

RAE.

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** trabajo realizado sobre el ateísmo y el humanismo desde la visión de Ludwig Feuerbach, para obtener el título de licenciados en Filosofía.
2. **TÍTULO:** ATEÍSMO Y HUMANÍSMO: LA REIVINDICACION DEL HOMBRE EN LUDWIG FEUERBACH.
3. **AUTORES:** Fray Gerardo Ramírez Bonilla, O.F.M. y Fray Juan Alejandro Villa Martínez, O.F.M.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Junio de 2011.
6. **PALABRAS CLAVES:** Cristianismo, Dios, antropología, religión, esencia, hombre, proyección, alienación, conciencia, imaginación, antropomorfismo, sentimiento, emoción, reivindicación, ateísmo.
7. **DESCRIPCION DEL TRABAJO:** Al profundizar en el planteamiento antropológico de Ludwig Feuerbach, se pretende analizar cuál es la esencia verdadera del ser humano, tomando como base una reflexión filosófica, que a su vez es contrastada con la propuesta cristiana, desde una visión teológica general. Así mismo, una vez confrontadas tales posiciones, se quiere llegar a resaltar la dimensión trascendente del ser humano desde el ateísmo y el cristianismo.
8. **LINEAS DE INVESTIGACIÓN:** Este trabajo se enmarca en la propuesta filosófica contemporánea, específicamente en la antropología desarrollada por Feuerbach, y seguida por los llamados autores de la sospecha, a saber, Marx, Nietzsche y Freud.
9. **FUENTES CONSULTADAS:**
 - FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2009, 398 p.

- ----- La esencia de la religión. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, S.L., 2008, 107 p.
- ALFARO, Juan. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios. Salamanca – España: Ediciones Sígueme, 1989, 286 p.
- ARRROYO ARRAYÁS, Luis Miguel. Ludwig Feuerbach Escritos en torno a La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2001, 124 p.
- ----- Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Schopenhauer. En: La ciudad de Dios. Mayo-agosto 1990. Vol. CCIII, nº 2, p. 305-330.
- BOFF, Leonardo. Jesucristo el libertador. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000, 277 p.
- CABADA, Manuel. El humanismo premarxista de L. Feuerbach. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, de la Editorial Católica, S.A., 1975, 221 p.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Moscú: Editorial progreso de Moscú, 1974. 65 p.
- FRAIJÓ, Manuel. Filosofía de la religión estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2005, 773 p.
- GUERRERO, Arturo. Feuerbach: una crítica a medio camino. En: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Enero-abril de 1976. Año XVIII, nº 52, p.103-112.
- GÓMEZ CAFARENA, José. El enigma y el misterio una filosofía de la religión. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2007, 700 p.
- GÓMEZ CAFARENA J. y MARDONES, J.M. Cuestiones epistemológicas materiales para una filosofía de la religión I. Madrid: Editorial Anthropos, 1992, 300 p.
- ----- La tradición analítica materiales para una filosofía de la religión II. Madrid: Editorial Anthropos, 1992, 251 p.
- -----,----- Estudiar la religión materiales para una filosofía de la religión III. Madrid: Editorial Anthropos, 1993, 329 p.
- MARQUEZ F., Álvaro B. La concepción feuerbachiana del hombre. En: Revista de filosofía. 1984. p. 143-162.

- TAMAYO ACOSTA, Juan José. Para comprender la crisis de Dios Hoy. Pamplona – España: Editorial Verbo Divino, 1997, 229 p.
- OSSIER, Jean Pierre. Para leer a Feuerbach. En: Ideas y Valores. 1972. n° 40-41, 62 p.
- RAMÍREZ H., Ferney. Límites del ateísmo en el pensamiento de Ludwig Feuerbach. En: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Enero-abril, 1991. Año XXXIII, n° 97, p.171-181.
- ZUBIRI, Xavier. El hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1984, 414 p.

DOCUMENTOS EN LA RED.

- BARATA-MOURA, José. El materialismo de Feuerbach [En línea] «<http://revista.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9494110095A.PDF>» [Consulta del 26 de octubre de 2010]
- CABEDO CERCÓS. Santi. Fundamentos antropológicos para el diálogo transcultural: la ética comunicativa de Ludwig Feuerbach. [En línea]«<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jifi5/dialogo.pdf>» [Consulta del 26 de octubre de 2011]
- GIL MARTÍNEZ, Joaquín. Claves antropológicas de la actitud crítica en Feuerbach. [En Línea] «<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/01.pdf>.» [Consulta del 26 de octubre de 2010]
- GREZ TOSO, Rodrigo. El itinerario intelectual de Marx. La crítica a la izquierda hegeliana, Hegel y Feuerbach. [En línea] «<http://www.fcsucentral.cl/varios/files/file/publicaciones/revistasociología03.pdf>» [consulta del 26 de octubre de 2010]
- RODRÍGUEZ, Pablo Uriel. Feuerbach y la teología: balance de un diálogo inconcluso a la luz de J. Moltmann. [En línea] «http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_10/1_TyC_6-10_PabloUrielRodriguez-Feuerbach_y_la_teología.pdf» [Consulta del 26 de octubre de 2010]

10. CONTENIDOS:

- PRIMERA PARTE: INTRODUCCION A FEUERBACH

- 1.1 Ambiente sociopolítico e intelectual del siglo XVII al XIX
- 1.2 Apuntes biográficos
- 1.3 Feuerbach y su maestro Hegel
- 1.4 La teología es antropología
- 1.5 Dios no es quien crea al hombre, sino es el hombre quien crea a Dios
- 1.6 El humanismo de Feuerbach

- SEGUNDA PARTE: INCIDENCIA DE LUTERO EN FEUERBACH

- 2.1 Estudios sobre Lutero
- 2.2 Diferencias entre Lutero y Feuerbach

- TERCERA PARTE: EL ATEÍSMO

- 3.1 La esencia de la religión
- 3.2 Dios como ser del entendimiento
- 3.3 Contradicción de la existencia de Dios

- CUARTA PARTE: CONTRADICCIÓN DE LA ESENCIA DE DIOS

- 4.1 La reducción de Dios en hombre
- 4.2 la religión como disensión del hombre
- 4.3 La alienación inconsciente del hombre-Dios
- 4.4 Dios: objeto y producto del pensamiento

- QUINTA PARTE: FEUERBACH, MAESTRO DE LOS MAESTROS DE LA SOSPECHA

- 5.1 Marx y la religión como opio del pueblo
- 5.2 La muerte de Dios en Nietzsche
- 5.3 Freud y la religión como ilusión de la realidad

- CONCLUSIÓN
- BIBLIOGRAFÍA

11. METODOLOGÍA: Este trabajo se desarrolló a partir de la metodología histórico-hermenéutica.

12. CONCLUSIONES: La teología y la filosofía presentan sus diferencias, pero han volcado su atención sobre un mismo objeto de reflexión que es la religión, en este caso, más allá de dogmatismos. Por una parte, la filosofía aporta una dirección amplia en donde el planteamiento de las cuestiones sea crítico. Por otra parte, la teología debe apuntar más a la intensidad y riqueza de las implicaciones de las vivencias, no sólo en las dimensiones teóricas, sino también en las prácticas, educativas y celebrativas. La fe y la razón pueden llegar a un encuentro crítico y dialogante cuando se tiene presupuestos humanos que pueden acceder a lo trascendental.

Lo anteriormente dicho interpela sobremedida la concepción feuerbachiana de la religión y del mismo ser humano. Por un lado, no se le puede negar a Feuerbach que la vuelta por el hombre mismo ayudó a descubrir su dimensión fáctica y sensible en la naturaleza misma. El hombre sólo tiene como escenario de vivencias y el aquí y el ahora. Pero esto trae como consecuencia una reducción del hombre mismo sin tener nada por qué pensar o proyectarse en la esperanza de lo que será el futuro, y esto es algo, también, constitutivo en el ser humano. El problema de lo eterno en Feuerbach, aunque lo critica de manera admirable, se queda corto al dejar al ser humano en la nada después de la muerte.

La crítica de la religión y de Dios de Feuerbach no se pueden quedar en la concepción de una mera proyección fantasiosa e imaginaria, en pro de un *aquí* y *ahora*, sino que debe buscar puntos de encuentro entre el hombre mismo y su realidad concreta e histórica, con una esperanza que trasciende el mismo existir y da sentido a su cotidianidad. Entonces, la crítica a Dios, desde esta perspectiva, debe afincar más argumentos por los cuales se afirma su existencia y su esperar en Él.

Si por un lado la crítica feuerbachiana nos demostró que Dios era el producto de la alienación del mismo hombre, por otro la pretendida conciliación entre fe y razón o teología y filosofía también nos ha dado pautas para demostrar que desde la razón misma es posible considerar algunos aspectos de la relación trascendental del hombre con Dios, que en este caso podríamos decir que está mediada por la esperanza de una vida plena y realizada en sí misma y con los demás.

ATEÍSMO Y HUMANÍSMO: LA REIVINDICACIÓN DEL HOMBRE EN LUDWIG
FEUERBACH

FRAY GERARDO RAMÍREZ BONILLA, O.F.M.
FRAY JUAN ALEJANDRO VILLA MARTÍNEZ, O.F.M.

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, SEDE BOGOTÁ.
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.
BOGOTÁ, D.C.
2011

ATEÍSMO Y HUMANÍSMO: LA REIVINDICACIÓN DEL HOMBRE EN LUDWIG
FEUERBACH

FRAY GERARDO RAMÍREZ BONILLA, O.F.M.

FRAY JUAN ALEJANDRO VILLA MARTÍNEZ, O.F.M.

Monografía para obtener el título de licenciados en filosofía

Director

Dr. FREDDY ORLANDO SANTAMARÍA VELASCO

Doctor en filosofía

UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, SEDE BOGOTÁ.

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.

BOGOTÁ, D.C.

2011

Nota de aceptación.

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá, 11 de Junio de 2011.

DEDICATORIA

Este trabajo lo dedicamos al Altísimo y Sumo Bien, en acción de gracias por la vida y la oportunidad de poder acercarnos al estudio de la filosofía, la cual ha sido y será nuestro apoyo para fortalecer nuestra fe y servicio en su Iglesia. A la Orden de Frailes Menores Provincia de la Santa Fe de Colombia, por acogernos y brindarnos su cálida fraternidad, y por darnos la oportunidad de crecer como personas y cristianos consagrados.

A nuestras queridas madres Luz Marina Bonilla Cortés y Carmen Martínez Montaña, por darnos la vida y apoyarnos en nuestra opción por Dios en la orden franciscana.

AGRADECIMIENTOS.

Agradecemos con toda nuestra fuerza a Dios, por habernos dado la oportunidad de estudiar la filosofía, en beneficio de nuestra vocación a la vida humana, cristiana y franciscana. Así mismo, queremos agradecer a la Provincia Franciscana de la Santa Fe de Colombia, porque ella nos ha acogido y formado, buscando nuestra realización personal en la consagración religiosa.

También queremos agradecer de manera muy especial al Doctor Freddy Orlando Santamaría Velasco, quien siempre nos ha brindado su apoyo humano en este proyecto académico. A él le deseamos todas las bendiciones del Buen Dios, y deseamos que siga enriqueciendo a sus alumnos con tan valiosos y buenos dones intelectuales.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCION	8
PRIMERA PARTE: INTRODUCCION A FEUERBACH	
1.1 Ambiente sociopolítico e intelectual del siglo XVII al XIX	13
1.2 Apuntes biográficos	18
1.3 Feuerbach y su maestro Hegel	21
1.4 La teología es antropología	28
1.5 Dios no es quien crea al hombre, sino es el hombre quien crea a Dios	30
1.6 El humanismo de Feuerbach	31
SEGUNDA PARTE: INCIDENCIA DE LUTERO EN FEUERBACH	
2.1 Estudios sobre Lutero	33
2.2 Diferencias entre Lutero y Feuerbach	36
TERCERA PARTE: EL ATEÍSMO	
3.1 La esencia de la religión	41
3.2 Dios como ser del entendimiento	49
3.3 Contradicción de la existencia de Dios	54
CUARTA PARTE: CONTRADICCIÓN DE LA ESENCIA DE DIOS	
4.1 La reducción de Dios en hombre	62
4.2 la religión como disensión del hombre	66
4.3 La alienación inconsciente del hombre-Dios	68
4.4 Dios: objeto y producto del pensamiento	70

QUINTA PARTE: FEUERBACH, MAESTRO DE LOS MAESTROS DE LA SOSPECHA	
5.1 Marx y la religión como opio del pueblo	83
5.2 La muerte de Dios en Nietzsche	91
5.3 Freud y la religión como ilusión de la realidad	99
CONCLUSIÓN	105
BIBLIOGRAFÍA	118

INTRODUCCIÓN.

No cabe duda de que uno de los personajes más atractivos de la filosofía contemporánea es Ludwig Feuerbach por su propuesta filosófico-antropológica. Al ahondar en el contenido de su obra culmen *La esencia del cristianismo*, se pueden descubrir aspectos determinantes de su pensamiento y vida, que están encaminados a la búsqueda de hombre, en sí mismo, por medio de la crítica a la religión, buscando desmitificar la imagen o figura de un ser, a la que los cristianos llaman Dios.

De igual manera, sus teorías, a pesar del paso del tiempo y de los cambios de contextos, mantienen una vigencia única que influyó y sigue influyendo, de manera decisiva, en los debates y planteamientos actuales, respecto al tema del ateísmo y sus consecuencias en el ámbito ético y moral, que desembocan en una propuesta humanista.

Así mismo, es de vital importancia escudriñar las principales tesis de este autor, para identificar en ellas fortalezas y flaquezas y, por qué no, posibles contradicciones en su pensamiento y obra.

El deseo y motivación que nos ha llevado a reflexionar acerca de los planteamientos de Feuerbach hunden sus raíces en las exposiciones que se hicieron de este autor en las clases de filosofía contemporánea I y II, que primeramente fueron hechas por el padre Fray Publio Restrepo González, O.F.M. y posteriormente por el Dr. Freddy Orlando Santamaría Velasco. Así mismo, en el deseo de seguir profundizando en el pensamiento de Feuerbach, asistimos al

seminario que el Dr. Santamaría realizó en el segundo semestre de 2010, cuyo tema era *Filósofos sin Dios. Los filósofos contemporáneos y su crítica a la religión*. En este espacio, tratamos nuevamente al autor de la *Esencia del cristianismo*, retomando algunos apartados de su obra, que posteriormente fueron ampliados para la realización de este trabajo. De igual modo, autores como Marx y Nietzsche, entre otros, también fueron abordados en este seminario, dando así un panorama más amplio de la crítica filosófica a la religión.

Así pues, en este seminario¹ se nos brindaron pautas de gran importancia para poder adentrarnos a la filosofía de la religión, empezando por una aproximación histórica, y luego desarrollando temas como el hecho religioso y sus manifestaciones en la cultura, rasgos de las religiones en la historia, algunas definiciones de religión, y finalmente, las características generales de la fenomenología de la religión. Teniendo como presupuesto lo anterior, podemos decir que nos sirvieron como insumo para abordar la pertinencia con la que Feuerbach desarrolla sus tesis frente al ateísmo, las críticas que hace a la religión, especialmente a la cristiana, y el lugar preponderante que da al hombre como ser dotado de perfección, hace que su estudio sea apasionante y ayude a tener una posición crítica y fundamentada de esa dimensión tan propia del ser humano como es el sentido de lo religioso y la relación que éste establece con Dios y, a su vez, las repercusiones que tiene esto en los campos antropológico, social y cultural.

¹A continuación, haremos mención de algunas de las sesiones, y los temas que trabajamos en cada una de ellas. Sesión del 11 de Agosto de 2010: en esta sesión el Dr. Santamaría expuso la introducción a los problemas de la filosofía de la religión, desarrollando conceptos como deísmo y fideísmo, así como los principales autores que se han referido a la religión, tales como Storchenaw, Kant, Hume, Lessing, Leibniz, Hegel, Herder y Wittgenstein. Sesión del 18 de Agosto de 2010: en esta ocasión trabajamos el lenguaje como forma de pensamiento y su relación con la religión. Del mismo modo se trabajaron temas como la cultura, el arte y la moral, las manifestaciones del hecho religioso en la cultura, la religión como hecho de la conciencia, los rasgos de las religiones en la historia. Sesión del 1 de Septiembre de 2010: este día se trabajaron las manifestaciones de la religión, los rasgos para afirmar la religión como sistema de vivencias y los cuatro rasgos característicos de las grandes religiones.

Se pretende, pues, con este trabajo, resaltar y rescatar el pensamiento de Feuerbach y su obra capital, puesto que nos ayudará a comprender, como se dijo antes, fenómenos que se están presentando en nuestra sociedad contemporánea, en lo que concierne al ámbito religioso y de fe en general. Además, se hace urgente una profundización en el pensamiento de este autor y lo que se ha dicho de él, ya que no ha sido trabajado con frecuencia en el ámbito investigativo de nuestra facultad de filosofía. Por tanto, es conveniente desarrollar un estudio minucioso y detallado de sus ideas que nos lleve a ensamblar un aparato crítico que contribuya no sólo a propósitos particulares, sino que aporte al ejercicio investigativo de nuestro quehacer filosófico, desde nuestra condición de aspirantes al grado de licenciatura en filosofía.

El acercamiento a *La esencia del cristianismo* nos lleva a realizar una lectura de carácter histórico-hermenéutica, encaminada hacia una reflexión filosófica y antropológica del ateísmo y sus consecuencias humanistas. Dicho acercamiento permitirá enfocarnos hacia una postura filosófica que formule una concepción antropológica que se proyecte en la historia y la sociedad.

Al profundizar en el planteamiento antropológico de Feuerbach, se pretende analizar cuál es la esencia verdadera del ser humano, tomando como base una reflexión netamente racionalista y alejada de la experiencia religiosa que el cristianismo propone. Así mismo, luego de abarcar dicho panorama, es de vital importancia una crítica al pensamiento del solitario de Bruckberg, para poder constatar si es posible o no un humanismo tal como él lo plantea, es decir, alejado de la experiencia religiosa-teísta. Del mismo modo, queremos exponer desde Feuerbach la reivindicación que éste hace del hombre, es decir, devolverle su lugar como protagonista de la vida y la historia, siendo esto el punto de partida para abordar con objetividad una religión que opte por el ser humano concreto, ya

sea desde el ateísmo o desde el cristianismo, con miras a un dialogo entre fe y razón.

El ser humano, desde la visión feuerbachiana, debe estar libre de todo peso esclavizante, como el que la religión le impone, olvidándose de su ser material y de su propia esencia, enfocándose en un ser superior, del cual el mismo autor dice: “El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una escisión entre el hombre y su propia esencia.”²

Así mismo, otro asunto de gran importancia en el pensamiento de Feuerbach es la identificación del elemento religioso a partir del cristianismo, es decir, poder extraer posibles planteamientos en donde el autor sostenga o recomiende un escepticismo profundo hacia lo religioso, hablando en categorías cristianas, o más bien busca proponer una religión propia del ser humano, que en palabras del autor sería: “El ser absoluto, el Dios del hombre es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia.”³

Como consecuencia de lo anterior, la religión es entendida por Feuerbach como la afirmación del hombre en sí mismo, en otras palabras, él es quien toma protagonismo en su historia y su realidad, de modo que nada ajeno a él le cauce alienación o dependencia hacia un ser superior, puesto que el ser humano, al pensarse carente de cualidades superiores, las proyecta en un ser que él idealiza con atributos perfectos y capaces de satisfacer las necesidades humanas.

² FEUERBACH, Ludwig. La esencia de cristianismo. Madrid: Editorial Trotta S.A. p. 85.

³ *Ibíd.*, p. 57.

La formulación de una religión en donde el hombre es el centro de ella, trae como consecuencia una conducta de éste en relación con sus semejantes. Es decir, los presupuestos éticos que rigen la sociedad ya no estarían dictaminados por una moral religiosa, que en palabras de Feuerbach serían normas cristianas, pues, “la religión es tan poco sobrehumana que hasta santifica la debilidad humana.”⁴

Antes bien, las consecuencias de un ateísmo fundamentado en rescatar una antropología suprema, daría como resultado la reflexión de la conducta como una convivencia fraterna, que lleve al descubrimiento de la esencia propia del ser humano, que como lo dice Feuerbach, es el amor. De igual manera, es también necesario decir que el cristianismo propone una antropología del amor y de la convivencia fraterna. Es por eso que este trabajo pretende llegar a conciliar la posición feuerbachiana y cristiana del hombre, como punto de partida de un dialogo entre filosofía y teología, o como se dijo antes, entre fe y razón, tendiendo siempre claros los limites de cada posición. Si el ser humano es amor, entonces sus relaciones sociales estarán lejos de posibles alienamientos, y más bien, de un continuo reconocimiento de éste como individuo particular y social, meta a la que conduce tanto la posición de Feuerbach como la cristiana.

Pero no podemos quedarnos con una aceptación plena de los planeamientos de este autor, puesto que nos brindan una mirada, por cierto objetiva, pero que debemos ampliar en su confrontación con la propuesta cristiana, ya que ella, al igual que Feuerbach, busca la exaltación del hombre y su plena felicidad y realización, claro está, como hijos de Dios en tanto creaturas suyas.

⁴ *Ibíd.*, p. 111.

Así como Feuerbach ataca de manera frontal al cristianismo y sus prácticas rituales, también es menester poner de manifiesto los límites que su filosofía presenta en cuanto tiende a eliminar todo tipo de experiencia trascendental, dejando al ser humano sin una proyección futura que le brinde esperanza y consuelo frente a las situaciones difíciles que le presenta su entorno vital. Esto no quiere decir que la religión se convierta en un refugio frente a las situaciones de opresión que se presentan, sino, antes bien, lo que la religión cristiana ofrece al hombre es un camino de realización plena, que abarca al género humano en su totalidad.

Entonces, lo que se pretende en este trabajo, es poner en plena confrontación la propuesta feuerbachiana con la cristiana, no sobreponiendo la una a la otra, sino más bien, buscando sus puntos de encuentro que nos lleven a un diálogo crítico entre la razón y la fe.

PRIMERA PARTE.

INTRODUCCIÓN A FEUERBACH.

1.1 Ambiente sociopolítico e intelectual del siglo XVII al XIX.

No es posible reconocer el pensamiento de Feuerbach sin hacer alusión al contexto filosófico y religioso de su época, el cual fue la base de sus tesis respecto a la religión y a la antropología.

Para empezar, es necesario citar las controversias suscitadas en los siglos XVII y XVIII en torno a la Iglesia Católica: “cuestionamientos referentes a las relaciones entre la gracia divina y la libertad humana. Se niega pues, la doctrina de la predestinación, porque niega la libertad del hombre, representándolo sin voluntad en las manos de Dios.”⁵ Por tal motivo, es necesario que la teología católica se empeñe en conciliar las relaciones entre la gracia divina y la libertad del ser humano.

En lo que concierne a lo político, el debate giró en torno a la relación entre el poder civil y religioso, es decir, entre el poder temporal de los reyes y el poder espiritual del Papa. La empresa que se emprendió apuntó a eliminar toda la influencia de la Iglesia sobre el poder temporal de los reyes y emperadores de Europa. Cabe citar que en este contexto nació el *Febronianismo* (segunda mitad del siglo XVIII), doctrina que emergió en el imperio alemán debido al descontento de las autoridades civiles alemanas con la Santa Sede, a la que acusaban de

⁵ RAMÍREZ H, Ferney. Límites del ateísmo en el pensamiento de Ludwig Feuerbach. En: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Enero- Abril, 1991, Año XXXIII, n°. 97 p. 171-181

usurpadora de sus derechos.⁶ De esta manera se emprendía una lucha frontal contra la conformación monárquica de la Iglesia, y entre a los poderes temporales del papa.

Si, por una parte, la Iglesia se enfrentaba a los ataques que buscaban derrumbar su aparato político, por otra parte, también tenía que hacer frente al ambiente intelectual que se respiraba por aquella época, que estaba fuertemente marcado por tendencias racionalistas, deístas⁷, y de libre pensamiento. Las críticas de aquellos que profesaban dichas tendencias apuntaban a la imposibilidad de la revelación y el absurdo de las creencias del catolicismo. A la continua interpelación que se hacía a la Iglesia se le sumaron dos elementos muy importantes:

El protestantismo, que había pregonado la interpretación de las Sagradas Escrituras de manera libre e individual: “cada individuo puede formar sus

⁶ *Ibíd.*, p. 172.

⁷ “Sistema filosófico distinto del teísmo como hiciera ver Kant con lucidez en un texto especialmente clarificador de la crítica de la razón pura, donde define cada una de las características de los sistemas: entiendo por teología del conocimiento del ser supremo, este conocimiento procede, o de la simple razón (theología rationalis) o de la revelación (revelata). Ahora bien, la primera, o concibe simplemente su objeto por la razón pura, o por medio de puros conceptos trascendentales (ens originarium reallissimum; ens entium), en cuyo caso se llama teología trascendental, o bien lo concibe como la suprema inteligencia por medio de un concepto que se deriva de la naturaleza (de nuestra alma) y se llama teología natural. El que no admite más que una teología trascendental se llama deísta, y el que acepta a la vez una teología natural se llama theísta. El primero está conforme en aceptar que podemos en todo caso conocer por la simple razón la existencia de un ente primero, porque el concepto que nosotros tenemos es impenetrable trascendental, es decir, que no le concebimos más que como un ser que tiene toda realidad, pero sin poder determinar nada más próximo. El segundo sostiene que la razón se halla en estado de determinar más próximamente el objeto por la analogía con la naturaleza, es decir, como un ente que contiene en sí por su entendimiento y por su libertad, el principio único de todas las cosas. Se representa el primero bajo el nombre de Dios simplemente, una causa del mundo...; el segundo representa un autor del mundo.” Tomado de TAMAYO ACOSTA, Juan José. Para comprender la crisis de Dios hoy. Pamplona: Editorial verbo divino, 1998. p. 51.

creencias, según las luces de su razón que deberían conducir a la negación de todas las verdades reveladas.”⁸

Del mismo modo se le sumaron a las causas de la incredulidad el afirmado afán por el filosofismo, y que “la filosofía cartesiana reivindicó la autonomía de la razón (la razón empieza a jugar un papel importante frente a la autoridad). La razón, es pues, la única fuente de sabiduría.”⁹

Las consecuencias del ímpetu intelectual y racional no dieron espera en dejarse sentir, puesto que los hombres de ciencia se oponían a los dogmas cristianos, negando a la Iglesia su carácter trascendental, es decir, negaban verdades sobrenaturales, dando lugar a la afirmación de una religión natural. Asimismo, el cristianismo empieza a ser considerado como un obstáculo para la felicidad del hombre, lo cual incita a acabarlo empezando por desaparecer a la Iglesia.

En este ambiente de Reforma y cuestionamientos no se puede dejar de lado la influencia de la filosofía de la Ilustración, que se puede ver vivamente representada en la Revolución Francesa, la cual se presenta como el triunfo de las luces y de los rivales de la Iglesia. Con el triunfo de la razón se emprende la guerra anticristiana, cuyo objetivo es eliminar todo dogmatismo y absolutismo de la religión.

Con el triunfo de la razón sobre la fe, la religión quedaba casi aniquilada, pues los destinos del ser humano podían orientarse ahora por su capacidad de

⁸RAMÍREZ H, Op. cit. p. 172.

⁹ Ibíd.

razonamiento, antes que recurrir a los dictámenes de la religión, específicamente de la Iglesia Católica.

El triunfo de la razón tuvo un importante apogeo en Alemania. Por eso podríamos considerar que el idealismo alemán podría catalogarse como “una teoría de la Revolución francesa, como un intento de dar respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre la base racional, de modo que las instituciones sociales concordaran con la libertad y el interés del individuo.”¹⁰ Si la conciencia empezaba a ser dirigida por los dictámenes de la razón, también era de esperarse que la organización política de las sociedades tuviese tal ordenamiento. El resultado del proceso emancipador de la razón llevó al individuo a creerse autosuficiente de su propia vida.

Retomando el idealismo alemán, es necesario que hagamos mención de uno de sus máximos exponentes, Hegel, quien sostenía que el pensamiento filosófico se movía en la historia, la cual tiene que ver con la razón, “y el Estado es la realización de la razón (concepto metafísico).”¹¹ En otras palabras, la conciencia que se tiene de lo real y de lo ideal, se puede hacer patente por medio de una filosofía de la historia, en donde la razón permite que los intereses de los seres humanos actúen dialécticamente. La razón, entonces, se sirve de dichos intereses, para llegar a conseguir su fin, es decir, la libertad en general.

En la filosofía hegeliana, el núcleo fundamental “es una estructura cuyos conceptos (libertad, sujeto, espíritu, etc.) están en la idea de la razón. Así, en la perspectiva de Hegel, el hombre se ha propuesto organizar la realidad de acuerdo

¹⁰ *Ibíd.*, p. 174.

¹¹ *Ibíd.*

con las exigencias de su libre pensamiento racional, en lugar de acomodar simplemente su pensamiento al orden existente y a los valores dominantes.”¹²

Dentro de los problemas que abordó la filosofía hegeliana, podemos resaltar los siguientes:

- Los problemas religiosos y políticos que eran debatidos dentro de los parámetros del racionalismo del siglo XVIII, en donde es de vital importancia la dignidad del hombre como capacidad de hacerse responsable de su propia vida.
- La importancia del cristianismo como una religión que resalta en la historia. Aunque esta religión “ofrece un centro nuevo absoluto al hombre, y una meta final a su vida”¹³, Hegel argumentaba que las verdades que revelaba el Evangelio no se adecuaban a las realidades políticas y sociales de la Alemania de su tiempo. Ante estas realidades, Hegel propone:

El concepto de la vida como un espíritu, que es el único capaz de conciliar las contradicciones entre la razón (ideología), que regía por medio de principios universales (justicia, paz, libertad) la vida del hombre y la realidad de Alemania, que era de injusticia, violencia, esclavitud, etc. El espíritu, es aquel ser capaz de reconciliar las incomprensiones antagónicas de la existencia.¹⁴

Entre los seguidores de las doctrinas hegelianas se encuentran los jóvenes que tomaron dos posturas: los de derecha y los de izquierda. De los primeros

¹² *Ibíd.*, p. 175.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*

podríamos decir que fueron aquellos que defendían a toda costa las posiciones más antiguas del sistema hegeliano; mientras que los segundos tenían en mente llevar a cabo algunos cambios en el sistema, ya que afirmaban que Hegel era panteísta por afirmar que la fe y la razón eran reconciliables y que el cristianismo era la religión perfecta y absoluta.¹⁵ Dentro del grupo de los hegelianos de izquierda encontramos la figura de Ludwig Feuerbach.

Feuerbach abogará por una religión de la humanidad, pues afirmaba que el mismo hombre era el comienzo y el fin de la religión. Sin embargo, es de vital importancia decir que este autor no niega la religión como tal, “sino que lo que realiza es una crítica como sistema aislado y contradictorio con la realidad de Alemania. Y es a la luz de la razón (idea predominante en su mundo cultural) como va a proponer una nueva forma de ver y entender lo que es la religión, la nueva religión.”¹⁶

Al proponer una religión de la humanidad, Feuerbach no va a considerar a la fe, como fuente de conocimiento de Dios, por el contrario, asume una nueva concepción de Dios: como un uso de la razón, y por ende, de la inteligencia del hombre. Al proponer la vuelta hacia el hombre concreto, Feuerbach abogará por el uso pleno de la razón, pues

Ya no es el Dios absoluto quien crea al hombre concreto, sino que es ese hombre concreto, que por medio de su uso de razón crea ese ser trascendental. Dios como creación del hombre, es concebido en Feuerbach como una proyección, una negación, un querer desplazar en otro, lo que es propio del hombre; el hombre en ese concepto Dios proyecta lo que es, su esencia.¹⁷

¹⁵ *Ibíd.*, p. 176.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 177.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 178.

Dios queda reducido a la representación de los alcances de la inteligencia e imaginación humana, siendo así que si Dios puede hacer todo lo que hace es porque el hombre lo puede llegar a hacer o proyectar por medio de los alcances de su mente. En conclusión,

Feuerbach define a Dios como un ser producto de la inteligencia del hombre, es una elucubración que parte de los sentimientos y afectos más íntimos del ser humano. Es por esta razón, que Dios es concebido como un ente aparte, alejado de las circunstancias del hombre concreto. Este dios de la inteligencia es el Dios abstracto, trascendente. Que habita más allá, en un lugar ignorado por el hombre. Ese Dios de la razón, es aquel Dios frío e indiferente totalmente independiente de la realidad; vive en su propio mundo.¹⁸

1.2 Apuntes biográficos.¹⁹

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) nace en Landshut (sur de Alemania). Su padre, Paul Johann Anselm, fue jurista famoso. La niñez de Ludwig transcurre, de 1806 a 1814, en Múnich. Sus primeros estudios los realiza en Bamberg (1814-1817) y Ansbach (1817-1822), en donde finaliza su bachillerato en 1822. En 1823 inicia sus estudios de teología protestante en Heidelberg, con el racionalista Heinrich Eberhard Gottlib Paulus, y a continuación con el hegeliano K. Daub, que despierta su interés por Hegel. En 1824 Feuerbach se traslada a Berlín, en donde tiene como profesor a Hegel y a Schleiermacher; al cabo de un año de su estancia en Berlín, abandona la teología e inicia los estudios filosóficos, que prosigue en 1826 en Erlangen, en donde se doctora en 1828, con un tesis titulada «*De ratione una, universalí, infinita*».

¹⁸ *Ibíd.*, p. 180.

¹⁹ CABADA CASTRO, Manuel. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos., 1975. p. 13.

En Erlangen inicia su actividad docente en 1829 y enseña historia de la filosofía, lógica y metafísica hasta 1832. La publicación anónima de sus «*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*» (1830), en los que Feuerbach niega la inmortalidad personal, motiva el que Feuerbach no logre conseguir el nombramiento de profesor extraordinario en Erlangen y ve truncada de este modo su carrera universitaria.

En una serie de conferencias públicas en el Ayuntamiento de Heidelberg en 1848-49, recuerda el momento en que se vio obligado a abandonar la Universidad: «incluso de la Venia Docendi- dice- no se conseguía sino a costa del servilismo político y del obscurantismo religioso... Cuando se era consciente de poseer pensamientos y sentimientos opuestos al sistema de gobierno dominante, no se podía hacer otra cosa más que retirarse a la soledad y servirse de la palabra escrita como el único medio de librarse, naturalmente con resignación y dominio propio, de la impertinencia del poder estatal despótico». Feuerbach se había atrevido nada menos que a negar la posibilidad de una vida después de la muerte individual para sustituirla por la mera supervivencia en la memoria de las generaciones venideras. Inicia así su actividad fundamental como escritor, con esporádicas intervenciones públicas como conferencista.

Después de inútiles intentos por conseguir poder enseñar en la Universidad, Feuerbach se casa en 1837 con Berta Löw y se traslada definitivamente a Bruckberg (cerca de Ansbach), en donde su esposa era copropietaria de una fábrica de porcelana. En su soledad de Bruckberg escribe Feuerbach casi todas sus obras.

La plasmación concreta de la *Esencia del cristianismo* (1841) tiene un concreto proceso ideológico, entendido éste como el paso de los planteamientos que había adquirido Feuerbach de su maestro Hegel, a las que posteriormente elaborará él mismo. Es por eso que también la propia biografía de Feuerbach cuenta aquí. Si la preocupación religiosa, tanto en esta obra como posteriormente, está siempre presente en él, ello se debe en buena parte a una primera infeliz relación con la teología. [...] Es sobre todo Hegel quien, después de ser durante un curso entero su maestro (Feuerbach asiste, entre otras, concretamente a sus clases de filosofía de la religión), hace cambiar definitivamente de rumbo a su discípulo. Feuerbach se había decidido a “pensar”, no a “creer”. La nueva religión Feuerbachiana, empieza a ser poco a poco el hombre, el hombre que piensa, reflexiona e intenta actuar libremente: «Palestina me resulta demasiado estrecha; necesito caminar por el ancho mundo, y esto sólo lo puede hacer el filósofo».²⁰

Dice Feuerbach de él mismo: «Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre, mi tercero y último pensamiento». El «Dios» de la teología es sustituido primeramente por la «razón» Hegeliana de la tesis doctoral, para quedar reducido finalmente al «Hombre», tema clave y básico de la *Esencia del Cristianismo*. La ruptura formal Feuerbachiana con la «razón» hegeliana, que le abre camino al «hombre», había ocurrido sólo unos años antes de la edición de su obra fundamental con la publicación de *su Crítica de la filosofía de Hegel* (1839).

Únicamente en 1848, el año de la Revolución, es Feuerbach diputado en la Asamblea Nacional de Frankfurt, pero no interviene en los debates. Acepta, en cambio, en el mismo año, la invitación de los estudiantes de Heidelberg para pronunciar unas conferencias sobre « la esencia de la religión» ante el auditorio de estudiantes escritores y obreros; entre ellos se encontraban J. Moleschott y G.

²⁰ FEUERBACH, Op. cit. p. 10.

Keller. Sin embargo, a Feuerbach le atrae más la vida privada y tranquila de la aldea en Bruckberg.

El 12 de febrero de 1849, poco antes de terminar sus conferencias o clases públicas, escribe a su esposa, desde Heidelberg: «Nunca me reconciliaré con la vida de la ciudad. Venir de vez en cuando a la ciudad, para enseñar, lo considero, según los resultados y las impresiones que he tenido, como cosa buena, como mi deber; pero a continuación tengo que retornar a mi soledad campestre, para estudiar y descansar en el seno de la naturaleza...El haber venido aquí y haber tenido estas clases es el acto de mayor vencimiento propio que he hecho en mi vida...Pero, en todo caso, este hecho no tiene merito especial, porque no fue sino la indigencia la que me trajo aquí».

Efectivamente, por diversas circunstancias, el negocio de la fábrica de porcelana no marchaba bien. En 1860 Feuerbach tiene que abandonar Bruckberg, en donde había residido durante más de veinte años, debido a la quiebra económica de la fábrica. Gracias a las ayudas pecuniarias de sus amigos consigue trasladarse a Rechenberg (cerca de Nürnberg) en el mismo año, y allí residió hasta su muerte, en 1872. En 1870 se había inscrito en el partido social demócrata obrero y, quizá debido a esa circunstancia, su entierro en el Johannisfriedhof de Nürnberg fue una impresionante manifestación de duelo.²¹

1.3 Feuerbach y su maestro Hegel.²²

²¹ CABADA CASTRO, Op. Cit. p. 13.

²² *Ibíd.*, p. 149.

Es el profesor de dogmática en Heidelberg, el hegeliano Karl Daub (1765-1836), quien suscita en el estudiante de teología, L. Feuerbach, la afición por Hegel²³; en carta a su padre desde Heidelberg en 1823 manifiesta Feuerbach su entusiasmo por Karl Daub, a cuyas clases (doce horas por semana) asiste fielmente Feuerbach; para el discípulo Feuerbach es Daub «la cabeza que mejor piensa en el mundo». Después de un año de estancia en Heidelberg, se dirige , pues, Feuerbach a Berlín en la primavera de 1824 con el propósito de oír personalmente a Hegel. Al comienzo de su primer semestre de la Universidad de Berlín, el 21 de abril de 1824, escribe Feuerbach a su padre:

Asisto a las clases de lógica, metafísica y filosofía de la religión de Hegel, cuyo estudio se me ha facilitado mucho debido a las inolvidables clases de Daub y a su exposición concisa y al mismo tiempo clara y amplia de la filosofía hegeliana...

²³ G. W. F. HEGEL. “nació en Stuttgart en 1770. El padre era un funcionario de Estado y su familia gozaba de holgada posición económica, De esta manera pudo atender con tranquilidad a los estudios humanistas en el gimnasio de la ciudad natal. Se aficionó, especialmente, por los clásicos griegos, sin dejar de lado los latinos (a los que no valoró tanto). El gusto por el mundo griego, en Hegel, aumentó con el paso de los años, hasta dar resultados verdaderamente determinantes desde el punto de vista teórico, como se verá más tarde. En 1788 se inscribió en la Universidad de Tubinga, en donde estudió dos años de filosofía y tres de teología. El ambiente académico de Tubinga, impregnado sustancialmente de mentalidad ilustrada, no lo entusiasmó por lo que respondió a sus expectativas sólo en mínima parte. De otro lado, se relacionó amistosamente con algunos compañeros de estudio destinados a ser protagonistas de primera línea en la cultura alemana, como Hölderlin y Schelling, que ejercieron sobre él notable influencia. El estallido de la Revolución francesa (1789) y sus primeras afirmaciones, produjeron notables impresiones en los estudiantes de Tubinga. Hegel compartía los ideales y se dice que junto con Hölderlin y Schelling participó en la ceremonia que celebraba los ideales revolucionarios, con la siembra simbólica del árbol de la libertad. Estos ardorosos espíritus revolucionarios se apaciguaron luego notablemente y Hegel manifestó, sobre todo en la última fase de su pensamiento, actitudes conservadoras y hasta reaccionarias, en ciertos aspectos, aunque continuó considerando la Revolución francesa como una etapa fundamental de la historia. Terminados sus estudios, Hegel, en vez de dedicarse a la carrera eclesiástica, escogió el ingrato trabajo de tutor, primero en Berna (de 1793 a 1796) y luego en Frankfurt (de 1797 a 1799), en donde encontró de nuevo a Hölderlin. En este período se dedicó al estudio de la historia política y económica, pero sus intereses teológicos continuaron muy vivos y sus mediaciones en esta materia resultaron muy fecundas, como se infiere de una serie de escritos que quedaron inéditos (...) En 1816 fue llamado a la Universidad de Heidelberg, en donde permaneció hasta 1818. En esta ciudad publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. En 1818 Hegel pasó a Berlín, allí estuvo hasta 1831, año de su muerte.” Tomado de REALE, Giovanni. y ANTÍSERI, Darío. Historia de la filosofía 5. Del romanticismo al empiriocriticismo. Bogotá: Universidad Pedagógica nacional y San Pablo, 2009. p. 156-158.

Puede uno asistir a sus clases, incluso con diligencia, atención y esfuerzo, sin por ello... pasarse a su escuela.²⁴

Sus primeras impresiones sobre su encuentro escolar con Hegel las describe Feuerbach en la carta a su padre del 24 de mayo de 1824, apenas transcurrido un mes del comienzo del semestre:

Estoy convencido de que estas pocas semanas me han servido quizá más que cuatro meses en Erlangen o en cualquiera otra universidad. Mucho de lo que me resultaba todavía oscuro e ininteligible con Daub o que me parecía aislado o desconectado del conjunto, lo he comprendido ahora en las pocas clases que he tenido con Hegel, y me parece que he captado sus íntimas conexiones. Veo así crecer en mí la planta cuya semilla había sembrado Daub...Hegel, en sus clases, no es, ni con mucho, tan oscuro como en sus escritos; creo incluso que es claro y fácil de entender, puesto que procura acomodarse al nivel de comprensión y de imaginación de la mayoría de sus oyentes; por lo demás -y esto es lo más maravilloso de sus clases-, aunque él no explique o desarrolle la cosa, el concepto o la idea en sí mismos, es decir, pura y exclusivamente según sus elementos íntimos, permanece siempre, sin embargo, en el meollo de la cuestión, no busca comparaciones lejanas o extrañas, sino que muestra la cosa o el pensamiento en las diversas formas en que aparece en sí mismo...; de tal manera que con Hegel se capta en el concepto la intuición, y en la intuición el concepto.²⁵

Después de dos años de contacto con Hegel, Feuerbach se considera suficientemente diestro en filosofía hegeliana: «he asistido a todas las clases de Hegel, a excepción de la estética; a las de lógica he asistido incluso dos veces»²⁶. A la «lógica» de Hegel le daba Feuerbach especial importancia, por ser ella la

²⁴ CABADA CASTRO, Op. cit. p. 149

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ *Ibíd.*, p. 150.

presentación o explicación de su método, y «lo más interesante es dominar no sólo el contenido, sino también el método de una filosofía»²⁷.

Feuerbach concluye, pues, sus estudios hegelianos y se despide, en consecuencia, de la «filosofía especulativa»: «las palabras con las que me despedí de Hegel -escribe Feuerbach- fueron más o menos éstas: “durante dos años he asistido a sus clases y durante el mismo tiempo me he entregado totalmente su filosofía; ahora siento en mí la necesidad de dedicarme exactamente a lo contrario; ahora estudio anatomía”»²⁸.

Parece ser que la propia personalidad del joven Feuerbach se va imponiendo cada vez más decisivamente sobre los influjos, aun los más poderosos, de sus maestros. Feuerbach empieza a tomar rumbo propio: «el instinto me condujo a Hegel, el instinto me ha liberado de él», constata él escuetamente. De hecho, aunque su tesis doctoral «*De ratione una, universalis, infinita*» esté imbuida de espíritu hegeliano, Feuerbach apunta ya bastante claramente a su futura tarea propia en relación con el más allá, Dios, el cristianismo, etc., en la carta que él envió , junto con su tesis doctoral, a Hegel, el 22 de noviembre de 1828:

lo que ahora importa –dice Feuerbach en su carta a Hegel- es aniquilar verdaderamente las maneras de concebir hasta ahora y universalmente el tiempo, la muerte, el más acá, el más allá, el yo, el individuo, la persona, Dios, el decir, la persona que está fuera de la finitud, en lo Absoluto, y que es concebida como absoluta, en las cuales están contenidos el fundamento de la historia acaecida hasta hoy y también la fuente de las representaciones cristianas, tanto ortodoxas como racionalísticas... El cristianismo no puede ser concebido, por lo tanto, como la religión perfecta y absoluta.²⁹

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, p. 151.

La tarea «desmitificadora» que Feuerbach se propone a sí mismo sobrepasa indudablemente la ideología de Hegel y se opone al mismo tiempo a la misma, quizá incluso intencionadamente al rechazar Feuerbach el cristianismo como «religión absoluta y perfecta».

A pesar de todo, el impacto poderoso de la personalidad de Hegel en Feuerbach hace que éste reconozca todavía doce años después, el 1840 el influjo de su ideología y de su persona sobre él:

Yo no pertenezco a aquellos, dice, para quienes Kant o Fichte, un Herder o un Lessing, un Goethe o un Hegel han existido o ejercitado sus cualidades en vano. Mi relación con Hegel fue más íntima y enriquecedora que con ninguno de nuestros antepasados intelectuales; porque yo le conocí personalmente, durante dos años fui oyente suyo, oyente atento, entregado y entusiasta. Yo no sabía lo que quería ni lo que tenía que hacer; tan confuso e íntimamente dividido me encontraba yo a mi llegada a Berlín; pero apenas le había escuchado yo durante medio año, ya había él orientado mi cabeza y mi corazón; ya sabía yo lo que quería y tenía que hacer: no teología, sino filosofía; no disvariar ni fantasear, sino aprender; no creer; sino pensar. Por medio de Hegel llegué yo a tomar conciencia de mí mismo y del mundo. A él le llamo yo entonces mi segundo padre, como a Berlín la ciudad de mi nacimiento espiritual. Él fue la única persona que me hizo sentir y experimentar lo que es un maestro; el único en el que encontré el sentido para palabra tan vacía, con quien, por tanto, me sentía unido en profundo agradecimiento. Rara coincidencia el que fuese precisamente el pensador frío y sin vida el que me hizo tomar conciencia de la relación íntima entre discípulo y maestro. Mi maestro fue, por consiguiente, Hegel, yo su discípulo; no lo niego, lo reconozco más bien hoy todavía con agradecimiento y alegría. Y lo que hemos sido en algún tiempo no desaparece jamás de nuestro ser, aunque desaparezca de nuestra conciencia.³⁰

³⁰ *Ibíd.*

La inspiración o la temática hegeliana del primer Feuerbach se advierte en muy diversos aspectos; por ejemplo, cuando reflexiona de manera similar a Hegel sobre el mal y el dolor como posibilitados por la presencia o conciencia del bien; jamás sobre la voluntad y libertad particulares posibilitadas en su actividad por una voluntad o un bien «general» y más amplio; sobre la fundamentalidad y preeminencia de lo infinito con respecto a lo finito, que es la que pone precisamente en movimiento la actividad y dinámica abstractiva y superadora de lo finito propia del entendimiento; sobre la necesidad de una radicación común y universal «en una razón general común» de los entendimientos y razones particulares, para que sea posible la comunicación, el diálogo y aún la misma disparidad de pareceres; sobre la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, que sostiene y mantienen los filósofos especulativos, con frecuencia calificados ligeramente como panteístas.

El paso del hegelianismo a las posiciones típicas feuerbachianas se observa, de manera especialmente interesante, en la interpretación progresivamente cambiante de Feuerbach de la idea hegeliana de conocimiento humano de Dios, como conocimiento de Dios hacia un conocimiento del hombre. Hegel intenta, efectivamente, contra los agnosticismos en boga después de Kant, encontrar la fundamentación o, si se quiere, las condiciones de posibilidad del conocimiento humano de Dios. El esquema general de esta fundamentación es la relación finito-infinito analizada profundamente por Hegel a lo largo de toda su obra; el punto clave de esta relación es el rechazo hegeliano de las dimensiones finita e infinita como autosuficientes y mutuamente desligadas entre sí; esta mutua separación de lo infinito y lo finito suprimiría la capacidad de lo finito de superar cognoscitivamente su propia finitud y de darse cuenta, en consecuencia, de su misma finitud; lo finito se convertiría, por lo demás, en cierto sentido, en infinito o divino, al ser totalmente independiente del Infinito. En cuanto a éste, perdería su propia infinitud, al encontrar en el finito las fronteras limitantes de su propio ser y

resultaría también, consecuentemente, imposible cualquier comunicación con lo finito.

La impresión general que ofrece la crítica feuerbachiana a Hegel es la de estar motivada por una previa opción finita y antropológico-reduccionista del propio Feuerbach; esta opción origina su interpretación espiritualista y subjetivista de Hegel. Este era en realidad mucho más equilibrado en su reflexión sobre la realidad total que lo que la interpretación de Feuerbach nos presenta. Su insistencia, quizá excesiva, en la realidad de la infinitud, como posibilitante de la misma autocomprensión de lo finito, se explica como reacción al agnosticismo teórico de Kant, que consideraba la infinitud como mero «ideal» de la mente. Por lo demás, Hegel era absolutamente «concreto», si bien la «concreción» en Hegel poseía un significado muy afín al de «totalidad»; en todo caso, Hegel polemiza también contra la «abstracción». Parece ser más bien que Feuerbach interpreta a Hegel desde Fichte, es decir, proyectando en Hegel el idealismo subjetivista de Fichte, que Feuerbach critica justamente.

Las simpatías de Feuerbach se dirigen más bien, como es fácil de comprender, hacia Kant, hacia su aprecio de lo sensible y empírico y a su no inclusión del infinito, Dios, etc., en el conocimiento «teórico» de la razón. Frente a Kant, Hegel es considerado por Feuerbach como un contrarrevolucionario: «Kant representa la revolución; Hegel la restauración. Lo que Kant ha derribado, la soberanía de lo suprasensible, lo ha restaurado Hegel». En cuanto a la «razón práctica» kantiana, Feuerbach pretende conectar directamente con su misma temática. De la misma manera que Kant reduce prácticamente la religión a la moral, Feuerbach reduce paralelamente la religión o la teología a la antropología. Feuerbach alude expresamente a Kant al definir a Dios como «la ley personificada de la moralidad, la esencia moral del hombre concebida como esencia absoluta, la esencia o la

conciencia propia del hombre». Kant, en realidad, al desplazar a Dios de la dimensión de la razón «teorética», considerando al mismo como el más allá o el «Ideal» de la razón, lo ha acercado, sin embargo, a la «razón práctica» del hombre, al relacionar íntimamente a Dios con el fundamento de la moralidad o de la conciencia del hombre; ahora bien, como Kant no sabe decir «teoréticamente» nada sobre un Dios distinto de la misma razón o conciencia moral del hombre, resulta que el «Dios», fundamento de la moralidad humana, viene a identificarse progresivamente en Kant con la misma razón humana. En este sentido, la concepción Feuerbachiana de Dios no puede ser más afín a la de Kant, aún prescindiendo del *patos* moralizador que se advierte de muy diversas formas en la obra de Feuerbach.

Pese a esta afinidad o conexión con Kant, pretendida y afirmada por el mismo Feuerbach, es éste muy consciente de las diferencias que le separan de su predecesor cuando escribe en uno de sus apuntes póstumos que su filosofía se diferencia de la kantiana «en lo mismo en que se diferencia el siglo XIX del siglo XVIII, es decir, en que ella sustituye la norma rígida por la verdad de la naturaleza; el deber por el amor, el concepto por la intuición, el concepto genérico por el individuo; lo meramente pensado por lo real; la razón, o sea la esencia abstracta del hombre, por la esencia íntegra y total del hombre; se distingue, por tanto, de la kantiana en que ella, a diferencia de ésta, es una religión dentro de los límites de la pura humanidad». De este modo introduce Feuerbach en la ideología general del pensamiento kantiano las variables de su propio pensamiento, menos racionalista y abstracto que el de Kant, y más expresamente interesado por la naturaleza y el hombre.

1.4 La teología es antropología.³¹

³¹ REALE, Giovanni y ANTÍSERI, Darío, Op. cit. p. 253.

Al igual que Hegel, Feuerbach admite la unidad de finito e infinito. Pero esta unidad, en su opinión, no se realiza en Dios o en la idea absoluta sino en el hombre, en aquel que la filosofía no puede reducir a pensamiento puro, sino que debe considerar en su integridad “de la cabeza a los pies”, en su naturalidad y en su sociabilidad. Y en la historia del hombre concreto, la religión ha jugado siempre un papel fundamental.

La filosofía no tiene como finalidad negar o ridiculizar el gran acontecimiento humano que es la religión. Debe entenderlo. Y se lo entiende, afirma Feuerbach, cuando se da cuenta de que “la conciencia que el hombre tiene de Dios es la consciencia que el hombre tiene de sí mismo”³². En otras palabras, pone sus cualidades, sus aspiraciones, sus ideas fuera de sí, se aliena y construye su Divinidad.

La religión, por tanto, está en “el relacionarse del hombre con su misma esencia (en esto consiste su verdad). Pero en su esencia no como suya, sino como la de él, más aun, opuesta (en esto consiste la falsedad)”³³. Por tanto, la religión es la proyección de la esencia del Hombre: “Dios es el espejo del hombre”, afirma Feuerbach. El Hombre, en la oración, adora su mismo corazón, el milagro es “un deseo sobrenatural realizado”; y “los dogmas fundamentales del cristianismo son los deseos del corazón realizados”.

La religión, para Feuerbach, es un acontecimiento humano, *totalmente humano*. Y esto, “aun cuando el hombre religioso no tenga la conciencia del carácter humano de su contenido, no admite que su contenido sea humano”. Pero, comenta

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

Feuerbach, “como el hombre piensa, así es su Dios: cuánto vale el hombre, eso y nada más vale su Dios [...]. Tú conoces al hombre por su Dios y, recíprocamente, conoces a Dios por el hombre: uno y el otro se identifican [...] Dios es lo íntimo revelado, la esencia del hombre expresada; la religión es la solemne revelación de los tesoros ocultos del hombre, la profesión pública de sus secretos de amor”³⁴.

Es éste el sentido de la tesis de Feuerbach, según la cual “el núcleo secreto de la teología es la antropología”³⁵. El hombre, escribe Feuerbach, desplaza su ser fuera de sí antes de volverlo a encontrar en sí. Y este reencuentro, “esta confesión abierta o admisión de que la conciencia de Dios no es otra cosa que la conciencia de la especie”³⁶. Feuerbach la ve como “un giro de la historia”. Finalmente, en la historia, *Homo homini deus est*.

Luego “todas las cualificaciones divinas son [...] cualificaciones del ser humano”; el ser divino es sólo “el ser del hombre liberado de los límites del individuo, es decir, de los límites de la corporeidad y de la realidad y objetivado, o sea, contemplado y adorado como otro ser distinto de sí mismo”³⁷.

Entendida así, la religión y sus concretas manifestaciones históricas no son para Feuerbach sino una mera etapa transitoria en el paso del hombre hacia su propia madurez, en la que éste finalmente llega a tomar conciencia de sí mismo, de sus proyecciones autoalienantes y de la consecuente necesidad de centrarse en sí mismo. Porque el hombre vive, según Feuerbach, escindido de sí mismo entre sus creaciones fantásticas y su pobre realidad. Él «afirma en Dios lo que niega en sí

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ FEUERBACH, *Op. cit.* p. 64-66, 70-73.

mismo», «el vaciamiento del mundo real y la plenificación de la divinidad es un sólo y mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge del sentimiento de una carencia. Lo que el hombre echa de menos -bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente- esto es Dios»³⁸.

El error del hombre religioso -piensa Feuerbach- es concentrar en una divinidad infinita lo que no son sino abiertas e infinitas posibilidades del género humano. Se ha creado así artificialmente una divinidad que no es sino «el compendio o la síntesis de las cualidades del género humano distribuidas entre los hombres y realizadas o por realizar a lo largo de la historia universal»³⁹.

1.5 “No es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios.”⁴⁰

En 1837 Feuerbach era todavía un ferviente hegeliano. Pero en 1839 las cosas habían cambiado, porque en el escrito *Para una crítica de la filosofía hegeliana* ciertamente hay elogios para Hegel pero también críticas: “Hegel comienza con el ser, es decir, con el concepto de ser o con el ser abstracto; ¿por qué no puedo yo comenzar con el ser mismo, es decir, con el ser real?”. Para Feuerbach: “Hegel arrinconó los fundamentos y las causas naturales, las bases de la filosofía genético crítica”⁴¹. Y una filosofía que arrincona la naturaleza es vana especulación.

³⁸Ibíd., p. 13.

³⁹Ibíd., p. 15.

⁴⁰ REALE, Giovanni y ANTÍSERI, Darío, Op. cit. p.252.

⁴¹ Ibíd.

En 1841 sale la obra más importante de Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, en la que el autor hace lo que él mismo define como la reducción de la teología y de la religión a antropología. El interés por la religión fue claro para Feuerbach desde los comienzos y permaneció constante en todas las fases de su pensamiento, que él mismo esquematiza así: “Mi primer pensamiento fue Dios, el segundo, la razón y el tercero y último, el hombre”⁴².

Hegel había descartado al Dios trascendente de la tradición y lo había sustituido por el Espíritu, es decir, por la realidad humana abstracta. Pero lo que interesa a Feuerbach no es una idea de la humanidad, sino el hombre real, que es ante todo naturaleza, corporeidad, sensibilidad, necesidad. Por lo tanto, es necesario negar el idealismo que es la pérdida del hombre concreto. Y con mayor razón, es necesario negar el teísmo, puesto que no es Dios quien crea al hombre, sino el hombre quien crea a Dios.

1.6 El “humanismo” de Feuerbach.⁴³

Pero -la pregunta no puede ser evadida- ¿por qué se aliena el hombre? ¿Por qué construye la divinidad sin reconocerse en ella? Feuerbach responde que el hombre encuentra una naturaleza insensible a sus sufrimientos y tiene secretos que lo ahogan y en la religión logra aliviar el corazón oprimido. “Dios es una lágrima de amor derramada, en lo más secreto, sobre la miseria humana”.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ *Ibíd.*, p. 254.

Así se revela el misterio de la religión: Feuerbach sustituye el Dios del cielo por una divinidad diferente, el hombre de “carne y hueso”. El intenta reemplazar la moral que exige el amor a Dios por una moral que recomienda el amor al hombre en nombre del hombre. Éste es el intento de “humanismo” de Feuerbach: transformar a los hombres amigos de Dios en amigos de los hombres, “de hombres que creen, en hombres que piensan, de hombres que oran, en hombres que trabajan, de candidatos al más allá en estudiosos del más acá, de cristianos, que a causa de su propia perdición son mitad animales y mitad ángeles, en hombres en su integridad.”⁴⁴ En pocas palabras, lo que Feuerbach pretende proponer con su humanismo es la vuelta al hombre mismo alejado de todo supuesto imaginario que le distraiga de lo que realmente él es y vive en su cotidianidad.

La izquierda hegeliana utilizó a Hegel contra la teología y la filosofía tradicional, posteriormente dirigió sus críticas a las “abstracciones” hegelianas en nombre del hombre concreto, del individuo singular, o de la política revolucionaria. En síntesis, la izquierda hegeliana combatió la fe cristiana en nombre de una metafísica inmanentista y las abstracciones de la filosofía hegeliana en nombre de lo “concreto”.

⁴⁴ *Ibíd.*

SEGUNDA PARTE.

INCIDENCIA DE LUTERO EN FEUERBACH.

2.1 Los estudios sobre Lutero.⁴⁵

Para poder adentrarnos a la obra de Feuerbach, es importante remitirnos a los orígenes de la misma, sobre todo en lo referente a los estudios que hace sobre Lutero⁴⁶, quien es una figura muy relevante, por sus escritos, a lo largo de toda la

⁴⁵ ARROYO ARRAYAS, Luís Miguel. Ludwig Feuerbach. Escritos en torno a la Esencia del Cristianismo. Madrid: Editorial Tecnos., 2001., p. XXI

⁴⁶MARTÍN LUTERO “La posición de Lutero (1438-1546) frente a los filósofos es negativa totalmente, porque él negaba todo valor a una búsqueda racional autónoma y consideraba la filosofía como fruto de la abominable soberbia del hombre. En cuanto a sus relaciones con el movimiento humanista, Lutero fue gran

obra del solitario de Bruckberg. Ante la escasez de bibliografía en lengua castellana que haga referencia a este autor, nos permitimos traer algunos apartados de la obra de Luis Miguel Arroyo Arayás, que nos pueden iluminar este apasionante camino de reflexión en torno al autor en cuestión:

Los otros dos pequeños escritos, “*La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo*” y “*Afirmaciones notables de Lutero con glosas*” aparecieron en la edición de Obras completas de 1846, siguiendo inmediatamente a “*La esencia de la fe según Lutero*”. La lectura de ambos produce la sensación de estar ante unos retales provenientes de la ocupación de Feuerbach en el estudio de la obra de Lutero, sobrantes del material empleado en la segunda edición de “*La esencia del cristianismo*” y de “*La esencia de la fe según Lutero*”. Con esto no hace Feuerbach sino insistir en temas ya tratados en las dos obras mayores.

En efecto, “*La esencia de la fe según Lutero*” trata temas ya expuestos en “*La esencia del cristianismo*”, pero ahora iluminados por la nueva luz que arroja su propuesta de reforma de la filosofía: revalorización de la realidad sensible y concreta de la naturaleza y de la humanidad como único objeto de la filosofía. Así el estudio sobre Lutero habría superado los restos hegelianos e idealistas que aun perduraban en “*La esencia del cristianismo*”; y al tomar en consideración, no al hombre abstracto, sino al hombre concreto y real, habría finalmente unido al filósofo con el hombre.

vocero del deseo de renovación religiosa y de la necesidad de regeneración que constituyen las raíces mismas del renacimiento. Llevó hasta las consecuencias extremas el principio humanista del retorno a los orígenes, presentando la vuelta al Evangelio como revolución y eversión de la tradición cristiana. Rompió con la tradición en su totalidad, porque la teología luterana niega todo valor a la fuente misma de la que brotan las *Humanae litterae* y la especulación filosófica y confía la salvación enteramente a la fe. Los fundamentos doctrinales de Lutero son sustancialmente tres: *La doctrina de la justificación por la fe*. La doctrina tradicional de la Iglesia era, que el hombre se salva por la fe y por la obras mientras que Lutero criticó el valor de la obras con base en la tesis de que luego del pecado de Adán el hombre sólo no puede hacer nada y su salvación depende únicamente del amor divino. La fe consiste en comprender esto y confiarse totalmente a Dios. *La doctrina de la infalibilidad de la Escritura, considerada como la única fuente de verdad*. Todo lo que sabemos de Dios y de la revelación hombre – nos lo dice Dios mismo en la Escritura: la sola Escritura constituye pues la autoridad infalible que necesitamos, mientras que el Papa, los obispos, los concilios, y toda la tradición obstaculizan la comprensión del texto sagrado. *La doctrina de sacerdocio universal y del libre examen de las Escrituras*. Entre Dios y el hombre no se necesita un intermediario especial: un cristiano aislado, si está iluminado e inspirado por Dios, puede tener la razón contra un Concilio. Todo hombre, pues, puede predicar la Palabra de Dios.” Tomado de REALE, Giovanni y ANTÍSERI, Darío. Historia de la Filosofía tomo 3. Bogotá: Editorial San Pablo, 2009. p. 113.

En *“La esencia de la fe según Lutero”* introduce Feuerbach el principio del sensualismo a través de su omnipresente afirmación de que el Dios de Lutero es un Dios humano. Según Feuerbach, la diferencia esencial entre Lutero y el catolicismo radica en la acentuación excepcional del pro nobis luterano en la existencialización de la experiencia religiosa: lo que Dios es y hace lo es por y para nosotros. Por tanto, Dios es un ser esencialmente referido al hombre. Pero esto significa que Dios tiene que ser un ser de sentimientos humanos. La certeza de ello la encuentra Feuerbach en la encarnación de Cristo: Cristo es el Dios sensible, y en su humanidad está la prueba sensible de que Dios es un ser para nosotros; en la humanidad de Cristo reside también su autenticidad. Por eso, el verdadero Dios de la fe luterana es, según Feuerbach, sólo Cristo. Ahora bien, la esencia de ese Dios para nosotros en Cristo es el amor: el amor por el hombre constituye la naturaleza íntima de Dios. Eso significa –ya que la fe es una proyección humana- que en la fe en el Dios amoroso el hombre se convierte en fin para sí mismo, significa que Dios no es más que la expresión del hombre por el hombre, que en la religión el hombre se busca a sí mismo y se convierte en el ser absoluto en su corazón. Ese es el ateísmo inconsciente de la religión que Feuerbach quiere hacer consciente desvelando la realidad oculta de la fe luterana.

En la hipótesis de la intencionalidad política de *“La esencia de la fe según Lutero”* ha abundado Brandhorst. Para ello enmarca este escrito en el ambiente social y personal de Feuerbach en el decenio de la Revolución de Marzo. 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 mismo, 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. El presupuesto necesario que Feuerbach concebía para una verdadera transformación radicaba, pues, en el ateísmo o en la nueva religión del antropoteísmo.

Con lo anteriormente expuesto, nos damos cuenta que los intereses de Feuerbach no se centran solamente en disquisiciones antropológicas o materialistas atacando la teología, sino que, a su vez, tiene un interés político, de modo que sus teorías sean de igual manera aceptadas entre la clase gobernante de su época, que es de tendencia protestante. Es por eso que Feuerbach empieza su crítica al cristianismo desde Lutero, pues necesita justificar su reflexión filosófica sin que se le acuse de desmoralizador. El filósofo alemán salvaguarda así su protagonismo

en la sociedad de su tiempo, claro está, que no por ello dejó de ser fuertemente criticado.

Para acercarnos al pensamiento de Feuerbach, y especialmente por medio de su obra *La esencia del Cristianismo*, es preciso remitirnos al génesis de la misma, la cual radica en la especial atención que el autor hace de los escritos de Martín Lutero. En consecuencia, es de vital importancia observar cuál es la relación que tiene el filósofo alemán con los estudios de Lutero, propios de su época. La importancia que tiene *La esencia de la Fe según Lutero* y sus otros pequeños escritos “documentan el sorprendente e interesante proceso operado en Feuerbach 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*.”⁴⁷ Como se mencionó anteriormente, podemos ver en la filosofía de Feuerbach lo siguiente:

la negación de Dios constituye el elemento más significativo y constante de su filosofía. Sin entrar en la ardua tarea de encontrar una definición unívoca universalmente aceptada de lo que el ateísmo es y significa, puede afirmarse que el pensamiento de Feuerbach es intrínsecamente ateo. En efecto, en él no se trata solo de desenmascarar una falsa imagen de Dios ni de poner de manifiesto la verdad oculta de la religión, la esencia antropológica de la teología; se trata de descubrir que los predicados teológicos atribuidos a Dios no son predicados de Dios, sino del hombre y de la naturaleza, de manera que «si son trasferidos de Dios al hombre, pierden entonces el carácter de divinidad», que sólo poseen en la abstracción y en la fantasía; con lo que desemboca inevitablemente en el rechazo a la divinidad misma y a todo ser que se presente como auténtico Dios.⁴⁸

Feuerbach descubre en los escritos de Lutero que no hay diferencia alguna entre los predicados que se dicen de Dios y los predicados que se dicen del hombre. En consecuencia, podemos decir lo siguiente:

la radicalidad de la negación de Dios sostenida por Feuerbach se pone de manifiesto en su interpretación de Lutero. En este punto llega en su crítica a una

⁴⁷ARROYO ARRAYAS, Op. cit. p. XI.

⁴⁸ Ibíd., p. XII.

verdadera inversión de la religiosidad del Reformador: incluso el cristianismo es ateo. Aparentemente, la doctrina luterana con su extremada negación 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. Este es el ateísmo oculto del cristianismo.⁴⁹

2.2 Diferencias entre Lutero y Feuerbach.

Al adentrarnos a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, nos encontramos con que el autor frecuentemente hace referencia a Martín Lutero, quien fue el gran impulsor de la reforma protestante. Lo anterior es de vital importancia, en tanto que nos da luces sobre la fundamentación de la posición antropológica y humanista que Feuerbach elabora. Asimismo, es de extrañarse que este filósofo utilice la figura de un reformador del cristianismo para elaborar su propuesta filosófica, lo cual llama la atención sobremanera. Por ejemplo, en el capítulo cuarto de su obra culmen, titulado Dios, como ser moral o como ley, dice citando a Lutero: “la representación o la expresión de la nada del hombre frente a Dios en la religión es la cólera de Dios; porque, lo mismo que el amor de Dios es la afirmación del hombre, su cólera es la negación. Pero no se puede tomar en serio esta cólera. «Dios no está verdaderamente encolerizado. No la toma realmente en serio, aunque nosotros pensemos que Él está encolerizado y castiga.»⁵⁰ Más adelante, en el mismo capítulo, dice: “Nadie gustará de la divinidad, pues ésta quiere ser gustada de tal manera que se la contemple en la humanidad de Cristo, y si no encuentras la divinidad, no tendrás jamás la tranquilidad del espíritu.”⁵¹

⁴⁹ *Ibíd.*, p. XIII.

⁵⁰ FEUERBACH, *Op. cit.* p. 95.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 96.

En consonancia con lo anterior, y para justificar su pensamiento, Feuerbach citó a Lutero, pues gracias a su crítica, el filósofo alemán propende por una antropología más que por una teología que proyecta la divinidad del hombre en la divinidad de Dios. El resultado de la crítica a la teología de Lutero hizo que:

[...] A *La esencia del cristianismo* le llovieran numerosas y muy severas críticas, calificadas en el prólogo a la segunda edición de 1843 por el autor de «*Juicios necios y preferidos*». Para liberarse de ellas, Feuerbach recurre a una defensa peculiar: el reformador Lutero, a quien considera aval y aliado suyo, y de cuya doctrina ofrece una interpretación igualmente peculiar. En varios escritos posteriores, pero muy especialmente en *la esencia de la fe según Lutero*, de 1844, intenta demostrar que las principales conclusiones de su obra se deducen de la teología del reformador protestante.⁵²

Feuerbach hace de los postulados de Lutero una herramienta valiosa, que le servirá para exponer ante sus lectores su filosofía, evitando así que su pensamiento sea considerado como sospechoso y contradictorio con el mismo cristianismo.

Feuerbach, refiriéndose a Cristo, destaca en Él su humanidad, no es un Dios abstracto del entendimiento sino un Dios hecho de carne y sensibilidad, por eso dice que “la sangre de Cristo nos purifica a los ojos de Dios de nuestros pecados, y es solamente su sangre humana la que hace a Dios misericordioso y calma su cólera; nuestros pecados nos son perdonados porque no somos seres abstractos sino seres de carne y sangre.”⁵³ Feuerbach afirma enfáticamente la humanidad que comparte Dios con el hombre, siendo el perdón y la misericordia, características y sentimientos netamente humanos. Es decir, Dios no es extraño y lejano al ser humano, sino lo contrario, es una proyección humana que, como dice Lutero:

⁵²TAMAYO ACOSTA, Juan José. Para comprender la crisis de Dios hoy. Pamplona: Editorial Verbo Divino., 1997. p. 105.

⁵³FEUERBACH, Op. cit. p. 100.

mi Señor y mi Dios se ha revestido la naturaleza, la carne y la sangre que poseo, lo ha intentado todo y a sufrido como yo, pero sin pecados; por eso puede tener piedad de mi debilidad (...) Cuanto más podamos introducir a Cristo en nuestra carne mejor (...) Cuando se quiere tratar con Dios fuera de Cristo, es un Dios terrible, porque no se encuentra consolación en Él, sino únicamente ira y desgracia.⁵⁴

A pesar de ser un fragmento en el que se constata una fuerte diferencia entre Dios y el hombre, lo que realmente quiere resaltar Feuerbach en él es que no puede existir diferencia alguna entre Dios y el hombre, pues el primero es la creación del segundo. Si esto es así, no pueden existir distancias y categorías cualitativas que establezcan lejanías entre el uno y el otro, puesto que es el mismo ser. Esto nos demuestra la gran diferencia de pensamiento que tenía Feuerbach respecto al de Lutero; sin embargo, se alimenta de algunas tesis que éste hace refiriéndose a la humanidad de Dios, tales como: «Las descripciones en las que la Sagrada Escritura habla de Dios de un hombre y le confiere todo lo que es humano nos son muy dulces y consoladoras, puesto que habla amistosamente con nosotros de los temas que son triviales en las conversaciones humanas y puesto que se alegra, está triste y sufre como un hombre por amor del misterio de la humanidad futura de Cristo.»⁵⁵

Continúa Feuerbach demostrando la gran contradicción que Lutero tiene, cuando intenta derribar la distancia abismal entre el Dios trascendental y la humanidad terrenal y pecadora. Demostrando que Dios y hombre son contrarios afirma Lutero:

Si nosotros los hombres nos representáramos rectamente cómo somos para Dios y frente a Él, entonces hallaríamos que entre Dios y nosotros los hombres hay una gran diferencia, mayor incluso que la diferencia entre el cielo y la tierra, de manera que no hay comparación posible. Dios es eterno, justo, santo, verdadero y, en suma, todo lo bueno. Por el contrario, el hombre es mortal, injusto, mentiroso, lleno de vicios, pecados y perversidad. En Dios todo es bondad, en los hombres muerte, demonio y fuego infernal. Dios desde la eternidad y permanece en la eternidad. El

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 102.

hombre está unido en sus pecados y vive en todo momento en medio de la muerte. Dios está lleno de gracia, el hombre de desgracia y bajo la cólera de Dios. Esto es el hombre considerado frente a Dios.⁵⁶

A pesar de que Lutero hace la gran diferencia entre Dios y el hombre, y resalta de cada uno sus características más relevantes, también destaca los rasgos más sobresalientes de la humanidad de Cristo, especialmente cuando hace alusión al misterio de la encarnación. De acuerdo a esto, Feuerbach cita a Lutero diciendo:

quien pudiera dar cuenta de una cosa semejante, a saber: la encarnación de Dios, formarla en su corazón, debería amar toda carne y sangre sobre la tierra por amor de la carne y de la sangre arriba en la derecha de Dios, y no debería enojarse jamás con ningún hombre. Por eso, la delicada humanidad de Cristo, de nuestro Dios, debería llenar todos los corazones de justa alegría, de tal manera que ningún pensamiento colérico o desabrido tuviera cabida en él. Cada hombre debería tratar al otro con gran cariño por amor de nuestra carne y de nuestra sangre (...)⁵⁷

Según esto, vemos que el pensamiento de Feuerbach con el de Lutero se encuentran, en tanto que los dos optan por el ser humano buscando relaciones armónicas. Sin embargo, es de aclararse que cada uno de ellos enfoca dicha postura desde diferentes ópticas, ya que, mientras el primero lo hace desde una visión totalmente humanista, el segundo lo hace desde un ámbito teísta, entendido éste como cristológico. Es comentando a Lutero donde “Feuerbach, intenta rescatar la vertiente humanista de la religión, reduciendo la teología a antropología, es decir, la esencia de Dios a la esencia del ser humano. El cristianismo, dirá, tiene una apariencia teológica, cuando su esencia es antropológica.”⁵⁸

El solitario de Bruckberg, al tomar algunos fragmentos de los escritos de Lutero, más que criticarlos, intenta superarlos, pues desde su perspectiva no hay fundamento alguno para decir que Dios es diferente del hombre. Es por eso que

⁵⁶ ARROYO ARRAYAS, Op. cit. p. 4.

⁵⁷ FEUERBACH, Op. cit. p. 109.

⁵⁸ TAMAYO ACOSTA, Op. cit. p. 105.

se apresta a acortar la distancia que media entre ambos y a considerar a Lutero su precursor en la ardua y arriesgada tarea de convertir la teología en antropología. Según él, la razón de la actitud tan inhumana de Lutero para con el ser humano es «porque tiene un Dios humano y porque la humanidad de Dios dispensa al hombre de su propia humanidad». El Dios de Lutero es un Dios referido a los seres humanos, *Deus pro nobis*, nuestro Dios. Dios es lo que es por nosotros. El significado de «Dios» es el ser humano. La encarnación, la pasión y la resurrección no son acciones en y por sí mismas, sino por nosotros. El «nosotros» es lo esencial de la fe cristiana, la verdadera respuesta al enigma de la fe. Feuerbach ejemplifica la reducción antropológica de Dios operada por Lutero en el atributo de la bondad. Dios es bueno no para sí, sino para, por y con nosotros. «Ser Dios –dice Lutero- no es otra cosa sino hacer el bien a los hombres». Es en nosotros en quienes está el sentido de la bondad. El ser humano es la única medida del bien.⁵⁹

TERCERA PARTE

EL ATEÍSMO.

3.1 Esencia de la religión.

El reconocimiento de lo religioso en el hombre es de vital importancia en Feuerbach, puesto que éste se entronca en el proceso de autocomprensión y autoposesión del hombre a lo largo de su existencia, es decir, es la autoconciencia del hombre que se expone en la práctica de una religión determinada, es por eso

⁵⁹Ibíd.

que “El objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él, le es interior; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. Es un objeto íntimo, el más íntimo y próximo de todos los objetos.”⁶⁰ Este presupuesto que “lo que ocurre es que esta reflexión primera (religión) se realiza de modo «indirecto», es decir, imaginando el hombre como algo objetivo, fuera de sí mismo, lo que en realidad no es sino él mismo con sus posibilidades, deseos y aspiraciones.”⁶¹ El hombre piensa que en la práctica religiosa se dirige hacia un ser superior ajeno a él, empero la calificación de Feuerbach radica en la esencia infantil de la humanidad que no se da cuenta de que le rinde culto a su propia esencia, cayendo en la idolatría de un ser imaginado y sin correspondencia con la realidad concreta.

Asimismo, lo anteriormente señalado tiene, respecto al carácter infantil de la religión, una explicación amplia en tanto que, “sin restricción alguna, la proposición el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios, el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa.”⁶² Sin darse cuenta el culto religioso se reduce al conocimiento propio del ser humano con base a una proyección de sí mismo, es decir, Dios, el cual posee categorías netamente humanas. Cabada sostiene que “todo en cuanto al sentimiento religioso el hombre se refiere explícita o implícitamente a un ser cuyas propiedades son diferentes o superiores (por ejemplo, infinitud, omnipotencia, etc.), pues éstas no podrían ser simple reflejo o mera proyección subjetiva del hombre.”⁶³

⁶⁰ FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Madrid: Ed. Trotta, 2009. p. 64.

⁶¹ CABADA CASTRO, Op. cit. p. 70.

⁶² FEUERBACH, Op. cit. p. 65.

⁶³ CABADA, Op. cit. p. 80.

De acuerdo con lo anterior, es preciso decir que el ser humano, desde tiempos inmemoriales, ha buscado su horizonte de sentido por medio de diversas formas de expresión religiosa. Una de ellas es el *mito*, el cual tiene una importancia capital, puesto que por medio de él el hombre explicaba los fenómenos que lo circundaban. Dichos mitos estaban fuertemente cargados de un contenido existencial, que luego se transformaron en el objeto de los ritos sagrados, pues era, de esta manera, como se lograba festejar o conmemorar hechos relevantes y significativos de su vida, dando culto a un ser o seres con características superiores a las humanas, los cuales satisfacían sus expectativas cotidianas de vivir. Es por esto que Feuerbach dice que “la religión precede siempre a la filosofía, tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo.”⁶⁴ Sin embargo, pareciera ser desde la óptica de Feuerbach, que la práctica religiosa lo único que ha hecho es descentrar al ser humano de la búsqueda de sentido de su propio ser, creando así, por medio de su *imaginación*, seres dotados de características sobrenaturales que lo único que hacen es suplir lo que él mismo no puede alcanzar o desear, siendo este presupuesto la manera de alienación a un ser que, sin tener un sustento existencial fáctico, sí tiene morada en la mente del ser humano. Un ejemplo que nos ilustra lo dicho anteriormente es que “algunas personas conservan la ropa o los juguetes de su niñez hasta una edad avanzada; no pueden separarse de lo que en otra edad tuvo valor y significación para ella, aunque hace tiempo que no les sirva para nada. Esto es lo que ocurre a la humanidad con sus costumbres y sus representaciones religiosas.”⁶⁵ Según Feuerbach la religión hace que el hombre se convierta en un ser con carencias de sentido, de búsqueda y de profunda humanidad, es decir, lo conduce a un profundo túnel oscuro donde no habita la pregunta por el quién soy, pues la religión lo responde con la idea de Dios. En consonancia con esto, “la religión es la

⁶⁴ FEUERBACH, Op. cit. p. 65.

⁶⁵ CABADA, Op. cit. p. 71.

esencia infantil de la humanidad; pero el niño ve su esencia, el ser hombre, fuera de sí mismo; como niño, el hombre es objeto para sí mismo como otro ser.”⁶⁶

Todo lo anterior tiene su raíz en el propósito que se trazó Feuerbach cuando se quiso hacer un estudio de la religión, y específicamente de la religión cristiana: “nuestra tarea es precisamente demostrar que la contradicción entre lo humano y lo divino es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humanos, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos.”⁶⁷ Sin embargo, Manuel Cabada sostiene que “la filosofía, en cierto sentido, tiene que destruirse a sí misma para llegar a donde tiene que llegar, al hombre, a todo el hombre. Este es el proceso autodestructivo y reduccionista a que es sometido el pensamiento (filosófico – teológico) feuerbachiano.”⁶⁸

El propósito de Feuerbach, al poner como centro de su reflexión al hombre, comienza con el hecho de que éste tiene como único referente su conciencia de género (género humano), siempre y cuando él mismo sea consciente de sí mismo. En otras palabras, la conciencia de género sólo se puede alcanzar cuando el objetivo de los pensamientos y las proyecciones recaen sobre el mismo ser humano. Es decir, las representaciones que el hombre puede llegar a tener debe relacionarse con seres de su misma naturaleza: seres que piensan, tienen sentimientos, emociones, afectos, padecen el dolor, gozan de la alegría, se compadecen del otro, entre otras; mas no un ser producido por la imaginación o por el sentimiento, un ser carente de sensibilidad física, que pone en duda sus atributos, que son iguales a los de género humano. Es por eso que:

si mi representación corresponde a la medida del género, entonces desaparece la distinción entre ser en sí y ser para mí, puesto que esta representación es absoluta

⁶⁶ FEUERBACH, Op. cit. 65.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 66.

⁶⁸ CABADA, Op. cit. p. 20.

y total. La medida del género es la medida absoluta, ley y criterio del hombre. La religión posee la convicción de que sus ideas y determinaciones de Dios son tales que todo hombre debe adoptarlas si quiere poseer las verdaderas, pues cree que representa ideas necesarias de la naturaleza humana, ideas objetivas, conformes a Dios.⁶⁹

El ser superior no puede ser un ser diferente al del hombre, puesto que goza de los mismos atributos de éste. Los atributos que el ser humano posee son los mismos que le da a Dios, pues son los únicos que él conoce, no puede atribuirle otras determinaciones puesto que no son conocidas por él mismo. Los antropomorfismos son la única vía de conocimiento y 'experiencia de Dios' que el ser humano puede llegar a tener:

lo que para el hombre significa el existente en sí, la esencia suprema en comparación con la cual no puede representarse nada superior, esto es precisamente para él la esencia divina. ¿Cómo podría el hombre preguntar lo que es en sí aquel objeto? Si Dios fuera objeto pájaro, sería un objeto en forma de un ser dotado de alas; el pájaro no conoce nada más alto, nada más grande que el estar dotado de alas.⁷⁰

Así pues, ante la imposibilidad que tiene el hombre de llegar a un conocimiento verdadero de su esencia, sólo le queda el camino de la especulación, simples cuestiones que se pueden plantear, dudas que lo llevan a la *incredulidad*. Gracias al deseo de un verdadero conocimiento de sí, "una vez que se apodera de la conciencia del hombre la certidumbre de que los predicados religiosos son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, surge entonces la duda y la incredulidad."⁷¹ Desde esta perspectiva:

el hombre experimenta en cierto sentido en su propia persona la infinitud en la que está inmerso; el problema consiste únicamente en determinar si esa infinitud es una dimensión propia del hombre, como quiere Feuerbach, o algo distinto y superior (por muy íntimo que sea la hombre [...]) Es, en definitiva que el hombre se imagina a Dios infinito, perfecto, único, incorpóreo, etc., pero ello no es sino una extrapolación indebida de esas cualidades propias de la inteligencia humana; dicho «Dios» no es sino la misma razón humana, puesto que no hay cualidad divina que

⁶⁹ FEUERBACH, Op. cit. p. 68.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 69.

⁷¹ *Ibíd.*

no sea también de la razón, incluida la misma infinitud divina, que no es sino la indefinición o apertura al todo de la razón humana.⁷²

Por esta razón son de suprema importancia los cuestionamientos que se hace el ser humano cuando se da cuenta de que los predicados divinos de Dios son los mismos que él puede tener, gracias a la magnífica capacidad que puede alcanzar la razón, entendido esto como el cimientamiento de lo que podría llegar a experimentar referente de la conciencia de género, esto es, no la afirmación de un ser superior que está fuera de la realidad concreta y tangible, sino la confirmación de la existencia propia y la de los demás. La conciencia de infinitud es producida, en este sentido, cuando el ser humano se hace consciente de los alcances de su razón. Por ello:

si dudas de la verdad de los objetivos de los predicados, consiguientemente debes dudar también de la verdad objetiva de estos predicados. Si tus predicados son antropomórficos, también lo es su sujeto. Si amor, bondad, personalidad son determinaciones humanas, también lo será el fundamento que tú les presupones. Lo mismo suceden con la existencia de Dios, con la creencia de que la afirmación «Dios existe» es un antropomorfismo, una suposición absolutamente humana.⁷³

Es muy frecuente escuchar expresiones en el común de las personas, tales como: “Dios es misericordia”, “es amor”, “bondad”, “compasión”, “ternura”, “paciente”, “está atento a la escucha”, “se comunica conmigo”, “me sana”, “me libra de todas mis dolencias”, etc. Estas cualidades que se dice que posee Dios, es porque el mismo ser humano las posee y las realiza en su relación permanente con otros individuos. Por ello si Dios es misericordioso, compasivo, tierno, etc., es porque el mismo hombre, por su naturaleza está inclinado a experimentarlo y comunicarlo, de modo que si

crees que el amor es una propiedad divina porque amas, crees que Dios es un ser sabio y bondadoso porque no conoces en ti mismo nada mejor que la bondad y el entendimiento, y crees en fin que Dios existe, que es sujeto y ser; lo que existe es ser, ya se lo defina y determine como sustancia, persona o de cualquier otra manera; porque tú mismo existes, eres un ser. No conoces mayor bien humano que

⁷² CABADA, Op. cit. p. 25.

⁷³ FEUERBACH, Op. cit. p. 69.

amar, ser bueno y sabio, y no conoces mayor felicidad que existir, ser un existente; pues la conciencia de todo bien, de toda felicidad, está unida a la conciencia del ser de la existencia.⁷⁴

Si hay una persona que está inclinada al servicio y amabilidad con sus semejantes, y cree que estas cualidades son dadas a ella por un ser superior (Dios), es porque, sin saberlo, ella misma las posee por su naturaleza, y del mismo modo, es capaz de ejecutarlas con los demás, independientemente de la existencia de este ser. En consecuencia, todo lo bueno que el hombre posee no es porque sea dado de lo *alto*, sino porque, por su naturaleza, es movido a tener una conciencia de sí mismo y de los demás. Si el ser humano es bueno, ser bueno es un predicado real porque él mismo es real: “la verdad del predicado es la garantía de la existencia. Lo que el hombre admite como verdadero se lo representa inmediatamente como real, porque para él, en principio, sólo es verdadero lo que es real; verdadero en oposición a lo simplemente representado, soñado o imaginado.”⁷⁵

Como se ha dicho anteriormente, el fenómeno religioso es inherente al hombre. De este modo, la concepción que se tenga de Dios difiere del contexto sociocultural al que pertenezca. Sin embargo, Feuerbach le apuesta a la esencia suprema no basada en la idea de Dios, según cada contexto social, sino a la esencia del mismo ser humano, es decir, que la esencia suprema más elevada es la capacidad que el hombre tiene de proyectarse a sí mismo en relación con los demás, objetivo este que solo lo da la razón: “Dios es, ahora, la esencia del hombre, considerado como la verdad más elevada; pero Dios o, lo que es lo mismo, la religión, es tan diferente como diferente es la formalidad bajo la que el hombre concibe su vida en cuanto esencia suprema.”⁷⁶ Siendo así que “el hombre se distingue precisamente del animal en que tiene conciencia de la especie, de la dimensión superadora de la propia individualidad, que constituye la misma esencia

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 70.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁶ *Ibíd.*

del hombre, del mismo modo que la razón une entre sí a todos los hombres y por medio de ella participa el hombre de la humanidad entera, así une la especie entre sí a los hombres, dándole a cada uno conciencia de sí mismo.”⁷⁷

Según Feuerbach, el error en el que cae el hombre es olvidar su esencia como hombre individual y en relación con otros, permitiendo que el hecho religioso (innato en él) lo determine plenamente alienándolo a un ser superior que goza de una esencia distinta a la de él. Es por eso que, más que afirmar que la religión es la búsqueda de Dios, es “la intuición de la identidad, de la esencia del mundo y del hombre con la esencia del hombre. Pero el hombre no está por encima de su intuición esencial, sino que, al contrario, ella lo anima, lo determina y lo domina.”⁷⁸ La religión, desde la óptica de este autor, más que llevar al hombre a un mundo de fantasías esclavizantes, lo que hace es que éste adquiera una autoconciencia de sí sin la necesidad de recurrir a predicados abstractos. Si el hombre no necesita de tales predicados, entonces no es necesario crear un ser superior que los contenga, pero si hay “un Dios que tiene predicados abstractos tiene una existencia también abstracta. La existencia, el ser, varía en función de la cualidad [...] La identidad de sujeto y predicado se ilumina nítidamente a partir del proceso evolutivo de la religión que es idéntico con el proceso evolutivo de la cultura humana [...]”⁷⁹ Entonces, todo lo referente a la majestad de Dios, es la majestad y exaltación del hombre mismo.

Si, por un lado, la infinitud es planteada por la religión como algo o alguien suprasensible, por otro lado Feuerbach se sostiene en decir que la infinitud sólo es posible en los seres reales sensibles, y todas las determinaciones que el hombre atribuye a dicho ser superior se encuentran presentes en su ser. Por ello “el misterio de la muchedumbre inagotable de las determinaciones divinas no es, por lo tanto, más que el misterio del ser humano en cuanto infinitamente variable y

⁷⁷ *Ibíd.*,

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 72.

determinable, y que es, precisamente por eso, un ser sensible. Solamente en la sensibilidad, en el espacio y en el tiempo puede existir un ser infinito, realmente infinito y perfecto.”⁸⁰

Al decir que Dios es omnisciente, omnipotente, todopoderoso, omnipresente, etc., son cualidades que engloban, de manera general, su ser divino. Dichas cualidades son ajenas a la realidad concreta del ser humano, por tanto son cualidades imaginarias. Solamente los predicados personales son aquellos con los que se puede hacer una semejanza entre el Dios y el hombre, y en este sentido, Feuerbach sostiene que: “Los predicados divinos, son, por un lado, generales y, por otro, personales. Los generales son metafísicos, pero sirven a la religión de puntos de contacto externos o de fundamentos; no constituyen las características de la religión. Sólo son los predicados personales los que fundamentan la esencia de la religión. Tales predicados son, por ejemplo, que Dios es una persona, que es el legislador de la moral, padre de los hombres, santo, justo, bueno y misericordioso.”⁸¹

Nuevamente, Feuerbach afirma que las capacidades que decimos atribuirle a Dios, y que Él mismo nos comunica, son sólo las que el mismo hombre lleva por esencia, ya que en él están inscritas las posibilidades de optar por lo que es bueno o malo, lo bello o lo feo. De otro modo, no se podría explicar por qué el hombre actúa en ocasiones movido por el mal, si tiene la esencia de Dios, que es buena. En este sentido:

si mi corazón es malo, y mi entendimiento corrompido, ¿Cómo puedo percibir y sentir lo santo como santo, y lo bueno como bueno?, ¿Cómo puedo percibir la belleza en un cuadro bello, si mi alma está dominada por una perversión estética? Aunque yo mismo no sea pintor ni posea la capacidad para crear algo bello, sin embargo, poseo una inteligencia y una sensibilidad para lo estético, por cuando percibo lo que es bello fuera de mí.⁸²

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 74.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 76.

⁸² *Ibíd.*

Este es otro de los argumentos que Feuerbach utiliza para afirmar que no hay diferencia entre el ser de Dios y el ser del hombre, puesto que el ser humano, así opte por lo malo, puede conocer el bien de Dios, que es su proyección. Si Dios, que es todo bien no fuera una proyección del hombre, entonces éste, según Feuerbach, no lo podría conocer debido a su maldad. Pero como el Ser superior es una proyección, y es el todo bien, es porque el ser humano también desea ser el todo bien, el bien supremo y desea ser igual a él. Aquí se presenta otro ejemplo del antropomorfismo religioso.

3.2 Dios como ser del entendimiento.

Ante la realidad que vive el ser humano, entendida ésta como el mal que constantemente hace, es necesario que busque redimir su culpa buscando la idea de lo que es bueno, y por ello la religión se presenta como el camino o alternativa que le muestra una idea de bien y la forma correcta de ponerlo en práctica. Sin embargo, “la religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones.”⁸³ Aunque la religión busca mostrar lo que es el bien en Dios, lo que hace es poner al ser humano en división, lo culpa y lo esclaviza a continuas penitencias que lo alienan. ¿Cómo es posible encontrar la idea de bien o mal fuera de la misma capacidad de razonamiento del mismo hombre? Éste no la encuentra en sí mismo por que la religión ya se la ha propiciado. Si no se puede encontrar una idea de

⁸³ *Ibíd.*, p. 85.

bien en el ser humano, es porque la que él tiene no concuerda con la de Dios, de ahí que:

Feuerbach intenta destruir cualquier escisión interior del hombre y, según él, la fe origina esta escisión que él denomina «la tortura de la fe». Por eso interesa crear y formar hombres centrados en sí mismos y en la realidad en que viven: éstos «hombres, que no están escindidos entre un señor celestial y otro terrenal, que se entregan con toda su alma a la realidad, son distintos de los que viven interiormente disociados». Hay que acabar con la escisión entre «pensamiento y vida», «teología y praxis», «cabeza (que piensa en el 'espíritu' absoluto) y corazón (que únicamente piensa en el hombre)», y hay que restablecer la «unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad».⁸⁴

Teniendo en cuenta que el hombre se encuentra en una búsqueda constante de autoafirmación, y para lograr ello establece una división entre lo imaginario y lo real, pone en primer lugar lo que proyecta fuera de sí como bueno y busca por todos los medios lograr alcanzar dicho ideal, pero al descubrirse en su propia humanidad como un ser imperfecto, incurre en una serie de prácticas para lograr satisfacer su anhelo de perfección, no dándose cuenta que esta perfección que buscar afuera está dentro de sí. Ante esto, Feuerbach sostiene: “Dios concebido como lo opuesto del hombre, como ser no humano, es decir, como ser personal, es la esencia objetivada del entendimiento. La esencia divina pura, perfecta, omniperfecta, es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección.”⁸⁵

Si lo que busca el ser humano es la autoafirmación de su esencia, es necesario “borrar la imaginación o el pensamiento de un Dios extraño al hombre y diferente de él, que no parece poder existir ni ser sino a costa del mismo hombre. Únicamente negando a un Dios semejante, podrá el hombre afirmarse a sí mismo y así la «negación de Dios... es la posición del individuo».”⁸⁶

⁸⁴ CABADA, Op. cit. p. 54.

⁸⁵ FEUERBACH, Op. cit. p. 86.

⁸⁶ CABADA, Op. cit. p. 55.

Si se quiere conocer al hombre por la vía de Dios, esto sólo es posible por la vía de la negación de la humanidad del hombre. Por eso

si quieres, por lo tanto, tener a Dios, renuncia al hombre, y si quieres tener al hombre, renuncia a Dios, de lo contrario, no tienes ni al uno un al otro. La nada del hombre es el presupuesto de la esenciabilidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre; adorar a Dios significa despreciar al hombre; alabar a Dios significa enjuriar al hombre. La gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre; la felicidad divina, en la miseria humana; la sabiduría divina en la locura humana; el poder divino en la debilidad humana.⁸⁷

Si el hombre ha sido facultado con la razón, gracias a ella no se hace necesario que éste recurra a otros seres para saber lo que el pensamiento o la razón es en sí misma. Esta facultad le ha permitido el despliegue de su ingenio en el campo político, económico, social y cultural, demostrando así el gran poder de dicha facultad. Por tanto, si el hombre tiene tal destreza, es porque él mismo, a razón de aciertos y equivocaciones, ha hecho posible la creación de ciertos elementos que lo rodean. Si bien es cierto lo anterior, es también cierto que en su afán de afirmación ha recurrido a la creación de un ser metafísico, dejando de lado el potencial de infinitud de la razón. En este sentido, es como se puede entender que “Dios en cuanto Dios, como ser solamente pensable y objetivado por la razón, no es más que la razón objetivada. ¿Qué es el entendimiento o la razón? Sólo Dios te lo dice. Todo debe expresarse, revelarse, objetivarse, afirmarse. Dios es la razón que se expresa y se afirma como ser supremo [...] Dios, se dice aquí, es una necesidad del pensamiento, un pensamiento necesario, el grado máximo de la facultad del pensamiento.”⁸⁸

Pese a esto, si afirmamos que Dios es la proyección del ser humano, entonces podemos decir que Dios contiene, de manera muy menguada, las categorías de pensamiento a las que el hombre puede llegar, es decir, que la razón está por encima de Dios. La idea metafísica del entendimiento no es más que la proyección

⁸⁷ Ibíd.

⁸⁸FEUERBACH, Op. cit. p. 88.

del entendimiento del hombre, pero sin el esplendor de su capacidad de infinitud y de conciencia de género. Total que “la razón solo puede creer en un Dios que coincida con su esencia, en un Dios que no esté por debajo de su dignidad, sino que represente más bien su propia esencia; la razón cree solamente en sí misma, en la realidad y en la verdad de su propio ser. La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace a Dios dependiente de sí misma.”⁸⁹

El hombre, en su afán de dar respuesta a todas las inquietudes que le suscita su ser y su interrelación con los demás descubre su incapacidad para dar respuesta a las mismas. Para subsanar dicha falencia, tiene a reducir su capacidad de raciocinio con la idea de Dios, el cual da respuesta, pero de manera superficial y poco objetiva, adentrando al hombre en un mundo de *fantasías y sin sentido*, lo cual da como resultado afirmar que “Dios es la «suma de todas las realidades», es decir, la suma de todas las verdades del entendimiento. Lo que conozco como esencial en mi entendimiento lo pongo en Dios como existente; Dios es lo que el entendimiento piensa como más elevado. Lo que conozco como esencial revela la esencia de mi entendimiento, muestra la fuerza de mi facultad de pensamiento.”⁹⁰

En este orden de ideas, decir que Dios es la respuesta objetiva a la ignorancia es un presupuesto carente de sentido desde la visión que Feuerbach plantea, puesto que Dios se acomoda a todos predicados del ser humano:

como piensas a Dios, así piensas tú mismo; la medida de tu Dios es la medida de tú entendimiento. Si concibes a Dios como limitado, tu entendimiento es limitado; si concibes a Dios como ilimitado, entonces tampoco tu entendimiento es limitado. Si concibes a Dios como un ser corporal, entonces la corporeidad es la frontera, el límite de tu pensamiento, no puedes pensar nada incorpóreo; si, por el contrario, niegas la corporeidad de Dios, entonces fortaleces y confirmas el que tu entendimiento esté libre del límite de la corporeidad.⁹¹

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 90.

⁹¹ *Ibíd.*

La causa de lo anteriormente dicho se puede reforzar afirmando que “la constatación de la propia ignorancia en multitud de cuestiones «no justifica el que se confunda la ignorancia de causas materiales y naturales con la no existencia de tales causas; no justifica en divinizar, personificar u objetivizar la ignorancia en un ser cuya misión sea suprimir dicha ignorancia, siendo así que no él expresa sino la naturaleza de la propia ignorancia o el no disponer de razones explicativas naturales y materiales».⁹²

Feuerbach argumentará al respecto:

De cualquier modo que esté determinado el entendimiento que un individuo supone diferente del suyo propio, ese otro entendimiento es simplemente el entendimiento que actúa en el hombre, pero pensado como separado de los límites de aquel individuo determinado y temporal. La unidad está en el concepto de entendimiento. La imposibilidad del entendimiento para pensar dos seres supremos, dos sustancias infinitas, dos dioses, es la imposibilidad del entendimiento de contradecirse, de negar su propia esencia, de pensarse disperso y multiplicado.⁹³

Como conclusión de este apartado la propuesta de Feuerbach es volver a la primacía de la razón como órgano constitutivo de todos los procesos humanos, incluso la búsqueda de autoafirmación. Dicho propósito se ve plasmado en la siguiente afirmación del autor: “el entendimiento, la razón, es, finalmente, el ser necesario. La razón existe, porque sólo la existencia de la razón es razonable, porque si no existiera la razón, no existiría la conciencia, todo sería nada, el ser sería igual al no ser. La conciencia establece la diferencia de ser y no ser.”⁹⁴ Y añade: “La razón es el ser más indispensable, la necesidad más profunda y esencial. La razón es la autoconciencia del ser, el ser consciente de sí mismo; en la razón se revela el fin, la razón del ser. La razón es el ser que se objetiva como ser en sí mismo, es el fin de todas las cosas. Lo que es objeto de sí mismo es el ser supremo y último; lo que tiene poder sobre sí mismo es omnipotente.”⁹⁵

⁹² CABADA, Op. cit. p. 57.

⁹³ FEUERBACH, Op. cit. p. 92.

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 94.

3.3 Contradicción de la existencia de Dios.

Nuevamente el solitario de Bruckberg demuestra que la existencia de Dios es una contradicción en tanto que la religión se presenta como la celebración y ritualización de la esencia misma del ser humano. El mismo Feuerbach sostiene que

es pura fantasía la idea de que el hombre haya podido emerger del estado de animalidad solamente debido a la providencia, a la ayuda de entes sobrehumanos como los dioses, los espíritus, los genios o los ángeles. Mas, por otra parte, también es verdad que el hombre no ha conseguido llegar a ser todo lo que es por sí mismo, por obra propia: para esto necesitó del apoyo de otros entes. Y estos entes no fueron criaturas sobrenaturales o fantásticas sino reales y naturales, y no superiores sino inferiores al hombre, como por otra parte no desde lo alto sino desde lo bajo, no desde las cumbres sino desde la profundidad de la naturaleza, viene todo aquello que mantiene al hombre en su actuar consciente y voluntario: de aquello llamado comúnmente «lo humano» provienen todas sus excelencias y sus disposiciones.⁹⁶

Es evidente que Feuerbach ataca de frente toda ayuda extramundana y suprasensible en lo referente al origen del hombre, pues para este autor el ser humano, en primera medida se basta a sí mismo, y luego de la misma naturaleza que lo rodea, en donde hay entes que comparten la misma condición natural y material. Ante esta realidad que pregona Feuerbach, la existencia de Dios queda desmantelada de todo argumento razonable, que trate de demostrar su existencia, y que el hombre proviene de Dios.

La religión, entonces, sería en un primer momento un culto, del cual se desprenden normas, cuyo origen sería la adoración a un ser fantástico e imaginario. Sin embargo, en un segundo momento, el mismo filósofo argumenta que la religión, como proyección antropológica, es la adoración del mismo hombre,

⁹⁶ FEUERBACH, Ludwig. La esencia de la religión. Madrid: Editorial Páginas de espuma, 2008. p. 25.

llevada a las más altas cumbres de expresión y admiración. En consecuencia, el filósofo alemán sostiene que:

la religión es la relación que el hombre sostiene con su propia esencia –en esto consiste su verdad y su fuerza moral de salvación-, pero con su esencia no en cuanto suya sino como la de otro ser diferente de él y hasta opuesto –en esto consiste su falsedad, sus límites, su contradicción con la razón y la moralidad; la fuente perniciosa del fanatismo religioso, el principio metafísico superior de los sangrientos sacrificios humanos, en una palabra, en esto consiste el fundamento primordial de todas las abominaciones, de todas las escenas espantosas de la tragedia de la historia religiosa.⁹⁷

La religión, al ser un constructo del hombre, y éste reflejado en una serie de acciones rituales y simbólicas, al ser transmitidas de una generación a la otra, se van afianzando en la conciencia de un colectivo, convirtiéndose en verdades absolutas, pero a medida que el hombre se va preguntando por su esencia misma, descubre que la religión es, en su ser mismo, la proyección de la esencia del hombre, que es lo mismo que él quiere alcanzar como perfección. En consecuencia,

cuando la religión crece en años, y con los años progresa el entendimiento, cuando dentro de la religión se presenta la reflexión sobre la religión, cuando comienza el crepúsculo de la conciencia de la unidad, de la esencia divina con la humana, en una palabra, cuando la religión se convierte en teología, entonces la separación de Dios y del hombre, primitivamente involuntaria e inocente, se convierte en una diferenciación deliberada, erudita que no tiene otro fin más que la eliminación de la conciencia de esta unidad introducida ya en ella [...] De ahí que cuanto más cerca esté la religión de su origen, tanto más verdadera y sincera es, y tanto menos misteriosa es su esencia. Es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre.⁹⁸

Ante este panorama la religión queda reducida a una expresión más de la antropología que Feuerbach quiere demostrar, es decir, que “el objeto de la religión es el hombre o, más exactamente, la esencia del hombre en tanto que aparece a la conciencia individual, no como esencia del género, sino como si fuera

⁹⁷ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op cit. p. 243.

⁹⁸ *Ibíd.*

otro ser, diferente y, sin embargo, de alguna manera –esto es, de manera variable- semejante al ser humano que es consciente de ello.”⁹⁹

El hombre, en su deseo de superación y perfección, proyecta fuera de sí a un ser, que contenga eso que él desea. Pensar a Dios como el ser más perfecto y que está por encima de lo demás, es pensar que el hombre tiene estas cualidades, lo cual demuestra que Dios es la idea más alta que el hombre puede concebir. El mismo Feuerbach sustenta que “el ser más perfecto es el ser por encima del cual no se puede pensar otro más alto. Dios es lo supremo que el hombre piensa o puede pensar. Esta premisa de la prueba ontológica –que es la prueba más interesante porque parte del interior- expresa la esencia más íntima y oculta de la religión.”¹⁰⁰ Así como el hombre es deseoso de alcanzar la perfección de su ser, es consciente de su limitación e ignorancia, lo cual hace que éste esté ávido de constantes respuestas a sus interrogantes existenciales, que de razón de lo que es en el mundo, es por ello que Dios se convierte en

el refugio de la ignorancia humana y la cómoda explicación de multitud meramente naturales; en un palabra, un «mero producto de la ignorancia humana». Dios es «el concepto sustitutivo de la falta de teoría... La noche es la madre de la religión» (...) Pero la constatación de la propia ignorancia en multitud de cuestiones «no justifica el que se confunda la ignorancia de causas materiales y naturales con la no existencia de tales causas; no justifica el divinizar personificar u objetivizar la ignorancia en un ser cuya visión sea suprimir dicha ignorancia, siendo así que él no expresa sino la naturaleza de la propia ignorancia o el no disponer de razones explicativas naturales y materiales»¹⁰¹

Uno de los errores en los que cae la religión es hacer una escisión en el ser del hombre, pensando que la existencia de Dios esté fuera de su mente, atribuyéndole una serie de características o atributos que lo único que hacen es reflejar su ser y anhelo de perfección. La religión, en este sentido, según Feuerbach lo que hace es crear una división en el mismo hombre, que es lo mismo que decir una

⁹⁹ OSSIER, Jean-Pierre. Para leer a Feuerbach. En: Ideas y valores. Revista del departamento de Filosofía y humanidades de la facultad de ciencias humanas de la Universidad Nacional. N° 40-41, año de 1972. p. 22.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ CABADA, Op. cit. p. 56.

desunión del hombre con su esencia: “Lo que contradice el sentido religioso consiste solamente en esto, que la existencia se piensa separada, y de ahí se origina la apariencia de si Dios sería algo solamente pensado, un ser existente en la representación, una apariencia, por lo demás, es inmediatamente eliminada; porque la prueba demuestra precisamente que a Dios compete una existencia diferente de la existencia pensada, una existencia fuera del hombre, fuera del pensamiento, una existencia real, una existencia por sí.”¹⁰²

Feuerbach argumenta que la contradicción de la existencia de Dios es de importancia capital para demostrar que el hombre está dividido. Detengámonos en algunos de sus apartados donde demuestra tal tesis:

Las pruebas de la existencia de Dios tienen como fin exteriorizar el interior, separado del hombre. Mediante la existencia se convierte Dios en una cosa en sí: Dios no es solamente un ser para nosotros, un ser para nuestra creencia, para nuestro sentimiento, un ser en nuestro ser, es también un ser por sí, un ser fuera de nosotros, en una palabra, no es solo fe, sentimiento, pensamiento, sino también un ser real, diferente de la creencia, del sentimiento, del pensamiento. Pero un ser semejante no es otro que el ser sensible.¹⁰³

La existencia de Dios debería, pues, ser una existencia determinada en la realidad sensible, pero Dios no es visto, ni escuchado, ni sentido sensiblemente. Él no existe en absoluto para mí, si yo no existo para Él; si no creo ni pienso en Dios alguno, entonces no existe para mí ningún Dios. Luego existe, en cuanto pensado o creído; la adición por mí es innecesaria. Luego su existencia es, al mismo tiempo real y no real –existencia espiritual, se dice para salir de apuros-. Pero la existencia espiritual no es más que la existencia pensada, la existencia creída. Luego sucede que es una cosa interminada entre la existencia sensible y la existencia pensada, una cosa intermedia llena de contradicciones.¹⁰⁴

Una consecuencia necesaria de esta contradicción es el ateísmo. La existencia de Dios posee la esencia de una existencia empírica o sensible, sin poseer los signos de la misma; en sí es un hecho de experiencia y, sin embargo, no es objeto de experiencia en la realidad. Exige del hombre que la busque en la realidad; lo satura

¹⁰² FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 245.

¹⁰³ *Ibíd.*

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 246.

con pretensiones y representaciones sensibles; de tal manera que cuando éstas no son satisfechas y cuando encuentran que la experiencia contradice más bien estas representaciones, se cree enteramente justificado para negar esta existencia.¹⁰⁵

Asimismo, Feuerbach quiere demostrar que la existencia es algo que sólo es comprobable por la información que proporcionan los sentidos, es decir, que éstos son la única fuente de veracidad de la existencia de algo o alguien, por ello el proyectar un Dios fuera de sí carece de todo fundamento empírico y constatable, pues no es objeto de la percepción sensible. En esta línea, el mismo filósofo argumenta: “la razón no puede convertir una esencia de sí misma en objeto de los sentidos. No puedo representar en el pensamiento lo que pienso, al mismo tiempo, fuera de mí como una cosa sensible. La prueba de la existencia de Dios supera la razón; es justo; pero en el mismo sentido que ver, oír, oler, superan las fronteras de la razón que no cumple una exigencia que sólo puede ser planteada al sentido. Existencia, existencia empírica y real, sólo me la dan los sentidos.”¹⁰⁶

Feuerbach atribuye a la idea de Dios el origen de las concepciones morales que se presentan en la sociedad. Estas concepciones hacen que el hombre tenga como referencia lo que es bueno o malo, en otras palabras, lo que es pecado o virtud, desde el ser de Dios, el cual se presenta como el culmen de la perfección. Si esta idea es derrumbada, el hombre se quedaría sin piso moral, lo cual era una de las críticas constantes a Feuerbach por parte de sus contemporáneos. Por eso dice él mismo: “el ateísmo se consideraba –y se considera hoy todavía- como la negación de todos los principios morales, de todos los fundamentos y lazos éticos: si Dios no existe, desaparece toda diferencia entre lo bueno y lo malo, la virtud y el vicio.”¹⁰⁷ Sin embargo, lejos de dejar al hombre en el libertinaje y el desorden, Feuerbach aboga por la vuelta al hombre mismo, lo cual incluye definir lo que es bueno o malo desde una antropología del aquí y el ahora, excluyendo todo acercamiento a ideas que se encuentran más allá de la realidad material, que

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 247.

¹⁰⁷ *Ibíd.*

resultaría perjudicial al hombre mismo, en tanto que es en el presente donde éste entabla relaciones con sus congéneres. Podríamos decir que Feuerbach quiere proponer la definición de un nuevo código moral antropológico.

La consecuencia más notoria en la que cae la religión es en la imaginación. Ésta, según Feuerbach, hace que se puedan asociar fenómenos reales con ideas pensadas, es decir, que es por medio de la imaginación que el hombre puede atribuir a Dios efectos y atributos sobrenaturales que sólo son fenómenos de la realidad material. Entonces,

la imaginación es, en general, el verdadero lugar de una existencia ausente, no presente a los sentidos, pero sin embargo sensible según la esencia. Sólo la imaginación resuelve la contradicción en una existencia simultáneamente sensible y no sensible. Sólo la imaginación preserva del ateísmo. En la imaginación tiene la existencia efectos sensibles: La existencia se afirma como un poder; la imaginación asocia a la esencia de la existencia sensible también manifestaciones fenoménicas. Allí donde la existencia de Dios es una verdad viviente, una cosa de la imaginación, allí también se creará en las manifestaciones fenoménicas de Dios. Donde por el contrario, se extingue el fuego de la imaginación religiosa, donde desaparecen las manifestaciones o efectos sensibles, unidos necesariamente con una existencia sensible en sí, allí se convierte la existencia en algo muerto, en una existencia que se contradice en sí misma y cae irremediamente en la negación y el ateísmo.¹⁰⁸

La imaginación se presenta como un puente entre lo real y lo imaginado. En consonancia con esta idea, el mismo Feuerbach argumenta que:

la creencia de que en la naturaleza se expresa un ente distinto de la naturaleza misma, de que la naturaleza es penetrada y dominada por un ser diferente a ella, es una creencia exactamente idéntica a aquella por la cual espíritus, demonios o diablos se hacen manifiestos, al menos en determinadas ocasiones, a través del hombre al que poseen; de hecho, según esta creencia, la naturaleza es poseída por un ente extraño, por una especie de espíritu. 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 humana.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 248.

¹⁰⁹ FEUERBACH, *La esencia de la religión*, Op. cit. p. 30.

Y más adelante argumenta:

la creencia de que Dios, presentado como un ser sobrenatural y distinto de la naturaleza, tenga una existencia independiente de la del hombre y de que sea, como dicen los filósofos, un ente objetivo tiene su raíz en el hecho de que originariamente el ente objetivo y que existe aparte del hombre, esto es, el mundo, la naturaleza, es considerado Dios. La existencia de la naturaleza no se basa de ninguna manera (como se engaña el teísmo) en la existencia de Dios, sino justamente todo lo contrario: la existencia de Dios, o mejor dicho, la creencia en su existencia tiene su único fundamento en la existencia de la naturaleza (...) En otras palabras: cuando hablas de la existencia de Dios como algo ajeno al corazón y al raciocinio del hombre, como algo que exista y esté independientemente de que exista o no del hombre, piense o no en Dios, sienta o no anhelos de Él, en realidad no estás hablando de otra cosa que de la naturaleza, cuya existencia no se apoya en la del hombre y mucho menos en los razonamientos del intelecto humano.¹¹⁰

Si la naturaleza humana es una sola, no es posible decir que Dios tiene una naturaleza diferente a la del hombre. Es en este sentido que Feuerbach ataca toda divinización de lo material, de lo real, pues para él eso es antinatural. Dicho en otras palabras, lo que

Feuerbach intenta destruir cualquier escisión interior del hombre y, según él, la fe origina esta escisión que él denomina «la tortura de la fe». Por eso interesa crear y formar hombres centrados en sí mismos y en la realidad en que viven: estos «hombres, que no están ya escindidos entre un señor celestial y otro terrenal, que se entrega con toda su alma a la realidad, son distintos de los que viven interiormente disociados». Hay que acabar con la escisión entre «pensamiento y vida», «teoría y praxis», «cabeza (que piensan el espíritu absoluto) y corazón (que únicamente piensa en el hombre)», y hay que restablecer la «unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad». Para conseguir esta identificación del hombre consigo mismo es necesario –según Feuerbach- borrar la imaginación o el pensamiento de un Dios extraño al hombre y deferente de él, que no parece poder existir ni ser sino a costa del mismo hombre. Únicamente negando un Dios semejante, podrá el hombre afirmarse a sí mismo y así la «negación de Dios... es la posición del individuo».¹¹¹

El mismo Feuerbach dirá: “sólo allí donde la creencia en Dios se identifica con la creencia en el mundo, la creencia en Dios no es ya una creencia especial, allí donde la esencia universal del mundo abarca todo el mundo, desaparece

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 31.

¹¹¹ CABADA, *Op. cit.* p. 54.

naturalmente también la creencia en efectos y manifestaciones de Dios. La creencia en Dios se ha roto, ha encallado en la creencia del mundo, en la creencia de los efectos naturales como los únicos reales; del mismo modo que la creencia en los milagros es sólo una creencia en los milagros históricos y pasados, así también la existencia de Dios es una representación histórica y en sí misma atea.”¹¹²

CUARTA PARTE

CONTRADICCIÓN DE LA ESENCIA DE DIOS.

4.1 La reducción de Dios en hombre.

La preocupación que constantemente embargaba a Feuerbach por el hombre, lo llevó incluso a preguntarse por el sentido que la religión tenía en éste. Es por eso que Dios entra a jugar un papel muy importante en la relación que tiene el ser humano con la religión, que para el autor no es más que una proyección antropológica. En su obra culmen, *La Esencia del Cristianismo*, trata de “mostrar que los atributos divinos no son nada más que atributos humanos transformados en absolutos por el juego de la alienación.”¹¹³ Por eso el mismo autor dirá:

¹¹² FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 249.

¹¹³ MARQUEZ F., Álvaro. La concepción feuerbachiana del hombre. En: Revista de Filosofía. Centro de Estudios filosóficos. Universidad de Zulia, Facultad de humanidades y educación. Maracaibo, 1984. p. 146.

El principio supremo, el punto central de la sofística cristiana, es el concepto de Dios. Dios es la esencia humana, y sin embargo debe ser un ser diferente, sobrehumano [...] El concepto fundamental es una contradicción que sólo se disimula mediante sofismas. Un Dios que no se preocupe de nosotros, que no escuche nuestras oraciones, que no nos vea ni nos ame, no es Dios; la humanidad se convierte, por tanto, en un predicado esencial de Dios; pero, al mismo tiempo, se vuelve a decir: un Dios que no existe por sí mismo, fuera del hombre, sobre el hombre en cuanto ser diferente, es un fantasma, y así se convierte la inhumanidad y la extrahumanidad en predicado esencial de la divinidad [...] La unidad esencial con nosotros es la condición principal de la divinidad; el concepto de divinidad es dependiente del concepto de divinidad, de conciencia, como aquello de lo que no se puede pensar nada superior. Pero, una vez más, un Dios que no se diferencie esencialmente de nosotros no es Dios.¹¹⁴

¿Por qué Feuerbach ataca a la religión como posibilidad de conocimiento de Dios?

A esta pregunta, el mismo autor argumentará que

Lo característico de la religión es la percepción inmediata, involuntaria, inconsciente de la esencia humana como una esencia diferente. Pero esta esencia percibida objetivamente se convierte en objeto de la reflexión, de la teología, y en un filón inagotable de mentiras, ilusiones, fantasmagorías, contradicciones y sofismas [...] Un artificio, una ventaja especialmente característica de la sofística cristiana es la inescrutabilidad, la incomprendibilidad del ser divino. Ahora bien, el misterio de esta incomprendibilidad, como se demostrará, no es más que una propiedad conocida transformada en desconocida, una cualidad natural en cualidad sobrenatural, es decir, no natural, y precisamente por eso se produce la apariencia, la ilusión de que el ser divino sea indiferente del ser humano, y por esta razón incomprendible.¹¹⁵

Feuerbach argumentará que la religión lo único que hace es apartar al ser humano de la pregunta fundamental por sí mismo, obligándolo a alienarse a una idea que considera está fuera de él. Lo anteriormente dicho se afianza teniendo en cuenta un elemento inescindible del fenómeno religioso: “el hombre es un ser particular, finito y empíricamente determinado y limitado quien experimenta en su conciencia de sí el carácter infinito de su propia esencia. Por este motivo, la experiencia de lo infinito pone al hombre de cara a la disociación entre su esencia genérica y su

¹¹⁴FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 258.

¹¹⁵ Ibíd., p. 259.

existencia singular y, precisamente, en respuesta a este desequilibrio surge la divinidad.”¹¹⁶

Asimismo, es de vital importancia subrayar el papel que desempeñan las emociones en la religión, y que según Feuerbach, Dios es fruto de la imaginación: “En el sentido originario de la religión, la incomprendibilidad de Dios posee el solamente el significado de una expresión emocional [...] La comprensibilidad religiosa no es el punto final insignificante que establece tan frecuentemente la reflexión, cuando le falta el entendimiento, sino una admiración patética que expresa la impresión que la imaginación ejerce sobre el sentimiento. La imaginación es el órgano y la esencia originaria de la religión.”¹¹⁷

Si el hombre encuentra en Dios una proyección de sí mismo como resultado de la alienación, es indispensable considerar que la reflexión filosófica de Feuerbach respecto de la religión es una mirada antropológica que apunta al reconocimiento pleno del humanismo, el cual está cargado de lo que el mismo autor considera: *la conciencia de género*.

De acuerdo a lo anterior, tengamos en cuenta lo siguiente: “la crítica de la religión feuerbachiana representa el desplazamiento de lo absoluto (Dios o Idea) por el hombre real, que ya no es propiamente un predicador del espíritu, sino un ente real, verdadero sujeto, que, sin dejar de ser naturaleza, es también espíritu. Y justamente por estar dotado de razón, voluntad y sentimiento, al notar su precariedad crea un Dios en que proyecta su aspiración a la infinita perfección.”¹¹⁸

¹¹⁶ RODRÍGUEZ, Pablo Uriel. Feuerbach y la teología: balance de un diálogo inconcluso a la luz de J. Molmann. *En*: Teología y cultura, [en línea] 2009, vol. 10, año 6. [consultado 2010-09-15] (www.Teologíaycultura.com.ar/arch) p. 13.

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ MARQUEZ, Op. cit. p. 146.

La religión se convierte en el escenario para analizar cuán profundo podría llegar a ser el conocimiento que tiene el hombre de sí:

la religión (...) es la relación del hombre consigo mismo o –más exactamente- con su esencia, pero la relación con su esencia (se realiza) como si fuese una esencia distinta. La esencia divina no es sino la esencia humana, o mejor, no es sino la esencia del hombre separada de los límites del hombre individual, es decir, real o corporal, y objetivada, o sea, considerada y venerada como otra esencia distinta (de la humana) y con subsistencia propia; todas las cualidades de la esencia divina son, por tanto cualidades de la esencia humana.¹¹⁹

La religión, según la concepción feuerbachiana, es el resultado de la proyección de su propia esencia en la idea de Dios, lo cual, aunque es una proyección de sí mismo, podría llevarlo al olvido de su propio ser humano. La religión lleva al hombre a apartarse de su propia realidad, lo cual sería el olvido de su propia esencia humana. Sin embargo, si la religión se convierte en la plataforma para la autoproyección del hombre, podríamos decir que la teología es antropología, y por consiguiente podríamos decir:

“el saber que tiene el hombre de Dios es el saber que tiene Dios de sí (Hegel). El saber que tiene el hombre de Dios es el saber que tiene el hombre de sí (...)”¹²⁰

Con la última proposición es con la que Feuerbach se afiliará mejor, puesto que entre más se conoce a Dios, más se conoce el ser humano a sí mismo.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p. 147.

¹²⁰ *Ibíd.*

Podríamos decir que la religión ha sacado de su realidad humana al hombre concreto, lo que Feuerbach atacará con gran ahínco. Es por eso que “la religión, delirio de subjetividad, que en el cristianismo llega a producir de forma completamente invertida un Dios que se hace hombre, se opone a la realidad de la naturaleza sensible, el ‘tú’ de la naturaleza y del otro. Cuando el hombre alcance la auténtica conciencia de sí, descubrirá lo que en realidad es y lo que posee: podrá entonces desarrollar sus propias potencialidades en lugar de irse a mendigar ilusoriamente a otro ser.”¹²¹

¿De qué le sirve al ser humano proyectar lo que es en una idea ilusoria, si lo que mejor le vendría sería reconocerse a sí mismo por medio de su propia conciencia? Y es menester añadir esta pregunta: ¿cuál es el objetivo de la crítica de la religión? La primera pregunta la iremos desarrollando con cada uno de los elementos que Feuerbach nos proporciona con su propuesta de humanismo. La segunda pregunta la podríamos responder así: “la crítica de la religión tiene como misión (...) la autorealización del género humano según las leyes objetivas de la naturaleza sensible. La disolución de la religión cristiana es el reverso de la fundación de una nueva religión: la religión del hombre”¹²²

4.2 La religión como disensión del hombre consigo mismo.

Respecto de la disensión del hombre en la religión podemos decir lo siguiente:

Cuando la religión es la disensión del hombre consigo mismo; el hombre se pone enfrente a Dios como una entidad opuesta a él. Dios no es el hombre –ni el hombre lo que es Dios. Dios es la entidad infinita, el hombre la finita; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios omnipresente, el hombre impotente; Dios es santo, el hombre pecador; Dios y el hombre son extremos: Dios lo puramente positivo, el conjunto de todas las realidades, el hombre lo meramente negativo, el conjunto de todas las nada.¹²³

¹²¹ *Ibíd.*, p. 148.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*

Considerando que la crítica a la religión de Feuerbach es preponderante en su empresa filosófica, detengámonos en lo siguiente:

Lo esencial de la crítica de Feuerbach a la religión consistirá en verla como un producto que emerge espontáneamente de la mente y del corazón del hombre, cuando éste no se hace cargo por sí mismo de su propia existencia y se abandona pasivamente a poderes extraños creados por él mismo para su propio consuelo. Esta es la herencia que conservó de su profesor Schleiermacher, quien alguna vez describió la religión como el "aguardiente cristiano" que consuela de los males de la tierra o como una especie de "compañía de seguros de vida" organizada por los hombres religiosos.

A lo largo de su obra, Feuerbach ha ido dando cada vez mayor importancia al mecanismo del deseo como desencadenante de la experiencia religiosa: lo que no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios. Es por eso que Dios se presenta en la religión como un ser aparte de la realidad humana y como aquel que satisface los deseos más íntimos del corazón del hombre que se reconoce limitado, en el marco de lo que considera el cristianismo el pecado. Se proyectan, pues, dos polos: uno positivo y que todo lo puede, Dios; y otro negativo y limitado, el hombre. A lo anteriormente dicho, dirá Feuerbach: "La infinitud de Dios en la religión es una infinitud cuantitativa; Dios es y tiene todo lo que es y tiene el hombre, pero lo tiene en una medida infinitamente aumentada. 'La esencia de Dios es la esencia objetiva de la imaginación'. Dios es un ser sensible pero separado de los límites de la sensibilidad; Es el ser sensible ilimitado."¹²⁴ Y más adelante dirá: "La acción benéfica de la religión se apoya en esta extensión de la conciencia sensible. En la religión, el hombre está al aire libre; en la conciencia sensible se encuentra en su morada estrecha y limitada. La religión se relaciona esencialmente, originalmente –y sólo en su origen es algo santo, verdadero, puro

¹²⁴FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 259.

y bueno- a la conciencia inmediatamente sensible, inculta; es la eliminación de los límites sensibles.”¹²⁵

En resumidas palabras podríamos decir que:

Dios es, entonces, la posibilidad máxima del hombre hecha realidad en su ser singular. Si el cristianismo ocupa un lugar central entre las demás religiones, es porque recién en Cristo se cumple el último deseo de la religión: que los límites humanos sean vencidos en un único hombre. No alcanza, solamente, con postular un ser que actualice en sí mismo todas las potencialidades del hombre; es necesario que ese ser sea un ser humano. A los ojos de Feuerbach, el cristianismo es una fuerza regresiva dentro de la historia de la humanidad. Sólo su superación le permitirá al hombre alcanzar la plenitud de sus posibilidades.¹²⁶

Si Dios se presenta fuera del hombre, entonces la religión “al proyectar a Dios fuera de nosotros, es fuente de escisiones: querer-poder, deseo-satisfacción, intención-efecto, etc.”¹²⁷ Si el hombre está profundamente dividido por la religión, entonces necesita de Dios para poder sobrellevar su pobre género humano. De esta manera, “la religión supone un círculo vicioso: la ‘finitización’ del hombre exige la infinitud de Dios, la infinitud de Dios, la dependencia natural del hombre que exige un dios creador y providente que acabe divinizando al hombre.”¹²⁸ El objetivo de la religión, según la mentalidad de Feuerbach, es desnaturalizar al género humano llevándolo a un profundo sueño en la realidad que le es propia. Pero para llegar a pensar que entre Dios y el ser humano se presenta el enfrentamiento de lo positivo y lo negativo, de lo que se puede o no hacer, es necesario que el hombre vuelque su pensamiento sobre sí mismo, sobre su existencia, y sobre la religión.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 260.

¹²⁶ RODRÍGUEZ, *Op. cit.* p. 13.

¹²⁷ MARQUEZ, *Op. cit.* p. 148.

¹²⁸ *Ibíd.*

Pensar en lo que es el ser humano en sí mismo es hacerse consciente de lo que se es, de su propia esencia, de su propia realidad en el aquí y el ahora. Y Feuerbach empieza a desarrollar su filosofía desde la crítica de la religión, precisamente buscando rescatar una antropología más depurada de todo distractor religioso que siga dividiendo al hombre. Entonces, “la crítica de la religión le quita al hombre las ilusiones a fin de que piense, actúe y amolde su realidad como un hombre sin ilusiones que ha alcanzado la razón, a fin de que se mueva alrededor de sí mismo. Se ha realizado un traspaso de la teología a la antropología, se ha descubierto por fin la existencia del verdadero Dios.”¹²⁹

Cuando el hombre empieza a ser consciente de su naturaleza humana, entonces se empieza a conocer y determina cuáles son sus alcances y limitaciones: “conociendo a este Dios, el hombre se conocerá a sí mismo. Dios no está fuera de nosotros, sino que el hombre lo ha proyectado. Dios es el hombre fuera de sí, enajenado.”¹³⁰

4.3 La alienación inconsciente del hombre-Dios.

La alienación del hombre por Dios, como ser de su pensamiento, quizá se presenta por la necesidad que tiene de la constante búsqueda de identidad como persona. Es aquí cuando Feuerbach propondrá

una filosofía que ve la cosa verdadera no en la cosa objeto de la razón abstracta sino en la cosa objeto del hombre real y total y, por consiguiente, en la cosa misma una cosa total y real; una filosofía que no se apoya en un entendimiento absoluto, cuyo propietario lo ignora, sino, al contrario, en el entendimiento del hombre que habla también la lengua humana y no una lengua desencarnada y anónima, es decir, una filosofía que tanto en la letra como en el fondo ponga precisamente la

¹²⁹ *Ibíd.*, p. 149.

¹³⁰ *Ibíd.*

esencia de la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía.¹³¹

En este sentido, Dios se convierte en una idea que el ser humano debe dejar de lado para centrar toda su capacidad razonable en sí mismo. El mismo Feuerbach dirá que “Al contrario, la reflexión religiosa niega precisamente la determinabilidad que hace que algo sea lo que es. Sólo en lo que el entendimiento divino con el humano, sólo esto es algo, es entendimiento, un concepto real; pero lo que lo convierte en otro esencialmente diferente es una nada objetiva, una imaginación meramente subjetiva.”¹³²

Cuando ya no serán necesarias las proyecciones humanas en un ser imaginado y superior, puesto que él mismo reconoce las capacidades de aquel ser en sí, “Dios es, sencillamente, una representación imaginaria de las perfecciones de que carece el género humano; de modo, que no es nada objetivo, sino solamente una idea, aunque el hombre naturalmente no sea consciente de ello.”¹³³ Cuando Feuerbach encuentra que no hay diferencia entre Dios y el hombre, entonces la “diferencia entre la actividad divina y la humana es la nada. Dios hace, hace algo fuera de sí, como el hombre. Hacer es un concepto pura y fundamentalmente humano. La naturaleza genera, produce, el hombre hace. Hacer es un acto que yo puedo omitir, un acto intencional, proyectado, exterior; un acto en que mi esencia más propia e íntima no participa inmediatamente, y por el cual yo no soy, al mismo tiempo, considerado como pasivo.”¹³⁴

Ahora bien, si ahondamos más en el papel que Dios desempeña en la vida del ser humano, podríamos decir que

¹³¹ *Ibíd.*, p. 150.

¹³² FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 266.

¹³³ MARQUEZ, Op. cit. p. 150.

¹³⁴ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 265.

Dios no es, en definitiva, sino una manera simbólica (poco crítica), aunque sí significativa, de expresar la grandeza, la profundidad, e indefinición del hombre mismo; con la expresión 'Dios' resume el hombre una serie de explicaciones y aclaraciones de sí mismo, de sus propias cualidades, temores, esperanzas, que de otro modo difícilmente sería posible expresar detalladamente. Esta simbolización conduce fácilmente al pensamiento a substantivizar el mismo símbolo, imaginándolo en sí mismo real y con una textura propia independientemente del que lo ha creado.¹³⁵

Cuando se llega a la conciencia de lo que significa ser hombre, teniendo como punto comparativo a Dios, entonces el ser superior deja de ocupar su puesto de superioridad, para darle paso al ser que lo ha creado, es decir, el hombre, puesto que:

en Dios no hace el hombre sino encontrarse consigo mismo y girar en torno de sí mismo; creer en Dios no es sino creer en la dignidad humana, en la significación divina de la esencia humana o en la verdad infinita del hombre; conciencia de Dios no es sino la autoconciencia del hombre, conocer a Dios no es sino conocerse a sí mismo, la esencia de Dios no es sino la esencia del hombre aislada de las cualidades específicas que, en una determinada época, constituye las limitaciones del hombre, sean ya éstas reales o imaginarias.¹³⁶

4.4 Dios: objeto y producto del pensamiento.

Pensar que Dios es producto del pensamiento del ser humano es afirmar que éste es una idea cuyo contenido está determinado por lo que el mismo hombre es y puede llegar a ser, de ahí que este pensamiento sea tan anhelado. El mismo Feuerbach dirá respecto de este pensamiento, que sólo es producto de la imaginación: "Pero ¿qué es la imaginación?: La sensibilidad absoluta e ilimitada. Dios es la esencia existencia, es decir, la existencia que perdura, la existencia sempiterna; Dios es la existencia omnipresente, es decir, la existencia simultánea en todos los lugares; Dios es el ser omnisciente, es decir, el ser que tiene por objeto todo lo individual, todo lo sensible sin distinción, sin limitación de tiempo o espacio."¹³⁷

¹³⁵ MARQUEZ, Op. cit. p. 150.

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 151.

¹³⁷ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 259.

En este sentido, “el hombre se objetiva en ese objeto que es él mismo: su esencia objetivada. Pero como el hombre no es consciente de que el objeto de la religión – Dios- es un producto suyo, y, además no se reconoce él, esta relación entre sujeto y objeto cobra forma de una enajenación. Dios es la esencia misma del hombre, idealizada, puesta fuera del hombre.”¹³⁸ Dios llega a ser el pensamiento más elevado del ser humano, porque es una proyección de sí mismo. Y Feuerbach argumentará al respecto:

Dios es todo lo que desea y exige el corazón, todas las cosas, todos los bienes. «Si quieres amor o fidelidad, o verdad o consuelo, o continua presencia todo lo tienes en él, por todas partes sin medida ni límite. Deseas belleza, él es la suprema belleza. Deseas riqueza, él es el más rico de todos. Deseas fuerza, él es lo más fuerte; y cualquier cosa que tu corazón pueda desear se encuentra en él multiplicando miles de veces, en la simplicidad del bien supremo que es Dios»¹³⁹

De la misma manera, “en Dios, en suma, está el hombre mismo. Obviamente, Dios como objeto producido por la conciencia del hombre no es otra cosa que una idea que se ha hecho concepto (Hegel), que se ha objetivado, precisamente, gracias a la fuga de la esencia del hombre para sí en esa otra entidad que ya no es él y a quien no pertenece, o sea, Dios mismo, como un ser extraño a su propia naturaleza que se le opone a la vez que posee todas sus determinaciones humanas.”¹⁴⁰

Dios se convierte en la idea más consciente del ser humano, pero en el pensamiento de Feuerbach, el hombre tendría más conciencia de su propio género si dejara de compararse con una idea superior a la que llama Dios.

¹³⁸ MARQUEZ, Op. cit. p. 151.

¹³⁹ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 261.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 152.

Cuando Dios se convierte en el objetivo del pensamiento humano, podemos señalar tres fases de enajenación¹⁴¹:

El sujeto es activo y con su actividad crea el objeto;

El objeto es un producto suyo, y, sin embargo, el sujeto no se reconoce en él; él es extraño, ajeno y

El objeto adquiere un poder que de por sí no tiene, y, sin embargo, se vuelve contra él, lo domina, convirtiéndolo en un predicado suyo.

Es importante tener en cuenta que la enajenación que el hombre sufre en Dios se produce en la conciencia: “La conciencia religiosa enlaza directamente el mundo con Dios, deriva todo de Dios, porque no tiene ningún objeto en su particularidad y en su realidad, porque no tiene ningún objeto como objeto de la razón. Todo viene de Dios: esto es suficiente, satisface la conciencia religiosa. La pregunta ¿cómo ha creado Dios? Es una duda indirecta de que Dios haya creado el mundo. Con esta cuestión desemboca el hombre en el ateísmo, en el materialismo, el naturalismo.”¹⁴² Aquí Feuerbach deja ver su afinidad por la evolución natural del ser humano, pues sólo es posible explicar el origen de éste a partir del desarrollo progresivo que ha tenido la naturaleza a través de la historia. El filósofo alemán se da cuenta que por medio del naturalismo es que ha surgido el materialismo, entendido este como todo lo sensible, y si esto es así, Dios carece de todo sustento fáctico y argumentativo para decir que de Él viene todo lo creado, por tanto se da el ateísmo.

Para Feuerbach es bastante oscura la expresión “Dios creó el mundo”, puesto que carece de toda constatación material y objetiva. Este argumento se suma a la lista de contradicciones de la misma religión, al querer mostrar a Dios como el creador de todo lo que existe, gracias a su absoluto poder. El mismo autor dice:

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 264.

El modo de expresión preferido por la reflexión a este respecto es que concebimos de Dios el «qué» perfectamente, pero nunca el «cómo». Que, por ejemplo, a Dios corresponda esencialmente el predicado de creador; que ha creado el mundo no de una materia preexistente, sino de la nada por su omnipotencia: esto está claro, indudablemente claro. Pero cómo sea posible esto, rebasa naturalmente nuestro entendimiento limitado. Es decir: el concepto de género es claro, cierto, pero el concepto del modo es oscuro e incierto.¹⁴³

Y más adelante dice:

Dios no ha producido, como el hombre, algo particular, esto o aquello, sino que ha producido todo, su actividad es absolutamente universal e ilimitada. De ahí que sea lógico y evidente que el modo como Dios ha producido todas las cosas sea incomprendible, porque en este caso la pregunta por el «cómo» es absurda, es una pregunta que se desestima en y por sí misma, mediante el concepto fundamental de actividad ilimitada. Toda actividad particular produce sus efectos de una manera particular, porque aquí la actividad misma es una forma de actividad.¹⁴⁴

Para seguir argumentando que Dios es una idea que no se puede conocer sino en el hombre, Feuerbach dirá que es ajeno a la razón humana el origen de la segunda persona de la Santísima Trinidad. Si lo que cuenta es lo sensible y natural, entonces el origen del Hijo de Dios no pudo haberse dado sino por la procreación natural. Sin embargo, la religión se empeña en proclamar lo contrario, que la segunda persona de la Trinidad es sobrenatural. El autor argumentará de esto lo siguiente:

Otro ejemplo característico es el inescrutable misterio de la generación del Hijo de Dios. La generación es naturalmente diferente de la común, natural; ciertamente es una generación sobrenatural, es decir, en realidad una generación ilusoria, aparente; una generación a la que falta la determinabilidad por la que la generación es generación, porque carece de la diferencia de sexo; una generación, pues, que contradice la naturaleza y la razón, pero precisamente porque es una contradicción, porque no expresa nada determinado, porque no ofrece nada para pensar, da a la imaginación un espacio tanto más grande, y por eso ejerce una profunda impresión sobre el entendimiento. [...] La emoción se apodera del entendimiento; el sentimiento de la unidad con Dios embelesa a los hombres hasta ponerlos fuera de sí; lo más lejos se identifica con lo más próximo; lo diferente con lo más propio; lo más alto con lo más profundo; lo sobrenatural con lo natural, es decir, se pone lo

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 262.

¹⁴⁴ *Ibíd.*

sobrenatural como lo natural, lo divino como lo humano, y se niega que lo divino sea diferente de lo humano.¹⁴⁵

Y para seguir sentado con gran ahínco su posición antropológica respecto de Dios, dice lo siguiente:

Dios es un ser personal; esta es la decisión que de un golpe transforma lo representado en real, lo subjetivo en objetivo. Todos los predicados, todas las determinaciones de la esencia divina son fundamentalmente humanos; pero como determinaciones de un ser personal existente, es decir, otras, diferentes e independientes del hombre, parecen ser realmente otras determinaciones distintas, pero de tal manera que, sin embargo, permanece como base la unidad esencial. De ahí se origina, mediante la reflexión, el concepto de los llamados antropomorfismos. Los antropomorfismos son semejanzas entre Dios y el hombre. Las determinaciones de la esencia divina y humana son las mismas, pero se parecen las unas a las otras.¹⁴⁶

QUINTA PARTE

FEUERBACH, MAESTRO DE LOS MAESTROS DE LA SOSPECHA

La reflexión filosófica en torno al problema de Dios y de la religión ha sido tratada por varios autores a lo largo de la historia de la filosofía. Esta reflexión se ha llevado a cabo a través de un acercamiento crítico, o ya sea partiendo de los

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 267.

planteamientos fundamentales de la antropología, es decir, quién es el hombre, qué es lo que hace y qué es lo que espera. Es por eso que en esta parte deseamos hacer un sucinto recorrido por los planteamientos de los maestros de la sospecha¹⁴⁷, puesto que se han referido a la religión y a Dios, tratando de extraer sus principales tesis respecto al tema ya reseñado. Pero antes de ello retomemos nuevamente algunos planteamientos de Feuerbach, que nos servirán para evidenciar la influencia de este autor en los planteamientos de Marx, Nietzsche y Freud, y así poder hacer un paralelo de sus posiciones filosóficas.

En su tesis doctoral, Feuerbach tratará el tema de la razón del hombre en tanto *pensar-pensante*¹⁴⁸, en otras palabras, el acto de autopensarse y realizarse. En este trabajo quedará demostrado el distanciamiento que el joven Feuerbach empieza a tomar de su maestro Hegel, puesto que el espíritu absoluto que éste le atribuye al Dios trascendente y personal, aquel lo llamará razón universal que se presenta en un ambiente panteísta: “es lo divino universal de la razón humana.”¹⁴⁹

¹⁴⁷ Podríamos afirmar con Paul Ricoeur respecto de los maestros de la sospecha: “No tendría dificultad en admitir, con Bonhoeffer y otros, que una crítica de la religión que se alienta en Feuerbach y en estos tres autores de la sospecha (o sea Marx, Freud y Nietzsche) forma parte de la fe madura del hombre moderno... Feuerbach fue el primero en afirmar y en comprobar que el hombre se vacía de sí mismo en el absoluto, que el absoluto es como un flujo de sustancia y que la tarea del hombre consiste en reapropiarse su propia sustancia, en detener esta hemorragia de sustancia de lo sagrado.” RICOEUR, P. *La critique de la Religion*: Bull. Centr. Protest. Et. 16 (1964) 10 s.

¹⁴⁸ ALFARO, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. p. 34. “Como pensamiento se piensa a sí misma, la «razón» es absoluta, y absolutamente idéntica consigo misma; tiene en sí misma su origen y su fin: unidad plena de su esencia y de su existencia. La «razón» es universal, porque en el acto de pensarse supera la distinción entre lo singular y lo genérico: «en cuanto pensante, no soy éste o aquel hombre;... sino simplemente hombre,... no distinto de los otros, sino uno mismo en todos» La «razón» es una forma infinita porque trasciende todo lo finito y se identifica con todo el pensar, y, por eso, con todo lo real; lo que los teólogos llaman Dios, es válido decirlo de la razón.”

¹⁴⁹ Cfr. p. 35. “Hay que reconocer a Feuerbach el mérito de haber descubierto la vulnerabilidad de la filosofía de Hegel en su mismo punto de partida; Hegel no parte de lo concreto, real y experimentable, sino de una idea abstracta, la Idea del Espíritu Absoluto, y pretende haberse situado así en el punto de vista absoluto, evidente e indiscutible (...) Feuerbach invierte totalmente, de arriba abajo, el pensamiento hegeliano: la conciencia del hombre no es la autoconciencia de Dios, sino al revés; solamente en la autoconciencia del hombre hay conciencia de Dios: «Dale la vuelta y tienes la verdad: el saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia ». El Absoluto divino de Hegel queda definitivamente desplazado por el Absoluto humano de Feuerbach.”

Pero la razón universal de Feuerbach carecía de fundamento sensible, y sólo en su último periodo de pensamiento (1844 – 1872) se dio cuenta de que a su filosofía le hacía falta el sustento de la naturaleza con sus fuerzas y sus leyes inmanentes, y su insuperable conexión con el hombre. Entonces la realidad absoluta e infinita será la naturaleza, la cual es el escenario de las sensaciones humanas y, en fin, de todo lo sensible.

En lo sensible y material está la clave de la ontología de Feuerbach: “«Solamente un ser sensible es verdadero y real»; Verdad, realidad y sensibilidad (ser sensible) se identifican; un ser no perceptible por los sentidos, no es real.”¹⁵⁰ Aquí es cuando este autor le concede un puesto muy especial a los sentidos, y afirma que el Dios de los teístas no es real porque los sentidos no lo pueden captar, puesto que es algo meramente pensado por el hombre, pero que en realidad no es un ser real.

El conocimiento sensible tiene especial preponderancia en el pensamiento de Feuerbach, en tanto que “«la sensibilidad» como capacidad cognoscitiva subraya con acierto la unidad inseparable del sentido y del pensar en todo conocimiento humano. Pero el primado del absoluto corresponde, según él, a la sensación, en cuanto captación inmediata de lo real.”¹⁵¹ Lo sensible llevó a Feuerbach a considerar lo real en el hombre como un ser individual en relación con otros y con la naturaleza.

Podríamos decir que la filosofía de Feuerbach no parte de presupuesto alguno, entendido éste como una idea abstracto o pensamiento, sino que tiene su punto

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 37.

de partida en lo empírico y lo real, lo cual se constituye en la base de su pensar. El objeto de su pensamiento universal y supremo es el hombre en su realidad total, que tiene en cuenta la naturaleza como su fundamento. Se presenta, entonces, la reducción de todo lo sobrenatural a la naturaleza, y de todo lo sobrehumano al ser humano concreto. La naturaleza y el hombre son la única realidad y son el “binomio omnicomprensivo”¹⁵²

Con lo anteriormente dicho, Feuerbach intentó demostrar que la religión sólo era el producto de un sentimiento y de la ignorancia del hombre, en tanto que ésta predicaba una realidad imaginada por el mismo hombre, es decir, a Dios. Transcendencia hacia Dios por medio de la religión queda reducida a una quimera. El hombre no debe tender a realidades futuras que le desvían de su realidad; antes bien, debe propender por el aquí y el ahora de su realidad, sólo se debe enfrentar a lo actual por medio de lo sensible, es decir, la naturaleza. El objetivo del hombre debe ser el hombre mismo, y no otra cosa.

Pero el hombre no está solo. El tiene a otros que son semejantes a él, y por tanto, dignos de tener en cuenta en lo que se refiere a las relaciones humanas. En este sentido, “hay que reconocer a Feuerbach el gran mérito del haber descubierto la originalidad irreductible de la relación interpersonal «yo-tú», que desde entonces ocupa un puesto primordial en la antropología filosófica. Con intuición certera Feuerbach ve al otro, al «tú», en su individualidad concreta, es su unicidad irrepetible. Es un ser persona, intransferible e insustituible, el «tú» me interpela, me exige incondicionalmente reconocimiento y amor.”¹⁵³

¹⁵² Ibíd.

¹⁵³ Ibíd., p. 39.

En el reconocimiento del otro es donde se concretiza lo humano y real y, del mismo modo, el yo puede llegar a tomar conciencia de sí. De esta manera se puede plantear en Feuerbach relaciones de trascendencia, pues es la forma como se puede llegar a la plena conciencia del propio yo.

En el año de 1846, Feuerbach dirá de Dios:

«[...] Yo niego a Dios, es decir, yo niego la negación del hombre... La cuestión entre el ser o no ser de Dios es para mí solamente la cuestión del ser o no ser del hombre.» Y dos años más tarde: «Yo niego solamente para afirmar; niego el fantasma de la religión solamente para afirmar el ser real del hombre». En estas dos frases se sintetiza su posición ante la cuestión del hombre y la cuestión de Dios. Si en la historia ha surgido la creencia en Dios, es porque el hombre se ha engañado en la comprensión de sí mismo y de su mundo. Poner al descubierto este fatal engaño que ha dado origen a la religión fue la gran tarea que Feuerbach se propuso cumplir para que los hombres pudieran ser sólo y plenamente hombres: restituir al hombre los atributos de que él mismo se ha despojado al proyectarlos en un ser imaginario exterior y superior a él: Dios.¹⁵⁴

Dios vendría a ser la satisfacción de las necesidades del hombre. Este es el origen del teísmo, una necesidad que anda en búsqueda de constantes donaciones para la felicidad del hombre, pero ésta es algo fantástico y sólo conduce a quimeras, como el mismo Feuerbach lo dice. Desde este punto de vista, conceptos como la omnipotencia o la vida eterna que Dios ofrece al género humano quedan reducidos a meras especulaciones.

Feuerbach no le interesa pensar lo que hay más allá de la muerte, o si hay una vida eterna, a él le interesa y vuelca toda su atención al presente que vive el hombre y que rigen las fuerzas de la naturaleza. La razón, entonces, sólo debe procurar analizar las condiciones del aquí y ahora, abandonar empresas futuras

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 42.

que, en la mente de este filósofo, son *quimeras*. La cuestión del hombre, en Feuerbach le ha servido para negar la existencia de Dios, y reafirmar con ahínco el presente que el ser humano debe vivir.

El mismo Feuerbach dirá en su obra, *La esencia de la religión*, que la doctrina especulativa de Dios es contradictoria, en tanto que los predicados del ser humano son los mismos del ser superior imaginado: “La esencia divina que se pueda manifestar en la naturaleza no es otra cosa que la naturaleza misma que se manifiesta, se muestra y se impone al hombre como un ente divino.”¹⁵⁵ Del mismo modo, el autor seguirá sosteniendo que pensar en una doctrina que hable del ser imaginado (Dios) resultará inoficioso, puesto que al decir que de Él proviene todo lo que existe y podemos palpar, lo único que estamos haciendo es atribuir capacidad creadora a un ser que es producto de la especulación, y del cual no se puede tener certeza alguna de su existencia material. El mismo dice:

La creencia de que Dios, presentado como un ser sobrenatural y distinto de la naturaleza, tenga una existencia independiente de la del hombre y de que sea como dicen los filósofos, un ente objetivo tiene su raíz en el hecho de que originariamente el ente objetivo y que existe aparte del hombre, esto es, el mundo, la naturaleza, es considerado Dios. La existencia de la naturaleza no se basa de ninguna manera (como se engaña el teísmo) en la existencia de Dios, sino justamente todo lo contrario: la existencia de Dios, o mejor dicho, la creencia de su existencia tiene su único fundamento en la existencia de la naturaleza. Tú estás obligado a creer que Dios es un ser existente porque te ves obligado por la naturaleza a reconocer que por encima de tu conciencia y de tu existencia está la suya, y el primer concepto base de Dios no es ninguno otro sino este: el de que es un ser cuya existencia precede a la tuya; tu existencia presupone la suya.¹⁵⁶

Continuando con este orden de ideas, Feuerbach apelará al pensamiento de sí mismo, es decir, a la conciencia que lleva a pensarse a la persona misma, y sostendrá que esta capacidad es propia del ser humano, y es por ello que puede decir que Dios también se piensa a sí mismo:

¹⁵⁵ FEUERBACH, *La esencia de la religión*, Op. cit. p. 29.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 31.

El objetivismo religioso tiene dos pasivos, dos maneras de ser pensado. Por un lado, Dios es pensado por nosotros, por otro, lo es por sí mismo. Dios se piensa, independientemente de que sea pensado por nosotros; Él tiene una conciencia de sí independiente y diferente de nuestra conciencia. Esto es efectivamente necesario, si Dios es pensado como una personalidad real; pues la persona humana real se piensa y es pensada por otra persona diferente; mi pensamiento sobre ella es para ella indiferente y exterior. Este es el punto más elevado del antropomorfismo religioso. A fin de hacer a Dios libre e independiente de todo lo humano, se hace de él una persona formal y real en cuanto su pensamiento se incluye en él y el ser pensado se excluye de él, como correspondiendo a ser diferente.¹⁵⁷

Dios se convierte en objeto del pensamiento del hombre, lo cual hace que éste sea consciente de sí mismo. En este sentido,

como sujeto consciente, entonces, el hombre no puede prescindir de un mundo de objetos; o sea, es conciencia de objetos. 'A través del objeto viene a ser consciente el hombre de sí mismo; la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre. Por el objeto conoces tú los hombres; en él te aparece tu esencia; el objeto es su esencia revelada, su yo verdadero objetivo'. El hombre no puede vivir sin objetos, sin los objetos de su conciencia. 'Sin objeto el hombre no es nada', expresa Feuerbach estableciendo así una dependencia del sujeto respecto del objeto.¹⁵⁸

Y el mismo autor también argumentará que "sólo mediante la posición del otro, del mundo, se afirma Dios en cuanto Dios [...] El hombre es nada sin Dios; pero también Dios es nada sin los hombres; pues sólo en el hombre, Dios en cuanto Dios, se convierte en objeto, llega a ser Dios."¹⁵⁹

Al demostrar que la doctrina especulativa de Dios es contradictoria, Feuerbach lo único que hace es exponer que Dios tiene las mismas capacidades del hombre, gracias a que él mismo es quien las ha atribuido al ser superior que él mismo ha creado en la imaginación gracias a la religión: "las propiedades físicas del hombre convierten a Dios es un ser físico –un Dios Padre que es el creador de la naturaleza, es decir, la esencia personificada, humanizada de la naturaleza-, las cualidades intelectuales lo convierten en un ser intelectual, las morales en un ser

¹⁵⁷ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 272.

¹⁵⁸ MARQUEZ, Op. cit. p. 155.

¹⁵⁹ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 272.

moral.”¹⁶⁰ De esta manera, podríamos decir que Dios adquiere todas las capacidades del ser humano en tanto que Él es objeto del pensamiento del hombre, y del mismo modo, en este pensamiento se descubre e identifica a sí mismo, pero de una manera superior a la propia, puesto que el hombre mismo las quiere tener. Es por ello que el hombre siempre lleva en sí sentimientos de inferioridad, de indignancia¹⁶¹ respecto a Dios, lo cual hace que constantemente lo busque por medio de plegarias, rituales y sacrificios, de modo que adquiera sosiego y consolación. En palabras de Feuerbach,

Las propiedades que constituyen y expresan la diferencia entre la esencia divina y la esencia humana, o por lo menos el individuo humano, consideradas de forma originaria o en su principio, no son otra cosa que propiedades de la naturaleza. Dios es el ser más poderoso, o mejor dicho, es todopoderoso, lo que quiere decir que es capaz de realizar todo aquello que para el hombre resulta imposible, y cuyas fuerzas son infinitamente superiores a las humanas, suscitando así en el hombre el humillante sentimiento de su limitación, de su impotencia, de su nulidad.¹⁶²

El hombre, al experimentar las emociones en su cotidiano vivir las transfiere a la idea en que se autoproyecta, es decir, en Dios. Es por ello que el ser humano, al referirse a Dios, le confiere emociones netamente humanas, como son la felicidad, la tristeza, la ternura, la rabia, etc. Entonces, “vida, ardor, emoción llegan a Dios mediante el hombre. [...] El hombre es el Dios revelado; sólo en el hombre se realiza y se afirma la esencia divina en cuanto tal. En la creación de la naturaleza Dios sale de sí mismo, se relaciona con otro ser, pero en la creación del hombre retorna de nuevo a sí mismo: el hombre conoce a Dios porque el hombre se encuentra en él, se conoce y siente como Dios.”¹⁶³

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 273.

¹⁶¹ “únicamente en la boca de la necesidad, de la miseria, de la indignancia adquiere la palabra *Dios*, peso, rigor, y significado (...) La indignancia del hombre se manifiesta, en primer lugar, en su dependencia de la naturaleza. En ese caso Dios es un producto del miedo y de la tendencia del hombre a personalizar las fuerzas abstractas, sacadas estas de la realidad o de su propia imaginación.” ARROYO ARRAYAS, Luís Miguel. *Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Schopenhauer*. En: La ciudad de Dios. Vol. CCIII. Núm. 2, Mayo-agosto de 1990.

¹⁶² FEUERBACH, La esencia de la religión, Op. cit. p. 32.

¹⁶³ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 273.

Al hablar Feuerbach de la religión como producto del sentimiento, lo hace siguiendo las posturas que Schleiermacher¹⁶⁴ había expuesto en su libro *Discursos sobre la religión*, publicados en 1799. Recordemos que Feuerbach fue su discípulo¹⁶⁵. Respecto de los sentimientos proyectados en Dios por medio de la religión Feuerbach dirá: “pero sólo en el hombre las propiedades divinas se convierten en sentimientos, en sensaciones, es decir, el hombre es el sentimiento de sí de Dios; el Dios sentido es el Dios real; pues las propiedades de Dios son realidades cuando son sentidas por el hombre como sensaciones, como determinaciones patológicas y psicológicas.”¹⁶⁶ En su obra, *La esencia del cristianismo*, Feuerbach pretende desvelar el misterio de la oración como la omnipotencia del sentimiento en su función consoladora:

el sentimiento necesita un ser capaz de consolar el dolor de nuestro corazón sufriente; la imaginación subjetiva se encarga de satisfacer esta íntima necesidad creando la personalidad de Dios al servicio del hombre: «Dios es el amor que satisface nuestros deseos y nuestras necesidades del sentimiento. El mismo es el deseo realizado del corazón... Dios es el amor: esta sentencia, la más alta del

¹⁶⁴FEDERICO SCHLEIERMACHER “(1768 – 1834) es recordado sobre todo por su interpretación romántica de la religión, el gran relanzamiento de Platón y algunas ideas precursoras en el campo de la hermenéutica. La religión es una relación del hombre con la Totalidad, es intuición y sentimiento de lo infinito. La religión aspira a intuir el universo, tiende a ver en el hombre y en todas las otras cosas finitas, lo infinito, la imagen, la importancia, la expresión de lo infinito: la acción de lo infinito en el hombre es pues la intuición, y la respuesta del sujeto es el sentimiento de total dependencia en relación con lo infinito. Importancia histórica tiene la tradición de Platón que Schleiermacher proyectó en un primer momento con Schlegel y que luego terminó solo. La necesidad de volver a Platón se había sentido por los románticos, en especial, luego de la publicación de la Doctrina de la ciencia de Fichte y el influjo de la traducción de los diálogos de Platón, hecha por Schleiermacher, fue inmenso, tanto, que fueron impuestos como uno de los puntos indispensables de referencia. Finalmente, Schleiermacher fue el precursor de la hermenéutica filosófica contemporánea, en cuanto con él la hermenéutica, de simple técnica de comprensión e interpretación de diversos tipos de escritos, comienza a ser entendimiento de la estructura interpretativa que caracteriza a la capacidad de conocer en cuanto tal: es necesario que el sujeto interpretado y el sujeto que interpreta pertenezcan a un mismo horizonte “circular”. Tomado de REALE Giovanni y ANTÍSERI Darío. Historia de la Filosofía tomo 5. Bogotá: Editorial San Pablo. 2009. p. 38.

¹⁶⁵“En efecto, Feuerbach va a mirar con simpatía el «sentimiento de simple y pura dependencia» de Schleiermacher como expresión exacta de la religión tal como la ve Feuerbach. Para él es el sentimiento de dependencia el nombre o fundamento psicológico o subjetivo de la religión.” CABADA CASTRO, Manuel. La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach. En: FRAIJÓ, Manuel (ed.) *La filosofía de la religión*. Editorial Trotta, Madrid, 1994, p. 295.

¹⁶⁶ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 273.

cristianismo, es sólo la expresión de la autocerteza del sentimiento humano... Es expresión de la certeza de que los íntimos deseos del corazón del hombre tiene valides incondicionada y verdad, de que no hay ningún límite, ninguna oposición al sentimiento humano, de que el mundo, con toda su gloria y magnificencia, es nada frente al sentimiento humano... Dios es el optativo del corazón humano transformado en el 'existe' cierto y bienaventurado, en el tempus finitum, la omnipotencia irreverente del sentimiento, la oración que se escucha a sí misma, el sentimiento que se escucha a sí mismo, el eco de nuestros gritos de dolor... La naturaleza no escucha los gemidos del hombre; es insensible frente a sus sufrimientos.¹⁶⁷

Podemos concluir este apartado diciendo con Feuerbach: “sólo la unidad de la esencia y la conciencia es la verdad. Donde está la conciencia de Dios, allí está también la esencia de Dios, es decir, en el hombre: en la esencia de Dios es tu propia esencia la que se convierte en objeto, y sólo aparece ante tu conciencia lo que está detrás de ella. Si las determinaciones del ser divino son humanas, entonces las determinaciones humanas son de naturaleza divina.”¹⁶⁸

Teniendo presente la anterior síntesis del pensamiento de Feuerbach, podemos adentrarnos ahora a las principales posiciones de Marx, Nietzsche y Freud, puesto que ellos tomaron de este autor elementos para constituir sus planteamientos filosóficos y, claro está, otros autores contemporáneos también, leyendo *La esencia de cristianismo*¹⁶⁹, se sintieron atraídos para responder no solo a cuestiones del ámbito filosófico sino teológico.

5.1 Marx y la religión como opio del pueblo.

¹⁶⁷ ARROYO ARRAYAS, Luís Miguel. Op. cit., p. 311.

¹⁶⁸ FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit., p. 275.

¹⁶⁹ “La lectura de *La esencia del cristianismo* es imprescindible para comprender la descendencia moderna de su autor. El influjo de esta obra, a cuya «fuerza liberadora» se refirió F. Engels y cuya aportación, un claro precedente de la teoría de la «ideología» fue saludada con entusiasmo por K. Marx, se extendió también a pensadores como A. Schopenhauer o F. Nietzsche, y alcanzó a teólogos posteriores como K. Bart o R. Bultmann. En palabras de J. Osier, «estas distintas filiaciones hacen de Feuerbach un lugar de nuestra buena o mala conciencia, esto es, de nuestra inconsciencia.» Tapa posterior de la obra *La esencia del cristianismo*, de la editorial Trotta. 2009.

Dentro de la crítica de la religión es importante hacer referencia a la figura de Karl Marx¹⁷⁰, pensador que desde sus inicios en el estudio de la filosofía, opta por una crítica frontal hacia la religión y la política de su tiempo, estos dos aspectos son para él los causantes de la alienación del hombre, es por medio de ellas que el hombre se descentra de su realidad, sometiéndolo su libertad y su voluntad. Frente a esto podemos afirmar que a Marx “le interesa el hombre real, la realidad de sus miserias y la voluntad de realizarse. La religión, que otrora sirvió para enmascarar la realidad ya no es el problema puesto que la filosofía ha ajustado sus cuentas con ella”¹⁷¹. Este es el punto de partida que Marx toma de la filosofía de Feuerbach, resaltando la realidad y la figura del ser humano como protagonista de su aquí y ahora. A este respecto podemos decir de Marx:

La crítica de la religión está en lo esencial completada y la crítica de la religión es la primera de toda crítica... el fundamento de la crítica religiosa es: el hombre fabrica la religión; la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse... La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como el espíritu de la situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.¹⁷²

¹⁷⁰ KARL MARX: “Feuerbach es el precursor de *Karl Marx* (1818- 1883), verdadero fundador, junto con Friedrich Engels, del materialismo histórico y dialéctico. Sus seguidores gustan señaladamente de llamarle el padre del socialismo científico. Marx nació en Tréveris, junto al Mosela, hijo de un abogado judío. En la Universidad estuvo al principio bajo la influencia de la filosofía de Hegel. A instancias de Feuerbach entró en la estela de la izquierda hegeliana. Fue redactor del «*Rheinische Zeitung*»; prohibido éste, marchó a Francia con intento de estudiar allí el socialismo. En Francia se encontró con Engels, que le movió a ir a Inglaterra; allí se ocupó de nuevo de temas económicos y se sintió fuertemente impresionado por las condiciones de miserables de la clase trabajadora. En 1848 redactó en Bruselas, en colaboración con Engels, el *Manifiesto comunista*.” Tomado de HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía II. Edad moderna – Edad contemporánea. Barcelona: Editorial Herder, 2000. p. 306.

¹⁷¹ MATE, Manuel-Reyes. La crítica marxista de la religión. En: Filosofía de la Religión. Estudios y Textos. Manuel Fraijó (ed.), Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2005., p. 317.

¹⁷² *Ibíd.*

Al decir Marx que la crítica de la religión es la primera de toda crítica, se debe entender que la religión es la causante de que el hombre identifique una serie de proyecciones que aparentemente satisfacen una variedad de deseos, que al final, hacen de él un ser aislado e indiferente ante los sucesos que se presentan a su alrededor; es por ello que: “Para poder ver las cosas como son hay que desbrozar el camino, liberarse de embrujos y encantamientos que ocultan la realidad. Esa es la tarea crítica de la religión¹⁷³. Marx presenta la religión como una imagen que el ser humano crea por la imposición de la situación de miseria en que vive. En este sentido, Marx relaciona la crítica de la religión con lo que Feuerbach ya había planteado en su obra *La esencia de la religión* cuando sostiene:

Es el advenimiento de la razón. Con ella el hombre siente un repentino caer en la cuenta de lo que hasta entonces venía preguntándose, siente que lo inexplicable puede ser explicado y empieza a ver más claro; lo que venía pareciendo neblinoso se deshace y empieza a distinguir formas, los colores comienzan a ser más vivos. Gracias a este instrumento inesperado, al hombre le llegan oleadas de euforia existencial y decide arrastrar la tradición, las creencias recibidas secularmente de forma incuestionable y cuya impostura él ahora descubre; se rebela contra lo asumido de forma indubitable por la masa de sus congéneres. Es posible que también con el surgimiento de la razón surgiera de forma connatural el individuo, hasta entonces inexistente por indiferenciado de la colectividad, por indistinguible del grupo.¹⁷⁴

Frente al panorama anteriormente mencionado, se puede hablar de tres fases de la crítica marxiana de la religión: Crítica filosófica de la religión; crítica política de la filosofía y de la religión y crítica materialista de la filosofía, de la religión y de la política.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 318

¹⁷⁴ FEUERBACH, *La esencia de la religión*, Op. cit. p. 13.

Respecto a la crítica filosófica de la religión se puede decir que Marx, desde sus inicios académicos, y al llegar a la madurez de los mismos, adopta el punto de vista de su época, que se resumía en esta afirmación: “el hombre crea la religión”. Esa era la conclusión a la que había llegado Feuerbach en Alemania. Toda su generación había perseguido el fundamento mismo del hombre. Y lo había encontrado en la conciencia que cada hombre tiene de sí mismo. El hombre está plantado, no en Dios ni fuera de sí mismo, sino en él mismo”¹⁷⁵. Y más adelante él mismo dirá: “Los que creen en Dios son almas en pena que no han dado todavía con la clave de su propia existencia”¹⁷⁶ [...] De acuerdo con esto, se puede evidenciar que el interés de Marx se centra en indagar por qué el hombre se empeña en buscar fuera de sí lo que está presente en él mismo, poniendo todas sus potencialidades en un ser trascendente, fruto de la imaginación.

Ahora bien, frente a la crítica política de la filosofía y de la religión, es preciso decir que Marx pertenece a la línea de pensamiento de la Ilustración, que se caracteriza por someter al lente de la razón todos los fenómenos que se presentan en el entorno, a esto no escapa la religión, la cual es para él la causa de todos los males de la humanidad, pues ella hace que el hombre no actúe reflexivamente sino movido por intereses netamente emocionales y superficiales. Es por ello que Marx, al pertenecer a esta línea de pensamiento, busca ante todo que los individuos adquieran una conciencia crítica de los hechos buscando ante todo “racionalizar al hombre”¹⁷⁷.

Continuando por esta línea, Marx hace una analogía entre el Estado y la religión, diciendo del primero que éste cumple una función abarcadora y totalizante que pretende representar “los intereses de todos y cada uno de los ciudadanos. El

¹⁷⁵ MATTE, La crítica marxista de la religión, Op. cit. p. 318.

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 319.

Estado burgués no tiene su legitimación, como el Estado feudal, en una instancia exterior a los ciudadanos, como es Dios, sino en la voluntad general que es quien da legitimidad al Estado”¹⁷⁸. La crítica que hace Marx a este respecto es que ni el Estado ni la religión pueden pretender dirigir los intereses particulares de los individuos, superponiéndose a la libertad de elegir por parte de los mismos. Es por esto que: “No se pueden identificar los intereses del Estado con los de los ciudadanos, por mucho que el Estado se legitime en la voluntad general. Y es que en esa «alienación», o entrega de los intereses particulares al Estado, se produce, en realidad, la creación de un movimiento superhumano, adornado con todos los predicados de la divinidad que se impone al ciudadano y le exige sometimiento. Es un ente religioso”¹⁷⁹.

Frente al tema de la religión, Marx nos dice que lo “esencial de la religión es la dependencia del individuo respecto a una instancia, Dios, que se nos presenta como superior y universal, cuando, en realidad, no es más que el fruto de la creación humana y la ilusión de quien no es capaz de hacerse con su propio destino”¹⁸⁰. Lo anterior nos deja ver claramente la posición de este filósofo respecto a la religión como producto de la ilusión y la imaginación del hombre, en la que él deposita todos sus anhelos y esperanzas, olvidándose de su lugar en el mundo y su relación con los demás entes que conforman la sociedad¹⁸¹. Algo similar ocurre con la visión que Marx tiene del Estado burgués y refiriéndose a él dice: “se nos presenta como una instancia superior y soberana, pero de hecho es la institución del grupo dominante. Luego se nos presenta como el lugar en el que

¹⁷⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*

¹⁸¹ En este sentido, encontramos nuevamente la relación de Marx con Feuerbach, puesto que ambos autores buscan que el ser humano propenda por él mismo y la naturaleza, es decir, que el «yo» tienda al reconocimiento del «tú», de manera que se pueda ver en el otro a un ser personal e individual, con miras a entablar relaciones interpersonales profundas.

convergen y se reconcilian todos los intereses de la sociedad; pero, en lugar de eso, lo que hace es consagrar las diferencias sociales”¹⁸².

Por último, respecto a la crítica materialista de la filosofía, la religión y la política, Marx pone de manifiesto que: “el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza”¹⁸³. Como se ha mencionado anteriormente, solamente cuando el hombre se desligue de todo aquello que le impida ver la realidad con la luz de la razón, no podrá establecer relaciones sociales dentro de parámetros lógicos y naturales. En consecuencia, se puede afirmar que:

El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relacionados entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del progreso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra del hombre libremente asociado y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto de una larga y penosa evolución¹⁸⁴.

De acuerdo con lo anterior, se puede observar claramente cómo la religión es un sistema de creencias que encuentra sus semejanzas con el Estado, los cuales hacen que los hombres se subordinen a ellos, enmascarando una serie de mecanismos internos que buscan ante todo la satisfacción de intereses de un grupo selecto. Aquí es importante resaltar que tanto para Marx, así como para los que son seguidores del espíritu de la ilustración, “la religión no se define en

¹⁸² *Ibíd.*, p. 320.

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*

referencia a Dios; lo esencial de la religión es su mecanismo interno. Y, en su interior, la religión es proyección, objetivación, sumisión o protesta, adoración. La religión es en definitiva, el culto a un Dios falso. Dios de barro, criatura del hombre. En la religión cristiana, en el Estado burgués y en la mercancía capitalista se esconde la quintaesencia de la religión: culto a un Dios falso”¹⁸⁵.

Dentro de esta breve aproximación a la crítica que Marx hace de la religión, se hace necesario enfatizar que la religión es la causante de la infelicidad del hombre y junto al Estado hacen de él un ser enajenado, indiferente a las situaciones que acontecen a su alrededor, olvidándose por completo de sus ser como individuo capaz de tomar decisiones por sí mismo y de colegir conforme a las leyes de la razón y de la naturaleza. De acuerdo con esto, Marx plantea como respuesta a estas problemáticas lo siguiente: “la socialización de los medios de producción y la abolición del Estado llevará consigo la supresión de la alienación humana y, por tanto, la realización del hombre”¹⁸⁶. Y respecto a la problemática que nos presenta la religión dice que ésta “...tiene su sitio en la conciencia del individuo. No se va a perseguir ni a discriminar a nadie por sus convicciones religiosas. Pero no deberá salir de la intimidad, es decir, no deberá tener «expresión pública» porque nada puede aportar la religión a la construcción del socialismo. La religión es lo no-racional, lo no-socialista, lo irrelevante históricamente”¹⁸⁷.

Es importante tener en cuenta un aspecto fundamental en la crítica que Marx hace a la religión, y éste puede ser visto como una contribución al campo religioso, porque incentiva a aquellos que se dedican a ella a repensar el discurso con el cual se van a expresar, no empleando terminología o categorías metafísicas, sino teniendo en cuenta al hombre concreto, racional y presente en un contexto o

¹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 321.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 322.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 324.

ambiente determinado. Se puede decir entonces que “con Marx, la religión pierde «la inocencia cognitiva». A partir de ahora, quien quiera formular un discurso con pretensiones de verdad tendrá que tomar conciencia de los intereses del conocimiento”¹⁸⁸.

Así mismo, es de vital importancia mencionar que dentro del plan de salvación de Dios, que se revela y se hace presente en la Sagrada Escritura, hay dos elementos que subyacen en el contenido de la misma: la Palabra y la acción que se hacen presentes desde la Justicia y la libertad. Algo similar ocurre con el pensamiento de Marx, el cual pretende hacer una filosofía práctica, que sea palpable y no se quede simplemente en elucubraciones elevadas e intrascendentes, sino que tenga aplicabilidad en el campo real y concreto de los individuos, buscando ante todo que se materialicen estos dos principios inherentes al ser humano. Es por ello que al hacer este paralelo entre el contenido de la Biblia y el pensamiento de Marx se constata que el “«interés cognitivo» bíblico es la exigencia universal de la justicia estamos ante un caso de filosofía practica”¹⁸⁹.

Otro elemento, del que se debe hacer mención en el pensamiento de Marx, y que en cierto sentido coincide con el cristianismo, es la figura del proletariado. El proletariado es para él el sujeto de la historia, el cual está constituido por un grupo socialmente determinado que “ha bebido hasta el fondo del cáliz de lo inhumano y ha experimentado que esa inhumanidad no es sólo la suya sino la de toda la sociedad: nadie en esa sociedad vive humanamente porque las relaciones sociales están estructuradas como apariencias de humanidad”¹⁹⁰. En el caso del Cristianismo se encuentra la figura del pobre, del marginado, del que todos están llamados a practicar la caridad y la misericordia, en esto se puede constatar la

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 328.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 329.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 333.

correspondencia bíblica que hay entre las dos formas de pensamiento. Sin embargo, es preciso plantear la diferencia que hay entre los dos “para Marx el proletariado es el sujeto de la historia por lo que tiene de fuerte, mientras que en el cristianismo el pobre lo sería por lo que tiene de débil”¹⁹¹.

Como conclusión de esta breve descripción de la crítica marxista de la religión se puede decir que es el ser humano el que la crea, es un fetiche, ella es un fenómeno de la conciencia que desvía los deseos terrenos o materiales hacia entidades supraterrrenales, más allá de este mundo, separándose de su ser específico y de la comunidad a la que hace parte; se produce en él una escisión que lo aliena y amilana. El ser humano al crear a los dioses termina por rendirse a ellos, venerando a seres del más allá, otorgándoles una serie de atributos supremos, en esta línea se puede ver claramente que Marx continúa en cierto sentido por la línea de Feuerbach al decir que la religión es una proyección de la mente humana al que se le otorgan propiedades divinas y que se encuentra ubicado en un espacio diferente al terreno.

De igual manera, la religión surge como expresión de la humanidad sufriente, que está inconforme con la miseria del mundo, pero esta respuesta es para Marx inapropiada, puesto que no responde realmente a las necesidades presentes, es ineficaz e inoperante, puesto que la religión ofrece una solución irreal y aparente, no constituye una salida válida para su situación.

Para Marx es de suma importancia que el ser humano se dé a la tarea de recuperar su esencia, tomando conciencia de su lugar en el mundo, en la historia y en su relación con los demás, y que a pesar de las limitaciones propias de su

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 334.

condición aprenda a afrontarlas con radicalidad y firmeza, poniendo su confianza en sí mismo y no en seres o ideologías proyectadas por su mente. El ser humano se debe dar cuenta de que no debe su existencia a un ser superior y distinto de sí mismo, dándose cuenta de que es una unidad indivisible que se relaciona con la sociedad y la naturaleza.

5.2 La muerte de Dios en Nietzsche.

Nietzsche¹⁹² inicia su crítica de la religión haciendo un recorrido por la historia, teniendo como punto de partida el pensamiento socrático, que constituye para él la decadencia del pensamiento de Occidente, puesto que opone la racionalidad al instinto, es decir, otorga una primacía a la razón por encima de lo sensible, lo inmanente, es por esto que

la tradición que Nietzsche desenmascara y que en un momento dado procede ella misma a autodesenmascararse es el poderoso resultado del entretejimiento inicial y ulterior desarrollo de tres factores: la ratio socrática, el platonismo y el cristianismo [...] El hombre asume frente a su propia vida la actitud de espectador y se forma su

¹⁹² FRIEDRICH NIETZSCHE “nació en 1844 en Röcken, junto a Leipzig, hijo de una familia de pastores protestantes. Estudió en Schulpforta y cursó filología clásica e Bonn y en Leipzig. En el primer semestre de Bonn asistió también a un curso de teología. En Leipzig se entusiasmó la filosofía de Schopenhauer y conoció personalmente a R. Wagner (1868) que era a su vez discípulo de Schopenhauer. Ya a los 24 años es Nietzsche profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea. Allí entra en contacto con J. Burckardt y con el teólogo protestante Fr. Overbeck. Extraordinariamente importante fue para él el trato con Ricardo Wagner, que vivía entonces con su esposa Cósima en Tribschen, al borde del lago de los Cuatro Cantones. En la guerra de 1870-71 sirvió Nietzsche como voluntario en el cuerpo de sanidad durante algunos meses. Allí contrajo grave dolencia de disentería y difteria. Desde entonces su salud se resintió; toda su vida fue molestado de fuertes jaquecas. Hubo de pedir el retiro por enfermo y vivir como pensionado desde 1877. Siempre inestable, va de acá para allá buscando en todas partes reposo y salud; en Sils María, Naumburgo, Niza, Marienbad, Venecia, Riva, Rapallo, Roma, Génova, Turín. En enero de 1889 sufrió un colapso mental que le duró hasta el fin de sus días. El diagnóstico clínico de los médicos de Jena, parálisis, ha sido ratificado recientemente por Karl Jaspers. Madre y hermana cuidaron con cariño al enfermo, primero en Naumburgo y luego en Weimar, hasta la muerte, acaecida en agosto de 1900. en Weimar se encuentra el archivo de Nietzsche.” Tomado de HIRSCHBERGER, Johannes. Historia de la filosofía II. Edad moderna – edad contemporánea. Barcelona: Editorial Herder, 2000. p. 328 – 329.

propia «representación» -obviamente «teórica»- sobre lo que le ocurre ante su vista: desde las condiciones vitales básicas hasta el destino mismo, que pasa así a constituirse en objeto de contemplación para el sujeto¹⁹³.

El problema que presentan los filósofos en la antigüedad tiene como fundamento el distanciamiento del ser humano respecto a la realidad, considerando un mundo paralelo como el mundo verdadero, un mundo que a los ojos de Nietzsche es un mundo aparente. Los filósofos carecen de sentido histórico, niegan los sentidos y la realidad sensible; es por ello que

esa ficción del no-destino se manifiesta en la ficción de un acceso a las (presuntas) «verdades eternas». O, lo que es igual, en la tesis de que la verdad, lo verdadero, no son las cosas tal como aparecen o como hay que habérselas con ellas en la vida, sino que debe, por el contrario, acometerse al intento, en el camino hacia esa presunta verdad, de tomar distancia respecto de las cosas de la vida inmediata. Sencillamente porque las cosas no son tal como a primera vista se nos presentan, sino lo que sobre ellas puede decirse en una teoría coherente¹⁹⁴.

Para Nietzsche, la metafísica, la religión, la filosofía y la ciencia conforman una gama variada de mentiras que no logran acercarse a la verdad.

Dentro del pensamiento de Nietzsche es preciso referirnos al nihilismo como forma divina de pensar, como negación de todo mundo verdadero, de todo ser. El nihilismo consiste en la pérdida de validez de los valores considerados supremos, es una creación del pensamiento occidental: el «nihilismo europeo». Un nihilismo que consiste en decir que algo es, en verdad, distinto de cómo se nos ofrece de modo inmediato. El nihilismo surge, pues, en un principio como depreciación de la inmediatez de la vida. Radica sumariamente, en decir que lo que es, no es lo que

¹⁹³ MUÑOZ, Jacobo. Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche. En: Filosofía de la religión. Estudios y textos. Manuel Fraijó (ed.) Madrid: Editorial Trotta S.A. 2005. p. 334.

¹⁹⁴ *Ibíd.* p. 347.

parece ser en el tráfico normal de la vida, sino lo que la correspondiente explicación, sobre todo científico-natural-matemática, nos dice¹⁹⁵.

Cabe distinguir varios tipos o modelos de nihilismo en Nietzsche:

El negativo, que va a) de Sócrates al cristianismo, cuyo horizonte no es la vida, sino el más allá, la nada; b) el nihilismo reactivo, que rechaza el fundamento divino, trascendente, de la realidad y se opone a su constitución absoluta, es decir, a las «cosas en sí»; el ser humano reacciona contra Dios y pretende ocupar su lugar una vez que Dios ha muerto; c) nihilismo radical, que niega incluso que haya que plantear si las cosas tienen un «en sí» divino; d) nihilismo activo, que es un signo de fuerza tanto creativo como iconoclasta; e) nihilismo pasivo, donde impera el cansancio, la debilidad, el no hacer.¹⁹⁶

Para Nietzsche la filosofía se fundamenta en la moral y el presupuesto de la metafísica es de orden moral, esto quiere decir que los filósofos tienen una actitud fideísta respecto a los postulados que consideran como la verdad, sin embargo lo que hacen es imponer sus propias creencias haciendo que las personas las tomen como criterios absolutos de verdad. Para ellos el mundo verdadero es el mundo de la apariencia. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede decir que “la actitud moral surge cuando a tenor de una imagen general «humanista» del hombre, juzga cómo debe ser el hombre, individualmente tomado, y cómo debe comportarse «humanamente». Lo que no deja equivaler, visto en su conjunto, al nihilismo de fondo: esa voluntad de nada que, ocultando en su entraña real una efectiva y superior voluntad de poder, finge un mundo trascendente en orden al que

¹⁹⁵ *Ibíd.*

¹⁹⁶ TAMAYO ACOSTA, Juan José. Para comprender la crisis de Dios hoy. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1998. p. 130.

enjuiciar, sobre todo, condenar el mundo real «que queda como no-valioso en sí»¹⁹⁷.

La moral es definida por Nietzsche como instinto de decadencia y como negación de la voluntad de vida, va en contra de la naturaleza, contra los instintos propios del ser humano; la moral no ha contribuido al mejoramiento de las condiciones de vida del hombre, por el contrario, los ha hecho seres infelices. Frente a lo anterior se puede decir que “el pensamiento moral es voluntad de poder y es, en su sustancia última, nihilista, por mucho que se autocomprenda de otro modo. En la medida en que se dirige contra otras personas, se dirige contra otros puntos de vista, otras perspectivas y otras clasificaciones y jerarquizaciones. Esto es, ontologiza y absolutiza el propio modo de enjuiciamiento”¹⁹⁸.

Nietzsche, refiriéndose al cristianismo, lo presenta como «platonismo para el pueblo», esta práctica religiosa también cae bajo el concepto de nihilismo, en la medida en que en él y con él se institucionaliza y difunde el pensamiento moral. El cristianismo valiéndose de poder de persuasión difunde una serie de “verdades” que son asimiladas por sus seguidores, haciendo que pongan todos sus intereses y esperanzas en realidades ajenas al orden natural¹⁹⁹. El cristianismo es un pensamiento que enajena, aliena y descentra al hombre de su eje racional²⁰⁰; el cristianismo propende por “una negación del mundo real en nombre de un mundo

¹⁹⁷ MUÑOZ, Op. cit. p.348.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 349.

¹⁹⁹ Cuando Nietzsche se refiere al cristianismo como “platonismo para el pueblo” hace alusión a él como difusor de doctrinas morales que se fundamentan en existencias sobrenaturales, haciendo que el hombre se engañe y viva alienado en una idea a la que llama Dios, y se aleje de la naturaleza y la realidad de sus instintos propios como ser humano. En este sentido, el autor tiene especial relación con Feuerbach, puesto que hace un fuerte énfasis en la restitución del hombre mismo como protagonista de su realidad inmediata, natural y sensible. Tanto el uno como el otro vuelcan toda su atención en la reivindicación del hombre en todas sus dimensiones, y atacan de manera frontal la religión como la causante de la alienación y de las fantasías que des-humanizan.

²⁰⁰ Cuando Nietzsche utiliza estos conceptos, debemos tener presente que ya los había trabajado Feuerbach en su obra culmen *La esencia del cristianismo*.

verdadero del ser, en nombre de un deber ser que él mismo representa y que, en cuanto máscara e instrumento a un tiempo de la voluntad de poder, está en sus propios orígenes”²⁰¹. En consecuencia, lo único que ha logrado el cristianismo con su moral es llevar al hombre “al «ensombrecimiento», al «empequeñecimiento», al «empobrecimiento»”²⁰². El cristiano es, en efecto, para Nietzsche “«el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo hombre», exactamente lo contrario, por tanto, de ese tipo superior, digno de vivir, y seguro de futuro, erguido sobre la tierra con el gran «sí» en los labios, que él mismo considera como el «más valioso». Porque «el cristianismo...ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, ha proscrito todos los instintos fundamentales»”²⁰³.

Hay un elemento que Nietzsche ataca tajantemente acerca del cristianismo y más específicamente dentro de sus prácticas: la compasión, pues en lugar de ser un valor esencial, se convierte en signo de miseria y decadencia, porque no permite el progreso de la humanidad, haciendo de ella un parásito que todo lo espera de la providencia y benevolencia de los demás. La compasión para Nietzsche “no es sino la praxis del nihilismo, un instinto depresivo y contagioso que «obstaculiza aquellos instintos que tienden a la conservación y a la elevación del valor de la vida», un instinto bajo que «tanto multiplicador de la miseria cuanto como conservador de todo lo miserable es un instrumento capital para la intensificación de la *decadencia* entrega a la nada».”²⁰⁴

Una de las cosas más peligrosas, según este filósofo, es que la religión quede en manos de las personas que se dedican al oficio religioso especialmente en manos

²⁰¹ *Ibíd.*

²⁰² *Ibíd.*, p. 350.

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ *Ibíd.*

del sacerdote²⁰⁵. De ahí que “el sacerdote sea considerado, en el contexto nihilista cristiano, como una especie superior de hombre, cuando en realidad no es, siempre según el veredicto nietzscheano, sino un «negador, calumniador, envenenador profesional de la vida»²⁰⁶. El poder que tiene el sacerdote respecto a la instrucción o educación del pueblo es sumamente negativa, puesto que proclama una serie de verdades y preceptos morales que confunden a las personas, haciéndolas creer cosas que no son constatables empíricamente y lo más grave aún, haciéndolas despreciar todo aquello que tiene que ver con la sensibilidad por ser acusado de inmoral. Por lo tanto, la religión en lugar de ser un camino de libertad, esperanza y confianza, se constituye en un arma que atemoriza, debido a la carga moral que impone a sus seguidores. Por esta razón es válido decir que “si la religión encuentra su razón de ser, su fuerza genuina en el miedo, también es cierto que ese miedo nace en el momento mismo en el que el hombre se enfrenta a sí mismo y siente su incapacidad profunda para autoafirmarse y afirmarse en un mundo hostil”²⁰⁷.

Por otra parte, la fe religiosa según Nietzsche es el mayor adversario para el desarrollo y progreso de una actitud crítica, debido a que ella se presenta como la portadora de verdades absolutas, sin tener en cuenta que éstas se fundamentan en especulaciones carentes de una base confiable y que determinan al hombre desde fuera, siendo así que “«al no ser situado el centro de la vida en la vida, sino

²⁰⁵ Feuerbach en el apartado de la contradicción de los sacramentos, de su obra *la esencia del cristianismo* aunque no se refiere explícitamente a la función del sacerdote, sí se refiere enfáticamente a la fe como destrucción de la realidad y de la verdad del mundo. En consecuencia, “la fe destruye un objeto inmediatamente presente, evidente e indubitable, afirmando que no existe lo que proclama el testimonio de los sentidos y de la razón, afirmando que es simple apariencia que sea pan, que en realidad es carne (...) Allí donde la imaginación de la fe ha adquirido semejante fuerza sobre los sentidos y la razón, hasta llegar a negar la razón más fuerte de los sentidos, tampoco debe extrañar que los creyentes pueda llegar a tal grado de exaltación, que realmente vean correr sangre en vez de vino. El catolicismo muestra ejemplos semejantes. Importa poco percibir fuera de sí, de manera sensible, lo que la fe, imaginariamente, supone real.”

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 351.

en el más allá, en la nada, se priva a la vida de un centro de gravedad. »²⁰⁸ En este sentido el pensamiento de Nietzsche es similar al de Feuerbach, puesto que éste también considera que el pensar en una vida del más allá o cómo él mismo lo dice, la vida eterna, es una simple distracción para no vivir el más acá, es decir, el presente, lo real, lo que acontece de fáctica e inmediata. Él mismo dirá refiriéndose al cristianismo: “si es verdad la vida celestial, entonces es mentira la vida terrena; donde la imaginación lo es todo, la realidad es nada. Para quien cree en una vida eterna celestial, pierde la vida todo valor. O, mejor dicho ya lo ha perdido. La fe en la vida celestial es precisamente la fe en la nulidad y miseria de esta vida.”²⁰⁹

Nietzsche dirige su mirada crítica de la religión al núcleo de la misma, es decir, a la idea de Dios y su contenido ficticio. Su intención es mostrar al Dios arbitrario, castigador del género humano que lo hace sufrir injustificadamente, a un Dios moralizador al servicio del orden moral. Es preciso enfatizar que con su emblemática frase «la muerte de Dios» hace alusión a lo siguiente:

A la muerte del Dios de la tradición Judeo-cristiana, que es la consecuencia lógica de la muerte del Dios de la Metafísica y de la moral, pues la metafísica y la moral tienen su último reducto de la filosofía cristiana. Ese Dios ha ido forjando y conformando la civilización occidental durante muchos siglos. Quien muere es el Dios que establece una relación de dependencia amorosa, de misericordia, para con los seres humanos, que necesita ser reconocido por ellos y se torna demasiado humano, hasta el punto de vaciarse de su divinidad. [...] Nietzsche se refiere a la muerte del Dios de Lutero que niega la libertad del ser humano y gobierna el mundo arbitrariamente.²¹⁰

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 352.

²⁰⁹ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 206.

²¹⁰ TAMAYO ACOSTA, Op. cit. p. 138-139.

La filosofía ha caído en el error de concebir a Dios como un teórico «puro» situado más allá de toda subjetividad y de todas las concepciones relativas de los humanos y capaz, a la vez, de penetrar con su mirada en el corazón y en la raíz (o causa) de los afectos. Dios fue, pues, concebido por los filósofos como absolutización y espectador no participante en el destino del hombre, Éste es el Dios contra el que Nietzsche se dirige y cuya muerte anuncia. “Un Dios pensado como causa de todas las cosas, este es, como prolongación del esquema de nuestras explicaciones y simplificaciones, en las que reducimos todo a «casos idénticos» y a leyes. Un Dios, en fin, que siendo el resultado de la absolutización de un esquema, lo es de la «fe» si se prefiere, en la gramática de nuestro pensamiento como forma de una verdad absoluta”²¹¹. Con la muerte de Dios el ser humano recupera su libertad y su creatividad, y se torna autosuficiente.

En este orden de ideas, hay que ubicar a Nietzsche desde dos elementos fundamentales: la transvaloración de todos los valores y el ultrahombre. Dicha transvaloración es concebida por Nietzsche como «un acto de suprema autognosis de la humanidad», que permitirá acabar con la consideración platónico-cristiana del mundo, con esa «mentira del orden moral del mundo» que ha hecho del hombre y de la vida algo culpable, y educará, al mismo tiempo, al hombre en la consciencia de la inocencia del devenir. La transvaloración debe, en efecto, asumirse más bien como una inversión del punto de partida: de la negación de la vida de la que surge la interpretación platónico-cristiana de ésta y de su sentido, a su afirmación genuina, originaria. Bajo su poderosa luz de venganza, el resentimiento y la debilidad, la negación, en definitiva, de la vida dejarán de ser criterio de los valores y la verdad²¹².

²¹¹ MUÑOZ, Op. cit. p. 356.

²¹² *Ibíd.*, p. 358.

De igual manera, el ultrahombre es entendido como un hombre capaz de crear, desde un punto de vista afirmativo y libre de resentimiento, nuevos valores, valores afirmados e inmanentes a la vida, el ultrahombre será, en suma, «el sentido de la Tierra». El sentido que brotará del sinsentido al que nos ha abocado la historia entera de Europa en cuanto historia del despliegue –y consumación actual- del nihilismo, y redimirá, exculpando la culpa, la propia redención²¹³.

A modo de conclusión, se puede decir, que el objetivo fundamental que persigue Nietzsche se concentra en el rechazo de la moral tradicional, idealista, cristiana y burguesa, para establecer, en su lugar, una nueva: la moral de la vida. La transmutación de todos los valores es su divisa, y la vida su objetivo. En este sentido la filosofía de Nietzsche es una filosofía moral y con el concepto de ultrahombre pretende volver la mirada nuevamente sobre el hombre²¹⁴, poniéndolo por encima de los señores y los nobles.

5.3 Freud y la religión como ilusión de la realidad.

Freud²¹⁵ no fue filósofo, y mucho menos aún teólogo. Fue psicoanalista ateo confeso y convicto. Sus principales aportaciones desde el artículo de 1907 *Los*

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ Feuerbach también ha hecho alusión a la moral rescatando el puesto de ser humano como agente real y concreto: “La moral no puede nada sin la naturaleza, debe enlazar con los medios más simples de la naturaleza. Los misterios más profundos residen en la vida corriente y trivial que ignoran la religión y la especulación sobrenatural, que sacrifica los misterios reales a los misterios ilusorios.” FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 316.

²¹⁵ SIGMUND FREUD. “El Psicoanálisis es una creación del vienés Sigmund Freud (1856 - 1939). Doctorado en medicina, Freud estudió anatomía cerebral para pasar luego a las enfermedades mentales. Se trasladó a París, después a Nancy, con el propósito de profundizar, bajo la guía del gran Charcot y de Bernheim, los fenómenos hipnóticos. De regreso a Viena, en 1894, escribió junto con el doctor Joseph Breuer una memoria sobre un caso de histeria curado años antes por el mismo Breuer, mediante el hipnotismo: en estado hipnótico, el paciente - presionado por las preguntas del médico - volvió al origen del trauma, ilumino

actos obsesivos y las prácticas religiosas, hasta su último gran ensayo, *Moisés y el monoteísmo*, de 1937-1939, el tema directamente religioso no ha dejado de ocupar la atención de Freud. Los enfoques han sido diversos: si en el artículo de 1907 destaca ante todo una serie de analogías entre neurosis y religión, en *Totem y tabú* (1913) atiende principalmente a la génesis de la religión, para en *El porvenir de una ilusión* (1927) y en *El malestar en la cultura* (1930) considerarla sobre todo desde el punto de vista funcional. En fin, en *El Moisés* tratará de aplicar los conceptos anteriormente logrados -particularmente *Totem y tabú*- al origen de la religión Judeo-cristiana²¹⁶.

En el capítulo 12 de *Psicopatología de la vida cotidiana*, de 1900, dedicado a la superstición, defiende que la persona supersticiosa proyecta hacia el mundo exterior una motivación que suele encontrarse en el propio interior de cada persona. Pues bien, tal proyección hacia el exterior es una característica fundamental de la concepción mítica del mundo que pervive todavía en las religiones más modernas. Dicha concepción, asevera Freud «no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior». La oscura percepción de los factores psíquicos y de las relaciones de lo inconsciente se refleja en la construcción de una realidad sobrenatural. De esta forma, al transformar la metafísica en

los puntos oscuros que en su vida habían generado la enfermedad y que estaban ocultos en lo profundo; el paciente encontró así la causa del mal y se liberó de la perturbación. Aplica a los fenómenos artísticos, a la moral y a la religión, a la educación y la “cultura”, la teoría psicoanalítica ofrece, en primer lugar, una idea del aparato psíquico estructurado en: ello, yo y superyó. Ello es el instante, yo es el representante consciente del ello; y el superyó es la sede de la conciencia moral y del sentido de la culpa. El superyó nace como interiorización de la autoridad familiar y se desarrolló sucesivamente como interiorización de ideales, valores morales, modos de comportamiento propuestos por la sociedad mediante la sustitución de la autoridad de los padres por la de los “educadores, maestros y modelos ideales”. El superyó paterno se hace superyó social. El ego, el yo consciente, se encuentra continuamente comerciando entre el yo y el superyó, entre las pulsiones del ello- agresivas y egoístas con tendencia a la satisfacción irrefrenable y total- y las prohibiciones del superyó, es decir las restricciones y las limitaciones de la moral y de la “cultura”. Tomado de REALE, Giovanni y ANTÍSERI Darío. *Historia de la Filosofía* tomo 7. Bogotá: Editorial San Pablo. 2009. p. 107.

²¹⁶ *Ibíd.*, p. 374.

psicología, pueden solucionarse los mitos de Dios, del paraíso, del pecado original, del bien y del mal²¹⁷. En su análisis de la religión, Freud considera la religión como una cadena de *actos obsesivos*, un conjunto de creencias producidas por la conciencia de culpabilidad de las personas que suele presentarse como temor al castigo divino, lo cual trae como consecuencia prácticas de penitencia que tienen su origen en neurosis obsesivas.

Así mismo, Freud comienza comparando las observaciones rituales de las prácticas religiosas con los actos obsesivos de los ceremoniales neuróticos [...] La diferencia estriba, en una primera aproximación, en que los rituales religiosos poseen un sentido y una significación simbólica, mientras que los ceremoniales neuróticos parecen insensatos y absurdos²¹⁸. En este orden de ideas, la neurosis obsesiva y la religión poseen coincidencias nada desdeñables en su génesis: la primera tiene su base en la represión de un impulso instintivo, que es constitutivo del sujeto; la segunda parece tener su origen igualmente en la renuncia a ciertos impulsos instintivos. La diferencia está en la naturaleza de los instintos reprimidos: en el caso de la neurosis, es de carácter sexual; en el de la religión, son instintos egoístas²¹⁹. Pero la investigación psicoanalítica ha descubierto precisamente que tales actos obsesivos entrañan en sí y en todos sus detalles un sentido, sirviendo de expresión a motivos y representaciones inconscientes. El individuo se encuentra bajo la soberanía de una poderosa conciencia de culpabilidad.²²⁰

La vinculación de la religión con el complejo paterno es otra de las tesis centrales de la psicología freudiana de la religión. El psicoanálisis descubre la relación íntima entre el complejo del padre y la creencia en Dios. Más aún, muestra que la

²¹⁷ Cfr. TAMAYO ACOSTA, Op.cit. p.151.

²¹⁸ Cfr. GÓMEZ SANCHEZ, Carlos. La crítica freudiana de la religión. En: filosofía de la religión. Estudios y textos. Manuel Fraijó (ed.) Madrid: Editorial Trotta, 2005. p. 372

²¹⁹ Cfr. TAMAYO ACOSTA, Op. cit. p.152

²²⁰ Cfr. GÓMEZ SÁNCHEZ, Op. cit. p. 372.

necesidad religiosa se encuentra en el complejo paterno-materno. El Dios justo y todopoderoso viene a ser una magna superación del padre, lo mismo que la bondadosa naturaleza es la magna sublimación de la madre. La religiosidad va asociada biológicamente a la necesidad de protección que tiene el niño. Dicha necesidad continúa durante la adultez; al sentirse débil e impotente ante los grandes poderes, la persona retrocede a la infancia en busca de las fuerzas que entonces la protegían.²²¹

La cultura para Freud, es lo que separa a los seres humanos de los animales. Ella comprende en primer lugar: las artes, los poderes y los saberes del ser humano para dominar las fuerzas de la naturaleza y lograr los bienes que permitan satisfacer sus necesidades. La cultura tiene una función represiva, ya que exige renunciar a la satisfacción de los instintos y ejerce coerción sobre las colectividades humanas. La cultura tiene también una función compensatoria del carácter represivo anterior. Ofrece unos bienes espirituales que gratifican a la persona. A la religión en cuanto componente de la cultura, se le asignan similares funciones que a ésta: es el instrumento de ascesis y del consuelo, que ejerce bajo la figura del padre, la respuesta suprema a la dureza de la vida y el mecanismo de defensa ante la indefensión ambiental²²².

Freud comparte el pensamiento de Feuerbach y Marx respecto a la religión, en el sentido de que ésta es, además de lo ya mencionado, el producto de la capacidad de proyección del ser humano, es decir, de dar atributos divinos o trascendentes a seres inexistentes; de acuerdo con esto: “la proyección, ese proceso por el que el sujeto expulsa de sí las percepciones y deseos que le corresponden atribuyéndolos a la realidad exterior, implica la ventaja de un alivio psíquico al

²²¹ Cfr. TAMAYO ACOSTA, Op. cit. p.153.

²²² *Ibíd.*, p. 158-159.

apaciguar un conflicto determinado por la ambivalencia [...] El sentido de la proyección es, pues, la reconciliación”²²³.

Freud puede resumir: “Trauma precoz- defensa-latencia-desencadenamiento de la neurosis- retorno parcial de lo reprimido: he aquí la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis [...] En la vida humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual [...] Sus consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos.”²²⁴

Haciendo una interpretación de este autor, se puede decir que él no está totalmente en desacuerdo con la religión y sus prácticas, en cierto sentido ve en ella un instrumento por medio de cual el hombre pone su confianza y esperanza en medio de un mundo plagado de injusticia y miseria; de acuerdo con esto se puede plantear que “la religión se trata de un escudo protector frente al sinsentido y el caos, que haga soportable al hombre la crueldad del destino y de la muerte. La religión, pues, no es sólo moral y prohibición, sino también esperanza y consuelo. No nace ante todo del temor, sino antes que nada del deseo. De ahí el peligro de que no sea sino una ilusión”²²⁵.

A modo de conclusión se puede decir que la religión, según Freud es el “delirio del que la cultura podrá y deberá acabar por desembarazarse cuando aprenda a aceptar los sobrios límites impuestos por la realidad”²²⁶, de modo que las

²²³ *Ibíd.*, p. 159.

²²⁴ GÓMEZ SÁNCHEZ, *Op. cit.* p. 381.

²²⁵ *Cfr.* GÓMEZ SÁNCHEZ, *Op. cit.* p. 382.

²²⁶ Recordemos que tanto Feuerbach como Marx y Nietzsche tiene muy presente que la única forma en que el ser humano puede liberarse de las fantásticas ideas de la religión es tomando muy en serio la realidad, con sus debilidades y fortalezas, pero ante todo, buscando la libertad y la felicidad, sin presupuestos morales que alienen su misma cotidianidad. Feuerbach se referirá a la pérdida de la realidad a causa de la religión cuando dice: “la reflexión religiosa niega precisamente la determinabilidad que hace que algo sea lo que es. Sólo en lo

prescripciones morales dependan sólo de su justificación social.”²²⁷ Freud es consciente del gran papel que ha desempeñado la religión en la historia y los aportes que ella ha hecho a la humanidad y a su proceso de civilización, sin embargo, considera que ella no ha hecho lo suficiente para dominar instintos presentes en el ser humano y que lo hace ser un ente asocial.

En cuanto a las creencias religiosas sostiene que ellas no son sino ilusiones, y que éstas aparecen engendradas por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real. De ahí que Freud oscile entre la calificación de la religión como ilusión y como delirio, según acentúe que el conflicto con la realidad se encuentra meramente disimulado o es patente, si bien tiende a deslizar su consideración desde la ilusión hacia el delirio²²⁸.

Freud propone una educación para la realidad, en la que el individuo sea preparado para asumir la vida con radicalidad y firmeza frente a los desafíos que le presenta el mundo. El hombre tiene que tomar consciencia de su lugar y de su condición, que no debe poner su confianza en cosas imaginarias, pues no obtendrá de ellas las respuestas que necesita para su desarrollo natural. Además, es bien sabido que la religión ofrece no sólo evasión frente a la realidad, sino también percepciones críticas de esa misma realidad; sin embargo, todas estas creencias se fundan en un error, en una ilusión que hace mal al hombre, es su enemigo. Es por esto que al hombre por más que le cueste trabajo renunciar a la creencia de sentirse «amorosamente guardado por una providencia bondadosa», «no puede permanecer eternamente niño; tiene que salir algún día a la vida, a la

que el entendimiento divino es idéntico con el humano, sólo esto es algo, es entendimiento, un concepto real; pero lo que lo convierte en otro esencialmente diferente es una nada objetiva, una imaginación meramente subjetiva.” FEUERBACH, La esencia del cristianismo, Op. cit. p. 266.

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ *Ibíd.*, p. 384.

dura 'vida enemiga'. Esta sería la 'educación para la realidad». La protección contra la neurosis personal de que los creyentes parecen gozar, al englobarse en una neurosis general, es a costa de un engaño que no debe persistir²²⁹. De modo que, frente a las contingencias y el mal irremediable de la vida, el hombre está llamado a vivir, por principio, sin consuelo. Sabiduría trágica, por cuanto invita al hombre no sólo a renunciar a las ambiciones desmesuradas, sino también a todos aquellos deseos que, por legítimos que fueren, son incumplibles en el orden de la realidad²³⁰.

Con la anterior exposición de algunos de los planteamientos tanto de Feuerbach, como de los llamados maestros de la sospecha, nos damos cuenta de que sus principales postulados hunden sus raíces en Feuerbach para así crear su reflexión en torno a la religión, ya sea desde la moral, el psicoanálisis o la política. En conclusión, estos autores optaron de manera decidida por el humanismo en pleno, con el firme propósito de restituir al ser humano aquello que la religión le había, de algún modo, quitado, es decir, su propia humanidad y realidad. En vez de seguir excavando la fosa de la alienación, buscaron sacar al hombre del anonimato y ponerlo en el lugar que debe ocupar, es decir, la realidad en relación constante con otros y con la naturaleza.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 384.

²³⁰ *Ibíd.*, p. 395.

CONCLUSIÓN.

La filosofía de la religión, desde su inicio, ha tenido una historia compleja. Ha surgido de “conflictos reales en lo concerniente a la innovación y la tradición, ataque y apologética, religión y política, filosofía confesional y natural.”²³¹ Los conceptos y las preguntas que a lo largo de la historia han interpelado a la teología y la filosofía tienden a convertirse en presupuestos de vital importancia que condicionan los intentos actuales de acercamiento de estas dos ciencias del espíritu, de modo que pensamiento y realidad se ven sobremanera interpelados.

Es, pues, necesario, atender a la llamada de la historia e ir tras lo factico de ella misma para observar con detenimiento el surgimiento original de los conceptos y “la radicalidad apofántica de las teorías”²³², es decir, una vuelta a las cosas mismas es la mejor vía para emprender la empresa del acercamiento y la complementariedad que la fe y la razón se pueden dar, guardando las justas proporciones.

Los supuestos de tal encuentro radican en el nacimiento de la «teología natural», la cual emprende una tarea que en sí misma le resulta confusa y extraña, o también la filosofía representada en ese «natural» “se arroga tareas ajenas haciéndose «teología» (por algo en otro nombre es «filosofía teológica).”²³³ En este sentido, la distinción que había hecho la ilustración entre lo *natural* y lo *sobrenatural*, en otras palabras, entre lo razonable y lo revelado, entre filosofía y

²³¹ TORRES QUEIRUGA, Andrés. La filosofía de la religión, lugar de encuentro entre la teología y la filosofía. En: Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III. J. Gómez Caffarena, y J. M. Mardones, (Editores). Madrid: Editorial Antropos, 1993. p. 305.

²³² *Ibíd.*

²³³ *Ibíd.*, p. 306.

teología, resultaba ser algo confuso y casi irrealizable, por lo cual no se podía llegar a una síntesis idónea y, antes bien, resultará que la historia de la filosofía de la religión era la crónica de muchos malos entendidos y equívocos, que tuviera en sí misma presupuestos no suficientemente discutidos.

La ilustración, pues, nos ha dejado un planteamiento dualista que se ha convertido en el objeto de estudio de lo religioso desde “dos compartimentos estancos y superpuestos, que se dividen el campo sin contacto entre sí. Por un lado, lo revelado, lo *sobre-natural*, únicamente accesible y a la *fe* y reservado a la *teología*. Por otro, lo *natural*, que es competencia de la razón y queda reservado a la filosofía.”²³⁴

Sin embargo, entre la filosofía se han presentado, y aún se sigue haciendo, coincidencias reales, pero al carecer de suficiente estatus teórico pierden la capacidad de su eficacia²³⁵, cuando no interpelan el mismo reflexionar de estas dos disciplinas.

En lo referente a lo filosófico, se han presentado avances y retrocesos sumergidos en un dinamismo imparable²³⁶. Asimismo, una aplicación de la razón a lo sensible y perceptible hace que también se pueda aplicar a todas las dimensiones del ser humano, incluso a lo religioso. Esto se ha presentado desde varios enfoques,

²³⁴ *Ibíd.*

²³⁵ Cfr. p. 306 – 307 “Sin embargo están ahí, abriendo la posibilidad de un nuevo planteamiento. Y la verdad es que cuando se tiene alerta la atención, se percibe que tanto desde la filosofía como desde la teología están ya muy vivos los nuevos presupuestos que lo han realizable.”

²³⁶ Cfr. p. 307. “aunque no con aceptación universal”

sobretudo en momentos en donde se ha podido contribuir a la superación del positivismo en sus diversas modalidades.²³⁷

La fenomenología de la religión también ha aportado, en tanto el *misterio* religioso puede ser captado por la razón humana, no sólo por la riqueza y delicadeza de sus descripciones, sino porque ha demostrado que la revelación no es una realidad extraña e inaccesible al ser humano, como lo había preconizado el dualismo posilustrado. En este sentido E. O. James agrega que “«durante cierto tiempo se siguió distinguiendo tajantemente entre religión “natural” y “revelada”, pero un estudio más atento ha demostrado que esta antítesis resulta muy difícil de mantener»”²³⁸ Más adelante dirá este mismo autor:

[...] hoy se reconoce universalmente que todas las religiones tiene ciertos rasgos en común; ningún teólogo serio pretenderá que las Escrituras hebreas y cristianas, aunque únicas como cauce de la divina revelación, puedan ponerse aparte de todas las demás en las que se consigan las creencias y la experiencia espiritual. Por el contrario, la moderna investigación bíblica utiliza libremente los materiales recogidos en otras fuentes y culturas contemporáneas para ilustrar sus propios datos especializados.»²³⁹

Esta consideración no precisa, en el plano de la *eidética*, una verdad respecto de la revelación, sino, antes bien, quiere ser de utilidad para indicar que la discusión no se halla en un plano extraño a la subjetividad humana y, si bien es cierto, ubicarla en ella misma.

²³⁷ Cfr. *Ibíd.* “Cabe ver su culminación en el *movimiento fenomenológico* de Husserl abre el camino decisivo con su «principio de todos los principios», que asegura para la filosofía la legitimidad de todo lo que se presenta originalmente a la consciencia. Y Heidegger, apoyado en su reflexión sobre el «Ser» (en cuanto invisiblemente presente en la visibilidad del «ente») y la «nada», hizo la ampliación decisiva, al legitimar incluso aquello que no puede mostrarse directamente, sino que se muestra en lo que se manifiesta.”

²³⁸ *Ibíd.*, p. 308.

²³⁹ *Ibíd.*

En lo que atañe a la teología, la nueva visión parte de una mirada crítica en diálogos que permitan el acercamiento. En este sentido la “crítica bíblica asumió en ello un rol extraordinario, al eliminar la concepción de la revelación como un «dictado» totalmente sustraído del control humano y mostrar su humanísima radicación en las preguntas, los problemas, las búsquedas y las respuestas del hombre a las grandes cuestiones de su experiencia.”²⁴⁰ Los conceptos religiosos, entonces, dejaron de ser tenidos como impenetrables, para darle paso a una crítica que tuviera en cuenta los condicionamientos de la historia y del mismo ser humano en épocas determinadas. La crítica de las expresiones religiosas no puede, entonces, ser considerada como un añadido secundario, sino como necesidad de vital importancia de la teología misma, pues sólo criticando dichas expresiones es como se puede llegar hasta su “intención genuina”²⁴¹, teniendo en cuenta las limitaciones culturales en que se originaron, las deformaciones ideológicas que se fueron adhiriendo con el paso del tiempo, “y los fantasmas, compulsiones o represiones que las oscurecen en el individuo.”²⁴² La teología, entonces, tiene que volcar también su mirada a lo que Kant ya había considerado en lo concerniente a todo conocimiento y expresiones humanas, y es “la presencia irrenunciable del sujeto en la constitución de su objetividad.”²⁴³

La religión queda así expuesta al diálogo crítico, haciendo ella misma también uso de este recurso. Pero dicha crítica va más allá de la constatación de representaciones religiosas que son producidas por la actividad del hombre, y más

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 309.

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² *Ibíd.*

²⁴³ *Ibíd.*, p. 310. A este respecto también cabe decir que “F. Wagner, que ha estudiado muy bien este problema, indica que de ese modo « la subjetividad puede reencontrarse a sí misma en los contenidos recibidos, como en productos de su capacidad de mediación y de su actividad», o lo que es lo mismo, «hacer que las representaciones religiosas y teológicas tradicionales sean transparentes a la acción de la subjetividad presente en ellas»; lo cual «implica crítica»”

bien se pregunta “qué y qué tipo de actividad es tematizada por las representaciones religiosas, puesto que éstas «implican una teoría del mundo y del hombre mediante la cual la marcha del mundo y de la historia humana se hacen transparentes a la actividad del sujeto por antonomasia: Dios.”²⁴⁴

El encuentro entre teología y filosofía estaría dado por una situación de crítica, en donde filósofos y teólogos tendrían que estar dispuestos a afrontar el diálogo crítico mutuo por medio de la filosofía de la religión.

El encuentro estaría mediado desde tres perspectivas:

1) *Desde la teología: la «mayéutica histórica».*²⁴⁵

Como resultado de la crítica bíblica, el concepto de revelación ha quedado *desfundamentado*. El contenido revelador de la Biblia ya no se identificaría con la misma letra del libro sagrado, sino el contenido que se ofrece a través de ella²⁴⁶ La mayéutica histórica vendría a desempeñarse de la siguiente manera: “la palabra bíblica vendría a ofrecer desde fuera, ciertamente, pues esa es su irrenunciable positividad; pero –como de sí mismo decía Sócrates, hijo de «comadrona» (maia)- no trata de introducir algo externo al sujeto, sino de ayudarlo a «dar a luz» (de ahí, «mayéutica») su intimidad más radical en cuanto sustentada y habitada por lo Divino.”²⁴⁷ El *genio religioso* vendría a identificar la voz de Dios desde las circunstancias históricas y concretas que le tocó vivir y, de este modo, establece un contraste entre lo que vive y lo divino, “la voz de Dios que le llama a la liberación, a la dignidad y al futuro. Cuando él hace su anuncio, logra poner en palabra expresa lo que todos de algún modo ya «saben» o pueden llegar a

²⁴⁴ *Ibíd.*

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 311.

²⁴⁶ *Ibíd.* “Es ya irreversiblemente consciente de que se ofrece, no se impone: se ofrece como una interpretación de la existencia individual e histórica del hombre; interpretación que no puede rehuir la confrontación con otras ofertas religiosas y filosóficas (a este nivel), puesto que se apoya únicamente en su pretensión de verdad: en su capacidad de iluminar la existencia y promocionar la esperanza.”

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 312.

«saber».²⁴⁸ Esto, por ejemplo, para el caso de Moisés y la opresión del pueblo hebreo. La palabra de Dios se vuelve significativa y reveladora cuando ilumina una situación concreta y real del ser humano, como ya lo ha anotado Juan Luís Segundo en su texto *Revelación, fe y signos de los tiempos*. A este respecto Auguste Sabatier anotó en su filosofía de la religión:

«Las revelaciones del pasado no se demuestran eficaces y reales más que sí te haces capaz de recibir la revelación personal que Dios te reserva. Acuérdate de lo que los samaritanos, ganados por Jesús, le dijeron a la mujer que primero los había atraído con su testimonio: «Ya no creemos en él por tu palabra: le hemos escuchado a él mismo, y ahora sabemos que él es el Salvador del mundo» [Jn 4, 42]. Así la revelación divina que no se realiza en nosotros y no se hace en nosotros inmediata, no existe para nosotros.»²⁴⁹

También Franz Rosenzweig dirá, a propósito de la mayéutica: “«*La Biblia y el corazón dicen la misma cosa. Por esto (y sólo por esto) la Biblia es revelación.*»²⁵⁰ La revelación se presenta como una oferta mayéutica en donde se reconoce el lector u oyente de la Palabra de Dios, de una manera consciente, crítica y libre, para que por la fe pueda ser acogida y pueda ser significativa para la realidad, fuera de ilusiones o engaños.

2) Desde la filosofía: Ilustración y revelación.²⁵¹

Desde esta perspectiva, se ofrece una posibilidad, en tanto la praxis del pensamiento pueda ser más realista. A este respecto podemos anotar lo siguiente:

Sería interesante analizar cómo existe una profunda confluencia de lo arriba dicho con la reducción trascendental de Husserl, en cuanto repetición dinámica de la

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 313.

²⁵⁰ *Ibíd.*

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 314.

génesis del sentido: la apropiación mayéutica tomada en su auténtica radicalidad se asimila de algún modo a aquel originario «aprender a conocer» de que hablan las meditaciones cartesianas. Y en cualquier caso, lo cierto es que lo que los creyentes llaman revelación, se ofrece objetivado en palabra humana, de suerte que sólo cuando por medio de ella se puede llegar a la «dación originaria» de sentido que sustenta, se produce la «fe» auténtica y verdadera.²⁵²

A esto podríamos añadir que la lectura actual de la ilustración²⁵³ no pretendía ser enemiga de la religión, sino, antes bien, actualizarla. Esta empresa la emprendió, sobre todo, la ilustración alemana, la cual buscaba la unidad entre el Dios de la creación y el Dios de la revelación, lo cual también quería emparentar la razón universal “que «desde la totalidad del espíritu» fuese iluminativa, trasparente a Dios, como afirma Max Seckler, un buen estudioso de este punto.”²⁵⁴

3) Kant. «*Der Gott in uns*».

El concepto kantiano «Dios en nosotros» (*Der Gott in uns, Deus in nobis*) cobra especial importancia en *La disputa de las facultades*, un escrito que realza con vigor los derechos de la razón ante la religión. En este sentido,

«(...)la interpretación de las Escrituras, en cuanto tocan a la religión, deber hacerse conforme al principio de la eticidad entendida en la revelación, y sin esto o son prácticamente vacías o incluso impedimentos del bien. Sólo así son propiamente auténticas, esto es, el Dios en nosotros es él mismo el intérprete, puesto que nosotros únicamente entendemos aquel que habla con nosotros a través de nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón, y por lo tanto el carácter divino de una doctrina no sean los conceptos de nuestra razón, en tanto que son puramente morales y por lo mismo no pueden engañar.»²⁵⁵

²⁵² *Ibíd.*, p. 315.

²⁵³ Cfr. *Ibíd.*

²⁵⁴ *Ibíd.*

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 318.

Con esto Kant demostró la profunda relación entre razón y revelación. Entonces la «fe racional» entra a jugar un papel preponderante en tanto la búsqueda de un fundamento objetivo y así dirigirse al espacio de lo suprasensible, y abierto al diálogo con la teología. A este propósito J. Gómez Caffarena dirá: *“Lo histórico, debidamente criticado, pudiera desvelar y ser portador «de un contenido noumenal que completara el contenido esencial de la fe racional». Tal «el testimonio de una vida y una actitud humana integral en las que el creyente reconociera una plenitud de realización del ideal moral que desborda las posibilidades normales humanas.»*²⁵⁶

La teología y la filosofía presentan sus diferencias, pero han volcado su atención sobre un mismo objeto de reflexión que es la religión, en este caso, más allá de dogmatismos para que se “restablezca la libre circulación del espíritu hacia visiones más críticas e integradoras.”²⁵⁷

Por una parte, la filosofía aporta una dirección amplia en donde el planteamiento de las cuestiones sea crítico. Si bien “no puede evitar su ubicación en un concreto contexto cultural y aun religioso, no se siente tal ligada a una tradición determinada; de suerte que, por un lado puede ser más crítica frente a ella y, por otro, puede estar más en franquía para acoger lo que aportan las otras tradiciones.”²⁵⁸

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 320.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 323.

²⁵⁸ *Ibíd.*

Por otra parte, la teología debe apuntar más a la intensidad y riqueza de las implicaciones de las vivencias, no sólo en las dimensiones teóricas, sino también en las prácticas, educativas y celebrativas. Esto “le posibilita una densidad a la que no siempre podrá acceder la consideración filosófica.”²⁵⁹ Además, la tradición si por un lado, “puede frenar la radicalidad de la «sospecha», por otro sitúa mejor ante la tarea de la «restauración del sentido» que en ella se va acumulando. También aquí cabe afirmar que una filosofía de la región que no se abra a la sugerencia teológica, difícilmente podrá librarse la palidez histórica y de la abstracción sin vida.”²⁶⁰ La fe y la razón pueden llegar a un encuentro crítico y dialogante cuando se tiene presupuestos humanos que pueden acceder a lo trascendental.

Los anteriormente dicho interpela sobremanera la concepción feubachiana de la religión y del mismo ser humano. Por un lado, no se le puede negar a Feuerbach que la vuelta por el hombre mismo ayudó a descubrir su dimensión fáctica y sensible en la naturaleza misma. El hombre sólo tiene como escenario de vivencias y el aquí y el ahora. Pero esto trae como consecuencia una reducción del hombre mismo sin tener nada por qué pensar o proyectarse en la esperanza de lo que será el futuro, y esto es algo, también, constitutivo en el ser humano. El problema de lo eterno en Feuerbach, aunque lo crítica de manera admirable, se queda corto a dejar al ser humano en la nada después de la muerte, puesto que

la persona humana queda rebajada a mero fenómeno caduco y pasajero de la humanidad, única realidad absoluta y permanente; ¿Qué se ha hecho del carácter único e irrepetible de cada individuo humano? El hombre, culminación suprema del proceso evolutivo de la naturaleza, vuelve a hundirse aniquilado en la naturaleza misma de la que procede; cuando la naturaleza logra su realización más alta en la conciencia humana, esta se desintegra en la nada de la muerte, constitutivo de la

²⁵⁹ *Ibíd.*

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 324.

naturaleza. Finalmente, Feuerbach no ha descubierto en la muerte sino la cuestión del más- allá, y no la cuestión del más- acá, es decir, la cuestión del sentido último de nuestra vida en el mundo, en cuanto marcada por la presencia de la nada de la muerte en la vida misma. Es la cuestión del esperar radical del hombre, como impulso vital de toda su tarea en el mundo. Feuerbach no se ha asomado al abismo de la muerte como hundimiento de la existencia misma de la nada. Tampoco se ha preguntado cómo se puede conciliar el deseo humano supremo de vivir para siempre, con la satisfacción plena del hombre en una vida destinada a desaparecer total y definitivamente en la muerte.²⁶¹

La crítica de la religión y de Dios de Feuerbach no se pueden quedar en la concepción de una mera proyección fantásica e imaginaria, en pro de un *aquí y ahora*, sino que debe también buscar puntos de encuentro entre el hombre mismo y su realidad concreta e histórica, con una esperanza que trasciende el mismo existir y da sentido a su cotidianidad. Entonces, la crítica a Dios, desde esta perspectiva, debe afinar más argumentos por los cuales se afirma su existencia y su esperar en Él.

Si por un lado la crítica feuerbachiana nos demostró que Dios era el producto de la alienación del mismo hombre, por otro la pretendida conciliación entre fe y razón o teología y filosofía también nos ha dado pautas para demostrar que desde la razón misma es posible considerar algunos aspectos de la relación trascendental del hombre con Dios, que en este caso podríamos decir que esta mediada por la esperanza de una vida plena y realizada en sí misma y con los demás.

En el caso del cristianismo, podemos tener, aparte de la visión de Feuerbach, que es negativa, una mirada diferente y positiva que lleve, como lo hizo el solitario Bruckberg, al encuentro del mismo hombre, es decir, su esencia y su devenir en la historia con una misión concreta: la felicidad y plenitud de vida.

²⁶¹ ALFARO, Op. cit. p. 41.

El cristianismo, lejos de alienar al hombre en ideas vacías y o fantasiosas, pretende llevar al ser humano a la realización plena en todas sus dimensiones, por medio de Jesús de Nazaret, que se nos presenta como *el camino, la verdad y la vida* que conducen al especia y trascendental encuentro con aquel que es la vida en plenitud por medio de un proyecto liberador y esperanzador.

A este respecto Leonardo Boff nos ilustra, respecto a la persona de Jesús, que es un ser liberador de la condición humana, el cual se expresa en el amor hacia el hombre con la justicia y la salvación plena, es decir, la liberación de las condiciones que sumergen u oprimen la misma dignidad del género humano. A este respecto Boff dirá:

El tema de la predicación de Cristo no fue ni el mismo ni la Iglesia, sino el Reino de Dios. El Reino de Dios significa la realización de una utopía del corazón humano en el sentido de liberación total de la realidad humana y cósmica. Es la nueva situación del nuevo mundo, totalmente colmado por Dios y reconciliado consigo mismo. Podría decirse, en pocas palabras, que el Reino de Dios significa una revolución absoluta, global y estructural del viejo orden llevada a efecto única y exclusivamente por Dios. Por eso el Reino de Dios es Reino de Dios en sentido objetivo y subjetivo. Cristo se concibe a sí mismo no sólo como predicador y profeta de esta novedad (Evangelio), sino como un elemento ya de la nueva situación transformada. El es el hombre nuevo, el Reino ya presente, si bien bajo un velo de debilidad. Adherirse a Cristo es condición indispensable para poder participar del nuevo orden que ha de ser introducido por Dios.²⁶²

No es en una idea abstracta o alienante que se nos presenta el camino de liberación y encuentro del mismo ser humano, sino que es en una persona concreta que se ubica en un espacio y tiempo determinado de la historia. Jesucristo, como la encarnación del Dios trascendental, nos muestra que el camino hacia Dios es vivo y real, concreto y liberador, tomando como base fundamental la misma condición humana, de la cual no podemos salir y, del mismo modo, es nuestro único referente. Entonces, la religión, desde este punto de vista, lejos de rendir culto a un Dios que es proyección del hombre o una simple

²⁶² BOFF, Leonardo. Jesucristo el liberador. Petrópolis: Editorial Sal Terrae, 1999. p. 77.

fantasía, se convierte y constituye en una realidad simbólica y celebrativa que conduce a la vivencia de la plena humanidad, en búsqueda de sentido, por medio de Jesucristo, y de las mismas relaciones cercanas que puede establecer el hombre con sus semejantes. La religión, entonces, se convierte en la celebración de la vida y del encuentro interpersonal con lo trascendente hacia Dios y hacia aquellos que comparten la condición humana.

La liberación y encuentro que propone Jesús, cumpliendo la voluntad de su Padre, consiste no en el mero cumplimiento de preceptos o normas esclavizantes y frías, sino en la transformación de esas mismas prácticas, pero con un nuevo sentido, y es el del amor. La nueva actitud de Jesús ante la ley se puede ver de la siguiente manera:

«Hombre, si sabes lo que haces, eres feliz. Si, por el contrario, no lo sabes, eres un maldito y un trasgresor de la ley». ¿Qué quiere decir Jesús? ¿Desea abolir las fiestas sagradas y el sábado? Lo que Jesús quiere decir, y en ello podemos decir su libertad e inconformismo («habéis oído que se dijo a los antepasados... pero yo os digo... » Mt 5, 21 ss), es lo siguiente: «hombre, si sabes por qué trabajas en sábado, del mismo modo que yo, que curé en día prohibido a un hombre su mano seca (Mc 3, 1), a una mujer encorvada (Lc 13, 10) y a un hidrópico (Lc 41, 1-4), si sabes trabajar en sábado para ayudar a alguien, y si sabes que para los hijos de Dios la ley del amor está por encima de todas las leyes, ¡entonces eres feliz! Pero si no lo sabes, sino que por frivolidad, por capricho y deliberantemente profanas el día sagrado, entonces eres un maldito y transgresor de la ley.²⁶³

Jesús va más allá de una ley que está por encima del hombre, es decir, de preceptos que pueden agradar a los humanos, pero que están lejos de Dios y de su agrado. Entonces ¿la propuesta de Jesús es un culto sentimentalista y vacío, o más bien, es un culto en el que el amor se hace patente en aquel que es semejante y próximo?

Jesús nos muestra que el verdadero culto al Dios vivo y actuante en la historia del ser humano se hace a partir de acciones concretas que no olvidan la condición humana, como lo hacía ver Feuerbach, sino, más bien, en el reconocimiento de la

²⁶³ *Ibíd.*, p. 82.

dignidad del otro, y por tanto, de salir a su encuentro en un servicio por amor: *“«Sabéis que los jefes de las naciones las gobiernan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre nosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será vuestro esclavo» (Mt 20, 25-27)”*

Finalmente, podemos decir que el cristianismo, como religión, no es un simple rito carente de sentido y alienante a una idea imaginada: *“Lo que salva es el amor, la aceptación desinteresada del otro y la total apertura a Dios. Ya no hay amigos ni enemigos, prójimos y no prójimo. Únicamente hay hermanos.”*²⁶⁴ El descubrimiento del «yo» que Feuerbach hizo, es decir, la vuelta hacia el ser humano mismo, en todas sus dimensiones, dio como resultado el reconocimiento del «tú», en donde no sólo hay una identificación del otro en su particularidad, sino que también hay una identificación del «yo» que está en constante relación con aquellos que comparten su naturaleza. Podemos decir, guardando las proporciones de cada posición, que tanto el cristianismo como la filosofía de Feuerbach tienen toda su atención en el ser humano concreto, buscándolo para que se encuentre consigo mismo y con los demás, y así componer un humanismo real, sólido y viable en las relaciones humanas. En consecuencia podemos decir con Feuerbach:

yo amo porque Dios ama; el amor de Dios por el hombre es el fundamento del amor del hombre por Dios; el amor divino causa y provoca el amor humano. «lo amamos, porque el antes nos ha amado» (Jn. 4, 19). ¿Qué amo yo, pues, en Dios? El amor y, por cierto, el amor por el hombre. Pero si amo y adoro el amor con que Dios ama a los hombres, ¿no amo entonces al hombre, no es mi amor hacia Dios indirectamente también un amor hacia el hombre? ¿No es, pues, el contenido de Dios cuando Dios ama a los hombres? ¿No es, acaso, lo que quiero lo más entrañable? ¿Tengo corazón si no amo? No. El amor es el corazón del hombre. ¿Pero qué es el amor sin lo que amo? Entonces lo que amo es mi corazón, mi contenido, mi ser.²⁶⁵

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 89.

²⁶⁵ FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Op. cit. p. 108.

El cristianismo es el encuentro del ser humano consigo mismo, volcado hacia los demás y con la esperanza de una vida en plenitud, que comienza en el aquí y ahora, que no desecha la historia de cada individuo, y que sólo nos da la gracia de poder vivir en alegría y felicidad.

BIBLIOGRAFÍA.

FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2009, 398 p.

----- La esencia de la religión. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, S.L., 2008, 107 p.

ALFARO, Juan. De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios. Salamanca – España: Ediciones Sígueme, 1989, 286 p.

ARRROYO ARRAYÁS, Luis Miguel. Ludwig Feuerbach Escritos en torno a La esencia del cristianismo. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2001, 124 p.

----- Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Schopenhauer. En: La ciudad de Dios. Mayo-agosto 1990. Vol. CCIII, nº 2, p. 305-330.

BOFF, Leonardo. Jesucristo el libertador. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000, 277 p.

CABADA, Manuel. El humanismo premarxista de L. Feuerbach. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, de la Editorial Católica, S.A., 1975, 221 p.

ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Moscú: Editorial progreso de Moscú, 1974. 65 p.

FRAIJÓ, Manuel. Filosofía de la religión estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2005, 773 p.

GUERRERO, Arturo. Feuerbach: una crítica a medio camino. En: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Enero-abril de 1976. Año XVIII, n° 52, p.103-112.

GÓMEZ CAFARENA, José. El enigma y el misterio una filosofía de la religión. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2007, 700 p.

GÓMEZ CAFARENA J. y MARDONES, J.M. Cuestiones epistemológicas materiales para una filosofía de la religión I. Madrid: Editorial Anthropos, 1992, 300 p.

----- La tradición analítica materiales para una filosofía de la religión II. Madrid: Editorial Anthropos, 1992, 251 p.

-----,----- Estudiar la religión materiales para una filosofía de la religión III. Madrid: Editorial Anthropos, 1993, 329 p.

MARQUEZ F., Álvaro B. La concepción feuerbachiana del hombre. En: Revista de filosofía. 1984. p. 143-162.

TAMAYO ACOSTA, Juan José. Para comprender la crisis de Dios Hoy. Pamplona – España: Editorial Verbo Divino, 1997, 229 p.

OSSIER, Jean Pierre. Para leer a Feuerbach. En: Ideas y Valores. 1972. n° 40-41, 62 p.

RAMÍREZ H., Ferney. Límites del ateísmo en el pensamiento de Ludwig Feuerbach. En: Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. Enero-abril, 1991. Año XXXIII, n° 97, p.171-181.

ZUBIRI, Xavier. El hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1984, 414 p.

DOCUMENTOS EN LA RED.

BARATA-MOURA, José. El materialismo de Feuerbach [En línea] «<http://revista.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF9494110095A.PDF>» [Consulta del 26 de octubre de 2010]

CABEDO CERCÓS. Santi. Fundamentos antropológicos para el diálogo transcultural: la ética comunicativa de Ludwig Feuerbach. [En línea] «<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/jifi5/dialogo.pdf>» [Consulta del 26 de octubre de 2011]

GIL MARTÍNEZ, Joaquín. Claves antropológicas de la actitud crítica en Feuerbach. [En Línea] «<http://eticaydemocracia.uji.es/cvs/joaquin/01.pdf>.» [Consulta del 26 de octubre de 2010]

GREZ TOSO, Rodrigo. El itinerario intelectual de Marx. La crítica a la izquierda hegeliana, Hegel y Feuerbach. [En línea] «<http://www.fcsucentral.cl/varios/files/file/publicaciones/revistasociología03.pdf>» [consulta del 26 de octubre de 2010]

RODRÍGUEZ, Pablo Uriel. Feuerbach y la teología: balance de un diálogo inconcluso a la luz de J. Moltmann. [En línea] «http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_10/1_TyC_6-10_PabloUrielRodriguez-Feuerbach_y_la_teología.pdf» [Consulta del 26 de octubre de 2010]