

La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo

José Ignacio García-Valdecasas Medina¹, Olga Belmonte García²

Recibido: 8 de septiembre de 2016 / Aceptado: 16 de diciembre de 2017

Resumen. En este artículo se parte de la crítica de Feuerbach a la religión para recuperar el sentido humanista de dicha crítica, que más que una afirmación del ateísmo o una negación de la existencia de Dios es una defensa de la dignidad y de la libertad humana. A lo largo de este estudio se sitúa el pensamiento de Feuerbach más allá de la discusión entre el teísmo y el ateísmo, estableciendo un diálogo que deja a un lado las limitaciones de esta dicotomía. En la Historia de la filosofía se ha insistido en la importancia del pensamiento de Feuerbach para la posterior filosofía de la sospecha, pero en este caso se recorre una vía menos explorada: su relación con el pensamiento dialógico y la religión del amor.

Palabras clave: Antropología filosófica, Ateísmo, Filosofía de la intersubjetividad, Filosofía y religión.

[en] Love's Religion: Feuerbach and the Philosophers of Dialogue

Abstract. This article begins with Feuerbach's critique of religion in order to recover the humanist sense of such critique, which is more than an affirmation of atheism or a denial of God's existence, it is a defense of dignity and freedom Human. Throughout this study Feuerbach's thinking is placed beyond the discussion between atheism and theism, establishing a dialogue that set aside the limitations of this dichotomy. In the history of philosophy, the importance of Feuerbach's thought for the later philosophy of suspicion has been emphasized, but in this case a less explored path is followed: his relation to dialogical thinking and the religion of love.

Keywords: Philosophical anthropology, Atheism, Philosophy of intersubjectivity, Philosophy and religion.

Sumario. 1. Introducción. 2. Del teísmo al ateísmo. 3. La muerte de Dios: la disolución de la teología. 4. La muerte del ser humano: la disolución de la antropología. 5. La antropología dialógica: la respuesta de Feuerbach. 6. La religión en perspectiva antropológica: la religión del amor. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: García-Valdecasas Medina, J. I., Belmonte García, O. (2018): La religión del amor: Feuerbach y los filósofos del diálogo, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 395-XXX.

¹ Departamento de Sociología y Trabajo Social.
Universidad de Valladolid
joseignacio.garcia-valdecasas@uva.es
ORCID: 0000-0003-3244-8646

² Departamento de Filosofía y Humanidades.
Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
obelmonte@comillas.edu
ORCID: 0000-0001-9868-6351

1. Introducción

En la filosofía posthegeliana se asiste a una progresiva muerte de Dios para la conciencia humana. Hay un paso gradual del teísmo al ateísmo que encuentra en la fe en Dios un obstáculo, en lugar de una garantía, para la plenitud humana. El teísmo no sólo deja de ser el soporte para la felicidad, sino que es considerado un impedimento para el desarrollo, la madurez y la realización plena del ser humano^{3,4}.

Los maestros de la sospecha —Marx, Nietzsche y Freud— y el padre de ellos —Feuerbach— constituyen etapas cruciales en este proceso de deconstrucción del teísmo filosófico⁵. Y con ellos no solo entra en crisis la fe religiosa, sino que las bases mismas del pensamiento occidental son puestas radicalmente en cuestión. Este artículo versa sobre la problemática religiosa en Feuerbach, quien sienta las bases de la posterior filosofía de la sospecha y al que podemos considerar uno de los padres de la crítica contemporánea de la religión. La filosofía de la conciencia, que desde Descartes se desarrolló bajo la sombra del teísmo, tomó con Feuerbach una orientación atea conservándose, sin embargo, el humanismo ilustrado que generó dicha filosofía. Descartes, aun siendo teísta, sembró con su giro antropocéntrico las semillas del ateísmo que luego despuntará en Feuerbach.

En Feuerbach la crítica a la religión es el lado negativo de un propósito positivo: el desarrollo de la antropología. Negar a Dios es para Feuerbach algo más que afirmar el ateísmo. Su propósito es ir más allá de la disyuntiva teísmo – ateísmo. Negar a Dios es, en su filosofía, negar la negación del ser humano; es decir, rescatar al ser humano de una posición ilusoria. En realidad para él la pregunta por la existencia de Dios tiene sentido por su repercusión en la existencia del ser humano⁶. Feuerbach construye su pensamiento partiendo de la crítica a Hegel y, aunque representa un hegelianismo invertido, su crítica mantiene los presupuestos fundamentales de la filosofía occidental: la confianza en la validez de la razón, el reconocimiento de la importancia de la ética y la defensa de la emancipación del ser humano. Feuerbach es un representante genuino de la Ilustración, que tiene raíces religiosas, aunque se proponga romper con ellas.

2. Del teísmo al ateísmo

En la evolución intelectual de Feuerbach se pueden distinguir con claridad tres etapas: la teología luterana, la filosofía de Hegel y el ateísmo antropológico. Él mismo describe este desarrollo de la siguiente forma: “Mi primer pensamiento fue Dios; el segundo, la razón; y el tercero y último, el hombre. El sujeto de la divinidad es la razón, pero el sujeto de la razón es el hombre”⁷. La razón sustituye a Dios como principio supremo de explicación filosófica para acabar siendo reemplazada por el ser humano. La verdad no es ni teológica ni metafísica, la verdad solo es antropológica.

³ Cfr. De Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*. EPESA. 1997. p. 11.

⁴ Cfr. L. M. Arroyo. “Humanismo y Cristianismo. El Humanismo Ateo”. *Thémata Revista de Filosofía*, vol. 36. 2006. p. 207.

⁵ Cfr. F. Torralba. *Los Maestros de la Sospecha: Marx, Nietzsche y Freud*. Fragmenta Editorial. 2013. p. 7.

⁶ G. Amengual. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Editorial Laia, 1980. p. 7.

⁷ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II. Frommann, 1959-1964. p. 388.

Feuerbach tuvo el mismo proceso espiritual de grandes idealistas como Fichte, Schelling y el propio Hegel, quienes antes de ser filósofos fueron teólogos. Si la preocupación religiosa está siempre presente en él se debe, en buena parte, a esta primera relación con la teología luterana⁸. En la segunda etapa, transforma el espíritu absoluto hegeliano en una razón universal común a todos los seres humanos, y concibe al ser humano como un momento de esta razón infinita. El discípulo no se ha alejado demasiado del maestro, pues se trata de la secularización de la idea. Con esta razón universal, única e infinita, Feuerbach renueva en pleno siglo XIX una línea panteísta, sustituyendo el Dios de la teología por la razón hegeliana.

En la tercera etapa, el defensor de Hegel se convierte en anti-Hegel. El corte epistemológico llega a su plenitud en su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, donde Feuerbach da un giro copernicano a su pensamiento pasando de un panteísmo racionalista a un ateísmo de raíz sensualista: el ser humano sustituye a la razón hegeliana. No debemos olvidar que Feuerbach es el puente entre dos grandes filósofos: el pensador de la teoría, Hegel, su maestro; y el pensador de la praxis, Marx, su discípulo.

Se puede considerar a Feuerbach uno de los grandes impugnadores de Hegel, junto con Kierkegaard, y posteriormente, Ebner (influido por Feuerbach) y Rosenzweig (influido por Kierkegaard). Pero también es cierto que la obra de estos autores no se comprende si no se sitúa en la órbita del pensamiento hegeliano. Feuerbach y Rosenzweig son críticos con quien inicialmente fue su referente, pero a su vez la crítica al hegelianismo solo es comprensible desde ese mismo hegelianismo y seguirá siendo en más de un aspecto hegelianismo. Esta dificultad para abandonar el sistema de Hegel, incluso cuando se intenta superar, la expresa Foucault en *El orden del discurso*:

“Escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte”⁹.

A pesar de la dificultad para salir del sistema hegeliano a través de la crítica (de la antítesis), Feuerbach cuestiona el método y el contenido del pensamiento de Hegel. La crítica del método lo lleva por un lado a una inversión epistemológica, que conduce al sensualismo, y por otro, a una inversión ontológica que le situará en el materialismo. La crítica del contenido desemboca finalmente en un ateísmo humanista.

Respecto al nivel epistemológico, si Hegel subraya que el pensamiento se apropia totalmente de la realidad, es decir, que la realidad sólo se entiende conceptualmente, Feuerbach insiste en que la realidad hay que entenderla sensiblemente, no conceptualmente. Frente a la primacía absoluta del pensamiento y del concepto en Hegel, se contraponen la primacía de la realidad y de la intuición sensible en Feuerbach. Pero

⁸ Cfr. L. M. Arroyo Arrayas. *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Universidad Pontificia, 1991, pp. 99-118.

⁹ M. Foucault. *El orden del discurso*. Tusquets, 1973. pp. 58-59.

esta primacía de lo sensible no hay que interpretarla en la línea de un sensualismo burdo que disminuya la realidad del pensamiento¹⁰. No niega el pensamiento, sino que lo complementa con la intuición sensible.

Lo que en la *Fenomenología* era el conocimiento más pobre se convierte ahora en el más rico. El centro de la filosofía ya no es el sujeto autoconsciente, sino el sujeto sentiente. El idealismo racionalista de Hegel se ha convertido en un realismo sensualista. Rosenzweig, crítico también de Hegel en un sentido que complementa al de Feuerbach, presenta el pensamiento de Hegel como la culminación de la filosofía tradicional, en la que se deja a un lado (se reduce a nada) todo lo que no se puede conceptualizar o definir. Para Rosenzweig no se trata ya de rescatar la intuición sensible, como hace Feuerbach, como fuente de conocimiento, sino de reconocer que el misterio, a pesar de ser incognoscible e inaccesible por la vía de la experiencia sensible, existe, lo habitamos, aunque no seamos capaces de definirlo.

El idealismo niega la existencia de todo aquello que no se puede pensar. Como apunta Hegel en su Prefacio a la *Filosofía del Derecho*: “todo lo real es racional, todo lo racional es real”. Sin embargo, Rosenzweig comprende que hay realidades que no necesitan ser pensadas para ser, que existen más allá de nuestra capacidad para pensarlas. No podemos conocer estas realidades, pero podemos tener experiencia de ellas a través de la confianza, la creencia, el amor o la fe, instancias que adquieren un carácter central en su Nuevo Pensamiento.

Desde el punto de vista ontológico, si Hegel afirma el predominio del espíritu (la razón) frente a la materia, Feuerbach sostiene todo lo contrario: subraya la sensualidad, la materia, el cuerpo y la naturaleza frente al idealismo racionalista. Dirá, en este sentido, que “la esencia del hombre es la sensualidad y no la abstracción fantasmagórica del espíritu. Por lo tanto, todas las filosofías, religiones e instituciones que contradigan este principio no sólo están equivocadas sino que son perniciosas”¹¹. Pero Feuerbach no niega el espíritu: si por un lado el cuerpo informa el espíritu, por otro lado el espíritu configura al cuerpo. Esta relación dialéctica entre la materia y el espíritu apunta ya al materialismo dialéctico de Marx.

Cuando Feuerbach afirma que “el ser humano es lo que come”¹² sólo pretende subrayar la primacía del cuerpo sobre el espíritu, pero en ningún caso intenta negar este último. Por lo tanto, la inversión materialista de Hegel no lleva a un materialismo sin espíritu, sino con espíritu. El materialismo es para Feuerbach el cimiento sobre el que descansa el edificio del ser y del saber del ser humano, pero no es forzosamente lo que era para los materialistas clásicos, esto es, el edificio mismo. Feuerbach está de acuerdo con los materialistas mirando hacia atrás, pero no lo está mirando hacia adelante. Además, el materialismo de Feuerbach es contemplativo y subjetivista en tanto que no se plantea el control, el dominio o la transformación de la naturaleza, sino disfrutar de ella desde una nueva sensibilidad. Este matiz hace de él el precursor de la moderna revolución sexual. Se podría incluso hablar de Feuerbach como un inspirador de Marcuse¹³.

Feuerbach también invierte, como se ha dicho, el contenido del pensamiento hegeliano. Si Hegel afirma que el ser humano es un momento de la conciencia de Dios,

¹⁰ Cfr. E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*. Vol III. Herder. 1990. pp. 99-100.

¹¹ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, Vol. II. Frommann, p. 350.

¹² L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, Vol. X, Frommann, p. 41.

¹³ Cfr. J. A. Estrada. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta. 1996. p. 156.

Feuerbach subraya lo contrario, esto es, que Dios es un momento de la conciencia del ser humano. La conciencia de Dios es la autoconciencia del ser humano, pero la conciencia del ser humano no es la autoconciencia de Dios. Feuerbach afirma: “Dale la vuelta [a Hegel] y tendrás la verdad: el saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que tiene el hombre de sí mismo; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre”¹⁴. No es el ser humano el que es a imagen y semejanza de Dios, sino que Dios es la imagen del ser humano: “La personalidad de Dios es la personalidad del hombre liberada de todas las determinaciones y limitaciones de su naturaleza”¹⁵.

Se comprende entonces que Feuerbach acuse a la filosofía de Hegel de ser una teología encubierta. Considera que “quien no renuncie a la filosofía hegeliana no se despegue de la teología. La teoría de Hegel de que la realidad es puesta por la idea, no es más que una expresión racional de la doctrina teológica que dice que la naturaleza ha sido hecha por Dios”¹⁶. Hegel niega la teología en nombre de la filosofía para posteriormente negar la filosofía en nombre de la teología. La teología es, por tanto, el comienzo y el fin; en cambio, la filosofía se encuentra en medio. Si la filosofía niega la primera posición, la teología es la negación de la negación¹⁷.

Feuerbach señala que la historia no es el desarrollo del devenir de Dios, sino la evolución del devenir del ser humano. El antiguo sujeto teológico ha desaparecido. El vacío que deja lo ocupa un nuevo sujeto: el ser humano, a quien se le transfieren aquellos predicados que la teología y la filosofía hegeliana le adjudicaban al espíritu absoluto. La idea de Dios en el ser humano es sencillamente eso, una idea. Feuerbach no sólo afirma que la esencia representada de Dios es una construcción humana —eso ya lo subrayaba la teología negativa—, sino que sostiene también que la existencia de Dios no tiene realidad¹⁸.

Se puede preguntar en este punto, antes de pasar a la negación de la teología, si hay necesariamente que elegir entre la filosofía o la teología. Rosenzweig rechaza, al igual que Feuerbach, la identificación entre ambas, pero no propone la superación de la teología, sino una relación entre la filosofía y la teología en la que haya un enriquecimiento mutuo. Este equilibrio es similar al que el autor sostiene en la relación entre el ser humano y Dios. En su *Nuevo Pensamiento Dios “y” Hombre “y” Mundo* son tres elementos irreducibles entre sí¹⁹. En este sentido, se separa de Feuerbach, pues niega a Dios, uno de los elementos fundamentales, al reducir todo al elemento hombre. Para Rosenzweig, hay que decir que cada elemento es “algo”, porque si decimos que lo es “todo”, los otros dos elementos quedarían reducidos a nada. Dirá, por ello que Dios es “algo”, el mundo es “algo” y el hombre es “algo”²⁰.

¹⁴ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Trotta, 1995. p. 65.

¹⁵ *Ibid.*, p. 154.

¹⁶ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II. Frommann, p. 239.

¹⁷ Cfr. E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder. 1990. p.100.

¹⁸ J. A. Estrada. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta, 1996. p. 157.

¹⁹ F. Rosenzweig. *La Estrella de la Redención*. Sígueme, 1997. p. 86; *El libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós Editores. 1994. p. 89. La conjunción “y” es la categoría en la que se fundamenta este equilibrio y sustituye al “también” presente en Hegel, pues en el “también” hay síntesis, unidad, mientras que en la “y” se preserva la pluralidad inicial y la diversidad de los elementos en relación.

²⁰ F. Rosenzweig, *El libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós. En el Capítulo VIII se trata la cuestión de Dios como “algo”, distinto del mundo y del hombre. Este modo de referirse a Dios como “algo” en Rosenzweig aparece también en el artículo de L. M. Arroyo “Religiosidad y secularización en el pensamiento hebreo contemporáneo” *Thémata Revista de Filosofía*, N° 43, 2010, p. 48.

Rosenzweig comprende que la fe y el saber no deben aislarse, pues no se dan de forma aislada en el ser humano. De la misma forma que la fe no puede surgir únicamente del saber (comprender la fe de otros no necesariamente me convierte en creyente), el saber no puede brotar meramente de la fe (hay contenidos de la fe que no se pueden traducir en términos de saber). El objetivo no es elegir o la filosofía o la teología, sino situar una “y” entre ellas (del mismo modo que se sitúa entre los elementos fundamentales). Es la relación entre la filosofía y la teología la que nos aproxima más a la realidad del ser humano, en quien el saber y la creencia van de la mano. Rosenzweig comprende que la verdad puede brotar de la unión del ideal y de la vivencia; del saber y la creencia²¹.

3. La muerte de Dios: la disolución de la teología

Feuerbach considera que la teología se ha disuelto en antropología desde un punto de vista práctico, por la vía del cristianismo, y desde un punto de vista teórico, a través de la filosofía. El autor concibe la religión como un ámbito práctico que afecta a la vida humana en todas sus dimensiones. La filosofía, por su parte, pertenece al ámbito especulativo y afecta a la razón humana. Ambas esferas están relacionadas en la medida en que la filosofía tiene como tarea traducir en conceptos (universalizar) el juicio práctico (subjetivo) propio de la vida. La Filosofía Moderna tradujo en conceptos la vivencia religiosa, al afirmar que la idea de Dios era en realidad una idea de la razón. En ella se redujo la objetividad a una razón subjetiva (hubo una apropiación racional de la teología). Por otro lado, Feuerbach afirma que la historia del cristianismo ha tenido como misión reconocer la teología como antropología. Asimismo, el protestantismo expresa, para él, la humanización de Dios, es decir, la teología hecha antropología²².

La inversión atea de Feuerbach corre, por tanto, pareja a la reducción de la teología a antropología. El propio filósofo afirma: “Ésta es brevemente mi doctrina: la teología es antropología. El Dios de los hombres no es sino la esencia divinizada del hombre”²³. Si Dios no es más que la esencia humana, Dios es un espejismo en el que el ser humano se mira a sí mismo. El creador se convierte en criatura y la criatura, en creador. Afirmar que “el secreto de la teología es la antropología”²⁴ significa reconocer que “si piensas en lo infinito, piensas y afirmas la infinitud de la capacidad de pensar; si sientes lo infinito, sientes y confirmas, por lo tanto, la infinitud de la capacidad de sentir”²⁵. En este sistema, el ser humano se convierte en principio, centro y fin de la religión.

Pero el individuo singular no puede asumir los predicados universales del ser humano. Las cualidades que el individuo tiene de forma finita y limitada se dan en el Dios imaginado de forma infinita e ilimitada, y esos predicados tienen como sujeto

²¹ F. Rosenzweig. *El Nuevo Pensamiento*. Visor, 1989. pp. 76, 77 y 80. También en una carta escrita a Hans Ehrenberg, en septiembre de 1921 (en F. Rosenzweig. *Gesammelte Schriften: Briefe und Tagebücher*. Martinus Nijhoff Publishers, 1979. p. 720).

²² G. Amengual. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Laia, 1980. pp. 161 y ss.

²³ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke* (vol. VIII). Frommann, 1959-1964. p. 21.

²⁴ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Trotta, 1995. p. 311.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

a la humanidad. A pesar de la inversión atea, Feuerbach se mantiene en la órbita de la filosofía hegeliana al hablar de la “esencia humana” y al hacer depender la verdad de la religión no ya de la existencia individual, sino de la especie humana. El todo hegeliano sigue siendo la verdad, pero ahora es la especie y no el Espíritu absoluto el sujeto de la historia.

El ser humano vive escindido entre sus creaciones fantásticas y su pobre realidad. Tanto los predicados filosóficos de la divinidad (la infinitud, la unicidad, etc.) como los teológicos o supuestamente revelados (la trinidad, la encarnación, etc.), no son más que determinaciones de la especie humana. Esto recuerda al modo en que Jenófanes explica la pluralidad de concepciones de lo divino: “Pero es que si los bueyes, caballos y leones pudieran tener manos,/ pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres,/ los caballos, iguales a caballos, y los bueyes, a bueyes/ pintarían las figuras de sus dioses; y harían sus cuerpos/ a semejanza precisa del porte que tiene cada uno”²⁶.

Según Feuerbach, Dios no existe, pero como lo necesitamos, lo creamos. Dios y la religión nacen de las carencias y de la miseria humana. Se trata de un agustinismo invertido: mientras que para San Agustín la sed de plenitud del ser humano prueba la fuente (Dios), para Feuerbach la sed no sólo no prueba la fuente, sino que la excluye. Podemos cuestionar a Feuerbach señalando que es verdad que la sed no prueba la fuente, pero también es verdad que no la excluye, al menos no necesariamente. Una cosa puede existir y ser a la vez objeto de deseo. Entonces, ¿por qué el ser humano busca a Dios? ¿Por qué crea lo buscado? ¿La afinidad del ser humano con Dios se debe a la estructura misma del ser o es mera proyección subjetiva?

Hay dos respuestas para estas preguntas, una teísta y otra atea²⁷. Según la lectura teísta, si el ser humano tiene sed es porque está hecho de agua, y la fuente del agua es Dios. En cambio, según la lectura de Feuerbach, en perspectiva atea, Dios es una mera proyección del ser humano: no es la meta inalcanzable de la tendencia humana, ni el ideal regulativo de la razón pura, sino la esencia del ser humano proyectada hacia fuera. Esta proyección es fruto de un proceso de objetivación (de la esencia humana, la idea de especie) y de extrañamiento, es decir, de la veneración de esta esencia como algo extraño a sí mismo²⁸.

Feuerbach distingue claramente entre los predicados divinos y el sujeto Dios. Se puede negar al sujeto Dios sin renunciar por ello a los predicados divinos, entendiendo que “una cualidad no es divina porque Dios la posea, sino que Dios la posee porque ella es divina”²⁹. El misterio de la trinidad no expresa sino “la verdad natural e innata del hombre de que sólo la vida comunitaria es vida verdadera, plena y divina”³⁰. Podemos decir que el misterio del sufrimiento del Dios encarnado no simboliza más que “es divino sufrir por otros”³¹.

El origen de este desdoblamiento, la génesis de este desquiciamiento, se encuentra en la necesidad y en los deseos humanos. El ser humano es el punto de partida de Dios, de tal forma que Feuerbach llega a decir que “quien no tiene deseos no tiene

²⁶ Diels y Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung, 1968. 21 Fr. 15.

²⁷ J. A. Estrada. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta, 1996. p. 161.

²⁸ G. Amengual. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Ediciones Sígueme, 2011. p. 31.

²⁹ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Trotta, 1995. p. 73.

³⁰ *Ibid.*, p. 118.

³¹ *Ibid.*, p. 111.

tampoco Dioses”³². Se entiende que los propios deseos configuran la relación con lo divino: “la esencia de la fe [...] es lo que el hombre desea. Él desea ser inmortal luego es inmortal [...]. Dios es la esencia absoluta del temperamento humano”³³; es lo que los seres humanos no somos o no tenemos, pero que podemos ser o tener. Los Dioses son una invención, pero no de los gobernantes o sacerdotes que la han utilizado o cultivado, sino de la necesidad y de los deseos humanos. Dios es la satisfacción fantástica del impulso hacia la felicidad, el proyecto de ser de una subjetividad potencialmente infinita que todavía no se ha reconocido a sí misma.

Se ha dicho —y no sin razón— que el materialismo de Feuerbach terminó en el idealismo más delirante. La inversión del idealismo continúa siendo idealismo. Se mantiene el lenguaje hegeliano, hablando de esencias y de un sujeto colectivo que es el sustituto de Dios. El ser humano, no como individuo, sino como especie, ocupa el lugar vacío dejado por el Dios proyectado o imaginado: el espacio epistemológico de las esencias absolutas. La crítica de Feuerbach a Hegel es como la pescadilla que se muerde la cola. Se confirma también aquí la afirmación de Foucault sobre la dificultad de salir de este sistema.

Pero la necesidad y el deseo humano apuntan también a la conciencia de los límites de la existencia humana. Feuerbach sostiene en este sentido que “sólo la miseria del hombre es el lugar del nacimiento de Dios. Dios es lo que el hombre quiere ser, su propia esencia, su propio fin, pero representado bajo la forma de un ser real»³⁴. Si lo que ponemos en Dios hay que restituirlo en el ser humano, Dios crece desde la carencia humana. La razón acusa a Dios no sólo porque es un ente necesario, sino también porque es perverso: “Dios es la esencia poderosa, o más bien omnipotente, es decir, él puede lo que el hombre no puede, lo que sobrepasa infinitamente las fuerzas humanas y por eso induce en el hombre el sentimiento humillante de su limitación, impotencia e inutilidad”³⁵.

El teísmo, así pues, deja de ser garantía y soporte de la felicidad y plenitud humana, convirtiéndose además en un obstáculo y un impedimento para ella. Si los deseos y las carencias humanas se corrompen al expresarlos religiosamente, la religión es la búsqueda extraviada de la esencia humana, es decir, el absoluto es la proyección perdida del proyecto de la especie. Dios es, de acuerdo con este planteamiento, el resultado de una proyección subjetiva que lleva consigo la perversión del sujeto cognoscente.

Por todo lo anterior Feuerbach acusa al sujeto religioso de llevar una existencia alienante. Se sitúa en la línea de autores como Epicuro, Schopenhauer, Nietzsche, Freud o Marx, para quienes en la religión el ser humano está enajenado: vive encadenado a sus miedos o a sus deseos. Feuerbach comprende que, en la fe, el individuo se ha desdoblado y cree adorar a Dios, pero en realidad se adora a sí mismo (o lo que anhela para sí mismo): “Cuanto más vacía es la vida, tanto más lleno y más completo es Dios. El vaciamiento del mundo real y el enriquecimiento de la divinidad es un sólo y mismo acto. Solamente el hombre pobre tiene un Dios rico”³⁶.

Para Feuerbach, la verdad del ser humano alienado es Dios, como más tarde dirá Bloch. La religión tiene una verdad que no sabe: la de la antropología. El ser humano

³² L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. VII. Frommann, 1959-1964. p. 465.

³³ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Trotta, 1995. p. 175.

³⁴ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommann, p. 292.

³⁵ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Frommann, p. 6.

³⁶ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. Trotta, 1995. p. 123.

religioso dice la verdad, pero no sabe lo que dice. A través de la fe, el ser humano “afirma en Dios lo que niega en sí mismo”³⁷. Pero esta proyección no es consciente, el ser humano no se reconoce en aquello que sueña en su imagen de Dios, “pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo”³⁸.

A pesar de todo, la religión ha desempeñado una importante función: la de enseñar al ser humano su grandeza, aunque sea de forma alienada. La religión representa el estadio infantil de la conciencia humana, “la primera autoconciencia del ser humano”, esto es, “la esencia infantil de la humanidad”³⁹. Pero la evolución de la humanidad debería conducir a apartarse cada vez más de Dios y a dirigirse cada vez más a sí mismo. Feuerbach se propuso acelerar esta evolución, transformando a los seres humanos “de teólogos en antropólogos, de teófilos en filántropos, de candidatos del más allá en estudiosos del más acá”⁴⁰. Para lograrlo, destruye la religión de Dios para levantar la nueva religión del ser humano: “Hemos de ser religiosos, la política será nuestra religión”⁴¹.

La antropología es en Feuerbach el sujeto y el objeto de la filosofía, que se plantea como meta la sustitución de la teología. Inicia de este modo una nueva filosofía de corte humanista, que no quiere ser solo especulativa, sino también integrar el ámbito práctico y el teórico en una recuperación de lo sensible como elemento esencial de la existencia humana. El sujeto cognoscente de la filosofía es un ser racional y sensible, es el ser humano en su totalidad. La filosofía en Feuerbach es un humanismo, pues el ser humano es la medida de la razón: la filosofía es antropología⁴².

4. La muerte del ser humano: la disolución de la antropología

El ateísmo de Feuerbach es, al mismo tiempo, entusiasmo y una fe absoluta en la humanidad. A Feuerbach lo que verdaderamente le importa es el ser humano. Su ateísmo humanista es más humanista que ateo: niega a Dios para afirmar al ser humano. El ateísmo es el presupuesto del humanismo. No solo niega que la fe en Dios sea el soporte de la felicidad, sino que la considera un obstáculo para ella: “Yo niego a Dios, esto quiere decir para mí, yo niego la negación del hombre”⁴³. Es decir, Feuerbach no pretende directamente (aunque lo logre indirectamente) la negación de la religión, sino su depuración de representaciones que niegan al ser humano. Niega para afirmar. No es que rebaje la teología a antropología, sino que eleva la antropología a teología.

En este planteamiento, el nuevo ser supremo es el *ser humano*; el verdadero sujeto de los predicados divinos no es el ser humano singular, sino la especie humana. El ser humano individual es demasiado limitado e imperfecto, “puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene por objeto la perfección y la infinitud

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

³⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, Frommann, p. 28.

⁴¹ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommann, p. 219.

⁴² G. Amengual. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Laia, 1980. pp. 207 y ss.

⁴³ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommann, 1959-1964. p. 411.

del género”⁴⁴. Feuerbach cae de este modo en el mundo de la abstracción metafísica que tan duramente ha criticado, disolviendo al individuo a costa de la especie, que es el nuevo sujeto divino: “Si no se reemplaza la divinidad por la especie se deja en el individuo un vacío que se llenará de nuevo inevitablemente con la representación de un Dios, esencia personificada de la especie”⁴⁵.

No es de extrañar por tanto que Marx, desde su concepto de ser humano histórico, concreto y enraizado en el mundo, criticara el concepto de ser humano de Feuerbach, un ser humano ahistórico, abstracto y desenraizado. Feuerbach no ve al ser humano como un ser determinado socialmente y necesitado de una praxis transformadora, por lo que cae en una actitud contemplativa e ilustrada que espera de la mera toma de conciencia la superación de la alienación humana⁴⁶. Sin embargo para Marx, la toma de conciencia no es garantía de la liberación y la emancipación humana.

La crítica de Feuerbach no sólo cae sobre la religión, también apunta a todo conocimiento, incluida la ciencia. Si todo conocimiento es proyección de nuestra subjetividad, entonces el conocimiento objetivo, neutro e imparcial es una ilusión. El mundo en sí no existe; existe el mundo para el ser humano. Conocer es siempre proyectar. El meollo del argumento atea de Feuerbach es el siguiente: si proyecto, entonces Dios no existe. Es el argumento ontológico pero al revés⁴⁷, por lo que la crítica que hace del argumento ontológico también se le puede aplicar a Feuerbach: no es válido porque da un salto desde el nivel epistemológico al ontológico. Que el ser humano proyecte no quiere decir que necesariamente Dios no exista; el ser humano proyecta, como ya señaló Jenófanes, pero Dios puede existir o no.

El humanismo de Feuerbach será criticado por quienes reconocen en él una afirmación indirecta de la teología. En este sentido, Stirner le reprocha a Feuerbach haberse quedado a mitad de camino en la destrucción de la divinidad y de todo resto de metafísica. El individualismo radical que propugna Stirner rechaza toda abstracción y generalización. Comprende que, en el discurso antropológico de Feuerbach, se esconde larvado el viejo principio metafísico y teológico, pero con el ser humano como nuevo ídolo. Con su magnificación del género humano, Feuerbach no ha hecho otra cosa sino cambiar de sitio a Dios⁴⁸.

El ateísmo humanista de Feuerbach no es puramente negativo, es positivo, pues considera al ser humano como el principio ontológico fundamental para la comprensión de la realidad. Pero esta defensa del valor divino de lo humano, de su carácter absoluto, es incompatible con su postura atea. Como reconocerá Engels, el ser humano feuerbachiano está deducido de Dios, está coronado por una aureola teológica de abstracción. A esta concepción abstracta e irreal del ser humano contraponen Marx su concepción del ser humano como ser social, comprendiendo que la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales en las que está inserto el individuo.

Stirner se pregunta que si lo esencial para Feuerbach no ha sido nunca Dios, sino los predicados divinos, ¿para qué quitar la palabra, si deja la cosa? En el fondo, la

⁴⁴ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, Trotta, 1995. p. 58.

⁴⁵ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. VII, Frommann, p. 303.

⁴⁶ J. A. Estrada. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta, 1996. p. 162.

⁴⁷ L. M. Arroyo Arrayas. *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Universidad Pontificia, 1991. p. 73.

⁴⁸ G. Amengual. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*. Laia, 1980. p. 361.

nueva religión del ser humano no se distingue demasiado de la vieja religión de Dios. “La religión humana no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana”⁴⁹. Que el ser supremo sea el Dios único o el Dios en tres personas, o que no sea Dios, sino el ser humano, carece de importancia para el que niega de verdad al ser supremo. El ser humano concreto ha sido sacrificado por el ser humano abstracto, produciéndose una nueva alienación. La verdad no es el *ser humano*, concepto altisonante pero hueco, sino *el individuo*, siempre único, sin nada en común con los demás. En este sentido, Stirner afirma:

“ser hombre no significa realizar el ideal del hombre, sino interpretarse a sí mismo. Mi tarea no es cómo realizar lo humano, sino cómo me basto a mí mismo. Yo soy mi especie, sin norma, sin ley, sin modelo. Es posible que yo solo pueda hacer de mí muy poca cosa. Pero eso poco es todo y es mejor que lo que yo pueda dejar hacer de mí por el poder de los otros”⁵⁰.

Stirner quiere derribar el último ídolo: el *ser humano*. Después de la “muerte de Dios” tiene que venir la “muerte del ser humano”, para que viva el individuo. Si Feuerbach transformó la teocracia en antropocracia, Stirner eliminó ésta última y en su lugar surgió el yo único, aislado, solitario y egoísta: “Todo ser superior a mí, sea Dios o sea el hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad y palidece al sol de esta conciencia”⁵¹.

Si Feuerbach representa un ateísmo piadoso, en palabras de Stirner, éste último representa un ateísmo consecuente, en palabras de Sartre⁵². Un ateísmo que sabe que, sin un Dios que la piense, no existe una esencia humana ni unos valores que se impongan incondicionalmente a todos los individuos. El ser humano es simplemente lo que él se hace. Como dice Dostoievski, si Dios no existe, todo está permitido; es decir, si negamos a Dios, el ser humano no puede fundamentar absolutamente ningún valor. La reducción antropológica de la teología ha culminado con la disolución de la antropología⁵³.

Para Marx, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, la religión continúa siendo una ilusión, pero su origen es sociológico. Existe, pues, en Marx, un análisis de los componentes socioeconómicos del hecho religioso que no se encuentra en Feuerbach. Pero su reivindicación no es menos radical que la de aquél en tanto que no es a Dios, sino al ser humano al que corresponde la condición de ser supremo. Marx concibe la religión como una protesta contra la opresión que no conduce a la transformación, sino al mero consuelo y la evasión. Lo que Marx busca es un ateísmo que deje atrás la negación de Dios y se contente con afirmar el auto-señorío del ser humano. Pero la afirmación de la supremacía del ser humano no puede depender de la negación de otra cosa, sino que hay que afirmar al ser humano desde el ser humano mismo. La negación del teísmo es necesaria, pero insuficiente. Se trata de que el ateísmo no sea una doctrina, sino un hecho.

⁴⁹ M. Stirner. *El único y su propiedad*. Orbis, 1985. p. 231.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁵¹ *Ibid.*, p. 336.

⁵² J. P. Sartre. *Léxistencialisme est un humanisme*. Nagel, 1946. p. 21.

⁵³ E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. p. 108.

5. La antropología dialógica: la respuesta de Feuerbach

Feuerbach responde a Stirner recurriendo a la crítica del idealismo cartesiano. Frente al subjetivismo y solipsismo de la filosofía de la conciencia, Feuerbach defiende el objetivismo y el pensamiento dialógico: “La verdadera filosofía no consiste en un monólogo del solitario pensador consigo mismo, sino que es un diálogo entre el yo y el tú”⁵⁴. Afirma la importancia de lo comunitario frente a Stirner, que propugna el individualismo extremo.

Feuerbach apuesta por las relaciones interpersonales, inaugurando una antropología dialógica, posiblemente su aportación más valiosa a la filosofía. Extiende al campo de las relaciones interpersonales su conocida tesis de la dependencia del pensamiento respecto de la realidad, del sujeto respecto del objeto. Así como el ser humano llega a la autoconciencia a través de la realidad exterior, así llega también el yo a sí mismo a través del tú. Yo soy yo únicamente a través de un tú: “únicamente es hombre el hombre social”⁵⁵. La experiencia de lo auténticamente humano se fragua en el reconocimiento del otro como un tú. Feuerbach sostiene en este sentido que:

“el hombre no es hombre por o en virtud de su nacimiento, sino que se hace hombre a través del hombre; únicamente en el otro se hace él consciente de sí mismo y surge así en él la idea de la humanidad y de la divinidad. De este modo el hombre es propiamente mediador de Dios para el hombre”⁵⁶.

Como consecuencia de la crítica de Stirner, Feuerbach eliminará del término *especie* todo elemento metafísico, y entenderá dicho término como el mero conjunto de seres humanos, esto es, como la sociedad. El *género* deja de designar una dimensión superior a los individuos para designar la relación del ser humano con el ser humano, es decir, la comunidad. La crítica de Stirner le obligó, por un lado, a desmitificar el *género* y, por otro, a desacralizar lo que estaba adornado de cierta aureola teológica.

La esencia del ser humano se da sólo en la comunidad (en la unidad del yo con el tú) y no en el individuo singular: “La soledad es finitud y limitación, la comunitariedad es libertad e infinitud. El ser humano para sí es ser humano, pero el ser humano con el ser humano —la unidad del yo y del tú— es Dios”⁵⁷. El ser humano es una relación yo-tú; somos un yo en relación. Se revaloriza el encuentro interpersonal y las dimensiones sexuales y políticas que llevan al desarrollo personal, preparando en la filosofía el giro intersubjetivista. En realidad, esto mismo afirmará Marx en su sexta tesis sobre Feuerbach: “la esencia humana (...) es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”⁵⁸.

Feuerbach se convierte así en uno de los precursores de las corrientes personalistas posteriores que hacen de la relación yo-tú el centro de su pensamiento. Buber, por ejemplo, afirma que “Feuerbach, con el descubrimiento del tú, introdujo una auténtica revolución copernicana en el pensamiento moderno, tan rico en consecuencias

⁵⁴ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommann, 1959-1964. p. 319.

⁵⁵ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. X, Frommann, p. 269.

⁵⁶ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. XII, Frommann, p. 305.

⁵⁷ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. II, Frommann, p. 318.

⁵⁸ K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo, 1970. p. 667.

como el descubrimiento del yo en el idealismo”⁵⁹. De esta forma, el pensamiento de Feuerbach escapa del solipsismo cartesiano y al individualismo de Stirner.

Rosenzweig, por su parte, cuestionará también el pensamiento de Stirner en *El único y su propiedad*. Considera que tanto el idealismo como Stirner sostienen que el yo existe como el único ser, y fuera de él solo existe su propiedad. Según este planteamiento, el mundo existe “en dativo” respecto del yo. Es decir, para el espíritu solo existe lo que le es inmanente, lo que es *para él*⁶⁰. Sin embargo, Rosenzweig sostiene, como Buber en *Yo y tú*⁶¹, que la relación con el otro es el fundamento de la propia existencia: originariamente el yo no está solo, sino que existe ya referido al tú⁶².

Asimismo, Ferdinand Ebner, que ve en Feuerbach el descubridor del diálogo como categoría existencial y en Kierkegaard al precursor de la “segunda persona” en la reflexión filosófica⁶³, introduce una filosofía capaz de mostrar que en realidad es el tú el fundamento del yo. En *La palabra y las realidades espirituales*⁶⁴, señala que “yo” y “tú” solo adquieren contenido, es decir, se convierten en realidades espirituales (y no son meros conceptos abstractos) cuando se dice de ellos “yo soy” y “tú eres”, no cuando se los intenta describir como meras esencias: “el yo es...”, “el tú es...”. Esta atención al tú concreto evita que, tanto estos autores como Feuerbach, caigan en la mera abstracción⁶⁵.

Por otra parte, Rosenzweig afirma que “entre” el “yo soy” y el “tú eres” sucede algo que impide describir la relación como una esencia estática. Igualmente, Buber defiende que acontece algo que no se da en ningún otro rincón de la naturaleza⁶⁶. Tanto ellos como Marcel toman de Ebner la categoría del “entre” como un elemento fundamental de este nuevo pensamiento. Mientras que el idealismo tiene que demostrar de dónde vienen los otros a partir de la afirmación del yo, para el pensamiento dialógico iniciado por estos autores, la existencia del tú es tan evidente como la existencia del yo⁶⁷. Rosenzweig defiende por ello que el yo no se posee a sí mismo, sino que es originalmente “tuyo” (respecto de quien se abre a él). Inicialmente el otro no existe en dativo, sino en vocativo: es una llamada⁶⁸. Yo soy en la medida en que alguien me nombra, soy solo en mi “poder ser apelado” por un tú. En este sentido, dirá Buber que es en el encuentro y no en soledad, donde los seres humanos descubren “el maná de ser sí mismos”⁶⁹.

¿Cómo fundamentar la libertad del yo desde este nuevo planteamiento? ¿Cómo puedo ser dueño de mi acción si soy inicialmente “tuyo”? ¿No tendremos que reconocer que toda elección es fruto ya de un deber para con otro? Rosenzweig sostiene

⁵⁹ M. Cabada. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. B.A.C., 1975. p. 41. Este mismo reconocimiento de Buber respecto de la importancia de Feuerbach para el pensamiento dialógico lo recoge L. M. Arroyo en su artículo “La antropología dialógica en la historia de la filosofía”, *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 39, 2007. p. 302.

⁶⁰ F. Rosenzweig. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Encuentro, 2014. p. 137.

⁶¹ M. Buber, *Yo y tú*. Caparrós Editores, 1993. pp. 11-13.

⁶² F. Rosenzweig. *La Estrella de la Redención*, Ediciones Sígueme, 1997. p. 214.

⁶³ F. Ebner. *La palabra y las realidades espirituales*. Caparrós Editores, 1995. pp. 7-8.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 33-35.

⁶⁵ Las relaciones entre Ebner, Rosenzweig, Buber y el pensamiento de Feuerbach, se analizan también de un modo similar al del presente artículo en L. M. Arroyo “La antropología dialógica en la historia de la filosofía”, *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 39, 2007. p. 303.

⁶⁶ C. Díaz. *El Nuevo Pensamiento de F. Rosenzweig*, Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona, 2008 p. 102.

⁶⁷ G. Marcel. *Homo viator*. Sígueme, 2005. pp. 34-38.

⁶⁸ F. Rosenzweig. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Encuentro, 2014. p. 138.

⁶⁹ M. Buber. *Diálogo y otros escritos*, Riepiedras ediciones, 1997. p. 107.

que incluso la elección más solitaria está ya asentada sobre la base de haber sido elegido antes: soy elegido por el otro desde mi nacimiento y esto estrecha mi libertad y mi poder.

Esto es lo que llevará a Levinas, discípulo de Rosenzweig, a afirmar que somos responsables antes que libres: el otro está siempre antes tanto temporalmente como en la relación ética⁷⁰. Desde este punto de vista, no podemos afirmar la libertad absoluta del yo, no cabe la libertad de la que habla Stirner, pues no soy nunca enteramente libre: soy libre aquí, hoy, con otros (es una libertad condicionada por el espacio, el tiempo y el otro). El instante de mi elección no me pertenece, sino que “nos” pertenece, por lo que mi acción es siempre de y para otros (tuya). La filosofía que deja atrás la primacía del sujeto no lo hace desde una filosofía de la objetividad, sino a partir la filosofía de la subjetividad⁷¹. Levinas parte de la crítica de la primacía del sujeto, para afirmar la heteronomía frente a la autonomía (la heterología frente a la egología). Este planteamiento abre el camino hacia una concepción comunitaria del sujeto y hacia una filosofía de la solidaridad, en la que ésta no es meramente una opción ética voluntaria, sino un hecho antropológico fundamental⁷².

6. La religión en perspectiva antropológica: La religión del amor

Se puede afirmar que la sospecha feuerbachiana no es en ningún caso gratuita, ya que los factores psicológicos intervienen muchas veces en la génesis de la fe y de la religión. El ser humano se proyecta a sí mismo en todo lo que hace, piensa o desea, y la actividad religiosa no es ninguna excepción⁷³. Sin embargo, el indiscutible influjo de los factores psicológicos en la génesis de la religión nada dice sobre la existencia o no de Dios. Como dice H. Küng, la sospecha permanece sospecha⁷⁴. Asimismo, Hartmann señala: “de que los Dioses sean deseados no se sigue nada a favor de su existencia o no existencia”⁷⁵. No solamente la razón no protege a los seres humanos de las ilusiones del deseo, sino que muchas veces las aumenta, como bien mostraron Freud y Nietzsche. Pero la debilidad constitutiva de la razón no implica que nunca lleguemos a la realidad y que el mundo exterior sea una mera ilusión. La relatividad epistemológica no obliga a sacar conclusiones radicales en el nivel ontológico⁷⁶. Pasamos del Dios postulado de Kant, fundamento de la exigencia ética, al Dios proyección de Feuerbach, fundamentado en la subjetividad humana. Como Dios es una proyección, entonces Dios no existe: éste es el primer argumento atea de Feuerbach que, como se ha visto, no es más que un sofisma lógico.

El origen de la religión está en la miseria humana. Pero Feuerbach parece haber olvidado que la conciencia de un límite depende de la conciencia de lo ilimitado. Como dice Hegel, “no es posible conocer o experimentar algo como límite o como

⁷⁰ E. Levinas. *El tiempo y el otro*, Paidós. 1993. p. 125; *Totalidad e infinito*, Sígueme, 2012. p. 29.

⁷¹ G. Amengual. *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós Editores, 1998. p. 64.

⁷² En su obra *Totalidad e infinito*, Levinas propone la ética como Filosofía primera, a partir del diálogo con autores como Rosenzweig, Marcel o Buber.

⁷³ E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. pp. 111-112.

⁷⁴ H. Küng. *¿Existe Dios? Respuestas al problema de Dios en nuestro tiempo*, Cristiandad, 1979.

⁷⁵ H. Eduard Von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, vol. II, Darmstadt, 1969. p. 444.

⁷⁶ J. A. Estrada. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Trotta, 1996. p. 162.

carencia si no se está de algún modo más allá⁷⁷. Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, apunta en la misma dirección cuando afirma que la negación no es pensable sino sobre el substrato fundamental de la afirmación. El ciego de nacimiento no conoce la oscuridad porque no conoce la luz. Donde no hay conciencia de la plenitud, no puede haber conciencia del límite. La conciencia humana de su propia finitud y limitación implica dialécticamente su propia superación, conlleva un pre-saber de lo ilimitado y de lo infinito. Si el ser humano experimenta la miseria de su ser es porque ya está anclado estructural e intelectualmente en la plenitud⁷⁸. Si Dios es fruto del deseo del ser humano, la expresión de sus ganas de ser pleno, ¿de dónde le viene este deseo? Si la sed no prueba la fuente y no hay agua en ninguna parte, entonces el ser humano es un ser radicalmente absurdo, una pasión inútil, un ser infinitamente sediento en un universo sin una gota de agua. Es posible, por tanto, que en el deseo de conocer el infinito esté contenido el infinito mismo. Feuerbach recurrirá a la naturaleza para justificar la presencia de deseos y aspiraciones infinitas en el ser humano. No es sólo el ser humano, sino el ser humano inmerso en la naturaleza, el verdadero origen de la religión. Si antes se dijo que la teología era antropología, ahora habrá que añadir que “la teología no sólo es antropología, sino también fisiología”⁷⁹.

El teólogo protestante Karl Barth preparó un escudo para proteger al Dios cristiano de los dardos de la crítica antropológica de Feuerbach⁸⁰. En la religión, es el ser humano el que busca a Dios, la iniciativa corresponde al ser humano; en cambio, en la fe, es Dios el que va en busca del ser humano. La crítica de Feuerbach es irrelevante para el ámbito de la fe porque precisamente parte del ser humano que proyecta, y no de Dios que elige⁸¹. Los dardos de Feuerbach, según Barth, no alcanzan a la teología porque es Dios y no el ser humano el comienzo, el medio y el fin del mundo de la fe. Se invierte así la relación Dios-ser humano de Feuerbach: es Dios quien pregunta y es el ser humano quien responde. No hay conocimiento salvador que no esté precedido por su iniciativa de gracia. La respuesta de Barth es correcta desde un punto de vista teológico, pero totalmente insatisfactoria desde la filosofía⁸². Para Feuerbach el ser humano sigue proyectando e imagina que Dios viene a su encuentro.

En Feuerbach la religión constituye la alienación humana originaria. Suprimida la alienación religiosa, el ser humano vuelve a ser dueño de sí mismo. Sin embargo, para Marx, la alienación del ser humano religioso no es el origen, sino el síntoma de otra alienación mucho más profunda que se encuentra oculta en la sociedad: “La lucha contra la religión es indirectamente la lucha contra este mundo injusto, del que la religión es el aroma espiritual”⁸³. Esta relación entre la religión y el mundo injusto que la produce es dialéctica. La religión es a la vez causa y efecto de la injusticia del mundo: es causa porque confirma la injusticia, rodeándola de un halo sagrado; pero es más efecto, puesto que si no existiera la

⁷⁷ G. W. F. Hegel. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Meiner, 1959. p. 84.

⁷⁸ E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. p. 113.

⁷⁹ L. Feuerbach. *Sämtliche Werke*, vol. VIII. Frommann, 1959-1964. p. 26.

⁸⁰ K. Barth. *Die Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag, 1952. pp. 80 y ss.

⁸¹ E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. p. 111. También en G. Amen-gual. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Ediciones Sígueme, 2011. p. 94.

⁸² E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. p. 111.

⁸³ K. Marx. *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones Grijalbo, 1961. p. 4.

injusticia, tampoco existiría la religión. La religión es como un hongo venenoso que crece en un terreno malsano, y para acabar de raíz con los hongos hay que sanear el terreno, pero esto no se logra sin acabar antes con los hongos que lo contaminan⁸⁴.

La religión humanista de Feuerbach es una religión del amor y su culto, el ejercicio de la filantropía. La afirmación de la teología cristiana, “Dios es amor”, se convierte en otra puramente antropológica: “el amor es Dios”. El amor no es santo porque sea un predicado de Dios, sino que es un predicado de Dios porque es divino. El amor del ser humano por el ser humano es la ley suprema; entre los seres humanos, es la verdadera religión⁸⁵. Las relaciones entre los amigos, los hermanos, etc..., adquieren el carácter religioso que tenía la relación del ser humano con Dios⁸⁶. La unión del ser humano con el otro a través del amor constituye el género humano. El amor es el lazo que confiere a la esencia humana realidad divina⁸⁷. De este modo el amor, como culminación de los afectos y como acto de la voluntad racional, expresa la unión entre la dimensión práctica y teórica de la filosofía de Feuerbach. Como afirma G. Amengual, “el amor no solo resume toda la afectividad, sino que la rebasa en la medida en que es también un acto de la voluntad racional y, por tanto, además de por el campo de la afectividad se expande por el campo de la mente, la razón, la conciencia, así como la parte apetitiva irracional, hunde sus raíces en lo más instintivo”⁸⁸.

En *La esencia del cristianismo* el amor ocupa el lugar de la divinidad, constituyéndose él mismo en energía universal. El amor no es primariamente una acción que surge del individuo, sino una energía que lo domina y lo impulsa a la unión con otros. No es el ser humano el que tiene amor, sino que es el amor el que le tiene a él. Feuerbach sabe del fanatismo y de la intolerancia político-religiosa, de ahí su interés en situar el amor por encima de la ley, de la fe y de la propia divinidad. Lo más opuesto a la nueva religión, fundada en el amor, es la religiosidad tradicional, basada en el egoísmo. Por otra parte, si toda visión religiosa lleva implícita una proyección humana, entonces podemos poner coto a los dogmatismos y fundamentalismos religiosos, que no asumen la relatividad del conocimiento humano y que identifican las representaciones de Dios con Dios mismo.

Buena parte de la reacción teológica cristiana ante el planteamiento de Feuerbach fue en la línea de una separación neta del ámbito de la fe y el de la razón. La postura fideísta o pietista negó a la razón la competencia para entrar en el ámbito inconmensurable de la fe y la revelación. La iglesia católica apostó por un magisterio autoritario, sin la necesidad de argumentar ni de convencer, interpretando “correctamente” la presunta revelación. Ciertamente, la razón no lo es todo, pero debe estar en todo, incluso en la fe.

Pero no es suficiente renunciar a la razón para superar las críticas de Feuerbach, porque entonces no se pueden superar las trampas de la subjetividad y de la ceguera fanática. El abismo entre fe y razón que hoy inspira a buena parte de los fundamentalismos y tradicionalismos religiosos, se paga con el precio de la desautorización de la fe, la religión y la teología, que quedan confinadas al campo de los sentimientos

⁸⁴ E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, p. 154.

⁸⁵ L. Feuerbach. *La esencia del cristianismo*, Trotta, 1995. p. 312.

⁸⁶ G. Amengual. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Ediciones Sígueme, 2011. p. 143.

⁸⁷ E. Colomer. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, p. 104.

⁸⁸ G. Amengual. *Antropología filosófica*, B.A.C., 2007. p. 114.

y emociones, carentes de valor cognoscitivo, o recluidas al ámbito de lo patológico irracional, contrario a la mayoría de edad propuesta por la ilustración.

La sombra de Feuerbach se cierne sobre todo discurso occidental sobre Dios. Desde Feuerbach, la religión es considerada siempre un proyecto subjetivo, hermenéutica humana, una respuesta de sentido amenazada por la duda y la sospecha ante el carácter proyectivo del conocimiento. La insistencia de Feuerbach en el condicionamiento humano de las representaciones religiosas puede ser un antídoto contra cualquier pretensión absoluta en el lenguaje y en la reflexión sobre la divinidad y hoy más que nunca, en el modo fanático de practicar la fe. Pero no basta con tener conciencia de la grandeza humana, pues ésta debe encarnarse en la historia, echando por tierra todas aquellas condiciones que hacen del ser humano un ser miserable y despreciable⁸⁹.

Gabriel Marcel considera que una de las mayores causas de la crisis de fe (o de vida espiritual) que padece hoy el ser humano no se debe a las catástrofes que ha vivido, ni a la miseria o a la falta de sentido. La desgracia no ataca de raíz a la fe, pues muchos santos y mártires vivieron su fe en contextos de miseria. Lo que en realidad afecta de raíz a la fe es la satisfacción excesiva y egoísta. El bienestar económico puede llevarnos a creer erróneamente que la insatisfacción existencial se ha visto saciada. Marcel comprende que quien se siente ya satisfecho con lo que posee, deja de buscar y de trascender: “un ser que declara que tiene todo lo que necesita, se encuentra ya en vías de descomposición”⁹⁰. Pero lo contrario de la satisfacción no es la angustia ante la falta de satisfacción, sino la alegría que procede de la gratitud, del reconocimiento del don (aquello que se recibe sin dominarlo, sin ser dueño). Ser portadores de una verdad de la que no somos dueños y ser transmisores de ella a través del amor es lo que genera la alegría del que es testigo (aun en condiciones de miseria).

Esta vinculación de la verdad, el bien y el amor, se da tanto en Marcel, como en Feuerbach, Rosenzweig, Buber o Levinas. Son tradiciones distintas, pero que confluyen en una antropología fundada en el amor. Como afirma Rosenzweig, Dios crea al ser humano, no la religión, que es una configuración humana. El ser humano es más que su religión. Carece de sentido según estos autores silenciar lo humano que nos une en nombre de una religiosidad que nos separa. Necesitamos nombrar a Dios para relacionarnos con él⁹¹, pero necesariamente nuestros nombres de Dios son distintos, por lo que ninguno se corresponde exactamente con él, ninguno lo nombra realmente. Como afirma Rosenzweig: Dios debe permanecer inalcanzable, para poder así permanecer al alcance de todos⁹². Feuerbach invirtió a Hegel, elevó sobre sus pies al auténtico sujeto de la filosofía: el ser humano real, que come, bebe, siente, etc.; ese ser humano que es también el único sujeto de la historia. Pero no es preciso matar a Dios para que el ser humano viva, basta con hacer posible que el ser humano viva y Dios, si existe más allá de nuestras proyecciones, vivirá.

⁸⁹ E. Colomer. *EEl pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Herder, 1990. p. 13.

⁹⁰ G. Marcel. *Ser y Tener*, Caparrós Editores, 1996. pp. 209-210.

⁹¹ A esta necesidad humana de nombrar a Dios (y la ausencia de necesidad de Dios, de ser nombrado) hace referencia L. M. Arroyo en su artículo “Religiosidad y secularización en el pensamiento hebreo contemporáneo” *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 43, 2010, p. 48. En este caso, la fuente a la que el autor acude es *El libro del sentido común sano y enfermo*.

⁹² F. Rosenzweig. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Madrid: Encuentro, 2014. pp. 110- 111.

7. Referencia bibliográfica

- Amengual, G. *Antropología filosófica*, Madrid: Editorial Católica, B.A.C., 2007.
- Amengual, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- Amengual, G. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- Amengual, G. *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid: Caparrós editores, 1998.
- Arroyo, L. M. "Humanismo y Cristianismo. El Humanismo Ateo", *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 36, 2006.
- Arroyo, L. M. "La antropología dialógica en la historia de la filosofía", *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 39, 2007. Ejemplar dedicado a *La filosofía en el futuro de los discursos antropológicos*, coordinado por Gemma Inés Vicente Arregui.
- Arroyo, L. M. "Religiosidad y secularización en el pensamiento hebreo contemporáneo" *Thémata Revista de Filosofía*, Nº 43, 2010.
- Arroyo, L. M. *Yo soy Lutero II. La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*, Salamanca: Universidad Pontificia, 1991.
- Barth, K. *Die Kirchliche Dogmatik*, Zurich: Theologischer Verlag, 1952.
- Buber, M. *¿Qué es el hombre?*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Buber, M. *Diálogo y otros escritos*, Barcelona: Riopiedras ediciones, 1997.
- Buber, M. *Yo y tú*, Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- Cabada, M. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid: Editorial Católica, B.A.C., 1975.
- Colomer, E. *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Barcelona: Herder, 1990.
- De Lubac, H. *El drama del humanismo ateo*, Madrid: EPESA, 1997.
- Díaz, C. *El Nuevo Pensamiento de F. Rosenzweig*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier. Colección Persona, 2008.
- Diels, H. y W. Kranz (ed.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Zurich: Weidmannsche Buchhandlung, 1968.
- Ebner, F. *La palabra y las realidades espirituales*, Madrid: Caparrós editores, 1995.
- Estrada, J. A. *Dios en las tradiciones filosóficas*, vol. II, Madrid: Trotta, 1996.
- Feuerbach, L. *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta, 1995.
- Feuerbach, L. *Sämtliche Werke*, vols. II, VII, VIII, X, XII, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1959-1964.
- Foucault, M. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1973.
- Hartmann, E. *Geschichte der Metaphysik*, vol II, Leipzig: Darmstadt, 1969.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, eds. F. Nikolín y O. Pöggeler, Hamburgo: Meiner, 1959.
- Küng, H. *¿Existe Dios? Respuestas al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid: Cristiandad, 1979.
- Levinas, E. *El Tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós. 1993.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- Marcel, G. *Homo Viator*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Marcel, G. *Ser y tener*, Madrid: Caparrós editores, 1996.
- Marx, K y F. Engels. *La ideología alemana*, Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1970.
- Marx, K. *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, México: Grijalbo, 1961.

- Rosenzweig, F. *El libro del sentido común sano y enfermo*. Caparrós Editores. Colección Esprit. Madrid. 1994.
- Rosenzweig, F. *El nuevo pensamiento*, Madrid: Visor, 1989.
- Rosenzweig, F. *El país de los dos ríos. El judaísmo más allá del tiempo y la historia*, Madrid: Encuentro, 2014.
- Rosenzweig, F. *Gesammelte Schriften: Briefe und Tagebücher (1918-1929)*, vol. 2, Eds. R. Rosenzweig y E. Rosenzweig-Scheinmann, en colaboración con B. Casper. The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
- Rosenzweig, F. *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- Sartre, J. P. *L'existencialisme est un humanisme*, Paris: Nagel, 1946.
- Stirner, M.: *El único y su propiedad*, tomos I y II., Barcelona: Orbis, 1985.
- Torralba, F. *Los Maestros de la Sospecha: Marx, Nietzsche y Freud*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013.

