

Feuerbach y la religión como 'patología'. Del sentimiento de dependencia a la literatura y a la neuroteología

Feuerbach and religion as 'pathology'. From the feeling of dependence on literature and neurotheology

Encarnación Ruiz Callejón

Doctora contratada, Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada (España)
ruizencarnacion@ugr.es

METAMORFOSIS DE LO RELIGIOSO. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS
MONOGRÁFICO COORDINADO POR PEDRO GÓMEZ. Universidad de Granada

RESUMEN

Este trabajo aborda dos aspectos de la filosofía de Feuerbach: su análisis del pensamiento religioso y su tratamiento del contenido antropológico de la religión. El objetivo es señalar algunas implicaciones de su reflexión. Feuerbach relaciona la estructura del pensamiento religioso con la filosofía especulativa y con el argumento ontológico, cuyo desarrollo en el Proslógion analizo para evaluar el juicio de Feuerbach. Respecto al contenido antropológico, pone de relieve ficciones constitutivas de la razón y un saber valioso que tendrá que desarrollar la llamada "filosofía del futuro". Siguiendo los presupuestos del autor, tanto la literatura como la neuroteología formarían parte de ella.

ABSTRACT

This paper addresses two aspects of Feuerbach's philosophy: his analysis of religious thought and his treatment of the anthropological content of religion. The aim is to point out some implications and update his reflection. Feuerbach relates the structure of religious thought with that of speculative philosophy and the ontological argument, the development of which in the Prosligion I analyses to evaluate Feuerbach's judgement. Regarding the anthropological content, he highlights the fictions that constitute reason and a valuable knowledge to be developed by the "philosophy of the future". Following the presuppositions of the author, both literature as well as neurotheology would be part of it.

PALABRAS CLAVE

antropoteísmo | argumento ontológico | filosofía del future | literature | neuroteología

KEYWORDS

anthropotheism | ontological argument | philosophy of the future | literature | neurotheology

1. El pensamiento especulativo y la religión ante la "química analítica" y la "hidroterapia neumática"

1.1. El misterio es la antropología

En su tesis doctoral *Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón* Feuerbach afirmaba que la auténtica unidad entre los hombres, una "unidad divina" a la que subyace "cierta divina venturanza" (Feuerbach 1828: 126), se da en el acto de pensar. En otras actividades prima la oposición y la individualidad. El sentimiento es también personal y no puede ser compartido (1). Lo pensado, sin embargo, "se hace de otro (...), es de nuevo recreado por él" (Feuerbach 1828: 83). Cuando pensamos nos colocamos en el punto de la razón universal del que se deduciría incluso un imperativo moral (2). Pero por otra parte, suscribía con Giordano Bruno (3) que lo propio de la pasión por el conocimiento es que "nos obligue a salir de nosotros mismos y de toda ciencia determinada y circunscrita por barreras, y nos arrastre inconteniblemente (...) con no menor fuerza que la que obliga a todos los cuerpos al centro de la tierra" (Feuerbach 1828: 109). Esta aspiración no suele atenerse a los límites de la razón y trastoca la mencionada unidad. De hecho, como ha puesto de manifiesto García Rúa, en carta personal a Hegel el joven doctor exigía la "ensarkósis o encarnación del puro *lógos*" (Feuerbach 1828: 12). Y tras el famoso texto en el que criticaba su filosofía, en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* insistía en que únicamente si el hombre "vuelve a la conciencia de su finitud, se armará del coraje suficiente para empezar una nueva vida y para sentir la urgente necesidad de convertir lo verdadero y esencial, lo verdaderamente infinito, en el motivo y

contenido de todas las actividades de su espíritu” (Feuerbach 1830a: 73). La obra contenía al respecto un significativo anexo: *Xenien [Epigramas] teológico-satíricos*. Con todo ello Feuerbach anunciaba su programa de investigación centrado en el análisis del pensamiento religioso y condensado en la famosa tesis (“la antropología es el misterio de la teología”) de *La esencia del cristianismo*. Los títulos que consideró para esta no estaban exentos de significado: *Conócete a ti mismo o la verdad de la religión y la ilusión de la teología*, *Contribución a la crítica de la filosofía especulativa de la religión* o *Análisis de los secretos de la dogmática cristiana* (Feuerbach 1841: 11). El programa concluía con la necesidad de construir la “filosofía del futuro”.

Feuerbach compara el análisis que va a emprender con el de la química, pues es imprescindible llegar hasta la composición del objeto de estudio. Y entre el racionalismo y el ateísmo, a los que equipara respectivamente con la labor del cirujano y del médico (4), se identifica con el médico porque combate la enfermedad desde la raíz. Especifica también que su método filosófico es genético-crítico, centrado -como ha señalado Cabada Castro- en el plano psicológico y emocional (Feuerbach 1841: 24). Por eso no tratará la teología “ni como pragmatología mística (como hace la mitología cristiana) ni como ontología (como hace la filosofía especulativa de la religión), sino como patología psíquica” (Feuerbach 1841: 31). De ahí que refiriéndose a *La esencia del cristianismo*, especifique que su contenido es “patológico o fisiológico” (1841: 33). En su última obra, *Teogonía*, completará la fundamentación del método filosófico con el análisis histórico y filológico.

Feuerbach entiende por “patología” el conjunto de síntomas de una enfermedad y también el estudio de estados anímicos. Desde esta doble consideración, abordará la religión como un gran relato de lo que el ser humano consideró su esencia y cómo la proyectó fuera de sí como seres independientes o como atributos de un único ser, surgiendo así el politeísmo o el monoteísmo. En todo caso, lo proyectado quedaba exento de las servidumbres de la finitud. La religión ha sido, pues, la conciencia escindida del ser humano y el poder de su esencia escindida ha resultado una tiranía.

La causa última de la religión estaría en el sentimiento de dependencia de la naturaleza que es uno con el de finitud. Sin embargo, alberga en realidad una pluralidad de sentimientos y sentimientos de distinto signo respecto a dicha finitud: el temor respecto a lo que está en condiciones de aniquilarme o sin el que no soy nada, pero también la alegría, el amor, la gratitud respecto a lo cual soy algo, pues vivo por ese algo y existo por él, y por ello lo amo. Y como sufro y muero por la naturaleza, también la temo y la evito (Feuerbach 1851: 55). Con el teísmo, las propiedades de la naturaleza se convirtieron en atributos de Dios. Dios representa “el placer mismo del egoísmo”, siendo el hombre religioso “la medida de todas las cosas y de toda la realidad” (Feuerbach 1841: 73, 78). La veneración excesiva y del objeto inadecuado (idolatría) que transforma algo en dios es “fetichismo” (Feuerbach 1851: 198) y por primera vez se da en la religión. Los atributos divinos han sido venerados solo porque el hombre los consideró antes divinos al representar lo que está libre de las servidumbres de la finitud. La divinidad no es originaria e inmediatamente un producto de la especulación, sino de la necesidad y del anhelo. La fe es la convicción de la satisfacción del deseo de algo que falta, y por ello la constatación de un límite, de un no-ser, no-tener, no-poder. Este deseo es esclavo de la necesidad, pero un esclavo que quiere ser libre (5). Es activo y revolucionario y proyecta una existencia sin limitaciones. La religión representa “los impacientes y revolucionarios deseos de los hombres de realizar su voluntad sin encontrar dificultad” (Feuerbach 1857: 50). El “deseo teogónico” es el deseo que quiere verse cumplido y se imagina el ser capaz de realizarlo. Pero solo la voluntad divina es la unidad entre querer y poder, por lo que representa la aspiración más profunda de la humanidad: la voluntad de poder que se cumple. En la religión se pone de manifiesto el desfase constitutivo del ser humano: “en el querer, desear, representar, el hombre es ilimitado, libre, todopoderoso: es Dios, pero en el poder, en el alcanzar, en la realidad, es condicionado, dependiente, limitado: es hombre, es decir, finito” (Feuerbach 1845: 57-58). Los dioses no son, pues, una perfección emotivamente indiferente, flemática (Feuerbach 1857: 52). El lamento de la humanidad porque no puede llevar a cabo lo que desea sin extrema dificultad, y a menudo fracasando, es la razón de la cultura y de la historia (Feuerbach 1857: 50).

El deseo por antonomasia no sería otra cosa que “instinto de felicidad”: “superar sentimientos desagradables y alcanzar agradables, (...) obtener aquello que no tiene y quisiera y (...) negar lo que tiene y no quisiera, como la desgracia, la carencia (...)” (Feuerbach 1851: 217). Y sin embargo, Feuerbach subraya que tampoco se trata solo de felicidad, pues también se trata de la fascinación, la fantasía, al asombro, la afectividad, la seducción del misterio. En ese sentido, la religión fue un primer ejercicio de *pensamiento* e incluso una primera *experiencia estética*:

“Todos los fenómenos extraños y llamativos de la naturaleza, todo lo que atrapa y sorprende la mirada del hombre, aquello que cautiva y fascina su oído, aquello que enciende su fantasía y provoca su asombro, que afecta a su ánimo de un modo especial y desacostumbrado, inexplicable para él, han de participar en el origen de la religión, y pueden ser el fundamento y objeto de la misma adoración religiosa” (Feuerbach 1851: 70).

La religión ha sido la “esencia infantil de la humanidad” (Feuerbach 1841: 65), pero calificarla solo como tal sería una lectura simplista. Fue durante mucho el primer y único medio para controlar la naturaleza, domesticar el mundo y hacer soportable la existencia. Ha sido la “autoconciencia primaria e indirecta del hombre” (Feuerbach 1841: 65), tan necesaria como el arte o el lenguaje (Feuerbach 1841: 80). La geografía de la subjetividad y este bucear del hombre en ella para saber quién es revelan experiencias y procesos complejos, salvajes, contradictorios. Incluso el yo alienado se recuperaba de nuevo: “en la diástole religiosa acepta nuevamente la esencia repudiada en su corazón” (Feuerbach 1841: 81). La identidad ha sido el problema fundamental de la humanidad, resuelto por un camino oblicuo y ambivalente:

“surge en la noche de la ignorancia, la necesidad, la incultura, en un estado en que la imaginación domina a todas las otras facultades, donde el hombre experimenta las ideas más exacerbadas y los estados de ánimo más exaltados. Pero al mismo tiempo surge como la necesidad humana de luz, de educación (...). No es otra cosa que la primera forma de cultura, aun tosca” (Feuerbach 1851: 227).

Todo lo que será objeto de actividades y ciencias diferenciadas y desarrolladas, fue en su origen objeto de la religión (Feuerbach 1851: 227). Esta fue también el germen del pensamiento utópico: la extensión de la conciencia sensible (Feuerbach 1841: 43, 260). E impidió también que se expresase “el lado bestial” de la naturaleza humana domesticando al animal-hombre con razones religiosas, es decir, con el temor a los dioses, no siendo por ello un medio verdaderamente civilizador, pues esto último solo acontece cuando el individuo decide autorregular su acción y la humanidad es la determinación necesaria de su naturaleza (Feuerbach 1851: 232).

1.2. La crítica de Feuerbach a la prueba de san Anselmo

La prueba de san Anselmo ocupa un lugar especial en la reflexión de Feuerbach porque ejemplifica la teología que pretende ocultar su verdadero origen y el estilo del pensamiento especulativo que rechaza. La cuestión es si la argumentación del arzobispo de Canterbury es únicamente un producto más de los errores de la razón teológico-especulativa o encierra una reflexión más profunda y una reivindicación distinta.

El profesor Estrada Díaz sintetiza muy bien los problemas filosóficos de fondo de la prueba anselmiana, cómo la tradición postanselmiana

“se mueve entre la fascinación de un argumento que prueba a Dios desde la razón (...) y la imposibilidad de establecer una continuidad entre el orden lógico y el ontológico. Al perderse la tradición parmenídeo-platónica, que establece la equiparación entre pensamiento y realidad, y al abandonar la idea de la participación platónico-agustiniana, así como el ontologismo, se pierden las bases mismas que permiten el argumento ontológico. Heidegger, con su crítica a la onto-teología, culmina la crítica posterior de la prueba anselmiana, tanto en cuanto que se reduce el ser al ente perfecto y se acaba postulando un ente divino como fundamento de los seres y del pensamiento mismo, como también desde la perspectiva de una metafísica de la identidad que equipara ser y razón, y que establece una correspondencia entre ambas” (Estrada 1996: 72).

Por otra parte, se ha señalado también que han sido los autores modernos los que han insistido particularmente en la forma lógica de la prueba, reduciendo la perspectiva de análisis y suscribiendo además una concepción progresiva de la historia que juzga todo según nuestra perspectiva y no según su tiempo (Logan 2009: 1).

Feuerbach se suma a la crítica kantiana del argumento ontológico (Feuerbach 1843: 114) y a la vez rechaza toda forma de pensamiento que extrae su materia de sí: “esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor (...). Fundo mis pensamientos en realidades (...). No engendro el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa” (Feuerbach 1841: 39). Se trata de desvelar la existencia, no de inventarla. El único idealismo que le interesa es la mejora de las condiciones de vida humanas: “muchas cosas que pasan hoy por sueños a los ojos de los practicones miopes y timoratos, (...) existirán mañana

(...). La idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado solamente político y moral” (Feuerbach 1841: 39). Y suscribe el realismo y el materialismo en tanto pretenden ser fieles a lo sensible (6) y constituyen un pensamiento de la tierra (7). Las pruebas de la existencia de Dios serían “el primer modo conceptual” por el que la teología o reflexión sobre la religión intenta probar que esta última lleva razón, que Dios no es un ser imaginado. Mientras que la prueba cosmológica y la teleológica parten de la naturaleza, la psicológica -la anselmiana- parte del espíritu humano, siendo por ello la más afín a la esencia de la religión (Feuerbach 1851: 276). Feuerbach, en todo caso, se siente más próximo a una “prueba” basada en la caducidad y el cambio: “pudiera decirse que la única y verdadera prueba de que existe un Dios es el tiempo, pues el tiempo prueba que es un ser infinito aquel en quien todo se consume, aquel ante quien todo es finito, pasajero, no permanente; el tiempo es solo la manifestación de que todo ha transcurrido en Dios desde la eternidad” (Feuerbach 1830a: 78).

Había denominado a su metodología “hidroterapia neumática” aludiendo a las cualidades curativas del agua de la fría razón natural, pero reconocía que hasta para esta hay “enfermedades incurables” cuando se enfrenta a la voluntad de preservar una ilusión porque es bella o bienhechora (Feuerbach 1841: 34). De hecho, los errores de la razón por los que se interesa, anticipando así la psicología del conocimiento de Nietzsche y la consideración del sujeto como intérprete y artista, no son solo de naturaleza lógica ni se solventan con una crítica conceptual. La prueba de san Anselmo expresa “la esencia más íntima y oculta de la religión” (Feuerbach 1841: 244), aquello de lo que el hombre no puede ni quiere prescindir, lo que constituye el límite esencial de su razón, de sus sentimientos, de su convicción: *id quo nihil maius cogitari potest* (Feuerbach 1841: 244). Hay ciertas “ilusiones” de la razón que no pretenden tanto la verdad como interpretar el mundo. Establecer un principio o causa primera en una serie puede ser una “necesidad mía” pero no una prueba (Feuerbach 1851: 118). La necesidad de un principio es del lenguaje y de la razón. Esta utiliza “abreviaturas, atajos”: “el concepto en lugar de la percepción, un signo, una palabra, en lugar del objeto. Lo abstracto en lugar de lo concreto; la unidad en lugar de la multiplicidad, una sola causa en lugar de muchas diferentes” (Feuerbach 1851: 120). Solo cuando la razón se remonta al ser primero queda satisfecha, pero porque se ha alcanzado a sí misma. Nos sentimos desgraciados hasta que no alcanzamos el grado último de nuestra capacidad -aquel “*quo nihil maius cogitari potest*” (Feuerbach 1841: 88). E inmediatamente necesitamos representarnos este ser, porque continuamente operamos distinguiendo el objeto de la intuición de su representación: “trasfieres ahora esta costumbre por medio de la imaginación al ser de razón” (Feuerbach 1841: 88). Otro ejemplo es el “ser primero”. Indica solo rango y tiene un propósito: asegurar exclusivamente a Jehová como único Dios en oposición a los ídolos (Feuerbach 1841: 146). Se trata en este caso de una autoafirmación étnica. La atribución de la existencia depende de otro prejuicio: “Existir es para el hombre lo primero, lo fundamental en su representación, condición previa de los predicados” (Feuerbach 1841: 70). Invertimos también el orden natural de las cosas: lo primero en la mente o para la mente hacemos que sea lo primero en la realidad y la causa por la que algo existe (Feuerbach 1845: 81). Convertimos lo subjetivo en objeto, especialmente cuando lo imaginado está “conectado al instinto de felicidad” (Feuerbach 1851: 268). En la teología se impone que la idea no se extraiga del objeto, sino que sea esta quien lo produzca, su causa: colocamos el género antes que los particulares. Dios es “una suma de conceptos genéricos” (Feuerbach 1851: 141) y la relación con el mundo es la misma que hay entre el concepto genérico y el individuo, siendo la pregunta por su existencia la pregunta por los universales (Feuerbach 1851: 142).

1.3. La objeción de san Anselmo a su prueba: la justicia divina no puede ser pensada

Todos los “errores” anteriores de la razón se dan cita en la prueba anselmiana, pero Feuerbach, como el resto de los intérpretes, pasa por alto una objeción: la del propio autor, como trataré de poner de manifiesto en este apartado.

Uno de los atributos particularmente importantes de Dios es la perfección moral. Según Feuerbach, aparte de significar una aspiración de la humanidad, el deseo proyectado actúa como impulso que exhorta a la acción y la imitación, y pone en tensión y en contradicción al individuo consigo mismo. Y representa no solo el aspecto sancionador de la ley, sino también la proyección del valor del perdón” (Feuerbach 1841: 99). La perfección moral de Dios será decisiva en la objeción de san Anselmo y transforma radicalmente su reflexión sobre la existencia y la esencia de Dios.

El origen más inmediato de la prueba anselmiana está en el *Monologio*. Los hermanos de orden le insisten para que ponga por escrito sus conversaciones con ellos. Y las condiciones que le exigen no son sino la

declaración por parte del autor de su metodología: no ha de apoyarse en las Escrituras; el estilo y la argumentación han de ser claros y al alcance de todos; la prueba ha de basarse en el “encadenamiento necesario de los procedimientos la razón” y “la evidencia de la verdad” (San Anselmo 1076: 191), y se han de considerar las objeciones por simples que sean. Como se sabe, el *Proslogio* se dirige también al insensato que, por cierto, no es simplemente el ateo (8). En el *Monologio* es aquel que admite la serie infinita en un razonamiento. En el *Proslogio* es el que cae en autocontradicción: niega que Dios exista, pero asume a la vez unos compromisos ontológicos cuando dice entender la idea de Dios que san Anselmo enuncia.

Los temas en cuestión, tanto del *Monologio* como del *Proslogio*, son la existencia y la esencia de Dios. A lo largo de la historia de la filosofía, el interés de los intérpretes ha recaído en el *Proslogio*, o mejor dicho: en el pasaje donde se expone el argumento ontológico sin considerar apenas el resto de la argumentación del autor. Por otro lado, como señala Verweyen (1978: 108), el propio Anselmo contribuyó en gran medida a focalizar la atención en el *Proslogio*. Intenta que este sea una mejora del *Monologio*, cuyas pruebas son *a posteriori* y tienen el inconveniente de “hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios” (San Anselmo 1077/1078: 359). Pero el *Monologio* contiene la idea de Dios que será la base de la prueba *a priori* del *Proslogio*: “la única sustancia por encima de la cual no se coloca nada mejor que ella, puesto que es mejor que todo lo que no es lo que ella es” (San Anselmo 1076: 231). En cuanto a la esencia divina, se dice que los atributos que diferenciamos como si fuesen bienes distintos son nombres intercambiables de aquella: “Cada una de estas cualidades es, pues, la misma que las otras (...), de suerte que, cuando se dice justicia o esencia, se expresa lo mismo” (San Anselmo 1076: 235).

San Anselmo quiere dejar muy claro que su obra no se separa del *De Trinitate*, una afirmación que suele interpretarse desde el punto de vista de la ortodoxia, pero que bien puede referirse también a la metodología. San Agustín había afirmado: “quien esto lea, si tiene certeza, avance en mi compañía; indague conmigo, si duda; pase a mi campo cuando reconozca su error, y enderece mis pasos cuando me desvíe” (San Agustín 416: 127). Y anhela para sus escritos, “un piadoso lector y un crítico imparcial”, no un “lector incondicional” ni un “crítico pagado de sí mismo”: “Digo al primero: no utilices mis escritos cual si fueran Escrituras canónicas; en estas cree sin vacilar si comprendes ahora lo que antes ignorabas; en aquellas suspende tu juicio, a no ser que lo incierto pase a ser en ti certeza. Y digo al segundo: no critiques mis libros según tu opinión o animosidad, sino al tener de las Escrituras Sagradas y de la recta razón” (San Agustín 416: 235).

San Anselmo presupone un lector similar (1076: 193) e insiste en que no se desvíe de la tradición, que en todo caso extrae lo que “quizás no han dicho” los doctores de la Iglesia” (1094: 711). ¿Pero realmente es así? Se propone encontrar “una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe”. También: que Dios “es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio, y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos”. Y algo más: “todo lo que creemos de la sustancia divina” (San Anselmo 1077/1078: 359). De ello me interesa subrayar tres de las cosas que pretende demostrar: 1. Dios existe. 2. Dios es el bien supremo y único que necesitamos para ser buenos. 3. Dios es lo que creemos de su esencia. Los tres objetivos están relacionados por lo que la argumentación no acaba en el capítulo II del *Proslogio*, donde se enuncia el famoso argumento. Y algo más importante: el resultado de 2 y 3 condiciona la idea de Dios que fundamenta 1.

El hilo conductor es el atributo que a san Anselmo verdaderamente le preocupa: la justicia divina. El primer escollo es que Dios perdona a los malos incurriendo así en injusticia. Pero solventará la cuestión indicando que la bondad divina brota de su misericordia, que esta modela a la justicia, pues “aquel que es bueno castigando y perdonando a los malos, es mejor que aquel que no es bueno más que castigándolos” (San Anselmo 1077/1078: 377). Sin embargo, no queda satisfecho con su propia explicación. Y su duda no es irrelevante, porque si no la resuelve no puede seguir afirmando que Dios sea el ser “mayor que el cual nada puede ser pensado”. La bondad de Dios será tan perfecta que se prolongue hasta el perdón (San Anselmo 1077/1078: 379), pero afirmar esto exige algo más que razonar: “creer que tienes compasión de los malos sin herir la justicia” (San Anselmo 1077/1078: 379). A lo largo de varios capítulos se continúa profundizando en la cuestión de la justicia. Paso por alto el análisis de estos capítulos porque es en el capítulo X donde intenta zanjarla aduciendo la peculiaridad de la justicia divina: no supone afección en Dios y no se basa únicamente en nuestras obras. Pero si es así, resulta absolutamente lejano y extraño un Padre que compadece sin padecer y que no sabemos ni en qué se basa. Y de nuevo el autor se aleja de uno de los

objetivos de su demostración: que Dios es *lo que creemos*, pues lo que está es justificando un comportamiento en Dios para que se pueda adaptar a lo que creemos. Sin embargo, todo ello ya impide afirmar que es el ser “mayor que el cual nada puede ser pensado”. En el capítulo XI afirma abiertamente al Dios voluntad: “solamente es justo lo que tú quieres e injusto lo que no quieres” (San Anselmo 1077/1078: 383). Pero la cuestión decisiva y que lo cambia todo es ya la siguiente: ante dos seres igualmente malos Dios salva a uno y condena a otro (San Anselmo 1077/1078: 383). Con estas consideraciones, San Anselmo dinamita conscientemente su propia prueba. El ser “mayor que cual nada puede ser pensado” no puede ser pensado, pero no porque exceda nuestra capacidad debido a su impenetrable misterio, sino porque no podemos aceptar su actuación. Dios no es *lo que creemos*. Y tampoco puede ser el bien supremo que guíe nuestra acción. La prueba de la existencia de Dios depende de la consideración de su esencia y dos de las afirmaciones que pretendía demostrar las rechaza. Así, en el capítulo XIV, cuando se pregunta por el balance de su investigación, cambiando incluso el comparativo *maior* por *melius* (*quo nihil melius cogitari potest*) pues esa es la cuestión, ya ni siquiera enumera la justicia (San Anselmo 1077/1078: 385). La prueba no convence a su razón, especialmente a los ideales de esta, pero tampoco conmueve a su corazón, pues no experimenta la presencia de Dios el anhelo, por cierto, que motivaba también su búsqueda.

Se ha señalado que en san Anselmo no puede haber conflicto entre la fe y la razón que no sea el que surge de la ignorancia humana y del pecado (Logan 2009: 19). En mi opinión, se trata de otro orden de cosas y no solo hay conflicto, sino que el conflicto al que se enfrenta y que no rehúye, no es una cuestión de ignorancia ni de pecado. A la luz de la aspiración a la justicia, el autor se detiene ante un Dios arbitrario que ya no reconoce. Es consciente de que no consigue demostrar lo que pretende. Al final del *Proslogio*, cuando pareciera que va a claudicar afirmando, pese a todo, el amor incondicional a Dios e imponiéndose querer lo que él quiere (San Anselmo 1077/1078: 401), se aferra sin embargo a un deseo irrenunciable: que lo que quisiera creer y su razón no estén disociados en la otra vida (San Anselmo 1077/1078: 405). Pero en esta vida acaba como un peculiar insensato: desea con todas sus fuerzas afirmar la existencia de Dios y experimentar su presencia, pero de su razonamiento se deduce la perplejidad. Más aún: asume la quiebra del isomorfismo entre los distintos órdenes (San Anselmo 1077/1078: 405).

Desde una perspectiva feuerbachiana, la prueba de san Anselmo quedaba ya desbaratada por la crítica kantiana a la que añade su propia crítica a la filosofía especulativa. Y además, la reflexión de san Anselmo movilizaba uno de los deseos proyectados por la humanidad: la justicia perfecta. En *La esencia del cristianismo* sostendrá que “la certidumbre de la existencia de Dios (...) solo depende de la certeza de la cualidad de Dios (...). La verdad del predicado es la garantía de la existencia” (Feuerbach 1841: 70-71). Es cierto que san Anselmo desmonta la verdad del predicado justicia. Y atendiendo a la convertibilidad entre los nombres de los bienes con los que se habla de la esencia divina, también acaba con esta y negaría al sujeto, un sujeto que para san Anselmo más bien queda entre paréntesis y el resultado lo sume en la perplejidad. Feuerbach afirma también que para muchos, si no hay ningún dios, ningún concepto genérico sería verdad, y entonces no habría ninguna sabiduría, virtud, justicia, ley, ninguna sociedad, todo sería arbitrariedad, todo recaería en el caos, en la nada. San Anselmo nos sitúa incluso en este escenario, pero con una perspectiva y un resultado distintos. No hay justicia divina porque no es razonable. Dios queda entre paréntesis. Pero que no exista la justicia divina, como fundamento y modelo, y que el fundamento quede así maltrecho, no invalida los criterios humanos. Más aún: la existencia sin fundamento, en la perplejidad, resulta asumible, no nos aboca al caos.

2. La “filosofía del futuro”

2.1. El “antropoteísmo” o “nueva religión”

Volviendo a la crítica general de Feuerbach al pensamiento religioso, este insiste en que su objetivo es terapéutico y práctico (Feuerbach 1841: 33), y niega que destruya la esencia humana de la religión. Las religiones están abocadas a un proceso histórico en función de la madurez de la autoconciencia de la humanidad (Feuerbach 1841: 65) (9). Cuanto menos sepa el hombre de historia, naturaleza, filosofía, etc., tanto más dependerá de la religión. La tarea que hay por delante es la educación y la difusión de la cultura “en todas las clases y niveles sociales (...). La religión es compatible -tal como lo demuestra la historia- con los mayores horrores, mas no con la cultura (10). Toda religión que descansa en fundamentos teológicos -la

existente hasta ahora- se vincula con la superstición, y la superstición es capaz de cualquier crueldad e inhumanidad” (Feuerbach 1851: 232).

Una nueva época requiere “una nueva concepción y visión de los primeros elementos y fundamentos de la existencia humana”, una “nueva religión” (Feuerbach 1851: 234). El punto de vista religioso divide a la humanidad y solo la concepción natural, en la que el fundamento es la naturaleza, es verdaderamente universal. Feuerbach insiste: “todo lo que hago a la religión (como a la filosofía o a la teología especulativa) es abrirle los ojos” (Feuerbach 1841: 43). En este ejercicio de desilusión hay un nuevo principio: el “antropoteísmo” (Feuerbach 1841: 48). La humanidad es *aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado* por el individuo. Y las posibilidades de su esencia o naturaleza no puede agotarlas este porque pertenecen a la especie.

Aunque la propuesta de Feuerbach sea más bien programática, no es una mera especulación que no toca la realidad y considera al hombre abstracto. Emplaza al individuo a cambiar en primer lugar: “Quien no posee el dominio de sí no tiene tampoco la fuerza ni el derecho de liberarse de la opresión material y política” (Feuerbach 1842a: 43). Y se empieza por la liberación espiritual: “no doy ni un comino por la libertad política si soy esclavo de mis fantasías y prejuicios religiosos” (Feuerbach 1851: 235). Rechaza la simbiosis entre la religión y el Estado y también que este se arrogue el deber de crear hombres libres. Son los individuos que nacen en su territorio y los que llegan a él (Feuerbach 1851: 235) -un reflexión, por cierto, más propia de nuestro tiempo- los únicos agentes de la libertad. Feuerbach parece también advertir del peligro del nacionalismo como religión: “¡Qué antojo es este (...) que, en adelante, no se piense ya más sobre la religión, es decir, que en provecho de los intereses nacionales alemanes (...) se degrade uno, en las cuestiones religiosas, hasta ponerse al nivel de una bestia *stante pede!*” (Feuerbach 1842a: 42-43). Pero insiste en someter la religión al tribunal de la crítica filosófica: “¡qué idea más censurable es esta de excluir la religión, por ser cosa del sentimiento, de comparecer ante el tribunal de la crítica filosófica! (...). Quien se pronuncia a favor del sentimiento religioso oponiéndose a la libertad del pensamiento es un enemigo de la Ilustración y de la libertad, sirve al oscurantismo” (Feuerbach 1842a: 43).

Como la verdad de la teología es la antropología y los misterios son los de la naturaleza y la identidad humanas, la “filosofía del futuro” ha de ser autoconocimiento, liberación y realización del hombre concreto y de la especie. Y ni el desencantamiento del mundo conducirá a su desvalorización, ni el antropoteísmo a la divinización de la especie o del individuo. Se anula lo teológico sobrehumano, pero no “lo supremo moral y natural” (Feuerbach 1851: 129). Esto último es simplemente “la idea que debe establecer cada hombre para ser capaz de algo” (Feuerbach 1851: 129). El ateísmo no reduce necesariamente al ser humano a una existencia plana y sin ideales. Pero es inútil tratar de volver a un cristianismo primitivo, mezclar lo nuevo con lo viejo o remozar la fe, aunque no todo ha de ser destruido: “lo muerto, muerto está (...). Sin duda hemos de ser conservadores, pero, *nota bene*, solo con respecto a aquello que encierra aun energía vital y poder de autoconservación” (Feuerbach 1842a: 45-46). Los ideales antiguos no pueden ser ya los nuestros:

“que nuestro ideal no sea un ser castrado (...), sino el hombre completo, real, multilateral, completamente desarrollado. ¡No solo pertenecen a nuestro ideal la (...) perfección espiritual, sino también la perfección corporal, el bienestar corporal y la salud! En este sentido, también los griegos se nos adelantaron con su ejemplo” (Feuerbach 1851: 272).

Cuando un dios tiene que decirle al hombre lo que debe hacer, este se coloca en el punto de vista de la religión que es al mismo tiempo el de la barbarie (Feuerbach 1851: 230-231). Feuerbach alerta contra las recaídas en esta barbarie; contra futuros dioses y contra cualquier intento de rehabilitar su lugar. Pero también contra cualquier intento de imponer una esencia a la humanidad. Esta se realizará de muchas maneras aunque sin posibilidad de huir de la finitud: “un ser sin sufrimientos es un ser sin ser” (Feuerbach 1842b: 64). Y en la misma línea, hay que diferenciar los deseos incompatibles con nuestra naturaleza de aquellos “que permanecen en el ámbito de la posibilidad y realización natural” (Feuerbach 1851: 264-265). Habrá deseos que existan solo para ser deseos, para tener valor en la fantasía (Feuerbach 1828: 110, 1851: 291): como la vida eterna, la omnisciencia y la perfección ilimitadas. El instinto de felicidad natural no puede ir más allá de esta vida y de nuestra esencia como especie. Los deseos que son de verdad humanos se satisfacen “en el curso de la historia, en el futuro”. (Feuerbach 1851: 294). El cristianismo le habría ofrecido al hombre lo que anhelaba pero sin dárselo en realidad. Frente a los “curas de almas”, ya el joven Feuerbach reivindica la autosuficiencia del hombre para cuidar de sí (Feuerbach 1830b: 234). El ateísmo devuelve al hombre la dignidad para que busque la razón de su acción y la cura de los males y sufrimientos

en sí mismo (Feuerbach 1851: 290). Debe recobrar el control sobre su razón, su voluntad, su corazón y su cuerpo. Lo que Feuerbach no explica es la función de los deseos que han de permanecer en la fantasía. Tampoco explicita qué es la concepción natural, la naturaleza humana o los límites de la especie. Por otra parte, si la razón funciona con una serie de errores y de condiciones de posibilidad que son ficciones (la proyección, la idealización, la objetivación, la autorreferencia, la necesidad de una causa primera, etc.), habrá que determinar cuáles son estructurales, y por ello inevitables, y asumir un nuevo estatuto para nuestras afirmaciones, nuestros conceptos, y quizá ampliar el plano trascendental del que hablaba Kant. Y respecto al contenido, en la religión hay ilusiones que expropian al hombre, pero otras -como la aspiración a la justicia- son irrenunciables, como acaba mostrando el propio Anselmo, si bien desde una concepción de la justicia *según* los hombres.

2.2. La “filosofía del futuro” y la literatura

El hombre ha sufrido a causa de su identidad siendo la religión enfermedad y remedio (medicamento y veneno). Pero para Feuerbach, la religión es también “patología” en el segundo sentido que decíamos al principio: como saber o conocimiento de la subjetividad, pues revela “los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor” (Feuerbach 1841: 65). Dios es el inventario de sus sensaciones y pensamientos supremos, el libro genealógico en el que inscribe los nombres de sus seres más amados y santos (Feuerbach 1841: 114). Y desde esta perspectiva, cobra otro sentido adicional la idea anselmiana de Dios: si los ideales que representa y que expresa su esencia pueden ser erradicados por o de la razón.

El proyecto de Feuerbach, la “filosofía del futuro”, apunta a un arte de vivir basado en que sepamos lo que queremos y queramos lo que podemos. El saber del hombre al que se refiere supone un egoísmo que nada tiene que ver con la búsqueda del propio beneficio: “Entiendo por ‘egoísmo’, el ‘valer para sí mismo’ acorde a su naturaleza y, consecuentemente, a su razón -pues la razón en el hombre no es otra cosa que la naturaleza consciente del hombre” (Feuerbach 1851: 75). Se trata de un egoísmo imprescindible, “metafísico”:

“sin el cual el hombre directamente no podría vivir -pues para vivir siempre tengo que apropiarme de lo que me es saludable y alejar de mi cuerpo lo que me es perjudicial y dañino (...) el egoísmo que incluso se encuentra en el organismo, en la apropiación de la materia asimilable y la expulsión de lo que no es asimilable (...). Entiendo por ‘egoísmo’ el amor a sí mismo, es decir, el amor al ser humano, el amor que impulsa la satisfacción y desarrollo de todos los instintos y disposiciones, sin cuya satisfacción y desarrollo el hombre no puede ser un hombre verdadero y completo. Entiendo por ‘egoísmo’ el amor del individuo o a sus semejantes -pues, ¿qué soy yo sin ellos? (...) Aquel instinto de autopreservación, mediante el cual el hombre no sacrifica (...) su razón, su sentido, su cuerpo, por burros y ovejas espirituales, lobos y tigres políticos, grillos y lechuzas filosóficas, sino aquel instinto racional (...) que llama de regreso al hombre” (Feuerbach 1851: 75).

Si la teología conduce a la antropología habrá que explorar los deseos, el inconsciente, lo reprimido, lo silenciado, los ideales, las pasiones, las utopías, etc. Y no puede ser tarea para una sola disciplina, la antropología, sino para un campo de estudio. Por otra parte, la “filosofía del futuro” está íntimamente unida al arte. Feuerbach define la filosofía como el arte de pensar y la religión como el arte de la vida “que trae a la contemplación, a la conciencia, las fuerzas e instintos que ponen en movimiento la vida” (Feuerbach 1851: 78). En cuanto al arte: “proviene del sentimiento de que la vida de este mundo es la verdadera vida, y lo finito es lo infinito; proviene del entusiasmo por un ser concreto y real que se toma por ser supremo y divino” (Feuerbach 1842b: 59). En este sentido, los griegos fueron un ejemplo de otra justificación de la existencia: “Si los griegos se encumbraron a la perfección del arte plástico es porque de un modo absoluto y sin titubeos vieron en la forma humana la forma suprema, la forma de la divinidad (Feuerbach 1842b: 59). Y la experiencia que desencadena el arte es el dolor de una pérdida y honra lo finito: “Solo quien siente la pérdida de un ser finito como una pérdida infinita tendrá la fuerza que lleva al entusiasmo lírico. El incentivo doloroso que supone el recuerdo de aquello que ya no existe es, en el hombre, el primer artista y el primer idealista posibles” (Feuerbach 1842b: 60). Mientras que la creencia en el más allá del cristianismo “convierte todo dolor en algo aparente y no verdadero” (Feuerbach 1842b: 60).

Si Dios es un ser de la fantasía y esta es el órgano de la poesía, la religión es en el fondo poesía (Feuerbach 1851: 200). Pero negar la religión existente no implica negar la poesía ni el arte en general, porque la razón es esencialmente artística:

“No anulo el sentimiento y la fantasía, el impulso de objetivar y personificar la propia subjetividad, lo que ya ocurre en la naturaleza de la lengua y el afecto, no anulo objetivar la necesidad, la naturaleza, de un modo que corresponde a su esencia tal como nos es conocida por la ciencia natural, convertirla en un objeto de concepción poética religioso-filosófica” (Feuerbach 1851: 200).

La literatura forma parte del proyecto de “filosofía del futuro” no solo porque el ser humano sea esencialmente artista ya que la razón funciona con tropos e interpreta la realidad, sino también porque la literatura es para Feuerbach una metafísica del corazón, una “patología” valiosa: comprometida y militante. Contiene una ética y una justificación de la existencia. La literatura nos acerca de otro modo al conocimiento de la naturaleza humana. Y sin ser ciencia ni política, sin llevar a la acción, puede “conmover el diafragma del mundo”, hace “caer las escamas de los ojos” y tiene “efectos medicinales” (Feuerbach 1834: 289). La literatura es el extranjero que cuestiona nuestra normalidad (Feuerbach 1834: 293). Los escritores son como la voz de la conciencia de la humanidad. Y ya sea escribiendo o leyendo, el individuo se libera de impresiones: “se vuelve más desapasionado y tranquilo, y por ello más capaz de reconocer y juzgar una cosa como es” (Feuerbach 1834: 278). Pero a la vez, los libros son también como “capillas” que visitamos de cuando en cuando “para recogernos” en otra forma de existencia que la puramente sensible (Feuerbach 1834: 281). La literatura tiene eficacia a través de los siglos y sobre individuos que aun ni existen. Participa de la inmortalidad verdadera: la memoria de lo humano. Hacer literatura es como pensar: hacer de lo propio un bien común. Convoca la “unidad divina” a la que subyace “cierta divina venturanza”, como exigía el joven Feuerbach, siendo en este sentido una forma de pensamiento. La literatura nos reconcilia con la diversidad. Alarga y ensancha la vida individual permitiéndonos vivir otras. Es un discurso, una meditación y una religión que nos habla del mundo y de la existencia, de *aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado*.

La verdadera dialéctica “no es un monólogo del pensador”, sino diálogo e intersubjetividad (Feuerbach 1843: 147). El otro es fuente de pluralidad, condición de posibilidad de mi identidad; mi medida de la verdad; una instancia crítica y mi “sentimiento de vergüenza personificado”. Es un “diputado de la humanidad” (Feuerbach 1841: 203). Es significativo que la “filosofía del futuro” empezara en el joven Feuerbach como literatura y también bajo el signo de Abelardo, el filósofo medieval. Sorprende, sin embargo, que no se centre en Eloísa, presente solo nominalmente. De hecho, las referencias de Feuerbach a las mujeres y al espíritu femenino adolecen de ambigüedad. En su Tesis doctoral afirma que la construcción de los géneros es bidireccional (Feuerbach 1828: 85), pero no extrae consecuencias ni profundiza más. En los *Epigramas* parece que la mujer fuese el prototipo de ser humano de la “filosofía del futuro”: se atiene a la naturaleza, no necesita de ninguna fe y representa el espíritu antiteológico, mientras que el hombre debe conquistar aún su esencia (Feuerbach 1830b: 262-263). Pero también afirma que detrás de la idea de dios hay un espíritu femenino doméstico, codicioso y conservador. Frente a él, propone el espíritu libre -Abelardo- que explora y arriesga (Feuerbach 1841: 114-115). “Olvida” que solo la desdichada Eloísa estuvo a la altura de los hechos: fue la única que arriesgó y dio muestras de libertad en todos los sentidos. La “filosofía del futuro” está en deuda con las mujeres si pretende ser un verdadero antropoteísmo. Es cierto que Feuerbach dice incluir en este las dos mitades de la humanidad, siendo el corazón el principio femenino y el sentido de lo finito, la sede del materialismo; mientras la cabeza lo es del idealismo” (Feuerbach 1842b: 66). Esta se basaría en la distinción sujeto-objeto y transformaría el ser del corazón en un ser distinto, objetivo y externo. El antropoteísmo expresaría “de un modo puramente racional, lo que el corazón dice a su manera (...) Es la religión consciente de sí, la religión que se entiende a sí misma” (Feuerbach 1842b: 67). Sin embargo, aparte de lo arbitrario de estas asignaciones, del recurso a tópicos y de la consideración siempre genérica de la mujer, es el corazón el que es asimilado a la razón y nada se dice de su saber ni del respeto a su diferencia. Feuerbach “olvida” incluso que las mujeres no han sido libres de formar su espíritu, ni de ellas han dependido las proyecciones de la religión, sus códigos o sus instituciones.

2.3. La neuroteología: “hidroterapia neumática” y “filosofía del futuro”

El análisis que hace el autor de la religión apunta también a otro ámbito de gran interés. Desde el principio, Feuerbach se refería al análisis psicológico y afectivo, al valor del cuerpo, a la salud y al bienestar. Debido a la ignorancia de las bases orgánicas, la actividad del cerebro se ha considerado espiritual, aunque no así el resto de las actividades del cuerpo (Feuerbach 1851: 175). Feuerbach se negaba también a imponer limitaciones a la investigación defendiendo la obligación de conocer: “Adonde alcanza nuestra razón llega también nuestro destino, nuestro derecho, nuestro deber. Lo que podemos llegar a conocer debemos también conocerlo” (Feuerbach 1842a: 43). Su investigación quedaba por tanto abierta y especialmente

orientada hacia un ámbito futuro: el estudio del cuerpo, del cerebro y de la relación mente-cerebro, por lo que su filosofía de la religión, ya sea en su parte crítica como en la terapéutica, tendría hoy su continuidad natural en el campo de las neurociencias y como neuroteología.

La neuroteología, aun siendo un término inadecuado porque pretende referirse a la totalidad de la experiencia religiosa, a la espiritualidad, a la teología y al cerebro, podría generar un espacio de investigación multidisciplinar y ofrecer una alternativa a las relaciones hostiles entre ciencia y religión. Respecto a las razones que avalan su creación como campo de investigación, se han señalado cuatro metas fundacionales: mejorar nuestra comprensión de la mente y del cerebro; mejorar nuestra comprensión de la religión y la teología reexaminando las ideas filosóficas y teológicas; mejorar la condición humana, particularmente en el contexto de la salud y el bienestar (Newberg 2010: 13-14), clarificando fenómenos como el fanatismo y el terrorismo. Como cuarta meta se alude a la espiritualidad en general como un valor en sí (Newberg 2010: 18). La religión está vinculada a ámbitos que también se conocerían mejor: la moral y los valores. Y en cuanto a cuestiones específicas, se clarificarían temas como: si existe una religión natural; qué es el sentimiento religioso o la fe; qué ocurre en nuestro cerebro cuando formulamos ideas o argumentaciones teológicas; qué efectos neuronales tienen los ritos y la educación religiosa; si el encéfalo dispone de un "cableado" para recibir a Dios o para producirlo (Álvarez-Díaz 2014: 294), y un largo etcétera. En fin, la neuroteología nos encaminaría hacia una nueva ilustración (Newberg 2010: 267).

En realidad, la neuroteología no es un campo de investigación absolutamente nuevo. Un antecedente, de los muchos existentes, lo encontramos en el interés ya de los filósofos medievales musulmanes y judíos en las facultades y zonas cerebrales involucradas en la profecía y en desarrollar un discurso teológico adecuado. Evidentemente, estos y otros antecedentes forman parte de la más remota prehistoria en donde además la neuroteología y la neurofilosofía no se diferenciarían. Es en nuestro tiempo cuando las neurociencias en sentido propio son un campo de investigación emergente en el que participan diversas ciencias y nuevas tecnologías para el procesamiento de información y, sobre todo, se observa y mide el cerebro en actividad, un acceso muy distinto a su exploración a través de los daños cerebrales, la necropsia o las intervenciones quirúrgicas (11).

Según Newberg y Waldman, cuando el cerebro se ocupa del tema de Dios, cambia. También cambia cuando meditamos sobre grandes temas como la teoría de la evolución o el Big Bang. Igualmente cambia al tocar un instrumento y todo ello aumentaría la salud cognitiva. Pero la contemplación y la meditación religiosa cambiarían el cerebro de un modo especial fortaleciendo un único circuito neuronal que específicamente aumenta la conciencia social y la empatía, y sometiendo sentimientos y emociones destructivas (Newberg y Waldman 2010: 14). Las prácticas religiosas y la espiritualidad habrían sido un paso adelante en la evolución. Fortalecieron las nuevas estructuras del cerebro, superiores al cerebro reptiliano. Comportamientos colaborativos más empáticos y más compasivos fueron posibles. Se pudo imaginar un mundo mejor, incluido un mundo en el más allá, y esta nueva capacidad permitió también cambiar el mundo en función de un ideal (Newberg y Waldman 2010: 18).

Lo que estos autores no especifican es si otras actividades y comportamientos no religiosos tuvieron los mismos efectos. Sí sostienen que las prácticas meditativas, religiosas o no, aumentan el flujo sanguíneo en el lóbulo frontal y en la corteza cingulada anterior, disminuyendo los centros emocionales del cerebro, por ejemplo controlando la ira, la cual al dispararse interrumpe la habilidad racional y la conciencia de estar actuando de un modo irracional. Se refieren también a una serie de estructuras y circuitos que estarían implicados en la configuración cerebral de las representaciones, imágenes, sentimientos, ideas, etc., de la "percepción" de Dios (Newberg y Waldman 2010: 20, 51, 54-55), aunque esas estructuras no están especializadas en esta "percepción". Por otro lado:

"the parietal lobe, when active, gives us a sense of our self in relation to time, space, and other objects in the world. This allows us to imagine a God that is separate from ourselves, existing beyond the boundaries of our personal being. Our brain-scan studies of contemplative forms of Buddhist and Christian meditation show that when activity in the parietal areas decreases, a sense of timelessness and spacelessness emerges. This allows the mediator to feel at one with the object of contemplation: with God, the universe, peacefulness, or any other object upon which he or she focuses" (Newberg y Waldman 2010: 51-52).

Las prácticas contemplativas estimulan la corteza cingulada anterior aumentando la sensibilidad a los sentimientos de los otros (Newberg y Waldman 2010: 53). En cuanto a la química del cerebro, la habilidad

para creer en ámbitos espirituales estaría relacionada con la cantidad de dopamina de los lóbulos frontales. Igual que la predisposición a la espiritualidad o al ateísmo estaría vinculada con el balance de la actividad entre los hemisferios derecho e izquierdo. Algunas formas suaves de yoga aumentan los niveles del ácido gamma-aminobutírico, que está asociado a bajos niveles de depresión y ansiedad. La llamada meditación trascendental baja las moléculas del estrés (epinefrina y norepinefrina). Con la meditación se altera la química del cerebro fomentando sensación de paz, felicidad, seguridad, y rebajando las de ansiedad, depresión y estrés (Newberg y Waldman 2010: 56). Se ha comprobado que la estimulación eléctrica de la amígdala derecha produce alucinaciones, *déjà vu* y la sensación de estar fuera del cuerpo. El hipocampo, la amígdala y el neocórtex del lóbulo temporal están implicados en la producción de vívidas experiencias alucinatorias. Son también las estructuras implicadas en las experiencias místicas (D'Aquili y Newberg 1999: 44). Rituales rítmicos de larga duración e intensidad, tal y como ocurren en prácticas religiosas, pueden causar una estimulación intensa del hipocampo.

Sin embargo, estamos lejos de una teoría general del cerebro. La experimentación y los resultados invitan a la cautela y a una actitud crítica. Metodológicamente, la neuroteología aun tiene que solventar numerosos obstáculos como por ejemplo: qué medir biológicamente y qué subjetivamente y cómo establecer una relación adecuada y fiable; qué sujetos estudiar y qué grupos de control establecer; cómo relacionar la parte experimental de la ciencia, la experiencia subjetiva y la argumentación teológica. Tampoco está clara la relación entre la función y la estructura cerebral, si las prácticas religiosas favorecen estas o al contrario. No es posible establecer siquiera una religión estándar. Ni se explica la extraordinaria diversidad de religiones y de formas de espiritualidad buscando solo sus bases neurofisiológicas. Localizar áreas o redes neuronales no nos dice nada sobre la existencia o no de Dios, al igual que “que existan correlatos neurológicos de las experiencias de ver un atardecer o de beber una limonada, y del hecho de que estas puedan inducirse artificialmente, no autoriza a afirmar que los atardeceres o el zumo de limón no existan” (Echarte 2009: 48).

Uno de los mayores temores es que la experiencia y el sentimiento religioso se consideren ficciones o incluso estados mórbidos del cerebro. Otro, que la religión se sustituya por neurotecnología. A lo largo de la historia ya se han utilizado un gran número de técnicas en esta dirección, incluidas las sustancias químicas (Newberg y Waldman 2010: 57). Lo que la neurociencia nos ofrecería sería un método más directo y seguro, siendo la cuestión a resolver cómo incorporar estos avances en una religión o un paradigma espiritual de forma apropiada (Newberg 2010: 21). Todo ello renueva, de paso, el debate sobre el uso y límites de la biotecnología:

“igual que ahora está comenzando a aceptarse y a ponerse de moda la medicina cosmética o del *enhancement*, puede surgir otra dedicada a fines religiosos o existenciales. Y aunque esto no ocurra, (...) las nuevas ofertas biotecnológicas están creando un nuevo perfil de consumidores que, al margen de toda posible prescripción, usan los nuevos medicamentos con tal finalidad” (Echarte 2009: 54). Esto nos plantea si el ser humano busca a un supuesto Dios real o al “mero sentimiento de Dios”; si aspira a la verdad o a consoladoras ficciones. Las promesas de mejora espiritual de la neurociencia no conducen necesariamente a un individuo más espiritual o más interesado en examinar experiencias de conocimiento que no pueden comunicarse (Echarte 2009: 56).

Podríamos estar también desplazándonos hacia formas de adiestramiento y control más sutiles: programas de moralización o una espiritualidad más adecuada al funcionamiento del cerebro. Los neurocientíficos serían los que definirían qué es un cerebro normal o incluso si son pertinentes las proyecciones, y cuáles. Sería posible la creación de una segunda naturaleza controlada “de la cuna a la tumba” que nos haga aún más aptos para el sistema neoliberal (Slaby 2010: 406 y 410) (12) o para cualquier otro. El conocimiento del funcionamiento del cerebro no es razón suficiente para imponer una técnica, una medida o un programa educativo, algo a lo que parece aspirarse. Hay que someter a discusión la agenda antropológica de la neurociencia en la línea de una “neurociencia crítica” (Slaby 2010). El creciente neurocentrismo, caracterizado por la seducción de las neuroimágenes (13), el biologicismo y el cientificismo, reduce al individuo a su cerebro. Se saluda incluso el fin de la dicotomía entre ciencias y humanidades, el fin de la multidisciplinariedad, la instauración de una única “lengua” y la irreversible unificación de todos los conocimientos sobre el hombre, aduciendo como argumentos incontestables la normatividad de la verdad científica, la optimización cerebral, la ilustración y el progreso definitivos. Esta nueva utopía se llama “neurocultura” (Mora 2007: 43-44). En este contexto, la “filosofía del futuro” sería neuroteología, y la literatura como “patología”, neuroliteratura. Es decir: subcampos de la neurociencia. Si lo “neuro” permease todo, por

fin el hombre secundaría a su naturaleza, lo cual también podría considerarse un perfecto “antropoteísmo”, pero también un desarrollo inesperado e inquietante de la filosofía de Feuerbach.

Notas

1. Feuerbach denomina a la comunicación de sentimientos con-sentimiento, com-pasión (Feuerbach 1828: 83).
2. “ ‘Pienso, luego soy todos los hombres’, puede en efecto ser también tomado como precepto supremo y como principio absoluto de la doctrina de las costumbres (...). Según la esencia, es decir, según el pensamiento, no eres diferente del otro; así pues (...) sé como en verdad eres, como eres según tu verdadera esencia” (Feuerbach 1828: 127).
3. “Donde todavía intuimos una verdad o un bien más, allá dirigimos nuestra investigación y nuestros deseos (...) [El hombre] encuentra insoportable el ‘alguna vez’, en ‘alguna parte’, ‘parcialmente’, ‘particularmente’, ‘algo’. Quiere el ‘siempre’, ‘en todos los sitios’, ‘en general’, ‘enteramente’, ‘todo’. Ilimitado es su pensamiento, pues a donde quiera que vaya se encuentra a sí mismo en el centro, ilimitada es su imaginación. Y este incontenible deseo del espíritu hacia lo perfecto no es vacío ni carente de fundamento” (Feuerbach 1828: 109).
4. Los males “que no pueden palpase con dedos y pinzas” (Feuerbach 1851: 274).
5. “un figlio della povertà, della Penia, di *quella* povertà che è madre dell’appetito e dell’amore non solo sessuale ma anche per le cose: una voglia que, lungi dal venir inculcata nei nullatenenti solo del ‘comunismo’ e dallo ‘ateismo’ moderni -come dà ad intendere l’egoismo dei benestanti-, è pensata e descritta già nel linguaggio della ‘sacra’ scrittura come un’unica cosa con la povertà” (Feuerbach 1857: 45).
6. “aunque sea ateo, adhiero abiertamente a la religión en el sentimiento antedicho, a la religión natural. Odio el idealismo, que arranca al hombre de la naturaleza (...) los efectos de la naturaleza afectan no solo a mi corteza, mi cuerpo, sino también a mi núcleo, mi interior (...). Sé que soy un ser finito, mortal, y que alguna vez dejaré de existir. Pero eso me parece muy natural, y precisamente por eso me siento completamente reconciliado con esta idea (Feuerbach 1851: 60-61).
7. “¿Por qué tengo que ir más allá de la naturaleza? Soy tan poco sobrenatural que ni siquiera soy un ser supraterráneo (...). Sin duda elevo mi mirada al cielo más lejano, pero todo lo miro con la luz y la medida de la tierra (Feuerbach 1851: 116).
8. “Se puede considerar como no creyente en ella [en la suprema esencia] aquel que mira como imposible el poseerla, así como aquel que no tiende hacia ella porque no cree” (San Anselmo 1076: 341).
9. En *Epigramas* se refería a este proceso aunque pronosticaba la transformación de la religión en un sentimiento privado, una vía que luego desaparece en la obra de madurez (Feuerbach 1830b: 180-181).
10. Feuerbach parece no considerar que las ideologías puedan ser también las causas de la barbarie.
11. “sofisticadas técnicas de registro electrofisiológico y magnetográfico de la actividad neuronal, (...) técnicas avanzadas de estimulación cerebral, (...) exploración por tomografía axial computarizada, por emisión de positrones o por resonancia magnética y resonancia magnética funcional, (...) marcadores bioquímicos y procedimientos de la biología molecular” (García-Albea 2011: 578).
12. “La clásica asociación weberiana de la ética protestante y el espíritu del capitalismo viene a ser ahora el hombre neuronal y el espíritu del nuevo capitalismo (...). La metáfora de moda para dar cuenta del cerebro ya no es el ordenador sino el discurso del liberalismo económico. (...) Una manera de describir el funcionamiento del cerebro que se vale de la metáfora del liberalismo económico se toma como su forma natural, la cual termina a su vez por naturalizar la fuente de la metáfora (...) el propio liberalismo económico, como si este fuera la forma natural hacia la que progresa la humanidad” (Pérez 2011:104).

13. “¿Qué mide la IRMf [Imagen por Resonancia Magnética funcional]? (...). La imagen coloreada resultante mide en rigor flujo sanguíneo que se supone está relacionado con la actividad neuronal correlativa a la actividad conductual en estudio (...). No es una instantánea del cerebro sino el promedio estadístico de muchas tomas, a menudo de muchos sujetos (...). La neuroimagen está tomada en un ambiente completamente antinatural (...) sin hacer otra cosa (...). El flujo sanguíneo (...) tiene un curso mucho más lento que el proceso neuronal (...). Puede estar alimentando más de una actividad neuronal, aparte de que puede haber unas neuronas más eficientes que otras y que necesiten menos oxígeno. Tampoco se sabe cuántas neuronas son necesarias para dar lugar a una unidad de medida. (...). La IRMf detecta áreas activas, dando una imagen del cerebro más modular que distribuida en redes funcionales (...) por lo que esta cartografía cerebral se ha visto como una “nueva frenología” (...). Aun resuelto lo anterior, queda el problema fundamental de explicar la actividad de un campo por la de otro (...) la mente por el cerebro” (Pérez 2011: 101).

Bibliografía

Agustín, San

416 *Sobre la Trinidad. Obras completas. V: Escritos apologéticos 2º*. Madrid, B.A.C., 2006.

Álvarez-Díaz, Jorge Alberto

2014 “¿Es posible la transdisciplinariedad entre neurociencias y religiones?”, *Rev. Mex. Neurocie.*, nº 15 (5): 291-296.

Anselmo, San

1076 *Monologio. Obras completas*, vol: I. Madrid, B.A.C., 1952.

1077/1078 *Proslogio. Obras completas*, vol: I. Madrid, B.A.C., 1952.

1094 *Carta sobre la Encarnación del Verbo*, vol I. Madrid, B.A.C., 1952.

Echarte, Luis E.

2009 “Proyección y límites de la neuroteología en el pensamiento de Aldous Huxley. La interdisciplinariedad a prueba en estudios existenciales”, *Persona y Bioética*, nº 1 (32): 42-58.

Estrada Díaz, Juan Antonio

1996 *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*. Madrid, Trotta.

D’Aquili, Eugene (y Andrew B. Newberg)

1999 *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis, Fortress Press.

Feuerbach, Ludwig

1828 *De ratione una, universali, infinita*, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada, Comares, 1995.

1829 *Aportes para la crítica de la Filosofía de Hegel*, en *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1974.

1830a *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

1830b *Xenien (Epigramas teológico-satíricos)*, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada, Comares, 1995.

1834 *Abelardo y Heloísa*, en *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada, Comares, 1995.

1841 *La esencia del cristianismo*. Madrid, Trotta, 2009.

1842a *Para un juicio del libro “La esencia del cristianismo”*, en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Barcelona, PPU, 1989.

1842b *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Barcelona, PPU, 1989.

1843 *Principios de la filosofía del futuro*, en *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. Barcelona, PPU, 1989.

1845 *La esencia de la religión*. Madrid, Páginas de Espuma, 2008.

1851 *Lecciones sobre la esencia de la religión*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

1857 *Teogonia secondo le fonti dell'antichità classica, ebraica e cristiana*. Roma-Bari, Laterza, 2010.

García-Albea

2011 "Usos y abusos de lo 'neuro' ", *Rev. Neurol.*, nº 52: 577-580.

Logan, Ian

2009 *Reading Anselm's Proslogion. The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Farnham, Ashgate.

Mora, F.

2007 *Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro*. Madrid, Alianza Editorial.

Newberg, Andrew B. (y M. R. Waldman)

2009 *How God changes your brain. Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. New York, Ballantine Books, 2010.

Newberg, Andrew B.

2010 *Principles of Neurotheology*. Surrey, UK, Ashgate.

Pérez Álvarez, M.

2011 "El magnetismo de las neuroimágenes: moda, mito e ideología del cerebro", *Papeles del Psicólogo*, nº 2: 98-112.

Slaby, J.

2010 "Steps towards a Critical Neuroscience", *Phenom. Cogn. Sci.*, nº 9: 397-416.

DOI 10.1007/s11097-010-9170-2.

Verweyen, Hansjürgen

1978 "El *Monologio* de Anselmo. Líneas fundamentales de un sistema de filosofía trascendental", *Anuario filosófico*, nº 11: 107-126.