

REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CRISTIANISMO, SEGÚN FEUERBACH

PEDRO GÓMEZ GARCÍA

1. Feuerbach en su contexto histórico

Estos datos sobre el enmarque sociohistórico de Ludwig Feuerbach significan que su pensamiento, y particularmente su crítica al cristianismo, hay que referirlo a unas condiciones reales.

La época en que lleva a cabo su crítica religiosa coincide con la década 1840-1850. Son años de miseria humana, años de *revolución* en toda Europa. La revolución, cuyo epicentro se sitúa en 1848, señala: 1) la crisis final de la economía del antiguo régimen, basada en la agricultura; 2) el intento de consolidación política de la burguesía; y 3) el surgimiento del proletariado.

«Cuando Ludwig Feuerbach publicó la primera edición de *La esencia del cristianismo* (1841) era notorio que se hallaba situado en el ala de la izquierda hegeliana, para la que la oposición entre el poder religioso y la razón libre constituía la contradicción fundamental del momento. Federico Guillermo IV gobierna por aquel entonces en Prusia. Con este monarca, que pretendía hacer de sí mismo la perfecta encarnación del soberano cristiano, se instaura una política consecuente de reacción contra el espíritu de la revolución francesa, que iba ganando adictos. Enfrentados al oscurantismo y al feudalismo aún dominantes, los hegelianos de izquierda (en aquel momento Marx figuraba entre ellos) pensaban que la emancipación social y política, la revolución burguesa, no se implantaría más que mediante un proceso de concientización, de cuyas riendas debían hacerse cargo los filósofos ilustrados y críticos, precisamente a través de sus publicaciones. Era precisa que la filosofía se hiciera mundo. Sólo entonces el mundo se haría racional» (M. Xhaufflaire, 3, p. 11).

Feuerbach recorrió una completa trayectoria, pero sin llegar a un compromiso revolucionario directo, manteniendo las distancias respecto al marxismo. De manera quizá más idealista, piensa que es preciso transformar antes que nada las motivaciones profundas del hombre. Y esas motivaciones últimas son de índole religiosa. Ahí apunta su revolución. Lo que pretende es aportar una nueva conciencia a la masa —intento más bien ilustrado—. Lo que busca es una revolución de las conciencias. Esto no bastará, como bien diría Marx.

2. Línea evolutiva del pensamiento feuerbachiano

Difieren los autores al tratar de establecer la periodización de la obra de Feuerbach. Citaré la de Marcel Xhaufflaire:

Período 1º (1825-1838): corresponde al sistema de la razón universal y absoluta, de clara significación hegeliana y con un carácter metafísico u ontoteológico; la razón, por medio de la filosofía, ha de reconciliarse consigo misma.

Período 2º (1839-1843): marca una ruptura con Hegel, y por supuesto con la religión y la teología tradicional, de las que la filosofía especulativa hegeliana es el culmen. Representa un período transicional, en el que emerge la filosofía humanista de Feuerbach. El «género humano» aparece como el horizonte de realización del individuo; éste representa y encuentra el género por las mediaciones de la inteligencia, la voluntad y el amor.

Período 3º (1844-1872): desarrolla la nueva filosofía, al tiempo que el humanismo va cobrando cada vez más una base naturalista y una significación eudemonista. La sensibilidad se convierte en el centro, en el único fundamento. La naturaleza sensible resulta ya irreconciliable con los delirios del espíritu —que no existe sino como sombra de la realidad—.

Como se observa, cada período se apoya en una superación crítica del período precedente.

Queda muy clara la línea evolutiva del pensamiento feuerbachiano: Desde *Dios* (teísmo) a la *Razón* (panteísmo), y al *Hombre* (antropoteísmo). Aunque, sin duda, hay que agregar otro paso: la *Naturaleza*, pues, en última instancia, el antropoteísmo se viene a disolver en mero naturalismo.

Dentro de esa evolución, la crítica al cristianismo se produce en un momento crucial. Tiene lugar en una fase de reacción antiidealista, que podría denominarse de *materialismo antropológico*: analiza desde el punto de vista de la inmanencia, del retorno al hombre real, la relación con el «tú» concreto.

3. Crítica al cristianismo

Interesa aquí hacer un análisis, más global que pormenorizado, del proceso crítico que Feuerbach aplica a la religión en el cuerpo del cristianismo. Tal crítica está recogida, fundamentalmente y en cuanto crítica sistemática y *teológica*, en *La esencia del cristianismo* (1841; 2ª edición en 1842), obra a la que se va a ceñir el presente trabajo. Otros escritos, como las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) y los *Principios de la filosofía del futuro* (1843), dan ya por sentada la crítica teológica; aunque a veces la complementan, se mueven en un terreno estrictamente filosófico y se preocupan sobre todo por instaurar las bases para la «nueva filosofía». Por otro lado, la ulterior evolución del autor sobre el tema religioso cae también fuera de este estudio. En sustancia no aporta ninguna innovación imprescindible.

Al abordar *La esencia del cristianismo*, busco, en primer lugar, establecer el presupuesto antropológico (la esencia del hombre) del que parte Feuerbach; en segundo lugar, intento dar cuenta de su método de análisis: cuál es el cristianismo que se propone como objeto de crítica y cuáles son las conclusiones que esta crítica entraña (reducción de la esencia de la religión).

A continuación, en la contracrítica, me esfuerzo por remontar dialécticamente el camino andado por Feuerbach: primero, mediante una evaluación crítica de los resultados y del planteamiento de su libro; segundo, por medio de una radicalización de la crítica —desde el enfoque marxiano, más consecuente—, para finalizar en un cuestionamiento de los supuestos que subyacen a la crítica anticristiana.

3.1. La esencia del hombre

Es un dato importante, quizá una clave, que el discurso de Feuerbach venga introducido, precisamente, por una definición previa de la «esencia» del hombre. Estamos con seguridad ante un residuo idealista: el hombre es «esto». Y si es así, cualquier otra determinación será descartada.

¿Qué es el hombre? Lo esencial en el hombre (en cuanto «género» humano, no en cada individuo) es ser infinita *razón* o inteligencia, infinito *amor* o corazón, infinita *libertad* o voluntad (Feuerbach, 1, p. 52-53). Cuando el hombre alcanza conciencia de la infinitud, alcanza la conciencia de su propia esencia: la esencia del género humano, que se realiza a través del individuo particularizado.

Pero, en el mismo capítulo en que está hablando de la esencia humana, hace intervenir ya su

interpretación de lo religioso. Es justo esa conciencia de la infinitud de su propia esencia lo que constituye la religión: «La religión es la conciencia de lo infinito, (...) la conciencia que el hombre tiene de su esencia» (Feuerbach, 1, p. 52). Por consiguiente, es necesario pensar que el objeto de la religión no es, ni más ni menos, que el objeto que se le da al hombre en la conciencia que alcanza de su propia esencia: «El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia» (Feuerbach, 1, p. 55). El hombre descubre su infinita potencialidad de conocer, querer y hacer; la vivencia emotivamente gracias a una facultad específica, el *sentimiento*, que es «órgano de lo divino». «Dios es sentimiento puro, ilimitado, libre» (Feuerbach, 1, p. 59). O más exactamente: el sentimiento puro, ilimitado y libre, eso es Dios. No es otra cosa que una *proyección* del deseo y la imaginación humanos, una proyección que refleja la esencia misma del hombre.

En su definición, esta esencia se concibe como si fuera un sistema clausurado de notas constitutivas. El hombre es «eso» y no puede ser más que «eso», por mucho que se incremente hasta el infinito. Razón, amor y libertad pertenecen al hombre genérico y, según Feuerbach, agotan el contenido de lo que el hombre individual es capaz de vivenciar. Porque: «El hombre no puede ir más allá de su verdadera esencia» (Feuerbach, 1, p. 60). El hombre concreto sólo puede aspirar a realizar lo que conciencia, y sólo puede concienciar su esencia, y ésta no es otra cosa que la esencia del género humano en el que se halla incluido.

Queda claro, pues, 1) que el hombre se conoce a sí mismo esencialmente y 2) que Feuerbach identifica la esencia humana como inteligencia, voluntad y corazón en grado desiderativamente infinito.

Conviene subrayar que esta concepción del hombre, presentada como indiscutida e incuestionable, ocupa el lugar céntrico en el horizonte de comprensión *desde donde* el autor emprende su labor crítica. Se trata de un presupuesto que confiesa con ingenuidad. Desde este parapeto, idealizante al menos, va a enjuiciar todos los temas que se ponga por delante.

Ahora es preciso aclarar un poco más las implicaciones religiosas atribuidas a la esencia humana, y qué se entiende ahí por religión.

3.2. La esencia de la religión

En *La esencia del cristianismo*, no se pretende únicamente una crítica radical al cristianismo, sino a la religión, cuyo exponente más pleno sería la religión cristiana. Y, al criticar el cristianismo, no se trata de impugnarlo aisladamente sino que, en él, se quiere dar por cumplida la crítica a toda religión. Porque la esencia del cristianismo —sostiene Feuerbach— equivale, sin más, a la esencia de la religión; se critica ésta en aquélla.

En el pensamiento feuerbachiano, la esencia de la religión nos remite a la esencia filosófica del hombre. Ésta es la verdad de aquélla. De modo que los rasgos con los que el hombre religioso se representa a Dios no responden a Dios, sino que le corresponden a él mismo. «La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre» (Feuerbach, 1, p. 62). La religión intuye las dimensiones cósmicas de la esencia humana. En la religión, proyecta el hombre su vivencia de la realidad, idealizada hasta el infinito por obra y arte del deseo. Estriba en una mera *proyección del hombre*: «en la esencia y conciencia de la religión no hay sino lo que se encuentra en general en la esencia y conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio y especial» (Feuerbach, 1, p. 70). Por tanto, la esencia de la religión —e igual la del cristianismo— no encierra nada original y específico; lo único que encierra es lo genérico de la esencia humana.

De hecho, para nuestro autor, no existe más que el sujeto humano. En el fenómeno religioso, este sujeto se escindiría, dando lugar a un sujeto imaginario del que predica los atributos que por derecho son patrimonio del sujeto real. Ahora bien, como esos atributos o predicados forman un

conjunto único, ocurre como si la duplicidad de sujetos se disputaran los predicados disponibles. Así se comprende que, mientras más cosas asignamos a Dios, menos nos queden que asignar al hombre. «Para enriquecer a Dios, debe empobrecerse al hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada» (Feuerbach, 1. p. 73). O lo que es igual: «El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo». «El hombre niega en la religión su razón» (Feuerbach, 1. p. 74). Y lo mismo cabría decir de su bondad, su libertad, su belleza, etc.

Si esto es verdad —así lo cree el crítico— no hay más esencia real de la religión que la esencia del hombre, de la humanidad. Se puede concluir que «la conciencia de Dios es la conciencia del género, de que el hombre debe y puede elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes que son determinaciones de la esencia de su género, de que el hombre sólo puede pensar, presentar, representar, sentir, creer, querer, amar, y venerar la esencia absoluta y divina como esencia humana» (Feuerbach, 1, p. 299). Mediante este proceder cree haber zanjado el ajuste de cuentas con la esencia del cristianismo. ¿Esencia del cristianismo? Responde: No hay tal. No hay Dios. En definitiva, es el hombre el único dios para el hombre: «*Homo homini Deus est*» (Feuerbach, 1, p. 300). Este lema expresa la síntesis de su revolución; quiere significar la salida afortunada en un momento histórico de alcance crítico para el futuro. El hombre lo es todo. El cristianismo tiene un origen exclusivamente antropológico. De este presupuesto parte y a esta conclusión llega finalmente. Pero ahora es oportuno adelantar la pregunta: ¿Hasta qué punto ha superado las contradicciones de la religión?

El enfoque así como la *metodología* los adopta en función del intento del libro: «La tarea de esta obra será el mostrar que los misterios sobrenaturales de la religión tienen como fundamento verdades muy simples y naturales» (Feuerbach, 1, p. 31). Puesto que la religión es, para él, un ámbito dramático e imaginativo, no reducirá sus contenidos a ontología —como la filosofía especulativa—, ni tampoco a pragmatología mística —como la espiritualidad cristiana—, sino que los abordará desde un enfoque de «patología psíquica». Implica, así, que la religión es algo que vive la emotividad, y también que es algo enfermizo que hay que curar.

El método quiere ser objetivo, inspirado en el de la química analítica: un *análisis* que legitima su fundamento objetivo en los documentos citados, bien en nota al pie del texto, bien en el apéndice final. Se trata de un método que califica positivamente como análisis *empírico o histórico-filosófico*. Lo empírico apunta contra Hegel; lo histórico, contra los ortodoxos; lo filosófico, contra los teólogos liberales.

Por otra parte, en cuanto al objeto abordado, Feuerbach critica al cristianismo. Pero no es tan fácil abarcar en ese concepto general la totalidad del fenómeno cristiano, en el que por lo demás ni siquiera faltan contradicciones. Probablemente una empresa tan ambiciosa sólo pueda realizarse desde el simplismo o el dogmatismo. Y sin duda nuestro autor no iba a llegar a tanto.

Efectivamente, Feuerbach ha delimitado de algún modo el objeto de su crítica. El cristianismo que él somete a análisis *no es el cristianismo bíblico* (del que se ocupó Bruno Bauer), *ni es tampoco el cristianismo dogmático* (que abordó David Frederick Strauss). Se refiere al cristianismo *como religión*, como esencia inmediata del hombre —según él la entiende—; pero, además, se refiere al cristianismo en cuanto religión durante un período determinado. De toda la historia del cristianismo, Feuerbach no considera nada más que lo que denomina «época clásica», es decir, la época premoderna, que comprende desde los Santos Padres hasta la Ilustración inclusive. Así lo expresa en ambos prefacios a *La esencia del cristianismo* (cfr. Feuerbach, 1, p. 32). Al parecer, no tiene en cuenta el cristianismo contemporáneo suyo; y, de hecho, no lo aduce (a la Ilustración cristiana, a fin de cuentas, y a pesar de su repudio, hace bastantes referencias). Sólo le interesa «el verdadero cristianismo maquillado y renegado por los pseudocristianos modernos» (Feuerbach, 1, p. 35). Pues «el cristianismo ha degenerado» (Feuerbach, I, p. 38). Esto es necesario tenerlo siempre presente. Su crítica se reduce a una época de la historia cristiana, época que él mismo ha privilegiado, sin que se sepa exactamente por qué

ese cristianismo «clásico» está menos corrompido que el del siglo XIX, y sin que se vea muy clara la unidad especial de la llamada época clásica.

En su discurso, trae a colación frecuentemente citas de los Padres de la Iglesia, teólogos, reformadores y místicos. Y al final del libro, agrega un apéndice de «explicaciones, observaciones, citas justificativas», que conforman una especie de florilegio de textos de los más dispares autores —dentro de la época mencionada—: textos organizados sistemáticamente al pie de unas tesis que redacta el propio Feuerbach. Sin embargo, estas referencias no deben hacer pensar que se enfrenta con el cristianismo teológico, al menos en su intento. Marca muy bien la distinción. Una cosa es la religión, la «autoobjetivación religiosa», originaria, del hombre, tan necesaria como el arte o el lenguaje. Y otra cosa es la teología, la «autoobjetivación de la reflexión y de la especulación» (Feuerbach, 1. p. 76, nota 11) sobre lo religioso, que es arbitraria.

Reflejo de esta distinción son las dos partes en que se divide *La esencia del cristianismo*. En la primera, contempla el aspecto positivo, «religioso», del cristianismo clásico: «Demuestro que el verdadero sentido de la teología es la antropología, que no hay diferencia entre los predicados del ser divino y los predicados del ser humano» (Feuerbach, 1, p. 42); constituye una prueba directa de su tesis: que el contenido religioso del cristianismo nos remite a la esencia del hombre y queda, así, convalidado. En la segunda parte, contempla el aspecto negativo, «teológico»: «Afirmo que la diferencia que se establece, o, más bien, que se pretende establecer, entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos, se reduce a nada y al absurdo» (Feuerbach, 1, p. 42); intenta ser una prueba indirecta de la misma tesis: lo que se dice de Dios se dice, en el fondo, del hombre, por lo que el lenguaje teológico queda invalidado, descartado.

¿Cuál es el resultado de la crítica?

La tesis nuclear feuerbachiana estriba en que la esencia verdadera de la religión es antropológica y no teológica. Afirma: «la antropología es el misterio de la teología» (Feuerbach, 1, p. 32). Por este camino, disuelve el cristianismo en cuanto religión en antropología, y el cristianismo en cuanto teología en pura ilusión y contradicción. Tal es la reducción. Si en la religión existe un aspecto que es verdad, la esencia del hombre —quien se proyecta fuera de sí—, hay otro aspecto que es falsedad, el discurso teológico —que atribuye los predicados de esa esencia humana al sujeto divino—. En suma, de lo que predicamos de Dios, serían verdaderos los predicados, no el sujeto. Y el verdadero sujeto de tales predicados sería el hombre.

Cuando el hombre se representa a Dios como ser de la razón, como ser de la voluntad y como ser del corazón, ahí lo único verdadero es la referencia a la razón, la voluntad y el corazón que constituyen la esencia del hombre. «Dios es el espejo del hombre» (Feuerbach, 1, p. 110). En otras palabras: «Lo que tiene un valor esencial para el hombre, lo que él vale como perfecto y excelente, en lo que tiene verdadera complacencia, esto sólo es Dios para él. Si la sensibilidad es para ti una propiedad gloriosa, será también para ti una propiedad divina. (...) Dios es para el hombre el inventario de sus sensaciones y pensamientos supremos, el libro genealógico en el que inscribe los nombres de sus seres más amados y santos» (Feuerbach, 1, p. 110). Aquello que constituye el objetivo final para cada hombre, eso es su dios: «Quien tiene un fin que sea en sí verdadero y esencial, tiene también la religión, aunque no en el sentido limitado de la plebe teológica, pero sí en el sentido de la razón y de la verdad; y esto es lo que importa» (Feuerbach, 1, p. 111). Pero al situarse ese fin como un ideal fuera de sí mismo, y al hipostasiarse, el hombre se vería despojado de él.

En este punto, el autor establece una relación inversa: «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 solo y mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios surge del sentimiento de una carencia; lo que el hombre echa de menos —bien sea algo determinado y, por

lo tanto, consciente, bien sea inconsciente— esto es Dios» (Feuerbach, 1, p. 119). Una vez sentada esta hipótesis, todo el empeño se concentra en impulsar el movimiento inverso, en volver al hombre.

Pero ¿qué concepto de hombre maneja Feuerbach?, ¿qué concepción de la religión? Ésta es la piedra de toque.

En dependencia de una concepción («esencia») del hombre y de la religión de hechura aún idealista en su empleo, que más arriba he reseñado (como también indiqué, el autor evolucionó con posterioridad), y en dependencia de un optimismo crítico maravillosamente romántico, Feuerbach descalifica como *falso* todo el discurso teológico del cristianismo. Monta su argumentación contra la teología en la presunta serie de contradicciones que la constituyen: *contradicción* en la existencia de Dios, en la revelación de Dios, en la propia esencia de Dios, en la doctrina especulativa sobre Dios, en la trinidad, en los sacramentos, entre fe y amor... Toda la teología se le antoja ruido sin nueces.

Lo único positivo, y salvable, se encierra en la experiencia religiosa del cristianismo. Y eso hay que recobrarlo para el hombre, para atribuírselo otra vez a la esencia humana, de la que se alejó como proyección alienadora. Así desemboca en la conclusión final de *La esencia del cristianismo*: «Pero la esencia de la fe, la esencia de Dios no es, como ha sido demostrado, más que la esencia humana puesta y representada exteriormente al hombre. Reducir la esencia extramundana, sobrenatural, y antirrational de Dios, a la esencia natural, inmanente e innata del hombre, significa liberarse del protestantismo, del cristianismo en general, de su contradicción fundamental, es reducirlo a su verdad: resultado necesario, irrefutable, inevitable, irreprimible» (Feuerbach, 1, p. 375).

4. Una contestación desde el cristianismo

Una vez presentada la crítica, la reducción feuerbachiana del cristianismo, es menester hacer recuento, siquiera sumariamente, de algunas *objeciones*. Bien es verdad que Feuerbach ha inspirado toda la corriente más moderna de la crítica a la religión, de la que ha sido precursor, pero también es verdad que su procedimiento ha sido ampliamente superado. Ha sido, de una parte, radicalizado por otras críticas, de las que son prototipos Marx y Freud. Y de otra parte, ha sido cuestionado, como lo es a su vez la crítica marxista y freudiana, desde posturas menos ingenuas, por creyentes que no se asustan de recoger el guante. Toda crítica suele tener un fundamento, un porcentaje de aciertos que hay que discernir, no obstante.

4.1. ¿Qué esencia de la religión?

Yendo a la discusión de Feuerbach, en líneas generales, resulta insostenible operar teóricamente —como él lo hace— con un manejo de conceptos que aluden a fenómenos complejos como si fueran algo único y universal. Esa «esencia» universal del hombre y esa «esencia» universal del cristianismo, e incluso de toda religión, parecen sacos con gato encerrado.

Recojo el análisis de Marcel Xhaufflaire, quien denuncia una *triple reducción* (ver «Introducción a la edición castellana» de *La esencia del cristianismo*, p. 19-25). En Feuerbach se comprueba:

1) Una *reducción del cristianismo histórico al cristianismo como religión*, que el autor patentiza en sus dos introducciones a la obra. Presupone la unicidad del fenómeno religioso, a la base no sólo del cristianismo sino también de las demás religiones.

2) Una *reducción del cristianismo como religión a antropología*, como si la religión fuera la primera conciencia que obtiene el hombre de sí mismo, una conciencia indirecta (por vía de «proyección»). De forma que Dios equivaldría a una metáfora del único auténtico sujeto infinito, que sería el «género humano». En otras palabras: detrás de todo lo religioso sólo está lo humano; bajo las apariencias de Dios no está más que el hombre, la esencia teórica de la humanidad.

3) Una *reducción de la historia del cristianismo a su «época clásica»*, o sea, a la época premoderna, tras la que habría sobrevenido una decadencia del cristianismo, una desfiguración que no vale la pena considerar.

Esta panorámica de reduccionismo secularista constituye el enmarque para la contracrítica frente a la antropologización feuerbachiana. Aunque, en escritos posteriores, llega a superar el racionalismo con la introducción del «principio sensibilidad», que propugna la reconciliación con la naturaleza, a efectos de lo que en este estudio se debate la situación queda básicamente intacta, por más que se pudieran plantear nuevas cuestiones.

Empecemos por los resultados de la crítica feuerbachiana. Feuerbach se esfuerza por llegar, a través de la crítica religiosa, a una «nueva filosofía» capaz de sustituir con ventaja el sistema impugnado, constituyéndose en una nueva religión de la humanidad.

Por esta razón, defiende que su crítica es constructiva: «Si mi libro sólo estuviera compuesto por la segunda parte, se tendría razón sin duda al reprocharle una tendencia exclusivamente negativa, y ver en la proposición: la religión es una nada y un sinsentido, su contenido esencial. No digo en absoluto (y, sin embargo, esto me hubiera facilitado las cosas) Dios es nada, la trinidad es nada, la palabra de Dios es nada. Muestro sólomente que no son lo que creen ser en la ilusión de la teología, que no son misterios extraños, sino misterios interiores, los misterios de la naturaleza humana (...) Para reprochar legítimamente a mi libro de ver sólomente sinsentido, nada y pura ilusión en la religión, sería necesario sostener que el hombre y la antropología, a los que reduzco la religión, y que designo como su objeto y su contenido verdadero, también son sinsentido, nada y pura ilusión. Pero lejos de dar, rebajando la teología al estado de antropología, una significación nula o subalterna a la antropología (significado que le conviene sólo en cuanto existe una teología por encima y contra ella), elevo más bien la antropología al estado de teología, lo mismo que el cristianismo transformaba al hombre en Dios rebajando a Dios al estado del hombre, y sin duda producía de nuevo un Dios extraño al hombre, trascendente e imaginario; por esta razón tomo la palabra antropología en su acepción obvia, no en el sentido de la filosofía de Hegel o de la filosofía anterior en general, sino en un sentido infinitamente más elevado y general» (Feuerbach, 1, p. 43: Prólogo a la 2ª edición).

Así, pues, una nueva antropología nace de la crítica. En la primera parte del libro, recupera el contenido humano de la religión, del cristianismo. Destruye el sujeto Dios y reatribuye los predicados divinos, *en cuanto predicados* (la religión), al sujeto hombre, su poseedor originario. Se da aquí una «reducción dialéctica». Por el contrario, en la segunda parte, lo que se destruye son los predicados divinos, *en cuanto divinos* (la teología), porque en cuanto tales serían nada, palabrería. Esto último supone no ya una reducción, sino pura y simplemente una «negación adialéctica». La nueva antropología, nuevo discurso adecuado a la realidad, pretende desbancar el anticuado discurso de la teología, al tiempo que se reapropia lo válido de la experiencia religiosa: la *proyección de la esencia humana* se retroproyecta sobre el hombre mismo. Esta nueva antropología habla de la «esencia» infinita de la razón, el amor y la libertad como características de la humanidad, del género humano. La esencia verdadera de la religión estriba en la proyección de la esencia humana, que se autoobjetiva. ¿Qué es lo que cambia? Que antes la formulación de la proyección de esa esencia se llamaba teología, y ahora antropología. Que antes el sujeto se consideraba Dios, y ahora el hombre.

Pero, ¿de qué hombre se trata? No del hombre concreto, porque en ninguno se realiza esa infinitud de razón, amor y libertad. De acuerdo con que existe una «proyección» en el fenómeno

religioso, sin excluir la formación de la fe cristiana. Ahora bien, ¿por qué se ve el hombre concreto en la necesidad de pensar y desear semejante esencia, que nunca alcanza a realizar en sí? ¿De dónde procede esa proyección de lo infinito, que le desborda por los cuatro costados? Feuerbach no da ninguna respuesta a este tipo de interrogantes.

Sin mencionarlo, Feuerbach mantiene de hecho el dualismo que achacaba a la religión cristiana, sólo que traspasándolo de plano. La oposición hombre/Dios se transforma, conservando la misma estructura, en la oposición *individuo/ «género»*. Persiste el mismo antagonismo entre hombre finito y hombre infinito, o esencial. ¿No puede interpretarse, siguiendo la lógica feuerbachiana, que el individuo proyecta una esencia ideal, inalcanzable, en la que se aliena de manera similar? Porque, evidentemente, el sujeto de los rasgos infinitos de esa esencia no consiste en ningún individuo concreto, sino en un «género humano» que en nada desmerece de «dios» por lo que a abstracción se refiere. En este punto, lo que resulta cuestionable es no sólo la verdad de ese «género», sino la realidad de esos predicados que se le atribuyen. No sólo llega a ser rechazable el sujeto, sino igualmente unos predicados infinitos que carecen de efectividad real, dado que sólo se encuentran con limitación y en sujetos también limitados.

Sin embargo, la proyección del deseo humano sigue ahí en pie. Lo que pasa es que ahora se ha quedado sin explicación adecuada. Lo que Feuerbach amañó puede rebatirse dentro de la lógica consecuente de su propio método, al que basta imprimir un poco más de rigor. Por consiguiente, el fenómeno real de la proyección religiosa aparece abocado al absurdo, al sinsentido. A no ser que, más allá de *La esencia del cristianismo*, se reduzca a algo puramente apariencial, engañoso, completamente irrecuperable, cosa a la que Feuerbach nunca estuvo dispuesto.

El cuestionamiento de la crítica feuerbachiana se puede llevar más adelante si analizamos críticamente el *objeto* al que se enfrenta. El problema está en saber si el cristianismo, en cuyo cuerpo intenta ajustar las cuentas a toda religión, corresponde en realidad al cristianismo históricamente dado, o al cristianismo tal como él se entiende.

Lo que se hace inadmisibles es ese englobamiento de todas las religiones en un solo concepto. Es también inadmisibles creer que el cristianismo representa el denominador común de toda religión, para poder rebatirlas a todas de un solo golpe. Y es todavía más inadmisibles tomar el cristianismo como si fuera un fenómeno unitario. Así nunca se sabe lo que se está criticando. Todas esas ligerezas, suficientes para invalidar cualquier estudio medianamente serio, las comete Feuerbach a la vez y sin reparos.

¡Qué casualidad que sea la «época clásica» cristiana, precisamente la que va desde la patristica a la ilustración, el objeto privilegiado tanto para representar a la religión universal como para recibir los estacazos por toda ella! Eso es ponerse las cosas demasiado fáciles. Toda religión se califica sin la menor duda —según la moda decimonónica— como sentimiento de absoluta dependencia. Y la expresión más acabada de este sentir se encontraría en el cristianismo «clásico», escogido como chivo expiatorio para refutar definitivamente toda religión.

Si el planteamiento de Feuerbach parece discutible, cuánto más la manera de desarrollarlo. Porque eso que él llama «época clásica» del cristianismo no es sino un conglomerado de *sistemas* teológicos notablemente diferentes. No tiene mínimamente en cuenta el *pluralismo teológico*, patente en la llamada época clásica. Y aquí no vale la distinción entre religión y teología, puesto que, aun cuando habla de «religión» cristiana, en realidad las referencias que aporta son teológicas.

Consecuencia: que existe una equivocidad total en el objeto de crítica que se ha tenido delante. Los análisis de los textos citados no aclaran nada, si no es la propia toma de postura del autor ante *lo que sea* (esa confusión de sistemas teológicos heterogéneos).

4.2. ¿Qué esencia del hombre?

Está claro que la crítica a la esencia de la religión se cimenta en una concepción previa de la esencia del hombre. En esta preconcepción radica el *desde dónde* de la crítica. Pero, ¿es ese punto de referencia tan objetivo, tan universalmente probado, tan inexpugnable? De ninguna manera. Se trata de una «esencia» muy controvertible, como lo ha sido desde los más opuestos ángulos, entre los que hay que destacar el marxista.

Ya Max Stirner disintió de Feuerbach, en *El único y su propiedad* (1844); pero su orientación peculiar no interesa aquí. Es Karl Marx quien sentó las bases de una superación sólida del método feuerbachiano —aunque continuara impugnando la religión, en otra línea—, en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Lo propio haría más tarde F. Engels, en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888). Ciertamente, en parte, el pensamiento marxista integra la inspiración crítica de Feuerbach, algunas de cuyas obras, entre ellas *La esencia del cristianismo* (1841), *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843) y *Principios de la filosofía del futuro* (1843), influyen en

el marxismo. No obstante, el materialismo de Marx niega dialécticamente esa esencia humana ideal, o al menos abstracta, sobre la que se apoya la crítica feuerbachiana: es una crítica que queda presa en el ideal contemplativo de la filosofía burguesa —por mucho que llegue a decirse como contemplación sensible—.

Marx impugna el «antropologismo» de Feuerbach, que a lo más consiste en un materialismo antropológico, una especie de materialismo carente de referencia a la historia. Cuando es histórico, no es materialista; y cuando es materialista, no es histórico. No se puede admitir la definición del hombre como esencia universal —a lo Feuerbach—; el hombre real es el productor de bienes económicos y de relaciones sociales —según Marx—.

Feuerbach no ha bajado de las nubes, de la esfera de las conciencias, al plantear la contradicción fundamental entre el espíritu religioso y la racionalidad humana, con el fin de constituir una nueva filosofía. Por el contrario, para Marx, la contradicción se plantea en el campo de las relaciones sociales, entre burguesía y proletariado, e intenta fundamentar una nueva praxis, transformadora de las condiciones históricas.

Este aterrizaje de Marx supone una aportación de la que ya no es posible prescindir, al tiempo que replantea globalmente al modo de abordar la crítica a la religión y pone las bases para un método discriminativo. En adelante, no se verá más el cristianismo como esencia religiosa universal, sino que habrá que analizar cada una de sus formas y funciones sociohistóricas.

Los resabios de idealismo, la universalidad de la esencia (la del hombre, la de la religión...), han minado todo el pensamiento de Feuerbach. No llegó a superar las contradicciones que él mismo descubría en el mundo religioso. Se limitó a trasladar la dicotomía entre hombre y Dios a otra equivalencia, entre personalidad (individuo) y esencialidad (género). En la práctica, apenas entraña ninguna variación.

La nueva filosofía feuerbachiana bien podía seguir sirviendo de tapadera a la alienación de los hombres reales y concretos. Hay indicios de esto en *La esencia del cristianismo*. Si «el hombre es Dios para el hombre», ¿no se presta esta teoría a la manipulación por parte del opresor —para ejercer su dominio como «divino»— más incluso que el negar que ningún hombre es Dios, con lo que nadie tiene derecho a la dominación? De hecho, se tropieza uno con algún que otro «desliz», debido a que Feuerbach se precipitó demasiado a divinizar una «esencia» humana —en principio, ahistórica— que, realmente, encubría una situación social —histórica— muy determinada (perdiendo de vista, en este punto, la transformabilidad o trascendencia real del hombre que crea su propia historia): «Sagrada —escribe— es y debe ser para ti la amistad, la propiedad, el matrimonio, el bienestar de cada hombre, pero sagrado en y por sí mismo», a lo que poco más adelante agrega «las leyes del estado», que también deben sacralizarse (Feuerbach, 1,

p. 302). Si, a fin de cuentas, debemos adorar las instituciones estatales, y la propiedad, como esencia inmutable, ¿qué importan cuáles sean los motivos invocados para imponer esa obligación?

En fin, en la crítica de Feuerbach al cristianismo, el resultado no sobrepasa al presupuesto del que partía. Y este mismo presupuesto queda bastante deteriorado, con aire obsolecente, tras el tiempo pasado.

Si es menester superar los dualismos, será sin amputar al hombre la trascendencia, dimensión que le impide clausurarse en ningún sistema establecido (en ninguna esencia que lo sacralice en el plano especulativo), a la par que impulsa adelante la historia. Otra cuestión será cómo hay que interpretar esta trascendencia, en todo caso ineliminable.

En la fenomenología religiosa, en la que se incluye también el cristianismo, efectivamente tiene lugar un mecanismo de «proyección». Es una aportación de Feuerbach perteneciente ya a lo adquirido. Sin embargo, permanece sin resolver, en el plano crítico, el por qué o la interpretación adecuada de ese fenómeno proyectivo, característico del comportamiento humano a lo largo de la historia. Marx —y luego Freud— ha contribuido a esclarecer algunos aspectos del cómo y el por qué, y en ello ha superado a Feuerbach. Con todo, en mi opinión, el tema dista mucho de estar agotado.

5. Conclusión

En un librito muy sugestivo, Peter L. Berger señala que «quizá la interpretación de la religión como producto o proyección del hombre puede también ser invertida, y que probablemente en tal inversión descansa un método teológico viable...» (*Rumor de ángeles*. Barcelona, Herder, 1975, p. 85-86). Una reversión del argumento, así, constituiría una «gigantesca broma a Feuerbach». Desde luego.

Quiero, finalmente, recordar que, más allá de las teorizaciones, si hay un puesto privilegiado para la crítica, es el que se sitúa allí donde se divisa la correlación entre la teoría y la práctica. Porque, de pervertirse ésta, ¿para qué serviría la cientificidad de aquélla? Habrá que juzgar las interpretaciones según las acciones que las acompañan, desde sus repercusiones en la historia de los hombres.

En lo que el cristianismo supuso de hito histórico, de consecución concreta, válida también para el hombre moderno, no hay razón para eliminarlo, sino motivos para recuperarlo (lo que significa bastante más que reducirlo). Escribía el mismo Feuerbach: «La religión cristiana es, en oposición a la hebrea, la religión de la crítica y de la libertad. El hebreo no osaba hacer nada fuera de lo ordenado por Dios; carecía de decisión propia hasta para las cosas más superficiales; el poder de la religión se extendía hasta sobre las comidas. La religión cristiana, en cambio, independiza al hombre de todas esas cosas superficiales, es decir, pone en los hombres lo que el hebreo puso fuera de sí, en Dios. Israel es la representación más perfecta de este positivismo. Para el hebreo, el cristiano es un librepensador, un *esprit fort*. Así cambian las cosas. Lo que ayer todavía era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy pasa por ateísmo mañana será tenido por religión» (Feuerbach, 1, p. 78). Pasando por alto la acepción peyorativa de religión, la advertencia va dirigida a todos; debe irlo sin excepción. La antropología feuerbachiana desemboca explícitamente en una religión de la humanidad. Y asimismo el materialismo marxista llega a funcionar de hecho como una especie de religión de estado: ¿opio más refinado para el pueblo de siempre? No faltan indicios.

En cuanto al cristianismo, en su fase actual, está alumbrando un nuevo tipo de creyentes que lo redescubren no tanto como religión —separada y alienante— sino como una fe, un movimiento de fe que se traduce en activación del proceso transformador de la historia. Esto no

pudo ni sospecharlo Feuerbach. La fe cristiana, en la medida en que deje de utilizarse como «ideología» religiosa encubridora, en la medida en que se fundamente en una experiencia personal y comunitaria que debele todo sistema sacralizado y toda ideología deshumanizante, e impulse una práctica social (económica, política, cultural) de liberación, en esa misma medida encarnará la refutación más convincente de los aspectos críticos más disolventes de la reducción antropológica del cristianismo que llevó a cabo en su obra, hace ciento treinta y cinco años, el filósofo alemán Ludwig Feuerbach. Esto último me parece definitivamente más importante que las valiosas contestaciones levantadas contra la crítica, sean éstas directas, contraargumentando al reductor, sean oblicuas, elaborando una presentación del cristianismo más coherente en el campo de la teología. Después de todo, contabilizados sus aciertos, puede que la reducción antropológica no resulte tan «necesaria», ni tan «irrefutable», ni tan «inevitable», ni tan «irreprimible» como su autor soñó, por lo menos en los términos en que él la cristalizaba.

BIBLIOGRAFÍA

L. FEUERBACH:

- (1) *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.
- (2) *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, y Principios de la filosofía del futuro*, en *Manifestes Philosophiques*, Paris, P.U.F., 1973.

H. ARVON:

Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. Paris, P.U.F., 1957.

H. GOLLWITZER:

Crítica marxista de la religión. Madrid, Marova-Fontanella, 1971, cap. III.

K. MARX:

Tesis sobre Feuerbach, en Marx/Engels, *Obras escogidas*. Madrid, Akal, 1975.

M. STIRNER.

El único y su propiedad. Barcelona, Lábor, 1974 (edic. incompleta).

M. XHAUFFLAIRE:

- (1) *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris, Du Cerf, 1970.
- (2) *La teología política*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- (3) «Introducción a la edición castellana», en L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.

Proyección (Granada), 1976, nº 103: 257-269.
