

FEUERBACH Y NIETZSCHE: LA REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN Y EL SENTIDO DEL CRISTIANISMO

Feuerbach and Nietzsche: the anthropological reduction of
religion and the meaning of Christianity

Pablo Uriel Rodríguez
Universidad de Buenos Aires
blirius@hotmail.com

RESUMEN: Feuerbach y Nietzsche son los principales críticos del cristianismo del siglo XIX. Ambos filósofos piensan a Dios como una creación humana. Sin embargo, hay varias diferencias entre *La esencia del cristianismo* y *El Anticristo*. De acuerdo con Feuerbach, a través de la religión el hombre conoce su propia esencia. Hay una antropología oculta en la religión cristiana y la *filosofía del futuro* debe exponerla. Para Nietzsche, el dios de los cristianos ha sido producido por un tipo de hombre decadente. Únicamente destruyendo el cielo cristiano, la tierra podrá llegar a ser un mundo humano.

Palabras clave: **Cristianismo / Feuerbach / Nietzsche**

ABSTRACT: Feuerbach and Nietzsche are the most important critics of Christianity of the XIXth century. Both philosophers think of God as a human creation. However, there are several differences between *The essence of Christianity* and *The antichrist*. According to Feuerbach, man acknowledges his own essence through religion. There is a hidden anthropology in Christian religion and the *philosophy of the future* has to expose it. In Nietzsche's view, Christian God has been produced by a decadent kind of man. Only destroying Christian heaven, the earth would be able to become a human world.

Keywords: **Christianity / Feuerbach / Nietzsche**

1. La presencia de Feuerbach en el pensamiento de Nietzsche

Pocas relaciones intelectuales han sido tan desatendidas por la investigación filosófica como la que existe entre Nietzsche y el posthegelianismo. Hubo, no obstante, voces que se manifestaron a favor de la importancia de la escuela posthegeliana para el pensamiento nietzscheano. En su libro de 1939 dedicado al idealismo alemán del siglo XIX, Löwith reconoce que el camino que va *de Hegel a Nietzsche* sólo se vuelve transitable a partir de una reconstrucción del pensamiento posthegeliano¹. Tres décadas más tarde, en *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze afirmará que un *pathos* anti-hegeliano y anti-posthegeliano atraviesa la obra de Nietzsche de principio a fin². Entre los posthegelianos destaca la figura de Feuerbach. Durante la década del 40', como admitiera Engels³, su crítica al cristianismo bastó para que la juventud alemana se *convirtiera*, en su totalidad, en feuerbachiana. Motivo suficiente, a nuestro entender, para desandar la deuda filosófica de Nietzsche con el posthegelianismo a partir de su confrontación con el pensamiento de Feuerbach precisamente en torno a una temática que ha sido eje de la obra nietzscheana: el valor del cristianismo.

Las lecturas directas que Nietzsche realizó de Feuerbach obligarían a hablar de una presencia feuerbachiana prácticamente nula en el pensamiento nietzscheano. Sin embargo, durante su etapa de formación académica, el joven aspirante a filólogo leyó *La esencia del cristianismo* a los 18 años antes de trabar contacto con la filosofía de Schopenhauer⁴. A la edad de 43 años, en el ocaso de su lucidez intelectual, Nietzsche encaró la lectura de los *Principios de la filosofía del futuro*. En contraposición, desde 1862 hasta 1887, en el período que separa los dos contactos directos con la obra de Feuerbach, rastreamos

1. Cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, trad. E. Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 248.

2. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 17 y pp. 220-230.

3. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana*, Méjico, Gernika, 1984, p. 23.

4. “Ya Ida Overbeck, la mujer de Franz Overbeck, amigo de Nietzsche y a quien éste más de una vez reveló interesantes datos sobre sí mismo, dejó constancia –según indica Otto J. Most– de que Nietzsche, en las numerosas conversaciones que tuvo con ella entre 1876 y 1879, manejaba pensamientos feuerbachianos, juzgando ella misma por su parte que Feuerbach «había influido sobre él desde mucho tiempo antes, quizá ya con anterioridad a Schopenhauer»”, M. Cabada Castro, *Querer o no querer vivir*, Barcelona, Herder, 1994, p. 298.

una considerable influencia indirecta del filósofo posthegeliano sobre el pensamiento de Nietzsche.

El primer, y más importante, mediador entre ambos filósofos fue Wagner. El Wagner que conoce Nietzsche –aquel del cual más tarde se distanciará– había abrazado las ideas de Schopenhauer tras haber sido durante su juventud un entusiasta feuerbachiano. Toda posible recepción y elaboración nietzscheana de las ideas feuerbachianas recibidas a través de Wagner quedaron condicionadas y contaminadas por la mutua adhesión –del joven profesor y el músico consagrado– al pensamiento del autor de *El mundo como voluntad y representación*. Es necesario señalar que las obras feuerbachianas que mayor impacto produjeron en Wagner fueron los *Principios de la filosofía del futuro* y los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Un ejemplo paradigmático de esta particular *mediación* wagneriana lo encontramos en la primera obra de Nietzsche. El programa de emancipación antropológica desarrollado por Feuerbach en la primera mitad de la década del 40' inspiró el motivo central de *La obra de arte del futuro*⁵, obra en la cual Wagner propone la creación, a través del arte, de una sociedad política en la cual todos los hombres pudieran desarrollar sus capacidades físicas y espirituales y alcanzar, así, la felicidad. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche presenta la idea de una obra de arte total capaz de recrear el *espíritu trágico griego* y producir, de ese modo, las condiciones para el renacimiento de la comunidad política alemana; no obstante, para desarrollar su teoría adopta las categorías y el esquema metafísico schopenhaueriano que lo alejan considerablemente del populismo comunista feuerbachiano en la dirección de un individualismo aristocrático.

La importancia de la *Historia del materialismo* en la formación filosófica de Nietzsche ya ha quedado fuera de toda duda. En el libro de Lange, Nietzsche encontró una segunda fuente de información sobre la filosofía de Feuerbach. La *Historia del materialismo*, focalizándose principalmente en numerosas citas de los *Principios*, presentaba a Feuerbach como un filósofo que en virtud de su antropocentrismo aún permanecía bajo el influjo del espiritualismo hegeliano. El pen-

5. *La obra de arte del futuro* fue redactado durante el año 1849, pero apareció en 1850 en Leipzig. Su primera edición contaba con una efusiva dedicatoria a Ludwig Feuerbach en la cual Wagner llegaba a adjudicarle al filósofo la autoría del libro. Cfr. R. Wagner, *La obra de arte del futuro*, trad. J. B. Llinares y F. López, Valencia, Universidad de Valencia, 2007, p. 172.

samiento feuerbachiano, lejos de ser un verdadero materialismo, es interpretado como una *filosofía de lo sensible* de tendencia *idealista*⁶.

Destacamos, por último, un tercer mediador: Stirner. Con la lectura de *El único y su propiedad*, realizada presumiblemente en 1874 en el momento en que se gestaba el definitivo distanciamiento de Wagner y Schopenhauer, Nietzsche tomó conocimiento de una encendida polémica contra la izquierda hegeliana en general y Feuerbach en particular. Stirner le reprocha al autor de *La esencia del cristianismo* que su crítica antropológica de la religión liquida a Dios para que, no obstante, el género humano ocupe su lugar. El hombre individual, el “Único”, ya no se arrodilla ante dios; pero ahora, lo hace ante una humanidad que ha conservado para sí todos los predicados divinos: el hombre permanece siendo un esclavo solamente ha cambiado de amo.

El repaso anterior permite puntualizar tres características fundamentales de la recepción nietzscheana de Feuerbach: i) el foco de atención está puesto sobre el *período antropológico* (1839-1845) del itinerario filosófico feuerbachiano; ii) los elementos teóricos más destacados son la teoría del origen de la religión (*La esencia del cristianismo*) y la valoración del sensualismo (*Principios de la filosofía del futuro*); y iii) se trata de una lectura que polemiza con la crítica feuerbachiana de la religión y la filosofía destacando su aspecto parcial y “moderado”.

2. ¿Identidad en la teoría de la proyección?

Nietzsche consideraba que la estrategia argumentativa del ateísmo del siglo XIX era un claro avance con respecto a la desarrollada por el ateísmo de los siglos anteriores. Ya no alcanza con proponer pruebas que demuestren la no existencia de Dios, lo fundamental consiste en ofrecer una explicación de cómo surge históricamente la idea de que existe un Dios y comprender por qué los hombres conducen su vida bajo este supuesto. Nietzsche y Feuerbach comparten el mismo espíritu de época que reacciona contra la tentativa hegeliana de pensar al mundo y al hombre a partir de Dios. Para los filósofos posthegelianos –y en este punto Nietzsche puede ser considerado uno de ellos– la antropología reemplaza históricamente la función argumentativa que los pensadores cristianos medievales le asignaban a la “teología natural”: la ciencia del hombre es la base sobre la cual debe probarse o no la validez universal de los contenidos de toda revelación religiosa. Tras el *giro antropológico* del siglo XIX los filósofos aceptan, en mayor o me-

6. Cfr. A. Lange, *Historia del materialismo. Tomo II*, trad. V. Colorado, Buenos Aires, Lautaro, 1946, p. 212.

nor medida, la tesis de que lo divino es una creación de los hombres y declaran que es la antropología, y no la teología, la encargada de determinar si esta invención humana es legítima o ilegítima.

Desde el punto de vista de Feuerbach la esencia divina no es más que la esencia del hombre depurada de los límites propios del individuo humano concreto y, en tanto que tal, contemplada como una instancia suprahumana⁷. Para explicar la atribución que el hombre hace de su propia esencia a una realidad ajena a lo humano, Feuerbach *rompe* con las coordenadas de la filosofía de la religión de Hegel y analiza la experiencia de lo divino desde la perspectiva del individuo concreto: no es la especie humana la que enajena su propia esencia en Dios sino los hombres particulares los que proyectan la esencia de su especie en una realidad trascendente. El hombre concreto experimenta la diferencia entre el carácter infinito de su *esencia genérica* y el carácter finito de su *existencia particular*. Al volverse consciente de esta diferencia termina postulando que la esencia infinita por él experimentada no es humana sino divina. La vanidad individual le impide al hombre particular aceptar que su existencia real permanece por debajo de las posibilidades de su propia esencia, es decir, por debajo de las posibilidades de todo ser humano. Para neutralizar este fracaso cada hombre transforma su propia incapacidad y miseria en imperfecciones y debilidades del género humano⁸. Los hombres, sin embargo, no niegan la realidad del carácter infinito de su esencia; sino que la afirman atribuyéndosela a un sujeto divino. El hombre crea a Dios con el fin de conservar, a través de la existencia divina, aquellos predicados humanos que para él mismo poseen un carácter sagrado y que, como tales, deben permanecer alejados del extravío y la pérdida que supone la existencia finita y particular. El interés de Feuerbach en demostrar la *humanidad* de Dios es subsidiario de su verdadera preocupación: afirmar el carácter *divino* de las facultades y propiedades del género humano.

El análisis nietzscheano del origen de la religión se desarrolla sobre el terreno de la crítica que este autor elabora contra el concepto del “sujeto”. Nietzsche discute el supuesto moderno, el *atomismo psíquico*

7. Cfr. L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. F. Huber, Buenos Aires, Claridad, 1963, pp. 26-27.

8. “Por eso, para librarme de esta vergüenza, de esta intranquilidad, atribuyo los límites de mi individualidad a una cosa inherente a la esencia humana misma. Lo que para mí es inconcebible lo será también para los demás; luego ¿por qué me preocupo de eso? Pues no es culpa mía. No es la culpa de mi inteligencia; es la culpa de la inteligencia de la misma especie”, L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 19.

co⁹, que establece el carácter indivisible de nuestra personalidad. El error de la modernidad es privilegiar de modo unilateral el aspecto autoconsciente del hombre. El verdadero *sí mismo* del hombre es su cuerpo¹⁰ entendido como una pluralidad de fuerzas de diverso sentido que permanecen entre sí en un estado de tensión. El espíritu humano, lo que cotidianamente denominamos “yo”, es, tan sólo, una *ficción operativa* que nos permite unificar y simplificar la complejidad de nuestro cuerpo. La idea de Dios es, en cierto sentido, una respuesta prematura al enigma que se le presenta al hombre cuando constata la diferencia entre el “sí mismo” y el “yo”. En numerosas ocasiones el hombre experimenta ciertos estados exaltados que irrumpen en el interior de su vida psíquica y física (“sí mismo”) sin poder integrarlos en la unidad personal del espíritu (“yo”). En respuesta a ello, el ser humano configura dos esferas claramente definidas: una inferior, propia y humana en la que localiza los estados ordinarios y otra superior, ajena y divina a la que atribuye los estados extraordinarios¹¹. Dios, en definitiva, es producto de un conocimiento fisiológico limitado de nuestra personalidad global.

El análisis de Nietzsche permanece dentro de la órbita de la teoría de la proyección de Feuerbach aun cuando abandona la terminología idealista (esencia, género, conciencia, etc.) todavía presente en el discípulo de Hegel para adoptar expresiones de cuño psicológico vitalista (fuerza, afecto, sentimiento, etc.). Con todo, este reemplazo terminológico no es una mera cuestión formal sino que implica una suerte de desplazamiento teórico. Si bien Nietzsche se apropia de la teoría de la proyección como explicación del origen de la religión, lo hace para que ésta opere en una estrategia filosófica del todo diversa a la feuerbachiana. Develado el origen humano de la religión a través de la crítica *genética* de Dios, Feuerbach promueve una reconquista teórico-práctica de las propiedades humanas alienadas en la esfera trascendente de lo divino: es necesario reconocer la esencia divina como esencia humana para luego superar la alienación de los hombres elevando su existencia concreta al nivel de su esencia recuperada. Nietzsche, por su parte, no se precipita en esta dirección y considera que es necesario un paso previo. En primer término es necesario precisar cuáles son los estados y afectos que dan origen al ser divino: si se trata de fuerzas

9. Cfr. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999, p. 36 (§ 14).

10. Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, pp. 60-61.

11. Cfr. F. Nietzsche, *KGW VIII*, 3, 14 (127).

de carácter activo o de carácter reactivo. El análisis nietzscheano, por tanto, impulsa una crítica del valor de aquellas *supuestas* riquezas que siendo en principio propiedad del hombre habrían sido entregadas por éste a los dioses.

3. El valor de la religión y su relación con la filosofía

En un punto fundamental Feuerbach, en su análisis de la religión, permanece tributario de la filosofía de la religión hegeliana. El maestro y el discípulo comulgan con la idea de que en la conciencia religiosa existe un grado de verdad que no logra manifestarse en su máxima pureza. Para Hegel la tarea histórica de la filosofía queda consumada cuando ésta expone al nivel del concepto lo que la religión ya ha expresado en el plano de la representación. Feuerbach rechaza la metodología hegeliana puesto que entiende que de ese modo la filosofía sólo logra reproducir en el plano lógico la distorsión propia de las imágenes religiosas. Lo realmente necesario es dar cuenta de los estados y afectos materiales que dieron origen a las expresiones religiosas: la verdad de la religión no se alcanza elevando sus contenidos al plano filosófico sino operando su reducción al plano sensible.

Así las cosas cabría esperar que Feuerbach afirmase que para captar el núcleo esencial de la religión la labor filosófica deba volverse sobre las formas religiosas más primitivas. No obstante, la propuesta es otra. Las afirmaciones teológicas no son más que afirmaciones antropológicas traducidas al lenguaje mítico de la fantasía: en la historia de la humanidad, la ciencia del hombre se desarrolló como ciencia de lo divino a través de la evolución histórica de las religiones. Cuando desde el punto de vista de la filosofía se contempla dicho desarrollo se asiste a un proceso de desvelamiento progresivo de la verdadera esencia del hombre: *“cada progreso de la religión es, por tanto, un conocimiento más profundo de sí mismo [del hombre]”*¹². Este mismo proceso recibe un sentido completamente diverso desde la óptica de la teología; bajo dicha perspectiva, una religión supera a otra cuando logra desembarazarse de los antropomorfismos todavía presentes en su antecesora. La aparición sucesiva de formas religiosas puede pensarse, teológicamente, como un proceso que tiende a erradicar la antropología de la teología¹³. Sin embargo, ambas perspectivas logran

12. L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 26.

13. “... la evolución histórica en las religiones, consiste en que lo que en las religiones anteriores se consideraba como objeto, ahora es considerado como algo subjetivo, es decir, lo que antes se creía y se adoraba como Dios, se sabe ahora que es algo humano.

compatibilizarse en el seno de una lógica dialéctica de cuño netamente hegeliano. Es necesario que el conocimiento antropológico se *aliene* progresivamente en el discurso teológico —es decir, se aleje sucesivamente de su fuente original, a saber, la certeza sensible— para que la esencia humana pueda ser captada, indirectamente, en su mayor pureza y universalidad. La evolución histórica de la teología termina produciendo como resultado un material de análisis apto para la especulación filosófica. El error de Hegel, desde el punto de vista feuerbachiano, fue tomar sin más este material —v. gr. el cristianismo— desconociendo su alto grado de alienación.

Nietzsche repite un *gesto* típicamente posthegeliano cuando esgrime como argumento acusatorio en contra de la filosofía alemana el hecho de que *por sus venas corra sangre teológica*¹⁴. En sus *Principios de la filosofía del futuro* de 1843 Feuerbach había lanzado una denuncia similar: “la filosofía moderna partió de la teología; ella misma no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía”¹⁵. Sin embargo, la identificación nietzscheana de la filosofía con la teología no puede asimilarse a la identificación feuerbachiana de la filosofía con la teología puesto que ambas identificaciones operan en distintos niveles de análisis. La “comunidad sanguínea” de la cual habla Nietzsche no es un mero recurso literario sino que da cuenta de una *continuidad fisiológica* entre el *párroco protestante y su nieto el filósofo profesional*. Feuerbach, en su denuncia, quedó instalado en el nivel de los contenidos del pensar, de las ideas o, en términos afines a la perspectiva nietzscheana, en el plano del “yo” o el espíritu. Nietzsche se mueve en un nivel más profundo. Si hasta la fecha los filósofos “llegaban a opiniones doctrinales que de hecho se parecían mucho a las opiniones religiosas judías, cristianas o hindúes”¹⁶ es porque entre ellos y los teólogos siempre existió una relación de filiación en el plano del “sí mismo” o el cuerpo. Para Nietzsche el problema de la filosofía no radica tanto en el hecho de haber heredado de la teología determinados contenidos doctrinales sino en el haber recibido una determinada disposición ante la existencia. Este mismo reproche

La religión anterior es idolatría para la posteridad: el hombre hizo adoración de su propia esencia”, *ibid.*, p. 26.

14. Cfr. F. Nietzsche, *El Anticristo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2008, p. 39 (§ 10).

15. L. Feuerbach, “Principios de la Filosofía del Futuro” en *La filosofía del futuro*, trad. J. Vera, Buenos Aires, Calden, 1969, p. 93 (§ 18).

16. F. Nietzsche, *Humano demasiado humano. Tomo I*, trad. A. Brotons, Madrid, Akal, 2007, p. 100 (§ 110).

vale especialmente para los filósofos posthegelianos. Aquello que la religión eleva a la categoría de ideal no es más que una existencia transmundana desprovista de las contradicciones inherentes a la vida terrenal; de este modo, el hombre manifiesta indirectamente una debilidad para aceptar lo real. La filosofía posthegeliana conserva este “fin último” secularizando el reino celestial en una sociedad humana igualitaria y libre; por ello, desde la óptica de Nietzsche, en su interior palpita la misma voluntad transmundana.

4. Dos visiones del cristianismo

Ambos filósofos culminan su análisis del fenómeno religioso con un balance crítico de aquella religión que, tras arduas luchas históricas, logró imponer sus valores en el mundo occidental: el cristianismo. Precisamente, en torno a la apreciación del cristianismo las especulaciones de ambos filósofos se distancian hasta volverse inconciliables.

En el seno del pensamiento feuerbachiano, la teología –desarrollando progresivamente una ciencia del hombre– deviene *sierva inconsciente* de la filosofía. A partir de este esquema, Feuerbach piensa la relación que guarda la *filosofía del futuro* con la religión cristiana. Hegel todavía consideraba al cristianismo como la “religión absoluta”, para Feuerbach es, tan sólo, la última forma histórica de la religión. En este sentido, el cristianismo es el punto de mayor abstracción teológica y, por ende, de alienación antropológica. La religión cristiana es hasta el momento la última y más elevada antropología expresada en lenguaje teológico. La misión de la filosofía es *apropiarse* del cristianismo y transformar esta situación circunstancial en una situación definitiva: de ahora en adelante, la antropología ya está en condiciones de abandonar su exposición indirecta a través de la teología y comenzar a expresarse conforme a su propio lenguaje.

Feuerbach reconstruye el devenir de las religiones históricas en un proceso que va desde el politeísmo, atravesando el monoteísmo, hasta llegar al cristianismo. Desde el punto de vista genético el politeísmo es la forma religiosa más originaria: la multiplicidad de propiedades o facultades consideradas sagradas por los hombres es representada por la multiplicidad de los dioses, cada dios particular simboliza un predicado determinado¹⁷. El monoteísmo nace históricamente como un

17. “La fuerza corporal es otra propiedad de los dioses de Homero: Zeus es el dios más fuerte. ¿Por qué? Porque la fuerza corporal ya de por sí se consideraba como algo magnífico, algo divino. La verdad de la guerra era para los antiguos germanos la verdad suprema: por eso también su dios supremo era el dios de la guerra: Odín;

“politeísmo unificado”. En el dios del monoteísmo quedan contenidas todas las propiedades y facultades que antes se atribuían a distintos dioses. Cabe señalar que en el estadio más primitivo de la fe monoteísta estas propiedades o facultades son reunidas entre sí sin reparar en las contradicciones y dificultades que suscitan su atribución a un mismo y único sujeto¹⁸. El núcleo esencial del monoteísmo puede percibirse en el judaísmo. El Dios del *Antiguo Testamento*, al igual que los demás dioses antiguos, es un “Dios nacional”. Jehová es la manifestación y *celebración* trascendente de la conciencia que el pueblo israelita tiene de su propio sentido y existencia histórica entre las demás naciones del mundo¹⁹. La primitiva religión de los judíos rendía culto a un Dios colérico y celoso cuya principal preocupación era velar por el bienestar de su nación a través de todos los medios²⁰ –incluso en detrimento y perjuicio de otros pueblos. Yendo más allá del análisis feuerbachiano, pero sin abandonar sus lineamientos fundamentales, debemos señalar que la categoría que describe con mayor exactitud la particularidad de la antigua religión de Israel no es tanto la de monoteísmo sino la de monolatría, es decir, una “vinculación exclusiva y permanente a una divinidad, sin excluir la existencia de otros dioses”²¹. Admitiendo la existencia de otras divinidades, el judaísmo alcanzó una comprensión “conceptual” del politeísmo. A través de la devoción exclusiva a Jehová, los judíos comprendieron que “la realidad palpable de las divinidades politeísticas no es más que la expresión de las diferencias nacionales,

la guerra, ‘la ley de las leyes o sea la ley más antigua’”, L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. cit., p. 33.

18. A continuación transcribimos un ilustrativo pasaje extraído de las *Lecciones sobre la esencia de la religión* dictadas por Feuerbach en la Universidad de Heidelberg en 1848: “Se advierte, pues, que no hay una gran diferencia entre el politeísmo pagano y el monoteísmo cristiano, el cual, en último análisis, no es más que un politeísmo unificado, porque en el Dios cristiano están ocultos una gran cantidad de dioses, por lo menos tantos como son sus cualidades. El politeísmo es más franco, más real, mientras que en el cristianismo, si no se distinguen los signos individuales de las divinidades, el carácter colectivo de Dios se mantiene, sin embargo, siempre el mismo. Del mismo modo como los dioses del Olimpo se hacían la guerra recíprocamente, las diversas cualidades del Dios cristiano tuvieron sus luchas sanguinarias”, L. Feuerbach, *La esencia de la religión*, trad. C. Siburu, Argentina, Rosario, 1948, p. 53.

19. Cfr. L. Feuerbach., *La esencia del cristianismo*, trad. cit., p. 120.

20. “Por Israel se para hasta el sol; por Israel tiembla, según Philo, la tierra al anunciarse la ley; en una palabra, por Israel cambia toda la naturaleza su esencia”, L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. cit., p. 119.

21. Cfr. G. Theissen, *La fe bíblica*, trad. X. Pikaza, Navarra, Verbo Divino, 2002, p. 99.

locales...”²². Por este motivo, si el israelita rendía culto exclusivo a Jehová lo hacía por considerarlo el *único* Dios; pero, fundamentalmente, por considerarlo el único Dios *judío*.

La aparición histórica de la religión cristiana supone el paso del culto particular –tanto en su vertiente politeísta (Grecia) como monoteísta (Israel)– al culto universal: surge una religión cosmopolita que supera la barrera del interés nacional. Mientras las religiones nacionales proyectan en sus dioses la esencia particular de sus pueblos de origen, el cristianismo proyecta en su Dios la esencia humana genérica²³. Esta superación de las características nacionales implica una supresión de las determinaciones empíricas y una espiritualización del sujeto divino. La novedad de la religión cristiana consiste, simplemente, en la generalización y abstracción de las propiedades divinas de las antiguas religiones nacionales y su consiguiente –y sucesiva– *integración conciliadora* en una personalidad unificada: el Dios protector de un pueblo deja su lugar al benevolente padre de todos los hombres²⁴.

Nietzsche no atribuye a la religión valor cognitivo alguno: las expresiones religiosas no contienen elemento de verdad alguno, ni siquiera deformado por las particularidades del lenguaje teológico²⁵. Sin embargo, la religión no merece un juicio completamente negativo puesto que cumple una función positiva en el plano práctico-existencial. Toda religión es una *ficción*, es decir, un “sistema de símbolos” que permite otorgar un sentido a la vida y ordenar los múltiples aspectos del mundo en referencia a una realidad que está más allá del plano humano. Se trata, en suma, de una interpretación que le permite al hombre desenvolverse ante el devenir de la existencia. La particularidad de la *ficción* religiosa consiste en que no se reconoce a sí misma como una invención humana y, por ende, no renuncia a una pretensión de verdad y correspondencia con un orden de cosas objetivo.

22. L. Feuerbach., *La esencia de la religión*, trad. cit., p. 17.

23. Cfr. L. Feuerbach., *La esencia del cristianismo*, trad. cit., p. 121.

24. De este modo, Feuerbach relativiza el valor de la religión cristiana. El cristianismo “no es una religión más perfecta, y no tiene en sí mismo nada de absoluto: diviniza al género humano, como el politeísmo divinizaba a las nacionalidades particulares. El dios cristiano es una creación del hombre, ni más que el dios pagano...”, L. Feuerbach., *La esencia de la religión*, trad. cit., p. 18.

25. “...nunca religión alguna, ni mediata ni inmediateamente, ni como dogma ni como parábola, ha contenido verdad alguna”, F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, trad. cit., p. 100 (§ 110).

A partir de la consideración de la religión como *ficción*, Nietzsche desarrolla uno de los aspectos más interesantes de su pensamiento: una clasificación y análisis tipológico de las religiones. El criterio de distinción entre las diversos cultos nada tiene que ver con el desarrollo conceptual de sus respectivos dogmas; la verdadera diferencia entre una u otra religión reside en la base fisiológica de la cual éstas surgen y en el tipo de actitud vital promovidas por cada una de ellas. Desde sus primeras obras hasta sus últimos escritos nuestro autor da indicios de la alta estima que tenía por los dioses olímpicos: entre los griegos encontraba una religión de características afirmativas que utilizaba a la divinidad para valorar positivamente la existencia humana²⁶. No obstante, Deleuze señala que debemos evitar pensar que la religión es una estructura neutra que sirve de igual manera tanto para la afirmación como para la negación de la vida: “siempre que Nietzsche nos habla de una religión activa, de una religión de los fuertes, de una religión sin resentimiento ni mala conciencia, se trata de un estado en el que la religión se halla precisamente subyugada por fuerzas de naturaleza totalmente distinta a la suya y no puede desenmascararse”²⁷. El filósofo francés llega a esta conclusión bajo el presupuesto de que Nietzsche considera al cristianismo como la expresión culminante del fenómeno religioso: en el cristianismo la esencia de la religión alcanza su grado supremo revelándose como fuerza anti-natural y negadora de la vida a partir de la ficción *ultra-mundana*²⁸.

La reconstrucción de la versión nietzscheana del *nacimiento histórico del cristianismo* permite dejar en claro la diferencia fundamental entre Nietzsche y Feuerbach. Como hemos visto, Feuerbach concluye que el dios cristiano es la proyección de la esencia humana universal. Ahora bien, si el filósofo posthegeliano arriba a este resultado es porque su razonamiento no está exento de lo que Nietzsche denomina

26. Cfr. F. Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, pp. 54-55 (cap. 3) y F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998, p. 120 (II, §23).

27. G. Deleuze, *op. cit.*, p. 202.

28. “La religión no es sólo una fuerza. Las fuerzas reactivas no triunfarían nunca, conduciendo la religión hasta su grado superior, si por su lado la religión no estuviera animada por una voluntad, voluntad que conduce al triunfo a las fuerzas reactivas... Las fuerzas reactivas no prevalecerían nunca sin una voluntad que desarrollara las proyecciones, que organizase las ficciones necesarias. La ficción de otro-mundo en el ideal ascético: esto es lo que acompaña todos los movimientos del resentimiento y de la mala conciencia, esto es lo que permite despreciar la vida y todo lo que es activo en la vida, esto es lo que da al mundo un valor de apariencia o de nada”, *ibid.*, pp. 204-205.

el *pecado original* de los filósofos: este vicio “de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse”²⁹. El análisis feuerbachiano, como señalará Marx en sus tesis IV, VI y VII, continúa inscripto en el seno del idealismo en la medida en que, partiendo de un ser humano abstraído de sus relaciones histórico-sociales, no logra dar cuenta de la base económico-política de la alienación religiosa. Para Nietzsche, por el contrario, el Dios cristiano es la proyección de un *tipo humano particular* sumido y afectado por relaciones de poder específicas que, enemistado con las condiciones concretas de su existencia, se entrega a la sacralización de un mundo irreal completamente anti-vital.

Para Nietzsche el cristianismo es el resultado de un largo proceso de *castración* de la idea de Dios³⁰. El examen nietzscheano de la evolución histórica del cristianismo va, al igual que en Feuerbach, desde el dios de un pueblo hasta el dios cosmopolita. No obstante, la ventaja del análisis nietzscheano sobre el feuerbachiano consiste en *ligar* la transformación de la idea de Dios al destino histórico de la vida política y social de los pueblos y los individuos:

Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes, —proyecta el placer que su propia realidad le causa, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso... Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, —se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo... Ciertamente: cuando un pueblo se hunde; cuando siente desaparecer de modo definitivo la fe en el futuro, su esperanza de libertad; cuando cobra conciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación, entonces también su Dios *tiene que transformarse*.³¹

Esta metamorfosis divina puede apreciarse de modo ejemplar en la historia del judaísmo³². En el origen de la religión judía, Jehová era un dios poderoso y colérico que no dudaba a la hora de castigar a los enemigos de Israel. En Él se podía apreciar la conciencia de un pueblo que, bajo la conducción de sus reyes, había conquistado una

29. F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, trad. cit., p. 44 (§ 2).

30. Cfr. F. Nietzsche, *El Anticristo*, trad. cit., p. 46 (§ 16).

31. *Ibid.*, p. 46 (§ 16).

32. Cfr. *Ibid.*, p. 58 (§ 25).

sólida formación político-estatal. Esta «edad de oro» se ve afectada por la dominación extranjera (plano exterior) y por la disolución de un gobierno fuerte y centralizado (plano interior). Por medio de los profetas, el pueblo conserva la esperanza de una acción de Jehová capaz de expulsar a los invasores y restaurar el poder político. Sin embargo, estas expectativas no fueron cumplidas. Ante la catástrofe política *el curso natural* de cualquier nación antigua hubiera sido el reconocimiento de la impotencia de su propio dios³³ y su consiguiente derrota a mano de la divinidad de sus vencedores; no obstante, a través de la mediación sacerdotal, Israel interpreta su desgracia política como un *castigo* infligido por su propio dios en consecuencia de su infidelidad religiosa. En lugar de abandonar la propia fe y abrazar la religión de sus conquistadores, los judíos estrecharon su vínculo con Jehová. Sometido a una voluntad extranjera, el pueblo judío renuncia a su antiguo dios belicoso y se forma la imagen de un dios conciliador³⁴ que le permite adaptarse a su nueva situación política y sobrevivir. Esta transformación del antiguo dios judío permitió su *desnacionalización*. Ya no estamos ante el dios de un pueblo, sino ante el *dios-de-las pobres gentes, el dios-de-los pecadores, el dios-de-los-enfermos*³⁵. Este dios impotente ya no es capaz de representar los ideales de pueblo alguno; sin embargo su veneración encuentra eco en los débiles de todo el mundo y, precisamente por ello, se vuelve un dios cosmopolita.

La religión cristiana es el último fruto del *árbol* judío. El cristianismo no es otra cosa sino el judaísmo tomando conciencia de que los oprimidos y angustiados de todas las naciones podían identificarse con su *último* dios. La formulación más contundente y precisa de esta conciencia se alcanza en la figura de Pablo de Tarso quien advirtió que, renunciando en lo exterior al rito y la legalidad judía, bastaba con el símbolo “Dios en la cruz” para aglutinar un poder capaz de adueñarse del mundo entero³⁶.

Para Feuerbach, el mérito del cristianismo radicaba en el hecho de que, a diferencia del paganismo, era la única religión que reconocía la dignidad de *todos* los hombres: “en el paganismo la divinidad fue sólo un privilegio, una pretensión arrogante de la aristocracia; en el

33. Cfr. G. Theissen, *op. cit.*, p. 109.

34. “Ese Dios vuélvese ahora un mojigato, timorato, modesto, aconseja la «paz del alma», el no-odiar-más, la indulgencia, incluso el «amor» al amigo y al enemigo”, F. Nietzsche, *El Anticristo*, trad. cit., p. 46 (§ 16).

35. Cfr. *Ibid.*, p. 48 (§ 17).

36. *Ibid.*, p. 115 (§ 58).

cristianismo es un patrimonio común, fundado y legítimo: no algunos hombres, sino cada hombre en cuanto hombre es Dios³⁷. La perspectiva nietzscheana posibilita una mayor justeza histórica que corrige la visión feuerbachiana: en efecto, el cristianismo introduce históricamente la idea del igual valor de todos los hombres, pero lo hace atribuyendo dignidad a quienes hasta el momento carecían de ella. Nietzsche, citando a Pablo (1Cor. 1, 20ss.)³⁸, nos recuerda la opción política concreta del cristianismo primitivo en favor de los oprimidos y su protesta contra los valores del mundo antiguo: en el Crucificado queda reconocida la humanidad de los *intocables* de toda sociedad. El pensamiento de Feuerbach se resuelve en una adhesión parcial y crítica al cristianismo: se trata de una religión que en su origen impulsó un progreso histórico pero en la actualidad *retrasa* ese mismo progreso. La filosofía de Nietzsche se consume en una lucha a muerte contra el cristianismo: el renacimiento del mundo occidental va de la mano de la *transvaloración* de los valores cristianos. Frente al cristianismo, la posición de Feuerbach es indicio de su auto-comprensión como un *pensador socialista*; la posición de Nietzsche, de su auto-proclamación como *defensor de los valores aristocráticos*.

37. L. Feuerbach, "La diferencia entre la divinización de los hombres en el paganismo y en el cristianismo" en *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*, trad. L. M. Arroyo, Madrid, Tecnos, 1993, p. 108.

38. Cfr. F. Nietzsche, *El Anticristo*, trad. cit., p. 89 (§ 45).