

LA ALIENACIÓN EN FEUERBACH: SUS MODOS DE SER EN *LA ESENCIA DEL
CRISTIANISMO*

EDDY DANIEL HINCAPIÉ VÁSQUEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2014

LA ALIENACIÓN EN FEUERBACH: SUS MODOS DE SER EN *LA ESENCIA DEL
CRISTIANISMO*

EDDY DANIEL HINCAPIÉ VÁSQUEZ

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR
ALONSO SILVA ROJAS
PHD. CIENCIA POLÍTICA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2014

AGRADECIMIENTOS

Para mi madre, por haber permanecido a mi lado cuando los demás me dieron la espalda.

Agradezco sinceramente a mi padre por su apoyo incondicional, especialmente durante estos años de formación.

A Lucía, por todo el cariño recibido, por su fe y su inagotable comprensión.

DEDICATORIA

A la memoria de mis hermanos Oscar y Fernando

A mis amigos

A mi pasado

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	10
1. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN.....	12
1.1 EL SURGIMIENTO DE LA IDEA DE DIOS.....	12
1.2 EL CONCEPTO DE RELIGIÓN Y SU FUNCIÓN ALIENANTE.....	17
2. NATURALEZA ANTROPOLÓGICO-RELIGIOSA DE LA ALIENACIÓN.....	22
2.1 OBJETIVACIÓN.....	22
2.2 DESEO.....	26
2.3 IMAGINACIÓN.....	31
3. CONDICIÓN METAFÍSICA DE LA ALIENACIÓN.....	41
CONCLUSIONES.....	50
BIBLIOGRAFÍA.....	53

RESUMEN

TÍTULO: LA ALIENACIÓN EN FEUERBACH: SUS MODOS DE SER EN *LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO**

AUTOR: EDDY DANIEL HINCAPIÉ VÁSQUEZ**

PALABRAS CLAVE: Alienación, escisión, esencia, Dios, hombre, religión, conciencia.

En el texto se pretende dar cuenta de los modos de ser de la alienación tal como es concebida por Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Se ponen en consideración dos modos de ser: el antropológico-religioso y el metafísico. Con respecto al primero, se realiza, inicialmente, un bosquejo a modo de introducción al problema, desde las interpretaciones de los profesores españoles Manuel Cabada Castro y Gabriel Amengual, dos importantes especialistas en la obra de Feuerbach, para dar paso, posteriormente, a la exposición y análisis de la forma antropológico-religiosa de la enajenación como tal. De este primer modo de ser se sigue, consecuentemente, con el segundo modo de ser en el que se reflexiona sobre la condición metafísica de la alienación, sus características y su importancia para una mejor comprensión del problema propuesto. También se lleva a cabo un análisis sobre la inmunidad y efectividad de la crítica a la religión del filósofo alemán, así como sobre las posibles interpretaciones que nos darán como resultado lo que podría considerarse una falla, no en la coherencia argumentativa de su relato, sino en la propuesta de la superación del problema de la alienación. Se concluye haciendo mención de los argumentos expuestos más relevantes, de las características más sobresalientes del modo de ser antropológico-religioso de la alienación y del modo metafísico, de la eficacia de la crítica a la religión hecha por el pensador alemán y de la importancia de los aportes de Feuerbach a la filosofía.

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Director Alonso Silva Rojas

SUMMARY

TITLE: THE ALIENATION IN FEUERBACH: THE WAYS OF BEING IN *THE ESSENCE OF CHRISTIANITY**

AUTHOR: EDDY DANIEL HINCAPIÉ VÁSQUEZ**

KEY WORDS: Alienation, scission, essence, god, man, religion, conscience.

This paper tries to show the ways of being of alienation, according to Ludwig Feuerbach in his work *The essence of Christianity*. It shows exactly two ways of being: the anthropological-religious and the metaphysical. The first one is shown as a short introduction of the problem, from the point of view of the Spanish professors Manuel Cabada Castro and Gabriel Amengual, two the most important specialists in Feuerbach work. After that, an explanation and analysis of the anthropological-religious way of enajenation are exposed. The second way of being follows the first way, and it's about the alienation metaphysical condition, its characteristics and its importance for a better understanding of the shown problem. It also takes an analysis about the immunity and efectivity of the religion's critic of the German philosopher, and the possible interpretations which give us what it could be considered as a mistake, but not a mistake in the argumentative coherence but in the statement for a solution of the alienation's problem. The conclusions show an exposition of the most important arguments, of the most relevant characteristics of the anthropological-religious way of being of the alienation and of the metaphysical way, of the efficacy of the critic of religion proposed by the German thinker and the importance of the contribution of Feuerbach for the philosophy.

* Monograph

** Faculty of human sciences, school of philosophy, Director Alonso Silva Rojas

INTRODUCCIÓN

Al igual que la filosofía, la religión ha intentado dar respuesta a las grandes cuestiones de la humanidad, tales como: cuál es el origen de todo cuanto existe, qué somos o para qué existimos; pero, a diferencia de la filosofía, que se caracteriza por otorgarle un lugar preponderante a la razón, a la lógica y a la intuición sensible, como elementos fundamentales a la hora de elaborar sus tesis, la religión encuentra en Dios la respuesta a todas las cuestiones que por sus propios medios no puede responder. Para la religión, Dios es la respuesta a la pregunta aunque nuestra lógica y nuestra razón no siempre encuentren satisfacción en ella. Dios es el gran argumento de la religión, el garante de sus cimientos y el fiador de sus verdades. Pues bien, una de las reacciones más contundentes con la que la filosofía ha respondido a la forma en la que la religión aborda los problemas ha sido enarbolada por el filósofo alemán Ludwig Feuerbach, a través del concepto de alienación.

Así pues, el problema fundamental al que Feuerbach se enfrenta y que constituye la base de esta investigación es que la religión, según su entender, es la responsable de una escisión en la conciencia del hombre, provocando que éste, inconscientemente, objetive su esencia y la personifique creando de ese modo a Dios. La alienación, en tanto fenómeno de la conciencia, es en sí proceso y resultado con consecuencias tan negativas como la subordinación a un supuesto Dios que realmente no existe, así como la consecuente pérdida de la autonomía, la identidad y la autenticidad del ser humano. Es a esto a lo que generalmente se le denomina alienación religiosa.

No obstante, también encontraremos que existe otro tipo de alienación en la obra del filósofo, una alienación diferente, de carácter metafísico, que no ha sido suficientemente advertida y que reclama una exposición. La alienación, entonces, se nos presenta en dos planos de ser que deben ser analizados: el religioso y el

metafísico; y especialmente este último, dado que su correcta comprensión salvaguardará la eficacia de la crítica a la religión llevada a cabo por Feuerbach por medio de la alienación religiosa.

Para cumplir con nuestro propósito, nos proponemos, en un primer momento, hacer un acercamiento al problema de la alienación desde las interpretaciones de dos reconocidos especialistas de la obra del filósofo, a fin de comprender no sólo la forma en la que se aborda el concepto, sino también para hacer un bosquejo de los elementos característicos de lo que será su primer modo de ser. Y, en un segundo momento, expondremos cual es el primer modo de ser de la alienación tal como está concebida por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*. Precisaremos allí la auténtica naturaleza del problema y daremos cuenta de su origen, su modo de proceder, sus consecuencias y su superación. Finalmente, procederemos a abordar el segundo modo de ser de la alienación argumentando a favor de la tesis según la cual estaríamos ante una enajenación de carácter metafísico; para, finalmente poner en discusión la pretensión del proyecto feuerbachiano de superar la religión, así como la efectividad de su crítica y su particular forma de poner al hombre en el centro de la reflexión filosófica.

Advertimos que el problema de la alienación y la naturaleza de sus modos de ser serán analizados en sí mismos desde la filosofía de Feuerbach y no en relación a lo que Hegel, su antiguo maestro, pudo haber dicho sobre ello; ni en conexión, tampoco, con la visión que Marx tiene en torno al mismo problema. Esto no tiene porqué ser considerado como descontextualización. Creemos, en efecto que es posible abordar el fenómeno de la alienación y comprenderlo cabalmente sin apelar a esos dos gigantes de la filosofía, en medio de los cuales tradicionalmente se emplaza a Feuerbach. Sea esto considerado como un reconocimiento de la autonomía filosófica de Feuerbach y como un intento por recuperar su crítica a la religión.

1. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN

Esta investigación tomará como punto de partida los análisis que dos reconocidos especialistas en la obra de Feuerbach han llevado a cabo sobre el concepto de alienación en *La esencia del cristianismo*. Nos referimos a los filósofos españoles Manuel Cabada Castro y Gabriel Amengual, quienes en los últimos 30 años se han consagrado en sus escritos a interpretar la obra del pensador alemán. Con lo anterior no sólo se pretende hacer una síntesis de los antecedentes de la investigación, sino también dar testimonio de la importancia del problema y del tratamiento que se le ha dado. Para lo cual empezamos por bosquejar el primer y más conocido modo de ser de la alienación.

1.1 El surgimiento de la idea de Dios

En el acercamiento que Cabada Castro hace al problema de la alienación en uno de sus libros más conocidos sobre Feuerbach y el primero que se publica en español, a modo de introducción de su pensamiento en España, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, identificamos al menos tres momentos que nosotros señalamos como sigue: primero, el lenguaje religioso como aquello que posibilita la construcción de la idea de Dios y su consecuente escisión; segundo, la identidad de los predicados o atributos de Dios con los del hombre; y tercero, la exposición de la otredad como pedagogía de la mismidad. Brevemente intentaremos puntualizar los aspectos más significativos.

Pues bien, lo que queremos enfatizar, en primer término en lo que concierne a su análisis sobre el lenguaje religioso, y esto en razón de que en todas partes se habla implícitamente sobre la alienación al tratar el asunto de la objetivación de la esencia, o al hacer alusión a la religión o a Dios, problemas con los que el problema de la alienación se encuentra íntimamente relacionado, es justamente la identificación del lenguaje como aquello que posibilita la objetivación de la esencia humana y que dará como resultado la aparición de Dios y la consecuente alienación; Cabada Castros nos recuerda, a ese propósito, que en Feuerbach “el

lenguaje sobre Dios no es, en definitiva, sino una manera simbólica, infantil (puesto que poco crítica), aunque sí significativa, de expresar la grandeza, la profundidad e indefinición del hombre mismo;”¹ que “con la expresión “Dios” resume el hombre una serie de explicaciones y aclaraciones de sí mismo, de sus propias cualidades, temores o esperanzas, que de otro modo difícilmente sería posible expresar detalladamente.”² Y que “esta simbolización conduce fácilmente al pensamiento a substantivizar el mismo símbolo, imaginándolo en sí mismo real y con una contextura propia independiente del que lo ha creado”³.

El papel del lenguaje en la creación de Dios es hartamente notable. El lenguaje crea realidades, poderosas estructuras que, una vez erigidas, en parte también con ayuda de la imaginación, se mantienen incólumes, no sólo por la tendencia humana a pretender ir más allá de sí, sino también por la religión en tanto institución o sistema doctrinal.

Tenemos, entonces, un primer esbozo del proceso por el que se llega a creer que existe un dios independiente del hombre y superior a él, síntesis de todas las posibles e imaginables perfecciones. No obstante, para el filósofo alemán, y así lo referencia Cabada Castro, dicha creencia no es más que una ilusión; un conocimiento poco profundo del hombre mismo y de su dinámica que pone de manifiesto la urgente necesidad de develar el verdadero sentido, el auténtico origen de la idea de Dios y de la religión: el hombre mismo.

El segundo aspecto del abordaje que Cabada Castro hace del concepto de la alienación refleja la intención del filósofo alemán por eliminar la escisión, revertiendo las cualidades divinas a las humanas; o, dicho de otro modo, disolviendo a Dios en el hombre. Pero esta tarea que ha sido vista desde sus dos perspectivas posibles, es decir, como un proceso de humanización de Dios o

¹ CABADA CASTRO, Manuel. El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1975, p. 22.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 22.

como un procedimiento de endiosamiento del hombre, será interpretado aquí como una mera forma de eliminar la escisión; de poner ante el rostro del hombre un espejo para que se reconozca a sí mismo en Dios.

Los esfuerzos de Feuerbach, y así nos lo hace ver Cabada Castro, están dirigidos a interpretar antropológicamente las cualidades divinas apoyándose en las semejanzas de éstas con las humanas, y ello mediante una lógica muy sencilla: primero disuelve a Dios en sus predicados y luego a éstos en su significado meramente humano. Pero el profesor español no va a profundizar ni en la eliminación de la frontera que separa al sujeto de sus cualidades, forma en la que Feuerbach pretende establecer la equivalencia entre el sujeto-Dios y sus cualidades con la que quiere expresar que Dios es sus predicados, ni tampoco enfatizará la forma en la que dichos predicados son revestidos de una significación antropológica; entre otras cosas, porque esta segunda forma de reducción será aplicada por el solitario de Bruckberg a lo largo de toda *La esencia del cristianismo* al modo de un principio hermenéutico a partir del cual se le quita a Dios su ropaje celestial para reducirlo a mera eyección de las cualidades del hombre.

Lo que sí identifica Cabada Castro, y con gran acierto, es el papel de la inteligencia o entendimiento en la exteriorización de las cualidades humanas. Los predicados del hombre están mediatizados por su misma inteligencia, ya que es éste el medio de comprensión propio del hombre. De hecho, la inteligencia es por sí misma el predicado por excelencia del hombre, pues ella es la que hace transparente al ser humano y, en cierto sentido, infinitiza su perfección. Así pues, Dios no es más que la misma razón humana, puesto que no hay cualidad divina que no sea también de la razón; incluida la misma infinitud divina, que no es otra cosa que la indefinida o apertura al todo de la razón humana.

Esta forma de proceder de Feuerbach no deja de generar cierto malestar en la sensibilidad religiosa de Cabada Castro, quien, a modo de cuestionamiento, arroja un interrogante que aquí intentaremos resolver muy humildemente. Como de lo

que hemos estado hablando es de la raíz humana de los predicados divinos, el profesor español se pregunta:

por el hecho de que el hombre no pueda expresar nada [...] sino manejando expresiones o cualidades humanas, ¿se deduce de ello que *todo* aquello a lo que se refiere el hombre, explícita o implícitamente, en su lenguaje, es *meramente* humano?⁴

Por supuesto que no, respondemos sin vacilar a esa objeción, que no deja de ser justificada. Siempre y cuando aquello a lo que el hombre se refiera usando o atribuyendo cualidades humanas pueda ser identificado de alguna forma como distinto de sí mismo mediante la experiencia. Si aquello a lo que me refiero usando o atribuyendo atributos humanos no es susceptible de intuición empírica, diría Feuerbach, ¿cómo podré saber que no estoy haciendo una objetivación de mis atributos, que no se trata de una abstracción o una ilusión, que no soy yo mismo? En esto consiste la diferencia de las oraciones “mi perro es amoroso” y “Dios es justo”, por ejemplo. En ambas atribuyo ilegítimamente una cualidad humana pero sólo en la segunda no puedo constatar que aquello a lo que me refiero no sea meramente humano. Con esto consideramos respondida la cuestión; no ahondaremos más en ello, ni intentaremos tampoco responder a otras inquietudes en las que Cabada Castro apela a argumentos netamente doctrinales para contrarrestar las tesis antropológicas de Feuerbach.

El tercer aspecto del problema de la enajenación expuesto por Cabada Castro en su libro *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, tiene que ver, por su parte, con el estudio de la otredad como una pedagogía de la mismidad. Esta vez nos dice el profesor español que las referencias a la escisión que crea en el hombre la religión o la idea de Dios, son algo así como una metodología o un modo de proceder mediante el cual el filósofo alemán intenta centrar al hombre en sí mismo. Feuerbach pretende que el hombre se encuentre a sí mismo

⁴ *Ibid.*, p. 23.

mostrándole que es extranjero para sí mismo; que ha dejado de pertenecerse porque otro ha provocado en él un sisma, un corte que lo aísla de sí mismo.

No obstante, lo que Cabada Castro nos hace notar a continuación y que constituye una de las observaciones más elementales y por ello de gran fineza, es que “no es un ser extraño (Dios) el que crea en el hombre su propia escisión interior, sino que se trata simplemente de una “desunión del hombre con su propia esencia”.⁵ Pero el enfoque que Cabada Castro hace de este descubrimiento tan importante, no va más allá de lo dicho por Feuerbach, sólo reproduce la lógica feuerbachiana según la cual “si realmente el ser divino, que es el objeto de la religión, fuera una cosa diferente a la esencia del hombre, no podría originarse de ninguna manera desunión, escisión alguna”,⁶ es decir, que “La desunión tiene lugar entre seres que se diferencian mutuamente, pero que deberían y podrían formar una unidad, y, en verdad y en esencia, son una sola cosa.”⁷

Con estas citas Cabada Castro pretende expresar la conexión de las ideas de Feuerbach con las de Hegel en lo que respecta a la “unión en la diferencia” según la cual tanto la unidad como la diferencia son seres reales. Claro que Feuerbach desatiende la dialéctica ontológica en la que incurre Hegel e insiste únicamente en la unidad, dice Cabada Castro, sacrificando la diferencia en aras de la primera, con el objeto de obtener de este modo la unión del hombre consigo mismo y liberarlo así de toda alienación.

No abordaremos aquí la propuesta feuerbachiana en relación a las tesis hegelianas, toda vez que éste no pretende ser un trabajo comparativo. Lo anterior ha sido traído a colación porque queremos diferenciar la dirección que toma Cabada Castro al señalar que no es Dios quien causa la alienación en el hombre, sino que es el hombre quien se expatria a sí mismo. Sobre este asunto

⁵ Ibid., p. 54.

⁶ FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Traducción de José L. Iglesias y prólogo de Manuel Cabada Castro. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2009, p. 85.

⁷ Ibid., p. 85.

volveremos después e intentaremos responder a la pregunta ¿por qué no es Dios quien causa la alienación? Aunque examinaremos el problema desde otro enfoque.

Hasta aquí tenemos lo más concreto de las observaciones de Cabada Castro acerca del problema de la alienación tal como es expuesto por el pensador alemán en *La esencia del cristianismo*. La enajenación se encuentra en franca conexión con la aceptación de la idea de Dios; con la objetivación de las cualidades humanas y con la certeza de la existencia de un otro superior a quien hay que someterse, es decir, con la pérdida de identidad, con la incertidumbre característica de quien no se sabe a sí mismo en su ser. En todo esto podemos encontrar una especie de cara a cara, ya sea entre el hombre y Dios o entre el hombre y la religión en tanto idea de Dios, siendo el hombre, en cualquiera de los casos, el punto de partida. Es así como el problema de la enajenación se encuentra delimitado dentro de su clásico esquema antropológico-religioso.

1.2 El concepto de religión y su función alienante

En el presente acápite, expondremos la forma en que Gabriel Amengual se acerca al problema de la alienación en su libro *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, en cuya primera parte se ocupa el autor de analizar los contenidos de *La esencia del cristianismo*.

El asunto de la alienación es tratado por Amengual de forma indirecta (pues no dedica en su libro, como tampoco lo hace Cabada Castro, un capítulo a la alienación como tal); mientras analiza dos formas diferentes en las que Feuerbach intenta reducir la teología a antropología. La primera consiste en resaltar la diferencia, no identidad o escisión como tal, para llegar a la identidad o mismidad. Esto se lleva a cabo al analizar la identidad entre sujeto-objeto o entre conciencia-objeto con el fin de corroborar que no existe tal diferencia; que ésta es supuesta y que sus consecuencias negativas derivan en la alienación propiamente dicha. No nos detendremos en ello porque no es muy diferente a lo ya dicho a propósito del

análisis de Cabada Castro por relación a la identidad de las cualidades humanas con las cualidades divinas, siendo ésta una de las maneras de conseguir la ya mencionada identidad.

La otra exposición en la que se identifican varias alusiones a la enajenación tiene un enfoque opuesto al primero; y atañe específicamente a la religión. Y es que ya no se parte de la diferencia sino de la alcanzada identidad y de cómo la religión es la responsable de la escisión. Expondremos, entonces, el concepto de religión en Feuerbach, a través de la mirada de Gabriel Amengual, con la intención de mostrar su relación con la enajenación del hombre.

El concepto de religión en Feuerbach tiene diferentes significados según va evolucionando su pensamiento; y cambia incluso de significado varias veces en *La esencia del cristianismo* y ello tan sólo en la introducción. En cualquier caso, para Feuerbach la religión posee el significado de relación. En un primer momento designa la relación entre el hombre y Dios; en un segundo momento la relación entre el hombre y su esencia; y, finalmente, terminará por encontrar su auténtico núcleo y realización en las relaciones humanas. Pero, es al exponer los dos primeros significados de religión, que alude Amengual, aunque de manera transversal, al problema que nos ocupa.

Según el profesor español, del concepto de religión, entendido tanto como conciencia de lo infinito, o sea de Dios, cuanto en el sentido de la conciencia que el hombre tiene de su esencia, también infinita — y para cuya constatación el pensador alemán hace grandes esfuerzos al exponer la identidad entre la conciencia y el objeto y la identidad entre el objeto de la conciencia y el objeto de la religión —, se pasa a una concepción de la religión como autoconciencia, una definición lógica y necesaria por lo demás.⁸

⁸ AMENGUAL, Gabriel. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Editorial Laia. 1980, p. 92-93.

Pero la religión, ahora entendida como autoconciencia, no se presenta al hombre como tal, es decir, como conciencia de sí. Y esto sólo puede significar que el hombre religioso no es consciente de que la conciencia que tiene de Dios es realmente conciencia de su esencia. E ahí la esencia nociva de la religión; lo cual es, de un lado, identidad entre el objeto de la conciencia (esencia) y el objeto de la religión (Dios); y, del otro, diferencia entre ambos, al no presentar la identidad de forma consciente sino más bien de forma indirecta y agazapada.

Es de estas dos caras de la religión de las que surge, precisamente la enajenación. Por eso Amengual trae a primer plano la afirmación de Feuerbach según la cual “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo; o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada ésta como una esencia extraña.”⁹

Lo que se está denunciando aquí, enérgicamente, es el carácter dual de la religión y su dinámica consistente en crear división. Lo que se hace todavía más explícito, en este pasaje de Feuerbach:

La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera a Dios como un ser que le es opuesto. Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre, el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es omnipotente, el hombre, impotente; Dios es santo, el hombre, pecaminoso. Dios y el hombre son extremos; Dios es absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones.¹⁰

Lo que Gabriel Amengual quiere señalar al traer a colación esta cita del filósofo alemán, es que la conciencia que el hombre tiene de su esencia pareciera allí serle ajena; como si ésta le fuera extraña y contrapuesta, suscitando en él una división trágica, desgarradora y dolorosa. Y lo sería así en primer término, porque el proceso de división coincide con el de objetivación, de tal manera que todo lo

⁹ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 66.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 85.

objetivado es afirmado en Dios y negado en el hombre. Esto podría parecer, como lo quiere hacer ver Amengual, como un proceso de enriquecimiento o potenciación del hombre; aduciendo con ello que en la religión se objetiva la esencia humana en Dios, pero no con el fin de arrancarla del hombre sino más bien con el propósito de crear una nueva identidad, una identidad más rica.¹¹ Ciertamente esto no es así, porque aunque la religión tiene en sí misma como fin al hombre, no tiende a él directamente mostrando sus cartas, por así decirlo, sino que, por el contrario, trama bajo la mesa una jugada sucia en la que pone como real, independiente y superior algo que no existe. En esto radica el carácter alienador de la religión; a saber, en la posición que ocupa el ser acerca del cual el hombre se siente extrañado, en la construcción de Dios mediante un rodeo ilusorio y embustero. De donde se desprende asimismo que si la escisión que causa en el hombre el extrañamiento de su propia esencia es sumamente desgarradora, lo es, precisamente porque no se trata en verdad de una división entre dos seres que no tienen nada en común, sino de una contraposición que nace originariamente en el hombre mismo. Y en el quiebre de esta identidad original consiste la escisión de la religión.

Tenemos, entonces, que el problema de la alienación es abordado por Gabriel Amengual desde una perspectiva antropológico-religiosa al llevar a cabo un análisis del concepto de religión en Feuerbach. La religión es responsable de la alienación en el sentido en que el objeto hacia el cual se dirige es presentado al hombre de modo inconsciente, de forma tal que éste no logra percatarse que Dios es un constructo suyo en tanto síntesis de lo mejor de su ser.

Con lo dicho hasta aquí creemos haber expuesto, aunque de manera sintética, el problema de la alienación desde los análisis colaterales o implícitos de los dos conocedores españoles más notables de la obra de Feuerbach, con el propósito de esbozar el primer modo de ser de la alienación. Este primer modo de ser nos ha dejado una vaga sensación de que la alienación se encuentra íntimamente

¹¹ AMENGUAL. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. Óp. cit., p. 94.

relacionada con la religión, con el surgimiento de la idea de Dios o con la objetivación de la esencia humana. Lo que no deja de alguna manera de ser cierto, a pesar de que tales análisis no son del todo satisfactorios y que quedan todavía, a nuestro juicio, muchos vacíos por llenar. Hay muchas generalidades que rayan en imprecisiones.

Consideramos, por eso, necesaria una exposición mucho más precisa del problema, más ordenada, como si de una serie se tratase, con el fin de determinar la naturaleza de este primer modo de ser de la alienación con la máxima claridad que nos sea posible expresarlo.

2. NATURALEZA ANTROPOLÓGICO-RELIGIOSA DE LA ALIENACIÓN

En esta segunda parte de la investigación nos proponemos exponer de forma específica y concreta el carácter antropológico y religioso de la alienación como su modo de ser primario y fundamental en *La esencia del cristianismo*. Pondremos en claro la naturaleza del fenómeno tal como fue concebido originariamente por Feuerbach en el prólogo a la primera edición de su libro, es decir, como patología psíquica. Y para ello se hace indispensable responder a quienes puedan preguntar por la causa de la alienación, por su modo de proceder o forma de manifestación, así como por sus consecuencias y su posible superación. Para resolver estas cuestiones nos ocuparemos en analizar el fenómeno a partir de los pasos o facetas que debe recorrer desde su aparición hasta su desaparición, a modo de acompañamiento del proceso, en el que deberán quedar solventadas muchas de las inquietudes planteadas.

2.1 Objetivación

Ante todo, queremos recordar que hablar de alienación es hablar de Dios, de Dios en tanto idea, y de la religión en tanto idea de Dios, conciencia de Dios o conciencia de lo infinito, que en este caso vendría a ser lo mismo. Este recordatorio tiene su razón de ser por los usos indistintos de los conceptos *Dios* y *religión* empleados por el pensador alemán por relación a la alienación.

Pues bien, la primera fase de la que deseamos partir, es sin lugar a dudas la más conocida y estudiada de ese proceso que es la enajenación, y de ello hemos intentado dar testimonio en el capítulo primero de este texto. Nosotros, sin embargo, la trataremos a partir de las siguientes afirmaciones del solitario de Bruckberg:

Sin el objeto, el hombre es una nada. [...] Pero el objeto al que se refiere esencial y necesariamente un sujeto sólo puede ser la propia esencia objetivada

de este sujeto. [...] A través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo: la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre.¹²

Con lo anterior queremos resaltar al menos tres cosas: primero, para que el hombre sea algo, debe haber objeto;¹³ segundo, puesto que el hombre no es una nada, en la medida en que siempre hay un objeto para él, encontramos que hay una identidad entre el objeto de la conciencia y la esencia objetivada del sujeto;¹⁴ y tercero, el objeto tiene una utilidad: a través de él el hombre toma conciencia de sí mismo. Esto también significa que sin objeto el hombre no llegaría a ser consciente de sí mismo.

Ahora, dado que el objeto que a Feuerbach le interesa tomar en consideración, y a nosotros también, es Dios, traemos a primer plano la identidad o equivalencia entre el objeto de la conciencia (esencia) y el objeto de la religión¹⁵ (Dios), de la que ya habíamos hablado más arriba, con el fin de establecer que según esta *fórmula*, Dios, en tanto objeto de la conciencia, no es más que la objetivación de la esencia humana.

Esta identidad sujeto/objeto sostenida por Feuerbach y por la cual argumentaré una y otra vez a lo largo de toda la introducción a *La esencia del cristianismo*, no viene a decir cosa distinta a que la objetivación o proyección que el hombre hace

¹² FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 56.

¹³ Identificamos aquí una crítica a Descartes y a la capacidad del sujeto cartesiano de llegar a la certeza de sí o a la autoconciencia sólo por sus propios méritos. El cogito en solitario se sabe a sí mismo como siendo sin necesidad de nada más. Con Hegel aparece el otro, el tú, sin el cual no se podría llegar a la autoconciencia, según se dice en la dialéctica del amo y el esclavo; y con Feuerbach, siguiendo a Hegel, tenemos el objeto, no se llega a la autoconciencia a menos que el hombre se ponga a sí mismo como objeto, como algo hacia lo cual la conciencia se dirige.

¹⁴ Con respecto a la identidad sujeto/objeto, que bien puede ser juzgada como idealista al querer negarse, aparentemente, toda objetividad fuera de la conciencia, remitimos al lector al comienzo de la segunda parte de la introducción a *La esencia del cristianismo* en la que Feuerbach reconoce la diferencia entre los objetos sensibles y los no sensibles y afirma, además, que los objetos sensibles son exteriores al hombre, mientras que el objeto religioso o no sensible, está en el hombre y le es interior. Además, en el hecho de que el objeto sea *para* la conciencia está implícita su objetividad.

¹⁵ Aquí por religión debe entenderse institución, disciplina, etc. Hablar de Dios como el objeto de la religión significaría, en este caso, lo mismo que hablar de las plantas como el objeto de la botánica o del planeta Tierra como el objeto de la geología.

de su esencia, es una tendencia humana a ir más allá de sí mismo según el principio del antropomorfismo.

El principio del antropomorfismo consiste, básicamente, en la tendencia natural (natural desde el punto de vista psicológico) a atribuir ilegítimamente mediante analogía, predicados y características específicamente humanos a cosas no humanas. Este principio, radicalizado por Feuerbach, en la medida en que ya no lo considera sólo interpretación o representación de objetos, sino también creación de objetos, puede ser identificado en muchas de sus observaciones a lo largo de su libro capital. Nosotros preferimos señalar la siguiente, a modo de síntesis, dada su contundencia y explicitud: “Cuanto más subjetivo y humano es Dios, tanto más enajena el hombre su propia subjetividad, su propia humanidad, porque Dios es, en y por sí, su yo alienado que se recupera de nuevo simultáneamente.”¹⁶

Como vemos, esta fase de la alienación está caracterizada por el principio del antropomorfismo a través del cual el hombre crea de la nada (de la mente) la idea de la divinidad perfecta para someterse luego a esta en la ilusión de resolver así los interminables conflictos que la condición humana plantea. Esta tendencia del espíritu, esta propensión espontánea, acrítica y tan extendida, denunciada por primera vez por Jenófanes de Colofón¹⁷ y en la que muchos filósofos han incurrido, entre quienes contamos a Aristóteles,¹⁸ por ejemplo, constituye el signo más sobresaliente de esta afección padecida no sólo por el hombre religioso a lo largo de la historia, en lo referente a la representación y creación de Dios, sino también por los hombres en general, quienes en calidad de observadores indiferentes, a menudo creen ver rostros humanos en las nubes, en las construcciones y en los objetos más variados de la vida cotidiana.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 81.

¹⁷ Cf. BERNABÉ, Alberto. De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 2001, p. 106. Fr. 14-16.

¹⁸ Cf. ARISTÓTELES. Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, S.A. 2008. 1252b3, 1253a10.

Pero, hay algo más que debemos señalar sobre esta fase y su forma de manifestación secrecional, y es lo concerniente a la utilidad o función del objeto a la que nos referíamos al extraer la tercera consecuencia de la cita de Feuerbach con la que iniciamos este apartado. Dijimos allí que de la afirmación del filósofo alemán: “A través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo”, la conclusión más lógica era que el objeto cumplía un papel muy importante para el hombre, esto es, posibilitar su autoconciencia, condición a la que no podría llegar sin objeto alguno. Esto sólo puede significar una cosa y es que para que el hombre se conozca a sí mismo, para que sea consciente de sí, es necesario primero el momento de la escisión que se da en la objetivación para, después en la asunción del objeto reconocerse y llegar a una nueva identidad. Por eso Feuerbach dice que sin objeto el hombre es una nada, porque no se llega a la autoconciencia por pura inmediatez, sino sólo por la mediación del objeto u objetivación de la propia esencia.

Esto, que bien podría interpretarse como una calificación positiva de la alienación, o al menos como algo no absolutamente negativo, en la medida en que sin lo otro no hay sí mismo, no debe distraernos de la esencia misma de la religión, de la forma indirecta en la que se presenta a la conciencia del sujeto. De modo que el hombre tiene ante sí la enorme tarea de superar la alienación y volver a sí reconciliándose con su propia esencia, absorbiendo el objeto, subjetivándolo, a partir de un ejercicio de discernimiento, de crítica y desenmascaramiento de la apariencia propia de la religión.

Hasta aquí hemos examinado la fase de la alienación concerniente a su modo de proceder o forma de manifestación. No obstante, si queremos ser fieles a algo así como una cronología de la afección, debemos preguntarnos, antes de continuar, por las causas de la tendencia a ir más allá de sí y, a su vez, por el fundamento de la causa de la tendencia, a modo de búsqueda de una causa primera o primer principio inmanente de la enajenación. Así las cosas, en esta etiología de la alienación esta fase sería la número tres. Abordaremos, a continuación, la

segunda fase en la que daremos cuenta del agente causal de la tendencia a objetivar la esencia humana.

2.2 Deseo

Esta segunda fase de la alienación girará alrededor de la reflexión del deseo como agente causal de la tendencia humana a objetivar su esencia. Queremos iniciar esta brevísima fenomenología del deseo partiendo de las siguientes observaciones de Feuerbach:

En la religión se libera el hombre de los límites de la vida; aquí abandona lo que lo oprime, paraliza y afecta en forma repugnante; Dios es el sentimiento de sí mismo del hombre liberado de toda repugnancia; libre, dichoso y feliz se siente el hombre únicamente en su religión, solamente aquí vive a su manera y celebra su domingo.¹⁹

Creemos encontrar en esto la primera caracterización importante del deseo: su objeto. Vemos, al menos, dos objetos del deseo bastante relacionados: el primero es el deseo de liberación de todo aquello que limita al hombre, de todo aquello que lo oprime, que lo paraliza, de todo aquello que lo afecte de forma tal que lo haga sentir miserable. En suma, el primer objeto del deseo es la liberación de la condición de miseria e indigencia en la que se encuentra el ser humano.²⁰ Y aquí por miseria o indigencia debe entenderse limitación. El segundo objeto del deseo, como puede apreciarse, es perfectamente coherente con el primero, estamos hablando de la felicidad.²¹ El deseo de liberarse de sus limitaciones es algo así como la otra cara de la moneda del deseo de felicidad. Todo esto, por supuesto, está relacionado con la religión, cuya vinculación más explícita será expresada por Feuerbach en los siguientes términos: “El deseo es el origen, la esencia misma de

¹⁹ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 145.

²⁰ Cf. HUME, David. Diálogos sobre la religión natural. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 1999, p. 118-133.

²¹ Creemos que el deseo del que nos habla Feuerbach es el deseo de felicidad eterna del cristiano, un deseo con unas características muy particulares, que no debe confundirse con lo que propiamente es el deseo para Feuerbach, a saber, conciencia de lo que nos falta.

la religión. La esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del deseo. [...], quien no tiene ningún deseo tampoco tiene ningún dios.”²² También sostendrá el filósofo alemán lo siguiente:

Pero asimismo el hombre se siente limitado únicamente en su poder, pero ilimitado en su desear e imaginar, o sea como no-Dios en el poder, pero como no-hombre en el desear. [...], lo que el hombre desea, lo desea para sí al mismo tiempo en sumo grado, en superlativo. La “esencia más sublime” no es sino la tendencia personificada del hombre a ampliar sus deseos hasta el grado más alto. Los dioses son los superlativos de los deseos humanos.²³

Tenemos, entonces, que la tendencia humana a ir más allá de sí, a objetivizar lo mejor de sí, es la consecuencia del deseo de liberarse de la impotencia, es el resultado de la ampliación del deseo a un grado máximo de liberación. Lo que Feuerbach rechaza de la posición del hombre (cristiano) frente a la desgracia es su adhesión al mandato bíblico del “sermón de la montaña” según el cual no se debe resistir a la desgracia, tanto así que se debe ofrecer la mejilla izquierda al que te ha abofeteado la derecha. El cristiano transforma la desgracia en impotencia y pretende sustraerse a ella, al poder de obrar como limitación, suplantando esa limitación en la ilimitación del desear lo que lo convierte en un no-hombre.

Así las cosas, y dado que no resistimos la tentación, debemos señalar aquí que, como nos hemos podido dar cuenta, la pregunta por la causa del deseo, que en este caso vendría siendo la primera fase de la enajenación, implícitamente ha sido respondida ya. Porque si efectivamente el objeto del deseo es la liberación de la miseria en la que el hombre siempre está, la liberación de su limitación inherente, entonces la miseria en sí misma, la limitación, es la causa del deseo de liberación.

²² FEUERBACH, Ludwig. La esencia de la religión. Edición y traducción de Tomás Cuadrado. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, S.L. 2005, p. 60-61.

²³ Feuerbach citado por CABADA CASTRO, Manuel. La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach. En: FRAIJÓ, Manuel (Ed.). Filosofía de la religión: Estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 1994, p. 316.

Justamente, sobre este estado de carencia y limitación propios de nuestra condición, nos dice el pensador alemán lo siguiente:

Y mientras sintamos en nosotros una imperfección, un vacío, una carencia, nos consideramos desgraciados y estamos descontentos. Nos sentimos desgraciados en tanto no alcancemos el último grado de nuestra capacidad [...], en tanto no podamos dirigir nuestra actitud innata hacia este o aquel arte, hacia esta o aquella ciencia, hasta su plenitud.²⁴

Y sobre la relación del estado de necesidad del hombre, de su limitación y, por supuesto, del dolor que dicha condición encierra con la idea de Dios en tanto fin de un proceso que se inicia con este agente causal originario, nos habla Feuerbach en términos poéticos así:

Dios es [...] el eco de nuestros gritos de dolor. El dolor debe manifestarse; el artista toma involuntariamente el laúd para exhalar sus propios sufrimientos con acentos musicales, calma su dolor en tanto lo persigue y lo objetiva; aligera el peso que oprime su corazón comunicándolo al aire, convirtiendo su dolor en un ser universal. [...]. Este alivio del corazón, este secreto expresado, esta manifestación del dolor del alma es Dios. Dios es una lágrima del amor vertida por la miseria humana.²⁵

No encontramos palabras más claras y precisas con las que poner en evidencia como, según Feuerbach, la idea de Dios surge solamente de la experiencia de la miseria, de la privación, del dolor de vivir. De ahí que la fuente y la significación de Dios se encuentren en el hombre, en la miseria del hombre, y no en sí mismo. Por supuesto, hay objeciones válidas y verosímiles al origen de este deseo tal como es entendido por Feuerbach y queremos poner en discusión este punto, en aras de enriquecer la exposición, trayendo a colación el punto de vista del profesor Cabada Castro sobre este asunto:

²⁴ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 88.

²⁵ *Ibíd.*, p. 169.

En efecto, la pregunta clave es ésta: *¿de dónde* le viene al hombre el “deseo”, que supera al mismo hombre, el ansia de felicidad sin límites? Y puesto que Feuerbach relaciona el “deseo” con la experiencia de la miseria de la existencia, [...], *¿cómo es posible* que el hombre experimente o sienta la miseria de la existencia, si no está previamente anclado estructural e intelectualmente en la felicidad, en la belleza, etc., es decir, si no sabe ya de antemano y *primariamente* de la plenitud de la realidad y del ser, si no tiene, por ello, un previo conocimiento, si bien inicialmente subconsciente o atemático, de la esencia absoluta y suprema?²⁶

Si hemos comprendido bien, asistimos aquí al argumento según el cual, básicamente, no es posible que el hombre afirme haber sentido, experimentado o conocido algo sin que previamente conozca, de algún modo, su opuesto. Es así como no es posible afirmar que algo es feo sin saber previamente lo que es la belleza o, en nuestro caso, no se puede decir que el hombre experimente la miseria de la existencia si no sabe de antemano qué es la felicidad, si no ha experimentado la plenitud de la realidad y del ser.

Si esto es así, podríamos considerar de entrada que este problema es reducible a un asunto de meras palabras, que se trata de un truco lingüístico, uno de esos que causan fascinación a los amantes de los trabalenguas filosóficos, similar a cuando se dice que el ateísmo es imposible porque para negar algo primero se debe afirmar aquello que se niega, y por lo tanto, no es posible negar a Dios sin que primeramente se lo afirme. Dicho de otro modo, no es posible ser ateo sin afirmar primeramente la existencia de Dios. ¡Una jugada muy astuta! Sin embargo, no se trata de desechar el argumento o de despreciarlo por retórico o por tramposo sino de desarmar la trampa, de objetar la argucia. Pero, no nos quedaremos en eso. Lo cierto es que lo que importa es la vivencia, la experiencia, y el nombre con el que designemos a dicha experiencia quedará en este asunto en un segundo lugar, dado que su ausencia no logra borrar lo experimentado. Así las cosas, creemos

²⁶ CABADA CASTRO. El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Óp. cit., p. 60.

que sí es posible sentir o experimentar “angustia” ante la inminencia de la muerte, por ejemplo, sin conocer previamente la sensación de la plenitud de la “eternidad”.

Otro caso bien podría ser al que hacen referencia los versos del poeta Miguel Hernández, según los cuales “El hambre es el primero de los conocimientos: tener hambre es la cosa primera que se aprende”.²⁷ De modo que si tomamos en consideración al hambre como el primero de los conocimientos, tal como nos lo sugiere el poeta español, pues en la medida en que es justamente el primero, podemos estar ciertos de él y experimentarlo sin que de antemano sepamos lo que es la inapetencia o la desgana, propia de quien está saciado o satisfecho.

Además, por “miseria de la existencia” Feuerbach entiende límite, en el sentido en que el hombre no puede hacer todo lo que desea. Estaríamos hablando, entonces, de impotencia, y en ese orden de ideas es posible, y de hecho lo sabemos todos los hombres, experimentar nuestra impotencia ante innumerables situaciones de la vida en las que quisiéramos haber hecho, impedido o cambiado algo sin que previamente, de algún modo, conociéramos lo que es experimentar la omnipotencia. Hasta aquí esta pequeña objeción al argumento del profesor Cabada Castro. No creemos haber resuelto la cuestión, ni más faltaba, sólo anhelamos participar un poco del debate.

Queremos ahora retomar la situación en la que habíamos dejado al deseo como agente causal de la tendencia humana a objetivar su esencia. Decíamos que una primera caracterización del deseo, quizá la más importante, era su objeto, al cual identificamos en una doble acepción como liberación de la condición de miseria e indigencia en tanto límite, por un lado, y la felicidad, por otro. Pero, también señalamos el origen del deseo como el agente causal originario de la enajenación, la fase primera, en la que el germen patógeno desencadena todo el proceso

²⁷ HERNÁNDEZ, Miguel. El hambre en: <http://mhernandez.narod.ru/elhombre.htm>, visitado en diciembre 18 del 2013.

maligno que culminará con la creación de Dios, el parásito mental más resistente a desaparecer.²⁸

Pues bien, volvemos ahora a la cuestión del deseo sólo para señalar una cosa más sobre él antes de abandonar este punto. Se trata de la concepción del deseo como carencia. Lo que existe, lo que es, no es objeto del deseo. Sólo lo que no es puede ser objeto del deseo en la medida en que el deseo tiene su razón de ser al tener por objeto algo que no se posee, algo que está ausente. Téngase en cuenta que cuando Feuerbach está hablando aquí del ser está pensando en el hombre, en el sentido en que la realidad exterior no es más que la proyección del interior del hombre. Con esto no necesariamente se está negando la realidad objetiva de los objetos²⁹ sino que se está equiparando la existencia con la esencia humana objetiva, pero esa existencia es la de un objeto en particular, la del objeto de la religión, la de Dios. Es en ese sentido en que el hombre y el ser se identifican. Así las cosas, el ser vendría siendo la revelación de un devenir interior del hombre hacia un momento o escenario nuevo que todavía no se posee y que, por lo mismo, todavía no es. Por eso, Dios no es, dado que se le desea. Se trata de una lógica muy simple pero efectiva, en el sentido en que es consecuente con la teoría de la eyección de la que se sirve el pensador alemán para subjetivar a Dios.

2.3 Imaginación

Hablaremos a continuación de la imaginación³⁰ como la fase última de la alienación, como el espacio en el que la idea de Dios se realiza y se conserva, como el lugar en el que Dios mora. Los vínculos entre la imaginación y la religión son harto notables y así nos lo deja saber Feuerbach cuando dice que “La esencia

²⁸ En el prólogo a la primera edición de *La esencia del cristianismo* Feuerbach trata a la teología como patología psíquica, inferimos de ello que para él el hombre religioso es un hombre enfermo de la mente, por así decirlo, y por ello nos parece que no nos alejamos del filósofo cuando tratamos a Dios como parásito mental.

²⁹ Ver la nota No. 13.

³⁰ Advertimos el carácter negativo con que será tratada la imaginación. Posteriormente, en *La esencia de la religión*, Feuerbach reivindicará el poder de la imaginación como consciencia de trascendencia.

de Dios es la esencia objetiva de la imaginación.”³¹ O cuando sostiene que “La imaginación es el órgano y la esencia originaria de la religión.”³² Pero, seguidamente también nos comparte lo qué es la imaginación, el solitario de Bruckberg la define como “sensibilidad absoluta e ilimitada”³³, definición que debe entenderse a partir del concepto de realidad sensible como un “estar fuera de nosotros”, es decir, que la imaginación sería aquello que está fuera de nosotros pero en términos ilimitados.

Esto, por supuesto, significa un conflicto entre la intuición y la imaginación, no sólo en el sentido en que la primera se fundamenta en la realidad y tiene en ella su origen mientras que la segunda, en cambio, no se fundamenta en nada real, sino también en el sentido en que la imaginación “objetivante” o fantasiosa saca o pone fuera, en términos ilícitos, algo que no se corresponde con la realidad sensible. Y esa forma en la que el contenido de la imaginación se pone fuera es ilícita porque la imaginación así entendida vulnera o ignora los parámetros espacio temporales que delimitan la realidad sensible. La imaginación atraviesa esos límites dando lugar a una creación ajena a lo sensible.

La imaginación, entonces, es la condición de posibilidad de la religión, sin la imaginación la idea de Dios no sobreviviría. Dios le teme a la realidad sensible, en ella su ser se destruye, por eso la rehúye y se esconde en la imaginación, el único lugar capaz de albergar su presencia.

Vamos a ver, en seguida, tres aspectos de la imaginación de los que la religión se sirve para sus fines y que constituyen las características de esta fase de la enajenación. El primer aspecto de la imaginación es descrito por Feuerbach en los términos siguientes: “lo que siento como límite, lo suprimo en mi imaginación, que garantiza a mis sentimientos espacio libre. [...]. En la religión, el hombre está al aire libre; en la conciencia sensible se encuentra en su morada estrecha y

³¹ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 259.

³² *Ibíd.*, p. 259.

³³ *Ibíd.*, p. 259.

limitada.”³⁴ Podemos apreciar cómo, según esto, en la imaginación se suprimen los límites sensibles. Esa es la primera ventaja de la imaginación. Dicha eliminación de los límites está en función de asegurar un “espacio libre”, un lugar en el que se borren las estrecheces de la realidad sensible.

Es importante tener presente que este primer aspecto de la imaginación está en sintonía con los elementos propios de las fases anteriores arriba mencionadas. Porque recordemos que, y con esto queremos señalar una cronología, en un primer momento tenemos el estado de miseria en el que el hombre se encuentra, estado de miseria que, entre otras cosas, significa límite; en un segundo momento hace aparición el deseo de superar esa condición, el deseo de liberarse de los límites y las carencias que encadenan al hombre, que también puede interpretarse desde su otra orilla, es decir, como deseo de alcanzar la felicidad; luego, se produciría la objetivación, la expulsión inconsciente de la esencia del hombre, es decir, el poner fuera lo mejor de sí como un modo de alivianamiento de su ser, para terminar inevitablemente en la imaginación, la única capaz de sostener dicha necesidad humana, la única capaz de asegurar un espacio en el que lo eyectado, lo puesto fuera, sea considerado como otra cosa, como algo opuesto y superior al hombre mismo, capaz de resolver todos los innumerables problemas que la condición humana plantea. Por eso el papel de la imaginación es clave en todo este asunto, porque sin ella no habría suelo sobre el cual construir la idea, porque sin ella la realidad sensible haría trizas a Dios.

El segundo punto a señalar sobre la imaginación es al que alude Feuerbach así:

Sólo cuando piensas en Dios, piensas, en el sentido más estricto de la palabra; porque sólo Dios es la facultad del pensamiento realizada, plena, exhaustiva. Cuando piensas Dios, piensas, pues, la razón tal como es en realidad, aunque inmediatamente te representas este ser por medio de la imaginación como diferente de la razón porque estas acostumbrado, como ser sensible, a distinguir continuamente el objeto real (el objeto de la intuición) de su representación;

³⁴ *Ibíd.*, p. 260.

transfieres ahora esta costumbre por medio de la imaginación al ser de razón, y atribuyes falsamente a lo que existe, sólo en la razón al ser pensado, una existencia sensible de la cual tú has hecho abstracción.³⁵

Lo propio de la imaginación en este punto es que, por un lado, constituye el medio gracias al cual se representa a Dios como diferente de la razón, siendo que Dios, simplemente, es el intelecto a capacidad; y por otro lado, hace que la costumbre de distinguir el objeto real de su representación se transfiera de un objeto real a un concepto abstracto, atribuyendo así una existencia sensible a algo que no existe realmente.³⁶ Dicho de un modo más simple, lo que el filósofo alemán quiere decir con esto, es que estamos habituados a creer que también las nociones abstractas tienen un referente natural y aplicamos este hábito incluso a las nociones de razón y pensamiento, inventando así a Dios.³⁷

El tercer aspecto de la imaginación, de esta maravillosa facultad humana sin la cual no se consideraría real al sueño de la religión, tiene que ver con su capacidad para resolver el problema de la contradicción de la existencia de Dios en el sentido en que, por un lado, el hombre religioso atribuye a Dios una existencia sensible, real, en tanto independiente de la autodeterminación del hombre; y por otro, tenemos que Dios no es visto, ni escuchado ni sentido sensiblemente. Esta contradicción, de la que suele salirse de apuros diciendo que la existencia de Dios es una existencia espiritual, pensada, una existencia intermedia entre lo sensible y lo no sensible, encuentra su solución, según Feuerbach, en la imaginación. Sostiene el filósofo que:

³⁵ *Ibid.*, p. 88.

³⁶ Cf. FEUERBACH, Ludwig. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Traducción y prólogo de Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Folio, S.A. 2002, p. 50-52, 95.

³⁷ Cuando Feuerbach dice que Dios es aquello que el intelecto piensa como lo sumo, resulta interesante hacer la conexión con la prueba ontológica de Anselmo. Recordemos que Anselmo primero hace pasar a Dios por una existencia subjetiva o conceptual y después lo hace existir objetivamente, lo saca del entendimiento del individuo. En este orden de ideas, Anselmo le da la razón a Feuerbach cuando éste afirma que Dios es la objetivación del entendimiento en tanto esencia humana, que Dios es la esencia del hombre expulsada, eyectada.

la imaginación identifica, a su vez, el Dios exterior con el sentimiento del hombre. La imaginación es, en general, el verdadero lugar de una existencia ausente, no presente a los sentidos, pero sin embargo sensible según la esencia. Sólo la imaginación resuelve la contradicción en una existencia simultáneamente sensible y no sensible.³⁸

Vemos, con esto, cómo la imaginación sirve de solución al problema de la existencia no sensible de Dios porque, aunque en el primitivismo religioso, por ejemplo, el hombre y Dios estaban emparentados hasta el punto de que Dios manifestaba las mismas pasiones, las mismas propiedades humanas y hasta las corporales, él y el hombre seguían conservando una diferencia muy importante, se trata de su lugar de habitación, su morada, Dios se hallaba en un lugar supra terrenal y, en ese sentido, dicho lugar es identificable con la imaginación. Gracias a la imaginación podemos vincular al Dios externo con el sentimiento del hombre.

Cabe afirmar también que a partir de la solución feuerbachiana de la imaginación como morada de Dios, la creencia en Dios como tal se identifica con la creencia en el mundo, dado que es éste quien le suministra a la imaginación humana el material a partir del cual se construye la idea de Dios, y a partir del cual también se interpretarán las manifestaciones naturales como manifestaciones fenoménicas de la divinidad. De esta forma el mundo reviste una realidad mayor a la de Dios, en el sentido en que el primero es condición de posibilidad del segundo.

Queremos, ahora, enumerar cronológicamente, a modo de resumen, los pasos que la alienación en tanto proceso ha recorrido y a los que hemos denominado fases por analogía con la evolución de una enfermedad.

Primera fase: el hombre se concibe a sí mismo en condición de miseria, de carencia y limitación.

³⁸ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 248.

Segunda fase: del estado en el que el hombre se encuentra surge el deseo de liberarse de su limitación e impotencia, deseo que también se hermana con el de alcanzar la felicidad.

Tercera fase: la tendencia a ir más allá de sí según el principio del antropomorfismo deviene en la eyección de la esencia humana.

Cuarta fase: la imaginación constituye el lugar en el que la idea de Dios toma cuerpo y se mantiene.

Hasta aquí nuestro intento por resolver el asunto concerniente a la causa de la alienación, a su modo de proceder y a su concreción como tal en la imaginación. La alienación es al mismo tiempo proceso y resultado. Este primer modo de ser de la alienación tiene carácter antropológico porque la escisión que se produce en el hombre es un fenómeno de la conciencia que obedece a una necesidad que le es urgente atender. La alienación es realmente auto alienación. El hombre se divide a sí mismo. La religión no aliena al hombre por la sencilla razón de que ella es el resultado de la escisión, la idea de Dios viene después, es efecto y no causa, es conclusión y no premisa. El hombre no está alienado porque sea religioso, el hombre es religioso porque está alienado. La inferencia de que no es un ser externo el que crea en el hombre su propia escisión interior la obtenemos de la tesis de Feuerbach según la cual la “escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión es una escisión entre el hombre y su propia esencia.”³⁹ Y agrega además que “si realmente el ser divino, [...], fuera una cosa diferente a la esencia del hombre, no podría originarse de ninguna manera desunión, escisión alguna.”⁴⁰ Recordemos que estas y otras palabras fueron citadas por Cabada Castro cuando expusimos, muy brevemente, sus observaciones sobre el problema de la enajenación. Pues bien, puesto que dejamos pendiente darle un enfoque diferente a la dirección que el profesor español tomó cuando aseguró que no es Dios quien causa la escisión en el hombre, traemos ahora a primer plano el

³⁹ *Ibíd.*, p. 85.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 85.

enfoque según el cual si Dios no es el causante de la división es justamente porque es el resultado de la división.

Si esto es así, ¿por qué aseguramos que este primer modo de ser de la alienación, además de ser antropológico, es también religioso? ¿En qué sentido debemos entender que la alienación es religiosa? Señalamos al menos dos razones por las cuales no es del todo desacertado hablar de alienación religiosa. Por un lado, podemos hablar de alienación religiosa en el sentido en que es la idea de Dios como tal la que divide, aunque siempre debe tenerse presente que dicha idea es un constructo humano. Y por otro lado, podemos hablar de alienación religiosa en el sentido en que la religión en tanto institución, disciplina, organización, etc. (Feuerbach dirá teología), defiende, promueve y predica la idea de Dios. De este modo la alienación ya no surge de forma natural sino que es provocada artificialmente de manera sistemática.

Con esto esperamos que la exposición del carácter antropológico-religioso del primer modo de ser de la alienación no haya sido tan deficiente. Abandonaremos aquí los argumentos concernientes a la causa de la enajenación y su modo de proceder para abordar las dos cuestiones que nos faltan: las consecuencias y la superación.

Aunque debemos admitir nuestra especial habilidad para detectar siempre lo gris de cualquier cosa, una destreza aprendida de la filosofía y cultivada no sin cierto placer, no señalaremos como consecuencias de la alienación más que sus efectos más graves. Como si de un diagnóstico preocupante se tratase, Feuerbach sostiene que “El hombre [...] objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto, pero como objeto de un objeto, como objeto de otro ser.”⁴¹ Asistimos aquí a un cambio de roles y a una pérdida de identidad. El hombre deja de ser sujeto para convertirse en objeto, y no interpretamos esto en el sentido en que

⁴¹ *Ibíd.*, p. 80.

ahora el objeto-hombre se piense como aquello sobre lo cual la mirada del sujeto-Dios, inventado por él, va a estar dirigida, sino más bien en el sentido en que el hombre pierde su humanidad o al menos la ve seriamente comprometida. Cuando decimos que el hombre deja de ser sujeto para convertirse en objeto, estamos afirmando que, por culpa de la alienación, tiene lugar una deshumanización, que el hombre deviene cosa.

Y es que esta deshumanización se da paso a paso en la medida en que “El hombre afirma en Dios lo que niega en sí mismo.”⁴² En la medida en que “Para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada.”⁴³ Así las cosas, el hombre se va quedando vacío, debilitado y en indigencia, de forma tal que ya sólo le quede la súplica y el anhelo de ser redimido del fango miserable de su condición, así como la ilusión del cielo en tanto consuelo o en tanto fármaco.⁴⁴ Pero si por ese lado el horizonte es bastante oscuro, la situación no es menos desalentadora si tenemos en cuenta que en la alienación el hombre queda en condición de heteronomía. En la medida en que está gobernado por la idea de Dios, queda inhabilitado para darse a sí mismo sus propias leyes de ser, para decirlo en la terminología de Kant. Consideramos esta penosa situación como una segunda consecuencia de carácter grave. Sin autonomía, sin la capacidad de evitar que su voluntad se rija por imperativos externos a ella misma, el hombre alienado es un esclavo. No nos detendremos en todo lo que pueda deducirse de esto.

Una tercera y última consecuencia de padecer la alienación, tal como la entiende Feuerbach, bien podría ser, desde nuestra libre y arriesgada interpretación, lo que Heidegger quiere dar a entender cuando habla de llevar una vida inauténtica. Si una vida inauténtica consiste, ante todo, en negar que el hombre es un ser para la

⁴² *Ibíd.*, p. 77.

⁴³ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I.* Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, S.A. 2001, p. 103, 108.

muerte y que la muerte es el fin absoluto,⁴⁵ entonces la vida del hombre alienado por la religión es la más inauténtica de todas, dado que si hay algo que caracterice a la religión en cuanto tal es la negación de la muerte en tanto cese total y definitivo de la existencia humana. La negación de la muerte hace que la vida del hombre religioso pierda densidad en la medida en que hace a un lado su posibilidad más propia, desconociendo que su aceptación sería lo único que le posibilitaría apropiarse de un destino,⁴⁶ hacerse cargo de sí, hacerse responsable de su vida.

Consideramos, entonces, la deshumanización del hombre, su condición de heteronomía y la inautenticidad de su vida como las tres consecuencias más lamentables de la enajenación antropológico-religiosa.

La solución a todos estos problemas, la superación de la enajenación que Feuerbach plantea o al menos el intento heroico por salvar la situación, la encontramos a modo de resumen en la aplicación final a *La esencia del cristianismo*. En su relato anti teológico leemos:

Homo homini Deus est; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas.⁴⁷

De esta pretensión de superación en la que el elemento antropológico prima, nosotros derivamos al menos dos aspectos importantes. El primero de ellos, el más loable sin duda, es su pretensión de que se vuelva al hombre, superando la religión al transformarla de relación entre el hombre y Dios a relaciones humanas concretas, relaciones morales, éticas, etc. En esto consiste el humanismo de

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Editorial Trotta, S.A. 2006, p. 272-286.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 400.

⁴⁷ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. *Óp. cit.*, p. 312.

Feuerbach. A partir de dicho humanismo se comprenderán y se aceptarán las cosas tal como sensiblemente se presentan, se definirán por su estructura interna, por lo que son en y por sí mismas, y no por consideraciones externas hechas por la religión. El carácter sagrado de las relaciones morales no será tal por lo que sobre ellas diga la religión sino por la naturaleza misma de la relación. Con esto consigue Feuerbach que el hombre se centre en sí mismo y en la realidad en que vive. Con esto se afirma el mundo, los sentidos, y se niega a Dios.

Pero, el segundo aspecto al que queremos aludir y que constituye el nuevo horizonte de comprensión de la alienación, tal como la hemos presentado hasta aquí, es al que deducimos de la célebre frase del solitario de Bruckberg: *Homo homini Deus est*. Esta frase sólo puede significar una cosa y es que el hombre ha ocupado el lugar de Dios, el hombre sigue teniendo un Dios. Feuerbach ha caído en un antropocentrismo extremo, ha incurrido en un antropoteísmo. ¿Qué implicaciones tiene esto? ¿Se abre una nueva brecha ya no entre Dios y el hombre sino entre el hombre consigo mismo? ¿Es esta una nueva forma de alienación? Nos parece que resulta urgente ocuparnos de estas cuestiones con la mayor prontitud.

3. CONDICIÓN METAFÍSICA DE LA ALIENACIÓN

El horizonte de comprensión del segundo modo de ser de la alienación, del que nos ocuparemos enseguida, está iluminado por un modo de proceder muy particular al que Feuerbach recurre una y otra vez en su intento por superar la alienación que a su entender es producida por la idea de Dios. A dicho procedimiento nosotros lo habíamos identificado como la *fórmula*. Recordemos en qué consiste.

La fórmula feuerbachiana gracias a la cual se humanizó a Dios o se diluyó a Dios en el hombre, consta, básicamente, de tres momentos. En un primer momento se identifican conciencia y el objeto de la conciencia (esencia humana). Aquí conciencia y esencia son lo mismo porque la esencia es la objetivación del interior del sujeto y porque la conciencia sólo puede tener por objeto a la misma conciencia. En un segundo momento se identifican o igualan el objeto de la conciencia (esencia) y el objeto de la religión (Dios). Es en este momento donde Feuerbach intenta reducir las cualidades divinas en las cualidades humanas o, en otras palabras, interpreta antropológicamente las cualidades divinas apoyándose en las similitudes de éstas con las humanas, con el fin de sostener que Dios no es más que la objetivación inconsciente de la esencia humana. Y así tenemos que la esencia es igual a Dios y Dios es igual a la esencia. Finalmente, el tercer momento remite al primero pero lleva consigo un nuevo matiz; si la esencia y Dios se identifican, si son lo mismo, entonces lógicamente podemos pasar de la afirmación “la conciencia tiene por objeto a la esencia” a “la conciencia tiene por objeto a Dios” y como ya se había establecido que el objeto de la conciencia era la proyección del interior del hombre, se sigue que el hombre es Dios y que Dios es el hombre. Un ejercicio lógico muy simple. Una dialéctica de la identidad muy bien trabajada que devendrá en la célebre frase del pensador alemán: *Homo homini Deus est.*

Así las cosas, el problema de la diferencia abismal entre el hombre y Dios encuentra una solución, supuestamente definitiva, en la dialéctica de la identidad, en la fórmula feuerbachiana de la reducción de la esencia divina en la esencia humana. Pero, ¿cómo piensa Feuerbach a la esencia humana? Cuando él dice que el hombre tiene una esencia, ¿a qué se refiere? ¿Cómo se caracteriza la esencia? Pues bien, atendamos a lo que nos dice el filósofo en su relato:

¿Qué es, entonces, la esencia del hombre, de la que éste es consciente, o qué es lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha? La razón, la voluntad, el corazón. [...]. Razón, amor y voluntad son perfecciones, son facultades supremas, constituyen la esencia absoluta del hombre en cuanto hombre y el fin de su existencia. [...]. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo. Pero así es el amor, así la razón, así la voluntad. La trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de la razón, amor y voluntad. Razón (imaginación, fantasía, ideas, opinión), voluntad, amor o corazón no son facultades que el hombre tiene –pues él es nada sin ellas; el hombre es lo que es solamente por ellas–; son los elementos que fundamentan su ser, ser que él no tiene ni hace, fuerzas que lo animan, determinan y dominan, fuerzas absolutas, divinas, a las que no puede oponer resistencia alguna.⁴⁸

De este argumento extraemos tres cosas muy importantes: la primera tiene que ver con la deducción de que la esencia del hombre no es la esencia de un individuo, de un sujeto en particular, sino de la humanidad, del hombre en cuanto género o del género humano. Así, el “Hombre” del que Feuerbach tanto habla es el hombre en cuanto género, no el hombre en cuanto individuo.⁴⁹ El segundo aspecto tiene que ver con el vocabulario con el que se describe a la esencia del hombre. Esto es importante dada su equivalencia con Dios, o mejor dicho, dado que es la sustituta de Dios. El matiz religioso y metafísico de conceptos como perfección, supremacía, divinidad, etc., no dejan de ocasionar cierto malestar.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 54-55.

⁴⁹ Cf. FEUERBACH. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Óp. cit., p. 123.

Algunos críticos de la época como Max Stirner van a decir que lo único que hizo Feuerbach con su “dios-género” o su “dios-especie” fue cambiar de sitio a Dios, ahora ya no está Dios sobre el hombre sino en el hombre mismo.⁵⁰ Un reproche bastante justificado.

Y lo tercero que queremos resaltar es la diferencia cualitativa que existe entre el individuo y el género humano, éste, bien lo dice el filósofo, está por encima de aquel. El individuo está en condición de sometimiento ante la inconmensurable fuerza divina de su esencia. Ciertamente el individuo hace parte del género, está inmerso en él, pero se relacionan entre sí como lo haría lo inferior con lo superior, lo contingente con lo necesario, la parte frente al todo. Por eso Feuerbach dice:

Los paganos consideraban al hombre no sólo en conexión con el universo; consideraban al hombre, es decir, al individuo, al particular, en conexión con otros hombres, en relación con una comunidad. Diferenciaban estrictamente, por lo menos en cuanto filósofos, el individuo de la especie, el individuo como parte de la totalidad del género humano, y subordinaban el ser individual a la totalidad.⁵¹

Pero, más específico aún, con respecto a este tercer punto, es Feuerbach cuando dice:

Pero el concepto de divinidad es idéntico al concepto de humanidad. Todas las determinaciones divinas, todas aquellas que constituyen a Dios en cuanto Dios, son determinaciones del género –determinaciones que están limitadas en el particular, en el individuo, mientras que estos límites son suprimidos en la esencia del género y hasta en su existencia– en cuanto él tiene su correspondiente existencia en todos los hombres tomados en conjunto.⁵²

⁵⁰ Cf. STIRNER, Max. El único y su propiedad. Traducción de Pedro González Blanco. México: Juan Pablos Editor S.A. 1976, p. 17-72.

⁵¹ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. Óp. cit., p. 196.

⁵² *Ibíd.*, p. 197.

Asistimos aquí a lo que consideramos una nueva escisión, una nueva alienación. De la identidad o inmediatez hombre-Dios que debía solucionar el problema de la alienación de tipo antropológico-religioso, pasamos a la diferencia individuo-género que nos trae de vuelta al mismo punto del que se partió. Estamos ante un retroceso. En el abismo que media entre el individuo y el género, encontramos que la limitación es la diferencia más significativa, considerando que dicha condición raya en el sentimiento de desdicha e impotencia. Sin mencionar, además, que el individuo en cuanto tal no tiene su esencia en sí sino en el género y que éste no se identifica con aquel, básicamente porque estamos ante el nuevo Dios del hombre, el dios secularizado de Feuerbach.

No obstante, a pesar de la concepción feuerbachiana del género humano y de su caracterización a partir de atributos aparentemente religiosos tales como perfección, supremacía, divinidad o ausencia de límite, debemos revisar con un poco más de detalle si el dios-género de Feuerbach es el reemplazo del dios de la religión sin más.

No estamos en total desacuerdo con que el dios-género de Feuerbach sí es algo así como un relevo del dios de la religión, pero no por ello la escisión que se presenta a raíz de la relación desigual del individuo y la humanidad es de tipo religioso sino que es de otra clase. Y es que, aunque el dios-género en cuanto reemplazo del dios de la religión posea los mismos atributos de este último, no puede afirmarse que sean iguales así nada más, el dios-género, por ejemplo, no es creador del cielo y de la tierra. El problema consiste, básicamente, en el prejuicio según el cual sólo podemos atribuirle a Dios, tal como tradicionalmente lo entiende la religión, los atributos de perfección, omnipotencia, etc., que sólo el dios de la religión puede ser portador de ellos porque sólo a él pertenecen, pero no es así. Recordemos que a través de la dialéctica de la identidad, Feuerbach se los arrebató al dios de la religión para otorgárselos al hombre, al dios-género; ahora dichas categorías conceptuales pertenecen al hombre y revisten un carácter metafísico.

Ciertamente, aunque todo lo religioso pueda ser metafísico no todo lo metafísico es necesariamente religioso. El género no es metafísico porque posea los atributos que antes fueron del dios de la religión, es metafísico porque con él se representa una forma, una categoría que aunque libre del ropaje religioso no deja de mantener una brecha con el individuo concreto, una escisión, ya no de tipo religioso sino metafísico.

Pues bien, lo que debemos hacer ahora es observar más de cerca la dialéctica de la diferencia que existe entre el individuo y el género con el fin de determinar el carácter metafísico de la alienación que resulta de las diferencias cualitativas de su relación. Analizaremos, entonces, las diferencias entre el individuo y el género humano a partir de la relación entre la esencia y el género.

Encontramos que existe una diferencia fundamental entre el género y la esencia, la diferencia entre género y esencia es la diferencia entre existencia y esencia. El género es a la esencia lo que la existencia es a la esencia. La esencia es una, va a decir Feuerbach, mientras que la existencia es múltiple a fin de manifestar la riqueza de la esencia;⁵³ del mismo modo, el género será la manifestación de la esencia, su objetivación, su realización concreta. Y si esto es así, debemos recordar que la objetivación tiene por fin la toma de conciencia, el darse cuenta de la condición en la que se está, a la que ya hicimos referencia con la máxima feuerbachiana: “sin el objeto, el hombre es una nada”. Será así como, por medio de dicha objetivación de la esencia, el hombre podrá tomar conciencia de su propia finitud individual frente a la infinitud del género. Es a eso a lo que llamamos mediación. La mediación es la forma concreta en la que el género deviene objeto para la conciencia. El género necesita hacerse objeto para que la conciencia lo capte y el individuo se dé cuenta de que hace parte de algo mucho más grande que él, de que su esencia se encuentra en la humanidad toda, de la que participa y de la que puede percatarse gracias a sus manifestaciones concretas.

⁵³ *Ibíd.*, p. 202.

Señalaremos, al menos, tres mediaciones puntuales y muy brevemente pondremos en claro su sentido y la importancia para la argumentación.

La primera mediación del género humano es el otro, el tú o en términos generales los demás, respecto a ello va a decir Feuerbach lo siguiente: “Mi saber y mi voluntad están limitados; pero mi límite no es el límite de otro, y menos de la humanidad; lo que es difícil para mí es fácil para el otro;”⁵⁴ pero más específico es todavía cuando asegura que en el otro se alcanza la conciencia de la humanidad y que mediante el otro se experimenta y se siente que se es hombre.⁵⁵

Vemos, entonces, cómo el otro hace de mediación entre individuo y género al ponerse como objeto o manifestación del interior del primero, al concebirse como el representante de los demás, como el tú, en el que Martin Buber cree ver el mayor aporte de Feuerbach a la filosofía.⁵⁶

La segunda mediación que posibilita que la conciencia capte el género y pueda enterarse de sus diferencias cualitativas frente a él, es la sociedad humana, y sobre ella el filósofo alemán se expresa en los siguientes términos:

Falta aquí por completo la visión y la conciencia de que el “tú” necesita del “yo” para ser perfecto, y que los hombres constituyen el hombre cuando están juntos, que los hombres solamente cuando están juntos son y son así como lo que el hombre puede y debe ser. [...]. Los hombres se complementan mutuamente, tanto en lo moral como en lo filosófico e intelectual, de tal manera que tomados en conjunto son como deben ser, representan el hombre perfecto, [...].⁵⁷

Lo que Feuerbach quiere decir con esto es que los hombres se complementan entre sí y que dicha complementariedad que los individuos experimentan como

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 197.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 203.

⁵⁶ Cf. BUBER, Martin. *¿Qué es el hombre?* Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1970, p. 58.

⁵⁷ FEUERBACH. *La esencia del cristianismo*. *Óp. cit.*, p. 200.

manifestación del género es a lo que llamamos sociedad. Pero, hará un mayor énfasis en la sociedad humana cuando afirme que:

El ingenio, la sutileza, la fantasía y el sentimiento, como diferentes de la sensibilidad y de la razón, todas estas facultades supuestas del alma son facultades de la humanidad, no del hombre como ser individual, sino productos de la cultura, de la sociedad humana. Sólo allí donde el hombre choca y roza con otros hombres se enciende el ingenio y la sutileza [...]; y solamente donde el hombre habla con el hombre, en el discurso, acto comunicativo, se origina la razón.⁵⁸

Resaltamos con esto la forma en que la sociedad humana es la fuente primigenia de todas las cualidades que definen la esencia humana. Pero también cómo la toma de conciencia del género a través de su objetualidad en el conjunto de todos los hombres, es creativa, produce el ingenio, cuyo vehículo es sin duda el diálogo entre los hombres, la comunicación, sin la cual no habría acceso a la razón ni al conocimiento.⁵⁹

Señalamos, ahora, a la historia como la tercera mediación que facilitará que el individuo tome conciencia de su limitación frente al género humano. En palabras del filósofo:

La historia de la humanidad no consiste más que en una continua superación de límites, que en un tiempo determinado se consideraban límites de la humanidad, y, por eso, como absolutos e insuperables. Pero el futuro descubre siempre que los supuestos límites del género eran simplemente límites de los particulares.⁶⁰

Feuerbach piensa la historia, en tanto mediación, como la unión de todos los individuos, los pasados, los presentes y los futuros, una unión que va a tener como resultado la superación progresiva de límites a lo largo del tiempo. Por ello,

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 133.

⁵⁹ Cf. FEUERBACH. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. *Óp. cit.*, p. 109.

⁶⁰ FEUERBACH. La esencia del cristianismo. *Óp. cit.*, p. 198.

según parece, la historia es la mediación más importante y la prueba más fehaciente de la existencia del género y de su realización en cuanto tal, porque en ella, la complementariedad de los individuos adquiere proporciones universales. Pero además, es importante anotar, cómo para Feuerbach la diferencia cualitativa del individuo frente al género encuentra su justificación magistral en la necesaria diferencia de las partes en cuestión. La historia es el proceso de la realización de la esencia, la superación progresiva de límites, justamente porque hay diferencia. La diferencia dinamiza la historia, mantiene en marcha su desarrollo. Mientras que sin ella, todo estaría ya dado y sólo nos quedaría la pura contemplación del género ya realizado y presente. Sin la diferencia cualitativa entre individuo y género la historia llegaría a su fin, y es a ello a lo que se refiere el hombre religioso cuando predica el fin del mundo en su porfiado anhelo de que las barreras entre él y Dios desaparezcan.

Pues bien, al observar el carácter propio de la humanidad, la posición que frente a él ocupa el individuo y las mediaciones que sirven de objetos concretos para que el individuo se asuma como cualitativamente finito, creemos que estamos ante una segunda alienación que tiene el modo de ser de una escisión metafísica. Insistimos, se trata de una alienación de carácter metafísico y no religioso porque el género es un equivalente antropológico de la idea de Dios que, aunque haya heredado sus atributos, no lo convierte en un ente religioso. Ciertamente, el concepto de género se mueve en una doble dimensión que mantiene la alienación desde donde se le mire. Si se piensa en el género como un suplente de la infinitud divina se queda por fuera lo concreto, el hombre individual, mientras que la abstracción se maximiza. Y si por el contrario se pretende hacer justicia a lo concreto, a lo real, no se asume la infinitud de la esencia, tal como fue pensada desde un principio. No obstante, y esto es clave para la comprensión de este segundo modo de ser de la alienación, en el abanico de mediaciones entre el individuo y el género se pueden apreciar los esfuerzos que hace Feuerbach por reorientar el concepto de género hacia una concreción sensible. Las mediaciones

son de tipo antropológico y pretenden marcar una distancia de lo religioso. Más aún, hay un intento por superar la abstracción y el idealismo. Si se partió del objeto de la religión y se pasó luego al objeto de la conciencia y de éste a la objetivación de la esencia del sujeto consciente, todo debe terminar por ser referido y atribuido al sujeto en tanto individual, concreto y sensible aún si se conserva la dimensión universalista.

Por lo demás, hay que decir que el término “género” está sometido en Feuerbach a un proceso ideológico que modifica su sentido al ritmo de la evolución de su pensamiento. Los primeros usos del término, tanto en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*⁶¹ como en *La esencia del cristianismo*, llevan consigo una matización metafísica en consonancia con la ideología hegeliana del primer Feuerbach, pero por causa de las críticas de Max Stirner el filósofo terminará por despojar al término de sus ingredientes metafísicos y de cualquier rastro de idealismo. El género o la humanidad, dejará de ser en adelante una dimensión superior a los hombres en cuanto individuos, para no ser sino el mero conjunto de los hombres.

⁶¹ Cf. FEUERBACH, Ludwig. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducción y estudio preliminar de José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, S.A. 1993, p. 185-187.

CONCLUSIONES

Nuestro periplo por los dos modos de ser de la alienación, tal como son expuestos en *La esencia del cristianismo*, nos ha permitido ver cómo Feuerbach utiliza la idea de la alienación para describir el proceder de la hipóstasis, es decir, la transformación de un concepto en algo real, en el terreno de lo religioso. Un proceso mediante el cual los hombres trasladan su esencia a la divinidad, haciendo de Dios una proyección fantástica de la humanidad según el principio del antropomorfismo. Veíamos, también, cómo el punto de partida de la alienación era el hombre mismo y su situación y cómo, a su vez, Dios era tan sólo una versión idealizada de lo mejor del ente humano. Caracterizamos, por ello, como esencialmente antropológico el primer modo de ser de la enajenación.

No fue ese el caso del segundo modo de ser de la alienación al que tipificamos como metafísico, aunque, ciertamente, comparte con el primero un modo de proceder similar en el sentido de la objetivación. Recuérdese que en el primer caso dijimos que Dios y sus cualidades eran el resultado de la objetivación de la esencia y las cualidades humanas respectivamente. Pero que dicha objetivación, es decir, que dicha separación o escisión era necesaria en un primer momento para que el hombre, posteriormente, se reconciliase con su esencia y volviese sobre sí. La premisa de Feuerbach según la cual sin objeto el hombre es nada, hacía indispensable que la esencia se pusiese como objeto a fin de que la conciencia pudiese dirigirse hacia ella, a fin de que la conciencia posase sus ojos sobre ella, por así decirlo. Pues bien, de la misma manera, el género es la consecuencia de la objetivación de la esencia y de igual modo debe ponerse a sí mismo como objeto para que la conciencia del individuo lo capte y se sepa a sí mismo como cualitativamente inferior.

Así las cosas, Feuerbach hace que opere el mismo principio procedimental para exponer sus argumentos sobre la enajenación. No obstante, y es en lo que queremos hacer énfasis, de esto no se sigue que la crítica a la religión, llevada a

cabo con tanto esmero a través del concepto de alienación según su primer modo de ser, desaparezca por causa de su segundo modo de ser. En otras palabras, la propuesta de Feuerbach según la cual el dios de la religión debe ser reemplazado por la idea de humanidad, no borra la crítica a la religión hecha por medio de la idea de la alienación antropológico-religiosa.

Tengamos en cuenta que por el hecho de que se apele a la humanidad como sustituto del dios de la religión no se está cayendo en una dimensión religiosa ni se está dejando de lado la crítica a la religión, especialmente la cristiana, según la cual no es verdad que Dios haya creado el mundo, que exista el cielo y el infierno, que los muertos resucitarán algún día o que los hombres son pecadores por naturaleza y por ello deben ser salvados. Lo que tenemos aquí es una clara negación de Dios y de los presupuestos bajo los cuales es sostenido por la religión en cuanto tal. Pero, para Feuerbach, la nihilización de Dios y el desvelamiento de la estructura nuclear de la religión, están en directa relación con su pretensión de afirmar al hombre. Así, Feuerbach pone al hombre en el centro de su filosofía y, en ese sentido, el reconocimiento de su esencia y las descripciones que lleva a cabo de la naturaleza de la misma, constituyen el punto de partida de sus reflexiones sobre la religión que terminarán por convertirse en preocupaciones humanistas y éticas.

La alienación metafísica, entonces, sólo constituye un retroceso respecto de la alienación antropológico-religiosa en el sentido en que se mantiene la escisión, la brecha, entre el individuo y una figura de carácter superior que se ubica por encima de él, pero no en el sentido en que se suprime la crítica hecha a la religión, dado que sus argumentos según los cuales Dios carece de un ser propio que lo represente, no se ven afectados. Y es tan importante y tan vigente la crítica a la religión feuerbachiana que sin lugar a dudas sigue constituyéndose en una fuente inagotable de recursos y una cita obligada para los estudiosos del fenómeno de la religión en general y de la filosofía de la religión en particular.

Finalmente, queremos concluir diciendo que las preocupaciones antropológicas de Feuerbach lo llevaron a realizar un esfuerzo, verdaderamente admirable, con miras a contribuir a forjar la emancipación del hombre respecto al yugo de la religión. Su afirmación del hombre como lo concreto y su negación de Dios como mera idea abstracta, es una invitación abierta al ateísmo ético como un deber del hombre que se ha reencontrado a sí mismo, es una declaración de amor a los hombres y a la inmanencia de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- AMENGUAL, Gabriel. Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. Barcelona: Editorial Laia, 1980.
- ARISTÓTELES. Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2008.
- BERNABÉ, Alberto. De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2001.
- BUBER, Martin. ¿Qué es el hombre? Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- CABADA CASTRO, Manuel. El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- FEUERBACH, Ludwig. La esencia del cristianismo. Traducción de José L. Iglesias y prólogo de Manuel Cabada Castro. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009.
- ----- La esencia de la religión. Edición y traducción de Tomás Cuadrado. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, S.L., 2005.
- ----- Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. Traducción y estudio preliminar de José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1993.
- ----- Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro. Traducción y prólogo de Eduardo Subirats Rüggeberg. Barcelona: Ediciones Folio, S.A., 2002.
- FRAIJÓ, Manuel. Filosofía de la religión. Estudios y textos. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1994.
- HEIDEGGER, Martin. Ser y tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2006.
- HUME, David. Diálogos sobre la religión natural. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1999.

- NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen I. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2001.
- STIRNER, Max. El único y su propiedad. Traducción de Pedro González Blanco. México: Pablos Editor, S.A., 1976.