

# La esencia de la fe según Lutero II: contribuciones a la lectura feuerbachiana.\*

The essence of faith according to Luther II: contributions to the feuerbachian reading

**Por: Dacuy, Maximiliano\***

Instituto Superior Goya (ISG)

Goya, Corrientes.

Email: mxidacuy@gmail.com

Fecha de recepción: 29/08/2020

Fecha de aprobación: 29/09/2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1624489>

## Resumen

El objeto de este artículo es el de explicitar la identidad de fondo en el tratamiento del vínculo entre fe y amor en la filosofía de Ludwig Feuerbach. Para ello exponemos en un primer momento de análisis, que corresponde a La esencia del cristianismo (1841): la contradicción entre fe y amor, conjuntamente con otro modo de entender el vínculo en el mismo escrito en el abordaje de la temporalidad de la conciencia del creyente que toma cuerpo en la “trinidad” de fe, amor y esperanza. A continuación retomamos el vínculo objeto del análisis en La esencia de la fe según Lutero (1844): en este texto asigna la contradicción a la contraposición entre amor y fe inhumana, continuando la línea de articulación en el seno de la conciencia entre amor y fe humana. Esta lectura da lugar a una reconsideración positiva del egoísmo desde

---

\* Este trabajo se inscribe en el Programa de Investigación en Filosofía pos-Hegeliana, perteneciente al Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS). El autor es parte integrante del equipo de investigación.

\* Profesor y licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), doctorando en la misma casa de estudio. Integrante del equipo de investigación del Programa de Investigación en Filosofía pos-hegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento (UNGS) y del Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento pós-Hegelian (GPELF), de la Universidad Estatal Vale do Acaraú (UVA), Brasil.

bases luteranas y, a su vez, fundamenta a la naturaleza a partir del hombre pero desde una perspectiva cristiana: esta opción no está presente en los escritos anteriores. De modo que se superaría aquí la contraposición entre fe y amor, postulando la religión como vínculo de la esencia consigo misma en el despliegue del Dios "para nosotros" (Deus pro nobis).

**Palabras clave:** Amor – Religión – Humanismo – Egoísmo– Naturaleza.

### **Abstract**

The purpose of this article is to make explicit the underlying identity in the treatment of the link between faith and love in the philosophy of Ludwig Feuerbach. To do this we expose in a first moment of analysis, which corresponds to *The Essence of Christianity* (1841): the contradiction between faith and love, together with another way of understanding the link in the same writing in the approach of the temporality of the conscience of the believer who takes shape in the "trinity" of faith, love and hope. Below we return to the link that is the object of analysis in *The Essence of Faith According to Luther* (1844): in this text, he assigns the contradiction to the contrast between love and inhuman faith, continuing the line of articulation within consciousness between love and faith human. This reading gives rise to a positive reconsideration of selfishness from Lutheran bases and, in turn, establishes nature from man but from a Christian perspective: this option is not present in previous writings. Thus, the contrast between faith and love would be overcome here, postulating religion as the link of the essence with itself in the unfolding of God "for us" (Deus pro nobis).

**Keywords:** Love – Religion – Humanism – Selfishness – Nature.

### **Cómo citar este artículo:**

APA: Dacuy, M. (2020). La esencia de la fe según Lutero II: contribuciones a la lectura feuerbachiana. *Nuevo Itinerario*, 16 (2), 80-101. Recuperado de: (agregar dirección web)

## El Dios “para nosotros”, desde la lectura del Reformador

En el periodo 1842 – 1844 el filósofo de Bruckberg realiza un giro<sup>1</sup> en la consideración de la figura de Lutero, respecto a la primera edición de *La esencia del cristianismo*<sup>2</sup>. Si bien hay varios elementos que se desarrollan entre estos años<sup>3</sup>, una

---

<sup>1</sup> Si bien en la década del 30' Lutero tiene un lugar en el pensamiento feuerbachiano es recién a partir de 1842 cuando comienza un estudio a conciencia del Reformador. Véase el Estudio Preliminar de Arroyo Arrayás en Feuerbach L. (1993). *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. (M. Arroyo Arrayás, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos. p. XV. “A partir del año 1842 se produjo la transformación más notable en la interpretación que el filósofo hizo de la obra del Reformador. Hasta ahora podría decirse que el interés de Feuerbach por Lutero fue puramente externo, en el sentido de que acude a él sólo de manera circunstancial en el marco de estudios más amplios, de los que otros pensadores eran los verdaderos protagonistas. A partir del *redescubrimiento* de Lutero su interés por él se hace interno, en el sentido de que en su obra pretende Feuerbach haber descubierto la verdadera esencia del cristianismo. Por eso el Reformador será para él un aliado en su tarea de desvelar la esencia oculta del cristianismo, es decir, su esencia antropológica”. (El subrayado es del autor). Destacamos al final de la década del 30' la contraposición que el filósofo de Bruckberg realiza entre el filósofo y el teólogo, que son representados por Pierre Bayle y Martín Lutero, en su “Pierre Bayle. Contribución a una historia de la filosofía y de la humanidad” (*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*) (1838). Allí, como señala Glasse, este último personifica el ataque de la fe a la razón, distinguiéndose de los teólogos católicos que oponen la gracia a la naturaleza. Véase Glasse, J. (1972). “What did Feuerbach concern himself with Luther?” En *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 26, N° 101 (3). pp. 366 y ss., asimismo para la recepción del Reformador por el filósofo de Bruckberg en el periodo 1838 - 1844.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. XVI y XVIII. “Para legitimar sus afirmaciones [de *La esencia del cristianismo*] Feuerbach ofrece el testimonio de un abundante aparato teológico, casi todo él católico. La presencia protestante es, por el contrario, muy escasa: diez citas de Lutero y pocas otras de Melancton, de Calvino y de algunas obras piadosas”. Y, más adelante, en nota al pie: “Por lo que a Lutero respecta, los cambios más importantes consisten en la gran ampliación de citas del Reformador (alrededor de 159, frente a 10 de la primera edición) y el último capítulo añadido al “Apéndice”, en el que Feuerbach deduce su doctrina de la “verdad del protestantismo”. Él estaba convencido de que este nuevo material aportaba a su obra una gran objetividad y de que, frente a las críticas de los teólogos protestantes, sus citas de Lutero eran argumentos “absolutamente decisivos e irrefutables””. Cf. Arvon, para quien la decisión de contar con Lutero para su interpretación del cristianismo descansa no en el aspecto circunstancial de dar respuesta a la crítica sobre el escrito, sino a cuestiones estrictamente metodológicas, como un intento de superación de la limitación que encuentra el racionalismo ilustrado en su lectura del texto religioso. El problema de esta perspectiva es que no puede explicar la diferencia en el aparato de notas sobre Lutero en la segunda edición respecto a la primera. Aunque es verdad que ambas lecturas no son excluyentes, y bien pueden haber confluído en la intención del autor al momento de trabajar sobre la segunda edición. Véase Arvon: “Como todos los filósofos alemanes que lo han precedido desde Kant, Feuerbach opera sobre la teología protestante. “Gran amigo de Dios”, según la definición de su discípulo Gottfried Keller, es en Lutero en quien cree encontrar su reducto. Él se inserta en la línea de un protestantismo que la antropología no hace más que acentuar. En Lutero, esta no se realiza aún, es verdad, más que observando, en su obra, a un cierto respecto. A tomar en consideración las únicas referencias de Feuerbach, se está tentado a decir que el autor de *La esencia del cristianismo* creó, no sin algo de artificio, su propia configuración del pasado. Pero Feuerbach se vuelve hacia Lutero por una larga tradición teológica que, para resistir a los asaltos racionalistas de la era de las luces, empuja hasta los límites las virtualidades antropocéntricas del protestantismo. La ruptura que se produce en el siglo XVIII entre la naturaleza y la gracia en que hasta entonces Cristo había asumido su unión, se traduce en los teólogos protestantes por un borramiento de la persona de Cristo. La existencia, en lugar de ser sostenida por la fe en la encarnación, es progresivamente estetizada, moralizada y racionalizada; ella

encuentra su encuadre en una suerte de humanitarismo. Por ser Dios ser relegado a una perfecta abstracción, el protestantismo rechaza de más en más todo espiritualismo y cae en un realismo antropológico, sucumbiendo así a la tentación permanente de toda doctrina religiosa que osa unir directamente al hombre y a Dios". (Cf. Arvon, H (1957). *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París: Presses Universitaires de France. p. 48). Para una matización sobre el influjo de Lutero en Feuerbach para la antropologización de la teología, véase Amengual: "Los estudios recientes sobre las relaciones de Feuerbach con Lutero afirman ciertamente una influencia, pero niegan una derivación inmediata y directa de la transformación de la teología en antropología, sino más bien que Lutero ayudó a la superación definitiva del punto de vista idealista y corroboró el principio de la sensibilidad" (cf. Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Editorial Laia. p. 163). Por su parte, Osier entiende que la intención de Lutero de volver al cristianismo primitivo es determinante para Feuerbach al realizar el pasaje de la teología a la cristología, de Dios al Hombre-Dios: "para él [Feuerbach] Lutero es significativo porque señala precisamente un retorno revelador hacia el origen; la Reforma no es otra cosa para esta perspectiva que el redescubrimiento de lo originario, enmascarado por las escorias de la deducción, sobrecargado por los siglos de teología católica. Es por esto que la lectura de Lutero más que la de los Evangelios permite dejar al descubierto la esencia primordial del Cristianismo, es decir, el objeto de la religión, y ello porque toda la obra de Lutero es una cristología, es decir: una imaginación del Hombre-Dios o del Dios-Hombre" (cf. Osier, J.- P. (1968). "Préface" a Feuerbach, L. *L'essence du Christianisme*. Paris: Maspero. p. 35). Por último, Lutero representa la unidad integral del hombre cristiano, sin negar una y otra realidad; y con ello expresa la verdadera religión, no contra el hombre sino para él. Véase Martínez Hidalgo: "Las consecuencias de este estudio profundo de Lutero no tardaron en dejarse notar en la progresiva evolución del pensamiento filosófico de Feuerbach y en no menos proporción en las deducciones éticas del mismo. Particularmente cabe destacar su actitud más positiva con respecto a la religión, religión luteranamente entendida, o sea, rechazadora de la trascendencia monástica. Efectivamente, los Padres de la Iglesia y los místicos querían ser sólo cristianos. Lutero, en cambio, cristiano y hombre" (Cf. Martínez Hidalgo, F. (1997). *L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia: Universidad de Murcia. p. 51) Del mismo parecer es Cesa: "Del proto-reformador Feuerbach, a pesar de su pasado de estudiante en teología, había demostrado siempre un conocimiento más bien modesto; y si se decide a retomar la obra, al principio de 1842, en la preparación de la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, fue para responder con sus mismas armas a la crítica de la teología protestante. Pero en Lutero él descubre un "cristiano" que era también "hombre", y por un par de años al menos habló con una simpatía que no había nutrido por cierto para con aquellos teólogos católicos del pasado de quienes no apreciaba sino la pura coherencia" (Cf. Cesa, C. (1978). *Introduzione a Feuerbach*. Bari: Editori Laterza. p. 92).

<sup>3</sup> Debemos señalar que hay una referencia explícita a la Reforma en la interpretación que Feuerbach hace de los "tiempos modernos" (*neueren Zeit*), a partir de 1843. El materialismo que expone el autor como característico de la filosofía moderna será deudor de la Reforma, tal como lo expone en "Principios de la filosofía del futuro" (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*) (1843): "La misión de los tiempos modernos fue la realización y la humanización de Dios: la transformación y disolución de la teología en antropología"; "El modo *religioso* o *práctico* de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo y sólo él, es el Dios del protestantismo. El protestantismo ya no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios *es en sí mismo*, sino únicamente de *lo que él es para el hombre* y por eso ya no tiene tendencia especulativa o contemplativa como el catolicismo: ya no es teología, esencialmente sólo es Cristología, es decir, *antropología religiosa*". (El subrayado es del autor) (Feuerbach, L. (1969). *La filosofía del futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden. pp. 56 y 57.). Nótese que ya en este escrito –un año antes de aquel en que analiza la fe en Lutero– nuestro autor presenta el principio del *Deus pro nobis*, fundamental en lo que hace a la valoración de la sensibilidad (Cf. Amengual, G., *op. cit.*, p. 80). Véase también, Martínez Hidalgo: "El origen del materialismo de Feuerbach no hay que buscarlo en la tradición científico-mecanicista de los iluministas franceses –particularmente en el *Système de la nature* de J. Holbach – sino en un acontecimiento religioso, la reforma protestante que al humanizar el amor divino abrió la posibilidad de un amor

de las diferencias más destacadas entre la primera y la segunda edición es la lectura atenta de Lutero<sup>4</sup> –desde enero de 1842–. Ello toma cuerpo explícitamente en un escrito que data de 1844: “La esencia de la fe según Lutero” (*Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*)<sup>5</sup>. En este escrito el filósofo de Bruckberg estudia la fe en la teología luterana –aunque debemos señalar que recorre a su vez otros objetos, como ser: el instinto de felicidad (*Glückseligkeitstrieb*), la realización del deseo (*Wunsch*), el concepto de Dios, etc.– haciendo explícita una aparente contradicción<sup>6</sup> entre Dios y el hombre. “Aparente” (*scheint*)<sup>7</sup>, porque Feuerbach ve en el Reformador un humanista, pues detrás de la contraposición entre Dios y el hombre descansa un vínculo, como veremos más adelante<sup>8</sup>. Contraposición radical<sup>9</sup>, fatal, entre el ser absoluto y la nada

---

humano efectivo, patológico, que se enfrenta con los sufrimientos de la humanidad de un modo médico-científico” (Martínez Hidalgo, *op. cit.*, p. 38).

<sup>4</sup> Xhaufflaire, haciendo referencia al influjo de Lutero en este periodo, señala lo siguiente: “Él [Feuerbach] remarca que el cristianismo de Lutero no se distingue esencialmente del cristianismo clásico, antiguo: solamente lo vuelve más manifiesto mostrando que el Dios de la fe es esencialmente un Dios relativo al hombre” (cf. Xhaufflaire, M (1970). *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris: Les Éditions du Cerf. p. 224). Esta apreciación, atinada para *La esencia del cristianismo*, creemos es insostenible para el escrito *La esencia de la fe según Lutero*, como veremos a continuación en la contraposición entre teología y religión y, consecuentemente, entre protestantismo y catolicismo. (Cf. Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, pp. 23 y ss.).

<sup>5</sup> Véase, al respecto, Kamenka: “En un trabajo especial, *La esencia de la fe según Lutero* (1844), Feuerbach argumenta que es precisamente Lutero quien, haciendo explícita la concepción protestante de Dios, finalmente realiza la verdadera esencia de la religión manifiesta” (cf. Kamenka, W. (1970). *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. New York: Praeger Publishers Inc. p. 164).

<sup>6</sup> Arroyo Arrayás traduce *widerspricht* por “se opone”, pero entendemos que la expresión correcta sería “se contradice”. Feuerbach no confunde oposición y contradicción. Sólo en un pasaje de los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (Feuerbach, 1982, p. 329) tienen el mismo tratamiento, o similar, pero es una excepción, al menos en el periodo 1839 – 1845. Lo mismo, en otra parte traduce *Gegensatz* por “antagonismo”, cuando el término correcto sería “oposición” (Cf. Feuerbach, L., *op. cit.*, pp. 3 y 7). Para las obras de Feuerbach, utilizamos la edición de Werner Schuffenhauer, de la Akademie Verlag: Feuerbach, L. (2006). *Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag. Tomo V; y Feuerbach, L. (1982). *Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag. Tomo IX.

<sup>7</sup> Agrega Feuerbach (1993): “Eso es lo que parece, pero la apariencia no es todavía la esencia” (p. 4).

<sup>8</sup> Véase Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, p. 5. “Por tanto, si quieres tener Dios, renuncia al hombre; pero, si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás *ninguno* de los dos. La *nulidad del hombre* es el *presupuesto* de la *esencialidad de Dios*” (El subrayado es del autor).

<sup>9</sup> Sobre la intención de morigeración en la radical oposición entre Dios y el hombre –entendiéndolo a éste como limitado y a Dios como ilimitado– o bien, que el hombre posee de manera limitada lo que Dios tiene en sumo grado, Feuerbach entiende que sólo una propiedad o atributo es tal en su modalidad superlativa. Véase el siguiente pasaje: “Nosotros no eliminamos la diferencia entre Dios y nosotros mismos –oigo objetar a los mediocres– cuando atribuimos también al hombre bondad, libertad y otras propiedades de Dios, pues al hombre le concedemos estas propiedades únicamente en un grado limitado, inferior; a Dios, sin embargo, en grado sumo. Sólo una propiedad, una fuerza o una cualidad, que verdaderamente es capaz de crecimiento en conformidad con su naturaleza –pues no todas las

creada: pues sólo en semejante oposición entre el hombre y Dios se superaría la indiferencia respecto a la existencia divina<sup>10</sup>. En este punto, entonces, radica la apariencia: en que tiene el efecto de devolver la divinidad al hombre por un acto reflejo<sup>11</sup>. Y ello es porque aborda el objeto de la mediación Dios – hombre como una contraposición; esto es, como una relación. Así, partiendo de que la religión expresa, expone, el vínculo entre el hombre y Dios y, como todo vínculo, denota una imperfección, allí donde hay perfección Feuerbach entiende que no hay hombre, hay solo Dios: posición que asigna al catolicismo<sup>12</sup>. El Dios relativo al hombre, en que cada afirmación de sí conlleva una negación en el hombre, en cambio, es el Dios del protestantismo<sup>13</sup>. De este modo Dios, al constituir en grado sumo la humanidad,

---

propiedades son capaces de crecimiento conforme a su naturaleza o razón–, sólo esa merece ser reconocida como tal y ser llamada con su propio nombre, si alcanza el grado sumo. Aquí sólo el superlativo es el verdadero positivo”. (*Ibidem*, p. 7).

<sup>10</sup> *Ibidem*. “Así, pues, sólo si subsiste una áspera y aguda diferencia –o, mucho mejor, *antagonismo* (*Gegensatz*) – entre nosotros y Dios, solamente entonces se supera la *indiferencia* acerca de la existencia o no existencia de Dios”. (El subrayado es del autor).

<sup>11</sup> Véase el siguiente pasaje: “Lutero, entonces, se decide *completamente*, incondicionalmente –Lutero es un hombre de una sola pieza– *por Dios* contra el hombre: Dios es para él, como ya hemos visto, todo; el hombre, nada”. Y, continúa: “La doctrina de Lutero es divina, pero inhumana, incluso bárbara; es un *himno a Dios*, pero un *libelo contra el hombre*. Sin embargo, ella es sólo inhumana en el comienzo, no en la consecuencia; en el medio, no en el fin”. (El subrayado es del autor) (*Ibidem*, p. 14).

<sup>12</sup> Por ello la religión se opone a la teología, y los teólogos han hecho –tómese el caso, por ejemplo, de Tomás de Aquino– un Dios descarnado, absoluto, perfecto, indiferente. Véase también, al respecto, Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. (J. Iglesias, Trad.). Madrid: Editorial Trotta. p. 117: “Dios, en cuanto Dios, como simple ser, es el existente *absolutamente* único, ser *solitario*; absoluta *soledad* y *autonomía*; pues sólo puede ser solitario lo que es autónomo. Poder ser solitario, es un signo de carácter y fuerza mental; la *soledad* es la *necesidad* del pensador y la *comunidad* es la *necesidad* del corazón. Se puede *pensar solo*, pero únicamente puede haber *amor* entre dos. Somos *dependientes* del amor, porque éste es la necesidad del otro ser; pero somos independientes en el acto solitario de pensar. La soledad es autarquía, autosuficiencia”. (El subrayado es del autor).

<sup>13</sup> Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, pp. 10 y 11. “La religión es entonces el vínculo entre Dios y el hombre, pero, como todo vínculo, también éste reposa solamente en una necesidad, en una imperfección. Sin embargo, si tengo lo que Dios tiene, entonces no falta nada si Dios falta. Ahora bien, si me falta algo cuando Dios falta, entonces Dios es una necesidad para mí. Únicamente para el infeliz es una necesidad la felicidad, lo mismo que la libertad para el esclavo”. Y, concluye: “Así pues, lo que Dios es no lo puede ser de ninguna manera el hombre, a no ser que Dios se convierta en un puro artículo de lujo. Esta imposibilidad, esta necesidad de que cada afirmación en Dios presupone una negación en el hombre, es el fundamento sobre el que Lutero ha construido su edificio y derruido la Iglesia católica romana”. Cf. Tomás de Aquino (1964). *Suma Teológica*. (F. Barbado Viejo, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. T. I, q. 4, p. 362: “Dios es, indudablemente, el primer principio, pero no material, sino del género de causa eficiente, y ésta ha de ser perfectísima, pues así como la materia, en cuanto materia, está en potencia, así también el agente, en cuanto tal, está en acto; de donde se sigue que el primer principio activo es el acto supremo, y, por consiguiente, tiene la máxima perfección, pues en la medida en que una cosa está en acto, así la consideramos de perfecta, y llamamos perfecto a lo que nada le falta de cuanto requiere su perfección”. Nótese que, tal como

reduce a la nada al hombre: éste se halla entonces *in*-humanizado (Feuerbach, 1982, p. 360). Pero lo central en esta argumentación es que así Dios despoje (*entäussert*) al hombre de sí, se vincula con él, "se hace hombre"<sup>14</sup>, es esto lo que expresa el dogma de la encarnación: se explicita aquí el pasaje de la apariencia a la esencia. Por esto insiste Feuerbach, siguiendo a Lutero, que el verdadero Dios es Cristo: el Dios hecho hombre<sup>15</sup>. Recordemos que en su interpretación del texto religioso tal proposición será "invertida" (*umkehre*) del siguiente modo: con Cristo el hombre se hace Dios<sup>16</sup>. Es la encarnación, entonces, el acontecimiento superlativo en que Dios se hace hombre, lo que significa –siguiendo a Feuerbach– no sólo que el hombre toma conciencia de su humanidad, sino que la humanidad deviene divina<sup>17</sup>. Parecería ser una obviedad lo siguiente: si el hombre se hace Dios –en la figura de Cristo– va de suyo que la humanidad se constituye en divina, por un simple principio de transitividad. Pero para Feuerbach lo divino *per se* son los predicados, pues constituyen la esencia<sup>18</sup>.

---

argumenta Feuerbach, a lo perfecto nada le falta. El supuesto aquí es que el vínculo existe cuando hay imperfección, porque la autosuficiencia del ente Dios en tanto perfecto –acto puro– elimina la posibilidad de la religión, que es *re-ligare*, vínculo. El Dios perfecto sería sólo el Dios de la metafísica, acto puro.

<sup>14</sup> Notemos algo: en la primera edición de *La esencia del cristianismo*, en la exposición de la encarnación, el argumento expresa lo contrario a lo aquí expuesto. Allí (Feuerbach, 2006, p. 115) Dios se despoja de su divinidad en pos del hombre: *Gott entäussert sich um des Menschen willen selbst seiner Gottheit*.

<sup>15</sup> Véase Cesa (1978): "El Dios luterano no es solamente un Dios que ama, y por ende siente, sino que es también el Dios que se vuelve sensible, deviene carne por amor al hombre mismo" (p. 92).

<sup>16</sup> Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 16. "Lutero es inhumano con el hombre únicamente porque tiene un *Dios humano* y por la humanidad de Dios dispensa al hombre de su *propia* humanidad. Tiene el hombre lo que Dios tiene, entonces es *Dios superfluo* y *el hombre ocupa el puesto de Dios*; ahora bien, por la misma razón, a la inversa: tiene Dios lo que el hombre tiene en sí, entonces ocupa *Dios el puesto del hombre*; de esta manera no es necesario que el hombre sea *hombre*. Si Dios piensa por el hombre –y es lo hace él cuando se revela y se expresa, es decir, cuando dicta lo que luego él le repite y lo que debe pensar de él–, entonces el hombre no tiene necesidad de *pensar por sí mismo*. Si Dios es un ser que actúa para el hombre y para su salvación y felicidad, entonces la actividad del hombre para sí mismo es superflua. El obrar de Dios anula mi obrar". (El subrayado es del autor).

<sup>17</sup> A este respecto dedica todo un capítulo en "La esencia del cristianismo" intitulado: "El misterio de la encarnación o Dios como ser del corazón" (*Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Liebe, als Herzenswesen*). Véase el siguiente pasaje: "En la encarnación *confiesa* la religión lo que en la reflexión sobre sí misma en cuanto teología quisiera negar: que Dios es un ser absolutamente humano". (El subrayado es del autor) (Cf. Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 107).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 72. "Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido corriente de la palabra, es sólo aquel para quien los predicados de la esencia divina, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia no existen, pero no aquel que niega simplemente el sujeto de esos predicados. La negación del sujeto no implica en absoluto la negación de los predicados. Los predicados tienen significación propia e independiente, imponen su reconocimiento al hombre por su contenido, se muestran inmediatamente como verdaderos por sí mismos".

Lutero, así, inaugura el pasaje del Dios “*per se*” al “por nosotros” al “para nosotros” (*pro nobis*): aquí reside otra diferencia con respecto al catolicismo<sup>19</sup>. Así pues, lo primero postula a Dios como un ente perfecto; lo segundo, un ser, un ente, para nosotros (*pro nobis*), no para sí mismo. Ahora bien, ¿qué consecuencias se siguen de esta lectura? Algunas son las siguientes: por un lado, que la autosuficiencia del ser para sí de Dios explica la objetivación de la esencia humana en tanto pensamiento, pues el pensar es por sí autosuficiente (Feuerbach, 2006, p. 134); por otro, que la teología representa mejor al catolicismo que al protestantismo: pues si Dios es para sí, y lo esencial de la religión –para Feuerbach, claro– es el tender un vínculo, una relación, entre el hombre y Dios, o bien en el hombre consigo mismo, no se explica por qué éste en ruptura, en desgarramiento consigo (tal resulta el planteamiento, por caso, de Fabro) iría tras de Dios, sino fuera porque tuviera la ilusión al menos de que éste incline su intención hacia él: eso es lo que espera el corazón, mas no la razón. Desde esta última perspectiva se sigue que Lutero no sería un teólogo, sino un humanista, con una salvedad –bien feuerbachiana, por cierto–: que se trataría de un humanismo religioso<sup>20</sup>. Esto es lo que reivindica del Reformador Feuerbach: el Lutero

---

<sup>19</sup> Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, p. 19. “Únicamente se aparta Lutero de la antigua cantinela en cuanto que él pone todo el peso en el “*por nosotros los hombres*”, en el “*para nosotros*”; en cuanto que él no convierte en *contenido esencial* y *objeto* de la fe la encarnación, la resurrección y la pasión de Cristo *en y por sí mismas*, sino la encarnación de Cristo *por nosotros*, la pasión de Cristo *por nosotros*. Mientras, los católicos se atenían más al mero *hecho*, al objeto por sí mismo”. (El subrayado es del autor). Para una perspectiva católica de esta cuestión, véase Fabro: “El Catolicismo, tanto en teoría como en la práctica, tiene un Dios que, a pesar del predicado del amor, de la humanidad, es un ser *para sí mismo*, al que el hombre llega en cuanto está contra sí mismo, se niega a sí mismo, abandona su *ser-para-sí*. El Protestantismo, en cambio, tiene un Dios que al menos *in praxi*, en lo esencial, no es un *ser-para-sí*; un Dios que es todavía un *ser-para-el-hombre*, un *ser para lo mejor del hombre*. Por tanto, en el Catolicismo el acto supremo de culto, “la Misa de Cristo”, es un *sacrificio del hombre* –es el mismo Cristo, la misma carne y sangre que han sido sacrificadas en la Cruz, las que se ofrecen a Dios en la hostia–; en cambio, en el Protestantismo es un *sacrificio*, un “don de Dios”. En el Catolicismo la humanidad es la propiedad, *el predicado de la divinidad* (de Cristo). Por el contrario, en el Protestantismo la divinidad es la propiedad, el predicado de la humanidad (de Cristo). En resumen: en el Catolicismo el hombre es para Dios, en el Protestantismo Dios es para el hombre”. (El subrayado es del autor) (Cf. Fabro, C. (1977). *Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo*. (P. Rojas-Melero, Trad.). Madrid: Editorial Magisterio Español, S. A. p. 137). En la misma línea, véase Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 304: “El catolicismo ha realizado y formado especialmente en su concepto negativo del bien. Su concepto moral supremo es el del sacrificio, y de ahí el alto significado de la negación del amor sexual, de la virginidad”.

<sup>20</sup> En principio llama la atención que la religión sea la que exprese la esencia verdadera del hombre –tal es uno de los presupuestos de *La esencia del cristianismo*– aunque de forma ilusoria, o bien en una primera conciencia (Feuerbach, 2006, p. 46). Pero esto se torna comprensible cuando entendemos que gracias a ella el hombre se vincula consigo mismo, con su propia esencia (Feuerbach, 2006, p. 18). Véase

II<sup>21</sup>. Lutero ha sido el revelador de la fe cristiana, del *Deus pro nobis*. De modo que lo que en la antigua fe católica era considerado como glosa, el reformador lo toma como texto (Feuerbach, 1982, p. 366). Que Dios es nuestro (*pro nobis*) no es algo al margen, sino un atributo divino: es justamente lo esencial en Dios. Señala Feuerbach (1982), “Dios es “una palabra cuyo *significado* es el hombre”” (El subrayado es del autor) (p. 366)<sup>22</sup>.

Ahora bien, ¿cuáles son las formas en que se presenta este *Deus pro nobis*? ¿Y qué sentido tiene ello para el problema de la fe? Recordemos que es central para la religión el vínculo, la dependencia, no la autosuficiencia: sea de Dios o del hombre. Explicitado este supuesto, podemos apreciar el recorrido que lleva adelante nuestro autor: Dios representa la suma bondad<sup>23</sup>, y se es bueno necesariamente para alguien, en este caso para el hombre –puesto que si fuese bueno para sí mismo expresaría con ello la pura indiferencia para con él<sup>24</sup>, y no sería un Dios “para nosotros”, además de

---

el siguiente pasaje del prólogo a la segunda edición (1843): (...) “y descubro la verdad, la esencia de la religión, cuando la veo afirmar y concebir como una relación divina, una relación profundamente humana”. (*Ibidem*, p. 42).

<sup>21</sup> Cf. Arroyo Arrayás, M. (1991). “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*. Salamanca: Editorial Universidad Pontificia de Salamanca.

<sup>22</sup> En nota al pie, Arroyo Arrayás entiende que Feuerbach tiene una lectura sesgada del Dios Cristiano, volviéndolo al servicio del hombre y expresando, con ello, el egoísmo (Para este tema, véase cap. XII de *La esencia del cristianismo*). Pues, según él, Lutero mantuvo siempre la trascendencia de Dios respecto de la criatura. Lo mismo señala más adelante (p. 62). Véase la n. 17: “Si Lutero insiste en el *Deus pro me* o *pro nobis*, lo hace para subrayar la función aplicativa de la fe, es decir, la fe entendida como confianza del creyente en Dios, frente a una fe entendida como puro conocimiento abstracto. Pero junto a esta función aplicativa de la fe Lutero siempre tuvo muy en cuenta la función disyuntiva de la misma, según la cual la fe, cuando es verdadera, distingue y separa el Dios que el hombre desea del verdadero Dios” (Cf. Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, p. 24). Una lectura no sesgada, más bien forzada de Lutero, reconoce también Cesa (1978), “Este tipo de lectura del escrito de Lutero, aunque evidentemente “tendenciosa”, tenía al menos un mérito, también en el plano histórico: el de desvincular la idea de la sistematización escolástica que, en la dogmática protestante, habían dado los teólogos de los dos siglos sucesivos; era la revalorización de una elemental, y vital, experiencia religiosa, el redescubrimiento del rol central de la cristología” (p. 92).

<sup>23</sup> Feuerbach, L., *op. cit.*, p. 25. “Sólo *Dios* es aquel del que se recibe *todo* bien y aquel que libra de toda desventura. Por ello llamo también la atención sobre el hecho de que nosotros los alemanes precisamente nombramos a *Dios* [*Gott*] (de una manera más fina y bonita que en ningún otro idioma) con el nombre derivado desde la antigüedad de la palabrita “bueno” [*gut*], como aquel que es una fuente eterna que se desborda derramando sólo *bienes*, y del que mana todo lo que es y se llama *bueno*”. (El subrayado es del autor).

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 27. “Pero Dios no es bueno para sí mismo. Para ser bueno tiene que existir, sobre todo, *otro para el que se es bueno*. Un ser concebido únicamente para sí mismo no es ni bueno ni malo. Malo se es *contra* otro; bueno, *a favor*. Un hombre bueno es sólo aquel que es bueno para otros y hace el bien a otros; precisamente por ser bueno para otros, es bueno para sí mismo”. (El subrayado es del autor).

quedar relegado a la teología y a la metafísica, no sería ya objeto de la religión—, pues Dios no puede ser bueno sino para el hombre.

Por el hombre Dios crea el mundo. En el aporte más significativo del judaísmo<sup>25</sup> hallamos también la esencia del *Deus pro nobis*<sup>26</sup>: recurso feuerbachiano para extender el canon luterano a todo el espectro judeo-cristiano. Pero además, en tanto creador supremo de todo lo existente, expone su omnipotencia y ofrece una garantía de seguridad para un alma que sobrevive entre el temor y la incertidumbre. Ahora bien, tal seguridad para con el hombre depende de un pacto implícito: la adhesión incólume hacia Dios<sup>27</sup>. En otras palabras: depende de la fe<sup>28</sup>.

### El vínculo entre fe y amor en *La esencia del cristianismo*

En *La esencia del cristianismo* aborda exclusivamente la fe en el último capítulo, intitulado “La contradicción de la fe y el amor” (*Der Widerspruch von Glaube und Liebe*). Allí los contrapone como dos opuestos irreconciliables que desgarran el alma humana. Por cierto, mejor es sufrir tal desgarró, tal conflicto interno por profundo que

---

<sup>25</sup> Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 159. “La doctrina de la creación proviene del judaísmo; es la doctrina característica y fundamental de la religión judaica”.

<sup>26</sup> Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, p. 28. “Dios es creador omnipotente, creador del cielo y de la tierra. Este atributo es el primero, el más noble entre los atributos divinos; éste más que ninguno diferencia a Dios de todos los demás seres, pues le conviene sólo a Él. Entonces, lo que vale para este atributo vale también para los otros, e incluso tanto más cuanto menos diferencian ellos a Dios del hombre. Ahora bien, Dios no es sólo creador del cielo y de la tierra; Él es también nuestro creador, están implicados el *sentido* y el *fundamento* de por qué Él es creador del cielo y de la tierra”. (El subrayado es del autor). Así, ve en el Credo el símbolo de fe que reside la unidad respecto a la creación y al *pro nobis*: en la expresión “creo en Dios padre todo poderoso, creador del cielo y de la tierra”, Feuerbach (1982) remarca la palabra “padre” (p. 371).

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 25. “Así pues, aquello que me puede librar de todos los males, sean morales o físicos, y, por tanto, a lo que me puedo abandonar incondicionalmente en toda necesidad, eso es Dios. Pero para ser esto, es decir, un objeto de fe y confianza sin condiciones, consecuentemente, para ser Dios o, mejor, para poder serlo, tiene que ser una realidad *sin necesidades*, pues un ser necesitado tiene ya suficiente con actuar para sí mismo; tiene que ser *verdadera e inmutablemente* (bueno); si no, no es un ser digno de confianza”. (El subrayado es del autor).

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 24. “La esencia de la fe según Lutero radica, pues, en la fe en Dios como un ser *esencialmente* referido a los hombres: en la creencia de que Dios no es un ser para sí mismo, ni mucho menos contra nosotros, sino mucho más un ser que es *para nosotros*, un ser *bueno*, y, ciertamente, bueno *para nosotros los hombres*”. (El subrayado es del autor).

sea, que sucumbir a los encantos perniciosos de la fe inhumana. Veamos algunos pasajes al respecto:

*La fe es lo contrario del amor.* El amor reconoce hasta en el pecado la virtud, y en el error, la verdad. Sólo desde la época en que se presenta en el lugar del poder de la fe el poder de la verdadera unidad natural de la humanidad, el poder de la razón, de la humanidad, sólo desde entonces se empieza a ver también en el politeísmo, en la idolatría en general, la verdad; o por lo menos se busca explicar mediante razones humanas, naturales, que la fe encerrada en sí misma deriva del diablo. Por eso el *amor sólo es idéntico con la razón*, pero no con la fe; pues el amor, lo mismo que la razón, es de naturaleza libre y universal, pero la fe es de naturaleza estrecha y limitada. Sólo donde existe la razón domina el amor general; la razón es el amor *universal* mismo. La fe ha descubierto el infierno, no el amor ni la razón. (Feuerbach, 1995.p. 299. El subrayado es del autor)

Observemos este otro pasaje:

Cuando la fe vuelve a sí misma, el amor desaparece. Esta *contradicción teórica* debería también manifestarse *prácticamente*. Necesariamente, pues, el amor en el cristianismo está *mancillado* por la fe, no es libre, no es concebido verdaderamente. Un amor *limitado* por la *fe* es un amor *falso*. El amor no conoce otra ley que a sí mismo; es divino *por sí mismo*, no necesita de la consagración de la fe; sólo puede *ser fundado por sí mismo*. El amor que está unido por la fe es un amor *falso y estrecho* de corazón, que *contradice* al concepto del amor, es decir, *a sí mismo*, un amor *aparentemente santo*, pues oculta en sí mismo el odio de la fe; sólo es bueno en tanto en cuanto no lesione la fe. En esta *contradicción consigo mismo* cae, para conservar la *apariencia del amor*, en los sofismas más diabólicos, como Agustín en su apología de la persecución de los herejes. El amor es *limitado por la fe*; por consiguiente no encuentra que los *actos realizados sin amor*, pero que la fe permite, *la contradigan*; interpreta los *actos de odio* que se hacen por amor de Dios, como *actos de amor*. Y cae *necesariamente* en semejantes contradicciones, porque *en y por sí mismo* es ya una *contradicción* que el amor

sea limitado por la fe. Si *alguna vez* tolera este límite suprime su *propio juicio, su medida, su criterio* inmanente, su *independencia*; se abandona sin oposición a las *insinuaciones de la fe*. (Feuerbach, 1995.p. 299)

Por último, veamos esta contraposición, que nos será de utilidad para el análisis de la fe en Lutero:

*El amor es incrédulo, pero la fe es sin amor*. El amor no cree, porque no conoce nada más divino que sí mismo, porque cree en *sí mismo* como en la verdad absoluta. (Feuerbach, 1995.p. 299. El subrayado es del autor)

En esta serie de polaridades lo que se resalta es el carácter irreconciliable entre la fe y el amor. Pero en esta imposibilidad de conciliarse, en apariencia recíproca, notamos algo: la fe rechaza al amor por su particularidad y exclusividad, no así el amor, pues este es universal, y comprendería como tal también a la fe. El amor tiene un espectro más amplio que la fe, y por ende puede acogerla, redimirla de su carácter “esencialmente partidaria” (*wesentlich parteiisch*) (Feuerbach, 2006, p. 422). De modo que el antagonismo radical ofrece en sí su propio remedio, su canal de superación en uno de sus elementos: claro que esto no lo dice el propio Feuerbach, es una hipótesis de trabajo, basada en las propiedades de cada uno de los contrarios<sup>29</sup>. Ahora bien, el pasaje de la fe al amor<sup>30</sup> nos lleva al reconocimiento de la objetividad: pues la fe expresa la ilusión religiosa, que tiene como correlato un tipo de subjetividad ilimitada<sup>31</sup>. El individuo religioso, fervoroso creyente, anula la sensibilidad, límite de la percepción, a través de la imaginación –verdadero organon de la religión (Feuerbach,

---

<sup>29</sup> Empero, Feuerbach parte de esta contradicción como punto de partida de la superación del cristianismo y de la religión en general. Véase el comienzo de la “Aplicación final” (*Schlussanwendung*) de la segunda edición (1843): “En la contradicción desarrollada entre la fe y el amor, poseemos el motivo necesario, práctico y evidente para superar el cristianismo y la esencia propia de la religión en general”. (*Ibidem*, p. 311)

<sup>30</sup> El supuesto aquí es que Feuerbach mienta un pasaje desde el creyente al hombre culto a través del reconocimiento de la objetividad. Para ello precisa, por un lado, develar al género humano detrás del objeto (*Gegenstand*) “Dios”; por otro lado, volver su mirada a la naturaleza, único modo de determinar la subjetividad, reconstruyéndola en el entorno y la facticidad. Véase esta nota al pie: “Sólo por la unión del hombre y de la naturaleza podemos triunfar del egoísmo sobrenaturalista del cristianismo”. (*Ibidem*)

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 174. “La fe no se limita por la representación de un mundo, de un universo, de una necesidad. Para la fe sólo existe Dios, es decir, la subjetividad libre de sus límites (*schränkenfreie Subjektivität*). Cuando la fe surge en el hombre, el mundo sucumbe, mejor dicho, ha sucumbido ya”. (El subrayado es del autor).

2006, p. 360)<sup>32</sup> –. De modo que la objetividad (*Objektivität*) limita al sujeto y lo vincula no desde la ilusión de ilimitación, sino desde su propia facticidad (Feuerbach, 2006, pp. 205 y ss.). Este es básicamente el tratamiento feuerbachiano de la contraposición entre fe y amor en *La esencia del cristianismo*.

Empero, mientras que el amor no se contrapone a la fe más que en apariencia, sí es verdad que por su carácter partidista y excluyente la fe se contrapone a él, pero no se trata de una estricta reciprocidad. Si el amor, en efecto, llegara a contraponerse a la fe, sería por lo mismo otro tipo de fe, una especie de “amor crédulo”, creyente<sup>33</sup>. Pero ello choca con las propiedades esenciales del amor<sup>34</sup>. Feuerbach (2006, p. 443) parte de tal contradicción para la superación del cristianismo y de la religión en general, pero hay un pasaje en que no se contraponen uno y otro sino que se mediatizan configurando una especie de trinidad. No obstante, si observamos bien se trata de una mediación entre fe y amor. Véase el siguiente pasaje:

Fe, amor y esperanza constituyen la trinidad cristiana. La esperanza se refiere al cumplimiento de las promesas, de *los deseos* que todavía *no* han sido *cumplidos*, pero que *serán cumplidos*; el amor se refiere al ser que da y *cumple* estas promesas; la fe a las promesas y a los deseos que están *ya cumplidos*, que son ya *hechos históricos*. (Feuerbach, 1995. p. 175)

---

<sup>32</sup> Véase Amengual, G., *op. cit.*, p. 110: “La esencia de la fe es por tanto la ilimitación, la sobrenaturalidad de la subjetividad, la exaltación del sentimiento, es decir, trascendencia. Por tanto, el objeto específico de la fe es el milagro; lo que la fe es subjetivamente es el milagro objetivamente. La fe desencadena los deseos de la subjetividad de los vínculos de la razón natural. La esencia de la fe, Dios, la ilimitada subjetividad, es lo que él desea, el cumplimiento de los deseos de su corazón, cumplidos sin los medios, no al modo natural, sino a la manera de la imaginación”.

<sup>33</sup> Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 306. “*El amor es incrédulo, pero la fe es sin amor*. El amor no cree, porque no conoce nada más divino que *sí mismo*, porque cree *en sí mismo* como en la verdad absoluta”. (El subrayado es del autor).

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 175. “El amor cristiano es ya algo *especial* por el solo hecho de que es *cristiano*, de que se llama cristiano. Pero la *universalidad* está en la *esencia* misma del amor. Mientras el amor cristiano no renuncie a su cristiandad y no convierta el amor en la ley suprema, será un amor que ofende el sentido de la verdad, pues el amor es precisamente el que suprime la diferencia entre el cristianismo y el llamado paganismo; será un amor que por su particularidad entra en contradicción con la esencia del amor, será un amor desviado, sin amor, y que por lo tanto, desde hace ya mucho tiempo, ha llegado a ser, con razón, objeto de ironía. El amor verdadero *se basta a sí mismo*; no necesita de ningún título especial, de ninguna autoridad. El amor es la *ley universal* de la *inteligencia* y de la *naturaleza*; es la realización de la unidad del género por medio del sentimiento moral”. (El subrayado es del autor).

Este pasaje es de interés porque nos conduce directamente a “La esencia de la fe según Lutero”. Empero, antes de pasar a su análisis, veamos en qué consiste esta modalidad de lectura temprana en el vínculo entre amor y fe: dicho fragmento pertenece a la primera edición (1841).

Todo gira en torno al deseo y su cumplimiento. Inmediatamente anterior es la exposición de la conciencia religiosa en su pretensión de la realización de los deseos, por sí ilimitados (Feuerbach, 2006, p. 231). Tal realización sólo es posible a través de la fe; es comprensible, empero, ¿qué función cumple el amor en el deseo del creyente? Y es que sólo un Dios que ama, que es todo amor para con el hombre, puede cumplir tales deseos sobrenaturales. Sin amor, no habría cumplimiento. Y no alcanza aquí con la fidelidad: el pacto con el diablo –hipotéticamente– no aseguraría más que desconfianza, porque no hay en él amor genuino para con el hombre<sup>35</sup>. Si Dios es para el hombre y los une el amor, si Dios es todo amor, por eso mismo hará efectivos los deseos humanos. Y, a su vez, sin esperanza, sin ese anhelo suspendido en la realidad en pos del futuro, no hay algo que una al creyente con el Dios que ama: salvo la certeza; empero, ¿debe esperarse que el deseo sea cumplido? Notemos algo: si la fe es un hecho, y este va a suceder, ¿qué sentido tiene hablar aquí de esperanza? Indefectiblemente va a ser, es un hecho ya, sólo que aún no adviene como tal, no se manifiesta ahora, en este preciso momento. De modo que la trinidad no es otra cosa que una mediación del hombre con Dios mediante la fe y el amor. La espera es un mal que surge de la caja de Pandora y expresa incertidumbre; pero un hecho, que es lo que supone la fe, es cierto. Ahora bien, ahí donde hay fe, hay amor: y el deseo se cumple, indefectiblemente, porque el hombre cree en la omnipotencia de Dios. Ahí donde hay amor, hay fe, pues el hombre cree que el deseo se cumple, justamente porque Dios le ama. Pero esto solo es posible por ser Dios para nosotros (*pro nobis*).

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 104. “El diablo ama también a los hombres, pero no por amor del hombre, sino de sí mismo, es decir, por egoísmo, para aumentar y extender su poder. Pero cuando Dios ama al hombre, lo ama por el hombre mismo, para hacerle bueno, feliz y santo”.

## La esencia de la fe, según Lutero II

En la lectura que el filósofo de Bruckberg hace de la fe luterana, ella no resulta excluyente, partidista, mucho menos intolerante: de expresar la esencia falsa de la religión en el capítulo XXV de *La esencia del cristianismo* hay un giro hacia la esencia verdadera, al ver en ella la raíz del amor (Feuerbach, 1982, p. 393), asimismo se la erige en principio de la realidad (Feuerbach, 1982, p. 394).

Comienza la exposición contraponiendo la fe a la incredulidad, a la duda<sup>36</sup>, y presentándola a su vez como origen del amor y la felicidad (*Seligkeit*). Veamos el siguiente pasaje:

La fe es felicidad; la incredulidad, desdicha; la fe es concordia; la incredulidad, discordia; la fe es certeza; la incredulidad, duda; ahora bien, sobre la certeza descansa la bendición de la luz; sobre la duda, el maleficio de la noche, que no es amiga de hombre alguno. La duda reposa sobre el juego del *azar* –hoy esta circunstancia me desbarata mis cálculos, mañana otra–; la fe, sobre el *terreno inalterable de la necesidad*: es imposible que este ser me engañe y me defraude, imposible que Dios mienta, Él no puede ser otra cosa sino verdadero, tampoco puede no ser verdadero. La fe, la raíz del amor –la fe, la confianza, despiertan el amor–; la duda, la raíz del odio– la duda, la desconfianza enemistan al hombre con el hombre–; la duda repele, la confianza atrae; la duda es desabrida; la fe, afable. La increencia es el infierno de los celos; la fe, el cielo del amor seguro. (Feuerbach, 1993. p. 64. El subrayado es del autor).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Recordemos que esta contraposición ya aparece representada en el tratamiento sobre Lutero – Bayle en el escrito de 1838, sólo que aquí varía la apreciación que, puntualmente, se invierte: el valor asignado al filósofo que duda frente al fanatismo del teólogo deja su lugar a la lectura positiva de la fe que supera la indecisión y la desdicha (v. Glasse, J., *op. cit.*, p. 366).

<sup>37</sup> Véase la nota al pie aclaratoria sobre este pasaje, al comienzo del párrafo citado: “La fe está caracterizada aquí, aunque sobre el fundamento de Lutero, únicamente según su significado *general, verdadero y humano*. Sólo para la fe en este sentido entendida valen las propiedades de la concordia, la firmeza y la felicidad; pues en cuanto la fe se extiende a las cosas, o mejor, a las quimeras, que contradicen “a los sentidos, al sentimiento, a la razón”, se convierten ella en la mayor e insoportable tortura que el hombre pueda jamás afligirse”. (El subrayado es del autor). Observemos algo: los aspectos que resalta sobre la fe luterana lo son del amor en *La esencia del cristianismo*: éste es allí general, verdadero y humano, y presenta a la fe como su contraparte, esto es: particular (excluyente, partidista) (Feuerbach, 2006, pp. 410, 413, 422), falsa (expresa la esencia falsa de la religión, por ello es

Lejos está la fe “humana” en ser la contracara del amor. Es más, sólo hay amor –desde esta perspectiva– por y desde la fe, pues ella es principio del amor (Feuerbach, 1982, p. 393). Y lo que existe, reconocido por la fe, no puede ser sino certeza, en modo alguno duda e increencia (Feuerbach, 1982, p. 393)<sup>38</sup>. La certeza de la fe se transmuta en incertidumbre en el hacer<sup>39</sup>. La fe presupone el ser; el hacer, el no ser: el sacrificio deviene símbolo de incredulidad (Feuerbach, 1982, p. 399), es el permanecer contra sí mismo para ganarse a Dios: pero un Dios inhumano (Feuerbach, 1982, p. 400). Debemos hacer notar que la fe inhumana es la que se rechaza de plano<sup>40</sup>; en consonancia con ello habría una apertura feuerbachiana hacia el protestantismo en desmedro del catolicismo, distinción apenas presente en la primera edición de *La*

---

teológica) (Feuerbach, 2006, pp. 409, 413) e inhumana (pues está contra el hombre, y pone el hombre contra sí mismo) (Feuerbach, 2006, p. 410). Aquí Feuerbach realiza una distinción entre una fe humana –de la mano de Lutero–, y otra inhumana –suponemos propia de la teología y el catolicismo. Recordemos que sostenemos una lectura humanista de Lutero por parte de Feuerbach, no como teólogo. Pues, de ser tal, propondría un Dios para sí y no para el hombre. Esta última característica pertenece a la perspectiva católica, tal como lo concibe Feuerbach en este escrito. Ahora bien, de ser correcta esta distinción, con el descubrimiento de Lutero, ¿podríamos decir que al filósofo de Bruckberg se le revela un tipo de fe humana? Creemos que esta intuición es anterior, pero con el estudio del Reformador encuentra su desarrollo, por lo que venimos sosteniendo.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 65. “La incredulidad sacrifica la *realidad (Wesen)* a la *apariencia (Schein)*, pero la fe no confunde, a causa de la apariencia de lo contrario, la realidad a la que ha dado su confianza; pues está segura de que ninguna realidad puede ser lo contrario de ella misma” (El subrayado es del autor). Arroyo Arrayás traduce *Wesen* por “realidad”, cuando en verdad debería ser el término “ser”, ya que tiene sentido decir: “la incredulidad sacrifica el ser a la apariencia”, pues aquí ser no necesariamente un matiz metafísico, máxime sabiendo que en este periodo Feuerbach entiende por *Wesen* el ser real y efectivo.

<sup>39</sup> Resuenan aquí las posturas agustiniana y luterana de la gracia y la fe como vínculos de salvación a despecho del mérito, del hacer. Véase Agustín de Hipona (1949). “De la corrección y de la gracia”. En *Obras de San Agustín*, tomo VI (P. Victorino Capánaga, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. p. 171: “Y si los que se salvan son pocos en comparación de los réprobos, aunque muchos en número absoluto, no se debe a sus méritos, sino es puramente gratuita su salvación; es don de gracia que se debe agradecer a Dios, porque lo hace para que nadie presuma de sus méritos y se cierre toda boca, y el que se gloria, se gloríe en el Señor”. Asimismo, Lutero, M. (1967). “La libertad cristiana”, en *Obras de Martín Lutero* (C. Witthaus, Trad.). Buenos Aires: Editorial Paidós. p. 154: “Vemos así que al cristiano le basta con su fe, sin que precise obra alguna para ser justo, de donde se deduce que si no ha menester de obra alguna, queda ciertamente desligado de todo mandamiento o ley, y si está desligado de todo esto será, por consiguiente, libre. *En esto consiste la libertad cristiana*: en la fe única que no nos convierte en ociosos o malhechores, sino antes bien en hombres que no necesitan obra alguna para obtener la justificación y salvación” (El subrayado es del autor).

<sup>40</sup> Y así la presenta Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, como una fe inhumana, que niega lo humano y pone al individuo contra sí mismo (contra su esencia) y contra todo lo otro de la fe. Véase, el siguiente pasaje: “Quien recurre a la experiencia renuncia a la fe. Donde la experiencia constituye una instancia, el espíritu y la fe religiosa han desaparecido ya [...] Pero la fe es más fuerte que la experiencia. Los casos que la contradicen no perturban la fe en su fe; ella es feliz en sí misma; sólo tiene ojos *para sí misma*, y está cerrada para todo lo demás”. (El subrayado es del autor) (Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, p. 283).

*esencia del cristianismo* (Cesa, 1978, p. 92). De ser así, la crítica de Müller surtió efecto: según este teólogo, el escrito en cuestión apunta al catolicismo y no al protestantismo. El doble pasaje de la teología a la cristología (en Lutero)<sup>41</sup> y a la antropología (en Feuerbach), expone el movimiento en el plano disciplinar de la revelación del principio luterano.

Pero lo relevante de *La esencia de la fe según Lutero* es el modo en que se mediatiza fe y amor<sup>42</sup>. En tanto vínculo, aparece en *La esencia del cristianismo* pero al margen y con otra intención: la trinidad entre fe, amor y esperanza articula temporalmente el alma anhelante del creyente en pos de satisfacer los deseos ilimitados del corazón; pero aquí lo que está en juego es la autoconciencia o conciencia de sí. Ella es producto del reconocimiento de Dios para con nosotros. Y da lugar a una ética eudaimonística, en que el altruismo sólo se torna factible desde la reformulación del egoísmo, ¡pero con presupuestos cristianos!

Ahora bien, veamos el siguiente pasaje:

Dios es nada *en sí mismo*. Pero, entonces, ¿cómo explica esto la fe, cuando presupone una subsistencia de Dios independiente del hombre? Por la gracia, la clemencia, la misericordia, la bondad; en *una* palabra: por el *amor* de Dios. El amor es la dependencia de un ser independiente, el no-ser-nada-para-sí de una realidad que, no obstante, es por sí o se presenta como tal. Amar significa no poder ni querer ser nada en sí mismo, significa poner el propio ser fuera de sí. La frase: Dios es el amor, es decir, el amor es la esencia de Dios, no dice, pues, nada más que esto: Dios no es nada en sí. Pero esta esencia de Dios, no ser nada en sí mismo, es revelada real y sensiblemente sólo en Cristo; únicamente Cristo es el verdadero y esencial objeto de la fe. La esencia de la fe no es, por tanto, otra cosa que la certeza, la indudable e inquebrantable

---

<sup>41</sup> Señala Feuerbach que en la fe luterana el verdadero Dios es Cristo, "justamente porque en Él ya no se puede distinguir un *Cristo en sí* de un *Cristo para nosotros*" (El subrayado es del autor) (Feuerbach, L., *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, p. 70).

<sup>42</sup> Véase Cesa (1978), "El escrito en el cual Feuerbach se impulsó hacia adelante en el reconocimiento y en la exposición de los caracteres "humanos" del cristianismo es *La esencia de la fe según Lutero* (1844)" (p. 92).

certeza de que el *amor del hombre es la esencia de Dios, la esencia suprema*.  
(Feuerbach, 1993. p. 72. El subrayado es del autor)

Dios ama al hombre porque depende de él, pues es para el hombre: amar implica dependencia a un otro. Y la fe es la certeza absoluta del amor de Dios para con el hombre<sup>43</sup>. Así, fe y amor no se contraponen –habíamos dicho que lo era en apariencia– sino que implican momentos dialécticos de la autoconciencia del creyente<sup>44</sup>. La fe es identidad de sí en su saberse a sí mismo; el amor, la diferencia que emerge de la propia identidad: sin fe, no hay autoconciencia; sin amor, no hay más que un saber de sí; o bien, en otras palabras: el amor es el tú de la fe<sup>45</sup>. Aquel –que no expresa otra cosa que dependencia– depende de la fe, y es su objeto (Feuerbach, 1982, p. 400). El supremo artículo de la fe es: Dios es amor. Es el hombre entonces objeto de la fe: pues es amor del hombre para sí mismo a través de Dios. De modo que si en la fe el hombre es celestial, divino; en el amor es terrenal, humano: pues en la fe se ama a sí y en el amor ama a otro<sup>46</sup>.

La fe precede al amor, y lo hace posible, se redefine con ello el egoísmo. Si en el egoísmo práctico el individuo religioso domeñaba la naturaleza, era porque había en él

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 75. “La diferencia entre el luteranismo y el catolicismo radica, por tanto, sólo en que en aquel el amor de Dios es *seguro*, mientras que en este es inseguro, *dudoso*”. (El subrayado es del autor).

<sup>44</sup> No es este el lugar para desarrollar tal perspectiva. Para una interpretación –aunque con otros presupuestos– de una dialéctica de la conciencia en la filosofía de Feuerbach, véase Wartofsky, M. (1977). *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. vii y ss.

<sup>45</sup> Lutero establece la preeminencia de la fe respecto al amor. En el vínculo entre unos y otros el amor cristiano realiza la fe en el lazo social, es la fe en acto allende el alma del creyente. El otro se me hace prójimo, próximo, por la fe vehiculizada en el amor, de ahí nuestra referencia al tú: “El cristiano es libre, sí, pero debe hacerse con gusto siervo, a fin de ayudar a su prójimo, tratándolo y obrando con él como Dios ha hecho con el cristiano por medio de Jesucristo. Y el cristiano lo hará todo sin esperar recompensa, sino únicamente por agradar a Dios y diciéndose: bien; aunque soy hombre indigno, condenable y sin mérito alguno, mi Dios me ha otorgado gratuitamente y por pura gracia suya en virtud de Cristo y en Cristo riquísima justicia y salvación, de manera que de ahora en adelante sólo necesito creer que es así. Mas por mi parte haré también por tal Padre que me ha colmado de beneficios tan inapreciables, todo cuanto pueda agradarle, y lo haré libre, alegre y gratuitamente, y seré con mi prójimo un cristiano a la manera que Cristo lo ha sido conmigo, no emprendiendo nada excepto aquello que yo vea que mi prójimo necesite o le sea provechoso y salvador; que yo ya poseo todas las cosas en Cristo por mi fe. He aquí cómo de la fe fluyen el amor y el gozo en Dios, y del amor emana a la vez una vida libre, dispuesta y gozosa para servir al prójimo sin miras de recompensa” (Lutero, M., *op. cit.*, pp. 164 y 165).

<sup>46</sup> Veamos cómo concluye Lutero su escrito: “Se deduce de todo lo dicho que el cristiano no vive en sí mismo, sino en Cristo y el prójimo; en Cristo por la fe, en el prójimo por el amor. Por la fe sale el cristiano de sí mismo y va a Dios; de Dios desciende el cristiano al prójimo por el amor” (*Ibidem*, p. 167).

fe pero no amor. La divinidad desde sí mismo, siendo imagen y semejanza de Dios, determinaba su vínculo con la naturaleza creada. Pero la fe sin amor es la fe inhumana, a este punto llegamos con este análisis de Feuerbach. No puede darse el caso de una fe que no conlleve amor. Pues lo peligroso de esta fe inhumana es que erige en sí un Dios sin amor, sin lo otro de sí. Y claramente sin el hombre ni la naturaleza: pues el individuo religioso es él mismo un Dios; representa la mala infinitud, la diferencia absoluta. Mientras el objeto del amor es hacer bien a otros; el objeto de la fe, es hacerme bien a mí mismo, mi propia felicidad (Feuerbach, 1982, p. 402)<sup>47</sup>. Veamos, por último:

Primero la fe, después el amor; “el amor sigue a la fe”; pero lo primero es el amor a sí mismo; lo segundo, el amor al prójimo: un orden que generalmente no tiene sólo un sentido malo, egoísta, sino también un sentido bueno y justo. Pues, ¿cómo quiero hacer felices a los otros, si yo mismo soy infeliz?, ¿cómo satisfacer a los otros, si el gusano de la insatisfacción me corroe?, y, en general, ¿cómo hacer el bien a los otros, si yo no tengo nada bueno en mí mismo? Por tanto, primero tengo que preocuparme de mí mismo antes de ocuparme de los otros, primero poseer antes de compartir, primero saber antes de enseñar, y, en general, primero tengo que ponerme a mí mismo como fin antes de que pueda ponerme como medio para los otros. En breve: el *objeto del amor* (del amor al prójimo) es el *bien de los otros*; el *objeto de la fe*, sin embargo, *mi propio bien, mi propia felicidad*. (Feuerbach, 1982. p. 82. El subrayado es del autor).

---

<sup>47</sup> Véase Cesa (1978), “El encuentro con Lutero, en suma, le había revelado una religión en la cual el creyente no estaba angustiado por obligaciones y deberes, de la necesidad de servirse de toda una serie de mediaciones para llegar a la salvación. Lutero había enseñado que el hombre que vive de la fe es sereno y tranquilo, sin deber avocarse a ninguna práctica en su vida terrena; y Feuerbach estaba convencido que bastaba laicizar esta “religión” (es decir, eliminar el último residuo, permanece en Lutero como supervivencia del pasado, de un Dios trascendente) para abrir la puerta a una relación interhumana en la cual, de la religión, quedase el “vínculo”, aquello que se expresa en la corporeidad del amor” (p. 94).

## Conclusiones

La fe hace posible el desde sí del hombre para consigo mismo, a través del amor incondicional de Dios. Este amor y esta fe tornan factible el reconocimiento de lo otro del hombre. Se llegaría desde aquí, por otro camino, a la naturaleza<sup>48</sup>; y sería esta vía una alternativa a la trazada en *La esencia del cristianismo*. Desde este pasaje de la fe al amor, y desde el sí mismo a lo otro, la naturaleza tendría una matriz religiosa. Feuerbach (2006, p. 165), en *La esencia del cristianismo*, va del hombre a la naturaleza, pero en este nuevo recorrido ese pasaje es de carácter religioso. Y se presenta como una alternativa integral. Ya que la fe y el amor, al conformar la díada en el seno de la conciencia, ofrecen la clave para la superación de una contradicción absurda, en que se concebía: el amor como superador de la fe, pero en falta de identidad consigo y por ende de divinidad (Feuerbach, 1982, p. 401); y una fe sin amor, inhumana, pues se la entendía desde la pura identidad consigo misma, pero indiferente a lo otro de sí, perfecta, irreligiosa.

---

<sup>48</sup> Es verdad que la lectura del escrito de Feuerbach sobre Lutero no nos autoriza a realizar semejante inferencia, pero sí si partimos de un presupuesto de *La esencia del cristianismo*, que no modifica Feuerbach en las subsiguientes ediciones y que marcan un progresivo viraje hacia la naturaleza, a saber: el hombre llega a los otros y a la naturaleza desde la conciencia de sí. Esto es: si bien en las “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía” (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*) (1842) postula que la naturaleza es fundamento del hombre (Feuerbach, 1982, p. 259), en *La esencia del cristianismo* se articula en un mismo gesto la conciencia de sí del individuo con y por el otro (yo y tú) y, a su vez, en relación a la naturaleza: “La conciencia del mundo es una conciencia que humilla –la creación fue un “acto de humillación”– pero la primera piedra del escándalo en la que se quiebra el orgullo del yo es el tú, el otro yo. El yo temple su mirada en el ojo de un tú, antes de soportar la intuición de un ser que no refleja su propia imagen. El *otro* hombre es el lazo de unión entre yo y el mundo. Soy y me siento dependiente del mundo porque antes me siento dependiente de otros hombres. Si no necesitara del hombre, tampoco necesitaría del mundo. Me reconcilio y familiarizo con el mundo a través de los otros hombres. Sin los otros hombres el mundo sería para mí no solamente vacío y muerto sino también absurdo e irracional. Sólo en los otros adquiere el hombre claridad sobre sí y conciencia de sí mismo; pero por lo pronto cuando adquiero claridad sobre mí el mundo se hace también claro. Un hombre que existiera exclusivamente para sí mismo se perdería despojado de sí e indiferenciado en el océano de la naturaleza; no se concebiría a sí mismo como hombre, y la naturaleza como naturaleza” (El subrayado es del autor) (Feuerbach, 2006, p. 132).

## Bibliografía

Agustín de Hipona (1949). "De la corrección y de la gracia". En Obras de San Agustín, tomo VI (P. Victorino Capánaga, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Amengual, G. (1980). Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. Barcelona: Editorial Laia.

Arroyo Arrayás, M. (1991). "Yo soy Lutero II". La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach. Salamanca: Editorial Universidad Pontificia de Salamanca.

Arvon, H (1957). Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. París: Presses Universitaires de France.

Cesa, C. (1978). Introduzione a Feuerbach. Bari: Editori Laterza.

Fabro, C. (1977). Ludwig Feuerbach: La esencia del cristianismo. (P. Rojas-Melero, Trad.). Madrid: Editorial Magisterio Español, S. A.

Feuerbach L. (1993). Escritos en torno a La esencia del cristianismo. (M. Arroyo Arrayás, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos.

Feuerbach, L. (2006). Gesammelte Werke. Berlín: Akademie Verlag. Tomo V.

Feuerbach, L. (1982). Gesammelte Werke. Berlín: Akademie Verlag. Tomo IX.

Feuerbach, L. (1968). L'essence du Christianisme. Paris: Maspero.

Feuerbach, L. (1995). La esencia del cristianismo. (J. Iglesias, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.

Feuerbach, L. (1969). La filosofía del futuro. (Julio Vera, Trad.). Buenos Aires: Ediciones Calden.

Glasse, J. (1972). "What did Feuerbach concern himself with Luther?" En Revue Internationale de Philosophie. Vol. 26, N° 101 (3).

Kamenka, W. (1970). The Philosophy of Ludwig Feuerbach. New York: Praeger Publishers Inc.

Lutero, M. (1967). "La libertad cristiana", en Obras de Martín Lutero. Tomo I (C. Witthaus, Trad.). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Martínez Hidalgo, F. (1997). L. A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy. Murcia: Universidad de Murcia.

Tomás de Aquino (1964). Suma Teológica. (F. Barbado Viejo, Trad.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Wartofsky, M. (1977). Feuerbach. Cambridge: Cambridge University Press.

Xhaufflaire, M (1970). Feuerbach et la théologie de la sécularisation. Paris: Les Éditions du Cerf.