

**Cómo citar este artículo en Chicago:** Pavón González, Álvaro. "Ludwig Feuerbach como crítico moderno de la religión".  
*Escritos* 28, no. 61 (2020): 130-147. doi: <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v28n61.a09>

**Fecha de recepción:** 27.05.2020  
**Fecha de aceptación:** 28.10.2020

# Ludwig Feuerbach como crítico moderno de la religión

Ludwig Feuerbach as a Modern Critic of Religion

Álvaro Pavón González<sup>1</sup> 

## RESUMEN

En el presente artículo nos proponemos analizar la filosofía de la religión y la crítica que se hace a esta, tomando como anclaje los planteamientos de Ludwig Feuerbach, como primer gran exponente del ateísmo moderno. Para ello, partiremos de una serie de pensadores que se pueden considerar como precedentes de las ideas del autor alemán, llegando después a los planteamientos feuerbachianos y acabando en una valoración de los filósofos que, tras él, han construido una filosofía crítica de la religión y la teología, poniendo en conexión las innovaciones que Feuerbach llevó a cabo en disciplinas como la filosofía, la teología o la antropología, con cuestiones de candente actualidad, defendiendo lo pertinente de este pensamiento, aun encontrándonos a un siglo y medio de distancia de la muerte de su autor.

**Palabras clave:** Feuerbach; Secularización; Ateísmo; Teología; Religión; Filosofía crítica.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyse the religion philosophy and its critic, based on Ludwig Feuerbach principles as one of the greatest exponents of modern atheism. It will start from some thinkers that could be considered as Ludwig predecessors, going through Feuerbachian considerations to finish with a valuation of those philosophers who have built a new critic philosophy of the religion and theology, relating some Feuerbach innovations in this fields with highly topical matters, proving the actual relevance of his thinking despite the fact that it has been a century and a half since his death.

**Keywords:** Feuerbach; Secularization; Atheism; Theology; Religion; Critical philosophy.

---

1 Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid (España). Correo electrónico: [alvapavo@ucm.es](mailto:alvapavo@ucm.es)

## 1-Precedentes del pensamiento feuerbachiano

Los precedentes de Feuerbach en lo que a la crítica de la religión se refiere no son muy numerosos. Podemos tomar como referencia a dos figuras del mundo antiguo que anteceden, en líneas generales, los planteamientos del autor alemán. Hablamos de Epicuro y Jenófanes. Los autores que acabamos de mencionar, en tanto que críticos con el eje fundamental que daba consistencia a la vida humana, fueron mal recibidos por sus contemporáneos, quienes los señalaban con los apelativos de herejes y hedonistas, en el peor sentido del término.

Los puntos de confluencia entre estos dos pensadores y Feuerbach son numerosos, aunque también lo son sus diferencias. Epicuro y Jenófanes plantean el problema de la religión desde un punto de vista eminentemente práctico y ético. La creencia en Dios vendría a ser para ellos una impostura compuesta por numerosos planteamientos que se revisten de racionales para demostrar la existencia de lo divino, pero que en realidad no tienen sentido y se reducen a una manera de justificar una acción ética o política determinada que crearía la ilusión de mundos trascendentes e idílicos a los que se llega mediante la sumisión y el acatamiento de ciertos dogmas. Históricamente, la religión se fundamentaría en el miedo: el miedo al castigo divino, el miedo a la muerte, la penitencia, y un largo etcétera de consecuencias horribles para los ateos. Esta es una tendencia que ha cobrado formas diversas, pero que ya estaba presente en la civilización griega. Epicuro señala el temor a la muerte como una de las preocupaciones principales de lo humano:

De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hará sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inmanencia. Pues lo que con su presencia no molesta, sin razón alguna hace sufrir cuando se espera. Así pues el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos.<sup>2</sup>

Es obvio que la concepción griega de la religión es muy distinta a la nuestra. Tomaremos como ejemplo la idea de la divinidad que tiene Aristóteles, como representante más acabado de la filosofía griega y, podríamos decir, como precedente en ciertos aspectos de la teología cristiana. El *dios* aristotélico es un “dios inútil” en tanto que no conoce el mundo, se encuentra separado de él y no sabe de qué manera interactúa con este ya que solo se piensa a sí mismo, solo se conoce a sí mismo; mientras que el *Dios* cristiano es omnisciente y perfecto, crea las cosas en referencia a su voluntad, y sigue principios racionales, perfectos (aunque la dimensión política de las creencias religiosas, “con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente”<sup>3</sup>, fue señalada también por el estagirita). Como observamos, la filiación a los dogmas religiosos viene producida, en la mayoría de los casos, por el temor a lo desconocido, algo que, como señala Epicuro, no tiene demasiado sentido ya que la cuestión de la muerte no tiene mayor misterio, y en caso de que la existencia de la divinidad fuese cierta, a esta no le importaríamos demasiado, al fin y al cabo un ser perfecto no tiene que depender de la adoración de seres contingentes que él mismo ha creado, o de las acciones y el comportamiento de estos, ya que ello implicaría el estar ciertamente incompleto, algo que choca con la definición de un ser perfecto (“El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no

2 Epicuro, *Epístola a Meneceo*, en *Obras Completas*. (Madrid: Cátedra, 2018), 88.

3 Aristóteles, *Metafísica* (trad. Tomas Calvo). (Madrid: Gredos, 1994), 1014b.

está sujeto ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil<sup>4</sup>. Como vemos, un ser totalmente acabado no depende de nada más que de sí, por ello, lo que potencia esta dependencia completa lo imperfecto hacia lo perfecto, del hombre hacia dios, es algo oscuro en el plano ontológico, pero no tanto en el antropológico, ya que podríamos proponer como salida a este laberinto la represión de las pulsiones más primarias y más relacionadas con la naturaleza sensible del hombre, en pro de planteamientos dualistas que distinguirían entre la parte más baja y desechable (el cuerpo), y el componente más alto y perfecto (el espíritu). Es esta distinción arbitraria la que señalan los autores en los que nos basaremos para el presente estudio.

En un horizonte similar al de Epicuro, Jenófanes reflexiona también sobre los dioses. En su caso, la crítica va dirigida hacia la poesía clásica y a su máximo exponente: Homero, una crítica expuesta en términos similares a los de Platón en sus disputas contra los poetas, que reproducían de manera acrítica los versos rítmicos y repetitivos de Píndaro, Hesíodo y sobre todo, de Homero como representante más acabado de la técnica rapsódica y cuyas obras se habían convertido en todo un manual de moral en la Grecia de este tiempo, construyendo todo un sistema ético en torno a lo expuesto en la *Iliada* y la *Odisea*<sup>5</sup>. El examen de Jenófanes no se centra tanto en la poesía como método pedagógico en una cultura oral, cuanto en los vicios y características de los dioses que componían la nómina olímpica. La psicología de los dioses homéricos era patológica, y sus acciones completamente deplorables en el sentido ético (por lo que era necesario adornar las historias con una métrica poética fácil de memorizar). ¿Qué clase de dioses actúan de la manera en que lo hacen los descritos en los relatos homéricos? Si estos tienen que ser perfectos y guiar la vida del griego, no tiene sentido que su manera de comportarse no se diferencia de la de un mortal, incluso, a veces, la divinidad se presenta de manera más cruel e impulsiva que los propios hombres. De esta contradicción nace la crítica de Jenófanes: si los dioses son imperfectos es porque el ser que los ha creado, el hombre, es imperfecto e impulsivo. Señala, además, la contingencia de estos: los dioses de los etíopes son semejantes a ellos, los de los tracios también tienen sus mismas cualidades; incluso, si animales como los toros y caballos supieran pintar, representarían a sus dioses como ellos: con clines o cuernos.

El shock que provocan las ideas expuestas por Kant en su *Crítica de la Razón Pura* tiene como reacción varias posiciones por parte de diversos autores, entre los que podríamos señalar a Schopenhauer o a Hegel; en el ambiente intelectual alemán de la época que tanto influyó en Feuerbach, nos encontramos además con el *romanticismo* de un pensador como F. D. E. Schleiermacher (precursor de la hermenéutica y traductor de los diálogos de Platón al alemán), cuya rivalidad con Hegel es famosa. Este autor es crítico con el programa ilustrado, entendiendo que la deriva de este se ha traducido en un desprecio injustificado hacia la religión, cosa gravísima, ya que tal religión constituye uno de los elementos centrales de la existencia humana (a nivel individual), y dimensión comunitaria de esta (a nivel social<sup>6</sup>). La noción a partir de la cual Schleiermacher construye su pensamiento teológico-filosófico, es el *sentimiento de dependencia* que el hombre tendría respecto de su creador, algo que Hegel criticará de manera jocosa, sosteniendo que, según los planteamientos del filólogo de Breslavia, el cristiano perfecto sería como un perro, ya que es la mayor expresión de dependencia (en este caso respecto de su dueño). Vemos por

4 Epicuro, *Epístola a Meneceo*, 93.

5 E. Havelock, *Prefacio a Platón*. (Madrid: Visor, 2002), 72 y ss.

6 Cfr. F. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados*. (Madrid: Tecnos, 1990), 32 y ss.

tanto como en esta época se estaba fraguando la secularización de nuestra sociedad, que comentábamos anteriormente, y que comienza de manera clara a partir de un pensamiento, el *idealismo alemán*, que aún se pretende como teológico, o en el que al menos Dios tiene un papel distinto al que tenía anteriormente en los sistemas filosóficos anteriores. El comienzo de esta secularización va unida a las distintas reacciones que se dan en torno a la filosofía kantiana y al horizonte intelectual del momento. Como máximo ejemplo de esto podríamos señalar el sistema de Hegel, en el que podemos interpretar un cambio: de la trascendencia del Dios cristiano tradicional, a una inmanencia de este, que se manifiesta en el mundo a través de las distintas formas del *espíritu*.

## 2-El ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach

Entramos de lleno en el tema central de este trabajo, a saber, el pensamiento de Ludwig Feuerbach en torno a la religión, el componente antropológico de esta y las propuestas del autor para superar la dominación que se viene dando desde hace siglos en las sociedades humanas a través de esto. Es necesario señalar que la pretensión de Feuerbach no es como podemos observar en ciertos casos, la de ridiculizar a la religión y a los creyentes, sino más bien comprenderla, ser capaz de arrojar luz en torno a uno de los problemas principales de la historia del pensamiento.

El horizonte intelectual que se da tras la revolución francesa en Alemania es muy distinto al galo. Muchos autores, de manera crítica, señalan que los franceses habían realizado una revolución de facto, transformando las instituciones y el Antiguo Régimen, mientras que los alemanes se habían limitado a una revolución teórica, aséptica y que no había tenido mayor impacto que el de haber puesto a los principales pensadores germanos como Schelling o Hegel en las cátedras del país (o como mucho, haber convertido al hegelianismo en la filosofía oficial del Estado)<sup>7</sup>. En definitiva, podríamos decir que, mientras que los franceses salían a las calles a intentar cambiar la historia y cortaban la cabeza a un rey (cortando por el camino algunas cabezas más), los alemanes pretendían algo similar, pero usando como arma la filosofía y no las bayonetas, tomando las universidades y no las avenidas: cortar la cabeza a Dios utilizando “la cuchilla de la Crítica de la Razón Pura”<sup>8</sup>.

En este convulso horizonte intelectual, publica Feuerbach su obra más influyente: *La esencia de la religión*. El autor, discípulo de Hegel, es conocido fundamentalmente por sus aportaciones a la crítica racional de la religión, aunque también escribió sobre temas como la historia de la filosofía moderna, o su genuina crítica al pensamiento especulativo de su maestro, ayudada por un sensualismo descarnado en el cual, se hace notar una evolución, que parte de una terminología claramente hegeliana, como podemos ver especialmente en los momentos precedentes a la década de 1840:

Pues el ser personal, sólo como personal, sólo como persona, no ama, es sólo separador y repelente; la persona estrictamente considerada, no puede amar, sino solo odiar, separar, dividir, la persona para amar, debe prescindir de su estricto y excluyente ser-para-sí; pero no puede prescindir de él si no se da en ella,

---

7 Cfr. F. Engels y K. Marx, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana; Tesis sobre Feuerbach*. (Moscú: Editorial Progreso, 1978), 11 y ss.

8 Cfr. H. Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. (Madrid: Alianza, 2008), 150-210.

por así decirlo, un lugar, una situación, en la que no sea pura separación y acuciante diferencia, sino que sea lo Todo Uno y lo Uno Todo”<sup>9</sup>.

El interés por los autores y la temática moderna (que se deja ver en las reflexiones del autor en torno a la cuestión del *espacio* y el *tiempo* en su relación con la propia *vida* humana<sup>10</sup>, quizás se deba al cambio de paradigma que ocurre tras la filosofía cartesiana, que inaugura una manera de plantear la cuestión de la divinidad distinta, desde otras coordenadas; ejemplo de ello es el papel que juega Dios dentro de la filosofía de Hobbes: “ese dios hobbesiano es tanto [un dios] como ninguno, ya que toda realidad es corporeidad, entonces su divinidad, al no poder indicar ningún predicado corporal, de acuerdo con su principio filosófico, es solo una palabra y [no es] ningún ser”<sup>11</sup>.

El objetivo del pensamiento feuerbachiano es señalar los restos de teología que persisten en filosofías que se pretenden como racionales o rompedoras con el dominio teológico precedente<sup>12</sup>, (cosa que posteriormente Stirner, Marx y Engels le recriminarán a él mismo). La máxima influencia de Feuerbach reside, como ya hemos señalado, en Hegel. En las conferencias que componen sus *Lecciones sobre la esencia de la religión*, el autor bávaro comienza analizando los resquicios teológicos de la filosofía anterior y muy especialmente la escisión que se da en Hegel entre *entendimiento* y *sensibilidad*, una partición igual de irreconciliable, según Feuerbach, que la que existe entre religión y filosofía. El hegelianismo habría representado un salto con respecto a la teología anterior, ya que “traía a Dios a la tierra”, lo convertía en inmanente y no en trascendente<sup>13</sup>; sin embargo, la separación que hemos señalado antes se entiende como algo de suma gravedad, problema principal del sistema de Hegel, al que se le suma el hecho aún más grave de plantear como superior a lo no sensible frente a lo sensible. La teología secularizada hegeliana, por tanto, habría errado al separar dos ámbitos que no se pueden entender a modo de dicotomía, dando más validez a uno frente al otro, proponiendo que “todo lo real es racional y todo lo racional es real”; por lo que en última instancia, siguiendo el propio proyecto hegeliano expuesto en la *Enciclopedia*, se podrían reducir todas las ciencias a la disciplina más eminente, a saber, la *filosofía*, como forma más acabada a través de la cual se expresa el *Geist*.

Frente al panlogismo hegeliano, Feuerbach sostiene que *Dios* es una creación humana, y no el hombre una creación divina. La idea latente en la crítica feuerbachiana es que la filosofía no debe centrarse en abstracciones (“el *ser*, el *todo* y la *nada*”), sino aterrizar sobre las necesidades concretas que tiene el hombre en tanto que ser natural. Feuerbach propone una negación del idealismo hegeliano, que a su juicio no tiene la potencia para “bajar a la tierra” y mejorar la existencia humana; así, “Feuerbach [...] representa el tránsito histórico-universal, desde la época del idealismo alemán a la del marxismo”<sup>14</sup>, sirviendo como nexo entre ambos, ya que no es capaz de profundizar lo suficiente hasta llegar a la causa última que engendra la desigualdad social, y la religión entendida como alienación, pero a su vez supone un avance materialista que supera en ciertos puntos los planteamientos idealistas hegelianos.

9 L. Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, (trad. José Luis García). (Madrid: Alianza, 1993), 89.

10 Cfr. Feuerbach, *Pensamientos*, 112-184.

11 L. Feuerbach, *Lecciones sobre la esencia de la religión*, (trad. Sandra Giron). (Buenos Aires: Prometeo, 2009), 32.

12 Cfr. L. Feuerbach, *La esencia de la religión*, (trad. Tomás Cuadrado). (Madrid: Páginas de Espuma, 2008), 34.

13 Cfr. A. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. (Madrid: Taurus, 1975), 86 y ss.

14 Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, 234.

La figura de *Dios* descansa en una impostura: es el hombre el que ha creado a Dios. Por tanto, Dios es una proyección de la *conciencia* humana: las mayores capacidades humanas proyectadas al infinito. La genealogía de los misterios divinos no tiene otra naturaleza que la falta de desarrollo y la capacidad para explicar los fenómenos naturales que nos rodean, y tales cuestiones que nos son extremadamente difíciles de explicar<sup>15</sup> (a veces incluso pudiendo caer en aporías y contradicciones), son de las que ha tratado la religión históricamente: la muerte, el origen de la vida y del mundo, la acción moral mejor, la relación entre materia y espíritu, y muchas más cuestiones que se desprenden de un problema central; y es que vivimos y morimos en la naturaleza, y no en *Dios*, como afirmaba San Pablo. La crítica de Feuerbach se dirige más a la teología que a la propia religión (centrándose en el interés antropológico de esta), ayudándose de las ciencias positivas que se encuentran en mayor efervescencia durante su época, procede a su investigación en torno al pensamiento especulativo; de esta manera, se vale de la química y la biología para demostrar que el origen del mundo no puede ser *sobre-natural*; por lo que a pesar del avance incesante de las ciencias positivas y todos los descubrimientos de estas, que han tirado por tierra muchos de los más férreos catecismos en lo que se basaba la religión (en concreto, como estamos viendo, la cristiana, que es sobre la que más se centra la filosofía feuerbachiana); la razón por la que de una u otra forma seguimos siendo “creyentes” se resume en la idea de que la religión dota de sentido nuestra existencia, proponiendo una serie de asideros mediante los cuales dar sentido a una vida que carece de ellos, a través de la relación con un Otro que no es más que la proyección de la impotencia humana, en clave social, en tanto que la religión no es un fenómeno puramente individual<sup>16</sup>.

Otro punto interesante del feuerbachianismo se encuentra en la manera de interpretar la estética de las religiones, que apoya su idea de la contingencia divina. La simbología divina y todo lo que esta tiene de estético cambia dependiendo del marco en el que nos encontremos, influyendo en estas, cuestiones completamente mundanas como la localización geográfica, el clima, los animales o las plantas que componen el mundo en el que viven aquellos que profesan tal o cual culto. Es harto improbable que un judío del medio oriente tenga el aspecto con el que se suele representar a Jesús de Nazaret: alto y rubio, de tez y ojos claros; por lo que esta manera de representarlo es fruto de adaptar su aspecto a los cánones europeos. Retrocediendo hasta las mitologías que poblaban el mundo antiguo y medieval, observamos como los vikingos adoraban al dios del viento, el trueno o el frío, algo que lógicamente sería inconcebible para un egipcio, cuyas deidades medio humanas y medio animales (obviamente las más abundantes en su zona, tales como el águila, el león o el gato), representaban al sol o al desierto; de igual forma que las tribus indígenas americanas adoraban a la selva o la lluvia. Nos es imposible encontrar un culto que, sin entrar en contacto con otros pueblos o zonas en su proceso de expansión, no integre de manera arbitraria los elementos que le rodean deificándolos y convirtiéndolos en sacros.

La religión dota de sentido a la vida humana debido a que rellena de forma más o menos convincente aquellas cuestiones que el ser humano no ha alcanzado a explicar, muchas veces debido a, como hemos señalado, las limitaciones de la ciencia y la técnica; y otras veces debido a la propia constitución del ser humano como ser natural y finito, y por tanto con dependencia y limitaciones intrínsecas que le imposibilitan conocer totalmente el mundo. Sin embargo, cuando preguntamos por la fe o la existencia de *Dios* a un creyente hoy en día, la respuesta de este suele ser que “tiene que haber algo después de la

---

15 Cfr. Feuerbach, *La esencia de la religión*, 34.

16 Cfr. M. Gil Claros, “La cuestión del otro en la antropología filosófica de Feuerbach”, *Revista de Educación y Pensamiento*, nº 26 (2019): 7-13.

muerte”, una explicación o un asidero en el que poder refugiarse ante la crueldad del mundo, que justifique el sufrimiento de la vida y que dé consistencia a lo que ocurre a su alrededor; cuando argumentamos frente a esta postura la reacción, incluso hoy día por parte de algunos agnósticos o incluso ateos, es la de reducir la religión y la fe a lo personal, y justificar a los creyentes basándose en que su fe “no hace daño a nadie” y le ayuda a “vivir mejor y ser más feliz” (podríamos preguntarnos si es posible una felicidad real fundamentada en el engaño). Feuerbach sostiene que el *ser* que ha creado el hombre, *Dios*, se torna en una esfera de sometimiento, una realidad que se enfrenta al individuo (esta argumentación es la opuesta a la que tradicionalmente da el cristianismo: *Dios* crea al hombre y este se revela contra él, por lo que cae en el pecado y es castigado). El que la religión, lejos de aliviar el sufrimiento, lo agudice, viene dado por el hecho de que el hombre acaba sometiéndose a su creación y los mandatos (a veces caprichosos) de esta, por lo que al final aumenta el desasosiego; toda la vida terrenal se ve supeditada a la vida trascendente, siendo aquella un mero medio para esta, en el que además se acepta que la vida finita es un “valle de lágrimas”, un continuo sufrimiento que debemos aceptar con resignación y en el que además, aquellos que más sufran y que tengan una vida más desdichada, serán más recompensados. El ser humano desprecia su condición, su cuerpo y el mundo en el que vive:

[...] todos los atributos o predicados de Dios, aquellos que hacen de él un ente objetivo y real, no son más que propiedades abstraídas de la naturaleza y que presuponen y expresan, propiedades, por tanto, que quedan suprimidas si se suprime la naturaleza [...] Dios no es por tanto, a este respecto, más que la derivación de la esencia sensible y real de la naturaleza desde su esencia abstracta<sup>17</sup>.

También Feuerbach señala, en lo tocante a la separación cuerpo-alma:

Que el alma se desprenda del cuerpo quiere decir [...] que el alma se diferencia del cuerpo, que se desprende de la sensación; que se retira de toda sensorialidad a la pura referencia a sí misma, y en esta abstracción o apartamiento del cuerpo, en esa libre relación consigo misma, en esa unidad que aleja y diferencia de sí al cuerpo, como pura materia, como algo extraño y como otro indiferente, es consigo misma autoconciencia y pensamiento.<sup>18</sup>

Lo que quiere señalar el autor de manera particular en el fragmento que acabamos de citar, es la focalización hacia lo corporal, y en general, la predominancia de lo práctico sobre lo teórico (ya que referirse a esto como espiritual no tendría sentido para Feuerbach por lo que hemos visto): los hombres de manera intrínseca no nos limitamos al puro pensamiento, a la acción teórica y lógica; sino que tenemos una dimensión corporal, sensible, algo que las religiones desprecian. Como vemos, los conceptos de teoría-praxis sobre los que tanto profundizarán Marx y Engels después, no se encuentran tan alejados de la concepción de Feuerbach<sup>19</sup>. Por desgracia, esto ha sido olvidado en la religión, de tal manera que lo verdadero de la religión residiría realmente en la relación del ser humano con su propia esencia, una esencia que proyectada en un *otro* trascendente, configura nuestra idea de *Dios*. Esto construye una impostura, ya que el hombre está enajenando su propia esencia como algo separado de él y que podría existir con independencia: el ser humano está extrañado de él mismo, su ser le es extraño. El hombre,

17 Feuerbach, *La esencia de la religión*, 49-50.

18 Feuerbach, *Pensamientos*, 182-183.

19 Cfr. Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, 210 y ss.

por su propia condición de ser natural, se encuentra sometido intrínsecamente a una constante desidia y miseria para con sus deseos y necesidades, tanto las más primarias, como las más sofisticadas. Ante esta situación de impotencia, los humanos buscan consuelo en una realidad trascendente: *Dios*. Este alivia la indigencia de su existencia a través de un falseamiento de su esencia propia y de su situación real (en este sentido, el opio del pueblo del que hablarán posteriormente Marx y Lenin<sup>20</sup>). Esta figura creada por el *sentimiento*<sup>21</sup> del ser humano se convierte en una esfera de sometimiento, algo que se enfrenta al propio individuo y que llega incluso a castigarlo en caso de que no lleve a efecto los catecismos y dogmas que las religiones plantean en referencia a su dios. Por tanto, el fin de la religión es la divinización de aquellos que la profesan, que la practican, en detrimento del resto, que se definen como *herejes* o *paganos* por oposición a los primeros; algo que se da en todas las religiones: se cree que el dios y los dogmas verdaderos son los de la religión propia, mientras que las demás se tildan de salvajes, falsas o monstruosas. Este carácter arbitrario de la religión se puede ver en una anécdota referente a la Reconquista, en la que se narra que los musulmanes llamaban politeístas a aquellos contra los que iban a luchar en las montañas asturianas, a saber, los cristianos, debido al dogma de la *Trinidad* y la naturaleza de *Dios*, que sería uno y trío a la vez. El fin de cada religión es la redención de aquellos que la profesan, prometiendo cada culto una serie de premios que se conseguirían en caso de cumplir en la vida terrenal el catecismo propuesto para la salvación espiritual, la dimensión de lo sacro, tan importante respecto al fenómeno religioso, señalado por el propio Schleiermacher:

En una persona sagrada todo es significativo; en un sacerdote de la religión, reconocido como tal, todo tiene un sentido canónico. Que ellos pueden, pues, en todos sus movimientos proclamar la esencia de la religión; que incluso en las circunstancias ordinarias de la vida, plenamente un sentido piadoso; que la santa intimidad con la que tratan todo, muestre que incluso en las cosas pequeñas sobre las que un espíritu profano se desliza superficialmente resuena en ellos la música de sentimientos sublimes; que la calma majestuosa con la que equiparan lo grande y lo pequeño muestre que ellos lo refieren todo a lo Inmutable y que del mismo modo descubren a la Divinidad en todo.<sup>22</sup>

Estas promesas adoptan las formas más variopintas, y solo debemos ir a los textos sagrados de las distintas religiones para percatarnos del doble fin de estas: por un lado dar consistencia a la vida humana (ya que en la mayoría de religiones mayoritarias el resto de seres vivos juegan un papel totalmente secundario en beneficio del hombre, el ser más eminente en tanto que este tiene pensamiento, espíritu, alma o como nos queramos referir a ello), y por otro, castigar a aquellos que se desvían de su camino; de ahí el carácter universalista que hemos mencionado ya. Sin embargo, esto no funciona igual en todas las religiones (aparece de nuevo la idea de religión como desarrollo de lo humano, sujeto al resto de acontecimientos que configuran la vida social del hombre, ya que una religión unipersonal no tendría sentido). Así, tal y como plantea Feuerbach, los dioses griegos eran desdichados e infelices, se aburrían por su inmortalidad, mientras que el griego de a pie quería ser virtuoso, y no tanto inmortal, algo que, a nosotros, cristianos,

20 Cfr. K. Marx. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud* (trad. Wenceslao Roces), (México: F.C.E, 1982).

21 Marx criticará esta concepción abstraída de *sentimiento*: “Feuerbach no ve, por tanto, que el “sentimiento religioso” es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad”. (Marx 1978, § VII).

22 Schleiermacher, *Sobre la religión*, 147.

nos llamaría bastante la atención. Por tanto, habría religiones en las que se daría una predominancia de lo ético frente a lo ontológico y a la inversa.

Además, en la Grecia Arcaica, la concepción de la *physis* es la de un salir de la oscuridad, algo que observamos en el término con el que los griegos se referían a la verdad: *a-létheia*, *des-ocultamiento*. En el mundo griego la naturaleza y el mundo eran sacros, “todo estaba lleno de dioses”, las cosas aparecían. El griego vivía en el *pliegue del ser*, una “dobleza” que se da en la distinción entre *ser* y *ente*, y que constituye al *ser* mismo. Siguiendo los análisis heideggerianos, el ciudadano de la *polis* ha vivido en este pliegue, estando ligado el aparecer de las cosas a su no aparecer y guardando esa consistencia, ya que cada cosa tendría en sí misma su modo particular de *ser*, impidiendo que podamos reducir o igualar totalmente las cosas: para el griego, cada cosa es singular y opaca con respecto a las demás; las cosas del mundo son particulares. Sin embargo, esto se empieza a romper ya en la propia Grecia postsocrática, iniciándose un proceso de “perdida de consistencia” del mundo, en el que el cristianismo y su identificación del *ser* con Dios, juega un papel de bisagra entre la concepción griega del mundo y la moderna, en la que la particularidad de las cosas se ha convertido en una igualación y homogenización, que hacen del mundo una pura *imagen*<sup>23</sup>. Podríamos resumir este cambio de la siguiente manera: para el griego, el mundo está lleno de belleza y particularidad, lo que hace que este sea consistente, interpretando la naturaleza<sup>24</sup> inmanente (podríamos decir incluso mundana, para nosotros), como algo de gran importancia, otorgándole un carácter sagrado a lo que para nosotros es profano. Sin embargo, para el cristiano, la vida natural es precisamente la desechable, la menos importante, ya que aquello que debemos perseguir es, en realidad, la vida espiritual e inmortal. La diferencia es clara, ya que para el primero el mundo que le rodea es ya sagrado, mientras que para el segundo el mundo en el que vive está totalmente supeditado al mundo que está por venir, siempre y cuando acate los dogmas de la ortodoxia de su religión, en este caso la cristiana. Feuerbach incide en la diferencia entre los dioses “paganos” y el *Dios* de las religiones monoteístas, que al fin y al cabo guardan un gran parecido entre sí y encuentran su raíz en lugares similares:

Los dioses de los paganos también eran ciertamente señores de la naturaleza, pero no eran creadores; por este motivo no eran monarcas absolutos de la naturaleza sino monarcas constitucionales, limitados, sitos en unos límites concretos, esto es: los paganos no eran aún supranaturalistas absolutos, incondicionales radicales<sup>25</sup>.

Los dioses griegos son ordenadores, no creadores. No tienen la capacidad de crear el mundo, ya que este no tiene un comienzo, y tampoco pueden crear la materia o la vida *ex nihilo*.

Feuerbach defiende la interesante idea de que tanto el politeísmo como el paganismo tienen una concepción interna de la naturaleza como multiplicidad, algo que se observa en la caracterización de sus dioses o sus ritos, mientras que las religiones monoteístas se aferran a la unidad. Esta clase de *Dios* cristiano, sería una prueba más de que el hombre creó a *Dios*, y no a la inversa, ya que para la teología, el mundo es designio del ser más eminente, que mediante su acción crea; estando esta creación influida por aquello que es mejor, por la omnisciencia; *el ser más perfecto en todos los aspectos crea un mundo acorde*

---

23 Cfr. M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*. (Madrid: Alianza, 2010), 63-90.

24 Entenderemos de esta manera, la más usual, el término *physis*.

25 Feuerbach, *La esencia de la religión*, 74.

a él, el “mundo más perfecto de entre los posibles”: “Por consiguiente, el poder y la ciencia son perfecciones y, en tanto que pertenecen a Dios, no tienen límite alguno, de donde se sigue que, poseyendo Dios la sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta, no solamente en sentido metafísico sino también moralmente hablando”<sup>26</sup>. Defender la omnisciencia nos empuja, como en el caso de Leibniz, al problema de la omnipotencia, ya que si Dios elige necesariamente lo mejor, ya que el *ser más perfecto actuará siempre de la manera más perfecta*, entonces este ser omnisciente ve como su acción queda limitada por la “necesidad” de ajustarse a lo que es mejor, planteando esto una limitación que ciertamente entra en contradicción con la esencia del Dios cristiano. Si optamos por la posición contraria y defendemos (como Newton y Clarke) la omnipotencia divina frente a la omnisciencia, tendremos un Dios que no se ve limitado por nada a la hora de actuar, lo que nos lleva a la caracterización de una divinidad ciega, que actúa sin atender a nada en concreto (a lo más óptimo) y que, influenciada por el azar, igual que ha hecho A, podría haber hecho  $\neg A$ .

Volviendo a la cuestión que mencionábamos anteriormente, el hombre, al crear a sus dioses, toma como punto de partida la característica más genuina: el pensamiento, y la eleva hasta convertirla en la particularidad del *ser* que crea el mundo. Volvemos a señalar en este punto la conexión entre el Dios cristiano y el dios aristotélico: Dios como entidad perfecta cuya esencia consiste en el pensamiento continuo de lo más perfecto (él mismo), identificándose por tanto lo mejor y máximamente deseable con lo máximamente inteligible<sup>27</sup>. Para defender esta conexión remitimos al siguiente pasaje, altamente ilustrativo:

Su actividad [el pensamiento de dios] es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el movimiento son sumamente placenteros [...]) la actividad contemplativa es lo más placentero y lo más perfecto<sup>28</sup>.

Podemos observar la influencia de Hegel en las tesis feuerbachianas que, heredando el concepto de enajenación, dirá que efectivamente, la esencia del hombre y los elementos que componen esta son los que se alienan en la esencia divina, haciendo que el hombre se extrañe de su propia esencia y establezca una distinción entre lo propio y lo *otro*, que él mismo ha creado y de lo que no se puede dar cuenta. Establecer un símil entre el extrañamiento en torno a su propia esencia objetivada en el *otro* del hombre y el *via crucis* de la *conciencia* hegeliana en su proceso de autoconocimiento, no es para nada forzado: la superación del corte entre *sujeto cognoscente* y *objeto conocido*, que domina la filosofía moderna hasta Hegel, se puede superar según este autor, debido a que esta oposición (*cosa en sí* y *fenómeno*, por decirlo con Kant) es solamente un momento del desarrollo de la propia *conciencia* que llegará a trascender esta dicotomía de manera interna, ya que la separación que estamos señalando es algo que ella misma ha creado y de lo que no se da cuenta precisamente porque ella misma se ve inmersa en este proceso. El fenomenólogo tiene como objetivo el describir el desarrollo que mencionamos (Cfr. Cuartango 205, pp. 83-94), el devenir de la *conciencia* hacia la *razón*, siendo este un desarrollo interno, que no refiere a nada exterior. El filósofo que profundiza en la cuestión de la religión tendría un papel similar

26 G. Leibniz, *Discurso de metafísica*, (Barcelona: Ediciones Orbis, 1983), 65.

27 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1071b- 1073a.

28 Aristóteles, *Metafísica*, 1072b.

al del fenomenólogo, a saber, dar cuenta de esta impostura. Feuerbach desarrolla esta idea a partir del pensamiento de San Agustín:

Vale aquí, sin restricción alguna la proposición el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal como el hombre piensa y se siente así en su Dios; lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre; los dos son una misma cosa. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu, su alma, y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios. [...] El hombre basa su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo<sup>29</sup>.

El lema *credo ut intelligam* que de manera tan fuerte está presente en la filosofía agustiana, es entendido por Feuerbach como autoconocimiento: el conocimiento de *Dios* es realmente (auto)conocimiento del hombre sobre sí mismo, en tanto que la esencia de *Dios* es, como hemos señalado, una alienación de la propia esencia humana elevando *ad infinitum* las cualidades humanas más positivas, en contraposición con lo finito y limitado. Este hecho se da de manera similar en las religiones no personales, cuyos cultos y dioses son elementos naturales o animales, por lo que, en este tipo de confesiones, el conocimiento de las divinidades se traduce en un conocimiento efectivo de las fuerzas naturales. En este lugar podríamos fijar la razón por la que religiones politeístas y naturalistas han sucumbido al dominio de las religiones monoteístas; si las divinidades se encuentran en un plano inmanente, llegará un punto en el que la explicación de aquello que veneran, no tendrá la potencia suficiente para hacer que aquellos que la profesan estructuren su vida en torno a sus dogmas, algo que si ha logrado especialmente el cristianismo por dos razones que intentaremos conectar a continuación: por un lado, un hecho estructural, intrínseco al cristianismo, a saber, la *trascendencia*, que sitúa a *Dios* en un plano separado al mundano, entendiendo lo sensible y material como lo más bajo y negativo (algo curioso ya que en el propio cristianismo *Dios* se hace carne, sufre y muere, además de que el día del juicio final se promete la “resurrección de la carne”). De esta forma, y ayudándose de la implantación política derivada de la pretensión universalista del cristianismo, este ha sido a lo largo de la historia el culto mayoritario, más expandido geográficamente y con una mayor consistencia teórica. El segundo elemento explicativo que ponemos en juego tiene relación con esta naturaleza del cristianismo que acabamos de señalar, y serían los elementos racionales internos al propio sistema, los resquicios de filosofía griega en la que se basa el pensamiento teológico medieval, que tienen su origen en Platón (o más bien el neoplatonismo) primero y después, con Santo Tomás, en Aristóteles. Este germen filosófico es el que habría dado lugar al proceso de secularización que llevará sus ecos incluso a la reflexión sobre la moderna teoría del estado<sup>30</sup>; dando cuenta de ello el propio Feuerbach, un autor que se define abiertamente como ateo en el siglo XIX y que de haber desarrollado su pensamiento poco más de un siglo antes, habría acabado, posiblemente, como Spinoza. Esto no expresa solamente un cambio teórico, sino que es el síntoma que certifica el comienzo de la desintegración definitiva del cristianismo que llega hasta nuestros días, y que tiene su genealogía en los propios albores de la religión cristiana, debido al carácter racional de esta que hemos señalado antes y que se debe a la necesidad de dar respuestas para explicar un *Dios* filosófico, metafísico, cuyos misterios y esencia no se pueden abordar mediante los ritos tribales o las explicaciones mitológicas de otras religiones “menos avanzadas” tanto en lo teórico como en lo geográfico, encontrándonos con una diferencia cualitativa y cuantitativa. No debemos

29 L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, (trad. Manuel Cabada). (Madrid: Trotta, 1998), 65.

30 Cfr. C. Schmitt, *Teología política*. (Madrid: Trotta, 2009).

olvidar tampoco la implantación política y social de la que gozó el cristianismo desde el momento en que, mediante el Edicto de Milán, se hace con el monopolio de la vida espiritual del Imperio Romano, sufriendo a partir de aquí un desarrollo espectacular. En la sofisticación conceptual de la religión cristiana frente al pensamiento de otras religiones influye toda la estructura en torno a la cual giraba esta teología: pasamos de planteamientos que, aunque podríamos sostener, más filosóficos que otras religiones o sectas que le fueron contemporáneas, no se pueden comparar con la potencia teórica que se ha desarrollado a partir de estos, a la Escolástica como sistema de pensamiento más acabado y racional de la Edad Media. Para comprender este cambio es importante tener presente el auténtico ejército de monjes que poblaban los monasterios medievales por toda Europa, dedicados durante toda su vida al pensamiento y a la teología cristiana, cuyo objetivo era en última instancia demostrar de manera cada vez más sofisticada la existencia y los designios divinos, sirviendo como fundamento para la acción política y el proyecto de convertir al cristianismo en la religión mundial, un proyecto que no fue posible consumir, a pesar de convertirse en la religión hegemónica durante siglos, gracias a la pluma y a la espada.

Feuerbach incide en la dificultad a la hora de abordar la cuestión de *Dios*. Para entender el mundo, cualquier existencia como tal está determinada en tanto que finita, siendo difícil siquiera imaginarnos un ser infinito; sin embargo, podemos encontrar posiciones teológicas defensoras de la intuición de tal infinito<sup>31</sup>. Este planteamiento se sintetiza en la idea de *Dios* en tanto que generación del entendimiento, como *ser* del entendimiento humano, de ahí que nos sea tan difícil hablar o pensar en torno a lo divino<sup>32</sup>. En referencia a la epistemología feuerbachiana, esta se podría definir como un sensualismo:

De la inmanencia del pensamiento no se desprende terminantemente si la verdad pensada es también la verdad real. Se necesita un criterio material, objetivo, que salte por encima de lo conceptual: la intuición sensible como hecho vital. Quien pregunta por el ser objetivo pregunta también por el ser subjetivo humano<sup>33</sup>.

Lo sensible y lo humano son el centro (ya que no se pueden entender por separado) sobre el que pivota la filosofía del autor, las influencias de este se podrían rastrear además de en Hegel, en la sensibilidad romántica y la importancia en torno a ideas como el *corazón*, la *dependencia* o el *amor*<sup>34</sup>. Feuerbach da una importancia central al hombre en su relación con otros hombres, como ser social, derivando de aquí los elementos que guían la vida humana: política, religión o ciencia, entre otros. La famosa frase que se le atribuye: “somos lo que comemos”, de uso tan cotidiano incluso para nosotros hoy en día, se refiere realmente a un tema sobre el que posteriormente Marx profundizará, a saber, la dimensión del hombre como ser natural y finito que, antes de ponerse a hacer metafísica, le obliga a tener una serie de necesidades básicas cubiertas (como los monjes medievales); no olvidemos el origen de la filosofía en Grecia, íntimamente relacionada con el tiempo libre que le proporcionaba a la elite aristocrática el modo de producción esclavista que le libraba de las preocupaciones mundanas, dando la oportunidad para ocuparse de lo “más elevado”: “El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no

---

31 Cfr. Schleiermacher, *Sobre la religión*, 143.

32 Cfr. Feuerbach 1998, pp. 85-94.

33 Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, 207.

34 Cfr. Schleiermacher, *Sobre la religión*, 87 y ss.

se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto. [...] El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad”<sup>35</sup>.

La insistencia en remarcar en este trabajo la dimensión antropológica del pensamiento feuerbachiano viene dado de lo que el propio autor deja ver: sostiene que *la teología es antropología*, por lo que el estudio de esta, aunque ayudándose de las herramientas que ofrece la filosofía, se aborda desde la antropología en tanto que estudio que se delimita en los márgenes de lo humano. Esta es una diferencia importante ya que la filosofía, en el sentido amplio del término, tiende naturalmente al idealismo y a la cuestión teológica, al fin y al cabo, la temática principal de la historia de la filosofía, el *ser*, guarda una relación muy íntima con lo divino (es difícil no hacer metafísica cuando hacemos filosofía, aunque de entrada nuestros presupuestos pretenden huir de lo metafísico o teológico). En la etapa del pensamiento a la que, por razones obvias, estamos remitiendo continuamente, a saber, el medievo, se ve claramente la estrecha relación de la filosofía hacia lo teológico, espiritual e idealista:

Las definiciones de Dios de los filósofos y teólogos especulativos, como el ser en el que no se pueden distinguir la existencia y la esencia, en el que las propiedades son su esencia misma, de tal modo que predicado y sujeto se identifican en él, todas estas determinaciones son conceptos, deducidos de la esencia del entendimiento<sup>36</sup>.

Por último, Feuerbach dedica los últimos apartados de su obra más importante, *La esencia del cristianismo*, a señalar a modo kantiano, las antinomias. En este caso no tanto del propio pensamiento humano cuando este se enfrenta a la *totalidad*, cuanto las aporías internas a la propia doctrina cristiana, tales como la existencia de *Dios*, la Trinidad, la Revelación o los sacramentos<sup>37</sup>.

Sería un error entender la crítica feuerbachiana hacia la religión simplemente como si de una pretensión completamente destructiva se tratase. Lejos de esto, la propuesta del alemán es la de sustituir la religión metafísica y espiritual por la filosofía atea y la ciencia positiva, con cuyas herramientas comprender la naturaleza, entender, podríamos decir, a *Dios*, entendiendo este concepto como la totalidad de lo existente, como todo lo que hay. Es por tanto un cierto antropocentrismo antropológico, en el sentido de que pretende sustituir lo oscuro y trascendente de *Dios* y la religión, por lo claro e inmanente del mundo sensible, y la comprensión de este, mediante un conocimiento científico y no mediante abstracciones especulativas que son realmente, como hemos señalado, enredos del hombre que lejos de conocer a lo *otro* como totalidad, conoce a una esencia falseada de sí mismo: “las pruebas de la existencia de Dios tienen como fin exteriorizar el interior, separarlo del hombre”<sup>38</sup>.

### 3- Conclusión

Generalmente, la concepción que se tiene de Feuerbach es la de un autor secundario cuyas aportaciones se limitan a una pretendida crítica materialista de la religión que al final recae en aquello que se pretende

---

35 Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 491.

36 Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 93.

37 Cfr. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 231- 318.

38 Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 245.

superar, a saber, el idealismo y la abstracción. Esta visión peyorativa de la filosofía feuerbachiana se hace notar en la manera en que la mayoría de estudiantes o curiosos empiezan a leer al autor, que generalmente suele ser por la mención indirecta que otros autores de “primer nivel” hacen de este o por la influencia que tuvo en el joven Marx. Lo que pretendemos ahora es reivindicar la importancia del proyecto feuerbachiano y los ecos que ha tenido este, a pesar de los problemas que revisten sus planteamientos, que han sido ya señalados por numerosos críticos.

La genuina filosofía de la religión de Feuerbach ha sido eclipsada por la mayor importancia de sistemas que han integrado las ideas fundamentales de esta. Sin embargo, es necesario señalar lo edificante de esta filosofía, a la que podríamos catalogar como el primer ateísmo descarnado de la sociedad moderna, sentando las bases para el horizonte intelectual en el que pensarán autores como Marx y Engels, la izquierda hegeliana o Nietzsche, y por supuesto otros tantos filósofos desde el siglo XX hasta nuestros días.

La influencia de Feuerbach en el pensamiento marxiano se hace patente en lo que ocurrió tras la publicación de *La esencia del cristianismo* en 1941, “*todos nos convertimos en feuerbachianos*”<sup>39</sup>, llega a afirmar Engels décadas después, haciendo balance de la crítica hacia la filosofía alemana precedente que habían emprendido él y Marx (estando este ya muerto). Marx criticará los posos idealistas sobre los que descansa la filosofía feuerbachiana, procurando rastrear el origen social del que parte la religión y sosteniendo que “la miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real”<sup>40</sup>. Para ello, el autor de Tréveris parte de la noción de alienación, que lleva el sello hegeliano: ponerse en lo otro de sí. El hombre proyecta sin limitaciones sus cualidades positivas en Dios, y las malas en una fuerza antagonista y contraria a ellas (el demonio): “cielo e infierno tienen su verdadera existencia y fundamento sólo en la historia, y ello por cierto en una historia como es la que constituye un eslabón en las unidades populares y etnográficas e históricas de los pueblos”<sup>41</sup>. Esto representa una desposesión de sí por parte del hombre, que pierde su esencia al proyectarla en un plano trascendente, sufriendo además la aporía de verse sometido a un *ser* que es una creación propia.

La religión adormecería (como el opio) las miserias de la vida humana, derivadas de la desigualdad social, en especial en el modo de producción al que Marx dedica la mayor parte de sus investigaciones: el capitalismo. El problema es que Feuerbach, al poner entre paréntesis al hombre como ser social, no puede analizar el resto de tipos de alienación, cayendo estos planteamientos en un idealismo que entiende a la “humanidad” y al hombre de manera inconcreta, haciendo abstracción del proceso histórico y social que engendra la vida humana, viéndose limitado a un análisis somero y superficial que lejos que desenmascarar las distintas formas de la alienación que venimos señalando, se limita a la religión, no teniendo siquiera la capacidad de explicar convincentemente esta<sup>42</sup>. La alienación de carácter social sería más importante que la religiosa, ya que esta deriva de aquella. La crítica a Feuerbach también se juega en la relación entre teoría y praxis, expuestas en las famosas *Tesis* marxianas contra los planteamientos de Feuerbach; de ellas se desprende la idea de que este autor y el resto de filósofos precedentes no le han dado el lugar adecuado a la *praxis*, no le han concedido, en resumidas cuentas, el sitio que esta se merece. El hombre se relaciona con el mundo a través del trabajo, de la transformación de la naturaleza y

---

39 Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, 15.

40 Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 491.

41 Feuerbach, *Pensamientos*, 218.

42 Cfr. K. Korsch, *Karl Marx*. (Barcelona: Folio, 2004), 152-156.

la construcción de las condiciones que aseguren el mantenimiento de su propia vida, la *praxis* humana, el trabajo, es lo que compondría la verdadera esencia humana (si es que podemos hablar de tal cosa). Marx se da cuenta de que en la historia de la filosofía ha primado el carácter teórico y contemplativo, haciendo que los pensadores se enreden en disputas vacías, llevando a cabo análisis superficiales (esto se ve en la propia disciplina que Marx estudia, la *economía política*) que no pueden llegar a dar cuenta de los elementos que realmente engendran las condiciones de vida de nuestro mundo: “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*” (Marx 1978, § XI).

Podríamos decir a modo de síntesis de los planteamientos marxianos en torno a Feuerbach que, a un primer momento de fascinación por lo genuino y rompedor de estos, le sigue un desencanto en torno a la crítica del autor a Hegel (basada en la falta de hechos positivos y de sensibilidad del hegelianismo) y a la propia filosofía de la religión, incapaz de aclarar los hechos que engendran la clase de alienación que se deriva de la religión; por lo que al final, Marx en su etapa madura integrará ciertos puntos de este primer “materialismo idealista”, y desechará otros<sup>43</sup>.

Pasamos a analizar algunos de los puntos de Friedrich Nietzsche sobre el cristianismo que, guardan relación con los planteamientos feuerbachianos que hemos ido desarrollando en el presente trabajo. Una de las partes más interesantes del pensamiento nietzscheano es el del *amor fati*, amor hacia el destino y en última instancia hacia la propia vida, ya que esta es continuo devenir trágico. El autor cuenta como él mismo, a pesar de todas las penurias que ha tenido que afrontar a lo largo de su vida, acepta la fatalidad de y no rehúye de esta. Narra el tránsito que le lleva de ser un *decadents* a ser un *señor*, que pasa necesariamente por liberarse del *resentimiento*, algo propio del débil<sup>44</sup>. Sin embargo, la cultura occidental desde Sócrates imposibilita que sus integrantes se conviertan en *señores*, jugando en este punto un papel fundamental el cristianismo: el cristianismo es una negación de la realidad (entendiendo esta como flujo de fuerzas y no en los términos clásicos de identidad o sustancia), que solo tiene lugar en este mundo, y no en un supuesto plano trascendente, expresando un terrible rechazo a la vida, entendiendo la teología como una metafísica para el pueblo. Los creyentes se basan en creencias salvíficas porque en el fondo no soportan esta vida, y por ello crean otra; no pueden afirmarse en este mundo. La religión cristiana insta una moral de *esclavos*, fruto del resentimiento hacia los *señores*; el carácter anulador del cristianismo nos lo expresa Nietzsche de la siguiente manera:

Con la compasión aumentamos y multiplicamos todavía más la pérdida de fuerza que ya de por sí confiere el dolor de la vida. El padecer se vuelve contagioso a causa de compadecer, y, en determinadas ocasiones, puede producir la pérdida total de la vida y de la energía vital, lo cual resulta absurdamente desproporcionado en relación con la nimiedad de la causa (como es el caso de la muerte de Jesucristo)<sup>45</sup>.

En cuanto a la *muerte de Dios*, Nietzsche se refiere con esta imagen a que ya no hay asideros en torno a las que asegurar el confort de la existencia humana. El loco que pronuncia la famosa frase de “*Dios ha muerto*”, está hablando a los ateos que creen ser realmente ateos, pero en el fondo no lo son. No es

43 Cfr. C. Fernández Liria, *El materialismo*. (Madrid: Síntesis, 1998), 103-112.

44 Cfr. F. Nietzsche, *Ecce Homo*. (Madrid: Tecnos, 2017), 47 y ss.

45 F. Nietzsche, *El Anticristo*, en *Obras Selectas, Friedrich Nietzsche*. (Madrid: Edimat, 2012), 460.

solo la muerte de *Dios* lo que está en juego, es también el vacío, la nada. El hombre, de manera natural querría ser inmortal y vivir para siempre, ya que esta idea es más consoladora que aceptar el carácter trágico y finito del mundo. Ya no habría horizontes que guíen nuestra vida: nos hemos quedado con la nada, y lo peor es que ni siquiera somos conscientes de ello. *Dios* estaba condenado a morir, ya que es una creación ilusoria y vacía, siendo además nosotros sus asesinos, como no podía ser de otra manera, ya que aquellos que lo han creado, deben también asesinarlo. De la religión cristiana y su proyecto universal se sigue la homogenización de todo aquel que pertenezca a ella, dotando de sentido al mundo y a la existencia humana con la ayuda de un mensaje salvífico, la consecución de la vida eterna, del mundo trascendente, accediendo a todo ello mediante una serie de dogmas morales de obligado cumplimiento, y sirviéndose además del miedo y las consecuencias que se derivan del no cumplimiento de unos preceptos de naturaleza arbitraria, que son dotados de consistencia mediante la razón. Proclamar el hecho de que *Dios* ha muerto es sinónimo de sostener el fin de la existencia humana con sentido. Todo este proceso decadente en el que acaba nuestra sociedad es lento, debido a que el hombre no quiere reconocer el momento de fin de su civilización, de ahí el porqué de la aparición de nuevos fines y valores falsos. Los valores modernos son por tanto similares en esencia a los cristianos, siendo además estos valores secularizados, más débiles, por lo que están aún más condenados a muerte que el propio *Dios*.

En la línea que venimos exponiendo, una de las características de nuestra sociedad es la secularización. Esta sociedad secularizada, aunque en teoría ha acabado en la mayoría de lugares con el pensamiento teológico, sigue estando vertida por la alienación de maneras muy diversas, que se adaptan a las formas del mundo en el que vivimos. Así como antes de las diversas expresiones de alienación, la predominante era la religiosa, ahora, en nuestra sociedad *tardocapitalista*, estos mecanismos se hacen cada vez más sofisticados. La figura del párroco ha sido sustituida por la del *coach* emocional, el catecismo por el libro de autoayuda, los santos por concursantes de cualquier programa amarillista y el catecismo por el horóscopo. En nuestra sociedad se combina el desarrollo exponencial de la ciencia y la técnica en torno al aumento y la acumulación incesante de capital, con la falta de los valores cristianos tales como la generosidad o el amor al prójimo; de lo que derivaban formas de ver la vida comunitarias, enlazadas con el otro, que tenía la misma condición. Sin embargo, a nivel sociológico, uno de los hechos definitorios de nuestros días es el “individualismo metodológico” con el que planteamos cualquier problema. “El hombre ha construido su mundo, ha erigido casas y talleres, produce trajes y coches, cultiva cereales y frutas, pero se ha visto apartado del producto de sus propias manos, y en verdad ya no es el dueño del mundo que él mismo ha edificado”<sup>46</sup>; el extrañamiento del hombre con respecto a un mundo que él mismo crea y dispone es igualmente profundo que en otros tiempos. Podríamos entrar a valorar hasta qué punto unas formas de alienación son “mejor” que otras, pero lo cierto es que ahora, los mecanismos que hemos mencionado anteriormente, se basan en un irracionalismo aún mayor que las doctrinas teológicas: sería insultante comparar una teoría escolástica con cualquier libro de autoayuda que, a través de frases rimbombantes e ideas repetitivas, se hacen pasar por filosóficas (incluso hay librerías en las que, por desgracia, los libros de *coaching* y los de filosofía, comparten un mismo estante). Esta decadencia intelectual podría estar relacionada con la muerte de *Dios* que mencionábamos anteriormente junto a Nietzsche; al fin y al cabo “en algo hay que creer”.

Sin embargo, esto no ocurre igual con las formas de alienación predominantes actualmente; precisamente por ese componente de desgarramiento que hace que sean múltiples y no unitarios los elementos a los

46 E. Fromm, *El miedo a la libertad*. (Buenos Aires: Paidós, 1980), 142.

que referirnos cuando queremos hablar de este tema. Los medios de comunicación son múltiples, al igual que las ideologías que estos profesan; la moda y la estética vierte su influencia a la vida, nuestra vida diaria; estamos rodeados de tecnología y técnica, que no se crean y desarrollan de manera aséptica. Incluso en las cuestiones más “inocentes” y que en principio deberían estar desprovistas de ideología, como por ejemplo el deporte, encontramos que se responde a ciertos intereses. De igual manera, la universidad como institución, que debería ser un espacio crítico en el que la pretensión de la comunidad científica fuese avanzar en su labor sin verse sometida a cuestiones externas al conocimiento mismo, vemos cada día más como esto funciona de manera justamente contraria; y el problema es que a este “esparcimiento” en lo que a la alienación se refiere, se suma el hecho de que vivimos pensando que la religión, como forma de engaño, es algo desfasado, sin embargo la diferencia entre la moda que desde hace poco se está convirtiendo en mayoritaria entre los jóvenes (el horóscopo y los signos astrales) no tiene otra finalidad que proporcionar tranquilidad a aquellos que creen en este dogma, defendiendo sus tesis con una calidad intelectual bastante más baja que la de cualquier religión. Adorno lo explica de la siguiente manera:

Un estado de cosas que promete cuidar de todo el mundo, por fuerza es sustancialmente bueno. De manera que la sección [*del horóscopo*] no sólo induce a comportamientos conformistas ante situaciones concretas, sino que promueve el conformismo global en el sentido más global y profundo. Crea un ambiente de contentamiento social<sup>47</sup>.

El opio del pueblo ha dejado de ser la religión para pasar a ser todo el “macizo ideológico” de nuestra sociedad moderna. Bajo las formas más desenfadadas y *kitsch* de nuestra moda, se encuentran verdaderos aparatos ideológicos realmente reaccionarios. En definitiva, en nuestra sociedad, lejos de haberse eliminado las formas de alienación precedentes, siendo la religiosa la más potente; tras el desmembramiento de esta, las expresiones que hemos señalado se han vuelto más numerosas e ideológicas, no construyendo un relato único y con pretensiones universales, como efectivamente se llevaba a cabo en el cristianismo. El irracionalismo se ha vestido con ropajes más sofisticados que nunca, haciendo cada vez más difícil la crítica de esta alienación. Valorar si nuestra situación es mejor o peor que la que le tocó vivir a Feuerbach en referencia a los temas que hemos tratado en este texto es complicada, pero esto nos servirá para recoger el legado de su proyecto y desarrollarlo hasta donde nuestras capacidades nos lo permitan.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. *Bajo el signo de los astros*. Barcelona: Laia, 1986.  
 Aristóteles. *Metafísica* (trad. Tomas Calvo). Madrid: Gredos, 1994.  
 Bueno, Gustavo. *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1996.  
 Cuartango, Román. *Hegel: Filosofía y modernidad*. Barcelona: Montesinos, 2005.  
 Engels, Friedrich y Karl Marx. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana; Tesis sobre Feuerbach*. Moscú: Editorial Progreso, 1978.  
 Epicuro. *Epístola a Meneceo*, en *Obras Completas*. Madrid: Cátedra, 2018.  
 Fernández Liria, Carlos. *El materialismo*. Madrid: Síntesis, 1998.  
 Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1980.

47 T. Adorno, *Bajo el signo de los astros*. (Barcelona: Laia, 1986), 39.

- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*, (trad. Manuel Cabada). Madrid: Trotta, 1998.
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia de la religión*, (trad. Tomás cuadrado). Madrid: Páginas de Espuma, 2008.
- Feuerbach, Ludwig. *Lecciones sobre la esencia de la religión*, (trad. Sandra Giron). Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- Feuerbach, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, (trad. José Luis García). Madrid: Alianza, 1993.
- Gil Claros, Mario. “La cuestión del otro en la antropología filosófica de Feuerbach”, *Revista de Educación y Pensamiento*, nº 26 (2019): 7-13.
- Heine, Heinrich. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Madrid: Alianza, 2008.
- Korsch, Karl. *Karl Marx*. Barcelona: Folio, 2004.
- Marx, Karl. “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Escritos de juventud* (trad. Wenceslao Roces), México: F.C.E, 1982.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Madrid: Tecnos, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*, en *Obras Selectas, Friedrich Nietzsche*. Madrid: Edimat, 2012.
- Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo*, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión. Discurso a sus menospreciadores cultivados*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schmidt, Alfred. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.
- Leibniz, Gottfried. *Discurso de metafísica*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.
- Havelock, Eric. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor, 2002.