



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Piñón Gaytan, José Francisco

FEUERBACH: "DIOS COMO ESENCIA DEL HOMBRE (HOMO HOMINI DEUS)"

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 11, núm. 24, enero-abril, 2014, pp. 191-214

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62832750010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FEUERBACH: “DIOS COMO ESENCIA DEL HOMBRE (*HOMO HOMINI DEUS*)”

José Francisco Piñón Gaytan*

RESUMEN: “El secreto de la teología es la antropología”, afirma tajantemente el autor de *La esencia del cristianismo*. Feuerbach, con esta sentencia lapidaria, se separa de la típica crítica de la religión de la filosofía de la ilustración. En esto sigue el específico pensamiento de Hegel. La religión y, en especial, la *idea de Dios*, ya no es un problema predominantemente epistemológico, sino histórico-antropológico. Feuerbach ya no se pregunta, como Kant, “¿cómo son posibles las preposiciones *a priori*?”, o “¿cómo será posible la religión?”, sino, simplemente, siguiendo a Hegel, fenomenológicamente, “¿qué es la religión?” y “¿qué entendemos por Dios?”. Feuerbach, por lo tanto, aterrizaba una valoración secularizada del hombre, cuyo proceso arrancó a partir de la filosofía de Descartes. Hegel coronará ese devenir histórico donde afirmaba, “lo racional es real y lo real es racional”, unificando, en simbiosis lógico-metafísica, lo divino y lo humano, Dios y hombre. En el fondo, como consecuencia de la modernidad, la crítica del cielo se tornaba, también, crítica de la tierra.

PALABRAS CLAVE: Religión, humanismo positivo, cristianismo, alienación, materialismo.

*Doctor en ciencias sociales y filosofía política, Santo Tomas de Roma, Italia. Presidente del centro de estudios sociales Antonio Gramsci. Profesor-investigador, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)- Iztapalapa. Correo electrónico: pgjf@xanum.uam.mx

EL DILEMA DE LA FILOSOFÍA DE FEUERBACH

Si el marxismo, como escribe R. Garaudy, ha recibido en herencia “el humanismo prometeico de la Revolución francesa” y aquella “certeza en la omnipotencia del hombre” (1969: 302), con Feuerbach este “humanismo” y esta “certeza” adquieren un nuevo aspecto y constituyen una de las características del marxismo, que lo colocan entre aquellas corrientes de pensamiento que mejor expresan las inquietudes del pensamiento moderno. Un pensamiento moderno que era, sobre todo, exigencia de *autonomía*, de *naturalismo*, de subrayar el mundo del hombre y criticar a una filosofía meramente especulativa.

En efecto, el “humanismo” de Feuerbach, que considera al hombre no en su “idealidad”, sino en su “concentricidad” sensible, es el fruto de su antropología, de su concepción de la alienación del hombre en la religión y de su crítica a Hegel. En otras palabras, el humanismo de Feuerbach es la conclusión, y, en cierta manera, la síntesis de su hegelianismo, de su naturalismo, de su materialismo. Marx tomará de Feuerbach, precisamente, el materialismo y aceptará —superándola— su crítica a la religión.

Ludwig Feuerbach, hijo de Anselmo von Feuerbach, nace en Landshut, en Baviera, el 28 de julio de 1804. Realiza sus estudios secundarios en Ansbach, pasando después a Heidelberg para el estudio de la teología. En Berlín, como discípulo de Hegel, se familiariza con los problemas filosóficos. En 1832 publica sus *Pensamientos sobre la muerte y sobre la inmortalidad*, en donde ataca las posiciones de “la derecha” del hegelianismo, defendiendo la inmortalidad solamente para la “humanidad” en su desarrollo histórico, pero negándola al individuo. La publicación de esta obra le impide a Feuerbach la enseñanza universitaria, pero no la meditación, ni la libertad para escribir. Entre sus publicaciones principales, a partir de 1836, encontramos *Historia de la nueva filosofía* y *Crítica de la filosofía hegeliana*, pero, sobre todas ellas, descuella su famosísima *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*) publicada en 1841.

Con *La esencia del cristianismo* se abre, dentro de las filas de la “izquierda hegeliana”, una nueva época. Por ella, en palabras de Engels,

*todos fuimos feuerbachianos.*¹ Y Marx, ya en 1842, exhortaba a los teólogos y filósofos especulativos a dejar a un lado los conceptos y prejuicios del pasado especulativo, para llegar a la verdad que, a través de Feuerbach, les llegaba, y mostrando su ardor por la obra de Feuerbach, en su *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach*, escribía lo siguiente: "Avergonzaos, cristianos, nobles y plebeyos, doctos e ignorantes, avergonzaos de que un Anticristo deba mostraros la *esencia del cristianismo* en su verdadera forma" (Marx, 1950:56). El entusiasmo que suscitó *La esencia del Cristianismo* obligó a Feuerbach, en 1848, a salir, por un breve periodo, de su aislamiento para impartir algunas lecciones en Heidelberg, sin participar, sin embargo, en las actividades políticas. No obstante el encerrarse dentro de sí mismo, en la profundidad de sus problemas filosóficos, en el cultivo de la ciencia, como su verdadera actividad, no impidió que Fritz Kapp escribiera a propósito de Feuerbach: "ha destruido la paz en muchas familias. Los viejos maldicen y protestan, los jóvenes lo admiran y lo aman" (Banfi, 1960: 6).

Con *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se proponía demostrar que los atributos que nosotros adjudicamos a Dios, no son sino los mismos deseos y sentimientos del hombre sublimados. En 1843 publica dos escritos con finalidad antimetafísica: *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* y *Principio de la filosofía del porvenir*. Volviendo al estudio de la crítica a la religión, después de corregir su *Esencia del cristianismo* Feuerbach escribe en 1844 *La esencia de la fe según Lutero* y en 1845 *La esencia de la religión*. En una carta de Marx, con fecha 11 de Agosto de 1844, el *Lutero* y los *Principios* de Feuerbach son mostrados como los escritos que han dado "al socialismo un fundamento filosófico", y en tal sentido, según Marx, fueron interpretados por los comunistas.² En 1857 Feuerbach publicó su última obra de cierta importancia: *Teogonía*. En 1860 se transfirió a Rechenberg, en las cercanías de Nuremberg, en donde vivió en miseria, dedicado a las ciencias naturales. Muere el 13 de septiembre de 1872.

¹ Término usado desde el texto F. Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx-Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, vol. II, p. 367.

² Citado en Feuerbach, *Essenza della religione*, introd., por C. Ascheri e C. Cesa, Editori Laterza, Bari, 1969, p. 19.

Con Feuerbach no muere ni su amor por el hombre sensible, ni su crítica a la religión. Ésta será la labor de Marx. El hombre que Feuerbach intentó liberar no fue, ciertamente, el hombre del iluminismo o del romanticismo, sino el hombre de carne y hueso, aquél de quien el mismo Feuerbach decía: “el hombre es lo que come” (Giannantoni, 1969: 114). Lo trató de liberar de la *alienación religiosa*, o sea, según el mismo Feuerbach, del impulso más puro del hombre y por consiguiente el más fuerte de romper: la divinización de las aspiraciones del hombre. De esta manera, el punto de partida de la *antropología* materialista de Feuerbach es el hombre, el hombre sensible, “el hombre natural”, aquél hombre que ocupara el último pensamiento de Feuerbach: “Mi primer pensamiento era Dios; el segundo, la razón, el tercero y último, el hombre” (Gollwitzer, 1970: 51). Sin embargo, Feuerbach, contra sus expresas declaraciones, y por los mismos escritos, no dejó jamás de abordar —existencialismo sentido— *el problema de Dios*. En frase de Sergej Bulgakov: “Dios lo atormentó toda la vida” (Wetter, 1948: 16).

Cierto, por otra parte, la obra de Feuerbach se quedó, según el juicio de Marx, en el terreno *especulativo* y su *hombre-Dios* bastante *indefinido*, y también, como piensa Engels, “no supo aportar nada positivo (a la filosofía de Hegel), más que una ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente” (1969: 386). Conviene precisar que fue Feuerbach quien llevó la crítica de la religión “al hombre de la calle”, rompiendo el estrecho círculo que la encerraba en la izquierda hegeliana. Feuerbach, además, sintetizaba la crítica a la religión de todos sus predecesores, desde Espinoza hasta Hegel. Así lo creía. Por esta razón, Marx podía decir que, con Feuerbach, la crítica religiosa estaba sustancialmente terminada. Marx, pues, no sólo aceptaba el “humanismo” *positivo y real* de Feuerbach: “De Feuerbach es de donde sale la crítica *humanista y naturalista positiva*” (Marx, 1969: 34); no solamente lo consideraba como el “verdadero vencedor de la vieja filosofía” por haber probado que “la filosofía (la vieja) no es otra cosa que la religión transformada en pensamientos, y que, por consiguiente, es otra forma y otra manera de alienación” (Marx, 1969: 142), sino que toma, fundamentalmente, y al principio de una manera total, su crítica a la religión, reservándose, después, de criticar, tanto su ‘humanismo’, como su ‘religión’, sobre todo en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Feuerbach, por consiguiente, a los ojos

de Marx, es el iniciador del nuevo materialismo, del nuevo humanismo. En este sentido, Feuerbach termina con el *ateísmo clásico tradicional*, que negaba la existencia de Dios de una manera *negativa*, e inicia un *ateísmo de tipo positivo* que trata de “engrandecer al hombre”, de destruir el mito-Dios precisamente para convertir al hombre, como dice Marx, en el *ser supremo*.³

“Los marxistas, escribe C. Fabro, ven a Feuerbach el teórico del nuevo ateísmo, o sea, del positivo, y constructivo, en cuanto tiene por objeto a diferencia del ateísmo del materialismo metafísico, no la crítica de Dios, sino la interpretación y la *construcción del hombre*” (Fabro, 1962: 41). Ya desde sus *Principios de la filosofía del porvenir* convierte al hombre en el objeto único, universal y supremo, haciendo de la antropología una ciencia universal. Su crítica a la religión habrá que interpretarla, por consiguiente, a la luz de un humanismo radical y exclusivo.

FEUERBACH: LA “INVERSIÓN” DE HEGEL

Uno de los puntos débiles de la filosofía de Hegel era la explicación de la *naturaleza*. De tal manera Hegel estaba convencido de la imperfección de la naturaleza en relación con el espíritu que no se inquietaba en lo más mínimo. “Si los hechos -decía-, no se adaptan a las leyes de la filosofía, peor para los hechos”.

Feuerbach, por el contrario, consciente de este “pecado” de la filosofía hegeliana, proponía como esencial y original la naturaleza, no la idea. Si una filosofía, afirmaba, no es capaz de explicar los hechos, peor para la filosofía, no para los hechos. Para Feuerbach, la “idea absoluta” y la “preexistencia de las categorías lógicas”, de Hegel, no eran sino “el residuo fantástico de la fe en un creador ultraterreno”, y el mundo material y sensible era el “solo mundo real” (Fabro, 1962: 41). La materia, pues, no era un producto del espíritu, sino al contrario, el espíritu era el producto más alto de la materia. La “inversión” de Hegel, por consiguiente, estaba consumada.

³ Si se quiere profundizar en el tema, recomiendo Marx, K. (1962), “Per la critica della filosofia del diritto di Hegel”, en Marx, K. y Engels, F. *Opere Scelte*, Roma, Riuniti, p. 65.

En el terreno religioso, según Feuerbach, el hombre debe ocupar el lugar de Dios: tomar como fin “aquello que la religión presenta como medio, exaltar a la dignidad de principio, de cosa esencial, de causas, aquello que para la religión es cosa secundaria, accesorio, condición” (Feuerbach, 1960a: 325). Según Feuerbach, el hombre, en la religión, era solamente *un medio*, una condición para llegar a Dios, la única cosa importante. El amor, por la religión, se convertía en un sentimiento puramente aparente e ilusorio: “el amor religioso, decía, no ama al hombre sino por el amor de Dios, o sea, ama al hombre sólo aparentemente, en realidad ama a Dios” (1960a: 325). Feuerbach, al mismo tiempo, consideraba la filosofía de Hegel como una *teología enmascarada*, desde el momento que Hegel, aunque sí sostenía el *absoluto inmanente y no trascendente*, proponía, después de todo, una “*reconciliación*” dentro del mundo, en sus instituciones, por consiguiente, alienante.

Para Feuerbach, el espíritu infinito o absoluto de Hegel era el mismo espíritu finito, alienado de sí mismo. Se debería, pues, reducir el infinito al finito, no el finito al infinito. “Hegel parte del infinito, porque toma como punto de partida todavía el antiguo punto de vista metafísico del absoluto y del infinito, y de esta manera descubre en el infinito la necesidad de la limitación, de la determinación, de la finitud; yo, en cambio, meto el infinito en el finito” (Dognin, 1972: 102).

De aquí la necesidad, según Feuerbach, de cambiar los términos: hacer del hombre *el sujeto* y de Dios *el predicado*, al contrario de la religión. No atribuir a Dios el *ser* y al hombre *solamente la conciencia*.

Si, por consiguiente, como dice la filosofía hegeliana, Dios es conciencia de sí en la conciencia que el hombre tiene de Dios, la conciencia humana *es por sí* una conciencia divina. ¿Por qué, pues, alienar del hombre su conciencia y hacer la autoconciencia de un ser diverso de él? ¿Por qué atribuir a Dios *el ser* y al hombre solamente la conciencia? ¿Dios tiene su conciencia en el hombre y el hombre su ser en Dios? ¿La conciencia que el hombre tiene de sí es la conciencia que el hombre tiene de Dios? ¡*Qué absurdo y qué contradicción!* Cambiemos los términos y obtendremos la verdad: *el conocimiento que el hombre tiene de Dios es el*

conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, de su propia naturaleza (Feuerbach, 1960a: 276).

Feuerbach, por consiguiente, según sus palabras, trataba de poner al hombre sobre sus propios pies y no, como se encontraba en Hegel, de cabeza. Si criticaba la *Idea absoluta* de Hegel, era porque esta *Idea* hegeliana, sujeto absoluto real, aunque impersonal, hacía las veces del Dios de la religión. Permanecía todavía —relativamente— distinta del hombre, y no podía evitar de caer en otra contradicción: el de quitar al hombre una existencia absoluta, reduciéndola a un simple *modo* de un sujeto, o sea, el pensamiento trascendente, colocado fuera del mismo hombre. Feuerbach, por esta razón, se adhiere al materialismo, como principio de todo pensamiento, autosuficiente, sin renunciar, por lo demás, a una visión filosófica que lo obliga a usar todavía los términos religiosos hegelianos de *finito* e *infinito* de *perfecto* y de *divino*, aplicándolos al hombre, con la ilusión de realizar una síntesis perfecta, y construir la verdadera religión, la religión del amor, en donde el amor sentimental, inclusive el sensual, obtenga un lugar de privilegio (Feuerbach, 1960a: 203).

El esfuerzo de Feuerbach por realizar esta síntesis del infinito y del finito en el hombre, de conciliar el corazón con el pensamiento, su fe en la naturaleza, en la ciencia y en el progreso, encontró una grata acogida entre todos aquellos que se consideraban herederos de la crítica religiosa del siglo XVIII.

“FEUERBACH: DIOS O EL HOMBRE”

La vieja filosofía, para Feuerbach, terminaba reduciéndose a la teología y la contradicción que había desaparecido, abstractamente, en el entendimiento, se encontraba todavía en el corazón. En cambio, “la nueva filosofía es la resolución completa, absoluta, coherente, de la teología en antropología”, haciendo del hombre “su objeto único, universal y supremo, convirtiéndose la antropología en ciencia universal” (Feuerbach, 1960b: 381).

Si Hegel, pues, había convertido la religión en “razón” y, en último término, en filosofía, Feuerbach, optando por “el hombre” concreto y sensible, convierte la teología en antropología.

La inversión de Hegel, por consiguiente, según Feuerbach, está terminada. Su crítica, de aquí en adelante, partirá del conocimiento psicológico del hombre concreto, ya no de los conceptos hegelianos de finito e infinito.

Feuerbach se esforzará en demostrar que la distinción entre el hombre y lo divino no es sino una *ilusión*, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son *cosas puramente humanas*. “Nuestra tarea, es demostrar que la distinción entre lo que es humano y lo que es divino, no es más que ilusoria, que no es más que la distinción entre la esencia de la humanidad, entre la naturaleza humana y el individuo; y que, por consiguiente, el objeto y la doctrina cristiana son humanos y nada más” (Feuerbach, 1960a: 39).

Su filosofía será, pues, el intento de convertir en antropología no sólo la teología, sino también la filosofía especulativa. La conciencia religiosa, así como la especulación hegeliana, tendrían que ser acusadas de falsa conciencia, ya que “solamente la verdad que se ha convertido en carne y en sangre puede ser tenida como verdad” (Feuerbach, 1960b: 52). El hombre, para Feuerbach, debe tener sólo un amor: el hombre; una religión: la religión del hombre. “El hombre es el Dios del hombre: ‘*homo homini Deus*’ (Feuerbach, 1960a: 194). Para Feuerbach, el Dios hecho hombre, en el cristianismo, no es sino “la manifestación del hombre hecho Dios”, ya que la elevación del hombre a Dios es primero que el rebajamiento de Dios al hombre. “El hombre era ya un Dios, era ya uno mismo, antes que Dios se convirtiese en hombre, o sea, haya aparecido como hombre” (Feuerbach, 1960a: 79).

Este *humanismo*, sin Dios, de Feuerbach, en donde el hombre es *objeto y criterio, realidad perfecta, absoluta*, principio de sí y de todas las cosas, es lo que Ruge llamaba *humanismo absoluto* (Comte, 1934: 138). Para Feuerbach, este *humanismo* no debe ser considerado un “ateísmo”. “No pretende, escribe Engels, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarlo” (Engels, 1966: 378). No persigue una “irreligión”, sino “la verdadera religión”, en donde “el

amor sexual acaba siendo una de las formas supremas, si no la forma culminante, en que se practica su nueva religión" (Engels, 1966: 378).

Feuerbach, por consiguiente, no tiene la intención de suprimir la religión, sino, más bien, *superarla* (*aufgehoben*), de una manera semejante a la "inversión" que hace del cristianismo: la enseñanza del cristianismo histórico consistía en que Dios se había hecho hombre; ahora un cristianismo verdadero debería enseñar que el hombre debe convertirse en Dios (Gregoire, 1947: 173). Sin embargo, Feuerbach no escapará, al fin de cuentas, a la acusación del "ateísmo", ni a las críticas de Marx y Engels sobre su "religión". "Cuando Feuerbach se esfuerza en establecer a base de una interpretación sustancialmente materialista de la naturaleza, es como si se empeñase en concebir la química moderna como la verdadera alquimia. Si la religión puede existir sin su Dios, la alquimia puede prescindir también de su piedra filosofal" (Engels, 1966: 379).

Por esta razón, Feuerbach sigue siendo, para Marx un teólogo, un "teólogo crítico", incapaz de hacer una crítica verdadera, ya que ha postulado un hombre todavía *ideal*, un dios con *categorías ideales*, al igual que el Dios de la religión que criticaba. Feuerbach no explicará, según Marx, —ya que lo hará de una manera *intelectual e idealista*— los orígenes de la *alienación religiosa*. El hombre resulta, pues, para Feuerbach la primera realidad y no Dios. Éste no es sino la imagen del hombre.

El misterio de la religión, para Feuerbach, consiste en que el hombre "proyecta el propio ser fuera de sí mismo y después lo hace objeto de este ser metamorfoseado en sujeto, en persona" (Feuerbach, 1960a: 55). Al mismo tiempo, la miseria de la religión se manifiesta en que este mismo hombre no reconoce que su Dios o sus dioses no son otra cosa que "deseos, realizados, el más grande deseo, la suma fortuna del filósofo, del pensador" (Feuerbach, 1969: 117).

Por otra parte, aunque si para Feuerbach "Dios es, con relación al hombre, el compendio de sus más grandes sentimientos y pensamientos, y el libro en donde escribe los nombres de los seres más queridos, más santos" (Feuerbach, 1960a: 94), aunque si el mismo Feuerbach reconoce que "los cristianos, haciendo de Dios un ser a sí mismo suficiente, objeto de pura adoración, van, sin duda, eliminando muchas

concepciones vergonzosas” (Feuerbach, 1960a: 323), no deja de criticar una religión que sacrifica al “deber religioso el deber hacia el hombre” (Feuerbach, 1960a: 323), de refutar una fe que “convierte al hombre limitado, que le quita la libertad y la capacidad de juzgar serenamente aquello que es otro, aquello que es diverso de mí mismo” (Feuerbach, 1960a: 297).

Si Feuerbach reconoce, por un lado, que la religión corresponde “a los fines y a las necesidades humanas” (Feuerbach, 1969: 74), si cree, al mismo tiempo, que la “fe confiere al hombre un particular orgullo y una particular presunción” (Feuerbach, 1960a: 297), no por ello deja de pensar que la razón, en sus relaciones con las ideas religiosas, debe destruir esta *ilusión*: “una ilusión, sin embargo, nada inocua, porque ejercita sobre el hombre una influencia fundamentalmente perniciosa y funesta, destruye sus fuerzas para la vida real y le hace perder el sentido de la verdad y de la virtud” (Feuerbach, 1960a: 325).

De aquí que Feuerbach considere la religión como una cosa perniciosa al hombre y, por tanto, inadmisibile: “nuestra tarea esencial, escribe, se ha completado con esto, hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural, y sobrehumana, a las partes esenciales de la esencia humana como a sus partes fundamentales” (Feuerbach, 1960a: 221). Esta expoliación del hombre a favor de Dios, este despojarse de una parte del hombre, representa, pues, para Feuerbach, lo que Marx llamará, más tarde, *la alienación humana*.

La crítica de la religión, por consiguiente, se justifica, según Feuerbach, desde el momento que trata de liberar a la humanidad de un Dios que existe “solamente en fe, solamente en el corazón del hombre: porque Dios no es otra cosa sino la esencia de la fantasía o de la imaginación, la esencia del corazón humano” (Feuerbach, 1969: 116). Si para Feuerbach, “Dios es celoso del hombre, la religión celosa de la moral” (Feuerbach, 1960a: 323), si en el cristianismo, porque tiene mayor valor, se ofrecen “en sacrificio a Dios el alma y el sentimiento”, es lógico que el hombre debe luchar contra ese Dios que le roba sus cualidades más preciosas.

Por esto, Feuerbach no puede huir de un dilema terrible: “La cuestión de la existencia de Dios... es, para mí, la cuestión de la no existencia o de la existencia del hombre” (Gregoire, 1947: 147).

Feuerbach llega, por consiguiente, al *ateísmo positivo*. Niega a Dios porque quiere engrandecer al hombre. Y aunque si *realmente* piensa que el hombre "es el principio de la religión, el hombre es el centro de la religión, el hombre es el fin de la religión" (Feuerbach, 1960a: 221), considera, después de todo, que en la religión, Dios ocupa el primer lugar, cuando, en realidad, le debería corresponder el segundo.

"Si el ser del hombre, —escribe— es para el hombre el ser supremo, también en la práctica, la ley primera y suprema será el amor del hombre para el hombre, *Homo homini deus est*" (Feuerbach, 1960a: 321).

Pero vayamos por partes. ¿Cuál fue el itinerario "ideológico!" de Feuerbach? ¿Cuál su punto de partida, su evolución intelectual, sus aportes específicos a la crítica de la Religión, sobre todo con respecto a la típica del iluminismo racionalista?

FEUERBACH: ¿RELIGIÓN COMO ESENCIA DEL HOMBRE?

Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1841) había intentado transformar la *teología* en *antropología*. La esencia de Dios y los predicados de la divinidad no eran sino expresiones de la misma esencia del hombre. Así, Feuerbach alargaba y extendía el mismo concepto del hombre. Todo lo que se predicaba de Dios no era sino la misma naturaleza del hombre. Estaba de acuerdo con Schleiermacher en que la religión consistía en un *sentimiento*, en el sentido de *dependencia*, pero mientras el filósofo Schleiermacher afirmaba que la autoconciencia se refería a una "infinitud absoluta" de la cual el hombre se siente dependiente, Feuerbach en cambio sostenía que ese sentimiento de lo divino no era sino la expresión más alta del hombre. Era fruto de su misma "racionalidad", importante, sí, pero, al fin y al cabo, un reflejo. Religión que, para Feuerbach, precedía a la filosofía desde el punto de vista de la historia y, en sí, no condenable porque constituía la misma *esencia* del hombre. Esto último vs. Bauer y Stirner. Contra Stirner que lo acusaba de sostener una "*alienación*" en relación con el "genero" o a lo "humano" y de nuevo sostener una mistificación o alienación, replicaba que esos conceptos no eran contrapuestos al hombre real, sino constitutivos de la misma naturaleza humana. Prueba que el hombre singular no era

suficiente; necesitaba de los *otros*, del “tú”. De ahí su *positiva* (en este renglón) *valoración del elemento religioso*, cuando ésta no comportaba degradación o servidumbre. Era, ciertamente, una “ignorancia”, pero hasta ahí. No conividía la crítica de John Tolard y Destutt de Tracy de la religión como “negocio” o “engaño” por parte del sacerdote. Herencia que le venía del cambio operado por Hegel en cuanto a la crítica de la religión. Ya no la crítica del iluminismo en donde la religión se medía por los solos marcos de la razón. Distinguía un doble carácter de la religión: era contemporáneamente armonía y contradicción con la naturaleza del hombre. Como “armonía” la religión compendia la esencia, como *alienación* del hombre. Como “contradicción”, expresaba un elemento esencial e importante de los sentimientos del corazón del hombre. De ahí que no estaba de acuerdo con la crítica de Marx de que con Feuerbach la crítica de la religión ya se había terminado. Más bien, para Feuerbach, era lo contrario: *abría un elemento importante para seguir explicando la naturaleza del hombre*. Estas dos visiones se encuentran en la redacción de su *Esencia del cristianismo*: coincidencia y contradicción.

Sin embargo, Feuerbach insistía en considerar la religión como una antropología. La esencia “teórica” del hombre era lo esencial. Por eso, el elemento del “corazón”, de la sensibilidad, lo ponía en segundo lugar (en los apéndices). Por eso, Feuerbach sintió la necesidad de un cambio. Y no sólo por las críticas de Bauer y Stirner. Coincide con su crítica al idealismo de Hegel. Para Feuerbach, la filosofía moderna tomaba el ejemplo de la teología: no era otra cosa sino la teología transformada en filosofía. Por esto reivindica la inmediatez del ser de lo *sensible*, de “otro yo”. La *antropología* es integrada a la *fisiología*. Es el encuentro con la naturaleza, como fundamento “objetivo” de los deseos y sentimientos del hombre. Ese intento de Feuerbach, de unir sensibilidad y razón, era el común denominador de la *forma mentis* de los siglos XVIII y XIX, desde Rousseau hasta Schiller y Novalis.

Feuerbach, por lo tanto, al valorar el mundo de lo sensible, “objetivando” una *naturaleza*, con eso *empezaba a valorar*, al mismo tiempo, la religión como un elemento vital, existencial, práctico, de la misma naturaleza del hombre, o sea, la práctica de la religión como crítica y factor ante el “intelectualismo” de la teología y de la filosofía.

Un rescate, pues, de lo vital de los deseos y anhelos del hombre. Por eso es importante el cambio sufrido por Feuerbach. Es significativo, en este aspecto, el escrito de 1844 sobre Lutero: *La esencia de la fe según Lutero*. Significativa es la elección del pensamiento de Lutero. ¿Acaso no era Lutero el que, insistiendo sobre la "gracia", había marginado las "obras" y subvalorado la libertad del hombre? ¿No era el mismo Lutero que imponía un abismo entre la razón y la fe? Feuerbach venía a interpretarlo de otra manera. Lutero, según Feuerbach, ponía la salvación, sí, en la gracia. Pero se presentaba como un Dios para los hombres, al contrario, pensaba él, del Dios lejano, omnipresente, intelectualístico, del catolicismo, un Dios que no necesitaba de los hombres y que, precisamente, por tal motivo el hombre necesitaba de las *obras buenas* para poder ser digno de Dios. En el luteranismo, en cambio, según Feuerbach, Dios no es un *Ente* que subsista *por sí mismo*, sino un ser "*para nosotros*". Señal, por otra parte del insuficiente conocimiento de otra línea de la teología católica y expresión de un concepto sobre Dios como "ente" que se convertirá a futuro en objeto de crítica por parte de Heidegger.

Pero Feuerbach ya había "corregido" su primera visión. La religión no era sólo antropología, sólo expresión de la esencia del hombre. Tenía un fundamento, *exterior* al mismo hombre: la *naturaleza*. Y con ello, la recuperación de la sensibilidad, del Dios que se revela en Cristo, del Dios encarnado, sensible, que valora los sentidos. Una revelación que se expresa sólo por lo sensible, que es "esencia por los sentidos" y que, por lo mismo, lo es para el entendimiento. No es el pensamiento que purifica la sensibilidad, sino al contrario, es la sensibilidad que purifica el pensamiento. No es la encarnación el fruto sólo del espíritu, como, según Feuerbach, creía la teología especulativa; es, también, el recurso a la palabra y a la carne lo que excluye un ser solamente espiritual, tan sólo pensado. Crítica, pues, que incluye también a la filosofía hegeliana. Sin embargo, este "luteranismo" de Feuerbach le acarrearía más de alguna crítica y Feuerbach, a su vez, replicará en contra de Marx (que sostenía que el filósofo de *La esencia del cristianismo* ofrecía una base filosófica al socialismo) que su pensamiento no se detenía en la mera antropología. Pensaba, contra Stirner y Bruno Bauer, que no

podía detenerse en un abstracto “humanismo”, sino que tenía que recurrir a un fundamento o “base objetiva”, exterior, al fenómeno psicológico y mental de la religión. De ahí el cambio de antropología y fisiología.

FEUERBACH: EL PRIMADO DEL SER

En *De ratione una, universali, infinita*, la tesis doctoral (Dissertation) de 1828, Feuerbach exalta la filosofía idealista hegeliana y coloca a la ‘*Vernunft*’ (razón) en un lugar preeminente y trascendente frente al mero *factum* o empiricidad. Contra C. Fr. Bachmann, que en 1835 había escrito un *Anti-Hegel*, opone en el mismo año su *Kritik des ‘Anti-Hegel’* donde critica el desnudo empirismo rechazando por lo mismo una filosofía que intentase encerrar el problema de la verdad en el puro dato concreto. Contra Franz Dorguth, autor de una *crítica al idealismo*, Feuerbach afirma la preeminencia del pensamiento sobre la materialidad de la “función cerebral”. Se pregunta, en la misma línea del horizonte hegeliano: “¿Cómo puede el hombre llegar a concebir la materia, cómo puede llegar a llamar cuerpo a su cuerpo, si él no fuese más que cuerpo? No es posible que existe el concepto de materia allí donde únicamente hay materia... La materia sólo existe para un ser distinto de la materia” (Feuerbach, 140).⁴

En el fondo, en estas reacciones a la crítica a la filosofía idealista, resuenan todavía los acentos kantianos y sobre todo, hegelianos de los conceptos de *límite*, *finitud-infinitud* como relaciones recíprocas. La conciencia de límite y de finitud no puede no exigir el paso al no límite o la no finitud. Dígase lo mismo del concepto, *conciencia*, de *materia*. Lejos estaba todavía Feuerbach del prefacio de la segunda edición de *Wesen des Christenthums (La esencia del cristianismo)* de 1841 cuando refutaba aquella especulación absoluta que pretendía *arrancarse los ojos* para poder pensar mejor. A la concepción idealista del *omnia mea mecum porto*, de influencias plotiniano-agustinianas, Feuerbach opone el dato externo, la cosa no confundida con la idea, la necesidad de sentidos y ojos,

⁴ L. Feuerbach, *Kritik des ‘Anti-Hegel’*, 11, 140.

de fundar los pensamientos en los materiales de la percepción sensible: "hago derivar el pensamiento del objeto, no el objetos del pensamiento, y sólo hay objeto fuera de nuestro cerebro" (Feuerbach, 1975: 8). Y lejos también de aquella paradójica frase de que el hecho llega a la razón como un puñetazo en el ojo (Feuerbach, 1975: 241, 246, 283). Más tarde sabremos matizar el pensamiento de Feuerbach para no ubicarlo en un craso materialismo. Defenderlo, inclusive, de la interpretación posterior del mismo Marx que pretendía incluirlo en una tradición meramente sensualista del materialismo. El filósofo que afirmó que "el hombre es lo que come" (y lo fue Feuerbach), debe ser interpretado en su justa dimensión cuando en la conclusión de *La esencia del cristianismo* explicaba que el cuerpo no era sino la base de una filosofía del hombre: "el hambre y la sed no destruyen en él solamente la fuerza física, sino también la moral e inteligencia, lo privan de la humanidad, de la razón, de la conciencia". Feuerbach, como el anterior "materialista" Hobbes, ante la doctrina del cuerpo y la materia, sabía hacer sus paradojas. A Feuerbach, ciertamente, a pesar de la interpretación de Marx y Gentile en ese terreno, no podríamos colocarlo, con razón histórica, en la filosofía del mero materialismo sensualista. Creemos, más bien, que su horizonte intelectual lo encontramos en un *realismo naturalista*. Y ahí, sí, contra el idealismo de la especulación hegeliana. Creemos que Gentile no tuvo razón al reprochar a Feuerbach la concepción tan mecánica que le atribuye en la relación *sujeto-objeto*. Feuerbach no es el típico filósofo de la *tabula rasa* del materialismo en donde la unidad del hombre con la naturaleza y la relación de la conciencia con el cuerpo, *sujeto y objeto*, se daría de una manera meramente mecánica. Su "materialismo" es de otra especificidad. Su primado del *ser* no lo orilla a suprimir la labor del pensamiento. En la realidad concreta Feuerbach sabe distinguir la conciencia que el hombre tiene de sí mismo de la que puede tener sobre el objeto conocido. El *no sentido* de la *no* existencia, y, el sentido de que algo existe, es el verdadero sentido de la existencia. Es decir, es la conciencia al fin de cuentas la que toma sentido del *no sentido* de la *no* existencia. Y si esto es así, la conciencia misma sería un fundamento del ser. No la *cosa* o el *objeto* en sí. Como lo afirma Feuerbach: "No hay verdad más que en la unidad de la conciencia y del ser" (Feuerbach, 1975: 274-275). Sin caer, obviamente, en el solipsita

cogito cogitatum de la filosofía cartesiana. Feuerbach postula una visión unitaria del hombre. Criticaba una teleología que no defendiese la unidad del hombre con su mundo. No creía que el hombre fuese pura corporeidad, sólo encerrado en funciones vegetativas. Porque se da el *saber* y la *conciencia* en el hombre que evitan la pura pasividad ante las influencias externas, vengan de la naturaleza o de parte de un ser considerado en finito. Los estados de ánimo no son efectos mecánicos de sólo el murmullo del arroyo o del sonido del viento, son también, y sobre todo, la voz del corazón humano. Y éste entendido no como lo concebía el fisicalista Hobbes. Feuerbach creía en una intrínseca unión entre naturaleza y razón, el conocimiento como conciliación. De ahí su valoración de lo que salía del corazón, la positiva concepción del lugar que tenía el sentimiento, incluyendo el religioso. El sentimiento no es sino la misma naturaleza y la naturaleza es la luz y la medida de la razón. No quiere caer en un ascetismo de la razón, sino valorar en la justa dimensión la sensibilidad. Aunque todavía en *La esencia del cristianismo* había privilegiado la “teoría” y el “pensar” al relegar las cuestiones del corazón a los apéndices. Posteriormente, de ahí la raíz de su crítica al idealismo y, en general, según él, a la religión al creer que tanto la filosofía idealista como la visión religiosa separaban el sujeto del objeto, el cuerpo del espíritu y al hombre de la naturaleza. Su concepción pretende ser sumamente realista, aterrizada en la vida concreta. Inspirado, tal vez, en la visión de Boehme, y contra Schelling, que la tildaba de “doctrina materialista velada de misticismo”, Feuerbach escribe el texto siguiente donde resalta su acendrado naturalismo o vitalismo: “El misterio de la naturaleza, ¿está tal vez contenido en el misterio del cuerpo y el sistema del realismo viviente en el sistema del cuerpo orgánico? ¿Hay acaso otra fuerza opuesta a la inteligencia que la de la carne y de la sangre? ¿Qué contraste más vivo y real que el del amor y pensamiento, espíritu y carne, libertad e instinto sexual?” (Feuerbach, 1975: 117).

Sin embargo, aun en este crudo realismo, Feuerbach no cae en un materialismo mecanicista. Más aún, en cierto sentido no abandona el sentido unitario entre cuerpo y espíritu, de la concepción aristotélico-tomista, cuando afirma que “el hombre nada puede sin la naturaleza; la naturaleza nada puede, o a lo menos nada espiritual, sin el hombre...

La verdadera relación entre el espíritu y la naturaleza consiste en que ésta da la materia, aquél la forma" (Feuerbach, 1975: 318). Texto ajeno, pues, al materialismo sensualista. El hombre de Feuerbach no quiere abstraer al *sujeto* del objeto, al *hombre* de la naturaleza. Cree, Feuerbach, que esa abstracción conduciría a la creación de un mundo meramente subjetivo, imaginario, divorciado de la realidad. Ese mundo imaginario, cree, sería el de la religión, pues, según él, la religión separaría al *sujeto* y fundamentaría en él, supuestamente, la misma existencia ontológica de Dios.

Feuerbach, por otra parte, cree en la necesaria indivisibilidad o unidad entre conciencia y conocimiento. Pensar es, de alguna manera, producir. Es relación entre el sujeto que piensa y el objeto que se piensa. Pero para que sea *real* se necesita no abstraer el sujeto del objeto, de la naturaleza. Esta teoría del conocimiento se avocaría al realismo, a un conocer que conduciría al mundo, a una realidad. Como idea, por lo menos. Sin embargo, esta línea de pensamiento, creo que el mismo Feuerbach no la seguiría posteriormente al no aplicarla, de una manera exhaustiva, a la idea de Dios. Critica, con toda razón, el subjetivismo, pero él supone que toda forma religiosa suprimiría el objeto o lo natural y lo aislaría en un mundo meramente fantástico. En el fondo, es su radical crítica a la especulación hegeliana y el no admitir la fundación del ser en un *absoluto abstracto* como principio. *Ser* es el fundamento. *Ser* es "lo primero". El *ser* es el *sujeto*, el *pensamiento* el *predicado*. Son sus temas en su *Principios de la filosofía del futuro* de 1843. La "abstracción" del ser, ser sin realidad, es una contradicción. Será su crítica a la especulación hegeliana y al formalismo de Wolff. Por otro lado, la única metafísica que Feuerbach tenía en mente, sobre todo, era la de Wolff. Precisamente como Kant. Límites, pues, también de los tiempos. Unificar pensamiento y ser en el concepto es, para Feuerbach, la expresión de impotencia de Hegel para llegar a la realidad del ser concreto. Las leyes mismas de la realidad, o sea, del ser, han de ser las mismas leyes del pensamiento. No es el pensamiento el que recrea la relación causa-efecto, ésta se encuentra en la realidad y el pensamiento la expresa. Sin embargo, estas afirmaciones sólo indican una radicalidad: la lucha de Feuerbach por no separar o no abstraer el sujeto del objeto y no caer en un subjetivismo arbitrario o meramente imaginario.

Feuerbach, frente a Hegel, al igual que Kierkegaard, tratará de evitar, encerrar la realidad en el “concepto” y extraer de él, de la lógica de ese concepto, todo el devenir. Subrayará el campo de la *intuición* (Anschauung), de la *experiencia* (Empirie) y de la *sensorialidad* (Sinnlichkeit). Será éste su legítimo triunfo sobre una filosofía embriagada de conceptos, enmarañada de sutilezas y distinciones que en lugar de clasificar y llegar al ser de las cosas lo escondían y lo mediatizaban. Y la religión, tal y como él la entendía, no hacía sino camuflar la verdadera esencia del hombre. Aunque en esta línea, aunque no por el mismo motivo, Feuerbach será deudor de Hegel.

Feuerbach, a diferencia de la filosofía anterior, reclama para su filosofía el verdadero encuentro con la realidad del ser. No el pensamiento abstracto, según él, de la filosofía escolástica; ni en la modernidad, a partir de Kant, de una filosofía del ser o de la objetividad meramente “imaginada” o “re-creada” por el concepto del entendimiento. Desconfía de éste y de la imaginación. El fundamento es la vida misma. Este pensamiento en el texto del prólogo a la segunda edición de *La esencia del cristianismo*: “Yo rechazo totalmente la especulación absoluta, inmaterial, contenta consigo misma y que él deduce de sí misma su propia temática. Me diferencio de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder así pensar mejor”.

Pero esta insistencia de Feuerbach por el primado del ser, por subrayar la materialidad y la sensibilidad del hombre, forma parte de su primera filosofía como “*inversión*” de Hegel. Es consciente que él inaugura una nueva forma de filosofar. Abandona la especulación y la abstracción de los problemas filosóficos y aterriza todo en el *hombre*, y según él en el *hombre concreto*. Lo aplica, sobre todo, a la crítica de la religión. Escribe:

Los que no saben ni dicen de mí nada más que soy un ateo, saben y dicen de mí tanto como nada. El problema de si hay o no hay un Dios, la oposición de teísmo y ateísmo, pertenece al siglo XVIII y al XVIII, pero ha dejado de pertenecer al XIX. Yo niego a Dios, y dicho por mí eso quiere decir: niego la negación del hombre; en lugar de la posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que

en la vida real se convierte necesariamente en su negación, coloco la posición sensible, real y también, como de esto se sigue de modo necesario, política y social. De modo que el problema del ser o no ser de Dios es en mí únicamente el problema del ser o no ser del hombre (Feuerbach, 1971: 189).

Es, pues, una nueva antropología. Creemos que no *necesariamente*, una nueva "Teología antropológica". Por lo menos en el terreno fáctico, histórico, sociológico. Por lo tanto, pudiese darse el caso — de hecho se da— de encontrar una *forma mentis* religiosa que no "necesariamente" niegue al hombre. Por lo menos a una clase de hombre, de horizonte humano. Es, pues, *el hombre*, su defensa, el centro del nuevo planteamiento antropológico feuerbachiano. Es volver al hombre sensible y material, corpóreo, en donde Feuerbach hace radicar la "necesidad de una transformación" de la filosofía en 1841. Volver a la, según él, verdadera libertad, a colocar "la esencia humana en lugar de la divina".⁵ Luego es la negación de un Dios que niega al hombre. Luego es la *afirmación* del hombre: una *positividad* en cuanto al horizonte humano, según como Feuerbach ha concebido la *esencia humana*. Después, Marx como Engels, criticarán ese concepto feuerbachiano de hombre que, según ellos, se quedaría en la abstracción.

HOMO HOMINI DEUS

"El secreto de la teología es la antropología", afirmaba tajantemente el autor de *La esencia del cristianismo*. Feuerbach, con esta sentencia, se separaba de la típica crítica de la religión de la filosofía de la ilustración. En esto se guía el específico pensamiento de Hegel de la religión y, en especial, la *idea de Dios*; ya no era un problema predominante epistemológico, sino *histórico-antropológico*. Feuerbach ya no se preguntaba, como Kant, "¿cómo serán posibles las proposiciones *a priori*?", o "¿cómo será posible la religión?", sino, simplemente, siguiendo a Hegel, fenomenológicamente, "*¿qué es la religión?*" y "*¿qué entendemos por Dios?*".

⁵ Véase en C. Ascheri, *Feuerbachs Bruch mit der speculation*, Frankfurt, 1969, p. 149.

Desde el punto de vista histórico-psicológico, Feuerbach es deudor de J. Böhme, quien encuentra en la subjetividad humana gran parte del origen de los conceptos religiosos. “El ojo con que Dios me mira, es el ojo con que yo lo miro”, exclamaba el célebre místico alemán. Influencias las tendrá también de parte de Giordano Bruno y Baruch Spinoza en un no camuflado panteísmo. Por lo menos en ese acentuar *lo divino* ya no era una idea trascendente, sino en el mundo. Feuerbach, por lo tanto, aterrizaba una valoración secularizada del hombre, cuyo proceso arrancó a partir de la filosofía de Descartes. Hegel coronaría ese devenir histórico donde, como afirmaba, “lo racional es real y lo real lo racional”, unificando, en simbiosis lógico-metafísica, lo divino y lo humano. Dios y el hombre. En el fondo como consecuencia de la modernidad, la crítica del cielo se tornaba, también, crítica de la tierra.

Es Hegel, no Feuerbach, el primero que pondrá el acento de la subjetividad y mundanidad dentro del ser del hombre, radicándolo en la historia; Feuerbach le dará la radical expresión de la sensibilidad, de la finitud, donde la misma *idea de Dios*, a pesar de que al fin de cuentas, esta mundanidad no sea sino la expresión del espíritu: *deus sive storia*.

Feuerbach, ahí sí en la línea de la *filosofía práctica* de Kant, ubicará la idea de Dios, no en la razón teorética, sino en esa dimensión de la subjetividad, propia del sentimiento, no de la razón, tal y como lo sostenía el pensamiento de Schleiermacher. Por una parte, Hegel sostenía que la religión era, esencialmente, *espíritu*, no *sentimiento de dependencia* como sí lo pensaba Schleiermacher. Si esto es así, decía Hegel, “el perro sería el mejor cristiano”. Obvio que ante ese escarnio barato, Schleiermacher no contestó. Feuerbach, por su parte, toma partido por la posición psicológica de Schleiermacher, aunque le da una dimensión más de antropología histórica. Radicaliza la transformación de la teología a la antropología, Dios no es más que *la esencia de la naturaleza humana*. Antes, más en la línea de Schleiermacher, lo era, según él, del sentimiento. Se ve que en su libro *La esencia de la religión* acusaba la crítica que le hacían los hermanos Edgar y Bruno Baver de que esa “esencia humana” no era otra cosa que una especulación metafísica. Razón por la cual, para escapar de ser acusado de subjetivismo, puso como fundamento, “primario y secundario”, la misma “naturaleza”. Entendiendo por “naturaleza” ese horizonte conformado de “cosas, esencias y fuerzas”, que

no son consideradas como humanas. Identificación esencial, por lo tanto, trámite el sentimiento, entre *hombre y naturaleza* y abandonó de la idea de Dios como esencia sublimada del hombre. Pero, entonces, se nos presenta una pregunta obligada: ¿una vuelta fundamental a la filosofía griega?. Con ese recurso a la *naturaleza*, como fundamento subjetivo y objetivo, del origen de la religión, Feuerbach creía que, a demás de escapar a la crítica que hicieron a *La esencia del cristianismo*, le pondría fundamento, exterior al mismo hombre, de esos atributos considerados como infinitos y omnipotentes, juzgados a su vez como superiores. ¿No estaría dándole la vuelta al problema?, ¿no explicaría que, en su *esencia de la religión*, Feuerbach estaría dejando un riesgoso, vaporoso, intuitivo, y hasta místico, sentimiento a una idea, si no de Dios, sí de un ambiguo concepto de *divinidad*?, ¿una vuelta de nuevo, a los griegos?

Feuerbach, por lo tanto, en la *esencia de la religión*, trastoca los términos de su anterior concepción de la religión. Dios sigue siendo una *sublimación*, una "idea de la razón del hombre", pero tiene en la *naturaleza* su razón "objetiva", no porque 'Dios' sea la naturaleza. Sino porque, más bien, esa *idea sublimada* (Dios) tiene su origen en la naturaleza, tiene en ella su fundamento; Dios es la 'esencia abstracta del mundo'. *Hombre y naturaleza* conformarán el sentido de la teología. Algo parecido a lo que el nombre de Dios será para Wittgenstein: *el sentido del mundo*. La *esencia divina* no será para Feuerbach, sino una esencia "objetivada de la fantasía". Religión, por lo tanto, no sería otra cosa que un sueño fantástico del espíritu humano. Y si es "sublimación" de la naturaleza del hombre y expresión de la naturaleza en sí, expresa una profunda riqueza. Es, pues, una *antropología* y una *fisicoteología*. Más rica que la idea griega de la divinidad. Encierra sueño, idealidad y deseo de divinidad. La esencia de los dioses, afirmaba, es la misma esencia del deseo. Y remataba lapidariamente: "Quien no tiene deseos, no tiene tampoco dioses". Un aterrizaje, dentro de la sensibilidad y mundanidad, de la idea racional de la idea de Dios del filósofo Hegel. En el deseo o desear del hombre, Feuerbach encerrará su última definición de Dios, ¿otra forma de sentimiento? ¿Feuerbach, al fin de cuentas, en comunión con Schleiermacher? Será el "deseo" el origen de la religión, la aportación de la *teogonía*, según los fundamentos de la antigüedad

clásica, hebrea y cristiana. En este deseo de una infinitud, de felicidad, Feuerbach sintetizará finalmente su idea de Dios. Creemos que con esta unión de la divinidad Feuerbach no hace otra cosa que trascender su otra opinión de *La esencia del cristianismo*, ¿no será de alguna manera una forma velada de un retorno a la idea de Dios, de una concepción metafísica o a un intencionalismo y subjetivismo donde el concepto de “naturaleza” no es sino un subterfugio? Si Feuerbach cree que la religión es “la esencia infantil de la humanidad”, o sea, que se encierra en una idea de “felicidad”, como “último fundamento subjetivo”, ¿no es esto mismo lo que la muy “subjetiva” idea de “deseo” al fin de cuentas encierra? Si el sentimiento de “dependencia” o el “miedo”, expresaban el concepto de religión, ¿no es acaso el sentimiento de “deseo” de la misma naturaleza subjetiva? Creemos que Feuerbach no escaparía a las acertadas críticas de Edgar y Bruno Bauer: su “desdivinización” sería otra forma de “divinización”.

Sin embargo, no podemos negar que toda su concepción sobre la religión está impregnada de una fuerte crítica al concepto general que se formó sobre un “Dios” demasiado *sacral* y a una religión demasiado *alienante*. En este sentido, Feuerbach nos ofrece una concepción crítica liberadora y purificadora del concepto de Dios. Sobre todo si como él lo afirma: Niega a Dios para defender y valorar al hombre. No, pues, el “ateísmo negativo”, un negar a Dios porque no cabe la idea en una mentalidad; luminista y racionalista cuyo paradigma es la “cientificidad”, sino, más bien, el *positivo*: negar al Dios que ocupa el lugar del hombre. En esto último, Feuerbach se alinearía en el horizonte de Hegel. Es el hombre al que Feuerbach pretende defender, le quita a Dios ciertos atributos que se le deben otorgar al hombre. No un Dios rico frente a un hombre pobre. Su crítica es muy clara al respecto: “Cuanto más vacía es la vida tanto más pleno y concreto es Dios. El vaciamiento del mundo real y la planificación de la divinidad es un mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico” (Feuerbach, 1959: 89).

Feuerbach, por lo tanto, llevará a término la crítica que Hegel empezara. Diferente también, a partir de Hegel, a la típica crítica de la religión, de la filosofía de la ilustración. Con Hegel y Feuerbach iniciarán otros paradigmas que influenciarán otros horizontes de estudio sobre el fenómeno de la religión.

FUENTES CONSULTADAS

- ARVON, H. (1957), *Ludwig Feuerbach ou la Transformation da Sacré*, París.
- ASCHERI, C. (1969), *Feuerbachs Bruch Mit der Speculation*, Frankfurt.
- BALLANTI, G. (1951), "Il Problema dell' Essere in Ludwig Feuerbach", en *Revista di Filosofia Neoscolastica*, número XLIII, Italia.
- CABADA, M. (1980), *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid: Universidad de Comillas.
- _____ (1975), *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid.
- CASINI, L. (1974), *Storia e Umanesimo in Feuerbach*, Bologna: Mulino.
- CESA, LL. (1963), *L Giovane Feuerbach*, Bari: Laterza.
- COMTE, A. y MARX, K. (1934), *L' Homme et l'Oeuvre*, París.
- CORNIN, A. (1968), "L' Idée d' Aliénation chez Hegel, Feuerbach et K. Marx", en *La Pensée*, núm. 17, p. 65.
- COX, H. (1968), *La ciudad secular*, Barcelona: Península.
- DOGNIN, P. (1970), *Initiation á Karl Marx*, París: Cerf.
- ENGELS, F. (1966), "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en Marx, K. y Engels, F, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú: Progreso.
- FABRO, C. (1962), *Magterialismo Dialettico e Materialismo Storico*, Brescia.
- _____ (1967), *L'Uomo e il Rischio di Dio*, Roma: Studium.
- FEUERBACH, L. (1993), *Escritos entorno a la esencia del cristianismo*, Madrid: Tecnós.
- _____ (1976), *Scritti Filosofici, a Cura di Claudio cosa*, Roma: Editone Latenza.
- _____ (1975), *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme.
- _____ (1971), "Prefacio, Sämtliche Werke", en *Gesammelte Werke*, tomo 1, Berlín: Werner Schuffenhauer
- _____ (1969), *Essenza della Religione*, introd., Bari: Laterza.
- _____ (1964), *Sa Vie, son Oeuure Auel un Exposé de sa Philosophie*, París: PUF.
- _____ (1960a), *L'Essenza del Cristianesimo*, Milano: Feltrinelli.
- _____ (1960b), "Principi della Filosofia dell Avvenire", en Lowith, K. *La Sinistra Hegeliana*, Bari: Laterza, p. 52-54.
- _____ (1959), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Bad Connstatt.

- _____. *Kritik des "Anti-Hegel"*.
- GARAUDY, R. (1965), *De L'Anatheme an Dialogue*, París: Plon.
- GIANNANTONI, G. (1969), *Profilo di Storia della Filosofia*, vol. III, Torino: Loescher.
- GOLLWITZER, H. (1971), *Critica marxista de la religión*, Barcelona: Fontanell.
- _____. (1971), *Hegel und der Pantheismus, Studien, Hegel*.
- _____. (1970), *La Critica Marxista della Religione e la Fede Cristiana*, Brescia: Morcelliana.
- GREGOIRE, F. (1947), *Aux Sources de la Pensé de Marx: Hegel, Feuerbach*, Louvain: De L'Institut Sperieur de Philosophie.
- LOWITH, K. (1941), *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich/ Nueva York: Europa verl.
- MARX, K. (1969), "Manuscritti Economici Filosofici del 1844", en Marx, K. y Engels, F., *Opere Seelte*, Roma: Riuniti.
- _____. (1962), "Per la Critica della Filosofia del Diritto di Hegel", en Marx, K. y Engels, F. *Opere Seelte*, Roma: Riuniti
- _____. (1950), *Scritti Politici Giovanili*, Torino: Einaudi.
- Perone, U. (1972), *Teología de experiencia religiosa en Feuerbach*, Milano: Mursia.
- SEVERINO, G. (1972), *Origine e Figure del Processo Teológico in Feuerbach*, Milano: Mursia.
- WETTER, G. (1948), *Il Materialismo Dialettico*, Torino.
- XHENFFLAIRE, M. (1970), *Feuerbach et la Théologie de la Secularisation*, París: Cerf.

Fecha de recepción: 12 de noviembre de 2012

Fecha de aceptación: 18 de octubre de 2013