *WChr*, *GW V*, pp. 60, 242 y 318; pp. 35, 156 y 208), pero también la hipótesis más básica y radical de que el sueño tiene un papel determinante en la génesis de la religión. En efecto, según Lucrecio, el sueño que dio origen a la creencia en los dioses fue tan potente que tuvo un influjo directo aún en la vigilia, en la conciencia despierta:

⁴⁸ En toda la obra de Feuerbach actúa el presupuesto hegeliano de que la conciencia religiosa, a diferencia de la conciencia filosófica, tiene una necesidad vital de imágenes. Pero también actúa una convicción propia de la izquierda hegeliana: pretender transformar estas imágenes o representaciones en conceptos es quitarle a la religión su substancia misma: «Quien le quita a la religión la imagen, le quita su materia [*Sache*] y tiene solamente en sus manos un *caput mortuum*. La imagen es, en cuanto imagen, una cosa [*das Bild ist als Bild Sache*]» (*WChr*, *GW V*, p. 6; p. 9).

⁴⁹ Lucrecio entiende la creencia en los dioses como un «terror innato en los hombres, infatigable constructor de santuarios para los dioses en todo el orbe e impulsor de la celebración de los días festivos» (*Lucrecio*, V, 1165ss). El temor a los dioses es causado por la ignorancia de los fenómenos del mundo: «Y si los mortales... se humillan y postran en la tierra impresionados por el temor de los dioses, es que la ignorancia de las causas obliga a someter las cosas al imperio divino y a acordarle a los dioses el gobierno del mundo» (*Lucrecio*, VI, 52-55). Lucrecio celebra a Epicuro como un libertador del miedo a los dioses que la superstición religiosa ha desencadenado: «Mientras la vida humana yacía en tierra, mísera en apariencia, oprimida bajo el peso de la religión... un hombre de Grecia, por primera vez entre los mortales, osó levantar sus ojos ante ella y hacerle frente» (*Lucrecio*, I, 62s y 66s). Este peso de la religión es causa de la infelicidad humana: «Y explicaré todo eso, porque muchos... vuelven a caer otra vez en las antiguas religiones y se entregan a crueles amos, que consideran omnipotentes los infelices, ignorantes de lo que puede y no puede ser» (*Lucrecio*, V, 82-89; VI, 62-67). Consecuentemente, los hombres, según Lucrecio, sólo podrán liberarse de tales temores conociendo el principio que explica a la naturaleza —«desde nuestro punto de vista, un principio sustenta toda la urdimbre: que ninguna cosa se engendra jamás de la nada por acción divina» (*Lucrecio*, I, 149s)— y sabiendo que la divinidad no puede intervenir en el curso ni en los acontecimientos del mundo (cf. *Lucrecio*, V, 146-234).

«Hasta en la vigilia veían dioses de hermosura egregia, que, durante el sueño, adquirirían proporciones sobrenaturales».

1.1.3. La disolución del cristianismo

Feuerbach, en todas y cada una de las páginas de *WChr* aplica este pensamiento —afanosa y reiteradamente— uno a uno a los dogmas y misterios fundamentales del cristianismo. La aplicación de este pensamiento a cada uno de los misterios de la teología cristiana se mantiene siempre contundente —ayudada en la escritura por el recurrente giro «no es otra cosa que (*ist nichts Anderes als*)»— y con un indefectible respeto a la uniformidad y a la coherencia. Es por eso que en muchas ocasiones resulta más o menos predecible —como se verá a continuación— qué resulta de dicha aplicación.

Comenzando por el misterio de la *encarnación de Dios*⁵⁰, ese misterio que para el mismo Feuerbach es el más grande (*cf. WChr, GW V, p. 221; p. 141*), cabe señalar que es disuelto por Feuerbach en la misma línea de Strauß⁵¹. Pero además de descubrir su carácter mítico y las causas históricas por las que ese relato mítico fue formulado en la conciencia de los primeros cristianos⁵², Feuerbach avanza más en *WChr* y desenmascara la causa psicológica de este misterio que únicamente funciona como tal en el ámbito teológico cristiano. Así, a la pregunta ‘¿en qué consiste el misterio de la encarnación de Dios?’ Feuerbach responde:

La conciencia del amor divino [*Bewußtsein der göttlichen Liebe*] o lo que es lo mismo, la contemplación de Dios como una misma *esencia humana* [*Anschauung Gottes als eines selbst menschlichen Wesens*], es el misterio de la encarnación [*das Geheimnis der Inkarnation*], del Dios que se ha hecho carne, o que se ha convertido en hombre. La encarnación no es otra cosa sino la aparición perceptible y efectiva [*die tatsächliche, sinnliche Erscheinung*] de la *naturaleza humana* de Dios... Dios no se ha hecho hombre a causa de sí mismo; es la angustia [*die Not*], la necesidad [*das Bedürfnis*] del hombre —una necesidad que

⁵⁰ *Cf. WChr, GW V, pp. 101-116; pp. 65-73; cf. FABRO, C., pp. 71-82.*

⁵¹ Feuerbach había dado cuenta ya desde su *KrHPH* de la imposibilidad de la encarnación en cuanto acontecimiento histórico: «La aparición de la divinidad, en un tiempo y en una forma determinados, implica *ya en sí* la supresión del tiempo y del espacio... *La Encarnación y la historia son absolutamente incompatibles entre sí* [Incarnation und Historie sind absolut unverträglich mit einander]. Cuando la misma divinidad entra en la historia, la historia cesa» (*SW I, p. 163; p. 106*).

⁵² Véase la nota a pie de página 43.

por lo demás hoy todavía reside en un alma religiosa— la causa de la encarnación. Dios se ha hecho hombre por misericordia [*aus Barmherzigkeit*], luego ya en sí mismo era un Dios humano antes de que se convirtiera en un hombre real; porque afectó a su corazón [*zu Herzen*] la necesidad humana [*das menschliche Bedürfnis*], la miseria humana [*das menschliche Elend*]. La encarnación era una lágrima de la misericordia divina [*eine Träne des göttlichen Mitleids*], luego es solamente la manifestación de un ser humanamente sensible [*nur eine Erscheinung eines menschlich fühlenden*] y por eso esencialmente humano [*wesentlich menschlichen*] (*WChr, GW V*, pp. 101s; p. 65).

Esto y no otra cosa es el misterio de la encarnación, el misterio cristológico, que ocuparía casi exclusivamente la mente de los teólogos cristianos de los primeros cinco siglos⁵³: «La encarnación no tiene otro objeto ni otro significado u otro fin que dar la certeza indudable del amor de Dios hacia el hombre» (*WChr, GW V*, p. 114; p. 72), pero, como sólo en el amor divino se objetiva y se afirma el amor humano (*cf. WChr, GW V*, p. 113; p. 71), la encarnación, que es el misterio del amor de Dios al hombre, no es otra cosa que ¡el misterio del amor del hombre a sí mismo!

Por otra parte, con respecto al misterio de la *Trinidad*⁵⁴, al misterio fundamental del cristianismo⁵⁵, ¿dónde encuentra su fuente esa idea a primera vista original y exclusiva del cristianismo? ¿A qué se debió la concepción de un Dios uno y trino simultáneamente? Responde Feuerbach: «Sólo la vida en comunidad es una vida verdadera, divina y satisfecha en sí misma, Dios es un ζῷον πολιτικόν; esta simple idea, esta verdad para el hombre tan natural e innata en él es el secreto del misterio sobrenatural de la Trinidad» (*WChr, GW V*, pp. 136s; p. 83). El misterio de la Trinidad es el misterio de la vida social: «Las relaciones de la humanidad no están excluidas de Dios [*die Verhältnisse der Menschlichkeit sind von Gott nicht ausgeschlossen*]; lo humano no es ajeno a Dios, no le es desconocido» (*WChr, GW V*, p. 113; p. 71); en la Trinidad divina se refleja la comunidad humana, la *unidad perfecta del yo-tú*, donde la misma unidad

⁵³ Cf. RAHNER, K. & H. VORGRIMLER, s. v. «Unión hipostática» — Es muy sabido que la controversia cristológica es en realidad la clave para entender la historia del cristianismo antiguo. Para un desarrollo histórico de la cristología antigua *cf.* PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «II. Jesús de Galilea»; FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «V. El cristianismo greco-romano»; ESCRIBANO PAÑO, M. V., «VIII. El cristianismo marginado. Heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV» y SOTOMAYOR, M., «Controversias doctrinales en los siglos V y VI», en SOTOMAYOR, M. & J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.).

⁵⁴ Cf. *WChr, GW V*, pp. 130-149; pp. 81-86; *cf.* FABRO, C., p. 83-90.

⁵⁵ Cf. RAHNER, K. & H. VORGRIMLER, s. v. «Trinidad».

perfecta es el espíritu⁵⁶, comunidad que resulta de una necesidad del corazón humano. Por eso, la Trinidad es en realidad el amor que se pone delante del corazón humano, ¡el amor que se ama a sí mismo!

Y con los demás dogmas y misterios que están a la base del cristianismo Feuerbach prosigue de manera semejante: ¿qué es el misterio de la *pasión*, del *Dios doliente* (cf. *WChr, GW V*, pp. 117-130; pp. 75-80)? Es el misterio de la divinidad del sufrimiento⁵⁷; ¿qué es el misterio del *Logos*, de la *Palabra divina* (cf. *WChr, GW V*, pp. 149-161; pp. 91-97)? No es otra cosa que el misterio de la palabra humana⁵⁸, que «tiene una fuerza radiante, conciliadora, beatificadora y libertadora [*erlösende, versöhnende, beglückende Kraft*]» (*WChr, GW V*, p. 160; p. 96); ¿qué es el misterio de la *resurrección de Cristo* (cf. *WChr, GW V*, pp. 240ss; pp. 155s)? No es otra cosa que «el deseo satisfecho de los hombres hacia una certeza inmediata de su inmortalidad personal después de la muerte, la inmortalidad personal como un hecho sensible y no dudoso [*die persönliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Tatsache*]» (*WChr, GW V*, p. 241; p. 156)⁵⁹; ¿qué es el misterio del carácter personal de Dios (cf. *WChr, GW V*, pp. 170-189 y

⁵⁶ Cf. *WChr, GW V*, pp. 132-137; p. 82s. — «De un Dios que existe en una soledad está excluida la necesidad de la dualidad, del amor, de la comunidad, de la conciencia propia real y perfecta, del otro yo. Esta necesidad es entonces satisfecha por la religión que coloca en la soledad tranquila del ser divino, otro segundo ser diferente de Dios según la personalidad, pero idéntico según la esencia; Dios hijo, diferente de Dios padre. Dios padre es el yo; Dios hijo el tú. El yo es la inteligencia, el tú el amor, pero el amor unido a la inteligencia y la inteligencia unida al amor forman el espíritu, forman al hombre entero» (*WChr, GW V*, p. 136; p. 83).

⁵⁷ «La religión cristiana es tan poco sobrehumana, que hasta santifica la debilidad humana [*die menschliche Schwachheit heiligt*]... El sufrimiento es el mandato supremo del cristianismo y la historia misma del cristianismo es la *historia de los sufrimientos de la humanidad* [*die Liedensgeschichte der Menschheit*]... La religión cristiana es la religión del sufrimiento [*die christliche Religion ist die Religion des Leidens*]» (*WChr, GW V*, pp. 121, 123, 125; pp. 76, 77, 78).

⁵⁸ «Las palabras poseen fuerzas revolucionarias, las palabras dominan a la humanidad [*Worte besitzen Revolutionskräfte, Worte beherrschen die Menschheit*]... El hombre no sólo tiene un instinto, una necesidad de pensar, de simular y de fantasear; sino que tiene también el instinto de hablar, de manifestar sus ideas, de comunicarlas. Divino es ese instinto, divina la potencia de la palabra. La palabra es la idea figurada, patente, radiante, brillante e iluminativa. La palabra es la luz del mundo. La palabra nos introduce en toda la verdad, revela todos los secretos, ilustra lo invisible, presencia lo pasado y lo remoto, hace finito lo infinito y hace eterno lo que es temporal. Los hombres perecen, la palabra permanece; la palabra es vida y verdad [*Die Menschen vergehen, das Wort besteht; das Wort ist Leben und Wahrheit*]. A la palabra se ha dado todo el poder: la palabra hace ver a los ciegos, hace caminar a los cojos, sana a los enfermos, resucita a los muertos, la palabra hace milagros, los milagros razonables. La palabra es el evangelio, el paráclito, el consuelo de la humanidad [*das Evangelium, der Paraklet, der Tröster der Menschheit*]» (*WChr, GW V*, pp. 159s; p. 96).

⁵⁹ «El hombre, por lo menos en estado de bienestar, tiene el deseo de no morir [*den Wunsch, nicht zu sterben*]. Este deseo es en un principio idéntico con el deseo de conservación [*dem Selbsterhaltungstrieb*]. Todo lo que vive quiere

247-262; pp. 105-117 y 161-170)? Es la ratificación de que Dios auténticamente es un ser humano:

La humanidad de Dios es su personalidad [die Menschheit Gottes ist seine Persönlichkeit]; Dios es un ser personal [ein persönliches Wesen], es decir: Dios es un ser humano [Gott ist ein menschliches Wesen], Dios es hombre [Gott ist Mensch]. La personalidad es un abstracto que sólo tiene realidad como hombre real [das nur als wirklicher Mensch Realität hat] (WChr, GW V, pp. 256; p. 166)⁶⁰.

¿Qué es la *oración* y la *plegaria* (cf. WChr, GW V, pp. 217-226; pp. 139-144)? Es el diálogo del hombre consigo mismo, en ella adora el hombre su propio corazón y da culto a la omnipotencia de su sentimiento⁶¹; y así sucesivamente. Con este prolongado proceso de aplicación del principio de proyección a todos y cada uno de los misterios primordiales del cristianismo, según Feuerbach, se lleva a cabo una disolución del cristianismo: en la medida en que se efectúa un desciframiento de los grandes textos que emanaban de la conciencia religiosa cristiana, se llega a la elucidación de su significado —el único que les era posible— puramente antropológico.

1.2. Del teocentrismo al antropocentrismo: la transformación de la teología en antropología

Por consiguiente, la fe en Dios no es otra cosa que la fe en la dignidad humana [folglich ist der Glaube an Gott nichts als der Glaube an die menschliche Würde], la fe en el significado divino del ser humano [der Glaube an die göttliche Bedeutung des menschlichen Wesens]... La fe

conservarse, quiere vivir y no morir... Pero, unido con este deseo, va también el anhelo hacia la certeza de esta esperanza [*nach Gewißheit dieser Hoffnung*]» (WChr, GW V, p. 240; p. 155).

⁶⁰ El se distingue de la naturaleza por su personalidad. La tesis según la cual para ser un ser distinto del ser no-consciente es necesario tener personalidad es el origen de este atributo divino. Un Dios que no fuera más que un Yo supremo sería más superficial que el hombre y, en consecuencia, inferior a él. «Predicar de Dios una personalidad, no significa otra cosa que declarar la personalidad para el ser supremo [*die Persönlichkeit für das absolute Wesen erklären*]; pero la personalidad sólo se concibe como una diferencia y como una abstracción de la naturaleza. Por cierto, es solamente un Dios personal, un Dios abstracto, pero lo debe ser, es su concepto; pues no es otra cosa sino el ser personal del hombre que se coloca fuera de todo contacto con el mundo y que se libra de toda dependencia de él. *En la personalidad de Dios, el hombre celebra la sobrenaturalidad, la inmortalidad, la independencia y la no limitación de su propia personalidad* [in der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Übernatürlichkeit, Unsterblichkeit, Unabhängigkeit, Unbeschränktheit seiner eignen Persönlichkeit].

»La necesidad de un Dios personal tiene su causa en que el hombre personal sólo en la personalidad se manifiesta y se encuentra» (WChr, GW V, p. 188; p. 116).

⁶¹ «Dios es el amor, es decir, *el sentimiento es el Dios del hombre* [Gott ist die Liebe — d. h., das Gemüt ist der Gott des Menschen], y éste es simplemente Dios mismo, el ser absoluto. Dios es la esencia objetivada del sentimiento, el *sentimiento puro, libre de límites*. Dios es el optativo del corazón humano, transformado en un tiempo infinito, es el optativo transformado en el seguro y gozoso “existe”, es la omnipotencia del sentimiento sin consideración, es el ruego escuchado por sí mismo, es el sentimiento que se percibe a sí mismo, el eco de nuestros dolores» (WChr, GW V, p. 220; p. 140s).

no es otra cosa sino la creencia en la divinidad del hombre [der Glaube in die Gottheit des Menschen].
WChr, GW V, pp. 196 y 228 n. 4; pp. 123s y 146, respectivamente.

La mayoría de los intérpretes de Feuerbach se dejan guiar por su declaración: «Dios fue mi primer pensamiento; la razón, mi segundo; y el hombre, mi tercero y último pensamiento. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre» (*SW II*, p. 388). Esta fórmula indica en efecto un itinerario que comienza en la teología y que acaba en la antropología, pero habla también —sobre todo la segunda parte: «El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre»— de un proceso que puede entenderse como *sucesivos centramientos* concéntricos que van de la divinidad, en el borde más exterior, hasta el hombre como centro de todo, pasando por la razón. Siguiendo el planteamiento esbozado por «el solitario de Bruckberg» en su *WChr*, puede vislumbrarse que este proceso muestra también que el definitivo *centramiento del hombre* hubo de suponer necesariamente un *descentramiento de Dios* y, seguido de éste, un *descentramiento de la razón*: el *teocentrismo* debió dar paso al *logocentrismo*, y éste sucesivamente al *antropocentrismo*; si se pretendía develar el misterio de Dios, debía antes develarse el del funcionamiento de la razón, que lo había originado, pero antes aun el del hombre, que era el sujeto de la razón. El significado más profundo de *WChr* es, precisamente éste: afirmar al ser humano como centro radical supone *necesariamente* una negación del logocentrismo que está presente de modo inminente en el hegelianismo y, en definitiva, una negación del teocentrismo que está presente en el cristianismo.

Así pues, una vez que la crítica de Feuerbach hiciera lo propio con la filosofía hegeliana, la primera tarea que se impuso la crítica feuerbachiana en *WChr* fue justificar que un análisis del cristianismo y de la religión en general no podía consistir en saber muchas cosas acerca de Dios, sino acerca del hombre, acerca de sus aspiraciones más profundas, de su historia y, en definitiva, de su esencia. En 1841 justamente culmina ese programa que buscaba reducir las *imágenes* de la teología y de la religión a los *asuntos reales* de la antropología. Pero estos asuntos reales

requerían como condición necesaria una clara conciencia de la *auténtica esencia* humana. «Pero ¿cómo es entonces la esencia del hombre de la cual él es consciente, o en qué consiste el género [die Gattung], la humanidad real [die eigentliche Menschheit] propiamente dicha en el hombre?»⁶² Consiste —responde Feuerbach— en *la razón* [die Vernunft], en *la voluntad* [der Wille] y en el corazón [das Herz]» (WChr, GW V, pp. 30s; p. 14).

1.2.1. Dios como objeto de la inteligencia

Ahora bien, de entre los atributos que padres de la Iglesia, escolásticos y, antes que ellos, filósofos paganos han reconocido como propios de Dios destaca el de la inteligencia o sabiduría divina (cf. WChr, GW V, p. 79; p. 51). Una larga tradición de la teología cristiana que hunde sus raíces en el pensamiento aristotélico, como lo es la encabezada por Tomás de Aquino, por ejemplo, testimonia esto de manera clara⁶³. Concedor de esta ingente cepa, Feuerbach saca a la luz el supuesto —más o menos oculto pero siempre presente— de que el Dios de la teología cristiana «no es otra cosa que la inteligencia [die Intelligenz] —la razón o el entendimiento [die

⁶² El materialista dice: «El hombre se distingue del animal sólo por la conciencia; es un animal pero con conciencia»; luego no toma en cuenta que un ser en el que se despierta la conciencia, se produce un cambio cualitativo de toda la esencia. Por lo demás, la esencia de los animales no es rebajada por lo que he dicho. No es éste el lugar para entrar en más detalle [nota de Feuerbach]. — Para el desarrollo del género humano como determinación esencial del ser humano y de la función que desempeña esta idea en el pensamiento ético feuerbachiano, véase el punto 2.2. del tercer capítulo de este trabajo.

⁶³ En los primeros cuatro artículos de la *quaestio* 14 de la *Summa Theologiae* Tomás de Aquino expone los fundamentos de la doctrina de lo que posteriormente se conocerá —en la teología natural o doctrina filosófica de Dios típicamente cristianas— como el ‘atributo operativo de la ciencia divina’: «Lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho que cuanto más inmatereales sean las formas, tanto más se aproximan a una cierta infinidad. Por tanto, es evidente que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es inteligente; y por esto dice el Filósofo que las plantas no conocen debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y menos mezclado con ella, como dice en III *De Anima*. Por tanto, puesto que Dios, como hemos visto, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento» (*S. Th.*, I, q. 14, a. 1). Un poco más adelante, Tomás de Aquino completará: «Como en Dios no hay potencialidad alguna, ya que es acto puro, es forzoso que en Él se identifiquen todas las maneras del entendimiento y lo inteligible, de tal suerte que ni le falte jamás especie inteligible, como le ocurre a nuestro entendimiento cuando está en potencia para entender, ni la especie inteligible sea cosa distinta de la sustancia de su entendimiento, como le pasa al nuestro cuando entiende, sino que la especie inteligible sea el mismo entendimiento divino, y precisamente por esto se entiende Dios a sí mismo» (q. 14, a. 2). Y, aún más adelante, concluye: «En Dios, el entendimiento, lo que entiende, la especie inteligible y el acto de entender son una y la misma cosa» (q. 14, a. 4). De manera paralela, los capítulos 45-48 de la primera parte de la *Summa contra Gentes* profundiza en esta doctrina, sobre todo el capítulo 45: «El entender de Dios es su propia esencia».

Vernunft oder der Verstand]—» (WChr, GW V, p. 76; p. 49), aun cuando las razones en las que se basa para este supuesto, según Feuerbach, lleven a las más terribles contradicciones. Quizás la principal de las razones que mantienen latente este supuesto es, piensa Feuerbach, que

el entendimiento no sabe nada de los sufrimientos del corazón [*der Verstand weiß nichts von den Liden des Herzens*]; no tiene concupiscencia, pasiones, indignancia y por eso mismo no tiene defectos y debilidades [*keine Mängel und Schwächen*] como el corazón... El entendimiento es el ser neutral, no apasionado [*apatische*], indiferente, incorruptible que existe en nosotros. Es la luz pura de la inteligencia que no tiene afectos [*das reine affektlose Licht der Intelligenz*]. Es la conciencia categórica y desinteresada del objeto como objeto [*der Sache als Sache*], porque la inteligencia es de naturaleza objetiva; es la conciencia de lo que no tiene contradicción [*das Bewußtsein des Widerspruchlosen*], porque es la unidad que carece de contradicciones [*die widerspruchslose Einheit*]; es la fuente [*die Quelle*] de la identidad lógica; y es, finalmente, la conciencia de la ley [*des Gesetzes*], de la necesidad [*der Notwendigkeit*], de la regla [*der Regel*], de la medida [*des Maßes*], porque ella misma es la actividad de la ley, la necesidad de la naturaleza de los objetos, la regla de las reglas, la medida absoluta, la medida de las medidas (WChr, GW V, pp. 76s; p. 50).

Recordando sus años de militancia hegeliana, Feuerbach está convencido de que la inteligencia constituye el ser supremo⁶⁴, ilimitado⁶⁵, independiente y autónomo⁶⁶, ser comparable sólo con un

⁶⁴ «Dios es el entendimiento que se afirma y que se expresa [*sich aussprechende, sich bejahende Vernunft*] como el ser supremo [*als das höchste Wesen*]... ¿Por qué? Porque al llegar a este ser ha llegado a sí misma; porque en el pensamiento del Ser Supremo está puesto el Ser Supremo de la razón [*im Gedanken des höchsten Wesens das höchste Wesen der Vernunft*]» (WChr, GW V, p. 80; p. 52).

⁶⁵ «“En el fondo, dice la Ontoteología [*sagt die Ontotheologie*], no podemos concebir a Dios de otra manera que atribuyéndole todo lo que encontramos de real en nosotros mismos [*als wenn wir alles Reale, was wir bei uns selbst antreffen*], sin ninguna clase de límites [*ohne alle Schranken*]” (Kant, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Leipzig 1817, p. 39). Nuestras cualidades positivas y esenciales, nuestras realidades son, por lo tanto, las realidades de Dios, pero en nosotros tienen límites, en Dios no [*aber in uns sind sie mit, in Gott ohne Schranken*]. Mas, ¿quién quita los límites a las realidades, quién los aleja? Es el entendimiento... La medida de tu dios es la medida de tu entendimiento [*das Maß deines Verstandes*]. Concibes tú a Dios como limitado; entonces tu entendimiento es limitado. Concibes a Dios como ilimitado [*denkst du Gott unbeschränkt*]: entonces tampoco tu entendimiento es limitado [*auch dein Verstand nicht beschränkt*]... En el ser ilimitado representas solamente el entendimiento ilimitado y declarando luego ese ser ilimitado como Ser Supremo y más real de todos, entonces, en verdad, no dices otra cosa que: el entendimiento es el Ser Supremo [*der Verstand ist das höchste Wesen*]» (WChr pp. 82s; p. 54). — Aquí el entendimiento es entendido por Feuerbach como *espíritu infinito* o «entendimiento separado de la sensibilidad [*dem von der Sinnlichkeit abgesonderten*], de una inteligencia teística hecha ajena a la naturaleza [*der Natur entfremdeten, theistischen Verstande*]» (WChr, GW V, p. 88; p. 53 n. 2), que no es «otra cosa que la inteligencia separada de los límites de la individualidad y la corporalidad [*von den Schranken der Individualität und Lieblichkeit abgesonderte Intelligenz*]» (WChr, GW V, p. 79; p. 51). En este sentido se identifica, parece, con el *espíritu absoluto* hegeliano. «El *espíritu absoluto* de Hegel es la razón humana desligada de las barreras de la individualidad y de la corporalidad» (KÜNG, H., 2005, p. 238).

⁶⁶ «La inteligencia es, además, el ser independiente y autónomo [*das selbständige und unabhängige Wesen*]. Todo lo que no tiene inteligencia es dependiente... Sólo quien piensa es libre y autónomo [*nur wer denk, ist frei und selbständig*]... Independiente y autónomo es solamente en general lo que es fin y objeto para sí mismo [*was sich selbst Zweck, sich selbst Objekt ist*]... Ser sin entendimiento [*Verstandeslosigkeit*] es en una palabra ser objeto, ser para otros [*Sein für andres, Objekt*]; tener entendimiento es ser para sí, es ser sujeto [*Verstand Sein für sich, Subjekt*]. Pero lo que ya no es para otros, sino para sí mismo, rechaza toda dependencia de otro ser... Sólo la inteligencia es el ser que disfruta a todas las demás cosas sin ser disfrutada por ellas [*das Wesen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genossen zu werden*], es el ser que solamente se disfruta a sí mismo [*sich selbst genießende*] y se satisface a sí

Dios metafísico⁶⁷, con un Dios sin forma e inconcebible⁶⁸, con el infinito⁶⁹: «Dios es el ser no determinable según dimensiones humanas [*das nicht nach menschlichen Maaßstab bestimmbar*], es el ser inconmensurable, grande, infinito [*unermessliche, große, unendliche Wesen*], o al menos así se le aparece al hombre [*oder wenigstens so dem Menschen erscheint*]» (WR, SW VII, p. 443; p. 34). Pero este ser, piensa Feuerbach, en realidad «¡existe en nosotros!» ¿Cómo ocurre esto? «Cuando piensas Dios —responde Feuerbach—, piensas la razón tal como es en verdad [*erst indem du Gott denkst, denkst du also die Vernunft, wie sie in Wahrheit ist*] aunque mediante tu fuerza imaginativa [*Einbildungskraft*] te representas en seguida este ser como un ser distinto de la razón [*dieses Wesen als ein von der Vernunft unterschiednes vorstellst*]» (WChr, GW V, p. 80; p. 52). Dios, por tanto, es solamente un objeto del pensamiento, un concepto que expresa la fuerza del entendimiento del ser humano (cf. WChr, GW V, p. 82; p. 54), ese objeto que en el hombre precisamente resulta de pensarse a sí mismo, en definitiva, «la propia esencia objetivada del entendimiento [*das eigne gegenständliche Wesen des Verstandes*]» (WChr, GW V, p. 78; p. 51), es decir, una proyección del entendimiento humano.

mismo [*sich selbst genügende*], es el sujeto absoluto [*das absolute Subjekt*], es el ser que no puede rebajarse para ser objeto de otro ser, porque convierte a todos los objetos en objetos y predicados de sí mismo y comprende todos los objetos en sí porque ella misma no es objeto, porque *es libre de todas las cosas* [*weil es frei von allen Dingen ist*]: (WChr, GW V, pp. 83s; pp. 54ss).

⁶⁷ «Dios, como ser metafísico, es la inteligencia satisfecha en sí misma [*Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz*], o más bien a la inversa: la inteligencia satisfecha en sí misma, que se piensa a sí misma como un ser absoluto es Dios como ser metafísico [*die in sich selbst befriedigte, die sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen*]» (WChr, GW V, pp. 80s; p. 53).

⁶⁸ «De Dios como Dios no se puede formar una imagen [*von Gott als Gott kann man sich kein Bild machen*]; pero ¿acaso puedes formarte una imagen del entendimiento, de la inteligencia [*von dem Verstande, von der Intelligenz*]? ¿Tiene ella forma? [*Hat sie eine Gestalt?*] ¿No es acaso su actividad [*ihre Tätigkeit*] la más inconcebible y la más irrepresentable [*die unfaßbarste, die undarstellbarste*]? Dios es inconcebible [*unbegreiflich*]; pero ¿conoces tú acaso la esencia de la inteligencia? ¿Has investigado la operación misteriosa del pensar [*die geheimnisvolle Operation des Denkens*], el ser misterioso de la conciencia de ti mismo [*das geheime Wesen des Selbstbewußtsein*]? ¿No es la conciencia de sí mismo el enigma de los enigmas [*das Rätsel der Rätsel*]...?» (WChr, GW V, p. 79; p. 51).

⁶⁹ «La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la *infinitud de la conciencia* [*das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der Unendlichkeit des Bewußtseins*]. En otras palabras: en la conciencia del infinito el consciente tiene *por objeto la infinitud de su propia esencia* [*im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*]» (WChr, GW V, p. 30; p. 14).

1.2.2. Dios como objeto de la voluntad

La voluntad es la facultad por la que el ser humano desea, anhela, quiere, ama y busca satisfacción. La voluntad es *inclinación* y *tendencia* hacia algo que es tenido como un bien, *deseo* de algo que es considerado como satisfactor; y tal tendencia e inclinación de la voluntad humana no sólo se manifiesta en el ámbito de la religión, sino que en ella desempeña un papel fundamental: «El hombre quiere satisfacerse en la religión; la religión es su bien supremo [*die Religio ist sein höchstes Gut*]» (WChr, GW V, p. 91; p. 60). Un Dios que es *entendimiento* y nada más está aún muy lejos de satisfacer al ser humano;

si él quiere y debe satisfacerse en la religión [*wenn er sich in ihr befriedigen soll und will*], debe por lo tanto tener como objeto en ella [*in der Religion Gegenstand werden*] todavía otra cosa, no solamente la esencia del entendimiento, y esa otra cosa debe contener el núcleo propiamente dicho de la religión [*und dieses Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten*][:... una representación de la *perfección moral* [*der moralischen Vollkommenheit*]... Pero Dios, en su calidad de ser perfectamente moral [*als moralisch vollkommenes Wesen*], no es otra cosa que la idea realizada y la ley personificada de la moral [*ist aber nicht anders als die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität*]⁷⁰, es el ser moral absoluto del hombre [*das als absolutes Wesen des Menschen*] —es el propio ser del hombre [*des Menschen eignes Wesen*]— (WChr, GW V, p. 95 n. 1; p. 61).

¿Pero qué ser humano es ese ser concebido como absoluto y, por tanto, con una esencia moralmente perfecta? Ninguno; no hay tal ser humano. ¿Entonces qué ocurre?; ¿de dónde se deriva esa esencia moralmente perfecta que comúnmente se le atribuye a Dios? Sucede que «de la perfección moral no puedo ser consciente [*der moralischen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden*] —contesta Feuerbach— sin considerarla a la vez como una *ley* para mí [*ohne derselben zugleich als eines Gesetzes für mich bewußt zu werden*]» (WChr, GW V, p. 96; p. 62).

Y continúa explicando:

La perfección moral depende [*hängt*], por lo menos para la conciencia moral [*wenigstens für das moralische Bewußtsein*], no de la naturaleza, sino exclusivamente de la voluntad, es una perfección de la voluntad, es la voluntad perfecta [*eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille*]. Pero no puedo concebir la voluntad perfecta, la voluntad que es idéntica con la ley, que es la misma ley [*der eins mit dem Gesetze, der selbst Gesetz ist*], sin concebirla a la vez como objeto de la voluntad [*ohne ihm zugleich als Willensobjekt*], vale

⁷⁰ Hasta Kant dice en sus ya varias veces citadas Lecciones sobre filosofía de la religión, que pronunció todavía bajo el reinado de Federico II (página 135), «Dios es, por decir así, la misma ley moral pero considerada como una persona» [nota de Feuerbach].

decir, como deber para mí [*als Sollen für mich*]. En una palabra: la representación del ser moralmente perfecto, no es sólo teórica y apacible [*ist keine nur theoretische, friedliche*], sino que a la vez es práctica, pues incita a la acción y a la imitación [*sondern zugleich praktische, zur Handlung, zur Nachahmung auffordernde*] y me pone en tensión, diferencia y conflicto conmigo mismo [*mich in Spannung, Differenz, Zwiespalt mit mir selbst*]. Pues al decirme cómo debo ser, me dice a la vez sin ninguna clase de adulación a la cara lo que *no soy* [*ohne alle Schmeichelei ins Gesicht, was ich nicht bin*]⁷¹ (WChr, GWV, pp. 96s; p. 62).

Igualmente, parece ser que esta idea de Dios como moralidad perfecta, como principio rector de todo comportamiento moralmente bueno que, por lo demás, se identifica con la ley, lejos de satisfacer al ser humano, lo mete en una casi insoportable tensión entre lo que de hecho es y lo que debe hacer, produciéndole un desgarramiento debido a la descomunal desproporción que hay entre *lo que hace sin querer* y *lo que quiere sin hacer*. Ahora la cuestión es: ¿cómo hacer frente a esta situación resultante de la limitación espacio-temporal en la que el hombre está situado por su condición corporal y su manifiesta inclinación sensible? ¿Hay que ignorarla?, ¿o no le queda más remedio al hombre que sumergirse en las aguas de la angustia y la desesperación que provienen de la «discrepancia que existe entre él y el ser perfecto, de la pena de su conciencia de pecado [*von der Peine des Sündenbewußtseins*]» (WChr, GW V, p. 98; p. 62)?

1.2.3. Dios como objeto del corazón

La fuerza de la voluntad que se despliega en la religión arroja una concepción de Dios que se halla en el marco de la legalidad, es decir, a un Dios que es la personificación misma de la ley. Pero inmediatamente cabe la pregunta de si un Dios *juez*, que no procede más que desde el reino de los legalismos, ¿no termina siendo en realidad un Dios estricto, rígido e inflexible, si no es que incluso hasta desalmado, frío y vacío; un Dios poco benevolente, poco *humano*? Ciertamente; y por eso la religión cristiana, según Feuerbach, avanza algo más: la noción de Dios se vuelve auténticamente completa

⁷¹ *Lo que menoscaba a nuestro orgullo [unserm Eigendünkel], según nuestro propio juicio [unserm eigenen Urteil], humilla. Luego humilla la ley moral inevitablemente a cualquier hombre [also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen], cuando éste compara la inclinación sensible de su naturaleza [den sinnlichen Hang seiner Natur] con esa ley. Kant, Kritik d.reinen Vernunft, 4ª edición, p. 323 [nota de Feuerbach].*

sólo siendo conscientes del corazón y del amor como el más alto y el más absoluto poder y verdad [*als derhöchsten, als der absoluten Macht und Wahrheit*], viendo al ser divino no sólo como ley [*nicht nur als Gesetz*], como ser moral [*als moralisches Wesen*], como ser intelectual [*als Verstandeswesen*], sino más bien como *un ser amante, cordial, el mismo ser subjetivamente humano* [*als ein liebendes, herzliches, selbst subjektiv menschliches Wesen anschaut*].

El entendimiento sólo juzga según el rigor de la ley [*nur nach der Strenge des Gesetz*]; el corazón, en cambio, se acomoda [*akkommodiert sich*], es indulgente [*nachsichtig*], benévolo [*rücksichtsvoll*], considerado [*billig*], plenamente humano [*voll menschlichen*]. A la ley, que sólo nos representa la perfección moral, nadie puede satisfacerla [*genügt keiner*]; pero por eso mismo no basta la ley para el hombre, para el corazón [*dem Herzen*]. La ley condena; pero el corazón se apiada del pecador [*das Gesetz verdammt; das Herz erbarmt sich auch des Sünders*]. La ley sólo me afirma como ser abstracto, el corazón como ser real [*als wirkliches Wesen*]. El corazón me da la conciencia de que yo soy hombre [*daß ich Mensch bin*], la ley sólo me hace ver que soy pecador, que soy nada [*daß ich Sünder, daß ich nichtig bin*]⁷². La ley somete al hombre bajo su dominio, el amor lo hace libre [*Das Gesetz unterwirft sich den Menschen, die Liebe macht ihn frei*] (*WChr, GW V*, pp. 98s; pp. 62s).

La esencia humana —distinta de la esencia abstracta de la sola inteligencia, y aun de la esencia inclemente de la sola voluntad *pura*— consigue ser dibujada con toda fidelidad sólo con el amor, pero con el amor de carne y hueso que materializa al espíritu y espiritualiza a la materia, con el «amor que consta de carne y de sangre [*die Fleisch und Blut hat*], pues sólo este amor puede perdonar los pecados cometidos por carne y sangre [*kann die Sünden erlassen, welche Fleisch und Blut begangen*]... Los seres abstractos no son los seres sensibles, misericordiosos. La misericordia es la justicia de la sensibilidad [*die Barmherzigkeit ist das Rechtsgefühl der Sinnlichkeit*]» (*WChr, GW V*, pp. 99s; pp. 63s). ¡He aquí la clave de lectura dada por Feuerbach que nos permite dar con la esencia del cristianismo!:

Dios es el amor [*Gott ist die Liebe*], es decir, *el sentimiento es el Dios* del hombre [*das Gemüth ist der Gott des Menschen*], y éste es simplemente Dios mismo, el ser absoluto (*ja Gott schlechtweg, das absolute Wesen*). Dios es el ser objetivado del sentimiento (*gegenständliche Wesen des Gemüths*), el sentimiento libre de límites, puro (*das schrankenfreie, reine Gemüt*). Dios es el optativo del corazón humano [*Optativ des menschlichen Herzens*], transformado en un tiempo finito, es el optativo transformado en el seguro y beato existe [*in das gewisse selige Ist verwandelte*], es la omnipotencia despiadada del sentimiento [*die rücksichtslose Allmacht des Gefühls*], es el ruego escuchado por sí mismo [*das sich erhörende Gebet*], el sentimiento que se percibe a sí mismo [*das sich selbst vernehmende Gemüt*], el eco de nuestros dolores [*das Echo unserer Schmerzenlaute*] (*WChr, GW V*, p. 220; p. 140s).

⁷² «Todos hemos pecado [...] Con la ley empezaron los parricidas» Séneca. «La ley nos mata» Lutero (t. XVI, p. 320) [nota de Feuerbach].

¡Dios no es otra cosa que la esencia objetivada del amor humano! ¡Dios es una proyección del corazón humano! Así, Dios no es amor; el amor humano es en realidad Dios: «*El amor es Dios, el amor es el ser absoluto* [die Liebe ist Gott, die Liebe das absolute Wesen]» (WChr, GW V, p. 435; p. 289).

Con esto se cumple la completa representación del hombre, porque «solamente un ser que represente en sí *todo el hombre* [welches den ganzen Menschen in sich trägt], puede también satisfacer al *hombre enteramente* [kann auch den ganzen Menschen befriedigen]» (WChr, GW V, p. 131; p. 81). ¡Se ha develado la aparente verdad revelada y sobrenatural como la auténtica verdad terrena y natural que es! ¡Se ha descubierto que los insondables secretos de la teología no son otra cosa que los conocimientos transparentes de la antropología! «De tal manera el *hombre es el Dios del hombre* [so ist der Mensch der Gott des Menschen]» (WChr, GW V, p. 166; p. 100). Éste es el sentido de las tesis de Feuerbach, que se levanta como una alternativa antropocéntrica a la teología cristiana. «Se confirma también aquí, en forma decisiva, ¡que el *secreto de la teología* no es otra cosa que la *antropología!* [das Geheimnis der Theologie nichts andres als die Anthropologie ist!]

1.3. La crítica feuerbachiana al cristianismo en tanto antiteología: primera parte de la argumentación antiteológica feuerbachiana

La teología es para mí una bella flor marchita, el velo desgarrado de una muñeca, un estadio superado en la educación, la definición que informaba mi pensamiento y que ha desaparecido, pero cuyo recuerdo continuará victorioso influyendo en el mundo de la nueva forma de vida que he empezado
SW XII, p. 243.

La potencia de la crítica de Feuerbach hace que ésta no quede meramente numerada como una más dentro de un largo elenco de reacciones contra la religión; ella se dirige, como se ha visto, contra la esencia misma del cristianismo y contra los fundamentos de la teología. Este último

alcance es lo que vuelve a la crítica feuerbachiana una verdadera ‘antiteología’, y precisamente con esta expresión quiere denotarse tal alcance *en todas sus dimensiones*: la antiteología feuerbachiana no se detiene ni halla su culminación en la negación de los contenidos teológicos o religiosos ni, incluso, en la propuesta de una mejor alternativa al quehacer teológico o al mantenimiento de la fe religiosa; ella alcanza a constituirse en una prueba de la *imposibilidad* misma de la teología, es decir, una prueba manifiesta de que cualquier pretensión posible que emerja del ámbito teológico o religioso de *saber, investigar o decir algo* con carácter *objetivo* no tiene más remedio que toparse con un destino fallido. Cabe señalar que esta antiteología tiene como base una filosofía que supone sus raíces insertadas remotamente en el pensamiento hegeliano y que, a semejanza de este pensamiento y según la intención inicial de Feuerbach, no se propone como meta principal la negación o ridiculización del gran hecho humano constituido por la religión; busca más bien comprenderlo crítico-genéticamente. Con todo, finalmente esta comprensión terminará mostrando que el conjunto de principios y

proposiciones reguladoras del discurso teológico no forma sino un tejido de contradicciones. [Pero] lo que está en juego aquí no es solamente la descalificación de la teología cristiana; es también el rechazo radical de la filosofía especulativa de la religión de Hegel, en quien Feuerbach veía al último y al más completo de los teólogos (GREISCH, J., p. 508).

La segunda parte de *WChr* se propone la tarea de extraer «la *esencia falsa*, o sea, *teológica* de la religión»; en la medida en que los análisis de la primera parte hacían ineluctable la condenación a muerte de toda forma de teología, no quedaba para ella otra tarea que llevar a la condenada hacia su ejecución una vez que había sido pronunciado claramente el veredicto final: «El *secreto de la teología* no es otra cosa que la *antropología*» (*WChr*, *GW V*, p. 352; p. 230). De esta suerte, a la luz del examen genético-crítico realizado en la obra más célebre de Feuerbach, la teología y la religión no hacen sino mostrar sus incapacidades en el plano teórico y especulativo y, con ello, al menos en el caso de la teología —por lo que tiene de ‘*logía*’— su absoluta imposibilidad:

Dios es *el concepto que sustituye la deficiencia de la teoría* [*Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff*]. Es la explicación de lo inexplicable [*die Erklärung des Unerklärlichen*]; pero esta explicación no explica nada... —Dios es la noche de la teoría [*die Nacht der Theorie*] que, sin embargo, aclara el sentimiento por el hecho de que falta la medida de la oscuridad que es la luz de la inteligencia— Dios es el no saber [*das Nichtwissen*], el que *resuelve* todas las dudas porque las *destruye* a todas [*das alle Zweifel löst, weil es alle niederschlägt*]: lo sabe todo porque no sabe nada determinado [*alles weiß, weil es nichts Bestimmtes weiß*], porque todas las cosas que impresionan a la razón, desaparecen ante la religión [*weil alle Dinge, die der Vernunft inponieren, vor der Religion verschwinden*]... La noche es la madre de la religión [*Die Nacht is die Mutter der Religion*] (*WChr, GW V*, pp. 328s; p. 215).

La desgracia profunda del teólogo consistirá, por lo tanto, en que, haga lo que haga y piense lo que piense, a los ojos de Feuerbach, él jamás será un investigador ni un descubridor ni un creador; a él no le quedará más remedio que padecer la condena de la «incomprensibilidad para la reflexión y para la teología, que contempla con un ojo el cielo y con el otro el mundo [*die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt schielt*] (*WChr, GW V*, p. 368; p. 243). En lo que sigue, se ensayará la formulación de los principales argumentos que están a la base de esta mostración de la imposibilidad del quehacer teológico y que tornan a la crítica feuerbachiana en una antiteología en el sentido previamente expuesto. El primer argumento puede considerarse de índole psicológica, el segundo de orden ontológico y, el tercero, de tinte más bien pragmático.

1.3.1. El argumento de la autoproyección⁷³

El punto nodal de este argumento es precisamente esa especie de mecanismo propio del funcionamiento psicológico del ser humano que explica y justifica a la religión no en cuanto un conjunto de ideas referidas a realidades, sino en cuanto una *imagen* producida por la conciencia

⁷³ En realidad, el término más utilizado por Feuerbach para designar a este proceso es ‘objetivación’ („*Vergegenständlichung*“) e, inclusive, ‘auto-objetivación’ („*Selbstvergegenständlichung*“), seguido de los términos ‘reflexión’ („*Reflexion*“) y ‘espejamiento’ o ‘reflejo’ („*Spiegelung*“), que aportan una valiosa connotación gráfica para entender la naturaleza de este proceso. Los términos ‘proyección’ y ‘autoproyección’ no son utilizados por Feuerbach, o al menos no en su *WChr*; habría que esperar a Sigmund Freud para que estos términos tuvieran relevancia en el ámbito psicológico y en la explicación de este proceso. Sin embargo, estos términos parecen denotar con fidelidad el proceso de objetivación que Feuerbach buscó explicar y, aunado esto a que resultan términos más familiares en los períodos post-psicoanalíticos, por eso han sido utilizados inclusive en un subtítulo de este trabajo.

del propio ser humano⁷⁴ y su capacidad soñadora. Pero esta imagen, este sueño, es en realidad una *proyección*: el hombre *objetiva* sus cualidades, sus aspiraciones y sus deseos, e inconscientemente los coloca fuera de sí mismo, lleva a cabo un *extrañamiento* de la idea que tiene de sí mismo, *aliena* la concepción que tiene de sí, y así *construye* su divinidad⁷⁵. Así es como ese sueño de la conciencia despierta que es la religión no es sino una figura que se asimila a la de la imagen que un espejo devuelve al propio hombre: «La religión es la reflexión [*die Reflexion*], es el espejamiento del ser humano en sí mismo [*die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst*]... Dios es el espejo del hombre [*Gott ist der Spiegel des Menschen*]» (WChr, GW V, pp. 127s; p. 79). Ante el descubrimiento de que «la religión es la autoconciencia inconsciente [*das bewußtlose Selbstbewußtsein*] del hombre» (WChr, GW V, p. 75)⁷⁶, puede entenderse que la filosofía únicamente llega a la plena comprensión de la religión y la teología, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que «la conciencia de Dios [*das Bewußtsein Gottes*] es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo [*das Selbstbewußtsein des Menschen*], el conocimiento de Dios [*die Erkenntnis Gottes*], el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo [*die Selbsterkenntnis des Menschen*]» (WChr, GW V, p. 46; pp. 25s).

Los remotos orígenes de este peculiar acercamiento pueden remontarse a Jenófanes de Colofón, el rapsoda itinerante fundador de la escuela eleata. Este personaje aparece en la historia del pensamiento como el primero en haberse preguntado si las representaciones que los humanos se hacen de lo divino no son más que simples proyecciones imaginarias sacadas de la

⁷⁴ Este acercamiento a la religión comenzará a ser un denominador común en la mayoría de los críticos de la religión posteriores: se trata de comprender al *homo religiosus* y sus deseos abordando el fenómeno religioso a través de una óptica exclusivamente antropológica.

⁷⁵ «El hombre —éste es el secreto de la religión [*dies ist das Geheimnis der Religion*]— objetiva su ser y, en consecuencia, se hace *objeto*, se transforma en un sujeto, una persona, de estos seres objetivados [*der Mensch vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, ein Person verwandelten Wesens*]; él se piensa que es objeto, pero como *objeto de un objeto*, de otro ser [*er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als Gegenstand eines Gegenstands, eines andern Wesens*]. Así que el hombre es un objeto de Dios [*so hier. Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes*]» (WChr, GW V, p. 71; pp. 42s).

⁷⁶ Falta en la segunda y tercera ediciones de WChr (B y C) y, por tanto, en la traducción castellana con que se cuenta.

comprensión que el hombre tiene de sí mismo⁷⁷. Pero, a diferencia de Jenófanes, el proyecto de Feuerbach no tiene por tarea una especie de depuración teológica que elimine el antropomorfismo ni tampoco la finalidad de lograr una afirmación teísta más rigurosa y consecuente con las exigencias de la filosofía de su tiempo; por el contrario, la negación del antropomorfismo implicaría, para Feuerbach, la negación de la religión misma, pues ésta no puede ser sino una producción antropomórfica, aunque sea muy en el fondo y ocultamente. En este sentido, la acusación de antropomorfismo queda corta, ya que de todas maneras, éste es inevitable, como lo subraya Feuerbach con un argumento *ad hominem* sacado directamente de Jenófanes (cf. GREISCH, J., p. 501): «Si Dios fuera objeto para el pájaro, le sería solamente objeto en forma de un ser dotado de alas: el pájaro no conoce nada más sublime, nada más soberbio, que el hecho de estar provisto de alas» (*WChr, GW V*, p. 53; p. 30).

Necesariamente «los dioses y los hombres —dice Feuerbach— comparten las mismas características [*haben also dieselben Eigenschaften*], las mismas normas de vida [*dieselben Lebensregeln*], sólo que aquéllos sin restricciones ni excepciones y éstos con ellas [*nur jene ohne, diese mit Einschränkungen und Ausnahmen*]» (*WR, SW VII*, p. 496 p. 96). La posibilidad de una religión no antropomórfica es, para Feuerbach, una posibilidad clausurada: incluso en las religiones cósmicas o animistas, en sus principios más básicos y fundamentales, se halla presente —aunque de modo oculto e implícito, muy probablemente— una radical dependencia al hombre mismo, a la conciencia de sí, de sus límites y carencias, de sus anhelos y necesidades, de sus

⁷⁷ Su calidad itinerante le hizo penetrar en las formaciones religiosas antropomórficas de diversos pueblos: «Los etíopes dicen que sus dioses son chatos y negros y los tracios que tienen los ojos azules y el pelo rubio» (DIELS, H., B16; KIRK, C. S., RAVEN, J. E., & M. SCHOFIELD, 168). Esto le induce a concluir que los dioses son proyecciones antropomórficas de la religión popular —«pero los mortales se imaginan que los dioses han nacido y que tienen vestidos, voz y figura humana como ellos» (DIELS, H., B14; KIRK, C. S., RAVEN, J. E., & M. SCHOFIELD, 167)— y que, en su variedad contradictoria, se anulan mutuamente: «Si lo bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes semejantes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo» (DIELS, H., B15; KIRK, C. S., RAVEN, J. E., & M. SCHOFIELD, 169). Jenófanes criticó inclusive el antropomorfismo de la religión homérica con el fin de afirmar que «[existe] un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento» (DIELS, H., B23; KIRK, C. S., RAVEN, J. E., & M. SCHOFIELD, 170).

deseos y esperanzas. Con todo, a pesar de que los contenidos de la religión sean producidos por una *patología psíquica* congénita y que es común a la especie humana, «por más que el contenido de esta obra [WChr] sea patológico o fisiológico, sin embargo, su objeto es a la vez *terapéutico y práctico*» (GW V, p. 8; p. 11).

La WChr «aspira a demostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen como base verdades muy sencillas y naturales [*ganz einfache, natürliche Wahrheiten*]» (WChr, GW V, p. 6; p. 9), y tal aspiración es pronto satisfecha porque, según Feuerbach, esta concordancia es paradigmáticamente clara en el cristianismo, «de ahí la frase de la mediocridad teológica [*der Satz der theologischen Halbheit*], de que la revelación de Dios [*die Offenbarung Gottes*] va al paso del desarrollo del género humano [*der Entwicklung des Menschengeschlechts*]. Naturalmente, pues la revelación de Dios no es otra cosa que la revelación, el desarrollo de la esencia humana [*die Offenbarung, die Selbstentfaltung des menschlichen Wesens*]» (WChr, GW V, p. 215; p. 137). En definitiva la religión es la proyección de la esencia del hombre: «El *ser absoluto*, el Dios del hombre, es *su propio ser* [*das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eignes Wesen*]. El poder que ejerce el *objeto* sobre él, es por tanto, el *poder de su propia esencia* (*die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die Macht seines eignen Wesens*)» (WChr, GW V, p. 35; p. 17). El objeto de la fe del hombre es su propia esencia. No es Dios el que crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios: ¡he aquí la clave para entender todo el cristianismo!

1.3.2. El argumento del sujeto nulo

Cuando el contenido teológico o religioso busca tener la forma de un conocimiento proposicional, presenta esencialmente dos componentes: un sujeto —*lo que* es conocido— y predicados —*lo que se atribuye* a aquello que es conocido—. En esta línea, la *auténtica* comprensión —genético-crítica— de la religión se separa de su comprensión *ordinaria*

precisamente en un punto fundamental: ambas comprensiones refieren todos los predicados y atributos que se manejan a *sujetos distintos* —o al menos a sujetos *aparentemente* distintos—. La comprensión genético-crítica de la religión atribuye todos los predicados religiosos a un sujeto humano *real*, mientras que la comprensión ordinaria los atribuye a un *aparente* sujeto divino. La religión en un sentido ordinario es la conciencia o el conocimiento de que *hay* Dios, pero en un sentido auténtico es la conciencia o el conocimiento de que *no hay* Dios —o de que lo hay sólo *en apariencia*—, de que lo que hay es únicamente el ser humano: «Que Dios sea un ser diferente es sólo apariencia, sólo imaginación [*daß Gott ein andres Wesen ist, das ist nur Schein, nur Imagination*]» (*WChr, GW V*, p. 229; pp. 146s). Una consecuencia inmediata de lo anterior es que la auténtica comprensión de la religión descubre que la comprensión ordinaria atribuye los predicados divinos a un sujeto vacío, a un sujeto imaginado o aparente, que *no tiene consistencia real u ontológica*.

Ahora bien, Feuerbach, partiendo del principio ontológico «*lo que es el sujeto yace solamente en el predicado [was das Subjekt ist, das liegt nur im Prädikat]*; éste es la *verdad* del sujeto [*die Wahrheit des Subjekt*], el sujeto es sólo el atributo personificado y existente [*nur das personifizierte, das existierende Prädikat*]», saca una conclusión: «*La negación de los predicados es por lo tanto la negación del sujeto [die Verneinung der Prädikate ist daher die Negation des Subjekts]*» (*WChr, GW V*, p. 56; p. 32). Con este presupuesto, haciendo Feuerbach un análisis de la deficiente apologética teísta de su tiempo, infiere: «*La negación del sujeto se toma por irreligiosidad y por ateísmo [die Verneinung des Subjekts gilt für Irreligiosität, für Atheismus]*; pero no la negación de los predicados [*nich aber die Verneinung der Prädikate*]» (*WChr, GW V*, p. 49; p. 27). Pero esta forma de proceder incurre en un craso error, según Feuerbach, pues negar los predicados o determinaciones conlleva negar también la esencia o el sujeto:

Anular todas las determinaciones equivale a anular la misma esencia [*alle Bestimmungen aufheben ist so viel als das Wesen selbst aufheben*]. Una esencia sin determinaciones es una esencia no objetivada [*ein bestimmungsloses Wesen ist ein ungegenständliches Wesen*], y una esencia no objetivada es nula [*ein ungegenständliches ein nichtiges Wesen*]. Por eso, si el hombre anula todas las determinaciones de Dios, éste sólo es un ser negativo, nulo [*wo daher der Mensch alle Bestimmungen von Gott entfernt, da ist ihm Gott nur noch ein negatives, d. h. nichtiges Wesen*]» (WChr, GW V, p. 49; p. 27)⁷⁸.

A continuación, Feuerbach subraya con fuerza que un Dios sin cualidades, es decir, sin predicados, no es el Dios de la conciencia religiosa: «Para el hombre verdaderamente religioso [*dem wahrhaft religiösen Menschen*], Dios no es un ser sin determinaciones, porque para él es un ser cierto y real [*weil er ihm ein gewisses, wirkliches Wesen ist*]» (WChr, GW V, p. 49; p. 27). Un ser supremo, despojado de todos sus predicados, inclusive aunque éstos sean pretendidamente antropomórficos, corre el riesgo de volverse inexistente. A los ojos de Feuerbach, «un Dios que se siente ofendido por la determinación [*ein Gott, der sich durch die Bestimmtheit beleidigt fühlt*], no tiene el coraje ni la fuerza de existir [*hat nicht den Mut und nicht die Kraft zu existieren*]» (WChr, GW V, p. 51; p. 28). Así, para Feuerbach queda claro: la estrategia a seguir, pues, no es hacer como el ateo ordinario, que niega al sujeto sin más o bien al sujeto mediante la negación de los predicados o determinaciones —y que por eso provoca la furia de toda la apologética religiosa—, sino proceder a la negación del sujeto *sin que los predicados sean negados*. Pero ¿es factible esta manera de proceder?, ¿puede negarse el sujeto sin que los predicados que se le atribuyen queden suprimidos también? Para Feuerbach esta pregunta encuentra una respuesta afirmativa:

En ninguna forma la negación del sujeto significa necesariamente también la negación de los predicados en sí. Los predicados tienen un significado propio y autónomo [*eine eigne, selbständige Bedeutung*]; ellos imponen al hombre su reconocimiento por medio de su contenido [*dringen durch ihren Inhalt dem Menschen ihre Anerkennung*]; ellos demuestran ser verdaderos inmediatamente por sí mismos [*erweisen sich ihm unmittelbar durch sich selbst als wahr*]: ellos se confirman, se atestiguan a sí mismos [*betätigen, bezeugen sich selbst*]. Por eso la bondad, la justicia y la sabiduría no son quimeras [*Güte, Gerechtigkeit, Weisheit sind dadurch keine Chimären*], porque la existencia de Dios sea una quimera [*daß die Existenz Gottes eine Chimäre*]; ni son verdades, porque dicha existencia sea una verdad [*noch dadurch Wahrheiten, daß diese eine Wahrheit ist*]. El concepto de Dios depende del concepto de la justicia, de la bondad, de la sabiduría [*der Begriff Gottes ist abhängig von Begriffen der Gerechtigkeit, der Güte, der Weisheit*]: un Dios

⁷⁸ En este fragmento de la WChr puede entreverse con más o menos fuerza el resplandor de la crítica humeana a la noción de substancia.

que no es bondadoso, ni justiciero, ni sabio no es Dios, pero no viceversa [*ein Gott, der nicht gütig, nicht gerecht, nicht weise, ist kein Gott. Aber nicht umgekehrt*] (WChr, GW V, p. 59; p. 34).

Para Feuerbach la cualidad que se le reconozca a los predicados indica la cualidad del sujeto al que se los atribuye. Así del reconocimiento de la *auténtica* cualidad de los atributos surge la necesidad de reconocer y afirmar la cualidad *auténtica* del sujeto de esos predicados o características, pero no viceversa; de este modo, en el caso de los atributos que en lo ordinario son supuestamente *divinos*: «Una cualidad no es divina por el hecho de que Dios la tenga [*eine Qualität ist nicht dadurch göttlich, daß sie Gott hat*], sino que Dios la posee porque ella es por ella misma en sí y por sí divina [*sondern Gott hat sie, weil sie an und für sich selbst göttlich ist*], porque sin ella Dios es un ser deficiente [*weil Gott ohne sie ein mangelhaftes Wesen ist*]» (WChr, GW V, p. 59; p. 34). En definitiva,

lo que es el sujeto o la esencia se encuentra exclusivamente en las *determinaciones* de éste [*was das Subjekt oder Wesen ist, lediglich in den Bestimmungen desselben*], es decir, el predicado es el verdadero sujeto [*d. h., das Prädikat das wahre Subjekt ist*]... [Por lo tanto,] si los predicados divinos son determinaciones del ser humano [*wenn die göttlichen Prädikate Bestimmungen des menschlichen Wesens sind*], también el sujeto de los mismos es el *ser humano* [*auch das Subjekt derselben menschlichen Wesens ist*] (WChr, GW V, p. 62; p. 37).

El programa Feuerbachiano supone, en este punto, que no basta un desenmascaramiento de la falsa y aparente imagen de Dios ni un volver explícita la verdad oculta de la religión: la esencia antropológica de la teología; estas dos pretensiones se levantan sobre el necesario supuesto de que los predicados que son atribuidos *teológicamente* a Dios *no* son predicados de Dios, sino del ser humano. El siguiente paso necesariamente será afirmar estos predicados y determinaciones como determinaciones y predicados *propios* del hombre, de modo que, una vez «transferidos de Dios al hombre, pierden entonces el carácter de divinidad [*werden sie aus Gott in den Menschen versetzt, so verlieren sie eben den Charakter der Göttlichkeit*], es decir, de superabundancia, que sólo juega en la *lejanía* respecto del hombre, en la abstracción, en la fantasía [*in der Entfernung von Menschen — in der Abstraction, in der Phantasie*]» (SW VII, p. 295). Con esto se desemboca

en la radical negación de la divinidad —entendida como distinta de la humanidad—, en el innegociable rechazo de un sujeto divino —que no sea el ser humano mismo— y en la irrevocable afirmación de la imposibilidad de cualquier ser o substancia —diferente del hombre— que aparentemente pueda presentarse como Dios.

1.3.3. El argumento del ateísmo sutil y astuto

Este argumento está directamente ligado al anterior, aunque no fue plenamente desarrollado en la primera edición de *WChr*. Partiendo del planteamiento ontológico de la imposibilidad de un sujeto autónomo e independiente de los predicados divinos que no sea el ser humano mismo, este argumento avanza hacia una cuestión que podría entenderse de índole pragmática: el argumento se teje no en la cuestión de la generación de la creencia religiosa ni en la realidad o irrealidad de sus referencias y contenidos, sino en la cuestión de la relación entre la creencia religiosa y el sujeto creyente que hace uso de ella. El interés de este argumento versa sobre los efectos de un uso particular que el creyente hace de la creencia religiosa, un uso directamente derivado de la conclusión del argumento que aquí se ha llamado ‘del sujeto nulo’. No darse cuenta de que negar los predicados o determinaciones conlleva negar también la esencia o el sujeto es, en la ontología feuerbachiana, un claro error, pero un error que no es producto de una inocente equivocación:

La negación de predicados determinados y positivos de la esencia divina, no es otra cosa que la negación de la religión [*die Verneinung bestimmter, positiver Prädikate des göttlichen Wesens ist nichts anderes als eine Verneinung der Religion*], sólo que se quiere retener una *apariencia de religión* [*welche aber noch einen Schein von Religion für sich hat*], a fin de que no sea conocida *como negación* [*so daß sie nicht als Verneinung erkannt wird*]. No es otra cosa que un *ateísmo sutil y astuto* [*nichts anderes als ein subtiler, verschlagener Atheismus*] (*WChr, GW V*, p. 50; p. 28).

El cristianismo que predica la ausencia de determinaciones divinas y, en consecuencia, la imposibilidad del conocimiento de Dios es «un fruto de los tiempos recientes y un producto de la incredulidad moderna [*eine Frucht der neuern Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit*]» (*WChr, GW V*, p. 49; p. 28). En este sentido, el ateísmo —al menos práctico— no es algo extraño

o añadido al cristianismo moderno: disculpándose por no poder conocer a Dios, «él niega prácticamente a Dios, es decir, por el hecho [*er verneint Gott praktisch, durch die Tat*]..., pero no niega a Dios *teóricamente*; no discute su existencia; la admite [*aber er verneint ihn nicht theoretisch; er greift seine Existenz nicht an; er läßt ihn bestehen*]» (*WChr, GW V*, p. 50; p. 28). Según este planteamiento, puede advertirse que el cristianismo lleva realmente en su seno la simiente del ateísmo, pero, «debido a la inconsecuencia de la cobardía del corazón y de la debilidad de la inteligencia», el cristiano está incapacitado para descubrirlo; el ateísmo yace en el corazón mismo del cristianismo, pero el cristiano se empeña «en retener una *apariencia de religión*» a fin no sólo de que ésta no sea conocida como negación —según la cita a bando anterior—, sino también de que no quede espacio alguno para la duda o la sospecha, porque «el escepticismo es el enemigo mortal de la religión [*der Skeptizismus ist der Erzfeind der Religion*]» (*WChr, GW V*, p. 53; p. 30).

Esta ingeniosa perspectiva sería más ampliamente desarrollada por Feuerbach después de las reacciones que suscitó la primera edición de *WChr*⁷⁹, cuando emprende un detenido y minucioso estudio de las obras de Lutero a fin de encontrar *el sentido ateo* de la teología del mismo Reformador⁸⁰. Feuerbach no ha sido un fundador o un creador del ateísmo, sino sólo el descubridor de que éste permanecía latente en el corazón del cristianismo: el ateísmo predicado por Feuerbach fue engendrado de las entrañas mismas del cristianismo. La tesis feuerbachiana posterior a la primera edición de *WChr* no deja de ser sugerente: el mayor peligro para el cristianismo se halla intrínsecamente implícito ¡en su propio interior!; incluso el cristianismo es *ateo*, y de eso da muestra nadie menos que ¡el padre de la Reforma!:

⁷⁹ Véase la página 113, ya en las conclusiones de este trabajo.

⁸⁰ «*La esencia de la fe según Lutero* y los otros pequeños escritos (*La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo* y *Afirmaciones notables de Lutero con glosas*) documentan el sorprendente e interesante proceso operado en su autor por el descubrimiento *ateo* de la teología de Lutero y la utilización de ésta para fundamentar y probar las tesis ya expuestas en la primera edición de *La esencia del cristianismo*» (ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. xs).

Aparentemente, la doctrina luterana, con su extremada negación del valor del hombre frente a Dios, sería la contradicción de la tesis fundamental expuesta en *La esencia del cristianismo*, a saber: que la esencia objetiva de la religión cristiana no es otra que la esencia de los sentimientos humanos. Pero Feuerbach cree que eso sólo es la apariencia, pues, en su opinión, la verdadera realidad consiste en que tras esa negación luterana del hombre a favor de Dios se esconde una afirmación suprema y última del hombre en Dios: el hombre no es nada porque lo es todo en Dios. Su fórmula favorita es la fórmula luterana *Deus pro nobis in Christo*. El cristianismo sería, entonces, según Feuerbach, la autoafirmación suprema del hombre como absoluto. Éste es el ateísmo oculto del cristianismo. Por eso Feuerbach va a considerar a Lutero un aliado, un precursor, cuya obra se propone él —el «Lutero II», según su propia expresión— llevar hasta sus últimas consecuencias (ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XIII).

Todos los trabajos comprendidos de 1842 a 1844 —*Lutero como árbitro entre Strauß y Feuerbach* (LSchStrF), *La esencia de la fe según Lutero* (WGfSL), *La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo* (UhchrM) y *Afirmaciones notables de Lutero con glosas* (MALGI)— reflejan el inusitado interés de Feuerbach por lograr una fundamentación *ad auctoritatem* —que nadie en Alemania se atrevería a poner en duda⁸¹— de que la verdadera esencia del cristianismo no es Dios, sino el hombre, una fundamentación *teológica* de que la auténtica esencia de la fe cristiana es una esencia llana y exclusivamente antropológica, es decir, atea, una fundamentación *luterana* de que su ateísmo antropológico se encontraba sutil e inconscientemente en el seno del cristianismo.

El protestantismo, esa versión del cristianismo que, gracias a Lutero, había logrado sobreponerse a la caduca versión medieval —católica— mediante una renovación de la fe evangélica, era concebido como la cuna del materialismo alemán⁸², y contenía un elemento que ayudaba al proyecto feuerbachiano de develamiento de la verdadera esencia del cristianismo: la superación del «Dios-hombre» del catolicismo mediante el típico «hombre-Dios» del luteranismo. En la cristología católica, la divinidad de Cristo tiene una supremacía sobre su

⁸¹ Cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XXVII.

⁸² «El materialismo alemán tiene un origen religioso [*die deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung*]; él comienza con la Reforma [*er beginnt mit der Reformation*]; él es un fruto del amor de Dios al hombre [*er ist eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen*], cuya imagen, o más bien, esencia los reformadores encontraron no en un amor indeterminado y fantástico [*nicht in einer unbestimmten, phantastischen Liebe*], sino en el amor más profundo del hombre [*sondern in der innigsten Liebe des Menschen*], el amor de los padres a sus hijos» (SW X, p. 155).

humanidad, mientras que, en la tradición protestante, sucede a la inversa⁸³: fuera de Cristo no hay Dios, es decir, fuera de una manifestación humana, fuera de la humanidad misma, no es posible la divinidad. El acontecimiento Cristo no significa otra cosa: Dios depende radicalmente de la humanidad para revelarse; no hay otro medio fuera de la humanidad por el que Dios pueda manifestarse, no hay más posibilidad para Dios que ser un *Dios humano*: «Dios es el hombre que puede *conseguir todo como es debido*, que puede *hacer viviente lo que está muerto*, y *llamar a lo que no existe para que sea*» (LSchStrF, p. 123). No hay más alternativa: el cristianismo es un sutilmente no-reconocido antropomorfismo teológico⁸⁴, un ateísmo oculto y encriptado, al cual sólo puede corresponderle un pronóstico: «Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es; lo que hoy pasa por ser ateísmo, será mañana religión» (WChr, p. ; p. 45).

La intermitente publicación de los *Principios de la filosofía del porvenir* en 1843 inaugura un nuevo periodo en el pensamiento de Feuerbach, que está marcado, en lo referente a la interpretación de la religión, por varias obras importantes: *WR* (1851), *Teogonía* (1857) y *Dios, la libertad, la inmortalidad* (1866), por citar las más sobresalientes. En este período puede advertirse un materialismo cada vez más acentuado que conducirá a Feuerbach hacia una consideración de la naturaleza material como elemento teórico básico y fundamental de todo su pensamiento. Para este momento, el antropocentrismo antiteológico de Feuerbach ya habría surtido efecto irreversiblemente: desde entonces la teología cristiana no pasaría de ser, pues, más que una hermosa flor seca, un estadio superado en la escala evolutiva del espíritu humano, una

⁸³ «El Dios del protestantismo, al menos prácticamente, es un Dios esencialmente para el hombre. En el catolicismo, la humanidad es atributo de la divinidad (de Cristo), y así se habla de él como del Dios-hombre; en el protestantismo, sin embargo, la divinidad es un predicado de la humanidad (de Cristo), y así se puede hablar del hombre-Dios. Por eso, en el protestantismo el hombre es el criterio y la medida de Dios, pues un Dios solo no es Dios; Dios es un ser esencialmente referido al hombre» (ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XX).

⁸⁴ «La religión no sabe nada de antropomorfismos; los tiene, pero no quiere reconocerlos como tales» (WChr, p. ; p. 38).

información que ha desaparecido y de la cual no quedaría más que un feliz recuerdo que siempre permanecería en la mente de Feuerbach (*cf. SW XII*, p. 243).

CAPÍTULO 2

EL MATERIALISMO ANTROPOCÉNTRICO-NATURALISTA COMO BASE DE LA CRÍTICA

ANTITEOLÓGICA FEUERBACHIANA

No quieras ser filósofo en contraste con el hombre [wolle nicht Philosoph sein im Unterschied von Menschen]; no seas más que un hombre que piensa; no pienses como pensador, es decir, en [el seno de] una facultad arrancada y aislada para sí de la totalidad del ser humano real [in einer aus der Totalität des wirklichen Menschenwesens herausgerissenen und für sich isolierten Facultät]; piensa como ser vivo, real, como quien está expuesto a las vigorizantes y refrescantes olas del mar del mundo; piensa en [el seno de] la existencia, en el mundo, como miembro de él [denke in der Existenz, in der Welt als ein Mitglied derselben], no en el vacío de la abstracción, como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un dios impasible y extramundano. Entonces puedes estar seguro de que tus pensamientos son unidades de ser y de pensar [dann kannst Du darauf rechnen, daß Deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken] ... Sólo cuando se separa el pensar del hombre y se fija para sí mismo, surge la molesta, infructuosa y, para ese punto de vista, insoluble cuestión de cómo llega el pensar al ser, al objeto. Pues al estar fijado para sí mismo, es decir, separado del hombre, el pensar está fuera de toda relación y conexión con el mundo [denn für sich selbst fixirt, d. h. außer den Menschen gesetzt, ist das Denken außer allem Verbande und Zusammenhag mit der Welt] GrPhZ, SW II, p. 314; p. 90.

El intento por considerar el segundo elemento que conforma la base sobre la cual se edifica el pensamiento crítico de Feuerbach, el materialismo, se enfrenta a una seria dificultad: el materialismo de Feuerbach se presenta como un desarrollo en continuo y progresivo cambio: él se acentúa a la par de que crece su distancia respecto del idealismo de su maestro Hegel. Podría pensarse incluso que el esfuerzo que tal distanciaci3n implicó pudo ser realizado por Feuerbach gracias al aliento que significó para él su paulatino acercamiento a la experiencia y a la realidad

material. En todo caso, el materialismo feuerbachiano, a pesar de ser cambiante, *sui generis* y aparentemente inapresable, puede ser distinguido de otros materialismos y al menos sumariamente caracterizado. Y es esta posibilidad la que constituye el objeto de este capítulo.

La todavía limitada literatura comentadora y crítica que se ha acumulado en torno a la obra de Feuerbach ha acertado en hacer ver que una explicación suficiente de la crítica antiteológica feuerbachiana y de su fundamentación filosófica requiere aludir expresamente no sólo a su crítica hecha contra el cristianismo, sino también a la crítica que Feuerbach hace a la filosofía hegeliana. Un vínculo inevitable, no sólo histórico sino de naturaleza *teórica*, vuelve a estas «dos críticas» efectivamente inseparables una de la otra, al grado de poder considerarlas como las dos vertientes de una única crítica. Este vínculo es precisamente el segundo elemento básico del entero pensamiento crítico de Feuerbach: el materialismo. Éste funciona, junto con el ateísmo, como base común para las críticas a la religión cristiana y la filosofía hegeliana. Pero esta función de base que desempeñó el materialismo dentro del pensamiento feuerbachiano fue posible precisamente porque no sólo concretaba ideológicamente una actitud práctica y vivencial que se había vuelto típica en Europa central y en Inglaterra a principios del siglo XIX gracias al influjo que había logrado el empirismo anglosajón y el mecanicismo francés, sino porque, sobre todo, constituía en sí mismo una posición *teórico-especulativa*: el materialismo feuerbachiano encarna un planteamiento *epistemológico* con claras implicaciones *antropológicas*, *ontológicas* y *éticas*, y es en este sentido como se le asume en este trabajo. Así, el materialismo feuerbachiano en tanto planteamiento epistemológico será presentado en el punto 2.1., de este capítulo, dejando para el punto 2.2., sus consecuencias con respecto al sistema hegeliano («2.2.1. La inversión de la filosofía hegeliana»), a la posibilidad de una *ciencia* teológica («2.2.2. La imposibilidad de la teología como ciencia») y a las implicaciones antropológicas que resultan de la autocomprensión del ser humano que se deriva de la religión y de la teología («2.2.3. Del ser abstracto y vacío de la teología a la alienación del ser humano»). El punto 2.3., de este mismo capítulo está reservado

a algunas implicaciones ontológicas de este peculiar planteamiento epistemológico. Las implicaciones éticas y prácticas de este planteamiento vendrán a tener lugar hasta el capítulo 3 de esta tesis.

Conviene destacar, antes de entrar *in media res*, que tanto el ateísmo como el materialismo que Feuerbach asume como bases de su crítica son, al menos en un inicio, frutos del movimiento en el que encuentra desarrollo su propio pensamiento: la izquierda hegeliana. No obstante, al igual que la reacción antiteológica de Feuerbach se distinguió del ateísmo más o menos burdo de sus compañeros hegelianos, el materialismo propio de Feuerbach también fue distinguido muy pronto por él mismo de aquél de tipo mecanicista o antiespiritualista, que predominaba entusiastamente en la izquierda, por el influjo del materialismo francés, y que se destaca por reducir lo cualitativo a lo cuantitativo y por considerar el *en sí* de la realidad absolutamente al margen del espíritu y la conciencia. Inclusive en una época más posterior, una vez ya asumidos ciertos presupuestos de base bio-fisiológica, no parece que Feuerbach haya diluido esa diferencia cualitativa intrínseca que desde la *WChr* le reconocía al dinamismo de la materia viva, gracias a la cual éste era distinto del mero funcionamiento mecánico de la realidad física (Cf. *WChr* p. 295 n. 1). Sin embargo, este parecer entra en conflicto con la imagen del materialismo feuerbachiano que la propaganda marxista logró divulgar con suma amplitud⁸⁵. Esto motiva en gran medida la puesta en marcha de un esfuerzo clarificador que busque

⁸⁵ Tras la lectura de la obra de Moleschott sobre la química fisiológica de los alimentos —*Lehre der Nahrungsmittel für das Volk (Doctrina de los alimentos para el pueblo)*—, Feuerbach publica un escrito titulado „*Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst*“ («El secreto de la víctima o el hombre es lo que come»), donde aparece una reseña del trabajo de Moleschott (cf. *GW XI*, pp. 26-52). A pesar de que en el contexto inmediato a esta reseña no faltan declaraciones de parte de Feuerbach que van a contracorriente de las tentativas del materialismo vulgar de reducir lo biológico a lo químico o, inclusive, a lo físico, la frase ‘el hombre es lo que come’ será difundida con singular alegría por los jóvenes marxistas que estaban bajo la tutela intelectual de Feuerbach. Así, esta tristemente célebre frase acuñada por el ingenio irónico de Feuerbach se convertiría en uno de los blancos más agujoneados por los dardos de sus adversarios, volviendo de este modo más densa esa niebla que se encargaría de cubrir lo propio del materialismo feuerbachiano, haciendo pasar las más de las veces a Feuerbach por un grotesco materialista de índole mecanicista. — Para ahondar en la recepción del materialismo sensualista de Feuerbach por parte de la tradición marxista cf. SCHMIDT, A.

distinguir y caracterizar el materialismo propio y particular que profesó «el Solitario de Bruckberg».

2.1. El materialismo feuerbachiano en tanto epistemología: intuición, experiencia y sensibilidad

Yo rechazo totalmente la especulación absoluta, inmaterial, contenta consigo misma y que deduce de sí misma su propia temática [die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedne Spekulation — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft]. Me diferencio totalmente de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder así pensar mejor [von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können]; yo necesito para el pensar los sentidos, sobre todo los ojos [ich brauche zum Denken die Sinne, von allem die Augen]...; no deduzco el objeto del pensamiento, sino el pensamiento del objeto [erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande]
WChr, GW V, p. 14⁸⁶.

Al momento de elaborar los puntos fundamentales de su crítica religiosa, el materialismo de Feuerbach se mantenía claramente distinto del materialismo mecanicista de La Mettrie, Diderot, Helvetius, Holbach o cualquier otro miembro de la izquierda cartesiana o incluso del materialismo que entusiastamente profesaban los jóvenes hegelianos del ala izquierda. El materialismo mecanicista y antiespiritualista a menudo fue calificado de vulgar y simplista, y, como Schopenhauer lo expresa airadamente, una inminente antesala al hedonismo y al bestialismo⁸⁷. Sin embargo, no siempre fue evidente la distinción entre el materialismo feuerbachiano y aquél de la izquierda hegeliana, como lo muestran las agrias críticas que Schopenhauer dirige a Feuerbach inclusive en una época muy posterior —aun cuando éste tenía

⁸⁶ Estas líneas aparecieron en la segunda edición de *WChr* (B), pero faltan en la tercera (C) y, por tanto, en la traducción castellana con que se cuenta.

⁸⁷ Es éste el tipo de materialismo que propició el furioso «diagnóstico que Schopenhauer hace de la sociedad revolucionaria y socialista de su tiempo cuando escribe: “Vemos ahora (1844) en Inglaterra entre los socialistas a los depravados obreros de fábrica y en Alemania entre los pervertidos estudiantes a los jóvenes hegelianos cómo se rebajan a una visión de las cosas absolutamente física, que conduce al siguiente resultado: *edite, bibite, post mortem nulla voluptas* [comed y bebed, después de la muerte no hay placer ninguno], lo que bien puede ser calificado de bestialismo [*Bestialismus*]”» (CABADA CASTRO, M., 1994, p. 97).

ya su materialismo bastante perfilado y diferenciado y se había separado de Hegel de manera oficial desde hacía varios años—, cuando todavía seguía considerando como un hegeliano sin más y como un materialista craso y vulgar⁸⁸ al revolucionario Feuerbach, quien, por lo demás, no parecía tener el menor reparo en exhibir públicamente y sin vergüenza alguna su prolongada barba⁸⁹.

Feuerbach, por su parte y por su sólida formación hegeliana, era consciente de la miopía propia de la perspectiva materialista con enfoque mecanicista y antiespiritualista⁹⁰, la cual

⁸⁸ Explícitamente, Schopenhauer acusa a Feuerbach de materialismo mecanicista: «¡Qué escrito [refiriéndose a las *Lecciones sobre la esencia de la religión*] tan tosco y brutal lanza el hombre al mundo! El materialismo más burdo y torpe. Pero en consecuencia no va a conseguir prosélitos con sus sofismas y su verborrea de desatinos. Todo ello fruto del hegelismo [*Hegelei*]». Y más aún, el mismo Schopenhauer considera a Feuerbach como auténtico adalid del materialismo mecanicista reinante en esos momentos: «Creen que con su poquito de química, que es todo lo que han aprendido, pueden resolver los problemas del mundo y de la vida: colocan entonces a Feuerbach sobre el altar [...]» (CABADA CASTRO, M., 1994, p. 101). No obstante, Schopenhauer reconoce una base común en su pensamiento y en el de Feuerbach, y la ilustra genialmente con una analogía: «“Con Feuerbach tengo yo tanto en común como Tell con el Parricida”, indicó Schopenhauer. “El lema de Feuerbach no puede ser sino éste: *post mortem nulla voluptas, edite, bibite* [...]” (*Schopenhauer's Gespräche und Selbstgespräche* 55)» (CABADA CASTRO, M., 1994, p. 102). Como Cabada Castro sugiere, el asesinato que tienen en común Guillermo Tell y Juan Parricida es análogo al ateísmo que, a su vez, tienen en común los pensamientos de Schopenhauer y Feuerbach; la diferencia en los motivos y fines de las respectivas acciones asesinas de los dos personajes del famoso drama de Fr. Schiller no hacen sino completar la analogía: mientras G. Tell mata por la nobilísima y sublime causa de liberar a su pueblo de la opresión, Juan Parricida lo hace impiamente y en busca de honores. Para Schopenhauer, igualmente impía y reprochable es la causa por la que Feuerbach destierra a Dios del universo ideológico que está forjando para su época al profesar una visión grotesca e indigna, es decir, materialista, del hombre; él, en cambio, aún profesando también un ateísmo, sugiere que su visión del ser humano es tan noble y sublime como el móvil que lleva a Tell a cometer el asesinato. El reproche schopenhaueriano no se dirige, pues, al *deicidio* que comete Feuerbach, sino al materialismo que lo mueve a cometerlo.

⁸⁹ «Todavía en sus *Parerga y Paralipómena* de 1851 volverá Schopenhauer a conjuntar «materialismo» y «bestialismo» al hablar de la «grosera aparición del materialismo y bestialismo» (IV 216), para escribir seguidamente una diatriba contra los que se dejan crecer la barba, comportamiento que es para Schopenhauer el «síntoma exterior» de los partidarios del citado «materialismo» o «bestialismo». Tales personajes barbados prefieren a la «humanidad» la «masculinidad» y en ello se parecen a los animales, ya que es signo específico de civilización el cortarse la barba. El que crea que la barba larga es un adorno sepa —sigue «reflexionando» Schopenhauer— que tal adorno era «desde hace doscientos años exclusivo de judíos, cosacos, capuchinos, presos y atracadores» (IV 216s). Más adelante, en el segundo tomo de esta misma obra, llegará a decir Schopenhauer que la barba, en cuanto que es un «disfraz», debería estar prohibida por la policía. Y en todo caso «es, como distintivo sexual en medio de la cara, algo *obsceno*» (V 529)... Dada la importancia que Schopenhauer le da al tema de la barba, podría pensarse que detrás de tal alergia a la nueva moda revolucionaria, bien podría estar el rostro poblado de lengua barba, que nos presentan los retratos de Feuerbach de la época, sobre todo si se tiene en cuenta que Schopenhauer hace sus «agudas» reflexiones sobre la barba a renglón seguido de su crítica al «materialismo» y «bestialismo», que por lo que estamos viendo son para Schopenhauer características de la manera de pensar del barbado Feuerbach» (CABADA CASTRO, M., 1994, p. 99 n. 13) [las indicaciones de los paréntesis que están dentro de la cita se refieren a la edición de Wolfgang Frh. von Löhneysen de las *Sämtliche Werke* de SCHOPENHAUER, A., en 5 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968].

⁹⁰ Se tiene rotunda constancia no sólo de la distancia que mantuvo Feuerbach con respecto del materialismo mecanicista o antiespiritualista de su tiempo, sino de las fuertes críticas que le dirigió sobre todo al de corte antihgeliano, cuando aún no se había oficializado su ruptura con Hegel. En su «*Kritik des „Antihegel“*» de 1835, Feuerbach ataca despiadadamente a C. Fr. Bachmann, quien ese mismo año había escrito su «*Anti-Hegel*», mostrando

radicaba en una carencia epistemológica y ética: la falta de reconocimiento, por una parte, del papel que juega la conciencia del sujeto en los *fenómenos* naturales y, por otra, de la diferencia cualitativamente nueva —y no meramente gradual— que introduce lo *moral* en el mundo físico. En todo caso, el materialismo del Feuerbach que comenzaba a emanciparse del hegelianismo estuvo configurado por una postura crítica y antagónica a Hegel, manteniendo por eso una referencia directa —aunque contraria— a él y constituyéndose en lo que podríamos llamar una epistemología y una ontología ‘antihegelianas’. En este sentido, «frente a éste, insistirá Feuerbach en la intuición (*Anschauung*), la experiencia (*Empirie*) y, como consecuencia de ello, en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 8), dando a cada uno de estos elementos una amplitud y una profundidad más o menos inéditas hasta ese momento.

2.1.1. La intuición

Para Feuerbach, como para toda la filosofía clásica, la *intuición* es un encuentro directo con la realidad sin mediaciones ni intermediarios que puedan desfigurarla. Sin embargo, a diferencia de la filosofía clásica, o por lo menos de ese período «de la escolástica del “pensamiento abstracto”,... [de] la época de la filosofía moderna hasta Kant de la realidad “imaginada” (y, por lo tanto, mediatizada) y... [de] la corriente del idealismo alemán en torno a la “idea”» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 9), Feuerbach coloca a la intuición no sólo como un bien deseable, aunque finalmente sustituible, sino como condición que se halla en el mismo comienzo y en el mismo fin de toda auténtica filosofía: «El comienzo y el fin de la filosofía está fuera de la filosofía [*der*

en él —según Feuerbach— que, basándose únicamente en los hechos, era incapaz de atender a algo más que el desnudo acto concreto (cf. *SW II*, p. 80). Dos años después, Feuerbach vuelve a mostrar relucientemente su ascendencia hegeliana al defender, contra el escrito antiespiritualista *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus* de Franz Dorguth, la superioridad del pensamiento sobre el mero «acto cerebral» („*Hirnact*“): «El pensamiento debe, por lo tanto, ser más, debe ser algo muy *diferente* a una mera actividad cerebral [*das Denken muß also mehr, es muß noch etwas ganz Anderes sein, als eine bloße Hirnthätigkeit*]» (*SW II*, p. 133).

Anfang und das Ende der Philosophie ist außer der Philosophie]; no es filosofía, sino vida, intuición [*ist nicht Philosophie, sondern Leben, Anschauung*]» (SW X, p. 346).

En la búsqueda de un verdadero conocimiento objetivo, la intuición, que es lo único que nos da lo *concreto* de la realidad —es decir, para Feuerbach: lo único y efectivamente real del mundo—, viene a constituir una condición garante y necesaria. Debido a esto, la filosofía debe ir a la zaga de una «intuición *sensible*, esto es: *no falseada, objetiva* de lo sensible, es decir, de lo real [*sinnlichen, d. h. unverfälschten, objectiven Anschauung des Sinnlichen, d. i. Wirklichen*]» (*GrPhZ, SW II*, p. 306; p. 81), debido a que la intuición sensible, esto es, el acto mixto de la pasión [*der gemischte Act der Leidenschaft*], de la receptividad sensible [*der sinnlichen Receptivität*], es la única que permite a la filosofía entrar en el flujo universal de las cosas reales [*den universalen Conflux der wirklichen Dinge*] (cf. *SW VII*, p. 273).

Para Feuerbach la intuición parece implicar un esfuerzo particular de parte del filósofo porque ella no sólo está contrapuesta a la conceptualización, a la imaginación, a la idea y a la especulación —tan estimadas en los períodos filosóficos a los que Feuerbach se opone—, sino que, además, éstas obstaculizan su verdadero alcance. En este sentido, la intuición es considerada por Feuerbach como una antítesis de la filosofía tal y como ha venido presentándose hasta Hegel, como una *no-filosofía*⁹¹. Por consiguiente, para que el filósofo especulativo sea capaz de intuir y pensar *partiendo de intuiciones*, debe éste asumir con radical honestidad —«de hecho y de verdad», dirá Feuerbach— la exigencia cartesiana de remover los presupuestos de su filosofar⁹²:

⁹¹ «El filósofo debe incorporar al texto de la filosofía aquello que en el hombre *no* filosofa [*das im Menschen, was nicht philosophirt*], que más bien está *contra* la filosofía [*was vielmehr gegen die Philosophie ist*], que *se opone* al pensar abstracto [*dem abstracten Denken opponirt*], aquello, por consiguiente, que se ve rebajado en Hegel únicamente a *anotación* [*das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist*]... La filosofía no tiene que comenzar, por tanto, consigo misma, sino con su *antítesis*, con la *no filosofía* [*sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie*]» (*VThRPh, SW II*, pp. 234s; p. 41).

⁹² Sin embargo, a diferencia de Descartes y, más bien, en contra de él, en el pensamiento de Feuerbach el único presupuesto válido del filosofar no será una idea clara y distinta sino la intuición sensible. Como Feuerbach comenta en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, «sólo la intuición de las cosas y de los seres en su realidad *objetiva* [*nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objectiven Wirklichkeit*] *hace al hombre libre y limpio de todos los prejuicios* [*macht den Menschen frei und ledig aller Vorurtheile*]» (*VThRPh, SW II*, p. 231; p. 37).

¿Quieres saber cuándo únicamente filosofas sin presupuestos? Cuando pones como presupuesto de la filosofía la experiencia, y de tu pensamiento, la intuición [*wann Du der Philosophie die Empirie, dem Denken die Anschauung voraussetzest*], pero no sólo de manera imaginaria, ilusoria, como la filosofía especulativa, sino de hecho y de verdad [*aber nicht nur imaginär, illusorisch, wie die speculative Philosophie, sondern in der That und Wahrheit*]]» (SW II, p. 390).

En este sentido, el ideal feuerbachiano es que el filósofo sea no el individuo que se ha formado por medio de la academia y ha superado los estándares que ella le impone, sino el ser humano que sepa unir pensamiento e intuición: «Los instrumentos u órganos esenciales de la filosofía [*die wesentlichen Werkzeuge, Organe der Philosophie*] son la *cabeza...* y el *corazón...*, teóricamente expresado: *pensamiento e intuición* [*theoretisch ausgedrückt: Denken und Anschauung*]... El pensamiento es el principio de la escuela, del sistema; la intuición, *el principio de la vida* [*das Denken ist das Princip der Schule, des Systems; die Anschauung das Princip des Leben*]...» (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s). Pero más aún: esta unión debe ser tal que el pensamiento no sea una actividad constante y uniforme, satisfecha consigo misma y autosuficiente, sino que sea siempre y necesariamente un pensamiento

interrumpido por la intuición sensible [*sich durch die sinnliche Anschauung unterbricht*]..., *interrumpido por la anomalía de la intuición* [*durch die Anomalie der Anschauung unterbrochene*]..., [porque] tan solo el pensamiento que se determina y se rectifica mediante la intuición sensible es pensamiento real y objetivo, pensamiento de la verdad objetiva (GrPhZ, SW II, pp. 310, 311 y 310; pp. 86, 88 y 86, respectivamente).

Así, pues, poniendo a la intuición sensible como condición necesaria de todo pensamiento auténtico, Feuerbach instaura lo que conocerá ya desde sus VThRPh como el ‘principio del sensualismo’: «Este ser en nosotros diferente del pensamiento,afilosófico, absolutamente *antiescolástico* es el principio del *sensualismo* [*vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische ist das Princip des Sensualismus*]]» (VThRPh, SW II, pp. 234s; p. 41). Precisamente a partir de este principio puede distinguirse con toda claridad el materialismo de Feuerbach de las posiciones mecanicistas: el principio del sensualismo representa una oposición a la filosofía abstracta que se halla *en el hombre mismo* y no fuera de él, en el mundo físico

material. La ilustración francesa parte de la naturaleza entendida como materia física en movimiento para llegar al ser humano, cuya esencia será, precisamente, *moverse de un modo distinto* a como lo hacen las demás cosas. El pensar, el sentir, el obrar y los demás actos humanos no serán para el viejo materialismo mecanicista francés del siglo XVIII sino *movimientos*. Feuerbach, en cambio, aunque parte también de la naturaleza, de lo inconsciente, lo hace sólo para llegar desde ella al hombre, a la conciencia: reconoce en la naturaleza inconsciente una prioridad temporal respecto de la conciencia, pero no una prioridad en el rango (cf. SCHMIDT, A., pp. 69-73)⁹³. A los ojos de Feuerbach este principio designará indubitavelmente el punto de partida de la auténtica filosofía, de la filosofía que alberga *vida y verdad*:

Cabeza... y corazón...; teóricamente expresado: pensamiento e intuición...; desde la pasión, desde la fuente de todo deseo y necesidad [aus der Passion, aus der Quelle aller Lust und Noth], se origina el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva [erzeugt sich der wahre, objective Gedanke, die wahre, objective Philosophie]... Por tanto, sólo donde se une la existencia con la esencia [nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz], la intuición con el pensar [mit dem Denken die Anschauung], la pasividad con la actividad [mit der Activität die Passivität], el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flemma escolástica de la metafísica alemana [mit dem scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinische Princip des französischen Sensualismus und Materialismus vereinigt], sólo allí hay vida y verdad [nur da ist Leben und Wahrheit] (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s).

2.1.2. La experiencia

La experiencia debe constituir para Feuerbach la única fuente de la filosofía. El acto intuitivo de los sentidos y el acto sintetizador del entendimiento, en mutua interacción, conforman a la experiencia. Pero este acto sintetizador del entendimiento no añade a la experiencia algo que sea cualitativamente diferente de la intuición. Quizás el materialismo epistemológico de Feuerbach no encuentre más clara expresión que la que se halla en su noción de ‘entendimiento’: pareciera que en Feuerbach el concepto de ‘entendimiento’ no registra diferencia cualitativa alguna con

⁹³ «El ser carente de conciencia de la naturaleza —dice Feuerbach en la segunda de sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*— es para mí el ser eterno, inoriginado, el ser primero, pero primero en el tiempo, no según el rango [*das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach*], el ser *primero física*, pero no *moralmente* [*das physisch, aber nicht moralisch erste Wesen*]; el ser humano consciente es para mí lo segundo surgido en el tiempo, pero el primer ser según el rango [*das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen*]» (GW VI, p. 29).

respecto a los sentidos, pues su acto «está dotado [simplemente] de una capacidad cognoscitiva *más amplia* y, en definitiva, *universal*, que es la que lo capacita para su función unificadora; se trata de una «intuición sensible más amplia, ilimitada, universal» (II, 324)⁹⁴» (CABADA CASTRO, M., 1980, p. 61).

Así, la intuición, en su doble vertiente *sensible* —esto es: dadora de lo concreto— e *intelectual* —que en realidad también es sensible, pero, en tanto universal e ilimitada, no está restringida ni circunscrita a la singularidad de lo concreto—, va íntimamente ligada a la experiencia. Lo que liga a la intuición con la experiencia es que, por aquélla, ésta puede constituirse: por la intuición —sensible e intelectual— el ser humano tiene experiencia, que no es otra cosa que encontrarse con la verdad y su fundamento, es decir, *pensar concretamente lo concreto*: «Feuerbach identifica la verdad y su fundamento con lo “concreto”, que se ha de pensar, por lo demás —dice él— de manera también “concreta” (II, 294)» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 10). Con la intuición o el encuentro directo con lo concreto que, con todo, no se queda encerrado en lo concreto sino que se amplifica y se vuelve universal, tiene lugar la experiencia y se desencadena el proceso del conocimiento humano, que, por lo demás, nunca habrá de dejar el ámbito de la experiencia si es que quiere mantenerse como verdadero conocimiento objetivo y como auténtica filosofía. La intuición de lo concreto sólo desencadena el proceso; la experiencia, a través del acto del entendimiento, tiene que elevarse a lo general y universal para no quedarse en la «experiencia miserable [*miserable Empirie*] —como Feuerbach señala en su escrito *Sobre el comienzo de la filosofía* «del telescopio del astrónomo, del soplete del minerólogo, del martillo del geólogo, de la lupa del botánico» (*SW II*, p. 207); «la filosofía[, en consecuencia,] ha de ser una *experiencia verdadera y universal* [*wahre und universale Empirie*]» (*VThRPh, SW II*, p. 231; p. 36). Pero, con todo y que la filosofía ostente una extensión universal, debe hacerlo *sin dejar de*

⁹⁴ Las referencias de Cabada Castro corresponden a la edición de las obras de Feuerbach que aquí se abrevia con ‘SW’.

ser esencialmente experiencia: «La filosofía debe reconocer ya como una actividad filosófica a la misma actividad empírica, puesto que filosofar no es pensar abstractamente sobre o por encima de la realidad experiencial, sino adentrarse más profundamente en ella» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 10).

Sin obstar que Feuerbach llegara a defender entusiastamente, aún en sus mozos años hegelianos, el carácter activo, dinámico y hasta apriórico del entendimiento⁹⁵, jamás en su pensamiento maduro éste es concebido en su correcto funcionamiento, incluso reconociéndole un cierto apriorismo, sin la ineludible necesidad de la experiencia: «Es absurdo [*Unsinn*] querer determinar algo sobre objetos de la experiencia sin experiencia [*ueber Gegenstände der Erfahrung ohne Erfahrung etwas*]; si alguna vez un filósofo quería tener y proporcionar conocimiento apriórico en este sentido, pero esto es todavía muy dudoso, de tal suerte sería un loco [*so war er ein Narr*]» (*SW II*, p. 144). En todo caso, para Feuerbach resulta a la larga más sensato

sacrificar el conocimiento apriórico [*apriorische Erkenntniss aufzuopfern*] y arrojarse en brazos de la mera experiencia [*der blossen Empirie*], ya que ella nos muestra las cosas como son [*uns die Dinge zeigt wie sie sind*], en cuanto que las cosas nos determinan aquí por su presencia [*uns hier durch ihre Gegenwart bestimmen*], no en su ausencia, y en cuanto que no son modeladas o determinadas por nosotros según nuestros conceptos preconcebidos [*nach unseren verfassten Begriffen*]» (*SW X*, p. 323).

En definitiva, con este rechazo del conocimiento *a priori*, Feuerbach cierra toda posibilidad de un conocimiento *sin intuición sensible*⁹⁶ e, incluso, de cualquier actividad del entendimiento

⁹⁵ «El entendimiento [*Verstand*] —escribe el joven Feuerbach en su recensión *Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth*,— es un acto por sí mismo [*ein Act durch sich selbst*], un acto absolutamente independiente [*ein absolut selbständiger Act*]... El entendimiento es la medida [*das Maass*], el principio de sí mismo [*das Princip seiner selbst*]; es *causa sui*, el absoluto en el hombre [*das Absolute im Menschen*]. Entender es el acto de la más pura espontaneidad [*der reinsten Selbstthätigkeit*]... El concepto de los fenómenos sensibles [*der Begriff der sinnlichen Phänomene*]... el entendimiento, ¡señores míos!, es, como he dicho, *a priori*, de hecho el *A priori* sin más [*A priori schlechtweg*], el único *A priori* que hay [*das einzige A priori, das es giebt*]» (*SW II*, p. 144).

⁹⁶ Dentro de este punto tan directamente relacionado al pensamiento crítico kantiano, uno podría preguntarse cómo es que Feuerbach se ve obligado a negar la aprioridad del entendimiento para afirmar la necesaria dependencia del conocimiento a la sensación cuando Kant, también afirmando esta dependencia a la sensación de todo conocimiento estrictamente considerado, afirma, sin embargo, con toda claridad el carácter *a priori* del entendimiento. Uno de los principios rectores de la *Crítica de la razón pura* —el «*dictum*» kantiano— reza: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas» (*KrV*, A 51, B 75), pero el pensamiento, sin el cual no se puede

independiente o separada de la sensación, y deja en claro que para él la filosofía *a priori*, que no requiere de impresión alguna del exterior, vale tanto como la poesía *a priori*⁹⁷.

2.1.3. La sensibilidad

Con el término ‘sensibilidad’ —aún insuficiente pero, con todo, más apropiado que ‘sensorialidad’, ‘sensualidad’, ‘sensitividad’, etcétera— Feuerbach designa no a una facultad del ser humano ni a una de sus capacidades o funciones cognoscitivas sino al pensar completo —por no llamarlo ‘sistema’— en tanto sensible (*sinnliche*), *encarnado* o *hecho hombre* (*menschgewordene*), esto es, en su *primordial unidad con la realidad* que se nos comunica con los sentidos. Por esto, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana resulta en principio antitética con respecto a la vacía especulación. Como autorizadamente A. SCHMIDT comenta: «‘Sensibilidad’ —el concepto tiene una carga mayor de lo que en un principio se sospecha— no se agota en una ‘facultad’ subjetiva; significa ser: como objeto no sólo del pensamiento, sino del ser mismo» (pp. 72s).

La ‘sensibilidad’ (*Sinnlichkeit*, como en Kant) en Feuerbach es un término utilizado continuamente por éste en sus obras, pero no para designar solamente una facultad especial o una función específica o concreta

hablar de conocimiento en sentido propio está sellado por la finitud del material que la intuición le da. «Pensar es conocer mediante conceptos» (*KrV*, A 69, B 94) y como, al no poder intuir, «nuestro [entendimiento] sólo puede *pensar*, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos» (*KrV*, B 135), es el pensar el modo propiamente humano de conocer en el estricto sentido del término. En efecto, la experiencia sensible por sí sola no constituye un conocimiento *in stricto sensu*, pero «aunque ninguna experiencia real llegue plenamente a tal conocimiento, *siempre pertenece a él*» (*KrV*, A 311, B 367. Las formas itálicas son mías). No obstante, en contra de la tradición racionalista y del idealismo alemán, Feuerbach rechaza la posibilidad de cualquier actividad del entendimiento que sea *a priori*, sobre todo si se la entiende en un sentido kantiano, es decir, «*prescindiendo de toda experiencia*» (*KrV*, AXII). Para Feuerbach, «el pensamiento puro, totalmente separado de la sensibilidad, no existe: siempre depende de la tierra y está sujeto a la sensibilidad (cf. II, 324)» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 13). Cf., también CABADA CASTRO, M., 1975, pp. 13s; 1980, p. 59; 1994, p. 110. En el fondo, lo que propicia tanto la aceptación kantiana como la negación feuerbachiana del carácter *a priori* del entendimiento es la concepción que cada cual tiene del mismo entendimiento, la cual resulta radicalmente diferente: mientras para Kant el entendimiento humano es una facultad distinta de la sensibilidad y, en cierto sentido, se contrapone al carácter receptivo de ésta debido a su dinamismo y espontaneidad, para Feuerbach el entendimiento no será más que una ampliación cuantitativa —una universalización— de la sensibilidad. El *a priori* kantiano es quizás la señal más clara y lúcida de la dinamicidad y actividad de un entendimiento humano que lucha por elevarse por encima de la experiencia sensible, rasgo que, en más de un sentido, resulta contrario al materialismo sensualista de Feuerbach.

⁹⁷ «La poesía *a priori*, la poesía que no requiere nada [*die nichts voraussetzt*], sin ninguna impresión desde el exterior [*keinen Eindruck von Aussen*], sin ninguna angustia, sin ningún sufrimiento [*keine Noth, keine Leiden*], es tan poco buena como la filosofía *a priori* [*taugt ebensowenig etwas wie die Philosophie a priori*]» (*SW I*, p. 193).

del conocimiento, sino para significar o calificar al conjunto de su propia filosofía, una vez desligada de su primera adhesión al sistema hegeliano. Lo típico de la ‘sensibilidad’ feuerbachiana no será un sensismo puro o un materialismo a ultranza, sino la preocupación por la unión (mucho más radicalizada que en Kant) en el hombre de todos sus niveles de conocimiento (con especial insistencia en su dimensión sensible) y de este conocimiento con la realidad en la que vive el hombre (CABADA CASTRO, M., 1980, pp. 76s). Lo que ha hecho Feuerbach es ampliar el concepto de lo sensible y de la sensibilidad, para evitar así, por una parte, la reducción o rebajamiento del conocimiento, y mantener, por otra parte, la importancia de la encarnación del hombre total en su realidad visible y concreta (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 12).

Es en este punto donde se alcanza una caracterización más o menos clara del materialismo de Feuerbach que es lo suficientemente determinante para distinguirlo de otros tipos de materialismo: este materialismo tiene como base única la peculiar concepción de ‘sensibilidad’ que se ha presentado previamente y sólo en ese sentido puede llamársele ‘materialismo sensorialista’, ‘sensualismo’ o ‘sensorialismo’, sin dejar de hacer un esfuerzo por salvar la precariedad semántica de los términos⁹⁸. A diferencia del materialismo vulgar o, incluso, del mecanicista y antiespiritualista, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone, en su aspecto subjetivo, una cierta elevación conceptual y valorativa: en ella, o, más aún, en los niveles más ínfimos de ella, se hallan *in nuce* los niveles superiores del ser humano, quedando ella misma, por esto, intrínsecamente elevada:

Un sentido que se eleva por encima de los límites de la particularidad y de su sumisión a la necesidad [*ein Sinn erhebt über die Schranke der Particularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis*], se eleva a un significado y dignidad *autónomos* y *teóricos* [*da erhebt er sich zu selbständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde*]: un sentido *universal* es *entendimiento*, una sensibilidad *universal*, *espiritualidad* [*universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit*]. Incluso los sentidos más inferiores, el olfato y el gusto, pueden alcanzar en el hombre la dignidad de actos espirituales y científicos. El olor y el gusto de las cosas son objeto de las ciencias naturales (*GrPhZ, SW II*, p. 316; p. 93)⁹⁹.

El cuerpo orgánico es ya él mismo un cuerpo espiritual, «absolutamente perfecto y sin carencias, infinito, no un cuerpo particular, por encima del cual habría todavía una serie infinita de cuerpos

⁹⁸ Según Schmidt, Feuerbach no es ni un idealista especulativo ni un materialista, *si por materialismo se entiende una reducción de todo lo cualitativo a algo meramente cuantitativo*, desembocando así en una física absoluta. Este materialismo —mecanicista y antiespiritualista— y aun más el materialismo vulgar no son dignos de un filósofo (Cf. CABADA CASTRO, M., 1994, p. 105).

⁹⁹ «Por ello, el espíritu (*‘Geist’*) pertenece a lo ‘sensible’, más aún, es la esencia misma de la sensibilidad (II, 354)... La misma sensibilidad inferior humana está invadida por el espíritu, al que Feuerbach llama ‘sensibilidad universal’ (II, 316), frente a la limitación y determinación de los sentidos corporales; todo el cuerpo y sus funciones llevan la impronta de los humano superior» (CABADA CASTRO, M., 1975, pp. 12 y 13).

posibles hasta que la idea de cuerpo estuviera plenamente configurada» (GTU, GW I, p. 301; pp. 168s). En este sentido, el alma, el espíritu, la conciencia o la razón, aunque incorporeal, es inseparable del cuerpo, y, por tanto, de la espacialidad y de la sensibilidad. Para Feuerbach no existe posibilidad de que el alma *salga* del cuerpo o *entre* en él, por la sencilla razón de no está ni *dentro* ni *fuera* de él, pues sólo algo que sea ello mismo cuerpo puede estar dentro o fuera de un cuerpo. Un alma sin su cuerpo es comparable a un señor sin su siervo, a un fin sin sus medios o a un artista sin su instrumento (cf. GTU, GW I, pp. 307s; p. 175); «el alma se comporta con el cuerpo como el fuego con la materia combustible... [De manera que] en el modo y medida en que es el alma determinada y particular de este cuerpo determinado y particular, termina al mismo tiempo que su cuerpo determinado» (GTU, GW I, pp. 308 y 309; pp. 176 y 177).

Ahora bien, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone también indefectiblemente un aspecto objetivo, y aquí es donde el planteamiento epistemológico tiene claros alcances ontológicos: contra una noción idealístico-subjetiva de la sensación (*Empfindung*), que, circunscrita a los alcances de las solas potencias del sujeto cognoscente, concibe a la sensación como encerrada en sí misma, Feuerbach sostiene que *lo sensible* —es decir, lo que, hallándose más allá del sujeto, es susceptible de ser sentido— es *parte constitutiva de la sensibilidad*, al grado de que el objeto es el fundamento mismo de la sensación. Feuerbach, haciendo clara referencia a Schopenhauer, escribe:

Si la sensación fuese algo cerrado en sí mismo [*wenn die Empfindung ein in sich verschlossenes*], a la manera del cartujo, algo gnóstico, budístico-nihilista, entonces sería en efecto imposible, más aún sin sentido [*so wäre es allerdings unmöglich, ja unsinnig*], querer encontrar una transición [*einen Uebergang*] desde ella hacia un objeto, hacia algo fuera de ella misma [*von ihr aus zu einem Object, einem Etwas außer ihr*]; pero la sensación es exactamente todo lo contrario de la filosofía ascética: [estar] *fuera de sí* por el gozo o el dolor [*außer sich vor Wonne oder Schmerz*]..., ávido de placer, es decir, ávido de objeto [*genusssüchtig, d. h. objectsüchtig*], dado que sin objeto no hay placer [*denn ohne Object kein Genus*]...

El objeto es para nosotros [*das Object ist für uns*] no sólo objeto de la sensación [*nicht nur Gegenstand des Empfindung*], es también el fundamento, la condición, el presupuesto de la sensación [*es ist auch die Grundlage, die Bedingung, die Voraussetzung der Empfindung*] (SW X, pp. 219s).

El materialista Feuerbach se distinguirá en último término de sus colegas materialistas suscritos en la izquierda hegeliana, en la izquierda cartesiana o en el sensualismo francés por su permanente esfuerzo por *no reducir* al ser humano a sus sentidos, sino por concebirlo *partiendo* de la ‘sensibilidad’, por concebirlo como un ser esencialmente sensible en su totalidad, teniendo a la ‘sensibilidad’ por esencia, de tal manera que la ‘sensibilidad’ sea la base explicativa suficiente para *todas* y cada una de las actividades y disposiciones del ser humano entero. En este sentido, las sensaciones no se *añaden* al individuo: ellas son tales porque el Yo las experimenta, e, inversamente, el Yo es un individuo porque experimenta esas sensaciones como siendo suyas. El Yo no es individuo —dice Feuerbach— sino en la medida en que es sensible: «La seguridad de su existencia la tiene el individuo sólo en su sensibilidad; la afirmación, la certeza, asentimiento, confirmación del ser individual es la sensibilidad...; por lo tanto sólo en la sensibilidad *es* individuo el individuo [*erst in der Empfindung ist daher das Individuum Individuum*]» (GTU, GW I, p. 243; p. 114). Individualidad y sensibilidad, es decir, corporalidad, son absolutamente inseparables: el cuerpo «es sólo orgánico por vivo, y, como vivo, es una unidad indivisible, una totalidad absoluta, inseparable. Si lo divides, ha dejado de ser orgánico, vivo» (GTU, GW I, p. 295; p. 163).

Las implicaciones antropológicas son bastante claras: «*No se diferencia el hombre del animal únicamente por el pensamiento* [der Mensch unterscheidet sich keineswegs nur durch das Denken von dem Thiere]¹⁰⁰. Su *ser total* es más bien *su diferencia con el animal*» [Sein ganzes Wesen ist vielmehr sein Unterschied von Thiere] (GrPhZ, SW II, p. 315; p. 92). Así, la instauración del principio del sensualismo inaugura una nueva filosofía en la medida en que ella profesa una teoría del conocimiento, una ontología y una antropología sensualistas que rompen decididamente con la herencia del racionalismo cartesiano (cf. GrPhZ, SW II, p. 254ss, 269-276;

¹⁰⁰ De modo más gráfico y provocador, Feuerbach escribe: «No es necesario salir del campo de lo sensible para reconocer en el hombre un ser superior a los animales... Consérvale a un hombre su cabeza, pero dale un estómago de león o de caballo; él seguramente dejará de ser un hombre» (GrPhZ, SW II, p. 316; p. 93)».

p. 22-25, 39-47): en lugar de esforzarse empecinadamente por alejarse de lo sensible, esta nueva filosofía busca encontrarlo, pues «sólo *este* ser es ser y merece él solo el nombre del ser [*nur dieses Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins*]» (*GrPhZ, SW II*, p. 297; p. 71). La tesis ontológica que dirige esta fase de la filosofía de Feuerbach es que el ser sensible es el verdadero ser absoluto. Filosofar a partir y según la sensibilidad, ésta es la nueva manera de filosofar, «el Evangelio de los cinco sentidos», que de ahora en adelante que el filósofo debe aprender a descifrar para comprender lo que él es en verdad (cf. GREISCH, J., pp. 511s).

2.2. Contra el ser abstracto y vacío de la filosofía hegeliana y de la teología cristiana: segunda parte de la argumentación antiteológica feuerbachiana

Todo es sensiblemente perceptible [Alle ist darum sinnlich wahrnehmbar], si no inmediata, sí al menos mediatamente [wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar]; si no con los sentidos vulgares y rudos, sí al menos con los sentidos educados [wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen], si no con los ojos del anatomista o del químico, sí al menos con los ojos del filósofo [wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen].
GrPhZ, SW II, p. 304; p. 133.

Una de las peculiaridades del materialismo feuerbachiano —y en lo que muy probablemente radique su más grande potencia— es que, lejos de ser una mera visión superficial del mundo o una simple postura ideológica —cosa que lo separa claramente del físico, del naturalista o del entusiasta revolucionario común de mediados del siglo XIX—, «remite más allá de la mera teoría del conocimiento» (SCHMIDT, A., p. 72) y se constituye en una base ontológica:

El materialismo es para mí —escribe— el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del hombre; pero no es para mí lo que es para el fisiólogo, para el naturalista en sentido estricto, por ejemplo, para Moleschott, lo que forzosamente tiene que ser además desde su punto de vista y su profesión: el edificio mismo. Retrospectivamente estoy totalmente de acuerdo con los materialistas, pero no lo estoy mirando hacia adelante¹⁰¹.

¹⁰¹ Citado en CABADA CASTRO, M., 1994, p. 104. — Según Feuerbach, existe una diferencia necesaria y no resuelta entre el punto de vista del médico —o biólogo— y el del químico aún cuando ambos tienen ante sí a un mismo organismo, diferencia que existirá mientras el organismo no haya sido disuelto en la química o, en definitiva, mientras no haya sido enteramente explicado. A este problema, Feuerbach mismo dirá, no hay respuesta alguna en Moleschott (cf. SCHMIDT, A., pp. 120s).

De esta forma, el materialismo feuerbachiano, en cuanto clave ontológica, no queda reducido o parcializado a la manera de un fenomenismo radical, sino que avanza a una peculiar concepción del ser en su totalidad sin renunciar a la base experiencial, incluso en la formación de ideas acerca de la esencia humana que difícilmente encuentran referencias experimentables, como la de ‘género humano’¹⁰², tan usada por Feuerbach, para la cual él se ayuda de fenómenos constatables como las relaciones de los seres humanos entre sí (*cf.* CABADA CASTRO, M., 1994, pp. 89s). El materialismo feuerbachiano hunde sus raíces hasta lo profundo de una explicación de la realidad entera y, consecuentemente, reclama de parte de quien lo profese —particularmente, aunque no exclusivamente, de un filósofo— un esfuerzo que lo lleve a esas profundidades.

2.2.1. La inversión de la filosofía hegeliana

Como base ontológica, el materialismo feuerbachiano fue configurándose en el marco de una crítica que presenta una doble vertiente: contra el idealismo hegeliano y contra el cristianismo. Así, la crítica de Feuerbach al cristianismo se levantaba simultáneamente contra un frente más: la filosofía hegeliana. La causa de esto es que la distancia que había entre estos frentes se había acortado muchísimo, llegando inclusive a desaparecer totalmente en varios círculos académicos y eclesiásticos de la Alemania inmediatamente posterior a la muerte de Hegel, sobre todo en los campos de la teología fundamental o dogmática, de la exégesis bíblica y de la recién nacida filosofía de la religión¹⁰³. Precisamente no terminaba aún la década de los treinta del siglo XIX

¹⁰² Para el desarrollo de la *Gattung* humana y de la función que desempeña en el pensamiento ético feuerbachiano, véase el punto 3.1.2. del tercer capítulo de este trabajo: « El aspecto social y comunitario de la moral feuerbachiana» (*infra* pp. 96-100).

¹⁰³ Jean Greisch ubica el nacimiento de la filosofía de la religión como disciplina filosófica en la última década del siglo XVIII, cuando se inicia la culminación de la conjunción de dos órdenes de factores que hizo posible este nacimiento: uno filosófico y otro extrafilosófico. En el primer orden de factores figura la nueva actitud *crítica* —y no reverencial— de la filosofía ante la fe religiosa, que busca una comprensión de este *fenómeno* a partir de las condiciones aceptables filosóficamente hablando —en un sentido moderno del término—, es decir, las condiciones exclusivamente naturales, subjetivas y antropológicas. Pero «la génesis de la disciplina está igualmente condicionada

cuando ya se había desencadenado una polémica en torno al carácter cristiano de la filosofía de Hegel¹⁰⁴, polémica a la que asiste Feuerbach y de la cual surge su ensayo *Sobre filosofía y cristianismo*¹⁰⁵ como clara preparación a su *WChr*. La relación entre hegelianismo y teología cristiana queda sumamente clara para Feuerbach: «*La filosofía hegeliana es el último refugio, el último soporte racional de la teología [der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie]*» (*VThRPh, SW II*, p. 239; p. 47). Terminar con la filosofía de Hegel, por tanto, significaba terminar con la teología, porque la teoría hegeliana era «sólo la expresión *racional* de la doctrina teológica [*der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre*]» (*VThRPh, SW II*, p. 239; p. 47). De esta suerte, era entendible que cualquier atentado contra el cristianismo implicara un ataque a Hegel, y viceversa; la situación académica del momento había llevado al idealismo hegeliano y a la teología cristiana a una mutua implicación.

La simbiosis entre teología y filosofía es presentada en Hegel, en un contexto determinado: la lógica de la contradicción. Filosofía y teología son presentadas como contradictorias. Y su síntesis, finalmente teológica, resulta de negar la negación de la teología que es la filosofía.

Feuerbach descubre que se encuentra inmerso en la lógica de la contradicción, que rechaza y desearía superar. En efecto, lo que más critica del planteamiento hegeliano es la contradicción que le es inherente, pues se identifican de hecho espíritu y materia, finito e infinito, lo divino y lo humano, filosofía y teología, fe e incredulidad, cristianismo y paganismo¹⁰⁶.

por un cierto número de factores extrafilosóficos: la caída de la antigua visión cosmológica y de la alianza entre filosofía y fe que ella volvía posible; la experiencia de fragmentación de la cristiandad occidental en una pluralidad de «confesiones» que libran a una guerra sin piedad; la crisis del texto sagrado, tematizado de manera genial en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza; la emergencia de una nueva autoridad epistemológica: aquella de la ciencia no creyente, no filosófica, empírica, práctica y matemática, que pretendía estar al abrigo de las pequeñas querellas que oponían a filósofos y teólogos» (GREISCH, J., p. 57).

¹⁰⁴ Para ahondar en esta polémica, cf. VILANOVA BOSCH, E., pp. 387-401 y 409s y también cf. KÜNG, H., 1974, pp. 185-199. — En la práctica, no parecía estar en duda la calificación de la filosofía de la religión de Hegel como *filosofía cristiana*: de hecho, la filosofía especulativa hegeliana había alcanzado un predominio bastante patente en la mayoría de los centros teológicos cristianos (Cf. «Parte III. Capítulo 5: La teología católica en los países germánicos» en VILANOVA BOSCH, E., pp. 445-468).

¹⁰⁵ *Ueber Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* [Sobre filosofía y cristianismo en relación a la acusación hecha a la filosofía hegeliana de acristianismo] (*SW VII*, pp. 41-103).

¹⁰⁶ CASTILLA Y CORTÁZAR, B., p. 28.

Ya en la carta que Feuerbach mandara junto con su tesis doctoral a su maestro Hegel comenzaban a manifestarse ciertas distancias y dudas respecto de la filosofía hegeliana¹⁰⁷, y estas distancias se incrementarían progresivamente hasta volverse abismales y culminar en una *inversión* del hegelianismo por parte de Feuerbach.

¿El axioma fundamental que sustenta la definición especulativa de la religión en Hegel —«la religión es una producción del espíritu divino, ella no es una invención del hombre, sino de la actividad divina que en él opera y produce» (*Rel. Phil. I 46 (43)*)— no debería ser leído al revés, reduciendo la religión a una invención puramente humana, a un simple producto de la imaginación?

Es esta inversión, consistente en volver a poner a la teología hegeliana sobre sus pies antropológicos, que opera Feuerbach y que inaugura así la larga línea de pensamientos en los cuales la conciencia humana se celebra ella misma, por así decir, como la grande máquina para inventar dioses. Si él retiene nuestra atención es porque él es el primero en haber intentado formular la *teoría* que permite comprender el funcionamiento de esta máquina¹⁰⁸ (GREISCH, J., pp. 480s).

El año decisivo para la definición de su posición ante Hegel es el año 1838, en donde él publica un artículo intitulado „*Kritik der christlichen oder „positiven“ Philosophie*“ (cf. *SW VII*, pp. 128-153), en el cual se detectan las primeras dudas en cuanto a la legitimidad de la tentativa hegeliana de reconciliar la religión y la filosofía. Hegel había sostenido que tanto la religión¹⁰⁹ como la filosofía poseen el mismo contenido, pero también había dicho que la religión expresa este contenido en forma de *representación*, mientras que la filosofía lo expresa en forma de *concepto*. La actitud filosófica fundamental de Feuerbach ante el fenómeno religioso, en cambio, sería aquélla que, lejos de resignarse a una posición inferior ante la incomprendibilidad de lo divino y lo sagrado, consistiría en vindicar la poderosa capacidad de comprensión que es propia

¹⁰⁷En la carta citada, Feuerbach advierte a su maestro que, en la tesis doctoral que le envía, «las ideas... no se quedan arriba en lo general por encima de lo sensible y del fenómeno, sino que siguen actuando en mí —dice Feuerbach— de manera creativa, y, por así decirlo, desde el cielo de su pureza sin color, de su gloria, claridad y unidad sin mancha consigo mismas, descienden y se conforman en una visión que penetra lo particular, que supera y domina el fenómeno en su entraña y en su superficie». Y, de modo más puntual, afirma que su tesis doctoral «lleva en sí el rastro de una forma de filosofar que pudiera llamarse la realización [(*al margen*) pero de ninguna manera debe de ser vulgarización o conversión del pensar en una forma de visión estúpida, o el pensamiento en figuritas y dibujos] y mundanización de la Idea, la *ensarkosis* o encarnación del puro *lógos*» (FEUERBACH, L. *Carta enviada a Hegel el 22 de noviembre de 1828*, en GARCÍA RÚA, J. L., “Estudio preliminar” en la versión castellana de *GTU* p. 9).

¹⁰⁸ «Feuerbach renueva una intención de Hume, haciendo del hombre una maquina de deseos que se fabrica divinidades para aumentar sus oportunidades de ver sus deseos satisfechos» (GREISCH, J., p. 507).

¹⁰⁹ «La religión —escribe Hegel— es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero... La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo» (HEGEL, W. Fr., 1985, pp. 110s).

de la filosofía precisamente por su modalidad genético-crítica. Con esta capacidad vindicada, aplicada al fenómeno religioso, vuelve a quedar abierta esa posibilidad que ya se había formulado en la tradición hegeliana de comprender a la religión *mejor* de lo que ella se comprende a sí misma¹¹⁰, pero ahora desde una *nueva* base filosófica. El intento de formular esta base filosófica, pues, suponía una efectiva inversión del hegelianismo que se había iniciado desde la misma carta que hacía poco más de diez años Feuerbach había enviado a Hegel junto con su tesis doctoral y que había alcanzado toda su fuerza solamente hasta su *KrHPH*. En 1839 Feuerbach efectuaría un verdadero parricidio con este escrito, que L. Althusser propone leer como el primero de sus «manifiestos filosóficos»¹¹¹ (cf. GREISCH, J., p. 479). Estos escritos no hacen sino hacer oficial la definitiva ruptura con el hegelianismo. En este escrito Feuerbach critica a Hegel por haber construido una filosofía que se desentendía de la naturaleza y que era especulación vacía. Para el Feuerbach posterior, Hegel no vendría sino a ostentar el título de «artista filosófico consumado» (*KrHPH*, *SW II*, p. 174; p.).

La inversión de la filosofía hegeliana efectuada por Feuerbach tiene repercusiones directas en el modo de entender las relaciones metafísicas de lo finito y lo infinito y de la inmanencia y la trascendencia, que en Hegel estaban resueltas con un claro primado de lo infinito y su trascendencia. Para Feuerbach, inversamente a la metafísica hegeliana, el auténtico ser infinito y trascendente es en realidad un ser finito determinado, sólo que *mistificado*, un ser finito que, a través de la negación de su determinación, es postulado como no-finito. Una vez que Hegel, negando la diferencia o separación de lo infinito y lo finito¹¹², había logrado la instauración del Espíritu absoluto en la inmanencia de la conciencia humana, reconociendo con

¹¹⁰ «La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de representación sensible y espiritual... Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna» (HEGEL, W. Fr., 1985, p. 117).

¹¹¹ FEUERBACH, L., *Manifestes philosophiques*, trad. Louis Althusser, Paris, PUF, 1960, pp. 11-56.

¹¹² Cf. GÓMEZ CAFFARENA, M., pp. 246 y 254.

ello el carácter infinito del hombre, pero en virtud del Dios que le era inmanente y del que él no era sino uno de sus momentos, Feuerbach, sin negar esta infinitud del ser humano, procede, mediante una crítica antiteológica, a mostrar que la fuente de esa infinitud —inversamente a como sostenía Hegel— no procedía de un Dios, aunque inmanente, distinto del hombre, sino que provenía del ser humano mismo, de su misma esencia. «La inmanencia hegeliana de Dios en el hombre se convierte aquí en autoconciencia de la esencia humana» (ESTRADA, J. A., p. 270). De este modo, la inversión de la metafísica de su maestro llevada a cabo por Feuerbach, aplicada a la relación hombre-Dios, desemboca finalmente en la reducción antropológica de la teología que es característica del pensamiento feuerbachiano. «Esta metafísica invertida es el pilar que sostiene *La esencia del cristianismo* y constituye precisamente la inversión de la teología en antropología» (FABRO, C., 1977, pp. 36s).

Para Feuerbach, en el ‘Espíritu Absoluto’ la filosofía de Hegel había llevado a término la identificación de ‘Dios’ con la ‘Razón’, y éstos, hechos idénticos en el ‘Espíritu Absoluto’, se identificaban simultáneamente con la ‘negación del hombre’. En este sentido, la antiteología de Feuerbach se dirige por igual contra ‘Dios’, que era la comprensión hegeliana del Dios de los cristianos, y contra la ‘Razon’, que era para Hegel el principio más radical de la realidad: «todo lo real es racional y todo lo racional es real». El ‘Espíritu Absoluto’ hegeliano encarnaba en la más perfecta unidad, en la identidad, a estas dos antítesis del ser humano real y concreto, y por eso se enarbolaba como la ‘negación del hombre’. Por esto se entiende perfectamente que la antiteología feuerbachiana desempeñe una crítica idealista y una crítica teológica *simultánea* y *necesariamente*.

2.2.2. La imposibilidad de la teología como ciencia

Así, apoyado en la demolición del sistema hegeliano¹¹³, Feuerbach acusa a la teología de seguir a Hegel en su empeño de no asumir al ser sensible concreto ni al punto de vista práctico y real (*die praktische Standpunkt*) en aras de la abstracción: «Aquí yo le debo mi existencia no al pan lingüístico o al lógico —al pan en sí— sino siempre sólo a *este* pan, al “inefable” [*sondern immer nur diesem Brote, dem „Unsagbaren“*]» (*GrPhZ, SW II*, p. 288; p. 60). Con ello, al no acudir a lo único que merece el título de ‘ser real’, a la única fuente de la vida y la verdad¹¹⁴, la teología cristiana se condenaba a sí misma a pretender pisar los suelos de la ciencia sin conseguirlo jamás, debido a su caprichosa insistencia en permanecer en la santidad y pureza de los cielos de la abstracción.

En la perspectiva feuerbachiana, el estudio de la religión, pues, nunca logrará elevarse teóricamente —al nivel preciso que pretende la teología o la filosofía de la religión— más que al precio de reforzar el fanatismo religioso y de desconocer la propia condición que le impone su objeto. Dicho objeto —la religión—, siendo consecuentes con el principio del sensualismo, es aprehendido única y exclusivamente por los sentidos. «El sentimiento es el órgano de lo divino [*„das Gefühls ist das Organ des Göttlichen“*]», «la fantasía es el órgano y la esencia originales de la religión [*die Phantasie ist das ursprüngliche Organ und Wesen der Religion*]», porque ante

¹¹³ La conciencia de esta demolición fue entusiastamente expresada por Marx y Engels bastantes años después: «Pero ¿quién ha descubierto el misterio del «sistema»? Feuerbach. ¿Quién ha destruido la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses, la única que los filósofos conocían? Feuerbach. ¿Quién ha puesto, no ciertamente «la significación del hombre» —¡como si el hombre pudiera tener otra significación, además de la de ser hombre!—, sino «al hombre» en lugar del viejo baratillo, incluso de la «autoconciencia infinita»? Feuerbach, y solamente Feuerbach» (MARX, K. & Fr. ENGELS, 1962, pp. 158s). — Asimismo, ENGELS daba cuenta de la influencia que *WChr* había alcanzado, casi medio siglo después, en la filosofía alemana: ella había sido la última de un largo período *clásico*, la que había quebrado simplemente al sistema hegeliano, y, con ello, la que daba pie a una nueva filosofía: «Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo... El maleficio quedaba roto; el «sistema» [hegeliano] saltaba hecho añicos y se le daba de lado... Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos» (ENGELS, Fr., pp. 26s).

¹¹⁴ «Lo que el hombre cree como verdad, se representa inmediatamente como realidad; porque en un principio sólo es verdad por lo que es verdad fáctica en oposición a lo que solamente uno se imagina o sueña. El concepto del *ser*, de la *existencia*, es el *concepto primario y originario* de la verdad [*der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit*]. Con otras palabras: en un principio el hombre hizo depender la verdad de la existencia y recién más tarde la existencia de la verdad» (*WChr, GW V*, p. 56; p. 32).

el problema de una existencia divina que no sea presente a los sentidos, «sólo la fantasía protege contra el ateísmo [*nur die Phantasie bewahrt vor dem Atheismus*]» (*WChr*, *GW V*, pp. 40, 360 y 345; pp. 21, 238 y 224, respectivamente). Esto se ve claro en la cuestión del milagro: lejos de elevarnos por encima de la realidad sensible, él no hace sino confirmar el precio de la sensibilidad: un milagro no resulta interesante porque desafía a la razón, sino porque «sorprende a nuestra vista». En este sentido, el milagro sella «el triunfo de la sensibilidad sobre la razón» (*SW VII*, p 21). Cuando aparece el milagro, a la razón se le invita a cerrar los ojos (*cf.* GREISCH, J., p. 491).

El programa feuerbachiano estuvo orientado a restablecer, entre otras cosas, una alianza entre la filosofía y las ciencias naturales¹¹⁵ con el fin de vencer ese descrédito de lo sensible en que incurría el pensamiento teológico debido a su concubinato con la filosofía hegeliana¹¹⁶, que era también un descrédito del cuerpo y de sus necesidades elementales, de sus sufrimientos y de sus alegrías. Esta alianza produciría, como uno de sus primeros frutos, el método genético-crítico, que en definitiva, a los ojos de Feuerbach, era el único que escapaba de la terrible disyuntiva que planteaban tanto la filosofía de la religión como la teología —o mitología— cristiana en aquellos años respecto al estudio de la religión:

La filosofía especulativa de la religión sacrifica la religión a la filosofía [*die spekulative Religionsphilosophie opfert die Religion der Philosophie*] y la mitología cristiana sacrifica la filosofía a la religión [*die christliche Mythologie die Philosophie der Religio auf*]: aquella convierte a la religión en un juego de la arbitrariedad especulativa [*jene macht die Religion zu einem Spielball der spekulativen Willkür*], ésta, a la razón en un juego del fantástico materialismo religioso [*diese die Vernunft zum Spielball eines phantastischen religiösen Materialismus*]; aquella sólo permite a la religión decir lo que ella misma ha

¹¹⁵ Feuerbach reivindica los derechos del comparativismo científico interdisciplinario contra un estilo filosófico preponderantemente especulativo en el que la filosofía por sí misma y de manera autosuficiente iba encontrando desarrollo. A diferencia de la filosofía tradicional hegeliana, Feuerbach va a la zaga de esta reivindicación a fin de alcanzar los objetos, fenómenos y situaciones que tradicionalmente excedían el campo de interés estrictamente filosófico: «He aquí de manera general el defecto del método hegeliano: él mira la historia solamente como un río, sin considerar el suelo sobre el cual el río se extiende» (*SW IV*, p. 426).

¹¹⁶ «La filosofía tiene que unirse de nuevo con las ciencias naturales y las ciencias naturales con la filosofía [*Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden*]. Esta unión, fundada en una necesidad recíproca, en una necesidad interna [*diese auf gegenseitiges Bedürfniss, auf innere Nothwendigkeit gegründete Verbindung*], será más duradera, más afortunada y más fecunda [*wird dahuerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein*], que el anterior concubinato entre la filosofía y la teología [*als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie*]» (*VThRPh*, *SW II*, p. 244; p. 53).

pensado y lo que sabe expresar por sí mucho mejor [*jene läßt die Religion nur sagen, was sie selbst gedacht und weit besser sagt*], ésta deja hablar a la religión *en lugar de* la razón [*diese läßt die Religion anstatt der Vernunft reden*]; aquélla, incapaz de salir *de sí misma*, convierte las imágenes de la religión en sus propios pensamientos [*jene, unfähig, aus sich herauszukommen, macht die Bilder der Religion zu ihren eigenen Gedanken*], ésta, incapaz de volver *a sí misma*, convierte las imágenes en *cosas* [*dieses, unfähig, zu sich zu kommen, die Bilder zu Sachen*] (*WChr, GW V*, p. 3; p. 7).

2.2.3. Del ser abstracto y vacío de la teología a la alienación del ser humano

Si el objeto que resulta de cualquiera de los esfuerzos de la filosofía de la religión y de la teología no surge —acorde al principio del sensualismo— a partir de una intuición sensible de algo real, entonces será un objeto o bien *especulativo, arbitrario y abstracto* —por parte de la filosofía— o bien *fantástico, imaginado y vacío* —por parte de la teología—. Pero, en todo caso, si este objeto, a pesar de no proceder de lo real ni a través de una intuición sensible, ha logrado constituirse así, abstracto y vacío, es porque su fuente inconsciente es, como se ha visto en el capítulo anterior, la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. No obstante, a pesar de su fuente, la constitución de este objeto se opera *abstrayendo*, esto es, *prescindiendo*, por medio del entendimiento¹¹⁷, del ser humano real y de su esencia subjetiva y personal, y considerando esa abstracción resultante como un objeto distinto del ser humano:

La religión, por lo menos la cristiana, es la *relación del hombre consigo mismo* [*das Verhalten des Menschen zu sich selbst*], o mejor dicho: *con su esencia*, pero considerando su esencia *como un otro ser* [zu seinem Wesen, *aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen*]. *El ser divino no es otra cosa que* la esencia humana [das göttliche Wesen ist nichts andres als *das menschliche Wesen*] o mejor dicho, *la esencia del hombre* separada de los límites del hombre individual, es decir, real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, *contemplada y venerada* como si fuera *una otra esencia diferente de la suya propia* [*vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt, als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen*]. Todas las *determinaciones* de la esencia divina son por ello determinaciones de la esencia humana [*alle Bestimmungen des göttliche Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens*]...

La esencia *secreta* de la religión es la unidad del ser divino con el ser humano [*Das geheime Wesen der Religion ist die Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen*], pero la forma de la religión, o sea la esencia manifiesta y *consciente* de ésta [*das offenbare, bewußte Wesen*], es la *diferencia* de aquellos [*derselben der Unterschied*]. Dios es el ser humano, pero *es sabido como otro ser* [*Gott ist das menschliche Wesen; er wird aber gewußt als ein andres Wesen*] (*WChr, GW V*, pp. 48s y 410; pp. 27 y 273).

¹¹⁷ «Sólo por medio del entendimiento y en el entendimiento [*nur durch den Verstand und in dem Verstande*], el hombre tiene el poder de prescindir *de sí mismo*, de su esencia subjetiva y personal [*hat der Mensch die Kraft, von sich selbst, d. h. von seinen subjektiven, persönlichen Wesen, zu abstrahieren*] y de elevarse a conceptos y relaciones generales, distinguir el objeto de las impresiones que hace sobre nuestro ánimo, y considerarlo *en y por sí mismo*, sin relación al hombre [*ihn an und für sich selbst, ihn ohne Beziehung auf den Menschen zu betrachten*]» (*WChr, GW V*, p. 78; pp. 50s).

Así, las religiones, y en particular el cristianismo, han podido desarrollarse gracias a la *victoria* que han logrado en el campo de batalla de la conciencia humana, donde han hecho prevalecer la *distinción* entre Dios y el ser humano. Pero «mediante aquella distinción, el hombre hace caso omiso de sí mismo, de su esencia, de su medida absoluta; pero esta omisión es solamente una ilusión» (*WChr*, p. ; p. 29). En la autoproyección u objetivación de su ser que el hombre religioso lleva a cabo se opera en algún sentido una *alienación*, una *otrificación*:

Dios es la íntima esencia subjetiva del hombre, *separada e incomunicada* [*das ab- und ausgedernte, eigenste subjektivste Wesen des Menschen*]... Y esta discrepancia es en la religión tanto más penosa y tanto más terrible por cuanto opone al hombre su propio ser, como si fuera otro y además como si fuera un ser personal, como un ser que odia y maldice a los pecadores excluyéndolos de su gracia y de la fuente de toda salvación y felicidad (*WChr*, *GW V*, pp. 73 y 97; pp. 43 y 62, respectivamente).

Este objeto es, pues, *enajenado, hecho extraño* al hombre mismo y elevado al rango de divinidad, resultando de esto el objeto central de toda religión y de toda experiencia de culto: «Lo que para el hombre tiene valor esencial [*wesentlichen Wert*], lo que para él es lo perfecto [*das Vollkommene*], lo exacto [*Treffliche*], en lo que él verdaderamente tiene placer [*wahres Gefallen hat*], esto sólo es para él *Dios* [*das allein ist ihm Gott*]» (*WChr*, *GW V*, pp. 127s; p. 79).

Así, el objeto divino resultante queda totalmente separado y diferenciado del ser humano:

Él contempla su propia esencia fuera de sí y esta esencia como algo bueno [*Er schaut sein Wesen außer sich und dieses Wesen als das Gute an*]... Cuanto *más subjetivo*, más humano es Dios [*je subjektiver, je menschlicher Gott ist*], tanto más el hombre se *despoja de su subjetividad*, de su humanidad [*desto mehr entäußert der Mensch sich seiner Subjektivität, seiner Menschheit*], porque Dios en sí y por sí es su mismidad alienada [*weil Gott an und für sich sein entäußertes Selbst ist*]... (*WChr*, *GW V*, p. 73; p. 43).

En este sentido, Dios —que es la misma esencia subjetiva y personal del hombre, sólo que *objetivada*—, al constituirse como *otro* ser, lo hace conforme a una dinámica que termina resultando para el hombre «*negativa y adversa*» (*WChr* p. ; p. 39). El concepto ‘Dios’ supone pues una *negación* de lo que en el hombre es *en sí* para volverse una *afirmación* de lo que es en

el hombre *como si fuera en otro*, pero esta negación y esta afirmación son realizadas por el hombre mismo: «*El hombre afirma en Dios lo que en sí mismo niega*» (WChr p. ;p. 40).

Para enriquecer a Dios, el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser una nada... El hombre tiene su esencia en Dios, ¿cómo podría tenerla en sí y para sí mismo?... La esencia divina *es la esencia humana transfigurada* a través de la muerte de la abstracción [*das göttliche Wesen ist das durch den Tod des Abstraktion verklärte menschliche Wesen*], es el *espíritu fenecido* del hombre [*der abgeschiedene Geist des Menschen*]» (WChr, GW V, pp. y 186; pp. 39 y 115).

La proyección oculta en el fondo de toda creencia religiosa tiene que ser desenmascarada no sólo por lo que tiene de falso e irreal, sino también porque es *un impedimento* para que el hombre se afirme tal y como es, para que se autoafirme y se haga responsable de sí mismo. Y de esta constatación indignante¹¹⁸ surgen las siguientes preguntas: pero ¿el proyecto feuerbachiano tiene algo que vaya más allá del solo valor especulativo de una comprensión verdadera de aquello que se oculta tras el fenómeno religioso que acontece en el cristianismo? ¿Además de comprender ese mecanismo que se esconde en todo fenómeno religioso, hay algo más en este proyecto?¹¹⁹

2.3. Un complemento ulterior de la ontología feuerbachiana: ‘la naturaleza’

Con el cristianismo, el hombre perdió el sentido, la facultad de escrutar e investigar la naturaleza, el universo... Para nosotros la fantasía es una actividad arbitraria; pero donde el hombre no ha asimilado el principio de la cultura y de la necesidad de formarse una idea del universo en general, donde sólo vive para sus sentimientos, allí la fantasía es una actividad inmediata e involuntaria
WChr, pp. 151s.

Sobreponiéndose al olvido que en WChr se había hecho de ‘la naturaleza’ (cf. GW VI, p. 26)¹²⁰ y sin ningún interés en realizar ebría especulación, sino más bien sobria filosofía (cf. KÜNG, H.,

¹¹⁸ Detrás de la indignación de Feuerbach causada por los efectos de la religión en la humanidad resuena, sin lugar a dudas, el clamor del libro V de Lucrecio: «¡Oh raza infortunada de los hombres, después de haberles atribuido a los dioses tales hechos [los prodigios de la naturaleza], añadirles aún iras acerbas! ¡Cuántos gemidos engendrasteis entonces para vosotros mismos! ¡Cuántas heridas para nosotros, y qué de lágrimas para nuestros hijos!» (1195ss).

¹¹⁹ La respuesta a estas cuestiones da pie al objeto del siguiente capítulo, constituido por las implicaciones prácticas —éticas, sociales y políticas— del antropocentrismo antiteológico de Feuerbach.

¹²⁰ Al inicio de la WR Feuerbach explica: «El tema del que tratan [los pensamientos que conforman la WR], o al menos su punto de partida, es la religión y *hasta qué punto la naturaleza es su objeto* [inwiefern ihr Gegenstand die Natur ist], y de esta última me he abstraído en el *Cristianismo* y en el *Lutero*, dado que el núcleo del cristianismo no

2005, pp. 235ss), Feuerbach, contrariamente a su maestro, comienza a convencerse de que la filosofía debe tomar una dirección contraria a aquella por la que el idealismo la había conducido, y así comienza a acercarse, al tiempo que se distancia de Hegel, a un materialismo —por contraposición al idealismo absoluto— que tiene su punto nodal en una peculiar concepción de ‘naturaleza’:

La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y su totalidad [*die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität*]; pero la esencia de la realidad es la naturaleza (la naturaleza en el sentido más universal de la palabra) [*aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die Natur (Natur im universellsten Sinne des Wortes)*]. Los secretos más profundos se encuentran en las cosas naturales más simples [*die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen*]; la especulación fantástica que suspira por el más allá, los pisotea. El retorno a la naturaleza es la única fuente de salvación [*die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils*]... La naturaleza no ha construido tan sólo la maquinaria elemental del estómago, ha edificado también el templo del cerebro [*den Tempel des Gehirns*]; no nos ha dado únicamente una lengua provista de papilas homólogas a las vellosidades intestinales, nos ha dado también oídos a los que sólo encanta la armonía de los tonos [*den Ohren, die nur die Harmonie der Töne*], y ojos a los que sólo encanta la esencia celeste y desinteresada de la luz [*und Augen, die nur das himmlische, selbstlose Wesen des Lichtes entzückt*] (*KrHPh, SW II*, pp. 203s; p. 152).

La *WR* puede tomarse como un corolario de la *WChr*: en ella no hace sino aplicar la tesis esencial de *WChr* ya no al cristianismo en particular, sino a la religión en general, saltando consecuentemente otro protagonista, además de la esencia humana, en la explicación de la esencia de la religión: ‘la naturaleza’¹²¹. Con esta nueva faceta del pensamiento de Feuerbach podría pensarse que ‘el hombre’ padecería un desplazamiento o descentramiento tal y como lo habrían padecido previamente ‘Dios’ y ‘la razón’, según lo señala la recurrida cita de sus *Fragmentos para la caracterización de mi curriculum vitae filosófico* (cf. *SW II*, p. 388). No

es el Dios en la naturaleza, sino en el hombre [*denn der Kern des Christenthums ist nicht der Gott in der Natur, sondern im Menschen*]» (*SW VII*, p. 433 n. *: p. 21 n. 1).

¹²¹ «Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión [*die Natur ist der erste, ursprüngliche Gegenstand der Religion*]... A Dios entendido como el artífice de la naturaleza se le representa como un ente distinto de ésta; pero lo que este ente contiene y expresa, el contenido real del mismo, es únicamente la naturaleza [*aber Das, was dieses Wesen enthält und ausdrückt, der wirkliche Inhalt desselben ist nur die Natur*]... Pero si resulta que no es la naturaleza quien nos conserva la vida sino Dios, entonces la naturaleza es sólo un mero camuflaje de la divinidad, y por consiguiente, un ente superfluo y aparente, como por otra parte Dios es un ente superfluo y pura apariencia si quien nos conserva la vida en la naturaleza [*gleichwie umgekehrt Gott ein überflüssiges Scheinwesen ist, wenn uns die Natur erhält*]... Y se puede decir sin ningún reparo que mirándolo así, la naturaleza es verdaderamente poseída por un espíritu, pero este espíritu es el del hombre, es su propia fantasía, su propia alma que involuntariamente se introduce en la naturaleza y hace de ella un símbolo y un reflejo de su propia esencia» (*WR, SW VII*, pp. 434, 444, 448 y 440; pp. 23, 35, 40 y 30, respectivamente).

obstante, como de alguna manera lo sugiere la contundente calificación de ‘tercero y último’, no parece que el pensamiento ‘el hombre’ haya sido exactamente desplazado del *centro* del pensamiento feuerbachiano; más parece que el ulterior *naturalismo* de Feuerbach vendrá a fortalecer y ampliar un ya arraigado pensamiento antropocéntrico, tornándolo antropocéntrico-naturalista, de modo tal que quedará erradicada desde todo punto de vista cualquier posibilidad de una interpretación teísta o religiosa o, siquiera, trascendente —en sentido clásico y tradicional— del ser humano. Esto puede advertirse claramente en los *Principios de la filosofía del porvenir*: «La nueva filosofía *hace del hombre, junto con la naturaleza* (como base del hombre), *el objeto único, universal y supremo* de la filosofía, y, en consecuencia, de la *antropología, junto con la fisiología, la ciencia universal*» (*GrPhZ, SW II*, p. 317; p. 93).

Feuerbach, al tiempo de que se consagra como materialista, va forjando una concepción de ‘naturaleza’ paradójicamente más cercana al idealismo que al materialismo de sus contemporáneos. Rawidowicz hace notar que Feuerbach atribuía, comparablemente con Schelling y Schopenhauer, un poder dinámico, activo y creador a la naturaleza, siendo también para él *sujeto* con productividad. A esto se debe su mayor cercanía a los filósofos de la naturaleza idealistas que a los investigadores mecanicistas de la naturaleza de su entorno inmediato, quienes tendían a negar cualquier manifestación o dimensión que no fuera reducible a términos meramente físicos o químicos (*Cf. RAWIDOWICZ, S.*, pp. 177s).

La noción de ‘naturaleza’ de Feuerbach está permeada por un materialismo que busca integrar la conciencia en la materia, pues la materia —a diferencia de lo que sostenía el antiespiritualismo de Dorguth— no sería pensable desde la pura materia¹²². En este sentido,

¹²² El idealismo hegeliano, que había sido la cuna de su propio pensamiento, le hacían ver en aquellos tempranos años el sinsentido y la autocontradicción implícita y latente en el materialismo de su tiempo: «¿Cómo puede el hombre llegar al concepto de materia [*wie kommt der Mensch zum Begriffe einer Materie*], cómo llegar a llamar cuerpo a su cuerpo, cuando él sólo es un ser corporal [*wie nennt er seinen Leib einen Leib, wenn er nur ein leibliches Wesen ist*]? *Donde sólo hay materia, no hay concepto de materia* [*wo nur Materie ist, da ist kein Begriff der Materie*]... La materia sólo es conocida y reconocida en contraste con el espíritu [*die Materie wird nur im Gegensatz zum Geiste bekannt und erkannt*]. *La materia existe sólo para algo distinto de la materia* o, más bien, *para un ser distinto de la*

debido al papel que juega la conciencia en el materialismo antropológico profesado por Feuerbach, la noción de ‘naturaleza’ tendrá irreversiblemente una referencia antropológica, como lo manifiesta en la tercera de sus *Vorlesungen über das Wesen der Religion*: «El ser en el que la naturaleza llega a ser un ser personal, consciente, intelectual, es y significa para mí el hombre [das Wesen..., in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch]» (GW VI, p. 29).

Incluso si el último Feuerbach comparte con los materialistas de su época la tesis según la cual «el hombre es un ser natural, salido de la naturaleza», su reflexión mantendrá un énfasis en la diferencia que, con todo, existe entre el hombre y la naturaleza. Ésta será concebida como el polo opuesto de la subjetividad humana y no como la atmósfera en la que ésta podría quedar disuelta. La conciencia y la subjetividad se mantienen distintas e irreducibles a la naturaleza, aunque en íntima relación con ella, cuidando que «el evangelio de los cinco sentidos» no quede desprovisto de espíritu¹²³. Esta nueva visión de los lazos entre el hombre y la naturaleza se cristaliza a partir de su *WR*, publicada en 1846. En ella se le da pleno sentido a célebre definición de Schleiermacher sobre la religión:

El sentimiento de dependencia del hombre es el *fundamento* de la religión; el objeto de este sentimiento, aquello por lo que el hombre es y se siente dependiente no es al origen otra cosa que la naturaleza. La naturaleza es el primer objeto original de la religión, como lo prueba suficientemente la historia de todas las religiones y de todos los pueblos (*WR*, *GW X*, p. 4; § 2).

Más fuertemente de lo que él había hecho en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach retoma la definición de la religión como sentimiento de absoluta dependencia con respecto a la naturaleza. En el ámbito vivencial, este sentimiento de absoluta dependencia con respecto a la naturaleza se

materia [Nur für ein von der Materie unterschiedenes, richtiger: sich unterscheidendes Wesen existirt eine Materie], así como la oscuridad sólo para un ser que ve, pero no para uno ciego» (*SW II*, p. 140). — Cf. CABADA CASTRO, M., 1975, p. 4; 1994, p. 91.

¹²³ Cf. PHILONENKO, A., *La jeunesse de Feuerbach*, t. I, p. 81, citado por GREISCH, J., p. 513.

deriva del hecho de que, en la ontología feuerbachiana, la naturaleza es una condición necesaria para la sensibilidad, el espíritu, y, por tanto, para la conciencia y la subjetividad.

CAPÍTULO 3

ALGUNAS IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL ANTROPOCENTRISMO ANTITEOLÓGICO DE

FEUERBACH

El punto de vista esencial de la religión es el punto práctico, es decir, subjetivo. El fin de la religión es el bienestar, la salvación, la beatitud del hombre; la relación que existe entre el hombre y Dios no es otra cosa que la relación que hay entre el hombre y su felicidad: Dios es la salvación realizada del alma, o sea, el poder ilimitado de hacer efectiva la salvación y la felicidad del hombre
WChr, GW V, pp. 316; p. 207.

En varios puntos nodales de la nueva filosofía que ha formulado «el Anacoreta de Bruckberg» se presenta al ser humano como centro y medida de todo, a semejanza del gran sofista Protágoras (cf. CABADA CASTRO, M., 1975, p. 89), y en este sentido esta nueva filosofía se identifica con un antropocentrismo; consecuentemente, esta filosofía no es más que un intento por descubrir e interpretar el ser y el obrar típica y esencialmente humanos. Lo que en efecto interesa a Feuerbach, en definitiva, es la manera mediante la cual una cierta *comprensión* que el ser humano tiene *de sí* se expresa en sus prácticas y en sus comportamientos *más* que en sus teorías y sus conceptos, incluso si esta *comprensión de sí* es inconsciente, como resulta ser el caso de la religión y del concepto de Dios. En este punto, el proyecto feuerbachiano se dirige a poner de manifiesto que esa autocomprensión que el ser humano deposita inconscientemente en su idea de Dios tiene ciertas implicaciones legítimas, aunque no en el ámbito teórico-especulativo, sino sólo en el práctico, porque

Dios es esencialmente un objeto de la religión, no de la filosofía, del sentimiento, no de la razón, de la praxis, no de la innecesaria teoría, de la necesidad del corazón, no de la libertad del pensamiento [*Gott ist wesentlich nur ein Gegenstand der Religion, nicht der Philosophie, des Gemütes, nicht der Vernunft, der Praxis, nicht des bedürfnislosen Theorie, der Herzensnot, nit der Gedankenfreiheit*]; en una palabra, es un objeto, es un ser que no expresa la esencia desde el punto de vista teórico sino desde el punto de vista práctico [*kurz ein Gegenstand, ein Wesen, welches nicht das Wesen des theoretischen, sondern der praktischen Santdpunkts ausdrückt*]» (*WChr, GW V*, p. 318; p. 208).

Ya desde el capítulo II de su *WChr*, Feuerbach introduce este carácter práctico y activo como constitutivo esencial de la religión misma: «La religión, por lo menos la cristiana, *consiste en el comportamiento del hombre para consigo mismo* [*Verhalten des Menschen zu sich selbst*] o, mejor dicho: *para con su esencia*, pero el comportamiento hacia su esencia *como si fuera otra esencia* [*aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen*]» (*WChr, GW V*, p. 48; p. 27). Una vez que en toda la primera parte de *WChr* se ha buscado poner en claro la «esencia verdadera» de la religión —es decir, su carácter exclusivamente antropológico—, al inicio de la segunda parte de esta obra —que tendrá por objeto la «esencia falsa» de la religión— deben quedar totalmente definidas las implicaciones de aquella «esencia verdadera», a fin de que no sólo no queden injustamente bajo los escombros del castillo teológico —la esencia falsa de la religión— una vez que esa segunda parte consiga su cometido negativo de echarlo abajo, sino para que sean consideradas y afirmadas en congruencia con la finalidad positiva que también se alberga en el seno de *WChr*¹²⁴.

En este sentido, es hasta el capítulo XX de *WChr*, «El punto de vista esencial de la religión» —que da inicio a la segunda parte de esta obra—, donde Feuerbach presenta, con total pertinencia, la tesis de que la religión persigue, como uno de sus constitutivos esenciales auténticos, una finalidad fundamentalmente práctica en tanto *búsqueda de salvación o plenitud*, es decir, *de bienestar y felicidad*¹²⁵, como reza el exordio previamente presentado. Esta peculiar

¹²⁴ Véase la nota a pie de página número 47 de este trabajo.

¹²⁵ La consideración del bienestar y la felicidad como valor supremo y como finalidad última, que por lo demás es una consideración de una finalidad y un valor básicamente *prácticos*, se contraponen claramente a la consideración hegeliana del Saber absoluto (*Das absolute Wissen*) o de la Sabiduría como valor supremo y finalidad última tanto de la *filo-sofía* como de la *teología* y de la *ciencia vulgar* (cf. KOJÈVE, A., pp. 7 y 10 n. 1). Ciertamente, este ideal

concepción de la religión no hace sino mostrar que el pensamiento de Feuerbach no toca su culmen en un punto teórico o especulativo sino que avanza hacia un alcance más radical y concreto: la afirmación del ser humano y su puesta en estado de plenitud, no por medios extrahumanos o fuerzas trascendentes, sino por las solas potencias del propio ser humano. Precisamente de este punto de vista esencialmente práctico de la religión tal y como es considerada por Feuerbach se desprende una línea más en el programa feuerbachiano —y que constituye el objeto de este tercero y último capítulo de la presente tesis—, una línea que buscará coronar este programa: su humanismo ateo y sus implicaciones éticas¹²⁶.

3.1. La ética como búsqueda de la realización del ser humano

Estos fines generales encuentran su realidad y verdad sólo en la realización humana [*da aber allgemeinen Zwecke nur in der Menschwerdung ihre Wirklichkeit und Wahrheit finden*] —si yo quiero, por ejemplo la libertad, entonces no quiero otra cosa que hombres libres; yo no quiero una libertad y una voluntad sólo de cabeza, quiero una libertad visible, palpable—, así precisamente pongo siempre al hombre como *A* y Ω [*so setze ich als das A und Ω geradezu immer dem Menschen*]. Los burros teólogos y filósofos, cuyo número es una legión, no comprenden esto y ni tienen idea de lo que yo quiero [*die theologischen und philosophischen Esel, deren Zahl Legion, begreifen das nicht und ahnen nicht, was ich will*].
SW XIII, p. 136.

Por una parte, por las tempranas alusiones que Ludwig Feuerbach hacía la autonegación del ser humano muy presente en varias tradiciones cristianas¹²⁷, no resulta en absoluto descabellado

hegeliano de la Sabiduría implica de algún modo el ámbito práctico y moral: a la primera definición de la Sabiduría por la plena y perfecta *autoconciencia* le siguen otras dos definiciones por la perfecta *satisfacción* por lo que se es — el hombre que es perfectamente autoconsciente está necesariamente autosatisfecho por lo que es, por aquello de lo cual toma conciencia— y por la perfección *moral* —la existencia del sabio, que está satisfecho consigo mismo, sirve de modelo válido para todos los hombres—. En el contexto del sistema idealista hegeliano, estas definiciones parecen identificarse: «Para Hegel las tres definiciones de la Sabiduría son rigurosamente equivalentes. El Sabio es el hombre perfectamente autoconsciente, es decir, plenamente satisfecho por lo que es, esto es, que realiza en y por su existencia la perfección moral, o en otros términos, que sirve de modelo a sí mismo y a *todos* los demás» (KOJÈVE, A., p. 13). Sin embargo, la identidad de estas definiciones descansa única y exclusivamente en el carácter *axiomático* de la primera definición, porque la autoconsciencia revela la esencia del ser humano (*cf.* KOJÈVE, A., p. 16).

¹²⁶ Para una profundización en el pensamiento humanista y antropológico de Feuerbach, *cf.*, los importantes trabajos de CABADA CASTRO, M., 1975, 1980 y 1994.

¹²⁷ Un excelente desarrollo histórico de las concepciones del amor en el pensamiento medieval, entre las que se encuentra aquélla denominada ‘extática’, que implica la autonegación e inmolación del sujeto, puede encontrarse en ROUSSELOT, P.

pensar que el fuerte impulso de Feuerbach a sostener la afirmación del hombre como centro y finalidad de todas sus reflexiones filosóficas nace como reacción a las doctrinas cristianas que promovían la supresión, el sacrificio y el anonadamiento del sujeto. Por otra parte, la reflexión que Feuerbach desarrolla en torno a la esencia de la religión, y del cristianismo en particular, siempre pasaba bajo la lente del método genético-crítico, lo que implicaba un tipo de acercamiento que, en principio, rechazaba cualquier esencialismo estático; lo que se trata de comprender es una esencia en perpetuo cambio y movimiento. Este dinamismo propio de la esencia oculta de la religión proviene en realidad la misma voluntad humana que, inconscientemente busca afirmarse a sí misma. Feuerbach no pretende suprimir simple y llanamente la religión —porque ella implica un sentido práctico como modo de vivir y de proceder—, sino comprenderla y, liberándose de lo alienante de ella, realizar plenamente su verdadera esencia: la afirmación de la humanidad.

3.1.1. Egoísmo y eudemonismo

El Yo puede quererlo todo, menos abandonarse a sí mismo. El egoísmo es una tendencia natural, es voluntad, y donde hay voluntad hay voluntad de felicidad: todo querer es un «querer ser feliz». En consecuencia, todo *egoísmo* implica inexorablemente un *eudemonismo*. Para Feuerbach, lejos de que este hecho natural constituya un impedimento o un desafío para el ordenamiento moral, debe ser uno de sus elementos constitutivos. Lo que para muchos pensadores, entre ellos Kant¹²⁸ y, siguiendo a éste, Schopenhauer¹²⁹, constituye más bien un

¹²⁸ Es sabido que en la filosofía moral kantiana la acción moral no está dirigida a conseguir la felicidad, sino a hacernos *dignos* de ella. La felicidad no es una parte constitutiva de la acción moral, sino que es una consecuencia lógica y temporalmente posterior a ella. Una acción es moralmente buena si se realiza por deber y queda excluida totalmente de su inspiración cualquier inclinación como la conservación, el mejoramiento o la felicidad —que resume la totalidad de todas las inclinaciones—. Una acción moralmente buena será, pues, aquella determinada *a priori* por un principio interno y absoluto de la razón pura en su uso práctico, es decir, en ese uso que influye en la voluntad, y no una acción que esté ordenada o conforme a un propósito o fin determinado —incluida la felicidad—, pues éste siempre determinará *a posteriori* a la acción y constituirá un valor externo y, por tanto, relativo a ella. En este sentido, la ética crítica kantiana se separa de las éticas eudemonistas en la medida en que considera a la felicidad

elemento inmoral —la procuración de la felicidad propia— o al menos algo de lo que toda acción moral debe prescindir, para Feuerbach representa *el* motivo y *la* causa del acto moral:

La felicidad propia no es en efecto fin y meta de la moral, sino su fundamento, su presupuesto [*die eigene Glückseligkeit ist allerdings nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage, ihre Voraussetzung*]. El que no le concede lugar alguno en la moral y la expulsa de ella abre las puertas a una arbitrariedad diabólica [*wer ihr keinen Platz in der Moral einräumt wer sie hinauswirft, der öffnet diabolischer Willkür die Thüre*]; porque solamente por la experiencia de mi propia tendencia a la felicidad sé yo lo que es bueno o malo, lo que son la vida o la muerte, el amor o el odio en sí mismos y en sus efectos [*denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiss ich, was gut oder böse ist, was Leben oder Tod, was Liebe oder Hass ist und wirkt*] y, por lo mismo, no doy yo al hambriento una piedra en vez de pan o al sediento ácido nítrico en vez de agua potable (SW X, pp. 275s).

Feuerbach, lejos de intentar someter a la naturaleza humana —con sus instintos e inclinaciones— bajo las pesadas cadenas de un ordenamiento ético, busca evitar toda contradicción formulando una ética *atenta* a la naturaleza humana, a los deseos¹³⁰ e inclinaciones naturales del ser humano:

como un fin segundo y siempre condicionado, cuya consecución estaría restringida por el cultivo de la razón que reconoce su finalidad práctica suprema en la fundamentación de una buena voluntad.

¹²⁹ Schopenhauer veía en el carácter *ascético* del cristianismo uno de sus valores más profundos y prominentes. CABADA CASTRO, M., en su lucidísima recuperación histórico-sistemática *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la vida* (1994), cita esta valoración de Schopenhauer con la hipotética —y muy plausible— intención de reafirmar la existencia de una mutua y consciente relación entre las ideas schopenhauerianas y las feuerbachianas, colocando esta cita en un contexto de manifiesta réplica al (fragmento que se reproduce en la siguiente nota a pie de página del) filósofo de Bruckberg: ««Hasta los declarados enemigos del cristianismo —dice Schopenhauer— que han surgido en los últimos tiempos han reconocido en él [el cristianismo] las doctrinas de la renuncia, auto-abnegación, perfecta castidad y en general mortificación de la voluntad, que ellos muy correctamente designan con el nombre de ‘tendencia anticósmica’ [*antikomischen Tendenz*], y en profundas exposiciones han declarado que tales doctrinas pertenecen esencialmente al original y verdadero cristianismo. En esto tienen perfecta razón. Pero el hecho de que precisamente esto lo consideren como una clara y manifiesta censura contra el cristianismo, mientras que en ello precisamente radica su verdad más profunda, su alto valor y carácter prominente, es signo de un obscurecimiento del espíritu [...]» (II 788s)» (pp. 97s) [la indicación de los paréntesis que están al final de la cita se refiere a la edición de Wolfgang Frh. von Löhneysen de las *Sämtliche Werke* de SCHOPENHAUER, A., en 5 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968]. Unas páginas más adelante (cf. pp. 128s), Cabada Castro aclara que Schopenhauer no niega el egoísmo; niega que éste sea moral: es tan básico e instintivo, y se identifica tanto con el ser humano mismo que no hace falta considerarlo como un deber, como una prescripción, o darle, como lo hace Feuerbach, una relevancia moral. Sucede lo mismo en el caso de Kant, a quien Schopenhauer sigue en este punto.

¹³⁰ Una vez que el deseo es reconocido por Feuerbach como estructura esencial del hombre, no hay problema en verlo también como el alma de la religión. Explicar la génesis de los deseos equivale a explicar la génesis de la religión. «El deseo —escribe Feuerbach en su *Teogonía*— es la manifestación original de los dioses [*der Wunsch ist die Urrerscheinung der Götter*] (SW IX, p. 25). Allí en dónde se despiertan los deseos, surgen inevitablemente los dioses. Las representaciones de lo divino no son sino objetivaciones del deseo humano, pero subrayando que el deseo que está detrás de todos estos deseos es el deseo de ser uno mismo un Dios (cf. SW IX, pp. 48s). Dios no es otra cosa que el objeto oculto del deseo humano, objeto que le aporta una satisfacción imaginaria. Este tema será largamente desarrollado en la *Theogonie* (1857), dirigida en grande parte por la tesis siguiente: «La divinidad es esencialmente un objeto de la solicitud, del deseo [*die Gottheit ist wesentlich ein Gegenstand des Verlanges, des Wunsches*]; ella es siempre algo representado, pensado y creído únicamente porque ella es algo que es solicitado, que es anhelado y deseado» (SW IX, p. 34). Pero, una vez más, esta estructura antropológica se descifra en la religión cristiana más claramente que en ninguna otra parte: el *corazón* cristiano es de cierta manera el *deseo sin más*. Esto es lo que busca

«Lo que es la norma o más bien la ley de la vida, es también la ley de la moral o debe serlo al menos, si ésta no quiere ser un mero ente de razón» (SW X, p. 117). Poner a la moralidad en contradicción con la vida tal y como ésta es no es sino un acto *antinatural* y una tendencia *anticósmica*. Los estudios que el joven Feuerbach emprendiera en torno a la historia de la filosofía moderna y que dieran como resultado su obra *Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*, situaban el origen de esta tendencia anticósmica en el dualismo antropológico de raigambre platónico-agustiniana que a lo largo de los siglos asumió y desarrolló el cristianismo:

Con el cristianismo se estableció una diferencia entre cuerpo y espíritu, entre lo sensible y lo suprasensible [*mit dem Christenthum war daher zugleich der Unterschied zwischen Geist und Fleisch, Sinnlichem und Uebersinnlichem gesetzt*] —una diferencia, sin embargo, que los momentos del cristianismo a lo largo de la historia llevaron a determinados desarrollos, hasta el punto de agudizarla en oposición o discordia entre materia y espíritu, Dios y mundo, sensible y suprasensible—. Y puesto que en esta oposición lo suprasensible fue considerado como lo único esencial [*und da in diesem Gegensatze das Uebersinnliche als das nur Wesenhafte*], mientras que lo sensible era pensado como inesencial, se convirtió el cristianismo, en su evolución histórica, en una religión *anti-cósmica* y *negativa*, alejada de la naturaleza, del hombre, de la vida, del mundo, y no solamente de lo vano, sino también de lo *positivo* del mundo, desconociendo y negando de este modo su verdadera esencia [*wurde das Christenthum in seiner geschichtlichen Entwicklung zu einer antikosmischen und negativen, von der Natur, dem Menschen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, sondern dem Positiven der Welt abziehenden, ihr wahres Wesen verkennenden und verneinenden Religion*] (SW III, pp. 2s).

En consecuencia, para sobreponerse al influjo de esta disociación, para el pensamiento ético feuerbachiano no hay más remedio que la afirmación de la unidad e identidad del ser humano¹³¹ y de su salvación, pero entendida ésta de modo mundano, histórico, inmediato y natural, como

mostrar Feuerbach con la tesis de que «los dogmas fundamentales del cristianismo son deseos del corazón cumplidos [lo que quiere decir, según Feuerbach, que] la esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento [*die Grunddogmen des Christentums sind realisierte Herzenswünsche — das Wesen des Christentums is das Wesen des Gemüts*]» (WChr, GW V, p. 247; p. 161). En este sentido, «Cristo es la omnipotencia de la subjetividad, el corazón redimido de todas las cadenas y leyes de la naturaleza [*Christus ist die Allmacht der Subjektivität, das von allen Banden und Gesetzen der Natur erlöste Herz*], el sentimiento sólo concentrado en sí mismo con exclusión del mundo, el cumplimiento de todos los deseos del corazón [*die Erfüllung aller Herzenswünsche*], la ascensión celeste de la imaginación, la fiesta de la resurrección del corazón [*das Auferstehungsfest des Herzens*]» (WChr, GW V, p. 262; p. 171).

¹³¹ «Un ser vivo es infinitamente uno consigo mismo, un ser absolutamente coherente consigo mismo [*ein lebendiges Wesen ist ein unendlich mit sich einiges, mit sich absolut kohärentes Wesen*]. La vida es por ello inmediatez y originalidad, simplemente comienzo y fundamento de sí misma [*das Leben ist deswegen Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit, schlechthin Anfang und Grund seiner selbst*]» (GTU, GW I, p. 290; p. 158).

felicidad y realización de su propia vida *en esta tierra y en esta historia*¹³². El hombre, ser sensible por naturaleza, es ante todo un ser de deseo, de tendencia, de voluntad, y, como más arriba se dijo, toda voluntad es voluntad de la propia felicidad. Ni siquiera las religiones promotoras de la supresión del Yo consiguen suprimir tal tendencia. Por lo tanto, no es mediante la supresión o abstracción del egoísmo, sino a través de su afirmación y reconocimiento, como se puede evitar la contradicción entre espíritu y materia, lo suprasensible y lo sensible, el cielo y la tierra, Dios y el mundo.

El altruismo que ensalzan ciertas religiones no hace sino ocultar simplemente a este egoísmo natural, pero jamás logra erradicarlo: ellas ven en la búsqueda de felicidad de los otros la consecución de la propia felicidad; todos los esfuerzos debidos al interés por los otros (*altruismo*) encuentran su motivo más originario no en sí mismos, sino en la búsqueda del propio bien y de la propia felicidad del sujeto. Desde esta perspectiva, la felicidad del Yo se alcanza a través de la felicidad del Tú, que no es sino un «otro Yo». En realidad, la fe y las religiones tienen su fuente en el ego, como Feuerbach subraya en las adiciones y aclaraciones de *WR* (cf. *SW VII*, p. 392). No obstante, aun considerando esta incapacidad de abandonarse a sí mismo, el ser humano debe sin embargo ir más allá del Yo e incursionar en el riesgoso camino de la alteridad, en la vulnerable senda que le permite sobrepasar sus propios límites e ir al encuentro del Tú.

Según Feuerbach, lo primero a lo que el hombre se enfrenta, aun antes del mundo mismo, es su propia esencia, pero únicamente a través de otro hombre: «Primero el Yo debe fortificar su

¹³² «La esencia de la vida misma tiene que ser, posible y realmente, sólo sobre la tierra [es ist *das Wesen des Lebens selber, nur auf der Erde hat, möglich und wirklich zu sein*]» (*GTU, GW I*, p. 277; p. 146). «La historia es por tanto vida, y la vida historia; una vida sin historia es una vida sin vida [*Geschichte is darum Leben, Leben Geschichte; ien Leben ohne Geschichte ist ein Leben ohne Leben*]» (*GTU, GW I*, p. 287; p. 156). «Uno sólo tiene que existir una sola vez; lo que existe dos veces como exactamente lo mismo carece de propósito [*ist es zwecklos*]. El propósito es la sal de una existencia y de una vida [*der Zweck ist die Würze eines Daseins und Lebens*], que es sólo por lo que ellas obtienen sabor; pero solamente cuando la existencia y la vida son una sola vez tienen sal y sabor [*durch welche es erst Geschmack bekommt, aber nur wenn das Dasein, das Leben einmal ist, hat es Würze und Geschmack*]» (*GTU, GW I*, p. 265; p. 135).

mirada en el ojo de un Tú [*erste stählt das Ich seinen Blick in dem Auge eines Du*], antes de soportar el aspecto de un ser que no refleja su propia imagen [*ehe es die Anschauung eines Wesens erträgt, welches ihm nicht sein eignes Bild zurückstrahlt*]. En este sentido, «el primer objeto del hombre es el hombre [*der erste Gegenstand des Menschen ist der Mensch*]» (WChr, GW V, p. 165; p. 100), y esto determina a todas las dimensiones del ser y de la vida del ser humano. Para Feuerbach el Yo únicamente es posible debido a un Tú, que no es sino «otro Yo»: «El Tú es el dios de Yo, puesto que Yo no existo sin Ti; Yo dependo del Tú; sin Tú, no hay Yo [*das Du der Gott des Ich; denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab; kei Du — kein Ich*]» (SW VII, p. 303)¹³³. En definitiva, «la esencia del hombre está contenida está contenida únicamente en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre* [*das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten*], pero una unidad que descansa sólo sobre la *realidad de la diferencia* del Yo y del Tú¹³⁴» (GrPhZ, SW II, p. 318; p. 95).

El egoísmo feuerbachiano no es un egoísmo individualista —que es seguramente el tipo de individualismo al que tanto temen las religiones y morales tradicionales—, sino, como él mismo lo llama, un «egoísmo *bilateral* o *mutuo* [*zwei- oder gegenseitige Egoismus*]» (SW IX, p. 139). Este egoísmo mutuo que comparten todos los hombres, que es bueno (*gutem*), humano (*menschlichem*) y se encuentra en el amor a los otros (*in der Liebe zu Anderen*), se contrapone al egoísmo unilateral o individualista, que es malo (*bösem*), inhumano (*unmenschlichem*) e

¹³³ El Yo feuerbachiano, en contraposición al stirneriano, se encuentra unido —gracias a la *Gattung*— en sus estructuras esenciales a un Tú o a un «otro Yo» (*alter Ego*), que es objeto de él: «El Yo real es únicamente el Yo que está frente a un Tú y que él mismo es Tú frente a otro Yo, es objeto [*das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist*]» (GW XI, p. 171). «Únicamente el hombre social es hombre [*nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch*]. Yo soy Yo solamente a través de Ti y contigo [*Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir*]. Soy consciente de mí mismo solamente por estar Tú frente a mi conciencia, como un Yo visible y palpable, como otro hombre [*Ich bin meiner selbst nur bewusst, weil Du meinen Bewusstsein als sichtbares und greifbares Ich, als anderer Mensch gegenübersteht*]» (SW X, p. 269).

¹³⁴ Este planteamiento del Yo y del Tú rememora con toda razón a las bien conocidas corrientes del personalismo moderno y de la filosofía dialógica. CABADA CASTRO, M., 1980, p.153 cita los testimonios de Ferdinand Ebner (1882-1931) y de Martin Buber (1878-1965) para referir un efectivo influjo de este desarrollo feuerbachiano en estas corrientes contemporáneas.

insensible (*herzlosem*) con los demás (*cf. SW X*, pp. 277s), en el hecho de que aquél no busca la propia felicidad «a costa de los otros hombres», sino que simplemente ofrece a todo ser humano por igual —a todo el género humano—, de manera natural y *quasi* instintiva, el motivo y el impulso suficiente y fundamental: la búsqueda de la propia felicidad.

3.1.2. El aspecto social y comunitario de la moral feuerbachiana

Junto con Hegel, Feuerbach admite la unidad entre lo infinito y lo finito. Pero tal unidad, en discrepancia con Hegel, no se realiza en Dios o en la idea absoluta, sino en el hombre, en un hombre que la filosofía no puede reducir a puro pensamiento, sino que debe considerar en su integridad, en su naturalidad y en su *género* (*Gattung*). La *Gattung* humana constituye un presupuesto ontológico en la incidencia comunitaria y social del pensamiento ético feuerbachiano. El género humano —o especie humana o humanidad— realiza la infinitud, mientras que la finitud es hecha realidad por el individuo, y puesto que el individuo no está separado de su género o especie ni ésta de aquél, se da en consecuencia una unidad entre lo infinito y lo finito. Así es como la infinitud resulta ser una determinación del género humano que es atribuida a la divinidad, pues

el concepto de la divinidad coincide con el concepto de la humanidad [*der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menschheit in eins zusammen*]. Todas las determinaciones divinas, todas las determinaciones que hacen de Dios un Dios, son determinaciones de la especie [*alle göttlichen Bestimmungen, alle Bestimmungen, die Gott zu Gott machen, sind Gattungsbestimmungen*] —determinaciones que en lo particular, en el individuo, son limitadas, pero cuyas limitaciones son suprimidas en la esencia de la especie [*Bestimmungen, die in dem einzelnen, dem Individuum, beschränkt sind, aber deren Schranken in dem Wessen der Gattung... aufgehoben sind*] y hasta en su misma existencia, en la medida en que ésta le corresponde sólo en todos los hombres en conjunto—. Mi sabiduría, mi voluntad son limitadas; pero mi límite no es el límite de los demás, menos aún de la humanidad; lo que a mí me cuesta, es fácil para el otro; lo que para un tiempo es imposible, inconcebible, es posible y concebible al tiempo venidero. Mi vida está ligada a un tiempo limitado, no así la vida de la humanidad. La historia de la humanidad no consiste en otra cosa sino en una superación continua de límites, que en un tiempo determinado se consideraban como límites de la humanidad y por eso como límites absolutos e invencibles. Pero el futuro siempre revela que los pretendidos límites del espacio, sólo eran límites de los individuos (*WChr, GW V*, p. 267; p. 174).

Desde una época muy temprana, cuando Feuerbach aún marchaba dentro de las filas hegelianas, estaba al menos seminalmente formada la convicción de que la *unión* o *conjunción* del individuo humano con su especie era una determinación esencial del hombre¹³⁵. Ciertamente esta convicción se encuentra en un contexto llanamente idealista y racionalista, donde la razón, que es ‘una, universal e infinita’ —según reza el título de la tesis doctoral de Feuerbach: *De ratione, una, universali, infinita*—, lleva a efecto la unión del género humano por medio de su actividad propia: el pensamiento¹³⁶. En su tesis doctoral Feuerbach sostiene que el hombre no puede existir aislado de los demás y que sólo se constituye en ser humano por su conjunción con los demás seres humanos. La necesidad que el individuo tiene de la *Gattung* humana es absoluta, y alcanza incluso al ser humano hasta en sus momentos fisiológicos y psicológicos previos a su propio nacimiento.

El hombre por consiguiente está de tal manera conjuntado y unido con el Otro que el hombre *singular* es una ficción [*homo itaque cum Altero ita conjunctus est et commixtus, ut singularis homo res ficta sit*]; y si quisiéramos buscar un hombre no corrompido todavía por la sociedad de los hombres, a partir del cual distinguiéramos lo que sería el hombre fuera de la sociedad, deberíamos buscar a tal hombre, no sería engendrado ni nacido, sino creado de la nada; puesto que ya en las entrañas o en el vientre de la madre el hombre miserable es corrompido y depravado por la sociedad humana [*jam enim in matris visceribus aut utero miser homo hominis societate corrumpitur et depravatur*], pues se tiene en cuenta que, sin duda, la madre tiene no sólo un gran influjo sobre el alma del niño aún no nacido, sino que es ella misma la razón o esencia primera del niño (*GW I*, p. 164 n. (54)).

¹³⁵ Esta idea del género como parte de la esencia humana prevalecerá en Feuerbach incluso después de su ruptura con su maestro Hegel. En *WChr* el género se identifica con la esencia humana y su conciencia es, por tanto, un distintivo con respecto a los animales: «La conciencia en sentido estricto sólo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto su género, su esencia [*einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist*]. El animal, por cierto, puede tener como objeto de su observación la propia individualidad —y por eso tiene la sensación de sí mismo—, pero no puede considerar esa individualidad como esencia, como género... Pero sólo un ser cuyo objeto es su propio género, su esencialidad [*Aber nur ein Wesen, dem seine eigene Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist*], puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres, según su naturaleza esencial.

»Por eso el animal tiene solamente una vida simple. El hombre, en cambio, posee una vida doble, pues para el animal la vida interior se identifica con la vida exterior. El hombre tiene una vida interior y una exterior [*der Mensch hat ein inneres und äußeres Leben*]. La vida interior del hombre es la vida en relación a su género, a su ser universal [*Das innere Leben des Menschen ist das Leben im Verhältnis zu seiner Gattung, seinem allgemeinen Wesen*]... El hombre es para sí mismo a la vez el Yo y el Tú [*der Mensch ist sich selbst zugleich Ich und Du*]; él puede colocarse en el lugar del otro, precisamente porque no solamente su individualidad, sino también su género y su esencia, son los objetos de su reflexión» (*WChr, GW V*, pp. 28s; pp. 13s).

¹³⁶ En la razón (*ratio*) o en el pensamiento (*cogitatio*) reside y se actualiza, según el joven doctorando en filosofía, una unidad universal e infinita que conjunta a toda la especie humana: «*Pensando estoy conjuntado* o, más bien, *estoy unido con todos*; más aún: *yo mismo soy todos los hombres* [cogitans conjunctus, *vel potius unitus sum cum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines*]... *Yo mismo, pensando, soy el género humano* [cogitans ipse sum genus humanum]... *Pensar es lo mismo que ser universal* [cogitare idem est atque universale esse]» (*GW I*, pp. 18, 30 y 8).

Feuerbach se ocupó estricta y propiamente del problema ético hasta un momento muy maduro de su pensamiento, sin embargo, no parece que esta idea del *género* humano, que aparece al término de su época de estudiante y estando él plenamente a la sombra de Hegel, haya dejado de fungir como supuesto ontológico del alcance social y comunitario de su pensamiento ético. Esto es fácil de entender, pues de no existir esta determinación esencial en el ser humano, si la razón no fuera como Feuerbach se esfuerza por explicar, sino que, por el contrario, «cada quien estuviera provisto de su razón, o (pues nada difiere) si la razón no fuera una y universal, tampoco podríamos, en modo alguno, salir de nosotros mismos hacia el otro [*neque omnino ex nobis ipsis exire possemus in alterum*]» (GW I, p. 108) ni, en consecuencia, tampoco se podría pensar en una normatividad ética que regule las relaciones interpersonales y sociales. Desde este punto de vista, no deja de llamar la atención que, a pesar de su raigambre idealista y racionalista, la convicción feuerbachiana de la *Gattung* humana resulte suficiente para concretarse en un principio moral, a la manera de ‘Arquetipo’, que determine a todas las acciones humanas:

Aquella sentencia acerca de la naturaleza del pensamiento..., que ahora puede formarse y expresarse así: ‘Pienso, luego soy todos los hombres’ [*quae nunc sic concipi et pronuciari potest: Cogito, ergo omnes sum homines*], también puede ser recibida como decreto supremo y principio absoluto de la doctrina moral [*etiam pro supremo decreto et absoluto principio morum doctrinae accipi potest*]. Porque, puesto que pensando no estoy dividido y separado del Otro, también en el obrar debo tender a no estar separado del Otro [*ideo enim, quod cogitans non sum discretus separatusque ab Altero, etiam in agendo eo tendere debeo, ut non discretos sim ab Altero*]... Yo, en tanto operante, debo, en cierto modo, imitarme a mí mismo y seguir en pos de mí en cuanto que pienso [*Ego ut agens me ipsum quasi imitari et prosequi debeo, quoad cogito*]. Que el pensamiento sea el Arquetipo de toda acción tuya [*cogitatio omnis actionis tuae sit Archetypon*]. Según la esencia o el pensamiento no estás separado del Otro, luego, en cuanto a lo que haces y vives, en ti mismo como hombre singular, tal cual realmente eres, también has de ser tal cual según tu verdadera esencia [*Secundum essentiam seu cogitationem non discretus es ab Altero, ergo etiam, quoad agis et vivis, in te ipso ut homine singulari esto, qualis revera, qualis secundum veram tuam essentiam es*] (GW I, p. 94).

Precisamente con esta influencia arquetípica de la *Gattung* se culmina el descenso que va de la abstracta unidad que la *Gattung* procura al ser humano a la concreta «unión ética (y, en definitiva, el amor) entre los hombres, que constituye el eje principal de las relaciones sociales en

el sistema feuerbachiano» (CABADA CASTRO, M., 1980, p. 150)¹³⁷. El amor no surge de la unión de individuos separados, sino de sujetos ya previamente unidos y de ninguna manera aislados, de sujetos cuya raigambre ontológica y existencial se hunde ya *en los demás* —en virtud de la *Gattung* humana—, y en este sentido el amor no es sino *re-uniión*; «el amor no es en-sí y para-sí, sino ser-uno, ser-común [*die Liebe ist nicht Insich- und Fürsichsein, sondern Einssein, Gemeinsamsein*]» (GTU, GW I, p. 215; p. 89). El amor es lo que pone más profundamente en duda el egoísmo individualista. En el amor, yo muero a mí-mismo, aprendo a renunciar a mi individualidad, a superarme yo mismo. «La persona, para amar, debe prescindir de su estricto y excluyente ser-para-sí [*die Person, um zu lieben, muß ihr strenges und ausstoßendes Fürsichsein aufgeben können*]» (GTU, GW I, p. 215; p. 89), ya que es el amor el que saca al sujeto de la tentación típicamente moderna de admirar y anhelar indefinidamente una inmortalidad sin fundamento (cf. GTU, GW I, p. 220; p. 93). Lejos de hacernos olvidar nuestra mortalidad, el amor nos enseña a asumirla y a considerarla en su justo valor:

Tú, que sin el amor eres inseparable de tu particular existencia, rompes con ésta en el amor, pero este dejar de ser es, a la vez, un ser nuevo y maravilloso [*aber dieses Vergehen ist zugleich ein neues und herrlicheres Sein*]; tú eres por lo tanto en el amor y no eres también, él es ser y no-ser al mismo tiempo; vida y muerte como una sola vida [*du bist daher in der Liebe und bist auch nicht, sie ist Sein und Nichtsein in einem; Leben und Tod als ein Leben*]. El amor toma vida y da vida; destruye y crea. Sólo por el torturante purgatorio del amor, que todo lo consume, y dentro de él, la vida y la existencia adquieren significado [*erst ja durch das allverzehrende und peinigende Fegfeuer der Liebe und in ihm bekommt das Leben und Dasein Bedeutung*], pero sólo el significado convierte a la vida en una vida; una existencia sin significado es igual a nada [*aber erst die Bedeutung macht das Leben zum Leben, ein bedeutungsloses Dasein ist gleich nichts*]; la existencia se hace por lo tanto existencia cuando es existencia en el amor [*das Dasein wird daher erst Dasein, wenn es Dasein der Liebe ist*] (GTU, GW I, pp. 227s; p. 100).

¹³⁷ «El ser es plenitud de toda clase de relaciones —dice Feuerbach—, unión rica en contenido, seno inagotable de variadas conexiones [*Sein ist beziehungsreiche Fülle, inhaltvolle Verbindung, der unerschöpfliche Schoß der mannigfaltigsten Zusammenhänge*]; lo que es, es necesariamente con, en y para otro [*was ist, ist notwendig mit anderm, in anderm, für andres*]; el ser es comunidad, pero el ser para sí es aislamiento e incomunitariedad [*Sein ist Gemeinschaft, Fürsichsein aber Isolierung, Ungemeinschaftlichkeit*]» (GTU, GW I, p. 337; p. 203). Este fragmento vuelve plausible la opinión de Fabro y, por lo demás, ratifica la inversión del hegelianismo que Feuerbach ha llevado a cabo: «El género de Feuerbach es (me parece) el mismo *Begriff* hegeliano, pero vuelto al revés, es decir, considerado como la suma o el conjunto (*Inbegriff*) de las relaciones reales que el hombre en concreto ejerce con sus semejantes» (FABRO, C., 1977, p. 35).

Es finalmente su antropología del amor la que permite redimensionar todo su pensamiento. La nueva filosofía que Feuerbach ha perfilado no culmina en un acto especulativo o de mera intelección; todos los esfuerzos invertidos en la labor filosófica deben encontrar realización concreta en la vida misma y estar encaminados a la unión, o mejor dicho, re-unión del Yo y del Tú¹³⁸. Con esta antropología relacional fundada en el amor al hombre mismo Feuerbach busca eliminar de la ética cualquier tipo de fundamento teológico; él está convencido de que el ser humano puede obrar bien únicamente en nombre del género humano, sólo en nombre de la *humanidad*, sin necesidad de acudir a elementos extra o sobrehumanos para su propia regulación ética.

Como lo testimonia “*Das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den „Einzigem und sein Eigenthum“*“ (cf. *SW VII*, pp. 294-310), escrito con el que Feuerbach responde a las críticas que Max Stirner incluyó en su *Einzigem und sein Eigenthum*, la idea de la *Gattung*, que está a la base de esta antropología relacional, no sólo no es abandonada, sino revalorada en sus alcances y puesta en mejores condiciones para sostener una ética inherentemente social y con claras incidencias políticas. Esto perfilará un «comunismo» en el pensamiento ético feuerbachiano que no deja de resultar peculiar, sobre todo si se tiene en consideración la proximidad del contexto de efervescencia revolucionaria de los jóvenes de la izquierda hegeliana. Al final de su réplica al autor de *El único y su propiedad*, Feuerbach formula la pregunta ‘¿entonces qué es ahora [Feuerbach]?’ — refiriéndose a él mismo en tercera persona—, y responde contundentemente: «Hombre comunitario, *comunista* [*Gemeinmensch*, Communist]» (*SW VII*, p. 310).

¹³⁸ «El principio supremo y último de la filosofía es, pues, la *unidad del hombre con el hombre* [*das höchste und letzte Princip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen*] (*GrPhZ, SW II*, p. 319; p. 96); es más bien la *unidad del Yo y del Tú* [*ist vielmehr die Einheit von Ich und Du*] (*SW VII*, p. 258). ¡No Yo, no, Yo y Tú, sujeto y objeto, diferentes y, sin embargo, inseparablemente unidos, son el verdadero principio del pensamiento y de la vida, de la filosofía y de la fisiología [*nicht Ich, nein, Ich un Du, Subject und Object, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und Physiologie*]» (*GW XI*, p. 181).

3.1.3. El interés político de la ética feuerbachiana

Marx, al frente de otros jóvenes revolucionarios, recriminaba a Feuerbach su indiferencia respecto de los problemas y asuntos sociales y políticos por los que atravesaba la sociedad de su tiempo (cf. KÜNG, H., 2005, p. 249). Los jóvenes revolucionarios de mediados del siglo XIX no hallaban en el proyecto feuerbachiano a hombres comprometidos con otros hombres ni con la satisfacción de sus necesidades, proyectos o planes. No obstante, lo cierto es que Feuerbach, sin llegar al craso activismo, no permaneció impasible ante la situación social y política de la Alemania de su época, sobre todo ante los procesos que condujeron a la fallida *Revolución de Marzo* de 1848 —¿acaso había alguna manera de permanecer indiferente ante un suceso de esta magnitud?—. Pero el interés socio-político de Feuerbach no era el mismo de los entusiastas jóvenes revolucionarios de la izquierda hegeliana; él estaba convencido —como escribe a Arnold Ruge el 10 de marzo de 1843— de que el antropocentrismo antiteológico —que él llama sin más *‘Theologie’*— era «para Alemania el único vehículo práctico y eficaz de la política [*für Deutschland das einzige praktische und erfolgreiche Vehikel der Politik*]» (SW XIII, p. 120)¹³⁹.

En contra de una opinión superficial, Brandhorst afirma que Feuerbach fue un hombre políticamente comprometido y activo, aunque no revolucionario, sino más bien un ilustrado burgués: prefería, pues, la pluma a las armas o a las manifestaciones populares, pues creía que la reforma política necesitaba, ante todo, de una reforma interna del hombre, y ésta debía afectar necesariamente a la actitud religiosa: en tanto los hombres creyesen en un Dios sobrehumano y viviesen volcados hacia él, en detrimento del hombre mismo, de la realidad empírica y del progreso, cualquier intento de reforma o de revolución estaría condenado al fracaso (ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XXVIs).

Feuerbach —quien fuera diputado en la Asamblea Nacional de Frankfurt en 1848, aunque sin intervenir en los debates¹⁴⁰— veía en la política de su tiempo la necesidad de una reforma, lo cual era evidente y hasta superficial, pero también veía que esta necesidad hundía sus raíces muy profundamente hasta la esencia misma del hombre mismo, la cual estaba vejada por la religión y

¹³⁹ ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XXVII refiere la hipótesis de J. Glasse de que Feuerbach habría utilizado la apariencia de una simple crítica de la religión como un eficaz camuflaje para ocultar su crítica política y así mantenerse al resguardo de la censura del Estado. Esta hipótesis es sumamente plausible si se tiene en consideración que Feuerbach tuvo en más de una ocasión la experiencia de ser víctima de los funcionarios de la censura.

¹⁴⁰ Cf. CABADA CASTRO, M., 1975, p. XI; ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XXVIII.

la teología. En este sentido, el antropocentrismo antiteológico feuerbachiano tenía un carácter liberador y, por tanto, claras implicaciones políticas y sociales: «En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real y, por tanto, necesariamente política y social del hombre [*die sinnliche, wirkliche, folglich nothwendig auch politische und sociale Position des Menschen*]» (*SW II*, p. 411). Feuerbach insiste en que la auténtica finalidad de su proyecto filosófico, a diferencia de los pensadores anteriores a él, no es la autonomía del sujeto, sino su emancipación. La autonomía, en todo caso, resultará una premisa para la verdadera conclusión que Feuerbach va buscando: la liberación del ser humano y la puesta en práctica de su autoafirmación. Esta finalidad última del proyecto feuerbachiano se cristaliza en lo que podríamos denominar su ‘filosofía práctica’.

Feuerbach encontró carácter liberador de su antropocentrismo antiteológico conectaba muy bien con el antipapismo característico del protestantismo, sobre todo después de efectuar el redescubrimiento definitivo de Lutero¹⁴¹, a quien consideró «un hombre del cual no son dignos los alemanes de hoy [*eines Mannes, desse die heutigen Deutschen nicht mehr werth sind*]» (*SW XII*, p. 108). Para Feuerbach, como para los jóvenes de la izquierda hegeliana, el antipapismo protestante era una forma religiosa del republicanismo político: ella no hacía sino expresar religiosamente el espíritu moderno que buscaba su propia autonomía y su liberación de las arbitrariedades de la Iglesia romana. El republicanismo oculto en la Reforma, sin embargo, no había podido llegar a su concreta realización social y política precisamente por la incapacidad de los protestantes decimonónicos de superar esa forma religiosa:

El protestante es un republicano religioso [*der Protestant ist ein religiöser Republikaner*]. Por tanto el protestantismo conduce en su disolución [*führt daher seiner Auflösung*], cuando su contenido religioso ha desaparecido, esto es, descubierto y desvelado [*wenn sein religiöser Gehalt verschwunden, d. h. enthüllt entschlert ist*], al republicanismo político [*zum politischen Republikanismus*]. Si superamos [*aufheben*] la escisión del protestantismo entre el cielo, donde somos señores [*wo wir Herren*], y la tierra, donde somos

¹⁴¹ Véase la nota a pie de página número 150 de este mismo capítulo.

esclavos [*wo wir Knechte sind*], si reconocemos a la tierra como nuestro lugar de destino, entonces el protestantismo conduce en seguida a la república [*so führt der Protestantismus alsbald zur Republik*] (*SW II*, p. 222)

El análisis genético-crítico de la religión que Feuerbach había emprendido arrojaba, entre otras cosas, la conclusión de que la fe cristiana ejercía un poder alienante sobre los seres humanos: ellos volcaban inconscientemente sobre un Dios sobrenatural todas sus cualidades y características, así como sus tareas y compromisos terrenales, entre los que se encontraban la construcción de una humanidad y de un mundo mejores. Desde este punto de vista, resulta comprensible que el antropocentrismo antiteológico de Feuerbach diera pie a un humanismo que, basado en la realidad sensible del ser humano y en su dimensión práctica, fuera capaz de superar los límites de la razón y de la teoría para tener claras e inevitables implicaciones políticas y sociales. Este razonamiento, aplicado al estudio del protestantismo y, en particular, de la Reforma y de Lutero que Feuerbach emprendiera inmediatamente después de la primera edición de *WChr*, además de mostrar su aguda capacidad crítica, no hacía otra cosa que volver más evidente la voluntad transformadora y constructora de su discurso antiteológico, incluso en el ámbito de las realidades históricas y políticas:

Ante todo llevo su realidad desconocida al nivel del conocimiento general, aunque Lutero no es naturalmente el fin, sino únicamente el medio de mi presentación. «¡Lutero! Pero ¿no es él el vicio original de Alemania y de su libertad religiosa? ¿No ha oprimido él las ideas de libertad política y a los campesinos alemanes?» ¡Triste verdad!, pero a pesar de ello debemos volvernos hacia la Reforma, interpretarla bajo una nueva concepción y disolverla en su principio; así tenemos lo que queremos: ¡ningún ídolo más ni en el cielo ni en la tierra! Olvídense en Francia de la Alemania actual, cuya situación merece con justicia el reproche de infamia, pero no olvide usted el acontecimiento histórico más grande de su pasado: la Reforma. Sobre esta base debemos construir; pero desde luego no como los historiadores necios, que se atienen impositivamente a las estupideces del pasado, del presente y del futuro, que se agarran como esclavos a la base del pasado, sino como hombres libres, que pisan el suelo de la antigüedad sólo para invertirlo y transformarlo¹⁴².

Con esto, Feuerbach atisba con casi un siglo de antelación un desarrollo que vendrá a ser un tópico entre los teólogos cristianos del siglo XX: las inexorables implicaciones políticas que

¹⁴² Manuscrito no publicado, perteneciente a la Universidad de München, citado en ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XXX.

tiene el pensamiento teológico —o antiteológico—. En todo caso, para Feuerbach resulta claro que la dinámica política no tiene su principio en sí misma, sino en lo profundo de la esencia humana, donde la religión juega un papel fundamental. Pero si esta esencia se encuentra agobiada por la religión y despojada de sus cualidades, queda claro que el principio rector de la política «no es otro —negativamente expresado— que el del *ateísmo* [*ist kein anderes — negativ ausgedrückt — als der Atheismus*]» (SW II, p. 219). Éste debe ser, en consecuencia con el pensamiento feuerbachiano, el principio que debe regir la vida y la política.

3.2. El humanismo ateo

Es más cómodo sufrir que actuar; es más cómodo dejarse redimir y liberar por otro, que liberarse a sí mismo; es más cómodo hacer depender su salvación de otra persona, que de la propia fuerza; es más cómodo amar que esforzarse, es más cómodo saberse amado de Dios, que amarse a sí mismo con un amor sencillo o natural, innato en todos los seres; es más cómodo reflejarse en los ojos amorosos de otro ser personal, que en el espejo cóncavo del propio yo o en el abismo frío del océano de la naturaleza; es más cómodo, en general, dejarse llevar por sus propios sentimientos, que determinarse por la razón misma cuando esos sentimientos tienen la apariencia como si fueran de otro, aunque en el fondo sean los sentimientos del propio yo
WChr, GW V, pp. 247s; p. 161.

La reducción de la teología a la antropología llevada a cabo por Feuerbach es de tal modo que no debe entenderse por ella una reorientación de los intereses teórico-conceptuales hacia la antropología en tanto ciencia del hombre, sino hacia el ser humano mismo, como base y centro de todo, incluso llegando a revestir esta reorientación un interés práctico y experiencial. Para lograr esto, Feuerbach efectúa una ruptura¹⁴³ con la filosofía anterior, que en varios de sus vértices —y sobre todo en su modalidad hegeliana— se confundía con la teología y la religión, mediante una nueva filosofía radicalmente antropocéntrica: «La nueva filosofía *hace del hombre con la inclusión de la naturaleza*, como base del hombre [*mit Einschluss der Natur, als der Basis*

¹⁴³ La ruptura de Feuerbach con la filosofía reinante hasta Hegel fue radical y definitiva; la filosofía, de algún modo, tuvo «que destruirse a sí misma para llegar adonde tenía que llegar, al hombre, a todo el hombre» (CABADA CASTRO, M., 1975, p. 20).

des Menschen], el objeto único, universal y supremo de la filosofía; y de la antropología, con la inclusión de la fisiología, en consecuencia, la ciencia universal [*die Anthropologie also, mit Einschluss der Physiologie, zur Universalwissenschaft*]» (*GrPhZ, SW II*, p. 317; p. 93). La filosofía feuerbachiana es una antropología —que incluye a la fisiología—, pero por ‘antropología’ Feuerbach no entiende un cúmulo sistemáticamente ordenado de conceptos acerca del ser humano que hasta cierto punto puede ser diferenciado de otros cúmulos y hasta de la vida misma del ser humano —en tanto que ésta no es científica ni conceptual—, sino «cosa de la humanidad»¹⁴⁴ y causa de interés y compromiso por la humanidad. En esta línea y más que una antropología, lo que corona la crítica antiteológica de Feuerbach es un *humanismo*.

El humanismo ateo feuerbachiano tiene su simiente en esta nueva filosofía y en su peculiar comprensión de lo humano basada casi exclusivamente en la concreción y el contenido del dato experiencial, comprensión por medio de la cual Feuerbach busca liberarse de las ataduras idealistas, que en gran medida constreñían el estudio del ser humano a un análisis introspectivo de las facultades del hombre, sobre todo de la facultad de conocer y a su capacidad de llegar a la verdad. Como culmen de una filosofía que en lo esencial se había desarrollado a contracorriente, tiene lugar la formulación de un principio supremo, que Feuerbach considera como el principio del pensamiento, como el giro decisivo de la historia y como la fuente de su particular humanismo: «*Homo homini Deus est* [el hombre es el Dios para el hombre]; es éste el principio supremo y práctico [*der oberste praktische Grundsatz*], es éste el punto de inflexión que cambia la historia del mundo [*dies der Wendepunkt der Weltgeschichte*]» (*WChr, GW V*, p. 444; p. 296). Es evidente cómo la batalla contra el idealismo alemán afecta inherentemente a este principio feuerbachiano volviéndolo inminentemente *práctico*, pero no es menos evidente el

¹⁴⁴ «Mi primer intento fue hacer de la filosofía *cosa de la humanidad* [*die Philosophie zur Sache der Menschheit zu machen*]. Pero quien inicia este camino viene necesariamente a hacer, en definitiva, del hombre cosa de la filosofía, y a suprimir a la filosofía misma [*den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen, und die Philosophie selbst aufzuheben*]; puesto que sólo es posible hacer de la filosofía cosa de la humanidad cuando la filosofía deja de ser filosofía» (*SW II*, p. 391).

grado de contribución que la lucha contra el cristianismo imprime en este principio volviéndolo a su vez imperativamente *activo*¹⁴⁵. Así es como el humanismo de Feuerbach se vuelve práctico y activo.

La idea del ser moralmente perfecto, no es de ninguna manera una idea sólo teórica y apacible, sino que a la vez es práctica [*die Vorstellung des moralische vollkommenen Wesens ist keine nur theoretische, friedliche, sondern zugleich praktische*], pues incita a la acción y a la imitación y me pone en tensión, diferencia y contradicción conmigo mismo [*zur Handlung, zur Nacheiferung auffordernde, mich in Spannung, Differenz, Zwiespalt mit mir selbst versetzende Vorstellung*]. Pues al decirme cómo debo ser, me dice a la vez sin ninguna clase de adulación lo que no soy¹⁴⁶ (*WChr, GW V*, p. 97 y n. 4; p. 62 y n. 5).

En la base del humanismo feuerbachiano se halla no sólo un amor al hombre —lo cual podría considerarse un rasgo más o menos común a todos los humanismos¹⁴⁷—, sino un peculiar modo de concebir el modo y origen de este amor. Uno de los rasgos más característicos del humanismo de Feuerbach, además de la practicidad y actividad que supone, lo constituye la substitución de la fe que ordena amar a Dios por una moral que *impele* «amar al hombre por el hombre [*den Menschen um des Menschen lieben*]» (*WChr, GW V*, p. 441; p. 293). En este sentido, el humanismo feuerbachiano es ateo, pero lo es no por una decisión derivada ideológicamente sino *por necesidad*: porque *el amor mismo es ateo*, porque él niega prácticamente ya la existencia de un Dios distinto y opuesto al hombre (*cf. WChr, GW V*, p. 411; p. 274):

El amor no conoce otra ley sino la de sí mismo. Éste es divino *por sí mismo* [*die Liebe kennt kein Gesetz als sich selbst. Sie ist göttlich durch sich selbst*]; no necesita de una consagración por parte de la fe: *sólo puede ser fundamentado por sí mismo...*

¹⁴⁵ El cristiano moderno que ha alcanzado a comprender la verdadera esencia del cristianismo no puede seguir siendo presa del pasivismo en el que lo pone la fe: «En una palabra, tenemos aquí el principio característico de la religión en el sentido de que ella transforma el activo natural en pasivo [*daß sie das natürliche activum in ein passivum verwandelt*]. El pagano se eleva, el cristiano se siente elevado. El cristiano transforma en un objeto del sentimiento y de la sensibilidad lo que es para el pagano un objeto de la actividad propia» (*WChr, GW V*, p. 415; p. 276).

¹⁴⁶ *Lo que menoscaba a nuestro orgullo, según nuestro propio juicio, humilla. Luego humilla la ley moral inevitablemente a cualquier hombre, cuando éste compara la inclinación sensible de su naturaleza con esa ley. Kant, Kritik d.reinen Vernunft, 4ª edición, p. 323* [nota de Feuerbach].

¹⁴⁷ Obviamente se hace aquí una referencia clara a los humanismos tal y como se los ha entendido en los últimos siglos, es decir, a aquellos que han buscado resaltar algún «ideal humano», aunque pasando por distintos momentos y cambios de tono —José GÓMEZ CAFFARENA hace una lúcida distinción entre un momento *optimista*, dominante en el siglo XIX; uno *doliente*, que se ha hecho sentir a mediados del siglo XX; uno más que asiste a la «crisis del sujeto» propia y característica de la segunda mitad del siglo XX y; finalmente, un momento que *recupera*, si no al sujeto, sí al menos un peculiar *acento ético* (*cf.*, pp. 178-184)—.

El amor es ateo porque no conoce cosa más divina que *sí mismo*, porque sólo cree *en sí mismo* como verdad absoluta [*Ungläubig aber ist deswegen die Liebe, weil sie nichts Göttliches kennt als sich selbst, weil sie nur an sich selbst als die absolute Wahrheit glaubt*] (*WChr, GW V*, pp. 437 y; pp. 290 y 291).

El ateísmo propio del humanismo de Feuerbach tiene un rasgo más que destaca por su peculiaridad: su paradójica radicalidad —esto es, el alcance de sus *raíces*— *teológico-metafísica*.

El humanismo ateo feuerbachiano hunde su raigambre en una concepción teológico-metafísica del amor:

El amor hace al hombre Dios, y a Dios, hombre [*Die liebe mach den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen*]... El amor es la unidad verdadera entre el Dios y el hombre, entre el espíritu y la naturaleza [*die wahre Einheit von Gott und Mensch, von Geist und Natur*]... El amor es *materialismo*; el amor *inmaterial* es un sentido [*Liebe ist Materialismus; immaterielle Liebe ist ein Unding*]... Pero al mismo tiempo el amor es el idealismo de la naturaleza; el amor es espíritu [*der Idealismus der Natur; Liebe ist Geist*]... El amor identifica al hombre con Dios y a Dios con el hombre, por eso también al hombre con el hombre; la fe separa a Dios del hombre, y por eso también al hombre del hombre [*die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen*]... La fe aísla a Dios, lo convierte en un ser especial y distinto; el amor generaliza; convierte a Dios en su ser común, cuyo amor es idéntico con el amor del hombre. La fe divide al hombre en su interior consigo mismo, y en consecuencia también en el exterior; pero el amor sana las heridas que produce la fe en el corazón del hombre... El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza, que no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por vía de los sentimientos (*WChr, GW V*, pp. 99, 410 y 438; pp. 63, 273 y 291, respectivamente).

No obstante su claro carácter teológico-metafísico, Feuerbach encuentra en esta concepción del amor las implicaciones prácticas y activas suficientes para la formulación de un humanismo apropiado a su proyecto filosófico general. La fuerza ética y moral de estas implicaciones prácticas y activas, que daría un impulso suficiente a una propuesta humanista típicamente antiidealista, es mostrada con toda evidencia por Feuerbach en el capítulo titulado «La contradicción entre la fe y el amor» (*cf. WChr, GW V*, pp. 409-443; p. 273-294). Feuerbach estima que la fe y el amor están condenados a entrar en conflicto. Por una parte, mientras la fe limita, entoncece¹⁴⁸ y encierra todos los actos y sentimientos que contradicen al amor¹⁴⁹, el amor

¹⁴⁸ «Pasar de la insensatez a la inteligencia es la vía que conduce a la sabiduría [*von der Verstandlosigkeit zu Verstand kommen, das ist der Weg zur Lebensweisheit*], pero pasar de la inteligencia a la insensatez es el camino que conduce directamente al manicomio de la teología [*aber von Verstand zur Verstandlosigkeit kommen, das ist der directe Weg ins Narrenhaus der Theologie*]» (*WR, GW VII*, pp. 446; p. 37s).

feuerbachiano no se identifica con un sentimiento irracional —ni reclama irracionalidad para su efecto, como sí la fe, al menos en gran parte de la tradición luterana¹⁵⁰—, sino que es fomentado por la razón y se identifica con ella: «Sólo donde reina la razón también reina un amor general; la razón misma no es otra cosa sino el amor *universal* [*die Vernunft ist selbst nichts andres als die universale Liebe*]» (*WChr, GW V*, p. 425; p. 283). Por otra parte, la fe no es religiosa sino en la medida en que es dogmática, es decir, en la medida en que combate y separa a los heréticos¹⁵¹. En este sentido, ella es por esencia un principio de intolerancia y, en consecuencia, opuesta al amor, porque «cualquier amor fundado en un fenómeno especial contradice... a la esencia del amor, que no permite barreras y vence todo particularismo» (*WChr, GW V*, p. 441; p. 293)¹⁵².

¹⁴⁹ Cf. *WChr, GW V*, p. 426; p. 283. — «La fe es lo contrario del amor. El amor reconoce hasta en el pecado todavía la virtud, y hasta en el horror la verdad [*der Glaube ist das Gegenteil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrtum die Wahrheit*]» (*WChr, GW V*, p. 425; p. 282).

¹⁵⁰ Antes del redescubrimiento de Lutero inmediatamente posterior a la primera edición de *WChr*, para Feuerbach éste había dejado de protagonizar, en tanto *Reformador*, «la expresión religiosa del espíritu libre y autónomo de la modernidad, por el que el hombre se liberó de la arbitrariedad de la Iglesia y conquistó los valores de la vida burguesa, reconciliándose con la mundanidad», para pasar a ser el caudillo del triunfo «del irracionalismo religioso frente a los derechos del conocimiento y las exigencias de la razón, al seguir sosteniendo la «barbarie» de formular artículos de fe en contradicción con la razón.

»Del Lutero *moderno* había pasado Feuerbach al Lutero *irracionalista*» (ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. XIVs).

¹⁵¹ Aquí resulta pertinente una aclaración del mismo Feuerbach: «Para los creyentes que tienen todavía *fervor* [Feuer im Liebe] y *carácter*, el hereje es igual al infiel, al ateo» (*WChr, GW V*, p. 417 n. *; p. 278 n. 6).

¹⁵² «El amor sólo puede fundarse en la unidad de la especie, de la inteligencia, en la naturaleza de la humanidad [*die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit*]... El amor de Cristo también era un amor derivado. No nos ha amado por sí mismo, a raíz de su propio poder, sino en fuerza de la naturaleza de la humanidad. Si el amor se funda en su persona, entonces este amor es un amor especial que sólo alcanza hasta donde alcanza también el reconocimiento de esta persona; es un amor que no se funda en su propio terreno y sólo en el amor. ¿Acaso debemos amarnos porque Cristo nos ha amado? Semejante amor sería un amor afectado e imitado. ¿Acaso podemos amarnos sólo cuando amamos a Cristo? ¿Es acaso Cristo la causa del amor? ¿No es el motivo de su amor la unidad de la naturaleza humana? ¿No es semejante amor un amor quimérico? ¿Puedo yo sobrepasar la esencia de la especie? ¿Puedo yo amar algo más sublime que la humanidad? Lo que Cristo ennobleció era el amor; lo que él era lo ha recibido del amor sólo en calidad de préstamo; no era propietario del amor como lo hacen creer las imaginaciones supersticiosas. El concepto del amor es un concepto independiente que no se deduce de la vida de Cristo [*der Begriff der Liebe ist ein selbständiger Begriff, den ich nicht erst aus dem Leben Christi abstrahiere*]; al contrario, yo reconozco esta vida solamente porque encuentro que coincide con la ley, con el concepto del amor» (*WChr, GW V*, p. 439; p. 291s). «En el amor, en la razón, desaparece la *necesidad* de una *persona intermediaria* [in der Liebe, in der Vernunft *verschwindet das Bedürfnis eines Mittelperson*]. Cristo no es otra cosa sino una imagen bajo la cual se impuso a la conciencia del pueblo la unidad de la especie. Cristo amó a los hombres: él quería hacer felices a todos sin diferencia de sexo, edad, estado nacionalidad. Cristo es el amor de la humanidad hacia sí misma como hacia una imagen —según la naturaleza desarrollada de la religión— o como hacia una persona, pero una persona que como objeto de la religión sólo tiene el significado de una imagen, sólo es una persona ideal... Luego es Cristo, como *conciencia del amor*, la *conciencia de la especie* [*Also ist Christus als das Bewußtsein der Liebe das Bewußtsein der Gattung*]» (*WChr, GW V*, p. 442; pp. 293s).

El amor ha declarado una guerra contra la fe porque «la fe pasa a ser necesariamente odio, y el odio se convierte en persecución [*der Glaube geht notwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über*], donde la influencia de la fe no encuentra resistencia y no fracasa frente a un poder ajeno a la fe, como es el poder del amor, de la humanidad, de la justicia [*ander Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls*]» (WChr, GW V, p. 429; p. 285). Ilustrando, «la fe ha inventado el infierno, no el amor ni la razón [*der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft*]» (WChr, GW V, p. 425; p. 283), y ¿hay acaso alguna manifestación más clara de odio, de la ira, de la voluntad de castigo y de venganza que la idea del infierno? ¿Acaso alguien para quien el amor es el más grande de los mandamientos, para quien el amor lo es todo, puede concebir algo como el infierno? «Para el amor es el infierno una abominación y para la razón es un sin-sentido [*der Liebe ist die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unsinn*]» (WChr, GW V, p. ; p. 283). Para Feuerbach está claro, «el amor cristiano no ha superado al infierno porque no ha superado la fe [*die christliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil sie nicht den Glauben überwunden*]» (WChr, GW V, p. 438; p. 291).

Así, resulta comprensible que el humanismo de Feuerbach se haya mantenido no sólo ateo sino anticristiano, y que así haya de permanecer mientras el cristianismo no sea capaz de renunciar a la cristiandad. La radicalidad del humanismo de Feuerbach, pues, encuentra su simiente en la doble incapacidad del cristianismo de convertir el amor en ley suprema y de dejar de cultivar un amor sucedáneo que se mantiene sometido a la fe y que por ello ofende a la veracidad y a la moral: «El cristianismo no ha dado curso libre al amor, no se ha elevado al punto de vista de que el amor sería la ley absoluta. No ha tenido esta libertad ni ha podido tenerla porque es una religión y por eso el amor está sometido a la dominación de la fe» (WChr, GW V, p. 435; p. 289). En este sentido, la sentencia de Feuerbach es rotunda: el amor no será auténtico ni conocerá su verdadera fuerza sino hasta que haya logrado liberarse definitivamente de toda fe religiosa y, por eso, dogmática.

En lo que tiene de humanista, el ateísmo —o mejor dicho— la antiteología de Feuerbach no se restringe a la sola crítica de los contenidos doctrinales y dogmáticos del cristianismo, pero tampoco a la denuncia de sus flagrantes incoherencias morales históricas, lo cual lo separa de todos aquellos críticos para quienes ya desde aquellos momentos resultaba esta práctica casi un deporte y un pasatiempo; Feuerbach ve en la lucha contra el cristianismo un momento humanista: un paso obligado, un peldaño que necesariamente hay que escalar para la afirmación del amor al hombre por el propio hombre. Hacia esto se dirige el humanismo de Feuerbach: hacia la liberación del hombre del sacrificio al que el mismo hombre —religioso— lo somete en favor de Dios, hacia la transformación de los hombres, de amigos de Dios que eran, en amigos de los propios hombres. Con el humanismo ateo como resultado de la crítica teológico-moral, Feuerbach apuntaría problemas en los sumo fundamentales, cuya atención bajo ninguna circunstancia habría de resultar opcional en el pensamiento —incluso teológico— sucesivo.

3.3. Alcances y límites de la anti-teología antropocéntrica feuerbachiana

Y a vosotros, teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo: liberaos de los conceptos y los prejuicios de vuestra filosofía especulativa actual, si queréis llegar, por lo demás, a las cosas tal como son, es decir, a la verdad. Y no hay para vosotros ningún otro camino hacia la verdad y la libertad que el que pasa a través del «arroyo de fuego» (Feuer-bach). Feuerbach es el purgatorio del presente¹⁵³.

¹⁵³ Hay una discusión en torno a la autoría de las palabras que constituyen este exordio y que aparecieron después de tan solo un año de haberse publicado *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach. El controversial artículo titulado “Lutero, árbitro entre Strauß y Feuerbach” —de donde es tomado nuestro exordio— fue atribuido tradicionalmente, desde su inclusión en la edición de Rjazanov de las obras de Marx y Engels, a Karl Marx, por sugerirlo así, y sin un mayor papel de la crítica literaria, el reiterado uso en varios otros lugares de la obra marxiana del peculiar juego de las palabras ‘Feuer’ y ‘Bach’, que componían el ya famoso apellido. No obstante, el concienzudo estudio de las obras de Lutero que Feuerbach había emprendido desde enero de 1942 y que habría de llevarle a publicar *La esencia de la fe según Lutero. Una contribución a «La esencia del cristianismo»* —conocido este estudio también simplemente como *Lutero*—, *La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo* y *Afirmaciones notables de Lutero con glosas*, aunado al convincente argumento dado por H. M. Sass de que Feuerbach refirió este breve texto en una carta dirigida en febrero de 1942 a Ruge para su posible publicación, así como al hecho de que la edición de las obras de Lutero —la *Leipziger Ausgabe*— a la que Feuerbach recurrió para su intenso estudio es la misma que subyace en el “Lutero, árbitro entre Strauß y Feuerbach”, vuelve mucho más plausible la hipótesis que afirma que Ludwig Feuerbach era ese «Un no-berlinés» (*Kein Berliner*) que

Lo más importante al término de una obra es que ésta logre efectuar un cambio en algún sentido. Sin embargo, el conjunto de obras que echan en falta esto resulta insospechadamente numeroso. Y aunque la frontera que separa a este conjunto de cualquier otro es bastante difusa, en cualquier caso, jamás encontraremos en dicho conjunto a *WChr*. Ciertamente, esta obra tiene en realidad un larguísimo preludio: ella culmina el largo proceso por el que fue pasando la actitud típica que la modernidad fue presentado ante la religión. *WChr* hace llevar hasta sus últimas consecuencias la nueva actitud con la que el hombre moderno comenzaba a acercarse al fenómeno religioso, una actitud que encarnaba ya cierta distancia y contraposición con respecto a la experiencia de fe y a la confesionalidad, pero que no había adquirido una radicalidad ni una contundencia de índole especulativo-sistemática. En este sentido, Feuerbach no se concibe a sí mismo como profeta del ateísmo venidero, sino más bien, a la manera de un analista, como intérprete del ateísmo que ya estaba presente en su época¹⁵⁴ (cf. CABADA CASTRO, M., 1975, p. 104). Ahora bien, independientemente de la importancia de *WChr*, esta obra no contiene la última palabra de Feuerbach referente a la religión. *WChr* provocó inmediatamente reacciones de distintos frentes y estas reacciones convencieron a Feuerbach de que la revolución antropológica quedaba todavía pendiente, y en este esmero publica en 1843 sus *GrPhZ*. Esta obra viene a significar la culminación de una concretización que había quedado pendiente, de un proceso que iba «desde el reino de las “almas difuntas” [*dem Reiche der „abgeschiedenen Seelen“*] al reino de las almas encarnadas, de las almas vivas [*in das Reich der bekörperten, der lebendigen Seelen*]», de una filosofía que desciende «desde la beatitud de un pensamiento divino y exento de necesidades,

firmaba el artículo. Por lo demás, Marx no parece haber citado a Lutero sino a través de Feuerbach. — Para esta discusión, cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., (2007²) pp. XXXII-XXXV y KÜNG, H., 2005, p. 255.

¹⁵⁴ «¿Qué es mi ateísmo? [*Was ist mein Atheismus?*] Solamente el ateísmo honesto, franco, expreso, *inconsciente y real* de la humanidad y la ciencia modernas [*ehrliche, unumwundene, ausgesprochene, unbewusste und thatsächliche Atheismus der modernen Menschheit und Wissenschaft*], que ha sido traído a la conciencia» (SW X, p. 345). «La falta de determinación de Dios y la falta de su conocimiento, que es idéntica con aquella, sólo son el fruto de los tiempos recientes y un producto de la incredulidad moderna [*ist daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Produkt der modernen Ungläubigkeit*]» (*WChr*, GW V, p. 49; pp. 27s).

hasta la miseria humana [*in das menschliche Elend*]» (*GrPhZ, SW II*, p. 245 n; p. 11) y, en definitiva, el paso de la razón al tercero y último pensamiento de Feuerbach, el hombre, que constituiría el corazón de su anti-teología:

La nueva filosofía toma como *principio de conocimiento* y por *sujeto*, no el yo, ni el espíritu absoluto, es decir, abstracto, ni, en una sola palabra, *la sola razón por sí*, sino el *ser real y total del hombre* [*das wirkliche und ganze Wesen des Menschen*]. Únicamente el hombre es la realidad y el sujeto de la razón. Es el hombre quien piensa, y no el yo, o la razón. La nueva filosofía toma, pues, apoyo no en la divinidad o verdad sólo de la razón por sí, sino en *la divinidad o la verdad del hombre total* [*auf die Gottheit, d. i. Wahrheit, des ganzen Menschen*]... La nueva filosofía es la *conversión completa, absoluta, no contradictoria* [*die vollständige, die absolute, die widerspruchslose Auflösung*], de la teología en antropología; conversión no solamente, como ocurría en la antigua filosofía, en la razón, sino también en el corazón, en una palabra, *en el ser total y real del hombre* [*im ganzen, wirklichen Wesen des Menschen*] (*GrPhZ, SW II*, pp. 313 y 315; pp. 89 y 91).

No obstante, por desprenderse de ese *residuo rescatable* que es parte de la oculta «esencia verdadera» de la religión, esta anti-teología antropocéntrica tal y como estaba planteada en *WChr* atraería al pensador de Bruckberg corrosivas críticas. El hecho es que Feuerbach debió hacer frente rápidamente a las críticas que señalaban la atención sobre los límites de su tentativa. Se pueden distinguir, aunque muy sumariamente, al menos cuatro frentes que encabezaron las reacciones suscitadas por *WChr*: 1) el conformado por sus camaradas de la izquierda hegeliana Bruno Bauer y Max Stirner, quienes arremetieron muy severamente contra Feuerbach; 2) el conformado por sus jóvenes seguidores, entre quienes destacan Karl Marx y sus amigos; 3) una legión de teólogos protestantes; y 4) el Estado, cuya fuerza estaba concentrada en aquellos tiempos de modo especial en los funcionarios de la censura¹⁵⁵.

Para la estupefacción de Feuerbach, Bruno Bauer lo acusaba de seguir siendo un hegeliano impenitente. Para Max Stirner, la esencia genérica del hombre sigue siendo una quimera idealista, de tal manera que Feuerbach es un ateo demasiado piadoso para ser honesto. Incluso reconducidos a su significación puramente antropológica —dice Stirner en *El Único y su*

¹⁵⁵ Cf. GREISCH, J., pp. 510s y ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. XVIII y XXVIS.

propiedad—, los predicados ‘bueno’, ‘amor’, etcétera, huelen al ‘buen Dios’. Feuerbach es cierto el ‘sacerdote de lo humano’, ¡pero a pesar de todo un sacerdote!¹⁵⁶

El segundo frente de discusión es el de Karl Marx y de sus amigos. En sus comienzos, la izquierda hegeliana utilizó a Hegel para oponerse a la teología y a la filosofía tradicionales; poco después, Feuerbach dirigió sus críticas hacia las abstracciones hegelianas en nombre del hombre concreto y el individuo particular, basando esta crítica en una crítica religiosa. Pero esta base pasaría a serlo también de toda la izquierda hegeliana, como atestiguan Engels y Marx: «En Alemania, la crítica ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica» (MARX, K. & Fr. ENGELS, (1962), pp. 3s). Así, indudablemente, el principal alcance de la crítica religiosa feuerbachiana, en el ámbito de la historia del pensamiento filosófico de los siglos XIX y XX, es haberse convertido en presupuesto teórico de toda otra crítica. Pero esta crítica por sí sola resultaba insuficiente para Marx y Engels, pues «toda la crítica filosófica alemana, desde Strauß hasta Stirner, se limita a la crítica de las representaciones religiosas» y si «los viejos hegelianos habían comprendido cualquier cosa, apenas la habían vinculado con una categoría lógica hegeliana, los jóvenes hegelianos criticaron cualquier cosa, descubriendo en ella ideas religiosas o definiéndola como teología» (MARX, K. & Fr. ENGELS, 1962, pp. 3s).

El joven Marx, que siguió fuertemente la influencia de Feuerbach al inicio de los años 1840, lo consideraba demasiado interesado en la naturaleza pero no lo suficiente en política y en sociedad. Marx sugiere remplazar el concepto de ‘género’ (*Gattung*) por el término ‘sociedad’. A través de *La sagrada familia*, MARX, K., & FR. ENGELS emprenden la transición de la crítica del cielo a la crítica de la tierra, de la crítica de la religión a la crítica del derecho, de la crítica teológica a la crítica política (*cf.* p. 04), pues en la tierra firme y redonda recuperada por Feuerbach, con todo, no encontraban a un hombre que se realizara transformando o

¹⁵⁶ Como lo subraya LÖWITH, K., pp. 363s, en aquellos años en que se suscitan las posiciones más antireligiosas y antiteológicas que el mundo había conocido, se propicia en la izquierda hegeliana una verdadera subasta de acusaciones, casi todas consistentes en que la prevalencia de cierto olor de teología en dichas posiciones.

humanizando, junto con otros hombres, la naturaleza. No obstante, como lo sugieren algunos fragmentos salidos de la pluma de Feuerbach —no difundidos lo suficientemente—, cabe preguntarse si la lectura que los fundadores del partido comunista fue lo suficientemente detenida y cuidadosa, si no para reconocer en el pensador de Bruckberg una crítica de la tierra, del derecho o política ya terminada, sí al menos los esfuerzos claros de una transición hacia esta crítica:

Sólo cuando tú hayas superado la religión cristiana recibes el *derecho* a la república [*Nur wenn Du die christliche Religion aufgehoben hast, bekommst Du so zu sagen das Recht zur Republik*], porque en la religión cristiana tienes tu *república en el cielo*; no necesitas, por tanto, *aquí ninguna* [*Du brauchst also hier keine*]. Al contrario: aquí tienes que ser esclavo, de lo contrario el cielo es superficial [*Im Gegenteil: hier musst Du Knecht sein, sonst ist der Himmel überflüssig*] (*SW II*, p. 222).

En el tercer frente se hallaba un considerable número de teólogos protestantes, casi todos luteranos, que sostenía en general que el cristianismo descrito, analizado y criticado por Feuerbach correspondía más a una forma católica y medieval de éste, y no al cristianismo auténtico que se había originado con la Reforma. Feuerbach mismo alude en las primeras páginas de *WChr* que el objeto de su crítica es una *forma histórica* del cristianismo: aquella degeneración del cristianismo de su tiempo que no contaba con más «testimonios que los de su sordidez y raquitismo» (*GW V*, p. 7; p. 10)¹⁵⁷. El carácter puntual de esta crítica podría conducir a la inferencia de que decir que el cristianismo *sin más* constituía uno de los objetos de la crítica

¹⁵⁷ Esta línea en la crítica de Feuerbach entusiasma particularmente al otro joven antihegeliano ocupado de la religión: Kierkegaard. Para Feuerbach, la cristiandad ha traicionado al cristianismo auténtico, y por eso denuncia la hipocresía (*Heuchelei*) con la que se la toma como cristianismo sin más. «Sin embargo —precisa Kierkegaard con una observación muy aguda, que merecería una verificación de fondo en el plano historiográfico— no atacó al cristianismo en sí, sino más bien a los cristianos, mostrando que «su vida no corresponde a la doctrina del cristianismo...» En este contexto, de denuncia de la cristiandad acusada de traición al cristianismo, Kierkegaard observa que «el librepensador Feuerbach —ciertamente por el prurito de litigar— se asume la tarea de predicar el cristianismo o de mostrar qué es el cristianismo y por eso el gobierno lo castiga» (FABRO, C., pp. 20s). — Me pregunto si esta división entre el cristianismo *realmente vivido* y cristianismo *teórico* o *teológico* —¡valga la analogía con el socialismo real y el científico!— evita finalmente el dardo de Feuerbach. No lo creo así. Ciertamente cabe una distinción debida a la natural y común incongruencia entre teoría y práctica, entre doctrina moral y acto moral de la que todo hombre es preso, pero ¿acaso la doctrina cristiana en sí misma no ha sido objeto de crítica precisamente por las debilidades e inconsecuencias teóricas que alguna vez ha mostrado? ¿Acaso la teología cristiana no ha tenido que recomponerse con los años después de haber sido cuestionada teóricamente? ¿Y qué decir de las críticas al cristianismo que vienen también a raíz de la vida de los cristianos —¡Francisco de Asís!—?, ¿acaso son críticas *menos* fuertes? No me parece así.

feuerbachiana equivaldría a asumir un gran riesgo. Pero esta inferencia podría funcionar de modo falaz en ciertos casos, sobre todo si no se considera que la crítica de Feuerbach, por más puntual que haya sido en algunas de sus partes, en absoluto busca dejar intactas —como inmunidad ante cualquier posible error histórico o de interpretación— a las otras variantes cristianas o a las configuraciones históricas del cristianismo que tuvieron lugar en lugares y momentos diferentes al de la Alemania de la primera mitad del siglo XIX. La posible inferencia falaz puede evitarse si tiene en cuenta que Feuerbach se dirige principalmente al corazón mismo del cristianismo, a su esencia —como lo indica el mismo título de *WChr*—. Pero si algunas de sus críticas revisten formas puntuales y concretas, esto no tiene más razón que el hecho de que ‘el cristianismo’ no existe más que en sus formas históricas.

No obstante, como respuesta a las reacciones de la teología luterana, encabezadas por J. Müller, a partir de enero de 1842 Feuerbach comienza a preparar la segunda edición de *WChr*, y esta preparación estará profundamente marcada por el intenso estudio de la obra luterana. J. Müller escribió en el tomo I de la revista *Theologische Studien und Kritiken* del año 1842 una recensión de *WChr*. En ella, en general, se reprochaba a Feuerbach que el cristianismo descrito, analizado y criticado en *WChr* correspondía más a una forma católica y medieval de éste, y que se ignoraba el carácter fundamental de la fe evangélica que permeaba al cristianismo auténtico que se había originado con la Reforma¹⁵⁸. Feuerbach escribe una aclaración (*Beleuchtung*) a la recensión de J. Müller que aparece en *SW VII*, pp. 212-258 (cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. xviii). Al menos cuantitativamente, es evidente la presencia de Lutero en la segunda edición de *WChr*: se registran en ella alrededor de 159 citas del Reformador, frente a las 10 que aparecieron en la primera edición (cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. xviii n. 7).

¹⁵⁸ «Para legitimar sus afirmaciones [hechas en la primera edición de *WChr*] Feuerbach ofrece el testimonio de un abundante aparato teológico, casi todo él católico. La presencia protestante es, por el contrario, muy escasa: diez citas de Lutero y pocas otras de Melancton, de Calvino y de algunas obras piadosas» (ARROYO ARRAYÁS, L. M., pp. xvi).

El cuarto frente del cual surgieron reacciones a *WChr* era la censura que ejercía el Estado. Feuerbach ya había experimentado la inmisericorde mano de este frente desde antes de su expulsión de Erlangen, en la gran turbulencia de acontecimientos políticos y sociales que puso en una muy mala situación al mundo académico e intelectual al tiempo de su inscripción como estudiante en Berlín¹⁵⁹. Pero no parece que, una vez exiliado de Erlangen, su soledad campestre le haya salvado del temor de la censura del Estado, pues ésta siguió surtiendo efecto sobre sus publicaciones, sobre todo mediante la prohibición de *VThRPh* (cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. XVI).

El antropocentrismo antiteológico feuerbachiano significó un auténtico viraje en la historia de la crítica religiosa, por lo que vino sucedida por un prolongado —aunque predominantemente silencioso— influjo en las críticas posteriores —y con mucho, más conocidas—. Incontestablemente Feuerbach representa *la* referencia obligada y *la* lente por la que unánimemente habrían de observar todos los críticos de la religión que tuvieron lugar en la parte complementaria del siglo decimonónico y los que habrían de venir después. A él pertenece palmariamente el mérito de haber ofrecido una fundamentación filosófica que medió inexorablemente las posteriores e inigualables críticas religiosas de los maestros de la sospecha: Marx, Freud y Nietzsche¹⁶⁰.

Como es de esperarse, no fue sólo la filosofía el único ámbito en el que el influjo feuerbachiano tuvo cabida; la sola inercia de este influjo causó ingentes estragos en la teología

¹⁵⁹ «Tras el asesinato del poeta conservador August von Kotzebue (1819) a manos del revolucionario K. L. Sand, estudiante de teología, se tomaron por iniciativa de Metternich los acuerdos de Karlsbad: intervención de las universidades, expulsión de los profesores de ideas revolucionarias, prohibición de las asociaciones de estudiantes (*Burschenschaften*), censura previa para las revistas y todos los escritos de menos de 20 pliegos de imprenta...» (KÜNG, H., 2005, p. 229).

¹⁶⁰ Aunque no fue Feuerbach quien acuñó la frase «Dios ha muerto», que se convirtiera en la piedra angular de la filosofía de Nietzsche, sino Hegel, quien a su vez la había recibido de Lutero, hay sin embargo un muy reconocido y latente influjo de parte de Feuerbach en la orientación fundamentalmente antirreligiosa de Nietzsche (cf. KÜNG, H., 1974, p. 14).

cristiana, incomparables con cualquier otro acontecimiento de los últimos dos siglos. Muchos teólogos leyeron irrisoriamente *WChr* y se comportaron incapaces de entender los profundos y reales problemas que ella planteaba simplemente haciéndola a un lado, ignorándola, eludiéndola o cubriéndola con una penosa y simplista actitud pseudo-apologética. Pero hubo unos cuantos que sí mostraron la capacidad de atender algunos de los asuntos urgentes que reclamaba Feuerbach y, sobre todo, sus importantes repercusiones teológicas¹⁶¹. Sin embargo, la mayor parte del programa feuerbachiano continúa siendo para el pensamiento teológico un reto y una asignatura pendiente. Feuerbach ha puesto en la carne de la teología una espina que aún sigue estando clavada.

Pero sin lugar a dudas, el mayor alcance de todos será el influjo cultural *hacia adelante* logrado por Feuerbach: al tiempo de elaborar su programática crítica a la religión y su distanciamiento respecto a la filosofía especulativa de Hegel —de más relieve y rica en consecuencias que los de Kierkegaard (cf. GÓMEZ CAFFARENA, J., p. 254)—, este gran pensador traza las líneas generales que configurarían la cosmovisión occidental del siglo XX, que él mismo jamás vería constituida. Estas repercusiones revelan que la reconsideración del programa feuerbachiano no sólo resulta oportuna hoy día, sino que representa una oportunidad nada despreciable para traer a cuenta la preocupante y estremecida situación de la creencia religiosa en nuestro tiempo.

¹⁶¹ En el ámbito luterano, Dietrich Bonhöffer, por ejemplo, padre de la teología de la secularización y precursor de los teólogos de la muerte de Dios, escribe: «Dios, como hipótesis de trabajo, ha sido eliminado y superado en moral, en política y en ciencia; pero también en filosofía y religión (¡Feuerbach!). Es pura honradez intelectual abandonar esta hipótesis de trabajo, es decir, descartarla hasta donde ello sea posible» (BONHÖFFER, D. (1983), p. 252). Asimismo, Karl Barth, el padre de la teología dialéctica, quien no duda en dar a Feuerbach un puesto de honor en la historia de la teología protestante (cf. ARROYO ARRAYÁS, L. M., p. X), deja ver también el caudal antropocéntrico de Feuerbach en su crítica antropológica a la teología protestante: «El hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios hizo al hombre» (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich 1946, p. 36, citado en GUTIÉRREZ, G., p. 62.). Y en cuanto al ámbito católico, cabe mencionar el *Antropocentrismo cristiano* de Johannes Baptist Metz, y, sobre todo, a su maestro Karl Rahner: «Hoy la teología dogmática —escribe K. Rahner— debe llegar a ser una antropología teológica... este 'antropocentrismo' es necesario y fecundo» (*Théologie et anthropologie*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, p. 99, citado en *Ibid.* p. 62 n. 23).

CONCLUSIONES

La historia de la filosofía contemporánea ha testimoniado que la crítica dirigida por Feuerbach a la religión ha sido significativamente mucho más prolífica en alcances y consecuencias que aquella dirigida a Hegel. Sin obstar que constituye una referencia obligada para la interpretación y crítica de la filosofía hegeliana (cf. KÜNG, H., 2005, p. 228), el «Feuerbach *anti-Hegel*» no ha pasado a formar parte más que de las delicias de los especialistas. Muy posiblemente esta oscura situación le fue granjeada por el claro señalamiento hecho por Marx y Engels de los principales límites de la crítica anti-hegeliana de Feuerbach, y este señalamiento, quizás, fue también la principal causa de que no sólo el *anti-Hegel*, sino la obra entera de Feuerbach haya quedado relegada a la sombra de un gran desconocimiento, por lo menos hasta la década de los setenta del siglo XX —momento en que se da el *Feuerbach Renaissance*, con ocasión del primer centenario de su muerte—. En este sentido, la filosofía de Feuerbach sufrió durante mucho tiempo una condena inmerecida: no ser más que el eslabón que unía a la cadena que iba del idealismo hegeliano al materialismo marxista. Solo hasta las décadas recientes es cuando la importancia del pensamiento feuerbachiano ha quedado fuera de toda duda, y esto no sólo en función de las claves que ofrece para la interpretación de Hegel ni en los elementos precursores de Marx, sino por las inquietudes e interrogantes propias que presenta en su obra el «solitario de Bruckberg». Y precisamente una de estas cuestiones fundamentales, el antropocentrismo antiteológico, es la que ha constituido el objeto central de esta tesis.

1. ¿Un ‘ateo piadoso’?

La anti-teología de Feuerbach, como aquí se ha nominado a su crítica anti-religiosa, ofrece un panorama de amplios alcances. Pronunciar el apellido ‘Feuerbach’ es evocar al ateo por excelencia, a la punta de lanza y al ariete demoledor que echó abajo al gigantesco castillo del teísmo cristiano, al primero de los críticos contemporáneos que atacaron a la religión en favor de un humanismo. Pero es preciso que el calificativo ‘ateo’ se mantenga indefectible si acaso uno pretende referirse con fidelidad al Feuerbach maduro. En no pocos círculos hay la tentación de atenuar la radicalidad del ateísmo de Feuerbach¹⁶² apelando o al eudemonismo que atraviesa de un lado a otro todo su pensamiento o a términos como *‘Theanthropos’*¹⁶³, *‘Anthropotheismus’* o *‘Antropotheologie’*¹⁶⁴ y a otros giros y expresiones feuerbachianos excesivamente recurrentes que hablan de la divinidad del hombre y que vuelven sugerente la hipótesis de que en Feuerbach, con todo, permaneció un cierto sentimiento religioso —ciertamente desenfocado—. Esto último podría ofrecer la ocasión para pensar que Feuerbach simplemente cambió de lugar a Dios —del exterior del hombre a su interior— o que substituyó a Dios por otra divinidad, el hombre, trocando al Dios del cielo por el Dios de la tierra, y nada más.

Pero esto es inexacto: no parece que el programa feuerbachiano se haya restringido a una *sola sustitución* del objeto de la fe cristiana; al descubrir que *no hay* un sujeto ontológico tal que subyazca a los predicados o atributos divinos, en dicho programa se efectúa una auténtica y radical negación del objeto central de la fe cristiana, una auténtica negación del teísmo cristiano. Cualquier propósito con el que se quiera diluir el ateísmo de Feuerbach acudiendo a la crítica

¹⁶² Cf. KÜNG, H., 2005, pp. 241s y 248; GÓMEZ CAFFARENA, J., p. 326.

¹⁶³ Formulado por Feuerbach hacia 1839, según testimonio de FABRO, C., 1977, p. 34; cf. *SW VII*, p. 106.

¹⁶⁴ *‘Anthropotheismus’* es utilizado más frecuentemente (cf. *VThRPh*, *SW II*, p. 237; *WChr*, *GW V*, p. 93; p. 61; *SW XIII*, p. 393) que *‘Antropotheologie’* (cf. *SW IV*, p. 212). Acerca del uso, alcances y contextos de estos términos, cf. CABADA CASTRO, M., 1980, p. 21.

stirneriana mediante la expresión ‘ateo piadoso’¹⁶⁵, no es sino una poco noble estrategia y mostraría, en todo caso, una incapacidad para comprender la solución feuerbachiana al problema en cuestión: ‘¿existe realmente Dios?’ —y no quién o qué es eso que llamamos Dios—. Feuerbach sostuvo con todas sus letras una solución negativa de este problema. No hay lugar a confusión alguna; basta ver los siguientes fragmentos, donde no solo la posición atea es del todo declarada, sino donde se hace un esfuerzo por desterrar incluso al «dios nominal» o «nombre de Dios»:

Quien no tiene para su dios más materia que la que le suministran las ciencias de la naturaleza, la filosofía y sobre todo la visión natural de las cosas [*als den ihm die Naturwissenschaft, die Weltweisheit oder überhaupt die natürliche Anschauung liefert*], quien de esta manera llena a su dios únicamente de materiales naturales y piensa que bajo el nombre de Dios no se esconde *nada más* que la *causa* o el *principio* de las leyes de la astronomía, de la física, de la geología, de la mineralogía, de la fisiología, de la zoología y de la antropología [*unter ihm nichts anderes denkt, als die Ursache oder das Princip von den Gesetzen der Astronomie, Physik, Geologie, Mineralogie, Physiologie, Zoologie und Anthropologie*], sea entonces también honesto para renunciar al *nombre* de Dios, porque un *principio natural* es siempre una *esencia natural*, y *no lo que constituye a un dios* [*der sei auch so ehrlich, sich des Names Gottes zu enthalten, denn ein Naturprincip ist ein Naturwesen, nicht das, was ein Gott constituirt*]» (WR, SW VII, pp. 500s; p. 101).

[Pues] ¿qué clase de dios es un dios que actúa solamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza, cuyos efectos son únicamente naturales? Es un dios meramente nominal, pues con respecto a su contenido no se diferencia de la naturaleza; es un dios que está en contradicción con el mismo concepto de Dios...; es un dios superfluo, innecesario... Un dios que obedece a las leyes de la naturaleza, que se acomoda al curso del mundo, como el dios de nuestros constitucionalistas y racionalistas, así es un absurdo (SW VIII, p. 187).

El asunto es bastante claro: además de los momentos drásticos y rotundos que encuentra, la negación de Dios es el elemento más constante de la filosofía entera de Feuerbach. No obstante, si, a pesar de esta claridad, el ateísmo feuerbachiano transpira en alguna de sus obras más importantes un cierto aroma de religiosidad, esto es debido a su *pathos* humanista y a su absolutización del género humano, situación sumamente comprensible si se cuenta con una visión panorámica de su pensamiento; no debe olvidarse que éste debió pagar el precio de una evolución profundamente radical: partiendo ¡nada menos que de Hegel!, se aventuró por vez primera en la dirección de un materialismo cada vez más acentuado (cf. ARROYO ARRAYÁS, L.

¹⁶⁵ Cf. KÜNG, H., 2005, p. 240 y cf. FRIES, H., s. v. «Feuerbach» en WEGER, K.-H. (Ed.), p. 96.

M., pp. XII), en cuyo centro no estaba ya el 'yo' o la razón, sino el hombre considerado en su naturaleza material.

2. ¿Una antiteología que ayuda a comprender mejor el fenómeno religioso?

Las demoledoras conclusiones de la antiteología antropocéntrica de Feuerbach plantearon problemas sumamente sutiles y diferenciados que, antes de él, no habían sido siquiera sospechados y cuya consideración, después de él, resulta necesariamente obligada para un estudio serio y profundo del problema religioso. Quizás el ejemplo que pudiera ilustrar de mejor manera esto último lo constituye el modelo de investigación que siguen las diferentes ciencias interesadas en el fenómeno religioso, el cual, hoy en día, considera obligada e irreducible la base antropológico-psicológica como parte de la explicación del fenómeno religioso. ¿Qué estudioso de este fenómeno medianamente serio dudaría de que en los actos de fe de una muy considerable cantidad de cristianos —¿en la mayoría?— opera, de modo quizás inconsciente y oculto, un proceso psicológico de proyección? ¿Acaso la inconsciente y muchas veces involuntaria fabricación de un Dios *a la medida* de las propias necesidades, anhelos y propósitos no es un fenómeno frecuente entre los cristianos?¹⁶⁶ Aunque en términos muy grotescos, ¿no es éste precisamente uno de los puntos a los que Feuerbach se refería cuando hablaba muy gráficamente de que no es Dios quien ha creado al hombre, sino que es éste quien lo ha hecho «a su imagen y semejanza»?

Feuerbach también dirigió más de una palabra para la comprensión de los efectos del mismo fenómeno religioso en el hombre. El acercamiento genético-crítico de la religión tendría como una de sus tareas evaluar la parte de superstición que encierran las creencias religiosas. Con ello, la acusación de infantilismo o de primitivismo del estado religioso propia de la *Aufklärung* encontró una gran resonancia. Pero el recurso a las nuevas perspectivas científicas

¹⁶⁶ Cf. KÜNG, H., 2005, p. 252.

también arrojó un resultado más o menos inesperado y contrario al espíritu ilustrado: la religión produce ciertos efectos psicológicos en el ser humano que no dejan de ser benéficos en algún sentido, por ejemplo en éste en el que sirve como consuelo al hombre:

El dolor debe manifestarse; sin quererlo el artista toma la guitarra para expresar en sus sonidos el propio dolor. Satisface a su dolor al escucharla y al ejecutarla; alivia el peso que oprime a su corazón comunicándole al aire y haciendo de su dolor un ser general. Pero la naturaleza no accede a las quejas del hombre, es insensible para con sus sufrimientos. Por eso el hombre se aleja de la naturaleza y de los objetos visibles en general, se dirige hacia el propio interior, para encontrar aquí, escondido y protegido contra las fuerzas inexorables, alivio para sus sufrimientos. Aquí expresa los secretos que le oprimen, aquí enuncia lo que pesa sobre su corazón. Este recinto libre del corazón, este secreto manifiesto expresado, dolor del alma, es Dios. Dios es una lágrima del amor derramada en el escondite más profundo sobre la miseria humana (*Gott is eine Thräne der Liebe, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend*) (WChr pp. 140s).

Pero Feuerbach advierte de no malinterpretar, ni mucho menos sobrevalorar, estos efectos terapéuticos: por más que esto sea una virtud y un valor que hay que reconocer a la religión, no dejan de actuarse éstos en un plano irreal, no dejan de ser un mero producto de la imaginación y de la sola fuerza sugestiva del hombre y nada tienen que ver con una afirmación propiamente dicha de algo más allá que no sea el hombre tal cual es. Éste y ningún otro es el auténtico significado de la religión.

En este sentido, la religión es para el hombre exactamente tan necesaria como lo es la luz para el ojo, el aire para los pulmones y la comida para el estómago. La religión hace profesión y es declaración de todo lo que soy [*die Religion ist die Beherrigung und Bekennung dessen, was ich bin*]; y lo que soy ante todo es un ente que no existiría sin la luz, sin aire, sin agua, sin tierra, sin alimento, esto es, un ser por entero dependiente de la naturaleza [*ein von der Natur abhängiges Wesen*] (WR, SW VII, p. 434; p. 24).

Para Feuerbach, la humanidad ha sido la beneficiaria universal de los tesoros de la religión, que durante mucho tiempo permanecieron inmovilizados en un más allá inaccesible. Mediante su propuesta anti-teológica, que lo coloca en el lugar del pionero de un peculiar esfuerzo por comprender la religión para liberarse de ella y de la forma de alienación que ella representa, lo que él quiere enseñar es al mundo es a rentabilizar mejor su capital (cf. GREISCH, J., pp. 481 y 608): los tesoros de la religión nunca han dejado de pertenecerle a la humanidad sino

aparentemente; en realidad, el ser humano debe ser consciente de que él mismo es la fuente y el propietario de esta riqueza.

3. ¿Un humanismo demasiado optimista?

Los desarrollos comprensivos del fenómeno religioso de Feuerbach manifiestan claros intereses antropológicos y psicológicos, y con esto el proyecto feuerbachiano definitivamente significó un inusitado impulso para el interés científico y filosófico en *lo humano*. Su nueva filosofía se presenta como una comprensión estructural de la realidad humana, en la cual el análisis crítico de las representaciones religiosas ocupa un lugar absolutamente central. Los propósitos más íntimos de la obra de Feuerbach están marcados por un afán de dar con una concepción lo más fielmente posible del hombre real, sin rebajamientos ni elevaciones deformantes. Aunque de manera menos sistemática o profunda que Kierkegaard o Nietzsche, por ejemplo, y siempre pasado por el filtro de la crítica anti-religiosa, el declarado humanismo de Feuerbach siempre supuso una vuelta a la condición más observable del ser humano, e incluso, a su dimensión existencial¹⁶⁷.

De cara a un estilo teológico¹⁶⁸ que había permanecido impertérrito por más de milenio y medio básicamente caracterizado por una defensa y ensalzamiento de Dios *a costa* del hombre, de su sensibilidad y corporalidad, queda fuera de toda duda la pertinencia de la anti-teología antropocéntrica del filósofo de Bruckberg. ¿Pero a qué se debió que el humanismo nacido de esta anti-teología haya experimentado una especie de desvanecimiento a pesar de su tono optimista, triunfal y hasta eufórico (*cf.* GÓMEZ CAFFARENA, J., p. 182)? Quizás a que el humanismo feuerbachiano estuvo decantado desde el principio por un materialismo, como un resultado de la

¹⁶⁷ Ciertamente este humanismo era insuficiente por sí solo para la fundación de un existencialismo, pero la cuestión existencial fue tocada por él de modo determinante cuando habló del sufrimiento, del dolor, del sentimiento y del amor, actos y situaciones propias del *corazón* del hombre.

¹⁶⁸ La teología cristiana tradicional se había edificado sobre un pilar platónico-agustiniano, y el cristianismo popular parecía configurarse como un sistema predominantemente prescriptivo basado en las amonestaciones espiritualistas y anti-corporalistas que surgían de esa tradición. Recuérdese que el mismo Nietzsche denunciaba: “el cristianismo es platonismo para uso del pueblo” (NIETZSCHE, W. Fr., p. 460).

reacción contra Hegel, que se fue incrementando paulatinamente. Este carácter progresivo de su materialismo, y que parece prolongar su itinerario intelectual a un cuarto, un quinto y hasta un sexto pensamiento —la *sensualidad*, la *naturaleza* y la *materia*, respectivamente— muy posiblemente tuvo un efecto desvanecedor en la fuerza del mensaje humanista de Feuerbach.

Otro elemento que muy probablemente haya mermado la elocuencia del humanismo ateo es la idea de que la esencia humana es el *género* o la *especie*, idea que permanece siempre fundamental en la propuesta feuerbachiana y que igualmente permanece al margen de la influencia que la crítica anti-religiosa de Feuerbach ejerció a la postre. Y esto resulta más o menos obvio: ¿no es acaso el *individuo*, y no la especie, ese hombre «de carne y sangre» que Feuerbach predicaba? ¿Acaso el hombre que piensa, actúa y, sobre todo, ama y siente no es el ser humano *concreto* y no el género humano? ¿Qué se gana atribuyendo infinitud al hombre cuando esta atribución se opera únicamente a *todo* el conjunto de hombres —incluidos los que ya no existen, los del pasado, y los que habrán de existir en el futuro—, a la *humanidad* entera, quedando el individuo concreto dentro de los límites del espacio y del tiempo? ¿Acaso la infinitud, siendo sólo una propiedad del género, no termina permaneciendo distinta y, en definitiva, ajena al ser humano real? Y, en todo caso, estrictamente hablando, ¿la especie humana *supera* todos los límites —aun los límites espacio-temporales—, es decir, la humanidad es efectivamente *infinita*, como Feuerbach piensa? ¿Puede defenderse esto sin acudir a alguna artimaña hegeliana? Muy difícilmente, pienso.

Finalmente, es evidente que el conjunto de reflexiones filosófico-antropológicas de Ludwig Feuerbach está esencialmente marcado por un optimismo que, muy probablemente, está fundado si no en la ingenuidad sí en la arbitrariedad. No obstante, su optimismo no lo ciega ante las carencias y precariedades de la realidad del ser humano: lejos de negar la miseria humana, él trae a cuenta una gran cantidad de situaciones que la ejemplifican para ilustrar la instintiva fuerza

que impulsa al ser humano a encontrar consuelo y alivio en la religión¹⁶⁹, en esa fascinante proyección que ha construido a lo largo de siglos para tal efecto. Lo arbitrario de este optimismo —y que marca profundamente a su pensamiento ético con la señal del eudemonismo— radica en la postulación incondicional y absoluta que, desde el inicio, Feuerbach hace tanto de un hombre es bueno por naturaleza, por instintos y tendencias —un ser humano que *a priori* busca la propia felicidad— como de la posibilidad de un mundo mejor que éste no en el más allá, sino en esta misma tierra, no buscando en sus análisis sino ejemplos que lo ilustren y lo avalen. La confianza de Feuerbach en las potencialidades humanas, y más aún en un hombre endiosado o divinizado, es quizás lo que le impide afrontar las consecuencias de un ‘ateísmo sin tierra prometida’.

4. Cuestiones pendientes e inconclusiones

La figura de Feuerbach representa el perfil —hoy día cada vez más extraño y difícil de encontrar— con el cual cualquier crítico de la religión soñaría: por una parte, Feuerbach no sólo refleja un espíritu indómito y libre de tremendas capacidades cuestionadoras y críticas, sino también un espíritu vastamente cultivado en el objeto criticado; es dueño en la primera mitad del siglo decimonónico de una idea con mucho más exacta del cristianismo que la que tienen muchos cristianos actualmente; él es un erudito de la tradición teológica y religiosa: una infinidad de citas y referencias bíblicas, de padres de la Iglesia, escolásticos, santos, místicos cristianos y teólogos modernos tanto católicos como reformados plagan a *WChr*, por ejemplo. Por otra parte, habiendo sido desterrado de las aulas universitarias, Feuerbach se vio obligado a hacerse de un nombre a través de sus escritos, lo que propició en él un escritor excelente. Este talante, que muy

¹⁶⁹ «Los cristianos más profundos y verdaderos han dicho que la felicidad terrestre aleja al hombre de Dios, afirman que en cambio las desgracias, los sufrimientos, las enfermedades, llevan al hombre nuevamente a Dios y que por tanto sólo esas desgracias son apropiadas para el cristianismo. ¿Por qué? Porque en la desgracia, el hombre sólo piensa en forma práctica o subjetiva, porque en la desgracia sólo se dirige al único que es necesario para él, porque en la desgracia se siente a Dios como una *necesidad* del hombre [*weil im Unglück der Mensch nur praktisch oder subjektiv gessint ist, im Unglück er sich nur auf das eine, was not, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfnis des Menschen empfunden wird*]. El placer y la alegría distraen la hombre, la desgracia y el dolor lo contraen» (*WChr*, *GW* V, p. 317; p. 207s).

posteriormente sería tan altamente estimado por los filósofos en general, está muy estrechamente vinculado a un neto rechazo a la filosofía de tinte académico y al «oficio» de profesor de filosofía. Muy posiblemente la experiencia de exilio de la academia que significó la vida madura de Feuerbach debido a los *GTU* hizo que el «anacoreta de Bruckberg» considerara tan contrapuesto al auténtico filósofo del individuo que tiene el oficio de profesor de filosofía:

Es ya —escribe Feuerbach— ciertamente un hecho [*es ist allerdings eine Thatsache*], el que entre nosotros se haya llegado ya a tal punto que la filosofía y el oficio de profesor de filosofía sean contradicciones absolutas [*daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind*], que sea un distintivo específico de un filósofo el no ser profesor de filosofía y, viceversa, que sea señal específica de un profesor de filosofía el no ser filósofo [*daß es ein spezifisches Kennzeichen eines Philosophen ist, kein Professor der Philosophie zu sein, umgekehrt ein spezifisches Kennzeichen eines Professors der Philosophie, kein Philosoph zu sein*] (*SW VII*, pp. 273s).

Estas dos facetas del perfil de Feuerbach es algo que está totalmente descuidado y pasado por alto tristemente por casi todos sus estudiosos. Esto no deja de tener sus repercusiones, algunas de las cuales tienen relevancia en el ámbito de la historia de la filosofía: con el conocedor especialista y el buen escritor que ha logrado hacer de sí, Feuerbach asiste al nacimiento de una nueva raza de filósofos y a la gestación de una nueva exigencia literaria, situaciones que han venido afectando de algún modo a las concepciones generales de ‘filósofo’ y de ‘filosofía’ que han tenido lugar en los tiempos más recientes.

Queda abierta la pregunta de si una resolución agnóstica no resultaba más sensata que una atea o que una antiteológica, como aquí se ha planteado. ¿Acaso el precio de este planteamiento no es demasiado alto? ¿No se pierde demasiado borrando todo rastro, todo vestigio, incluso la *pretensión* misma, de un quehacer teológico que ha ocupado a la humanidad durante milenios y que ha ofrecido algunos dividendos?, o, al menos, ¿no es muchísimo más lo que se pierde que lo que se puede llegar a ganar con la aplicación de la anti-teología feuerbachiana? En todo caso, ¿resulta realmente necesaria esta pérdida? ¿No hay acaso manera de evitar lo *pírrico* de la victoria feuerbachiana? Ciertamente hay un costo: precisamente ése que

acarrea el carácter crítico o antagónico de la *antiteología*. Pero, como se ha visto en el desarrollo de este trabajo, *poco*, sin embargo, es lo que debe echarse de menos, porque *poco* es lo que ha logrado vaciar la anti-teología de Feuerbach: el planteamiento antiteológico feuerbachiano es en modo alguno pura negación y vaciamiento; la antiteología feuerbachiana es en su parte más característica y fundamental *afirmadora y desveladora*: más que negar y destruir a la religión y a la teología, afirma y descubre el verdadero centro y esencia de la religión y de la teología: el ser humano. *Poco* ha vaciado la anti-teología feuerbachiana porque *poco* había que vaciar —al menos que pueda vaciarse un recipiente que, no conteniendo nada, aparenta tener contenido—. Es en este sentido que el más grande legado que Feuerbach ofreció a la naciente cultura contemporánea de su tiempo se haya presentado como un antropocentrismo antiteológico.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Obras de Ludwig Andreas Feuerbach

- FEUERBACH, L. A., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, trad. y notas Luis Miguel Arroyo Arrayás, Tecnos, col. Clásicos del Pensamiento, Madrid ²2007.
- , *Gesammelte Werke*, vols.: 1, 4, 5, 6 y 11., ed. de W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin 1981, 1967, 1974, 1981 y 1982, respectivamente.
- , *La filosofía del futuro*/MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach*, trad. y notas Julio Vera, Calden, col. El hombre y su mundo 6, Buenos Aires 1969.
- , *La esencia de la religión*, trad. y ed. Tomás Cuadrado Pescador, Páginas de Espuma, col. Voces/Ensayo, Madrid 2005.
- , *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber Claridad, Buenos Aires ²2006.
- , *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel*, trad. Victoria Pujolar, Roca, col. R 69, México 1975.
- , *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, sección Filosofía, Madrid 1993.
- , *Sämtliche Werke*, 13 vols., ed. de W. Bolin y F. Jodl, Frommann, Verl. Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1959ss.

2. Bibliografía en torno al pensamiento feuerbachiano

- ARROYO ARRAYÁS, L. M., “Estudio preliminar”, en FEUERBACH, L. A., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, pp. IX-XXXIX.
- ARVON, H., *Feuerbach. Sa vie, son Œuvre avec un Exposé de sa Philosophie*, Presses Universitaires de France, col. Philosophes, Paris 1964.
- , *Ludwig Feuerbach ou la Transformation du Sacré*, Presses Universitaires de France, col. Épiméthée, serie Essais philosophiques, Paris 1957.
- CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 372, Madrid 1975.
- , *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia de Comillas, serie Estudios 17, Madrid 1980.
- , “Introducción a la edición castellana”, en FEUERBACH, L. A., *La esencia del cristianismo*, pp. 09-27.
- CASTILLA Y CORTÁZAR, B., *La antropología de Feuerbach y sus claves*, Ediciones Internacionales Universitarias, col. Pensamiento, Madrid 1999.
- ENGELS, Fr., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, trad. Georguii Valentvich Plakhanov, Cuadernos de pasado y presente 59, Argentina 1975.
- FABRO, C., *Ludwig Feuerbach. La esencia del cristianismo*, trad. Pedro Rojas-Melero, Magisterio Español, col. Crítica Filosófica 12, Madrid 1977.
- JOHNSTON, L., *Between Transcendence and Nihilism. Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Peter Lang, Studies in European Thought 12, New York 1995.
- KAMENKA, E., *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Routledge and Kegan Paul Ltd, London 1970.
- MARTÍNEZ HIDALGO, Fr., *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*, Universidad de Murcia, Murcia 1997.

- SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Julio Carabaña, Taurus, col. Ensayistas 129, Madrid 1975.
- SEVERINO, G., *Origine e figure del processo teogonico in Feuerbach*, U. Mursia & C., serie Studi di filosofia 4, Milán 1972.
- WARTOFSKY, M. W., *Feuerbach*, Cambridge University Press, New York 1977.
- XHAUFFLAIRE, M., *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Les éditions du Cerf, col. Cogitatio Fidei 45, Paris 1970.
- ZECCA, A. H., *Religión y cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwig Feuerbach*, EDUCA, Buenos Aires 1990.

3. Bibliografía secundaria

- BONHÖFFER, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. Eberhard Bethge, trad. José J. Alemany, Sígueme, col. El peso de los días 18, Salamanca 1983.
- BRAZIL, W., *The Young Hegelians*, Yale University, Yale Historical Publications. Miscellany 91, New Haven 1970.
- CABADA CASTRO, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, biblioteca de filosofía 31, Barcelona 1994.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Herder, biblioteca Herder, sección de teología y filosofía 176, Barcelona 1990.
- CORETH, E., *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, trad. Manuel Balasch, Herder, biblioteca Herder, sección de Sagrada Escritura 127, Barcelona 1972.
- DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walther Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlín 1954.

- DILTHEY, W., *Hegel y el idealismo*, trad. y epíl. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, sección de Obras de Filosofía, Obras de Dilthey V, México 1956 (2ª reimpr.: 1978).
- ESTRADA, J. A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Desclée De Brouwer, Biblioteca Manual Desclée 44, Bilbao 2005.
- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Trotta, col. Estructuras y procesos, serie Religión, Madrid 2007.
- GREISCH, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I: Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Les Éditions du Cerf, Col. Philosophie & Théologie, Paris 2002.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, col. Verdad e imagen 120, Salamanca ¹⁵1994.
- HEGEL, W. Fr., *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, trad., y advertencia José Gaos, prol. José Ortega y Gasset, Alianza, Madrid ⁴1985.
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, pról., trad., notas e índices Pedro Ribas, Santillana-Taurus, col. Pensamiento, México 2006 (2ª reimpr.: 2008).
- KIRK, C. S., RAVEN, J. E., & M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía 63, Madrid ²1987 (2ª reimpr.: 1999).
- KOJÈVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, trad. Juan José Sebrelli, ed. Alfredo Llanos, Leviatán, Buenos Aires 2007.
- KÜNG, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, trad. Rufino Jimeno, Herder, biblioteca Herder, sección de filosofía y teología 133, Barcelona 1974.
- , *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, trad. José María Bravo Navalpotro, Trotta, col. Estructuras y Procesos, serie Religión, Madrid 2005.

- LÖWITH, K. (Ausg.), *Die hegelsche Linke*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- , *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, W. Kohlhammer, Stuttgart ⁴1958.
- LÜBBE, H. (Ausg.), *Die hegelsche Rechte*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas. Tomo I: libros I-III; tomo II: libros IV-VI [edición bilingüe]*, trad., intr., y anot., René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México 1963.
- MARX, K. & Fr. ENGELS, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. Wenceslao Roses, Grijalbo, México 1962.
- , *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, trad. Grijalbo, col. 70 Segunda Serie 72, México 1982.
- MOOG, W., *Hegel y la escuela hegeliana*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, col. Los Filósofos 10, Madrid 1931.
- NIETZSCHE, W. Fr., *Más allá del bien y del mal. Obras Completas, tomo III*, Aguilar, Buenos Aires 1981.
- PLEJANOV, Y., *Cuestiones fundamentales del marxismo. Del materialismo de Feuerbach al materialismo histórico de Marx*, PREMIA editora, col. La red de Jonás, México ³1981.
- ROSSI, M., *La génesis del materialismo histórico. Vol 1: la izquierda hegeliana*, ed. Alberto Corazón, trad. Juan Antonio Méndez, Comunicación, serie A 8, Madrid 1971.
- ROUSSELOT, P., *Pour l'histoire du Problème de l'Amour au Moyen Âge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris 1933; trad. cast.: *El problema del amor en la Edad Media*, Cristiandad, Madrid 2004.

THOMAE AQUINATIS, Sancti, *Summa Theologiae. Cum textu ex recensione leonina. Tomus I: 1^a et 1^a 2^{ae} partes*, Marietti, Taurini/Romae 1950.

—. *Summa contra Gentiles. Editio leonina manualis*. Marietti, Romae 1946.

SERRAU, R., *Hegel y el hegelianismo*, trad. León Sigal, Editorial Universitaria de Buenos Aires, col. Cuadernos, Buenos Aires ⁶1993.

TOEWS, J. E., *Hegelianism: the Path toward dialectical Humanism*, Cambridge University, Cambridge 1980.

4. Obras generales y de consulta

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía. Vol. 3: La filosofía del romanticismo. La filosofía entre los siglos XIX y XX*, trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Montaner y Simón, Barcelona 1956.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía* (ed. actualizada por Josep-Maria Terricabras). *Tomo I (A-D); Tomo II (E-J); Tomo III (K-P); Tomo IV (Q-Z)*, Ariel, Ariel Referencia, Barcelona 1994 (3^a reimpr.: 2004).

RAHNER, K. & H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, trad. Ramón Areitio, Herder, biblioteca Herder, sección de teología y filosofía 104, Barcelona 1966.

REALE, G. & D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III: del romanticismo hasta hoy*, trad. Juan Andrés Iglesias, Herder, Barcelona ³2002.

SOTOMAYOR, M. & J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coords.), *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*, Trotta/Universidad de Granada, col. Estructura y Procesos, serie Religión, Madrid ²2005.

VILANOVA BOSCH, E., *Historia de la teología cristiana. Tomo III: Siglos XVIII, XIX y XX*, trad. Joan Llopis, Herder, biblioteca Herder, sección de teología y filosofía 182, Barcelona 1992.

WEGER, K.-H. (Ed.), *La crítica religiosa en los tres últimos siglos. Diccionario de autores y escuelas*, trad. Claudio Gancho, Herder, Barcelona 1986.
