

Tabla de Contenidos

| | |
|---|---|
| La crítica a lo religioso y la posibilidad de diálogo interreligioso | 1 |
| <i>Ludwig Feuerbach (1804-1872)</i> | 1 |
| <i>Religión como proyección</i> | 2 |
| <i>Fundamentalismos</i> | 2 |
| <i>Lo Santo</i> | 3 |

La crítica a lo religioso y la posibilidad de diálogo interreligioso

Ludwig Feuerbach (1804-1872)

La obra de Feuerbach se enmarca en una visión del fenómeno religioso como producto de otro fenómeno que hay que desvelar por ser más fundamental. Otros filósofos con este mismo enfoque propicio a desvelar fundamentos ocultos han sido Freud, Marx y Nietzsche, a los que se suele englobar en la categoría de *filósofos de la sospecha* debida a Paul Ricoeur.

Cada uno de estos filósofos aporta un punto de vista distinto respecto al fenómeno esencial que fundamenta la religión y, en el caso de Feuerbach, se refiere a un elemento propio de la subjetividad humana.

La de Feuerbach no es una visión psicologizante de la religión ya que él pensaba que cualquier enfoque que tienda a explicaciones reduccionistas hacia el individuo son perversas. De hecho carga contra la doctrina de la inmortalidad del alma precisamente por esa razón: la considera una idea egoísta que correspondería a un Dios contrario al ser humano.

Más que psicologizante la visión de Feuerbach es antropologizante, pensando en el ser humano colectivamente, como se muestra en una de sus obras cumbre que se titula *La esencia de la religión* y que fue escrita en 1841.

En la construcción de sus ideas influyó el debate entre Hegel y Schleiermacher ocurrido en los años veinte de su siglo. En dicho debate Schleiermacher apostaba por un fundamento de la religión en los sentimientos, en especial en el sentimiento de dependencia. La crítica que recibió de Hegel trataba de ridiculizar este argumento diciendo que en ese caso un perro sería el mejor cristiano dado lo desarrollado que está su sentimiento de dependencia hacia su dueño. Feuerbach optó por apoyar la idea de Schleiermacher pero solo como punto de partida para construir la suya propia.

En primer lugar Feuerbach se preguntó por la naturaleza del elemento exterior en la religión: Dios mismo, exterior al creyente.

Schleiermacher identificaba este elemento exterior con un absoluto, Dios mismo, pero Feuerbach optó por naturalizar este elemento identificándolo con la naturaleza, que quedaba así convertida en la esencia de Dios.

Faltaría ahora identificar el mecanismo interior en la persona que pone en marcha el sentimiento hacia ese absoluto o *Dios*. Feuerbach propone el deseo como semilla que en el territorio de los sentimientos germina en una creencia religiosa. Este deseo sería el de justicia, el de vencer al mal.

Identifica Feuerbach un efecto en la persona en la que este deseo se pone en marcha: una escisión interna por el que la persona identifica sus anhelos de justicia con elementos externos a él y mayores que él. Este mecanismo es alienante pues aleja al hombre de lo que le es propio y, por esa razón, lo denominó "*proyección*". Se produce así una tensión entre la persona y esa otra realidad que es externa pero construida por la persona misma a la que llamará "Dios". Además se da el caso de que para que Dios sea más que el hombre debe ser menos, lo cual pone en marcha un círculo de mayor alienación cuanto más deseo de justicia tenga la persona.

A ese momento en el que se construye una idea que aliena a la persona lo llama Feuerbach "*ideología*", aportando así al marxismo este concepto que rendirá mucho provecho en posteriores elaboraciones teóricas.

Como vemos, la crítica a la religión de Feuerbach no es como las que harán Marx o Engels en el sentido de que la religión sea una superestructura que sobredetermine las actividades humanas. Tal como el título de su obra indica, Feuerbach propone la religión como esencial en la naturaleza humana, producto de su subjetividad. Un punto de vista este muy interesante pues retiene en el hombre y su voluntad la capacidad de expresar sus deseos de justicia, pero avisándole de no hacerlo de una forma alienante que lo disminuya.

Religión como proyección

Acabamos de describir la construcción por Feuerbach del concepto de "*proyección*" como alienación, alejamiento de lo propio, en un intento de buscar alivio para sus deseos de justicia. Ciertos sucesos históricos del pasado de las religiones no pueden ofrecer ejemplos de este mecanismo.

La tradición judía ha asociado la muerte con el olvido, por lo que permanecer en la memoria ha sido la forma de seguir existiendo para esta cultura. Sin embargo, el cautiverio de Israel en Babilonia en el siglo VIII a. C. produjo la necesidad de elaborar más refinadamente el concepto de Dios y el concepto de memoria de las víctimas. Este es el origen de la potencia con la que se abre paso el monoteísmo de Yavé en el marco judío: un Dios sin parientes que pide devoción exclusiva y que a cambio promete liberar a su pueblo y restaurarlos a su tierra. Por otra parte, otros acontecimientos políticos sangrientos abrieron paso a la idea de una resurrección como forma de hacer justicia a las víctimas. Estos son ejemplos de los mecanismos de sufrimiento que, según Feuerbach, están en la esencia de la religión y su momento ideológico sería la postura afirmativa, positiva, acerca de las proyecciones que hace.

Fundamentalismos

Sin duda uno de los temas de reflexión de nuestros días: el diálogo interreligioso y sus condiciones de posibilidad.

Una de las formas de abordar este tema sería cuestionar si el equipaje dogmático de las primeras religiones monoteístas es apropiado en un mundo múltiple donde la multiculturalidad es un ingrediente de muchas sociedades avanzadas.

Sobre esto hay que decir que, en efecto, los monoteísmos, al considerarse religiones *reveladas* se prestan poco al diálogo con el diferente puesto que su esencia no está en la convivencia sino en la conversión, aunque hay notables diferencias en la intensidad con la que las diferentes monoteísmos ejercen esa esencia.

El cristianismo, por ejemplo, tiene como parte de sus creencias tanto el particularismo como el universalismo, por lo que puede encajar a la vez el respeto a la religiosidad personal ante Dios con un afán de extensión misional. La cuestión sería encontrar el punto en el que cada ingrediente de la aparentemente contradictoria mezcla cristiana contribuya al diálogo interreligioso. Una opción sería hablar más de Jesús de Nazaret que de Cristo, rebajando así, aunque solo sea exteriormente, el nivel dogmático sobre el personaje al proponerlo como modelo de vida en vez de como salvador. Esta

opción podría ampliarse a la elaboración de un doble discurso, uno *extático*, propio para el entendimiento con el diferente y otro *estático*, de consumo interno, donde el dogma no es cuestionado. En cualquier caso estos intentos irían en la línea de lo que propuso Johann Baptist Metz de evitar absolutizar lo intrahistórico en el diálogo con otros monoteísmos.

Otra vía de pensamiento desde posturas cristianas sería analizar el rendimiento de reconstruir el dogma trinitario como un acercamiento al politeísmo, pues parece que el politeísmo debería encajar bien en una sociedad múltiple. Esta vía es muy cuestionable, pues, por ejemplo, históricamente Bizancio ha resultado más abierta y más trinitaria, lo que pudiera contar como evidencia en contra de esta idea.

Lo que sí parece incuestionable es que abandonar el monoteísmo en aras al entendimiento religioso no sería compatible con la esencia cultural que está en la base del cristianismo a pesar de que, como indicó Eusebio, el monoteísmo haya sido instrumentalizado por Roma (sea por designio divino o no) y se pueda pervertir convirtiéndolo en un aparato de justificación de políticas imperialistas.

Lo Santo

Precisamente el énfasis en “lo santo” en oposición al “dogma” es una de las claves que puede permitir el diálogo interreligioso al aludir a ese espacio de misterio y trascendencia en el que sucede el fenómeno religioso y que es común a todas las religiones.

Un posible criterio para juzgar la eficacia religiosa sería su mayor o menor capacidad para iluminar lo santo, para contribuir a que el creyente pueda vivir su emoción de una manera más completa por indicarle aspectos éticos o prácticos de lo que se considera “religioso” en un sentido general.

Habiendo pasado por varios periodos de reconversión, el cristianismo puede identificarse con este enfoque que se separe del dogma y se acerque a lo santo. La conversión de la teología natural en filosofía de la religión (proceso histórico que no ha sucedido en el Islam) puede servir de modelo para esta otra conversión hacia lo sagrado.

Ayudas no le faltarían al cristianismo en este empeño, pues en su seno tiene opciones místicas volcadas en la construcción del individuo interior que, unidas a este empeño, verían ampliado su horizonte con una intersubjetividad que les falta y aportarían elementos “santos” a este diálogo.

Incluso la filosofía analítica ha reconocido la existencia de un “más allá del lenguaje” místico y religioso, tal como indicó Wittgenstein en su *Tractatus*. Sería cuestión de comprobar si un diálogo interreligioso sobre lo santo sería posible, dejando para el silencio, para el “más allá” del lenguaje, el dogma particular en pos de abrir un nuevo ámbito de universalidad.

From:
<http://filosofias.es/wiki/> - **filosofias.es**

Permanent link:
<http://filosofias.es/wiki/doku.php/ensayos/la-critica-a-lo-religioso>

Last update: **2019/04/04 18:44**

