

## **Feuerbach y la Teología: balance de un diálogo inconcluso a la luz de J. Moltmann**

**Pablo Uriel Rodríguez**  
(Argentina)

---

### **Resumen**

En el presente artículo proponemos entablar un diálogo entre L. Feuerbach y J. Moltmann. Nuestra intención es analizar el pensamiento de Feuerbach a partir de la doctrina ecológica de la creación de Moltmann. Centramos nuestra atención en dos cuestiones fundamentales: 1) la relación entre el Cristianismo y la historia y 2) el valor teológico y antropológico del cuerpo humano

**Palabras clave:** antropología, naturaleza, cielo, cristianismo

### **Abstract**

In the present article we propose to establish a dialogue between L. Feuerbach and J. Moltmann. Our intention is to analyze the thought of Feuerbach from the ecological doctrine of creation of Moltmann. We will focus on two key issues: 1) the relationship between Christianity and history and 2) the theological and anthropological value of the human body.

**Keywords:** anthropology, nature, heaven, Christianity

---

### **Introducción**

Puede afirmarse que la teología del Siglo XX resulta incomprensible sin la crítica al Cristianismo elaborada por L. Feuerbach en el Siglo XIX. Dicha crítica se transformó, con el paso del tiempo, en un punto de referencia obligado para el quehacer de los teólogos: ¿cómo seguir hablando de Dios después de la identificación de Éste con el hombre? Feuerbach jamás se presentó a sí mismo como un *Anticristo*, sino como un *crítico* del Cristianismo. Podemos estar seguros que con la reflexión sobre sus argumentos y con el retorno a su escritura, la teología alcanzará una mejor comprensión de sí misma. En las próximas páginas intentaremos señalar qué de lo dicho por Feuerbach todavía no ha sido pensado y qué de lo pensado por el filósofo alemán ha sido debidamente contestado. Nos basaremos, para ello, en el libro *Dios en la creación* de J. Moltmann. En primer lugar, ofrecemos un breve panorama de ésta particular obra del teólogo alemán. Este esbozo nos servirá como marco de referencia para el resto del trabajo. En el segundo lugar, presentamos esquemáticamente el itinerario intelectual de Feuerbach y su reproche principal a la doctrina cristiana. En tercer lugar, centramos nuestra atención en la crítica a la escatología y en la crítica a dicha crítica. En este punto de nuestro recorrido, exponemos los límites de la filosofía feuerbachiana. Por último, en cuarto lugar y a modo de conclusión, exponemos qué aspecto del pensamiento de Feuerbach permanece aún «virgen» y a la espera de un fecundo encuentro con la teología.

### §1. Líneas fundamentales de la *doctrina ecológica de la creación* de J. Moltmann

El libro titulado *Dios en la Creación*, publicado en el año 1985, pretende ser, desde la intención explícita de su autor, un *aporte sistemático a la teología*<sup>1</sup>. Fruto de un trabajo que maduró durante poco más de una década<sup>2</sup>, la obra lleva un curioso subtítulo «Doctrina ecológica de la creación». Esta fórmula revela dos motivos fundamentales que perfilan, de modo complementario, el objetivo y el alcance de las reflexiones desarrolladas por Moltmann. El análisis del teólogo alemán apunta “*ante todo a la «crisis ecológica» de nuestro tiempo, y a la mentalidad ecológica que debemos aprender con toda urgencia*”<sup>3</sup>. En segundo lugar, y al mismo tiempo, el autor pretende convocar nuestra atención sobre el sentido etimológico del término “ecología”: “*por su ascendencia griega –recuerda Moltmann–, ecología significa tratado de la casa (oikos)*”<sup>4</sup>. De este modo, desde un punto de vista antropológico, la «doctrina ecológica de la creación» queda constituida como un análisis crítico de las modalidades que adopta el *habitar* del ser humano en el mundo. Este análisis tiene como meta fundamental el rastrear las causas por las cuales este morar del hombre en el mundo ha logrado que la Tierra se enfrente con el riesgo de su destrucción. Sin embargo, a lo largo del libro palpita por detrás de esta perspectiva antropológica una perspectiva teológica. En este último sentido, la «doctrina ecológica de la creación» alude al *habitar* del mismo Creador en su creación: “*el misterio divino de la creación es la shekiná (inhabitación de Dios). Y la meta de la shekiná es convertir toda la creación en casa de Dios*”<sup>5</sup>.

Las reflexiones teológicas en torno a la creación tienen su origen en lo que se denomina «crisis ecológica». Esta expresión, de acuerdo con Moltmann, no puede ni debe ser reducida a la noción “*un tanto descafeinada de «deterioro del medio ambiente»*”; por el contrario, ella debe referirse a “*una crisis de todo el sistema de la vida del mundo moderno;... una crisis en la que los hombres se han metido a sí mismos arrastrando consigo a su entorno natural, una crisis en la que se adentran cada día más*”<sup>6</sup>. Esta crisis, por tanto, supera el plano estrictamente biológico para invadir los aspectos psicológicos y espirituales de la vida humana en su aspecto singular y comunitario<sup>7</sup>.

La opción hermenéutica escogida por el teólogo alemán para comprender el origen y el alcance de esta inquietante situación planetaria es la comprensión de la «crisis ecológica» como «crisis de la dominación» *del hombre sobre la naturaleza*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, trad. Martínez de Lopera, España, Ediciones Sigueme, 1987, p. 12.

<sup>2</sup> “*He expuesto las ideas fundamentales de esta doctrina de la creación en las lecciones que dicté en el semestre de verano de 1973, en el semestre de invierno de 1980/81, en el semestre de otoño de 1985/85 en la Universidad de Tübinga, y en el semestre de otoño de 1983 en la Candler School of Tehology...*” (MOLTSMANN J., *op. cit.*, pp. 12 – 13).

<sup>3</sup> MOLTSMANN J., *op. cit.*, p. 10 (el destacado es del original)

<sup>4</sup> *Ibid.* (el destacado es del original)

<sup>5</sup> *Ibid.* (el destacado es del original)

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 35 – 36 (el destacado es del original)

<sup>7</sup> Cfr. “*... cuando hablamos de la «crisis ecológica» de la civilización moderna pensamos necesariamente en una crisis de la totalidad del sistema con todos sus sistemas parciales, desde la extinción de los bosques hasta la propagación de la neurosis, desde la polución de las aguas hasta el nihilista sentimiento vital de muchos habitantes de las ciudades masificadas*” (MOLTSMANN J., *op. cit.*, p. 36)

<sup>8</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *op. cit.*, p. 35. “*La crisis del mundo moderno no es sólo hija de las tecnologías utilizadas para depredar la naturaleza, ni tampoco de las ciencias naturales mediante las que los hombres se convirtieron en dueños de la naturaleza. Se fundamenta, más bien, en el afán del*

Esta elección interpretativa implica un balance crítico de ciertas tendencias inscriptas en la doctrina cristiana de la creación que, como abiertamente reconoce Moltmann, han ejercido una influencia negativa en la sociedad moderna:

“La expresión «¡someted la tierra!» fue entendida como mandamiento divino por el que se ordenaba al hombre dominar la naturaleza, conquistar el mundo. Los hombres tenían que asemejarse a su Dios, el «todopoderoso», mediante el afán ilimitado de poder. Por eso, afirmaron la omnipotencia de Dios para justificar en el plano religioso su propio poder. La fe cristiana en la creación tal como es sostenida en el cristianismo de la Iglesia occidental, europea y americana, es responsable en gran parte de la actual crisis que padece el mundo.”<sup>9</sup>

Con todo, es necesario reconocer que la tendencia de la teología a fundamentar religiosamente el dominio del hombre sobre la naturaleza recibió un importante impulso durante los últimos siglos cuando, vía el Nominalismo, “*el poder, no la bondad o la verdad, se convirtió en el más eximio predicado de la divinidad*”<sup>10</sup>. La comprensión de Dios como el *sujeto absoluto y soberano* al tiempo que acentuaba la radical alteridad entre el Creador y su creación promovía una nueva imagen del hombre: “*como fiel imagen de Dios en la tierra, debería entenderse como sujeto de conocimiento y voluntad, y debería contraponerse a su mundo como su objeto. En efecto, sólo tenía un camino para asemejarse a su Dios, Señor del mundo: el de dominar la tierra*”<sup>11</sup>.

Se concluye, de lo dicho, la imperiosa necesidad de efectuar una relectura del texto bíblico a partir de la cual la modernidad pretendió fundamentar teológicamente su empresa de explotación de la naturaleza. El mandato bíblico de la creación “*Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla...*” (Génesis 1, 28), lejos de ser una exhortación a ejercer un dominio soberano sobre el planeta, encomienda al hombre a una suerte de moderada «administración» del mundo en la cual “*no hay sitio para el «derecho sobre la vida y sobre la muerte»*”<sup>12</sup>. En refuerzo de esta interpretación, el teólogo alemán trae a colación el texto de Génesis 2, 15 en el, cual en referencia al Jardín del Edén, la narración yahvista nos informa que “*Dios colocó al hombre en aquel jardín «para que lo labrase y cuidase». El dominio del hombre sobre la tierra tiene que asemejarse, a los trabajos de labranza y de conservación de un jardinero. En modo alguno se habla de un cultivo exhaustivo ni de explotación*”<sup>13</sup>.

No obstante, la estrategia argumentativa de Moltmann no se agota en lo expuesto. Por el contrario, el análisis anterior tiene como presupuesto preliminar y horizonte de sentido una nueva comprensión ya no de un punto específico del relato de la creación sino de la totalidad del mismo. Esta nueva comprensión del inicio del Génesis –que por otra parte es concebida por el teólogo alemán como una suerte de «restitución» del sentido originario del texto– esta signada por la intención de desalojar las tendencias *antropocentristas*.

---

*hombre por conseguir poder y preponderancia*” (MOLTMANN J., *op. cit.*, p. 33 (el destacado es del original)).

<sup>9</sup> MOLTMANN J., *op. cit.*, pp. 33 – 34.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 40 (el destacado es del original)

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.15 (el destacado es del original)

<sup>12</sup> MOLTMANN J., *op. cit.*, p. 43.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Moltmann parte de un hecho revelado, dentro del relato del Génesis “*el hombre es el último en aparecer en esta historia de la creación*”<sup>14</sup>. El gran enigma teológico es cómo entender el carácter «último» del ser humano en relación con el resto de las criaturas. La originalidad del teólogo alemán consiste en desacentuar los «privilegios» que esta situación suscita para concentrarse en las «obligaciones» que la misma genera. El carácter «último» del ser humano significa que, como ya había afirmado Feuerbach<sup>15</sup>, “*el complejo sistema «hombre» contiene en sí todos los sistemas más sencillos de la evolución de la vida, porque el hombre ha sido estructurado y producido con ellos...esos sistemas están presentes en el hombre, al igual que él depende de ellos*”<sup>16</sup>. Conteniendo en sí mismo a la totalidad de la creación, “*el hombre representa ante Dios a todas las criaturas restantes...interceden ante Dios a favor de la comunión de la creación*”<sup>17</sup>. Pero, al mismo tiempo, los hombres son *imago dei*, por lo cual son los representantes de Dios ante la creación: *la humanidad recibe el mundo de la mano de Dios como préstamo y con el encargo de gobernarlo conforme con las medidas de la justicia divina*<sup>18</sup>.

Pese a ser la «última» de las creaciones, el ser humano no es el «fin» del obrar creador de Dios. La obra creadora de Dios no es una obra de seis sino de siete días. “*Dios –explica Moltmann– creó el mundo por amor a su propia gloria: y la «corona de su creación» no es el hombre, sino el sábado*”<sup>19</sup>. Ahora bien, el sábado “*es una anticipación sagrada de la redención del mundo*”<sup>20</sup>.

Con este señalamiento, el teólogo alemán no hace más que «aplicar» a la doctrina de la creación los principios fundamentales de su *teología de la esperanza*: “*en su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia delante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente*”<sup>21</sup>. La *esperanza*, que en el pensamiento de Moltmann se vuelve centro de la vida cristiana, nada tiene que ver “*con la huida del mundo, con la resignación y los subterfugios. En esta esperanza, el alma no se evade de este valle de lágrimas hacia un mundo imaginario de gentes bienaventuradas, ni tampoco se desliga de la tierra*”<sup>22</sup>. La expectativa cristiana no reconcilia con el mundo y el

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 201 (el destacado es del original)

<sup>15</sup> Cfr. “*la forma humana no es más una forma limitada finita..., constituye el género de las múltiples especies animales, género que por cierto ya no existe en el hombre como especie, sino como género. El ser humano, no es sólo un ser particular y subjetivo, sino un ser universal...*” (FEUERBACH L., “Apuntes para la Crítica de la Filosofía de Hegel” en *Aportes para la crítica de Hegel*, trad. Llanos A., Buenos Aires, La Pleyade, 1967, p. 63). La tradicional inversión entre género y especie, implica en Feuerbach una inédita comprensión del vínculo hombre-animal. Lejos de ser un animal entre otros y, al mismo tiempo lejos de no serlo en lo absoluto, para Feuerbach el hombre es el Animal por antonomasia.

<sup>16</sup> MOLTSMANN J., *op. cit.*, p. 203. De la misma opinión es el teólogo católico H. U. von Balthasar quien en su libro *El problema de Dios en el hombre actual* afirma lo siguiente: “*El hombre es la meta de la ascensión: ve subir a la Naturaleza hacia él. Por tanto, tiene con ella una relación íntima muy diversa de la que era posible según la antigua interpretación literal del relato del «Génesis»: su «cuerpo» procede de abajo; cuánto él es Naturaleza, es resultado y suma de todo ese devenir, llevándolo en sí...*” (BALTHASAR H., *El problema de Dios en el hombre actual*, trad. Valverde, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1960, p. 82)

<sup>17</sup> MOLTSMANN J., *op. cit.*, p. 203..

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 44 y p. 203.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>21</sup> MOLTSMANN J., *Teología de la Esperanza*, trad. Diorki – Sanchez Pascual, España, Ediciones Sígueme, 1999, p. 20

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 26.

orden establecido, “no aquietta sino que inquieta, no pacífica sino que impacienta”<sup>23</sup>. La *esperanza* se transforma en una evaluación permanente del presente desde la expectativa del cumplimiento de las promesas divinas de glorificación universal: la *esperanza* significa, en último término, “discordia con el mundo, pues el aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido”<sup>24</sup>. La *esperanza*, en tanto que espera de la llegada del Reino, puede ser entendida –como F. Engels<sup>25</sup> comprendía la verdad profunda inscrita en la identidad hegeliana entre razón y realidad– como la señal que indica el carácter perentorio de toda realidad humana. De este modo, la recuperación de la *esperanza* ensayada por Moltmann opera como condición de posibilidad para la «transformación revolucionaria de la realidad»: el primado de la *esperanza* “suscitará constantemente la «pasión por lo posible», la capacidad inventiva y la elasticidad en el cambiarse a sí mismo, en el salir de lo antiguo e instalarse en lo nuevo”<sup>26</sup>. ¿Cómo influye esta perspectiva teológica en la doctrina de la creación? ¿Qué consecuencias acarrea la vinculación del *sábado* y la *esperanza*? Si la *esperanza* es «crítica» que impugna el presente a través de la expectación del futuro; entonces, una doctrina de la creación que, inspirada por la *esperanza*, pone su centro de gravedad en *el séptimo día* se transforma, de modo inmediato, en una «crítica» que impugna las actuales relaciones entre el hombre y la naturaleza: en un juicio negativo sobre el modo en que el hombre *habita* el mundo.

El *sábado* es la «corona de la creación»; su verdadera y real culminación. No es algo que se añada a una obra ya finalizada, sino más bien la causa que promueve el hacer creador de Dios. ¿Qué es lo que acontece el *sábado*? El *sábado* “consiste en el descanso de Dios. Es un consumir mediante el descanso”<sup>27</sup>. El «reposo divino» entraña tres aspectos esenciales: (1) Dios descansa *de* su obrar, (2) el descanso de Dios tiene lugar *ante* su obra y (3) el descanso divino «tiene lugar» *en* sus criaturas.

En primer lugar, el *sábado* implica un «cese de la actividad creadora». El «Dios Creador», es decir la figura divina que ha dominado la teología occidental, deja paso al «Dios que descansa»; el «reposo sabático» *implica un retorno de Dios a sí mismo*<sup>28</sup>. Sin embargo, no estamos aquí en presencia de un retorno cíclico a la vida divina previa a la obra creadora: “El Dios que descansa el *sábado* es el Creador que reposa de su creación. Retorna a sí después de haber creado, pero no sin la creación, sino con ella”<sup>29</sup>. En segundo lugar, el «descanso divino» queda configurado como una suerte de pasividad que permite a las criaturas *desarrollar su propia figura*<sup>30</sup>: “El Dios que reposa a la vista de su creación no domina el mundo en ese día, sino que «siente» el mundo: permite que cada una de sus criaturas le

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Cfr. “... en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable... De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, por consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente” (ENGELS F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, trad. cast., Méjico, Ediciones Gernika, 1984, pp. 13 – 14).

<sup>26</sup> MOLTSMANN J., *Teología de la esperanza*, op. cit., p. 43.

<sup>27</sup> MOLTSMANN J., *Dios en la creación*, op. cit., p. 289.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 290.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Cfr. *Ibid.*

*afecte. Acepta como su propio entorno la comunidad de la creación*”<sup>31</sup>. En cierto sentido, esta «pasividad divina» es la transición de dos momentos fundamentales en la Historia de la creación: esta ya no es exclusivamente *historia del Creador con el mundo, sino también, al mismo tiempo, historia del mundo con Dios*<sup>32</sup>. Por último, en el *sábado* Dios encuentra reposo en su creación. Ahora bien, la presencia sabática de Dios nada tiene que ver con una actividad continuamente creadora; se trata, por el contrario, de una *inhabitación de Dios en su creación*<sup>33</sup>. De acuerdo con Moltmann, la presencia sabática del Creador en su creación señala la preponderancia absoluta del «existir» por sobre el «hacer»: “*Dios no imparte su bendición sabática a esta o a aquella actividad de sus criaturas, sino a la totalidad de su existencia. Porque las criaturas pueden estar plenamente en la reposante presencia de Dios, en la bendición del sábado se abre sin impedimento ni sombra la alegría existencial de todas las criaturas*”<sup>34</sup>.

## §2. La comprensión feuerbachiana del cristianismo

La gran mayoría de los especialistas divide la producción teórica de Feuerbach en cuatro períodos bien definidos. El primer período es marcadamente teológico. Feuerbach nacido en 1804 y bautizado católico, recibe una formación religiosa protestante. En 1823 comienza, en Heidelberg, sus estudios en teología. Tras conocer el pensamiento de G. Hegel, a través de K. Daub, decide abandonar sus estudios religiosos, radicarse en Berlín y consagrarse al estudio de la filosofía. A partir de 1824 asiste a las clases de Hegel<sup>35</sup> y F. Schleiermacher, iniciando un período filosófico-racionalista que se extiende hasta fines de la década del 30'. Los hitos fundamentales de este período son la redacción de su tesis doctoral *De ratione una, universali, infinita* presentada en la Universidad de Erlangen en 1828 y la publicación, en forma anónima, de los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830) escrito cuya pésima recepción en el ámbito académico costó a Feuerbach su carrera académica. Alejado ya de Berlín, durante el decenio 1830 – 1839 emprende un estudio integral de la filosofía moderna (Leibniz, Spinoza, Bayle, etc.) de cuño netamente hegeliano.

Tras casarse en 1837 se radica definitivamente en Bruckberg. Allí escribe en 1839 sus famosos *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*<sup>36</sup>. Aparecido en la revista *Hallische Jahrbücher* –órgano de combate de la izquierda hegeliana– el artículo supuso la ruptura definitiva con su antiguo maestro y el comienzo de un tercer período de corte antropológico. Esta etapa se extiende desde 1839 hasta 1845-46 y su centro de atención teórico es el «hombre». Durante este período, Feuerbach intenta sentar las bases para un pensamiento que hundiéndose sus raíces en la experiencia humana inmediata promueva la emancipación del hombre. Este es, sin dudas, el momento teórico de mayor peso en la trayectoria del pensamiento feuerbachiano, momento al cual nuestro autor debe su «consagración» dentro de la historia universal de la filosofía. Entre las principales obras de este período podemos

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>33</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 91.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>35</sup> Feuerbach asiste, con excepción de las lecciones de estética, a la totalidad de los cursos impartidos por Hegel. Incluso cursa las lecciones sobre Lógica en dos oportunidades (Cfr. CABADA CASTRO M., *op. cit.*, p. 150).

<sup>36</sup> Existe edición castellana (ver nota al pie n° 15)

citar: *La esencia del Cristianismo* (1841), *Tesis para la reforma de la Filosofía* (1842) y *Principios de la Filosofía del Futuro* (1843).

Resulta difícil precisar si el último viraje teórico realizado por Feuerbach respondió a exigencias internas de su propio curso de pensamiento<sup>37</sup> o, más bien, a señalamientos y críticas externas. Probablemente la respuesta correcta suponga una suerte de compromiso conciliatorio entre ambas posiciones<sup>38</sup>. Lo cierto es que, la nueva tendencia se vislumbra, por primera vez, en la respuesta que nuestro autor ofrece a las críticas esgrimidas por M. Stirner a *La esencia del Cristianismo*. En el artículo de 1845 titulado “*Sobre La esencia del Cristianismo en relación a El Único y su Propiedad*”<sup>39</sup>, el filósofo alemán se ve forzado a una suerte de «auto-reinterpretación» de su obra principal en la cual *despojará al término «Gattung», especie, de sus ingredientes metafísicos; ella ya no será una dimensión superior a los hombres, para ser, ahora de modo exclusivo, el mero conjunto de los hombres*<sup>40</sup>. Esta re-significación derivó en la necesidad de buscar una nueva «justificación» del fenómeno religioso que no se agote en lo estrictamente antropológico. Dicha necesidad se concreta en *La esencia de la Religión*<sup>41</sup> (1845) y se confirma en sus *Lecciones sobre la esencia de la Religión*<sup>42</sup> (1848), donde Feuerbach ya no explica a Dios a partir del hombre sino a Dios y al hombre a partir de la Naturaleza.

Como podemos ver, aún a pesar de la brevedad y el carácter a-problemático del esquema expuesto, el pensamiento de Feuerbach es vasto y fecundo. *La esencia del Cristianismo*, escrito a partir del cual –y no sin cierta precipitación– no se duda en formar una imagen global del filósofo alemán, es tan sólo un punto dentro de una extensa trayectoria de pensamiento. Con esta última apreciación no pretendemos, en modo alguno, restarle mérito a esta obra sino tan sólo señalar que de ésta alcanzamos una comprensión radical sólo cuando la evaluamos a la luz del contexto del cual forma parte. Resulta alentador, a los fines de nuestra exposición, el hecho de que *La esencia del Cristianismo* pertenezca a un período del pensamiento feuerbachiano en la cual nuestro filósofo alcanzó una conciencia bastante pristina de los motivos últimos de su reflexión al punto de llegar a esbozar un programa teórico-práctico concreto. Precisamente, es este proyecto político-filosófico el prisma a través del cual debemos acercarnos al estudio sobre la religión cristiana. Este programa tiene su expresión más precisa y contundente en una expresión acuñada por A. Schmidt en su libro *Feuerbach o la sensualidad emancipada: «antropología combativa»*<sup>43</sup>. El

<sup>37</sup> Esta tesis hermenéutica es defendida por Amengual en su libro *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* quien interpreta el curso del pensamiento feuerbachiano como un proceso de «reducciones», cuyo hilo conductor lo constituye la búsqueda de identidad e inmediatez, una elementalidad más básica y condicionante (Cfr. AMENGUAL G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Editorial Laia, 1980, p. 33 y p. 343).

<sup>38</sup> De esta opinión es Cabada Castro: las críticas dirigidas por Stirner contra *La esencia del Cristianismo* produjeron “un fuerte impacto en Feuerbach, acelerando el ritmo iniciado ya por el propio Feuerbach hacia la consideración inmediata de la realidad y del hombre concretos sin aureolas especulativas” (CABADA CASTRO M., *op. cit.*, p. 35)

<sup>39</sup> Existe edición castellana (FEUERBACH L., “Sobre *La esencia del Cristianismo* en relación a *El Único y su Propiedad*” en *Textos escogidos*, trad. Vázquez, Venezuela, Instituto de Investigaciones – Universidad Central de Venezuela, 1964, pp. 143 – 160).

<sup>40</sup> Cfr. CABADA CASTRO M., *op. cit.*, p. 34.

<sup>41</sup> VER GUADALQUIVIR

<sup>42</sup> Existe edición en castellano (FEUERBACH L., *Esencia de la Religión*, trad. Siburú, Argentina, Editorial Rosario, 1948)

<sup>43</sup> Cfr. SCHMIDT A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabaña, Madrid, Taurus, 1975, p. 141.

programa del Feuerbach *humanista* consistió, ciertamente, en sustituir la «ciencia del Ser» (antigüedad), la «ciencia de Dios» (cristianismo) o la «ciencia de la Razón» (modernidad) por la «ciencia del Hombre». La *filosofía del futuro*, es decir, la filosofía consumada, debe ser, de acuerdo con Feuerbach, una ontología a partir del hombre. Sin embargo, con esto no se agota el planteo feuerbachiano. Para que esta *filosofía del futuro* como filosofía del hombre –en ambos sentidos del genitivo– sea posible es necesario, a su vez, una revolución que exceda el campo puramente teórico: sólo podremos pensar conforme a nuestro propio ser cuando seamos capaces de vivir en conformidad con nuestra esencia. Este llamado a vivir conforme a la esencia humana significó fundamentalmente –y casi con exclusividad– «emancipar» aquella realidad de la existencia del hombre que fue postergada, encadenada y oprimida a lo largo de la historia, a saber, el «cuerpo».

La tesis principal de *La esencia del Cristianismo* puede resumirse en la siguiente fórmula: “*la esencia divina no es otra cosa que la esencia humana o, mejor dicho: la esencia del hombre sin límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea, contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre*”<sup>44</sup>. Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar esta expresión? Debemos ponernos a resguardo de un error habitual: suponer que el empeño de Feuerbach se dirige a demostrar el carácter humano de Dios; por el contrario, el objetivo final del filósofo alemán es poner de relieve el carácter divino del hombre. *La esencia del Cristianismo* no es sino la santificación y bendición de la realidad humana.

“*La religión* –anota Feuerbach en la Introducción de su obra– *es la conciencia del infinito*”<sup>45</sup>. Esta «conciencia de lo Absoluto» es el fenómeno originario de toda religión. En la misma línea abierta por R. Descartes<sup>46</sup>, Feuerbach sostiene que ésta «conciencia de lo infinito» no se deriva de la «conciencia de lo finito». Mientras que Descartes afirma el carácter “externo” de la idea de lo Infinito en la conciencia humana, Feuerbach, por su parte, sostiene que la *infinitud* es una propiedad inmanente de la conciencia humana. La *infinitud* es la única modalidad que puede atribuirse a sí misma una conciencia que se ha vuelto objeto de su propia reflexión: ser autoconsciente equivale, de acuerdo con Feuerbach, a ser conciente de mi propia esencia como una esencia infinita. “*La conciencia significa [y aquí se está hablando de la autoconciencia] activarse a sí mismo, afirmarse a sí mismo, amarse a sí mismo; significa alegría de la propia perfección (...) Ninguna esencia puede negarse a sí misma, es decir, negar lo que es; ninguna esencia es para sí misma una esencia limitada...*”<sup>47</sup>.

El sentimiento religioso es, en su aspecto más fundamental, «afirmación de la propia infinitud»: “*en la conciencia del infinito el hombre conciente tiene por objeto de su conciencia la infinitud de su propia esencia*”<sup>48</sup>. De este modo, el enigma del origen y la esencia del Cristianismo coinciden con la pregunta que interroga por la conversión de la «afirmación de la infinitud de la propia esencia» en «afirmación de la infinitud de Dios». La clave para dilucidar esta transición consiste en identificar

<sup>44</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, trad. Huber, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1963, pp. 26 – 27.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>46</sup> “*Conozco lo infinito por una verdadera idea, y no por la negación de lo finito...veo claramente que en la substancia infinita se encuentra más realidad que en la finita, y que tengo primero la noción de lo infinito que la de lo finito*” (DESCARTES R., *Meditaciones Metafísicas*, trad. Arroyo, Méjico, Porrúa, 1997, p. 69)

<sup>47</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., pp. 19 – 20.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 16.

un elemento inescindible del fenómeno religioso: es un hombre particular, finito, y empíricamente determinado y limitado quien experimenta en su conciencia de sí el carácter infinito de su propia esencia. Por este motivo, la experiencia de lo infinito pone al hombre de cara a la disociación entre su esencia genérica y su existencia singular y, precisamente, en respuesta a este «desequilibrio» surge la divinidad:

“Pero –leemos en el capítulo XVII de *La esencia del Cristianismo*– la sensación del límite es penosa. De esta sensación se libra el individuo contemplando el ser perfecto: en esta contemplación posee todo lo que le falta. Dios no es otra cosa entre los cristianos que la contemplación de la unidad inmediata que reina entre la especie y el individuo, el ser general y especial. Dios es el concepto de la especie como ser general, como contenido de todas las perfecciones y de todas las propiedades libradas de los límites del individuo, ya sean verdaderos, ya sean supuestos. A su vez, es igualmente un ser individual y particular. La esencia y la existencia son idénticas en Dios; esto no quiere decir otra cosa sino que Dios es el concepto de la especie y la esencia de la especie pero a la vez como existencia y como ser particular.”<sup>49</sup>

Dios es, entonces, la posibilidad máxima del hombre hecha realidad en un ser singular. Si el cristianismo ocupa un lugar central entre las demás religiones es porque *recién en Cristo se cumple el último deseo de la religión*<sup>50</sup>: que los límites humanos sean vencidos en un único hombre. No alcanza, solamente, con postular un ser que actualice en sí mismo todas las potencialidades del hombre; es necesario que ese ser sea un ser humano<sup>51</sup>.

Ahora bien, ¿qué consecuencias implica el dogma cristiano de la *Encarnación*? Apelando a una tradición kantiana, el filósofo posthegeliano considera que “*la historia sólo descansa en la diferencia entre el individuo y la especie. Donde termina esta diferencia termina la historia, se pierde la inteligencia, el sentido de la historia*”<sup>52</sup>. Siendo el Dios hecho hombre la “*unidad inmediata entre la especie y el individuo*”<sup>53</sup>; Cristo es, no tanto el centro sino, el «fin o consumación de la Historia»<sup>54</sup>. Con Cristo, la historia humana alcanza su objetivo final, después de su advenimiento al mundo “*para el hombre ya no queda otra cosa sino la contemplación y la apropiación de ese ideal hecho realidad*”<sup>55</sup>. Pero de este modo, el cristianismo sienta las bases para el «quietismo»: ya no existe una verdadera necesidad que ponga en movimiento al hombre en pos de una superación de su condición terrena; “*el hombre lo tiene ya todo en sí mismo, pues tiene todo en su Dios*”<sup>56</sup>. A los ojos de Feuerbach, el cristianismo es una «fuerza regresiva» dentro de la historia de la humanidad. Sólo su superación le permitirá al hombre alcanzar la plenitud de sus posibilidades.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 150..

<sup>50</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 144.

<sup>51</sup> “*En Dios, el sentimiento todavía silencia lo que pasa a su corazón, sólo gime; pero en Cristo se exterioriza completamente; no retiene nada para mí... Pero en Cristo ha desaparecido toda angustia del alma; es el suspiro que, debido al cumplimiento, se ha transformado en la canción de victoria, es la certeza jubilosa del sentimiento de la verdad y realidad de sus deseos ocultos en Dios...*” (FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 143).

<sup>52</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 152.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 157.

### §3. La crítica a la «crítica moderna del cielo»

Será necesario un paso previo antes de ocuparnos de la crítica feuerbachiana del cielo y de la «crítica a esta crítica»: desarrollar un escueto resumen de la concepción del «cielo» expuesta por Moltmann en el séptimo capítulo de *Dios en la creación*. Comprensión que, como es de esperar, guía la crítica del teólogo alemán al filósofo posthegeliano.

#### 3.1 El «cielo y la tierra»

Moltmann comienza indicando a sus lectores que el término «cielo» posee un doble sentido: uno directo, por el cual significa *o bien el espacio aéreo o bien el ámbito de las estrellas*<sup>57</sup> y otro simbólico, por el cual significa tanto *el mundo de los ángeles como el espacio para el trono y la gloria divina*<sup>58</sup>. Tanto en un caso como en otro, el «cielo» es una *parte del mundo creado*<sup>59</sup>. La *otra parte*, que completa junto al «cielo» la totalidad de la creación, es la «tierra»: “*En el principio creó Dios los cielos y la tierra (Gen 1, 1)*”. La «tierra» posee, también, una doble significación: una directa, cuando refiere ya *al espacio terrestre (en oposición al espacio aéreo)* ya *al espacio terrestre, aéreo y el mar (en oposición al ámbito de las estrellas)*<sup>60</sup>; y otra simbólica, cuando refiere *no sólo a este planeta sino a la totalidad del mundo material (en oposición al cielo donde habita la divinidad)*<sup>61</sup>. «Tierra y Cielo» designan, en última instancia y respectivamente, al mundo visible y conocido por el hombre y al mundo invisible y desconocido por el hombre.

«Cielo y Tierra» son, ambos, aspectos de la creación: su relación no es de contraposición sino de complementariedad. Moltmann señala que la creación *permanece siempre abierta al Creador: no está aún terminada y vuelta sobre sí, existe en presencia de Dios y vive de la influencia constante de su Espíritu creador*<sup>62</sup>. La creación posee manifiesta, por tanto, una doble faz: una cara determinada, la «tierra» (por eso siempre de ella se habla en singular) y una cara indeterminada, el «cielo» (por eso de él es posible hablar en plural). Ahora bien, ¿qué significa que el «cielo» sea la cara indeterminada de la creación? “*«Los cielos» significan para la tierra el reino de las posibilidades creadoras de Dios*”<sup>63</sup>. Es importante señalar que el «cielo» ha sido creado *antes* que la «tierra»; de ello se siguen importantes consecuencias: la posibilidad no surge de la realidad; sino que la realidad surge de la posibilidad. “*Cuando interpretamos el cielo como el reino de las posibilidades creativas de Dios, no declaramos al cielo como posibilidad de la tierra... las posibilidades de Dios no se diluyen en las realidades y posibilidades de la tierra. El Dios creador e inagotable determina sus propias posibilidades*”<sup>64</sup>. El «cielo», por tanto, contiene en sí las posibilidades de la «tierra» pero no se agota en ellas sino que las trasciende. El «cielo» contiene, ciertamente y como posibilidad *para* la «tierra», lo que podemos denominar una «supertierra» –puesto que en tanto que *espacio de lo posible invita incesantemente a la fantasía utópica en la cual en el cielo las*

<sup>57</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Dios en la creación, op. cit.*, p. 173.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 173.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 174.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 175.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 175.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 178.

<sup>63</sup> *Ibid.* (el destacado es del original)

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 180 (el destacado es nuestro)

*relaciones existentes han perdido la pesadez terrestre*<sup>65</sup>–; pero también contiene posibilidades que rebasan la exacerbación superlativa de lo mundano.

La aparición histórica de Cristo es, ciertamente, un acontecimiento de relevancia antropológica, pero también posee dimensiones cosmológicas. El «cielo» que había permanecido *cerrado* desde el pecado de Adán *se abre* a la «tierra» con el nacimiento de Jesús. Esta *apertura* tiene un doble significado: en primer lugar, *que Dios vuelve su rostro hacia los hombres en gesto amistoso* y, en segundo lugar, *que la tierra recupera su fertilidad y la vida, en ella, renace*<sup>66</sup>. Este movimiento universal de revitalización de la «tierra» alcanza con la Pasión y Resurrección de Jesucristo su punto máximo: “*las energías y posibilidades de Dios se manifiestan en el mundo visible para abrir los sistemas de vida que se cierran y llevarlos a un futuro nuevo y más rico*”<sup>67</sup>.

### 3.2 Exposición del «cielo» feuerbachiano

El capítulo titulado “El cielo cristiano o la inmortalidad personal” cierra la primera parte<sup>68</sup> de *La esencia del Cristianismo*. En él, Feuerbach aborda la temática del «cielo» desde una perspectiva escatológica. Pero, como explícitamente afirma el filósofo posthegeliano, no estamos aquí enfrentados a un punto particular del cristianismo, a un mero apéndice, puesto que *la doctrina de la vida celestial es la doctrina final de la religión –es el testamento en el cual ésta manifiesta su último deseo*<sup>69</sup>. De acuerdo con Feuerbach el origen y fundamento humano de la religión palpita con una inusitada violencia en la doctrina del «cielo»; por ello, en la doctrina de la «vida bienaventurada» la teología *ya no puede ocultar su fundamento antropológico*: “*el cielo es, por tanto, la clave de los secretos más intrínsecos de la religión*”<sup>70</sup> y el secreto de la religión es, para Feuerbach, el hombre y, para hablar aún con mayor propiedad, su «cuerpo»<sup>71</sup>.

Feuerbach escribe: “*está demostrado que Dios es el cielo*”<sup>72</sup>. De acuerdo con Moltmann, el filósofo alemán aquí tiene en mente los desarrollos de la teología luterana: “*Johann Gerhard –apunta Moltmann– caracterizó el coelum gloriae no como un lugar creado, sino como la increada, eterna e invisible majestad de Dios adornada con las cualidades de la indelimitación y omnipotencia*”<sup>73</sup>. Esta equiparación de Dios con el «cielo», *es la premisa de la crítica feuerbachiana del cielo*<sup>74</sup>.

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 181.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 185.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 186

<sup>68</sup> La obra feuerbachiana está compuesta por una introducción, en la cual se expone el fundamento epistemológico de la “reducción antropológica” y dos partes. La primera de ellas es titulada en 1841 “La religión en su identidad con la esencia del hombre” y en 1843 y 1849 “La esencia verdadera, es decir, antropológica, de la religión”; en ella Feuerbach expone el fundamento antropológico de la teología. La segunda parte se titula, en 1841, “La religión en su contradicción con la esencia del hombre” y, en 1843 y 1849, “La esencia falsa, es decir, teológica, de la religión”; en los capítulos que conforman esta parte el filósofo alemán desarrolla y expone la idea de que la ciencia teológica falsea el contenido de la experiencia religiosa al “desconocer” su originalidad y base sensible.

<sup>69</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 167.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>71</sup> Por este motivo, hemos señalado que el «cuerpo» es, en definitiva, el *gran tema tácito* de *La esencia del Cristianismo*. Sería conveniente realizar una lectura total de esta obra feuerbachiana bajo este presupuesto hermenéutico.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> MOLTSMANN J., *Dios en la creación*, op. cit., p. 188.

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 189.

Luego de afirmar la equiparación de Dios con el «cielo», el filósofo alemán señala lo siguiente:

“Más fácil habría sido demostrar lo contrario, o sea, que el cielo es el verdadero Dios de los hombres. Así como el hombre se imagina su cielo, así se imagina su Dios; el contenido de su cielo, es el contenido de su Dios, sólo que él se figura el cielo en forma real, lo que en Dios sólo concibe en forma de un bosquejo, de un esbozo. El cielo es, por lo tanto, la clave de los secretos más intrínsecos de la religión...”<sup>75</sup>

El denominador común que permite la igualación entre Dios y el «cielo» es el deseo del hombre: “Dios es el que cumple mis deseos, es decir, es la realidad y el cumplimiento de mis anhelos. Pero el cielo es precisamente aquella existencia que corresponde a mis deseos y mis anhelos. Luego, no hay ninguna diferencia entre Dios y el cielo”<sup>76</sup>. O, en rigor de verdad, si la hay; pero ésta diferencia no es cualitativa sino cuantitativa, no es una diferencia esencial sino accidental, no se trata de una diferencia de contenido sino de forma. “No existe ninguna diferencia entre la vida absoluta, que se considera como Dios, y la vida absoluta que se considera como el cielo: sólo que el cielo se extiende a lo largo y lo ancho, mientras que Dios se considera como un punto”<sup>77</sup>. Pero, ¿qué es, entonces, el «cielo»? El «cielo» que Feuerbach tiene en mente es el lugar que habitan los bienaventurados –el *más allá*– la vida celestial. La pregunta que interroga por la realidad y las propiedades del «cielo» viene a identificarse, entonces, con la pregunta que interroga por la realidad y las propiedades de la vida celestial.

¿Cuál es el origen de la fe en el «cielo», de la fe en la vida celestial? En primer lugar, es necesario señalar que la doctrina de la vida celestial es una novedad esencialmente cristiana. Mientras que los paganos vivían en armonía con la *physis*, los cristianos *desligaron su vida humana de la comunidad con la naturaleza*<sup>78</sup>. Para Feuerbach, el signo característico del hombre cristiano es la incapacidad de sentirse a gusto con su «cuerpo». En la medida en que –como comenta A. Schmidt en relación a nuestro filósofo– “«ser en el cuerpo» significa a la par «ser en el mundo»”<sup>79</sup>, esta «incomodidad» del cristiano ante su propia sensibilidad conlleva a un «alejamiento del mundo»<sup>80</sup>. El hombre cristiano se siente un extranjero en este mundo y *con el concepto de una vida celestial no expresa otra cosa más que la nostalgia hacia lo que considera su verdadera patria*<sup>81</sup>. La fe en *otra vida*, surge precisamente donde la propia vida está en contradicción consigo misma<sup>82</sup>. Sin embargo, la «alteridad» de la

<sup>75</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 168.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>78</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 149.

<sup>79</sup> SCHMIDT A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Carabaña, Madrid, Taurus, 1975, p. 112.

<sup>80</sup> De este alejamiento surge un desgano frente a la vida y las cosas del mundo: Cfr. “Tener como si uno no tuviera, significa tener sin el ánimo de tener, significa, en verdad, no tener. Y quien dice, por tanto, que uno debe tener una cosa como si no la tuviera, sólo expresa de una manera vaga: que no hay que tenerla de ninguna manera” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 159)

<sup>81</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 172. En este sentido, el análisis feuerbachiano se manifiesta como una anticipación de ciertos motivos trabajados posteriormente por F. Nietzsche. Tanto Feuerbach como Nietzsche comprenden que el cristianismo *ha puesto el centro de gravedad del hombre por fuera del mundo* (Cfr. NIETZSCHE F., *El Anticristo*, trad. Ruiz, Buenos Aires, Editorial Tor, 1967, p. 71 (§ 42).

<sup>82</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 171. Aquí nuevamente encontramos una anticipación de lo expuesto en *El Anticristo* de Nietzsche: “Vivir de manera que ya no se tenga

otra vida no es radical ni absoluta. La vida celestial no es para el ser humano una vida desconocida; se trata, más bien, de la misma vida terrena libre de todos sus pesares y sufrimientos<sup>83</sup>.

Al final de la extensa Introducción de *La esencia del Cristianismo*, Feuerbach explica que el fenómeno religioso se descompone en un doble movimiento: el primero de *sístole*, por el cual el hombre venerando a Dios “se despoja de su propia esencia, se rechaza y condena a sí mismo”<sup>84</sup> y, el segundo, de *diástole* por el cual gracias a la preocupación divina por lo humano<sup>85</sup>, es decir en virtud de la *Encarnación*, el hombre recupera su propia esencia<sup>86</sup>. Este mismo mecanismo de «pérdida y recuperación» se repite en la doctrina de la vida eterna. En este caso, lo que condiciona el acceso al «cielo» es el abandono del «cuerpo» ya aquí en la «tierra»<sup>87</sup>. En esta vida, el «alma» se escinde del «cuerpo» así como el hombre se separa de su propia esencia y la adora en Dios<sup>88</sup>. Sin embargo, este abandono del «cuerpo» no es una renuncia definitiva al mismo; sino, más bien, aquello que garantiza su más completa y gozosa posesión<sup>89</sup>. Y ello porque la vida celestial no es otra cosa más que la posesión de un cuerpo luminoso, glorificado, de maravillas... un cuerpo que satisface al sentimiento del hombre, porque es un cuerpo que no le molesta, un cuerpo puramente subjetivo<sup>90</sup>. Pero este «cuerpo celestial», insiste Feuerbach, es el mismo «cuerpo terrenal», las alegrías celestiales son las mismas alegrías terrenales libradas de las contradicciones y las restricciones mundanas<sup>91</sup>.

¿Cuál es el juicio de Feuerbach a la vida celestial del cristianismo? ¿cómo valora el misterio del «cuerpo celestial»? El juicio más contundente contra la vida en el *más allá* no lo encontramos en *La esencia del Cristianismo* sino en las *Lecciones sobre la esencia de la Religión*; en lo que respecta al particular que nos ocupa el curso de 1848 explicita sin concesiones lo que la obra de 1841 señalaba con cierta timidez. El «cielo» cristiano es un *ideal*; en cuanto *ideal* no merece una valoración negativa. Sin embargo, en cuanto este *ideal rechaza las cualidades reales del hombre es antihumano, por tanto, imposible y no puede servir como motor del progreso del hombre*<sup>92</sup>. El cristianismo es acusado, tal y como nos señala A. Zecca, de afirmar una “sobrenaturalidad no sólo «por encima» sino «contra» la naturaleza”<sup>93</sup>. De este modo, tras oponer el «espíritu» al «cuerpo», la doctrina cristiana sitúa la felicidad en la concreción de un «cuerpo» totalmente espiritualizado. La doctrina del «cuerpo

razón de vivir, esto se convierte ahora en la razón de la vida...” (NIETZSCHE F., *op. cit.*, p. 72 (§ 43)).

<sup>83</sup> Cfr. “la otra vida es esta vida embellecida. El embellecimiento, la mejora, supone un reproche, un descontento. Pero este reproche es sólo superficial. No rechazo el objeto, sólo que así como es, no me gusta, rechazo sólo las cualidades, no el objeto mismo, de lo contrario insistiría en su destrucción” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 174)

<sup>84</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 42

<sup>85</sup> “Por cierto el hombre tiene por objeto a Dios; pero Dios no tiene otro objeto que la salvación moral y eterna del hombre, luego el hombre en realidad sólo se tiene por objeto a sí mismo” (FEUERBACH L., *La Esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 41)

<sup>86</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 158

<sup>88</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 175.

<sup>89</sup> Cfr. “El hombre se niega, pero sólo para encontrarse nuevamente y ahora en forma glorificada. Por eso él rechaza también esta vida, pero sólo para encontrarla nuevamente en la vida del más allá” (Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, p. 174)

<sup>90</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, *op. cit.*, pp. 175 – 176.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 174.

<sup>92</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia de la Religión*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>93</sup> ZECCA A., *Religión y Cultura sin contradicción. El pensamiento de Ludwig Feuerbach*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina, 1990, p. 82

glorioso» nos garantiza en la vida celestial el dominio sobre las pasiones –que en esta vida terrenal sólo conseguimos en contadas ocasiones y tras un gran y sostenido esfuerzo– porque en ella –en la vida celestial– el hombre posee un «cuerpo» pasivo y obediente a los requerimientos del «espíritu»: un «cuerpo» que perdiendo sus características propias, lejos de constituirse como un «cuerpo espiritual», se ha conformado a sí mismo como un «*espíritu material*»<sup>94</sup>.

### 3.3 Evaluación de la «antropología» y la «escatología» feuerbachiana

Moltmann inscribe a Feuerbach dentro de una corriente epocal, predominantemente antropocéntrica, cuyo inicio debe retrotraerse al Renacimiento y la Ilustración<sup>95</sup>. Esta época histórica, que es aún la nuestra, se consume en el anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios». La novedad nietzscheana no reside tanto en la noticia de la defunción de lo divino, sino en el hecho de que, a diferencia de la formulación hegeliana, *no es atribuida a la enajenación del mismo Dios, sino al hombre que lo mata*<sup>96</sup>. Según Moltmann, el anuncio nietzscheano de la «muerte de Dios» y el consiguiente advenimiento del «superhombre» “*se aproxima mucho a la supresión feuerbachiana de Dios, mediante la cual el hombre llega a ser él mismo*”<sup>97</sup>. Para Feuerbach, indica el teólogo alemán, “*Dios es una proyección del deseo del hombre, en desavenencia consigo mismo*”<sup>98</sup>. Ahora bien, para «acceder» a sí mismo el hombre está compelido no tanto a suprimir sino, más bien, a *esclarecer las imágenes religiosas*<sup>99</sup>: “*nuestra relación con la religión –anota Feuerbach sobre el final de La esencia del Cristianismo– es en consecuencia no exclusivamente negativa, sino crítica; separamos lo verdadero de lo falso –aunque por cierto la verdad separada de lo que es falso, siempre es una verdad nueva y esencialmente diferente de la verdad vieja*”<sup>100</sup>.

El punto de partida de la crítica de Moltmann a Feuerbach se identifica, en líneas generales, con la impugnación que ya había realizada M. Stirner en 1845 en su obra *El Único y su propiedad*. El gran problema de Feuerbach, es la «transferencia» al hombre de los predicados divinos: “*Si la desdivinización del cielo religioso lleva a la divinización del hombre en la tierra, ¿qué significará entonces antropología? Si el destronamiento de Dios constituye al hombre en dios de sí mismo, no tiene ya sentido alguno hablar de antropología. Dios ha muerto y hay que recibir su herencia. Pero si el heredero ocupa el lugar de él, entonces no será ya un hombre sino Dios mismo...*”<sup>101</sup>. De este modo, la empresa feuerbachiana que pretendía *humanizar* al hombre, a través de la recuperación de la esencia que éste se había

<sup>94</sup> Cfr. “*Los antiguos cristianos creían en la resurrección del cuerpo, pero ese cuerpo era transparente y vaporoso. Era un cuerpo tal como todavía se lo representa la imaginación, que puede entrar por una puerta cerrada, y no puede ser tocado o herido por la mano del hombre. También las imágenes de la fantasía y de los sueños son imponderables, y no pueden ser tocadas, y por eso tienen tanta realidad como los cuerpos, tal como se los puede imaginar el creyente*” (FEUERBACH L., *La esencia de la Religión*, op. cit., p. 137)

<sup>95</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, trad. Mauleón, España, Ediciones Sigueme, 1973, p. 143.

<sup>96</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Teología de la esperanza*, op. cit., p. 221.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>98</sup> MOLTSMANN J., *El hombre*, op. cit., p. 144.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>100</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 251 (el destacado es nuestro)

<sup>101</sup> MOLTSMANN J., *El hombre*, op. cit., p. 145.

auto-alienado, termina por *deshumanizar* al hombre<sup>102</sup>, *al desbordarlo con exigencias absolutas que sólo pueden llevarlo al desengaño y la frustración*<sup>103</sup>

El reproche fundamental que Moltmann dirige a Feuerbach puede resumirse en lo siguiente: ciertamente, y como el filósofo posthegeliano ha puesto de manifiesto, no es posible elaborar una teología prescindiendo completamente de una crítica antropológica; pero tampoco, añade el teólogo, es posible elaborar una antropología consistente sin su correspondiente crítica teológica. De ello se sigue, que la valoración moltmanntiana de Feuerbach *no es exclusivamente negativa sino crítica*. Es necesario reconocer el elemento positivo de la crítica de la religión: Feuerbach *“estaba siguiendo la prohibición de imágenes formulada por el antiguo testamento: «No te harás escultura ni imagen alguna... No te postrarás ante ellas ni les darás culto» (Ex 20,4)”*<sup>104</sup>. Aquel dios que se constituye a imagen del hombre, aquel dios que es creación del deseo humano es el blanco de Feuerbach. Feuerbach ataca al *Dios de la filosofía dogmática y de la religión natural, pues sólo este Dios, en su identidad abstracta, es reducible al hombre*<sup>105</sup>. No obstante, el filósofo posthegeliano no concibe posibilidad alguna de acceso a Dios por fuera de la «razón natural». El pensamiento feuerbachiano cierra al hombre sobre sí mismo y no admite, bajo ningún punto de vista, algo así como una *revelación* que exceda los límites de la inteligencia humana: *“Dios no depende en el proyecto de sus revelaciones de sí mismo, sino de la inteligencia del hombre. Lo que de Dios pasa al hombre, esto proviene del hombre y pasa a Dios para volver al hombre, es decir, que proviene de la esencia del hombre... Luego, no existe entre la revelación divina y la llamada inteligencia humana o naturaleza del hombre, ninguna otra diferencia, sino una diferencia ilusoria. También el contenido de la revelación divina es de origen humano; porque este contenido proviene, no de Dios como Dios sino del Dios determinado por la inteligencia humana y la necesidad humana, vale decir, que proviene de la inteligencia y de la necesidad humana”*<sup>106</sup>

La impugnación de Moltmann a Feuerbach radica en señalar que, al cerrarse el hombre ante la palabra revelada, el proyecto de promoción y emancipación antropológicas termina, indefectiblemente, por agotarse: renunciar a Dios equivale a renunciar al futuro del hombre y confinar al ser humano a los límites de su propio presente. La *re-subjetivización de las objetivaciones religiosas* logra, en efecto, *que el hombre llegue a ser él mismo, en su presencia e inmediatez sensible, pero lo incapacitan para trascender su propio ser*<sup>107</sup>. *“Sin la nostalgia de lo totalmente-otro, pierde el hombre la dignidad de su ser-digno-de cuestión”*<sup>108</sup>. Si Dios es, para Feuerbach, *siempre* aquello de lo humano que le falta al hombre actual; aquello que, como hemos visto, sólo puede ser alcanzado en el transcurrir de la historia y el mejoramiento progresivo y comunitario de la humanidad; suprimir a Dios, a través de su reducción a los meros anhelos y fantasías del hombre actual, implica, necesariamente, fijar –de una vez y por todas– las posibilidades futuras del hombre. El futuro, entonces, sólo tiene lugar como concreción de los anhelos del presente y el pasado; pero ya no hay en él lugar para la «novedad»: *el ideal del «hombre total» impide el advenimiento del «hombre nuevo»*<sup>109</sup>.

<sup>102</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>103</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 146.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>105</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Teología de la esperanza, op. cit.*, p. 223.

<sup>106</sup> FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo, op. cit.*, pp. 197 – 198.

<sup>107</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Teología de la esperanza, op. cit.*, p. 222.

<sup>108</sup> MOLTSMANN J., *El hombre, op. cit.*, p. 146.

<sup>109</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 85.

Esta es la conclusión inevitable del derrotero feuerbachiano: al final de su curso sobre la esencia de la religión, Feuerbach nos advierte que *el hombre está suficientemente contento con su vida terrenal cuando ésta se halla librada de los males que la aquejan; por este motivo él no puede tener un concepto mejor sobre la vida celestial que aquel que forja al representarla como una continuación mejorada de su propia vida terrena*<sup>110</sup>. Feuerbach confiaba en que la «supresión» del *más allá* promovería la construcción del «cielo» en la «tierra». Paradójicamente, el «cielo» en la «tierra» sólo es posible en una «tierra» *sin* «cielo».

Sobre esta base, Moltmann ataca la «crítica del cielo». El error fundamental de Feuerbach es la equiparación entre Dios y el «cielo». En la reconstrucción feuerbachiana, Dios es pensado tan sólo como «anticipación» del «cielo»: aquello que el hombre pretende para sí, en el futuro adquiere una imagen «cognoscible» en el Ser Supremo<sup>111</sup>. Sin embargo, con ello se olvida que Dios es, ante todo, quien *garantiza* la existencia del «cielo» y que, en tanto que tal, está por encima del mismo. Feuerbach, entonces, *comete un error al convertir al Dios «consumador» de los deseos del hombre en «satisfacción de los deseos del hombre»*<sup>112</sup>. Pero, al perder la trascendencia del «consumador» frente a la «consumación», esa misma «consumación» *queda limitada a los anhelos y sueños surgidos de los límites del hombre*<sup>113</sup>. Una vez que Dios ha sido asimilado al «cielo», *“el lugar del cielo será ocupado por el futuro histórico. Una vez cumplido y consumado ese futuro, nace el sistema cerrado del mundo que se identifica consigo mismo. Pero, sin las posibilidades celestes, el futuro histórico es incapaz de traer novedad ni salvación”*<sup>114</sup>.

#### §4. Conclusiones y perspectivas: cuerpo y naturaleza

Al comenzar este recorrido (§ 1.) definimos la «doctrina ecológica de la creación» como un análisis del modo en el cual el hombre *habita* el mundo. En el apartado anterior (§ 3.3) nos hemos ocupado de señalar, a partir de esta doctrina, los aspectos negativos de la filosofía elaborada por Feuerbach. Esta arista negativa puede resumirse en lo siguiente: Feuerbach «reduce» el futuro del hombre a la superación de los pesares del hombre actual; de esta manera opera una «reducción» *del futuro escatológico al futuro histórico, una «reducción» de las posibilidades creadoras de Dios para el mundo a las posibilidades del mundo*<sup>115</sup>.

Resta ahora, indicar qué aspectos del pensamiento de Feuerbach pueden resultar positivos para una «doctrina ecológica de la creación». En cierto sentido, Feuerbach ha hecho tema principal de su filosofía la pregunta que cuestiona el *habitar del hombre en el mundo*. El filósofo posthegeliano utiliza una imagen poco auspiciosa para describir el ser del hombre en el mundo: *el hombre actual está hundido en un lodazal; pensar, hablar y actuar de manera puramente humana sólo le es otorgado a las generaciones futuras*<sup>116</sup>. Los hombres actuales, estos individuos que tenemos frente a nuestros ojos, no son propiamente humanos y no lo son porque aún

<sup>110</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia de la Religión*, op. cit., p. 148.

<sup>111</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 167.

<sup>112</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Dios en la Creación*, op. cit., p. 190.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 190.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 195 – 196.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 196

<sup>116</sup> Cfr. FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del futuro*, trad. Vera, Buenos Aires, Calden, 1969., p. 56 (el destacado es nuestro). De ello se sigue que, en rigor de verdad, Feuerbach no fundamenta a Dios a partir del hombre presente, sino a partir del hombre futuro. La verdad de Dios no es el hombre actual, sino el hombre próximo.

permanecen por debajo de sus capacidades y potencialidades. De modo que, este *lodazal* en el cual nos encontramos *hundidos* posee una significación precisa: «inhumanidad». «Inhumanidad» que, paradójicamente, es una posibilidad que sólo atañe al hombre –los animales podrán ser «no-humanos», pero jamás «inhumanos». La «inhumanidad» no es algo que ponga al hombre *por fuera* de la humanidad, sino *dentro y por debajo* de ella. La condición actual de los hombres, la «inhumanidad», no es la mera ausencia de lo humano; se trata, más bien, del *desbarranco* de lo humano, su «caída»: la presencia de lo humano afectada por su propia alienación.

Pero, ¿cuál es esta alienación? El olvido humano de su propio «cuerpo». En el origen de este olvido, señala Moltmann, encontramos la aspiración a superar la muerte<sup>117</sup>: “*el cuerpo se convirtió en el prototipo de lo mortal, de lo efímero, de lo caduco. De estas experiencias nació el anhelo de que el alma fuera rescatada del cuerpo*”<sup>118</sup>. Feuerbach denuncia este olvido del «cuerpo» por partida doble: en el cristianismo que *pregona la separación del cuerpo como condición de la beatitud*<sup>119</sup> y en la filosofía moderna que le exige al hombre *pensar pura y exclusivamente a partir de la razón con exclusión de los sentidos, es decir, pensar a través de una facultad arrancada y aislada para sí, fuera de la totalidad del ser humano*<sup>120</sup>. Ahora bien, si es posible que el hombre se trace para sí este objetivo es porque este olvido del «cuerpo», en contraposición del cual Feuerbach construye su proyecto antropológico –olvido que Moltmann recoge y expone bajo el sintagma «*primado del alma*»<sup>121</sup>–es, con mayor precisión, el olvido del «cuerpo» del hombre en tanto que «cuerpo humano»<sup>122</sup>. En otras palabras, si el hombre se pone como meta el constituirse a sí mismo como un «espíritu» sin «cuerpo» esto es posible en la medida en que al hacerlo sólo se desprende de algo que es considerado como intrínsecamente no-humano: un «cuerpo animal».

El sometimiento del «cuerpo» por parte del «espíritu» es un nuevo capítulo del sometimiento de la Naturaleza por parte del hombre: Feuerbach fue uno de los primeros en denunciar este sometimiento y, en leer, la crisis del hombre como un producto del enfrentamiento entre el «espíritu» y el «cuerpo». La respuesta de Feuerbach a la crisis del hombre pasa por el reconocimiento del carácter esencialmente humano del «cuerpo» del hombre; el del hombre no es un «cuerpo animal» sino un «cuerpo *ya* humano»:

“El hombre no se distingue de ningún modo del animal únicamente por el pensar. Antes bien su *ser total* se distingue del animal... aquí tampoco necesitamos sobrepasar el dominio de la sensibilidad para reconocer al hombre como un ser que está por encima de los animales”<sup>123</sup>

Ahora bien, esta tesis feuerbachiana implica, desde la perspectiva de Moltmann, un retorno a la antropología bíblica. Todo el hombre es *imagen* de Dios:

<sup>117</sup> Feuerbach ya había señalado que el origen de la religión se encontraba en la experiencia de la muerte. Cfr. FEUERBACH L., *La esencia de la Religión*, op. cit., pp. 27 – 30.

<sup>118</sup> MOLTSMANN J., *Dios en la creación*, op. cit., p. 258.

<sup>119</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 158.

<sup>120</sup> Cfr. FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del futuro*, op. cit., p. 145 (§. 51)

<sup>121</sup> Cfr. MOLTSMANN J., *Dios en la creación*, op. cit., pp. 257 – 265.

<sup>122</sup> Por este motivo, dentro de la historia de este olvido se recogen aquellas tradiciones que incluyen al «cuerpo» como aspecto fundamental de la existencia humana pero que analizan al mismo como una realidad que no es humana en sí misma sino en función de su participación en un compuesto.

<sup>123</sup> FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., p. 147 (§.53)

“[Dios] Creó a su imagen y semejanza a los hombres corporales, *sensuales*. Y su primer mandamiento dice: “Sed fecundos y multiplicaos...” (Gén 1, 29). Los hombres son imagen de Dios en la tierra no en su espiritualidad y en aquello que los distingue de los animales, sino en la totalidad de su corporeidad específica”<sup>124</sup>

Por este motivo, para Moltmann, el cristiano debe recordar que la salvación del hombre incluye como momento esencial la salvación de su «cuerpo»: el *final de la obra de salvación es la redención del cuerpo*<sup>125</sup>.

El proyecto feuerbachiano, por tanto, puede ser pensado como la «secularización» de la promesa neo-testamentaria de una «resurrección de la carne». Si el «cuerpo» del hombre es un «cuerpo» humano, el «espíritu» del hombre no podrá ser humano si se establece en oposición a su sensibilidad. El «espíritu», por consiguiente, debe constituirse *a partir y en conformidad* con el «cuerpo». Sólo de este modo, el «cuerpo» del hombre, liberado del poder opresivo de un principio antinatural, podrá actualizar su potencialidad esencial, es decir, sólo así nuestro «cuerpo» será propiamente un «cuerpo humano».

Las últimas páginas de *La esencia del Cristianismo* se «abandonan» a un encomio y santificación de las funciones más elementales del «cuerpo». Feuerbach llega a decir, por ejemplo, que *el baño es un maestro de moral*<sup>126</sup>, que la *unión sexual es un acto sagrado*<sup>127</sup> y que, *comer y beber son, de por sí, actos religiosos*<sup>128</sup>. Estas funciones que la tradición había concebido como propias de la vida animal, son elevadas al rango de funciones divinas y, con ello, al rango de funciones esencialmente humanas. Ahora bien, ¿no es esto una suerte de «animalización» del hombre? ¿no es esto, acaso, lo que K. Marx denuncia en sus *Manifiestos del 44* al señalar que: “*lo que es animal se hace humano y lo que es humano se hace animal*”<sup>129</sup>?

Este temor sería fundado en el caso de que interpretemos que Feuerbach nos propone un retorno al «sensualismo vulgar». Las que son sagradas no son las funciones elementales del hombre actual, sino las del hombre que ha logrado emancipar su «cuerpo». El «cuerpo» actual del hombre aún no es un «cuerpo» totalmente humano puesto que no ha alcanzado su universalidad y libertad. Es por ello, que el hombre está llamado a constituir una «sensibilidad humana», es decir, una *sensibilidad que se eleva por sobre la barrera de la particularidad y la sujeción a la necesidad*<sup>130</sup>. Realmente sagradas y divinas serán estas funciones cuando ya no respondan meramente a una necesidad sino también a un goce. Así las cosas, el «cuerpo» del cual se nos habla a lo largo de la obra feurbachiana es un antecedente directo del cuerpo nietzscheano entendido como «Gran Razón»; el cuerpo de Feuerbach no debe ser entendido en términos estrictamente orgánico-anatómicos, sino como el *fundamento material de la subjetividad*<sup>131</sup>. La tesis de Feuerbach consiste en apostar que, tras admitir que la dimensión espiritual *está atravesada* por

<sup>124</sup> MOLTSMANN J., *Dios en la creación*, op. cit., p. 256.

<sup>125</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 257.

<sup>126</sup> Cfr. FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 255

<sup>127</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 252.

<sup>128</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 254.

<sup>129</sup> MARX K., *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, trad. Sotoconil, Santiago de Chile, Editora Austral, 1960, p. 71

<sup>130</sup> Cfr. FEUERBACH L., *Principios de la Filosofía del Futuro*, op. cit., pp. 147 – 148 (§.53)

<sup>131</sup> Cfr. SCHMIDT A., op. cit., p. 109.

las determinaciones corporales<sup>132</sup>, lograremos *espiritualizar* «naturalmente» nuestro cuerpo. Sólo así lograremos *humanizar* lo que aún no es humano en el hombre y, sólo así, lograremos, ya por fuera de las perspectivas de Feuerbach, abrirnos a *nuevas posibilidades* para el hombre.

Moltmann escribe que “*La «redención del cuerpo» de la muerte comienza ya aquí en la liberación del temor que oprime a la corporeidad, y en la liberación de sus necesidades y fuerzas reprimidas*”. La grandeza de Feuerbach radica en el haber comprendido la necesidad de este comienzo, su límite en el no haber ido más allá del mismo.

© 2009 Pablo Uriel Rodríguez

El autor es argentino, miembro del grupo de investigación sobre filosofía poshegeliana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; candidato a la licenciatura en filosofía en esa facultad, y al doctorado en filosofía en la Universidad de Morón. Es integrante de la Biblioteca Kierkegaard Argentina, en donde se desempeña activamente en diversos grupos de trabajo.

E-mail: [comentarios@teologos.com.ar](mailto:comentarios@teologos.com.ar)

---

<sup>132</sup> Cfr. “*El se considera como hombre, pero a la vez reconoce la determinación de su sexo, que no solamente compenetra carne y huesos, sino también su propio ser y el modo esencial de su pensamiento, de su querer y sentir*” (FEUERBACH L., *La esencia del Cristianismo*, op. cit., p. 164).