



Feuerbach político: una ontología de la comunidad a través del prisma de la doctrina cristiana de la Trinidad

Ezequiel Burstein

École Pratique des Hautes Études, Francia

Fecha de recepción: 30/5/2024

Fecha de aceptación: 22/10/2024

Resumen

En 1842, Ludwig Feuerbach se preguntaba acerca de la *necesidad de una reforma* (*Notwendigkeit einer Veränderung*) de la filosofía y cómo llevarla a cabo. Esta reflexión desembocaba en su célebre afirmación sobre la necesidad de un nuevo ser-religioso centrado en lo humano, donde la política debería asumir un rol fundacional. Para esclarecer el sentido de esta posición, daremos un paso atrás hacia *Das Wesen des Christentums* (1841) para analizar su lectura del dogma cristiano de la Trinidad. Nuestro objetivo es identificar los elementos que permiten comprender el sentido y el alcance de una reforma filosófica con vocación “política”, fundada en la naturaleza comunitaria del ser humano, como ya declaraba el joven Feuerbach en *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*: “*Sein ist Gemeinschaft*”: ser es comunidad.

Palabras clave: Feuerbach, cristianismo, trinidad, política.

Abstract

In 1842, Ludwig Feuerbach raised the question concerning the *necessity of a reform* (*Notwendigkeit einer Veränderung*) of philosophy, and how it should take place. These considerations led to his famous statement on the necessity of a new, human-centered way to be religious, where politics would assume a foundational role. In order to clarify the meaning of this position, we will take a step back towards *Das Wesen des Christentums* (1841), to analyze his reading of the Christian dogma of the Trinity. We will seek to identify the elements that allow us to better understand the sense and the scope of a reform of philosophy that claims to be “political”, rooted on man’s communal nature, as the young Feuerbach from *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* stated: “*Sein ist Gemeinschaft*”: being is community.

Keywords: Feuerbach, Christianity, Trinity, politics.

Datos del autor

- Doctorando contractual de la École Pratique des Hautes Études (EPHE-PSL) y Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- <https://orcid.org/0009-0009-1611-3433>
- Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana (UNGS, Argentina); Arbeitstelle Internationale Feuerbachforschung (Universität Münster); Groupe Religions, Sociétés, Laïcités (UMR 8582 – CNRS, Francia); Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne (ISJPS), Francia; Cátedra Libre “Moses Mendelssohn” de Estudios Judíos (UBA); Red Internacional de Pensamiento Judío (RIPEJ) de la Universidad Complutense de Madrid.

1. Introducción

“Debemos volver a ser *religiosos* –la *política* debe convertirse en nuestra religión”¹. Esta declaración fue formulada por Ludwig Feuerbach en un breve escrito póstumo que data de 1842-1843, titulado “Principios de la filosofía. Necesidad de una transformación”, en el cual el filósofo alemán se interroga sobre la necesidad de una transformación en la filosofía. Este texto, uno de los pocos dentro de la obra de Feuerbach que aborda explícitamente el vínculo entre religión y política, toca una fibra particularmente sensible. Lejos de compartimentar los ámbitos de la religión y de la política –como será, por lo demás, el caso en las tendencias republicanas que conducirán al *Vormärz* alemán de 1848 –, abre aquí el camino a una reflexión filosófica renovada sobre la esencia de la naturaleza humana, a saber, su esencia comunitaria y política, indisoluble de su dimensión religiosa.

Esta breve pero potente observación de Feuerbach nos conduce a un tema omnipresente en su obra: el del ser humano en tanto que ser comunitario; “*Sein ist Gemeinschaft*”², afirmaba ya en 1830. Ser es, sin excepción, ser en comunidad; el hombre es tal que no puede pensarse fuera de sus relaciones con sus semejantes.

A fin de esclarecer el sentido de esta afirmación de Feuerbach, proponemos dar un paso atrás recurriendo a la obra maestra feuerbachiana *Das Wesen des Christentums*, publicada un año antes, en 1841. Allí encontraremos un análisis detallado de la doctrina de la Trinidad como una de las claves más poderosas dentro de la religión cristiana para comprender la naturaleza relacional del ser humano en general, es decir: el ser humano en tanto que ser material, sensible y comunitario. El plan de nuestro trabajo será, entonces, el siguiente: en un primer momento, presentaremos las líneas fundamentales del análisis feuerbachiano de la Trinidad; luego, haremos un rodeo por la lectura de Alexis Philonenko para tomar de él la noción de amor como “sustancia

1. Ludwig Feuerbach, “Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränerung, 1842/1843”, en *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, ed. por Jaeschke & Schuffenhauer (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996), 125. En el original alemán: “Religiös müssen wir wieder werden – die Politik muss unsere Religion werden.” De ahora en adelante, citaremos la obra de Feuerbach siguiendo el criterio establecido en los estudios feuerbachianos, a saber: para la edición alemana, utilizaremos la edición crítica de las obras completas “GW” (*Gesammelte Werke*, ed. de Schuffenhauer *et al* (Berlín: Akademie-Verlag, 1967ss) con cifras romanas para indicar el tomo y cifras arábigas para las páginas. La traducción española de *La esencia del cristianismo* será indicada con la abreviatura EC (*La esencia del cristianismo*, trad. por Iglesias (Madrid: Trotta, 2013) con cifras arábigas para las páginas; para los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (trad. por García Rúa (Madrid: Alianza, 1993), la abreviación será PMI.

2. GW I, 337 / PMI, 203.

supra-esencial”, la cual nos proporcionará una clave de lectura fundamental sobre esta doctrina. Luego, en la tercera y última parte de nuestro recorrido, consideraremos las consecuencias filosófico-políticas que esta lectura habilita, en particular con respecto a las categorías políticas de *libertad* y de *libre albedrío*.

2. El misterio de la Trinidad

La razón de nuestra elección de la cuestión de la Trinidad se debe al hecho de que, en ella, podemos efectivamente distinguir un tratamiento privilegiado de la noción de *unidad* – unidad de la Trinidad, por una parte, y unidad del Hombre en tanto que pluralidad, por la otra. Esta unidad de Dios y de Cristo corresponderá a la del *Yo* y el *Tú*; dos parejas análogas que presentan la misma estructura dialógica, a saber: dos componentes que producen, en el interior, una dinámica comunitaria susceptible de ser pensada como *función*, en el sentido en que cada término, al ponerse en relación con el otro, crea modificaciones en él, lo cual produce una transformación global al nivel de la unidad. Volveremos sobre ello.

En un primer momento, y antes de entrar en la cuestión de la Trinidad como unidad, el autor desarrolla un principio fundamental de la esencia humana: *ser* equivale, sin excepción, a ser *consciente*, en particular a ser *consciente de sí* (*Selbstbewußtsein*). Para el hombre, el hecho de *ser* va siempre acompañado del *saber* que tiene de su propia esencia; esta característica será, ella también, proyectada hacia Dios como ser omnisciente (consciente de todo, incluida su propia esencia). Aquí, el primer elemento que encontramos en el análisis de la Trinidad: *la reflexividad del ser divino*. “Dios piensa, ama, y, por cierto, *se* ama y *se* piensa. (...) Ser es lo mismo que ser consciente de sí mismo. (...) Es indiferente que yo exista o no exista, si yo no sé que existo”³.

3. GW V, 131 / EC, 116. Nuestras cursivas. Podemos identificar la idea del saber-de-sí como esencial a la naturaleza humana ya en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830; la pertinencia de esta genealogía conceptual se vuelve aún más significativa si se considera que, allí, Feuerbach concibe el saber-de-sí como fundado sobre el Otro, en tanto que mediador indispensable para la formación de la propia conciencia. “Todo lo que vive, y en general todo lo que existe tiene una esencia. (...) En cambio tú eres un ser consciente, tienes una esencia que no es sólo esencia, sino más que una esencia, que es espíritu y conciencia, porque tú mismo te separas y diferencias de tu esencia, y por esa diferenciación y en ella conviertes a tu esencia en tu objeto. (...) El ser del hombre es sólo un ser consciente y personal, sólo con el saber adviene su ser; por la duración del saber se mide la duración del ser, y con la fractura del saber se quiebra el ser mismo; un ser, sin que yo sepa que soy, no es para mí ser alguno. (...) Que tú has sido niño un día, que tú eres el mismo que fuiste cuando niño, todo eso lo sabes no por tí, sino por otros. *Hasta tal punto están enredados y entrelazados los otros en tu vida más íntima, en la unidad de la conciencia de tu propia y particular personalidad, que tu saber de tí es un saber mediado por tí a través del saber de los otros.* Tu conciencia de tí estaba en el origen fuera de tí, tu conciencia, el saber de tí, eran los otros mismos” (GW I, 318-31 y / 328-329 / PMI, 186 y 194-195). Nuestras itálicas.

Pero la Trinidad está lejos de agotarse allí. Feuerbach la concibe bajo la *matriz proyectiva* que caracteriza su análisis: así, la Trinidad debe leerse como correspondiente a la necesidad humana de tener un Dios que responda a su ser *en su totalidad* (*den ganzen Menschen*), es decir, no solo en lo que concierne a su *entendimiento*, sino también en lo que respecta a su *sensibilidad*, a su corazón. “Solo un ser que abarque en sí al *hombre total* puede satisfacer al *hombre total*”⁴. Tenemos entonces aquí una concepción de Dios como respuesta apropiada al hombre en su globalidad, tanto como ser *racional* que como ser *sensible*. La Trinidad sería, por lo tanto, la respuesta apaciguadora a la insatisfacción causada por un Dios que no es más que entendimiento y soledad, mientras que el hombre es también sensible y comunitario.

No podríamos insistir lo suficiente en la importancia del desarrollo teórico que Feuerbach moviliza aquí; se trata del núcleo de su teoría de la intersubjetividad, esencial y primordial para la naturaleza humana. Es aquí donde la crítica de la religión se revela como una bisagra esclarecedora de la esencia *comunitaria* del hombre; la Trinidad revela al Otro del hombre, su *Alter ego*, y con ello descubre el *movimiento* del Yo al Tú, del Tú al Yo, y finalmente la estructura esencial que se da allí.⁵ El célebre *dictum* “*Sein ist Gemeinschaft*”, declarado en 1830, se ve confirmado, once años después, en estas páginas de *La esencia del cristianismo* dedicadas a la Trinidad. “La religión es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo en su totalidad viviente, en la que la unidad de la autoconciencia existe como reino de relaciones, como perfecta unidad del yo y del tú”⁶.

Apartado en su soledad, Dios no es más que un “ser retraído del mundo hacia sí mismo, liberado de todos los lazos y vinculaciones con el mundo”, y esa es la razón por la cual, según Feuerbach, el hombre religioso (el hombre cristiano, al menos) lleva una vida “alejada del mundo, oculto en Dios, tranquilo y carente de alegrías mundanas.” Sin la Trinidad, es decir, Dios siendo solamente Dios, no es más que “el existente absolutamente único, ser solitario; absoluta soledad y autonomía; pues sólo puede ser solitario lo que es autónomo”⁷. Con ello, Feuerbach aprovecha para reforzar la diada soledad-autonomía, en oposición a la de comunidad-interdependencia. Dios representa, así, la imagen que se da

4. GW V, 131 / EC, 116.

5. J. Delesalle y T. Van Toán piensan esta operación de manera inversa: “Contrariamente a lo que se piensa a menudo, no es la Trinidad la que hace comprender la intersubjetividad humana, sino la intersubjetividad humana la que nos proporciona las representaciones de la Trinidad” (J. Delesalle y T. Van Toán, *Quand l'amour éclipse Dieu. Rapport à autrui et transcendence* (Paris: Cerf, 1984), 153. Nuestra traducción.

6. GW V, 132 / EC, 117.

7. *Ibid.*

Feuerbach del pensamiento: aislado, independiente, absoluto; el amor se erige, en cambio, como el opuesto diametral. Si la soledad corresponde al pensador, entonces la comunidad corresponderá al amor entre dos personas. “Se puede pensar solo, solo se puede amar de a dos”⁸.

El filósofo alemán sostiene precisamente que Dios –en tanto que Dios del hombre– debe, necesariamente, ser *más* que pensamiento absoluto y apartado, pues eso implicaría la exclusión de la “necesidad esencial de la dualidad, del amor, de la comunidad, de la real y perfecta conciencia de sí mismo”, es decir, la exclusión de la necesidad humana esencial de “un *otro Yo*”⁹. El resultado de ello es la introducción, por parte de la religión, de un *otro ser*, *segundo*, *distinto* de Dios, en la calma soledad del ser divino primigenio. Se trata, en efecto, de la creación de *Dios hijo*, *idéntico* en esencia, pero *diferente* en personalidad con respecto a *Dios padre*. He aquí cómo la Trinidad responde a la naturaleza comunitaria humana, con la producción de la diferencia y de la alteridad en el seno de la totalidad una y absoluta que es Dios¹⁰. El análisis feuerbachiano revela así el modo en que la religión cristiana debe ser comprendida: como una fabricación humana, del hombre y para el hombre –lo cual no implica, por cierto, que no sea *necesaria*. La tesis protagórica se ve rehabilitada por Feuerbach: el hombre

8. GW V, 135 / EC, 117. La declaración de Feuerbach es deliberadamente ambigua y para nada categórica: niega *solamente* la posibilidad de amar *sin el otro*, pero no descarta sin embargo el hecho de que se pueda *pensar de a dos*. A nuestro juicio, Feuerbach no parece querer excluir la perspectiva de un *pensamiento en común*, sobre todo si se considera el carácter esencial de la comunidad en su concepción del hombre. En el original alemán: “*Einsamkeit ist das Bedürfnis des Denkens, Gesellschaft das Bedürfnis des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur selbänder.*” (italícas del autor). Con respecto a la relación entre amor y pensamiento, cabe hacer referencia a la lectura de Cabada Castro, que concibe al amor feuerbachiano como un fundamento ontológico más fundamental en el hombre que el del pensamiento: “El amor es, por tanto, más primario y fundamental que el pensamiento; la verdad se funda en el amor. (...) El amor es, objetiva y subjetivamente, el criterio del ser, de la verdad y de la realidad. Donde no hay amor, no hay verdad” Esta lectura apoyaría, así, nuestra hipótesis: si el amor es ontológicamente anterior al pensamiento, estaríamos en condiciones de afirmar que *no hay pensamiento sin amor*, es decir: *no hay pensamiento sin otro* (Cf. Manuel Cabada Castro, *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1980), 177).

9. GW V, 136 / EC, 118.

10. “Desde el momento que el Hijo es establecido, desde el momento en que el Tú es desarrollado, el momento de la comunidad ha sido introducido” (Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach. 1828-1841. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris: Vrin, 1990), 584). Asimismo, cf. Manuel Cabada Castro, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975), 32: “La comunidad, la comunitariedad, la relationalidad, es, pues, elemento esencial del ser y del hombre feuerbachiano (...). *El misterio de la Trinidad teológica, de la unidad en la trinidad, no es sino una formulación simbólica de la comunitariedad humana*” (nuestras itálicas). En la misma línea, F. Martínez Hidalgo afirma: “Feuerbach opina que en esa plenitud esencial del hombre con el otro se halla el núcleo del principal dogma cristiano, el de la Trinidad: la esencia absoluta no es individual sino unidad. La unión del yo con el tú es Dios. En la unidad del amor interhumano alcanza el hombre su ser y asciende a una nueva transcendencia” (Francisco Martínez Hidalgo, *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy* (Murcia: Universidad de Murcia, 1997), 130).

es la medida de todas las cosas, incluida su religión, su Dios y todas las particularidades que de ello se derivan.

Feuerbach especifica, así, el rol de cada figura: Dios Padre es el *Yo*, Dios Hijo – Cristo – es el *Tú*; el *Yo* representa el entendimiento, el *Tú* representa el amor. Por consiguiente, la matemática de la Trinidad nos enseña que cuando tenemos “*amor con entendimiento, y entendimiento con amor, [eso] es ya espíritu (Geist); el espíritu, sin embargo, como totalidad (Totalität) del hombre en tanto tal, el hombre total (der totale Mensch)*”¹¹. La lógica del razonamiento feuerbachiano se despliega así con toda su solidez y coherencia: la pluralidad introducida le permite llegar, por otro camino (el de la Trinidad), al mismo resultado, a saber, el *género*. El hombre total, el hombre espiritual, el hombre ideal: no son sino sinónimos de la intuición filosófica feuerbachiana por excelencia, es decir, el género como expresión de la esencia humana, el *Gattungswesen*.

3. Feuerbach por Philonenko: comunidad y amor como función supra-esencial

La vida en comunidad se afirma, entonces, en toda su potencia espiritual y autárquica, pues “solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se satisface en sí misma”¹². Esto es subrayado por Alexis Philonenko en su estudio fundamental *La jeunesse de Feuerbach*, quien, en un giro espectacular, declara la prioridad del Tú respecto del Yo: “Si es el Tú quien encarna al amor, como el amor es la función *supra-esencial*, es necesario, en el interior de la Trinidad, proceder a una redistribución de las personas. *En realidad, el Tú es la primera persona. (...) Dios como Padre cae en la abstracción del entendimiento y es el Hijo quien asume la totalidad de la vida, que es la verdadera primera persona*”¹³.

¿A qué apunta Philonenko con esta noción del amor como *supra-esencial*? El filósofo francés retoma una declaración de Feuerbach en la que este afirma explícitamente que “el amor se impone a Dios” (*die Liebe überwindet Gott*)¹⁴. Esta declaración es trascendente a tal punto que lleva a Philonenko a afirmarla como la tesis central del libro. El comentarista se apoya en ella para extraer uno de

11. GW V, 136 / EC, 118.

12. GW V, 136 / EC, 118.

13. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, 584-585.

14. GW V, 108 / EC, 176-177. Iglesias traduce el término *überwinden* como *superar*. Sin embargo, creemos que *superar* representa una traducción más fiel, tanto a la letra del texto como a la idea que quiere transmitir el autor. Otro verbo posible podría ser *prevaler ante*, que conserva el sentido de una *victoria* del amor frente a Dios.

los conceptos estructurales que guiarán la totalidad de su lectura de *La esencia del cristianismo*.

En primer lugar, Philonenko estructura su tesis de la supra-esencialidad del amor entre *predicado* y *sustancia*. Del lado del predicado, busca señalar el hecho de que el amor, en tanto que predicado *supra-esencial*, “al triunfar sobre Dios, *domina todos los predicados esenciales*”, sea un predicado contingente de la divinidad, o un predicado esencial divino, como la omnipotencia. Del lado de la sustancia, la cuestión se vuelve aún más interesante: al apartarlo de la noción clásica aristotélica de *hypokείμεnon* (ὕποκειμενον) – que hacía de la sustancia un simple “*substratum* inerte e inmóvil, determinado por los atributos” – propone definir el amor como sustancia supra-esencial en tanto que *función*: “Por *función* entendemos ya no una cosa, sino una ley que se expresa y unifica los diversos [elementos] del proceso de la Encarnación”¹⁵.

De este modo, el amor como *sustancia supra-esencial* es comprendido al interior de la Encarnación y de la Trinidad como una *función*, es decir, el amor como fuente y productor de transformación, de movimiento; como causa primera de una relación *dinámica* entre Dios y su Hijo, entre el Hijo y Dios su Padre, lo que equivale a la relación entre la esencia genérica objetivada del hombre y el hombre mismo, e inversamente, entre el hombre y su esencia objetivada. Así, la noción de *función supra-esencial* permite extraer un sentido más profundo de *un amor que triunfa sobre Dios*: un amor que no debe entenderse más que como motor de transformación y de movimiento constante, como resorte del proceso circular virtuoso entre dos momentos que remiten el uno al otro, Dios y el hombre; proceso que, además, crea la diferencia al mismo tiempo que la reproduce al infinito, y que se cristaliza en las figuras religiosas de la Encarnación y de la Trinidad.

Este breve paréntesis nos permite apreciar mejor el sentido dinámico y fluido de una ontología feuerbachiana de la comunidad surgida de la crítica materialista de la religión – y ello a tal punto que Philonenko puede incluso abrir la vía a una interpretación que, como lo veíamos anteriormente, concibe al *Tú* como la verdadera primera persona en el movimiento retroactivo de la pluralidad comunitaria con el *Yo*.

De este modo, si el Dios frío y distante del pensamiento y del entendimiento –ser extramundano (*ens-extramundanum*) por excelencia– permanece encerrado en su subjetividad absoluta, constituirá entonces el *principio de falsificación* del

15. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, 541.

cristianismo, haciendo de una verdad universal –el amor– una verdad particular, un simple predicado de Dios¹⁶. Así, el Hijo, primera persona *real* que, en su Encarnación, lleva a cabo la realización de la comunidad como esencia genérica, se establece entonces como *verdad universal*, auténtica expresión de la *función supra-esencial manifestada como comunidad*. Lo que ilustra esta oposición es el hecho de que el cristianismo en su versión *teológica* – es decir, *inauténtica* – hará reposar la fe sobre la subjetividad trascendente de Dios, esforzándose así en doblegar y someter al amor¹⁷.

En cuanto al tercer pilar de la Trinidad –el Espíritu Santo– Feuerbach lo concibe sencillamente como el vínculo *amoroso* del Padre hacia el Hijo, y viceversa: “Es el amor con el que Dios se ama a sí mismo y ama a los hombres, y por otra parte el amor con el que el hombre ama a Dios y a los hombres”. Solo un elemento le parece pertinente: el Espíritu Santo es considerado como “la representación del sentimiento religioso ante sí mismo, la representación del *afecto religioso* y del *entusiasmo religioso*”¹⁸. Así, Feuerbach concibe al Espíritu Santo como una representación, y en este sentido como una *objetivación de la religión al interior de la religión*. El Espíritu Santo es entonces “la creatura que suspira y tiene nostalgia de Dios”¹⁹.

Si pensamos entonces al Espíritu Santo como vínculo amoroso, añadiendo luego esta caracterización en tanto que objetivación del afecto o del entusiasmo religioso, se trataría efectivamente de la relación a establecer entre, por una parte, la relación comunitaria Dios-Hombre –o más bien Yo-Tú–, y por otra, la representación espiritual que se hacen los sujetos del entusiasmo religioso como expresión de una pasión o afección *comunitaria*, como objetivación de un sentimiento de pertenencia a una comunidad. En otras palabras, según el análisis de Feuerbach, el Espíritu Santo sería susceptible de ser pensado a la vez como el lazo que unifica las partes, al mismo tiempo que como la dimensión sensual y espiritual superior causada por ese mismo lazo.

16. “Pero la religión expresa también esta verdad, como cualquier otra, de una manera *indirecta e invertida*, en la medida en que también aquí convierte una verdad general en particular, y el verdadero sujeto en predicado, como cuando dice: *Dios es la vida comunitaria*, la vida y el ser del amor y de la amistad” (GW V, 137 / EC, 118). En el original alemán: “Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und *Wesen der Liebe und Freundschaft*.” La religión procede, entonces, por falsificación de esta verdad universal, invirtiéndola y no haciendo de ella nada más que un simple predicado de Dios como subjetividad trascendente; en efecto, podemos comprenderlo como la particularización de lo que en su origen es universal.

17. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, 585.

18. GW V, 137 -138 / EC, 118. En el original alemán: “Die Repräsentation des religiösen Gemüts *vor sich selbst*, der *religiösen Begeisterung*, des *religiösen Affekts*.”

19. GW V, 137 -138 / EC, 118.

Estas dos dimensiones pueden ser reducidas a un término: el amor. Y, siendo el Espíritu Santo nada más que amor, no hay necesidad para Feuerbach de erigir una tercera persona, pues “para el concepto estricto del amor dos son suficientes. Dos es el principio, y por ello mismo, el sustituto [el equivalente] de la pluralidad”²⁰. Plantear más personas no haría sino debilitar los lazos del amor; su fuerza se vería dispersada y disminuida. En este sentido, el filósofo de Bruckberg añade que el amor (representado por el Espíritu Santo) y el corazón (representado por el Hijo) “son idénticos”, ya que el corazón no es una facultad particular²¹; muy por el contrario, *el corazón es el hombre en tanto que ama*. De esta manera, la segunda persona –Dios encarnado, Cristo, es decir: el hombre sensual y material– es entonces “la *autoafirmación del corazón humano* en tanto que principio de la dualidad, principio de la *vida comunitaria*”²². He aquí el sentido de una *ontología materialista de la comunidad* en el seno de la crítica feuerbachiana de la religión: el Otro (el Tú), como condición de posibilidad *ontológica* y *material* de la relación del hombre consigo mismo, se convierte en el fundamento de una comunión basada en el corazón (recordemos que “*el corazón es el hombre en tanto que ama*”), es decir, en el *sentimiento* (*Empfindung*) compartido por dos personas que, al vincularse una a la otra, se aman, y al amarse, producen así una unión de sentimiento que se vuelve espiritual, superando la dimensión individual y aislada.

Aún más: si la segunda persona representa el principio de la vida comunitaria, es también *calor* (pues es terrenal), mientras que Dios (la primera persona, supraterrrenal) es *luz*. Feuerbach explica esta dinámica relacional como el proceso por el cual Dios se transforma de objeto del *entendimiento* en objeto del *sentimiento*: “Dios se convierte de objeto del ojo, de irreflexión superficial, en objeto del sentimiento, de la emoción, del entusiasmo, del éxtasis, pero sólo porque el hijo mismo no es más que la *llama del amor*, del *entusiasmo*”. En consecuencia, la Encarnación representada en la Trinidad es la diferenciación de Dios por sí mismo –él es el principio de su cambio– convirtiéndose así en el Hijo, la encarnación originaria, “la autorrenuncia originaria de Dios, la negación de Dios en Dios”²³.

Analícemos más detenidamente este último desarrollo. La transformación de Dios en Cristo implica, en primer lugar, la *creación de la diferencia* en el seno de la

20. GW V, 138 / EC, 119. “Zwei ist das Prinzip und ebendamit der Ersatz der Vielheit.”

21. Retomando la tesis de Philonenko, conviene recordar que, en cambio, el corazón (y el amor que este expresa y manifiesta) no es una facultad particular, sino más bien una *función supra-esencial*.

22. GW V, 139 / EC, 119.

23. GW V, 139 / EC, 119.

unidad primaria que es Dios como subjetividad trascendente, pura inteligibilidad “fría y supraterrrenal”; esta creación novedosa produce, en cierto sentido, espacio allí donde no lo había. Es una generación de límite allí donde no había más que lo ilimitado; de finitud allí donde no había más que infinito; de tiempo allí donde no había más que eternidad. La Encarnación es literalmente la puesta en escena del *rebajamiento* de Dios, su degradación última por la cual se convierte finalmente en *hombre*, ser finito, sufriente y limitado. Pero también es ser de corazón, de amor, ya que funda —en tanto que segunda persona— la posibilidad misma de la *comunidad*: “Se niega, pues, en la segunda persona la determinación esencial de la divinidad, o la determinación del ser por sí mismo (*Von-sich-selbst-Sein*). Pero Dios padre engendra al hijo, renuncia, pues, a su rigurosa y exclusiva dignidad, se humilla, se rebaja, pone en sí mismo la esencia de la finitud, del ser fundado (*Von-einem-Grunde-Sein*); se hace hombre en el Hijo. (...) Pero precisamente por eso Dios en cuanto Hijo se convierte en objeto del hombre, objeto del sentimiento, del corazón”²⁴.

4. Dios aislado, Dios encarnado: ¿libertad absoluta o libre arbitrio?

Una vez establecida la dinámica a través de la cual tiene lugar la Encarnación como proceso fundamental de diferenciación al interior de Dios, y creando así la Trinidad, podríamos sintetizar este proceso como el movimiento *ontológico-comunitario* por el cual Dios se manifiesta como amor, al encarnarse en hombre. Movimiento “ontológico-comunitario”: estamos incluso tentados de añadir *político*; nos contentaremos por el momento con establecerlo como el paso previo y necesario para la fundación de una política. Lo que esta dinámica expresa podría pensarse como la *negación de Dios en Dios*: Dios se niega a sí mismo, en tanto que subjetividad trascendente y solitaria (como *luz*), y pasa así a Cristo como hombre encarnado, principio de comunidad, causa primera de la alteridad y de la diferencia (el *calor*).

Es por esta “lógica del calor” —o incluso, del *corazón*— que se da el verdadero *triumfo* del amor *sobre* Dios, retomando y resignificando la frase de San Bernardo

24. GW V, 140 / EC 119. Dos puntos a destacar: en primer lugar, la fuerza que evoca la imagen de la *humillación* de Dios con el fin de transmitir la genuina metamorfosis (e incluso *degradación*) ontológica que implica la Encarnación como un *devenir-carne*, *devenir-cuerpo*, en suma: *devenir-sensible*. Luego, en cuanto al término *Von-sich-selbst-Sein*, traducido por J. L. Iglesias como “ser por sí mismo”, esto nos remite a la crítica del joven Feuerbach de los *Gedanken*, donde denunciaba al sujeto moderno por ser un “puro ser-para-sí” (*Fürsichsein*), cuya única salida legítima es la vía del amor y de la aceptación de la muerte como parte esencial de la naturaleza humana. (GW I, 337 / PMI, 202-203).

citada previamente por Feuerbach²⁵. Este triunfo del amor se da en la negación de Dios en Dios, lo cual nos revela, en el misterio de la Trinidad, la *oposición potencial entre la subjetividad absoluta y la comunidad*²⁶. No estar dispuesto a aceptar esta negación de Dios en Dios equivale al restitución inmediata de la subjetividad absoluta, sustituyendo a la *libertad total* de la función supra-esencial por el *libre albedrío*²⁷.

Veamos más de cerca esta oposición: o bien aceptamos las implicaciones necesarias y profundas de la negación de Dios en Dios (su verdad como hombre material, sensible y finito) –lo que conlleva la *libertad total* asociada a la función supra-esencial (equivalente, también, a la *necesidad*); o bien las negamos y elegimos entonces la prioridad de la subjetividad absoluta (Dios en tanto que ser solitario, autónomo y separado), lo que conlleva a su vez una “filosofía de la gracia” y, en lugar de la libertad total, el *libre albedrío*.

De lo que se trata entonces es de la idea de que la Encarnación de Dios en el hombre –y sobre todo el principio de la *vida en comunidad* que de ella resulta– aunque constriña al hombre a los *límites* necesarios impuestos por la alteridad que se enfrenta al *Yo*, le otorga sin embargo una libertad total fundada en el amor como función supra-esencial. En definitiva, no está tan lejos de la idea de una *ley autoimpuesta* (*auto-nómos*) que *limita* al mismo tiempo que *libera*, tal como la había propuesto Kant en su *Crítica de la razón práctica*. En oposición a esta noción de *libertad total* cuyo reverso es la *necesidad*, el *libre albedrío* se erigiría entonces como la ausencia total de límites a una subjetividad trascendente y absoluta que, no teniendo alteridad frente a sí, disfruta de una tranquilidad supraterrrenal de fría inteligencia y de distante soledad.

En efecto, Feuerbach señalará la paradoja que implicaría un Dios sin nada de sensible en él: “Un Dios en el que no exista la esencia de la finitud, el principio de la realidad sensible, la esencia del *sentimiento de dependencia*, un Dios semejante, no es Dios para un ser finito, sensible”²⁸. Concebir un Dios cuya esencia no sea la nuestra no solo sería contradictorio, sino también y sobre todo *ineficaz*: no podemos amar aquello que no tiene amor en sí –o también: aquello que no

25. “*Amor triumphat de Deo*, dice por ejemplo san Bernardo. Es únicamente en el significado de una real exteriorización y de una negación real de sí misma de la divinidad donde reside la realidad, la fuerza y el significado de la encarnación, aunque *en sí misma* esta autonegación no sea más que una *representación imaginaria*, ya que, considerando las cosas claramente, Dios no se niega en la encarnación, sino que se muestra únicamente como lo que es: un ser humano” (GW V, 107 / EC, 104).

26. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, 586.

27. *Ibid.*, 586 - 587.

28. GW V, 141 / EC, 120.

ha tenido la experiencia *sensible* del amor, es decir, una experiencia sensible de o con respecto al *otro*. Del mismo modo que no podemos creer en un Dios en quien no nos reconocemos a nosotros mismos.

El entendimiento puro y libre planteado por el enfoque teológico niega al Hijo, lo que equivale a decir que niega todo lo que hay de sensible en la esencia del hombre; en suma, la teología visada por la crítica feuerbachiana se encierra y se aísla en sí misma, *negando así la negación de Dios en Dios*²⁹. “El Hijo se apodera del corazón, porque el *verdadero padre* del Hijo divino es el *corazón humano*”³⁰. ¿A qué nos remite Feuerbach con esta frase? Nada menos que al mecanismo proyectivo por el cual el hombre se da un Dios a sí mismo, salvo que aquí se encuentra atravesado por la naturaleza sensible del hombre en tanto que *sujeto de corazón*. El verdadero padre del Hijo divino es el *corazón humano* porque precisamente es la *sensibilidad* en el hombre la que lo obliga a concebirse un Dios encarnado, un Dios de amor y de sufrimiento tanto como él.

Feuerbach entiende la relación padre-hijo como una relación esencialmente *sensible*, razón por la cual nos invita a pensarla en el *sentido más propio*, es decir, en el sentido más literal, más material, lo menos metafórico posible. El sentido figurado, que reduciría la Trinidad a un simple símbolo, rebajaría a una proposición contingente la verdad universal que enuncia que “*solo la vida en comunidad es la verdadera vida divina que se basta a sí misma*”³¹.

5. Conclusión

Para concluir: ¿Qué podemos decir, a esta altura, de la Trinidad, vista bajo el prisma de la crítica feuerbachiana de la religión? ¿En qué medida somos capaces de afirmar el alcance político de su análisis? Una respuesta a estas

29. Este auténtico trabalenguas filosófico-teológico puede desenredarse a través de una simple operación lógico-matemática, en virtud de la cual dos negaciones equivalen a una afirmación. De esta manera, la *negación de la negación de Dios en Dios* no es más que la *afirmación de Dios*. Así, la teología no busca sino la afirmación de Dios tal como lo hemos descrito: como una subjetividad trascendente, absoluta y solitaria, en cuyo seno no hay lugar para una alteridad, sea cual fuere.

30. GW V, 140 / EC, 119. Nuevamente aquí optamos por una traducción alternativa de la que propone J.L. Iglesias. La frase original versa: “Der Sohn *ergreift* das Herz”, que Iglesias traduce por “El hijo *sigue* al corazón”; sin embargo, optamos por traducir el verbo *ergreifen* como *apoderarse*, en el sentido de “hacerse del corazón”, ya que lo consideramos como una metáfora más fiel a la idea feuerbachiana según la cual el Hijo *es* el corazón divino como expresión teológica de la naturaleza comunitaria del hombre. Así, el Hijo *es* corazón al mismo tiempo que *es causado por* el corazón, al igual que la dinámica que se da entre Cristo y Dios.

31. Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach*, 588.

preguntas debería habilitarnos (o no) a volver a la cuestión inicial sobre el sentido de una “religión de lo político”. Veamos estas preguntas más de cerca.

En primer lugar, hemos recorrido la manera en que Feuerbach lee la doctrina trinitaria, en particular desde el ángulo de la naturaleza comunitaria del ser humano. Si en un primer momento no había más que Dios –sustancia absoluta, espíritu, frío y puro entendimiento–, el segundo momento corresponde, por su parte, a la Encarnación de Dios en Cristo, cuya causa metafísica Feuerbach entiende la creación de la diferencia allí donde no había más que identidad, o bien la creación del límite allí donde no había más que lo ilimitado. Desde una perspectiva antropológico-filosófica, este proceso interno de diferenciación responde a la necesidad del hombre de tener un Dios que sea análogo a su propia esencia, de modo tal que su función en tanto Dios sea lo más efectiva posible.

Esta idea implica otra más: la Trinidad –y, con ella, toda la religión cristiana– se revela como un auténtico espejo de la naturaleza humana, en particular de su esencia *comunitaria* (recordemos una vez más el *dictum* feuerbachiano *Sein ist Gemeinschaft*). Dios nunca podría no contener en sí mismo la alteridad y la pluralidad que de allí emanan; para Feuerbach, una religión que excluye la dimensión comunitaria no es siquiera concebible, como tampoco lo es una religión que hace abstracción de la realidad material-sensible que conlleva el ser humano en tanto que ser de *Empfindung*: el hombre es siempre un ser de sensibilidad, para quien la experiencia sensible estructura y constituye su esencia; el *corazón*, encarnado en la Trinidad por el Hijo, responde a este elemento.

Esto nos conduce a la segunda pregunta, aquella que puso en movimiento nuestra investigación: ¿qué sentido tiene ahora la declaración hecha por Feuerbach en *Notwendigkeit*? Si tomamos en primer lugar la interrogación sobre la *necesidad de una transformación* en la filosofía, constataremos que el método adoptado por esta reforma no puede hacer abstracción de la naturaleza humana auténtica, es decir, aquella que piensa la esencia humana como una dinámica relacional entre un *Yo* y un *Tú*.

Inversamente: un enfoque que pretenda ser reformador de la filosofía tomando la *política* como fundamento de un resurgimiento de lo *religioso* (“debemos volver a ser *religiosos*; la *política* debe convertirse en nuestra religión”) –y con el ser humano como centro neurálgico– no puede en ningún caso surgir de una perspectiva vertical y jerarquizante, tal como Feuerbach concibe la noción teológica de Dios como *sustancia absoluta y aislada*, fría e infinita, sin límite y, por consiguiente, sin sentimiento ni relación alguna; pura *luz*, pero vacía de *calor*.

Además, otra consecuencia que puede extraerse de ello es nada menos que el hecho de que la propia dinámica de la comunidad (lo que Philonenko llama la “función supra-esencial”) se nos revela como una condición de posibilidad *sine qua non* de la verdadera “libertad total”; una libertad que solo puede advenir a condición de que el “Yo” se abra al “Tú”. Esta apertura del Yo hacia el Tú como “Alter Ego” significa la autoimposición del límite, es decir, afrontar la constitución de la pluralidad a partir de la institución de un límite como negación positiva, o incluso en tanto que negación *productiva*. Para el Yo, abrirse al Tú implica una limitación de sí para crear espacio al Tú; una negación de sí para afirmar al Tú; un sacrificio de sí en beneficio de una exaltación del Tú.

Frente a esta perspectiva relacional, la posición teológica-inauténtica –que no reconoce la centralidad que Feuerbach otorga al amor– no puede más que instituir un régimen de “libre albedrío”, perpetuando así un mundo sin interacción, en el cual la libertad de acción se funda únicamente en la ausencia de vínculo con un Otro; ausencia de relación equivale a ausencia de necesidad, es decir, a ausencia de verdadera libertad.