EL ESPEJO Y EL CRITERIO: FEUERBACH COMO CONSTITUTIVISTA DEL VALOR Y LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Pablo Dietrich

Fundação Universidade Regional de Blumenau – FURB. Licenciado en Derecho y estudiante de posgrado en Ciencias de la Religión y en Filosofía y Sociología por la Faculdade Líbano. Estudiante de Teología y de Filosofía en la Faculdade Estácio de Sá · ORCID 0009-0003-5447-0550 · pablodietrichh@hotmail.com

Maurília Gabriela da Silva Dietrich

Centro Universitário Leonardo da Vinci – UNIASSELVI. Licenciada en Derecho y estudiante de posgrado en Ciencias de la Religión y en Filosofía aplicada a la Religión y a la Educación por la Faculdade Líbano. Estudiante de Teología y de Licenciatura en Historia en la Faculdade Estácio de Sá · ORCID 0009-0003-2756-6848 · mauriliagabriela@outlook.com

Traducción de los autores. Traducción al español, realizada por los autores, de: DIETRICH, Pablo; DIETRICH, Maurília Gabriela da Silva. O espelho e o critério: Feuerbach como constitutivista do valor e os limites da crítica antropológica da religião. *Revista Eletrônica Amplamente*, Natal, v. 5, n. 3, p. 947–960, jul./sep. 2026. ISSN 2965-0003. DOI: 10.47538/RA-2026.V5N3-51. El texto en portugués publicado por la revista es la versión de referencia; esta traducción se distribuye bajo la licencia CC BY 4.0, con atribución a la publicación original. Las citas de obras consultadas en traducción portuguesa o en otras lenguas, así como las de obras de los propios autores, se vierten al español por los autores.

RESUMEN

En *La esencia del cristianismo*, Ludwig Feuerbach interpreta la religión como objetivación de la esencia humana y comprende la divinidad como proyección de predicados, necesidades y aspiraciones del propio hombre. De esa interpretación suelen extraerse dos tesis críticas: la de que la explicación antropológica de la religión invalidaría su contenido, y la de que la misma explicación se volvería contra la alternativa humanista de Feuerbach, produciendo un “efecto espejo” que comprometería la asimetría de su crítica. Este artículo sostiene que ambas tesis, en la forma en que habitualmente se presentan, o son falsas o no son nuevas. La primera descansa en la confusión entre explicación genética y refutación —falacia que la distinción entre sospecha y escepticismo ya deshace— e ignora que el único puente legítimo entre explicar e invalidar es la premisa de insensibilidad a la verdad elaborada por la literatura de los argumentos de *debunking*. La segunda, en la versión de la equivalencia funcional, ya la había formulado Stirner, y no alcanza la verdad de la crítica, sino solo su función práctica. Se propone, como alternativa, una reformulación: Feuerbach constituye una forma matriz del constitutivismo del valor —lo supremo es aquello que la especie reconoce reflexivamente como su propia esencia— y, en cuanto tal, hereda la objeción del *shmagency* y la cuestión del fundamento de las normas. El efecto espejo recibe entonces su formulación exacta y fuerte: la misma premisa que invalidaría la valoración religiosa invalida igualmente la valoración humanista, a menos que se admita un realismo del valor que Feuerbach rechaza. Se concluye que la asimetría de la crítica feuerbachiana no cae por “consolar también”, sino por no poder satisfacer la exigencia normativa que impone a la religión.

Palabras clave: Feuerbach; crítica de la religión; proyección; constitutivismo; argumentos de *debunking*; normatividad.

INTRODUCCIÓN

La crítica de la religión elaborada por Ludwig Feuerbach en *La esencia del cristianismo* ocupa una posición central en la filosofía moderna. Frente a la concepción según la cual Dios constituye una realidad trascendente e independiente del ser humano, Feuerbach sostiene que los predicados atribuidos a la divinidad corresponden, en verdad, a la esencia humana objetivada: la religión no es primariamente conocimiento de un ente trascendente, sino expresión de la autoconciencia humana en forma alienada. De esa inversión metodológica se extraen, de ordinario, dos pretensiones críticas. La primera es epistémica: explicada la religión como proyección de necesidades humanas, su contenido quedaría por ello invalidado. La segunda es dialéctica: el mismo esquema aplicado a la religión podría volver a aplicarse a la propia solución humanista, de modo que la crítica perdería la asimetría de la que vive —aquello que aquí se denominará, retomando un rótulo ya corriente, efecto espejo.

El propósito de este artículo es someter ambas pretensiones a examen y mostrar que, en la forma en que suelen aparecer, o no se sostienen o no son nuevas, y que, en el punto en que aún hay algo que decir, lo que hay que decir es otra cosa, y más fuerte, que aquello que enuncia la literatura más difundida. El argumento se desarrolla en cinco pasos, y conviene anunciarlos desde ya, pues la contribución reside menos en cada paso aislado que en su orden. Primero, una corrección exegética: el blanco que la versión epistémica suele atacar —la religión como consuelo y realización del deseo— es más freudiano que feuerbachiano, y no coincide con lo que Feuerbach efectivamente sostiene.

Segundo, una corrección epistemológica: al paso de la explicación al rechazo no le falta un puente, como suele afirmarse; el puente existe, tiene nombre y forma precisos, y precisamente por existir impone un precio. Tercero, un careo: el efecto espejo, en la versión de la equivalencia funcional, es de Stirner, y no alcanza la verdad de la crítica. Cuarto, una reformulación: Feuerbach es, bajo el lenguaje del siglo XIX, un constitutivista del valor, y leer así su tesis la abre al debate metaético contemporáneo. Quinto, la consecuencia: releída de este modo, la crítica feuerbachiana hereda una exigencia normativa —la misma que la metaética contemporánea denomina cuestión del fundamento de las normas— que no está en condiciones de satisfacer mejor que la religión que pretende disolver.

El método es reconstructivo y analítico-conceptual, y su neutralidad debe declararse. No se argumenta aquí a favor ni en contra de la existencia de Dios, ni se presupone credo alguno; se examina la estructura interna de un argumento filosófico y se mide lo que establece y lo que no establece. La exactitud histórica de las tesis de Feuerbach solo se convoca donde el argumento depende de ella —y depende, como se verá, en un punto decisivo, aquel en que la erudición especializada distingue dos teorías de la religión incompatibles entre sí. Fuera de ahí, el análisis se

mantiene en el plano de las relaciones inferenciales, y es en ese plano, y no en el de la adhesión a la fe o su rechazo, donde su conclusión debe juzgarse.

LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y EL FEUERBACH CORRECTO

Conviene reconstruir la tesis antes de evaluarla, y reconstruirla con el cuidado de no sustituir a Feuerbach por un vecino más fácil de refutar. El núcleo de *La esencia del cristianismo* no es la afirmación de que la religión consuela, sino la de que la teología es, sin saberlo, antropología: los predicados que la fe atribuye a Dios —sabiduría, amor, misericordia, infinitud— son predicados de la esencia genérica humana, objetivados y puestos como sujeto de un ser otro. El hombre, dice Feuerbach, proyecta su esencia en la objetividad y luego se hace objeto de esa imagen proyectada, convertida a su vez en sujeto. La religión es, en este sentido, un saber verdadero sobre el hombre en forma de saber ilusorio sobre Dios. La operación decisiva no es una inferencia del tipo “esto tiene origen humano, luego es falso”; es una redescripción del referente: cuando se analiza correctamente lo que el lenguaje religioso afirma, se verifica que afirma algo sobre la humanidad, tomándolo equivocadamente por una afirmación sobre un Otro trascendente.

Esta distinción tiene una consecuencia que compromete de entrada la versión más difundida de la crítica —y de la autocrítica— del feuerbachismo. Si la operación de Feuerbach fuese la inferencia genética, recaería bajo la objeción clásica de la falacia genética, y la primera tesis de este debate acertaría al señalarlo. Pero, siendo la operación una redescripción del sujeto de los predicados, lo que Feuerbach ofrece no es una prueba de que la religión sea falsa, sino una lectura rival de aquello que la religión dice. Esto desplaza el problema: la cuestión ya no es “¿la explicación invalida el contenido?”, sino “¿la redescripción es la lectura correcta, o solo una lectura posible?” —y esta es una pregunta de otra naturaleza, a la que se volverá en la sección final.

Hay, sin embargo, un segundo equívoco que deshacer, y este es textual. La caracterización de la religión como realización o compensación existencial ante la finitud —el consuelo, la satisfacción del deseo de un protector y de una vida sin fin— no es el centro de Feuerbach, sino de Freud. Es lo que establece la mejor erudición feuerbachiana. Van Harvey, en el estudio hoy ineludible sobre el tema, muestra que hay en Feuerbach no una, sino dos teorías de la religión, y que son incompatibles: la primera, la de la proyección, expuesta en *La esencia del cristianismo* bajo la dependencia de la dialéctica hegeliana de la conciencia; la segunda, posterior y anclada en el sentimiento de dependencia respecto de la naturaleza, expuesta en *La esencia de la religión* (Harvey, 1995). Es a la primera, y bajo la lente del “principio de felicidad” que Harvey identifica en la lectura consolatoria, a la que mejor se ajusta la temática de la compensación —y aun así esta pertenece, en rigor, a la posteridad freudiana de la proyección, no a Feuerbach mismo. La distinción no es un pormenor filológico: de ella depende saber contra quién, exactamente, se dirige la crítica epistémica.

De aquí se extrae la primera delimitación de interlocutores, que servirá de hilo conductor para lo que sigue. Harvey proporciona la corrección del blanco: obliga a no confundir la teoría de la proyección con la de la dependencia, ni ninguna de las dos con la teoría freudiana del deseo. Lo que Harvey no proporciona es evaluación alguna del paso entre explicación y rechazo, ni del criterio normativo en juego; su contribución es reconstructiva, no evaluativa. Con esa ganancia y ese límite en mano, puede afrontarse la primera tesis propiamente dicha.

EXPLICACIÓN Y VERDAD: LA SOSPECHA, LA FALACIA GENÉTICA Y EL PUENTE QUE EXISTE

La primera tesis sostiene que explicar la religión como proyección no la invalida, por faltar un puente entre el origen antropológico de una creencia y su valor de verdad. En la forma trivial, la tesis es verdadera y conocida: explicar por qué alguien cree algo no demuestra que lo creído sea falso, so pena de falacia genética. La distinción que la sustenta fue formulada con precisión por Merold Westphal, al separar la sospecha del escepticismo: el escepticismo se dirige a la verdad o a la base evidencial de una creencia, mientras que la sospecha interroga los motivos que la producen y la función que cumple para quien la sostiene (Westphal, 1998). La sospecha, por sí sola, no decide sobre la verdad; se mueve en un plano distinto. En este punto, la primera tesis no hace más que reformular a Westphal —y Westphal, nótese, extrae de la distinción una conclusión opuesta a la que aquí se combate: para él, la sospecha de Marx, Nietzsche y Freud debe ser recibida por el creyente como estímulo al autoexamen, y no refutada como error.

El problema de la primera tesis no reside, por tanto, en ser falsa, sino en ser incompleta de un modo que la vuelve vulnerable. Al afirmar que falta un puente entre explicación e invalidación, ignora que el puente fue construido, y con rigor, por la literatura contemporánea de los argumentos de *debunking*. El esquema canónico, tal como lo formaliza Guy Kahane, tiene tres pasos: una premisa causal —la creencia de un sujeto en p se explica por el proceso X—; una premisa epistémica —X es un proceso *off-track*, esto es, insensible a la verdad de p, que produciría la creencia tanto si p fuese verdadera como si fuese falsa—; y la conclusión —la creencia en p está injustificada (Kahane, 2011). El puente es exactamente la premisa epistémica. No se infiere la falsedad a partir del origen; se infiere la injustificación a partir de la insensibilidad a la verdad del proceso generador. Aplicada a la religión, la maniobra es directa: si la proyección de la esencia genérica produjera la representación de Dios con independencia de que Dios exista, entonces el proceso es *off-track*, y la creencia que genera no puede reivindicar crédito epistémico, aun cuando, por azar, fuese verdadera.

Wilkins y Griffiths desarrollaron esa estructura en una dirección que interesa de cerca a nuestro problema, al preguntar en qué dominios la explicación evolutiva desacredita la creencia y en cuáles no. La respuesta que proponen es asimétrica: las creencias de sentido común y las científicas no quedan derribadas, porque el proceso que las genera favorece la verdad; las creencias morales y religiosas, en cambio, sí lo quedan, por no haber garantía análoga de que el proceso que las produce sea sensible a su verdad (Wilkins; Griffiths, 2013; cf. Street, 2006; Jong;

Visala, 2014). El punto capital, para lo que sigue, es que la fuerza del *debunking* depende enteramente de una asimetría de rastreo: un proceso es descalificante cuando, y solo cuando, se muestra insensible a la verdad de aquello que produce. Reténgase esta condición; será la clave del argumento.

La lección de esta sección, en cuanto a los interlocutores, es doble. La literatura del *debunking* —Kahane, Wilkins y Griffiths, Street— proporciona el puente que la primera tesis declaraba ausente, y así la corrige: no es cierto que la explicación de la religión nunca pueda tocar su validez; la toca cuando, y solo cuando, se le añade la premisa de insensibilidad a la verdad. Lo que esa literatura no proporciona es la aplicación de la maniobra al caso específico de Feuerbach, y menos aún a la alternativa humanista que Feuerbach pone en lugar de la religión: su blanco es el teísmo en general o la moral, no la reconstrucción feuerbachiana del valor. Es ese hueco —entre el aparato del *debunking* y el Feuerbach humanista— el que ocupan las secciones siguientes.

EL EFECTO ESPEJO Y POR QUÉ LA VERSIÓN CONOCIDA ES DÉBIL

La segunda tesis sostiene que el mismo esquema empleado para explicar y criticar la religión vuelve a aplicarse a la solución humanista de Feuerbach, que también produce sentido, reconciliación y estabilización existencial, de donde la asimetría de la crítica se disolvería. En la versión de la equivalencia funcional, sin embargo, esta tesis no es nueva: es de Max Stirner, que la formuló en 1844 con una radicalidad que la versión contemporánea rara vez iguala. Para Stirner, Feuerbach no abolió la religión; efectuó apenas un cambio de amos. El núcleo religioso —el poner una "esencia por encima de mí"— permanece intacto cuando "el Hombre" o "la Humanidad" ocupan el lugar de Dios; y la nueva divinidad es aún más dominadora, porque puede poseer igualmente a creyentes y a no creyentes, y porque el escrutinio de la propia conciencia es más difícil de eludir que el de un sujeto trascendente (STIRNER, 2004). El blanco exacto de Stirner es el lema feuerbachiano *homo homini deus est* —el hombre es para el hombre el ser supremo—, y la estructura de su libro parodia la de Feuerbach para invertirla mejor. Cabe registrar que la misma reaplicación ya había sido hecha, en el terreno freudiano, por Paul Vitz, que vuelve la teoría de la proyección contra el propio Freud y concluye que tiene un valor lógico limitado como argumento a favor o en contra del teísmo, siendo, en el fondo, un *ad hominem* (Vitz, 1999).

Hay, no obstante, una razón más grave para no contentarse con esta versión del espejo: es débil, porque Feuerbach dispone de una réplica que la desarma. La asimetría que Feuerbach reivindica nunca fue "la religión consuela y el humanismo no"; fue desconocimiento alienado frente a autorreconocimiento lúcido. Considérense dos modos de encontrar sentido ante el mismo mundo: uno atribuye el sentido a un Otro trascendente que no existe; el otro lo reconoce como perteneciente a la propia relación del ser humano consigo mismo y con la naturaleza. Ambos, por hipótesis, "consuelan": son funcionalmente semejantes. Pero el punto de Feuerbach es que solo el segundo es veraz respecto del sujeto de los predicados: uno exilia en la ficción lo que el otro restituye a su portador real. Si el eje que importa es la verdad de la atribución, entonces la

semejanza funcional es irrelevante, y el espejo refleja donde no hay nada que reflejar. La tesis de la equivalencia funcional, para alcanzar a Feuerbach, tendría que mostrar que la función, y no la verdad del referente, es el criterio pertinente, y es justamente eso lo que presupone sin argumentarlo.

En cuanto a los interlocutores, por tanto: Stirner proporciona el efecto espejo en su forma originaria y más aguda, y por eso cualquier reivindicación de novedad para la equivalencia funcional es insostenible; pero lo que Stirner no proporciona es una versión del espejo que opere en el plano de la verdad, y no en el de la dominación práctica. Su espejo es político-existencial, no epistémico: muestra que el humanismo vuelve a divinizar lo humano, no que la valoración humanista sea epistémicamente tan frágil como la religiosa. Vitz, por su parte, proporciona el *tu quoque* y la lección de que la proyección es dialécticamente reversible, pero no proporciona el diagnóstico de lo que exigiría una reversión válida. Para obtenerlo, es preciso releer a Feuerbach en un vocabulario que él no tenía a su disposición, pero cuya estructura anticipa.

FEUERBACH COMO CONSTITUTIVISMO DEL VALOR

La reformulación que aquí se propone parte de una observación estructural. Cuando Feuerbach concluye que lo supremo es la esencia humana reconocida por sí misma —*homo homini deus est*—, no hace solo una afirmación sobre el origen de las ideas religiosas; hace una afirmación sobre el fundamento del valor. El valor no viene de fuera, de un ente trascendente que lo instituiría; emerge de la relación reflexiva de la especie consigo misma, del reconocimiento por el cual la humanidad toma su propia esencia por suprema. Ahora bien, esta es, bajo el lenguaje del siglo XIX, la estructura exacta de una familia de teorías metaéticas contemporáneas: el constitutivismo del valor, cuya formulación más influyente es la de Christine Korsgaard. Para Korsgaard, la fuente de la normatividad se halla en el proyecto humano de autoconstitución y en la valoración de la propia humanidad; y la marca del constitutivismo es rechazar, en el mismo gesto, el realismo moral —que haría depender el valor de hechos independientes de la mente— y el escepticismo —que negaría a la normatividad su imperio sobre el agente (Korsgaard, 1996; 2009). Sustitúyase “autoconstitución” por “esencia genérica reconocida”, y se tendrá a Feuerbach: el valor fundado en la relación de la humanidad consigo misma, sin apelar a un afuera y sin recaer en el escepticismo.

La aproximación no es un ornamento erudito; es lo que permite formular con exactitud aquello que la crítica de Feuerbach a la religión deja abierto. Feuerbach no se limita a decir que los predicados divinos son humanos —esa es la capa descriptiva de su tesis, la mera reatribución del sujeto, y el espejo no la toca, pues es, a lo sumo, verdadera—. Dice también, y sobre todo, que esos predicados humanos son supremos, redentores, dadores de sentido: esa es la capa valorativa, y es en ella, y no en la descriptiva, donde reside la promesa de reconciliación que hace del humanismo una alternativa a la religión, y no solo un diagnóstico de ella. Es preciso, pues, separar ambas capas. La primera reatribuye; la segunda transfigura. Y toda la fuerza emancipadora del proyecto —todo lo que en él es más que constatación— está en la segunda.

Situado en ese encuadre, Feuerbach se revela como el caso matriz de un problema que la metaética redescubrió por su cuenta, sin advertir a su antepasado. Korsgaard proporciona la forma madura y técnicamente articulada de la fundación del valor en el autorreconocimiento reflexivo; lo que no proporciona —y aquí el silencio es significativo— es vínculo alguno con Feuerbach, de modo que ambos campos, la erudición feuerbachiana y el debate constitutivista, permanecen en compartimentos estancos que no se comunican. Atravesar ese silencio es la contribución que este artículo reivindica: no la de refutar a Feuerbach, sino la de mostrar que su crítica, una vez leída como constitutivismo del valor, hereda exactamente las dificultades que enfrenta el constitutivismo contemporáneo, y que esas dificultades dan a la vieja exigencia de un "criterio normativo" un contenido preciso y una bibliografía propia.

EL CRITERIO AUSENTE: *SHMAGENCY*, LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO Y LA REVERSIBILIDAD FUERTE

La capa valorativa de Feuerbach —la de que la esencia humana reconocida es suprema— enfrenta la misma pregunta que David Enoch dirigió al constitutivismo de Korsgaard bajo el nombre de objeción del *shmagency*. Si la normatividad se funda en aquello que es constitutivo de la agencia, queda por preguntar por qué se debe ser agente: quien no se conforma a los principios constitutivos no es, en el vocabulario de Korsgaard, un agente, sino un "*shmagente*"; y, si así fuera, tanto peor para el concepto de agente, pues falta explicar por qué la agencia, o su autorreconocimiento, debe tener autoridad sobre mí (Enoch, 2006). Trasladada a Feuerbach, la pregunta es inmediata y devastadora: ¿por qué el autorreconocimiento de la especie debe tomarse por veridicativo, y no por mero autohalago proyectado? El reconocimiento por el cual la humanidad se declara suprema es, él mismo, un acto de la especie sobre sí; ¿qué garantiza que ese acto rastree un valor real, en lugar de limitarse a consolar a quien lo realiza? Aquí reaparece, ahora con nombre técnico, la exigencia de un criterio capaz de distinguir el autorreconocimiento que rastrea de aquel que solo se recrea en su propia imagen. El contraejemplo que vuelve ineludible la exigencia es el del agente reflexivamente impecable y, aun así, equivocado —el fanático lúcido, coherente consigo mismo hasta el final, que satisface todas las condiciones internas de aprobación reflexiva sin acertar por ello—. Ningún criterio meramente inmanente lo distingue de quien acierta, porque los criterios inmanentes miden propiedades internas, mientras que la corrección es una relación externa, y ninguna dosis de coherencia interna determina, por sí sola, esa relación externa.

Esta es también la forma exacta y fuerte del efecto espejo, que la versión de Stirner solo prefiguraba. Recuérdese la condición aislada en la segunda sección: el *debunking* solo descalifica un proceso que sea insensible a la verdad de aquello que produce. Aplíquese esa condición con honestidad. La valoración religiosa —"lo infinito es supremo, y lo supremo es Dios"— queda derribada por el argumento porque la proyección la generaría con o sin Dios. Pero la valoración humanista —"estos predicados humanos son supremos, redentores"— es generada por el mismísimo proceso: la especie objetivando y exaltando sus propias necesidades e ideales. Si el

primer proceso es *off-track*, el segundo también lo es, pues nada en la estructura de la autovaloración de la especie la vuelve más sensible a la verdad del valor de lo que lo era la heteroatribución religiosa. La reversibilidad, por tanto, no deriva de que el humanismo "también consuele" (Stirner), sino de que el puente epistémico que derriba la valoración religiosa, una vez construido, es simétrico, y derriba la valoración humanista por la misma razón. Feuerbach escaparía a esa simetría por un único camino: admitiendo que el valor es real e independiente del reconocimiento —que "lo supremo" no es supremo porque la especie lo reconoce, sino reconocido porque es supremo—. Pero esa es la salida realista, y reabre la puerta que Feuerbach había querido cerrar: si hay un valor real al que responde el reconocimiento humano, entonces no todo predicado proyectado es mera proyección, y la redescripción antropológica deja de ser exhaustiva.

El resultado tiene la forma de un dilema, y es en él donde la asimetría de la crítica feuerbachiana verdaderamente cae. O bien la valoración humanista de la esencia humana es constitutiva —vale porque la especie la reconoce—, y entonces es tan insensible a la verdad como la valoración religiosa que el argumento desacredita, de modo que la crítica se aplica a sí misma; o bien responde a un valor real, independiente del reconocimiento, y entonces Feuerbach es, en cuanto al valor, un realista vergonzante, y la tesis de que "el secreto de la teología es la antropología" pierde su exhaustividad, pues pasa a haber un referente que los predicados pueden estar rastreando, y no solo proyectando.

En ninguna de las dos ramas la alternativa humanista conserva la asimetría que necesitaba: en la primera, cae junto con la religión; en la segunda, deja de poder derribar la religión. La exigencia de un "criterio normativo diferencial", con la que la crítica al feuerbachismo suele concluir de modo vago, adquiere aquí su contenido exacto: es la cuestión del fundamento de las normas —la cuestión-*Arché*, en la expresión de la metaética reciente—, y hoy se reconoce que se plantea para todos, no solo para el constitutivista. Feuerbach no la responde; y su inmanencia no le da más recursos para responderla de los que poseía la fundación teísta que pretendía disolver.

Corresponde delimitar con rigor el alcance de esta conclusión, para no reivindicar más de lo que se ha establecido. Nada de lo dicho aquí demuestra que Dios exista, que la religión sea verdadera, o que la fundación teísta del valor esté disponible o tenga éxito; el dilema es simétrico también en este sentido, y no favorece por sí mismo a ninguno de los dos lados. Lo que se establece es más modesto y más preciso: que la crítica feuerbachiana de la religión no posee la asimetría que la convertiría en una victoria, porque la exigencia normativa que impone a la religión —mostrar que la valoración de lo supremo rastrea un valor real, y no se limita a producirlo— recae sobre la alternativa humanista con igual peso y sin mejor respuesta. La crítica de Feuerbach no queda así refutada; queda reposicionada: deja de ser el veredicto que cierra la cuestión y vuelve a ser una jugada dentro de una cuestión que permanece abierta —la cuestión de saber si, y cómo, la valoración de lo que quiera que se tome por supremo puede ser más que la sombra alargada de quien valora.

CONSIDERACIONES FINALES

Se ha procurado mostrar que las dos pretensiones críticas habitualmente extraídas de Feuerbach no se sostienen en la forma recibida, y que el punto en que todavía cabe hacer una contribución es otro, y más estrecho, de lo que suele suponerse. La primera pretensión —la de que explicar la religión la invalida— es, en la versión trivial, una reformulación de la distinción de Westphal entre sospecha y escepticismo y, en la versión que reconocería la insuficiencia de esa reformulación, una tesis que ignora el puente epistémico efectivamente construido por la literatura del *debunking*. La segunda —el efecto espejo— es, en la versión de la equivalencia funcional, de Stirner, y es débil, porque Feuerbach la desarma mediante la distinción entre atribución alienada y atribución lúcida. Lo que queda, y lo que aquí se ha propuesto, es una tercera cosa: leer a Feuerbach como constitutivista del valor y, bajo esa luz, dar al efecto espejo su forma fuerte y a la exigencia de un criterio su contenido exacto.

Conviene reunir, al final, lo que cada interlocutor proporciona y lo que no proporciona, pues de ese balance emerge la posición del artículo. Van Harvey corrige el blanco, al distinguir las dos teorías de Feuerbach y al devolver a Freud la temática del consuelo; no evalúa el paso crítico. Westphal proporciona la distinción entre sospecha y verdad; no sostiene que el paso pueda franquearse y, por lo demás, extrae de ella un uso opuesto. Stirner proporciona el espejo en su forma originaria; no lo proporciona en el plano de la verdad, sino solo en el de la dominación. Vitz proporciona el *tu quoque*; no proporciona el criterio de una reversión válida. Kahane, Wilkins y Griffiths y Street proporcionan el puente fuerte —la premisa de insensibilidad a la verdad— y la asimetría de rastreo de la que este depende; no lo aplican a Feuerbach ni a la valoración humanista. Korsgaard proporciona la forma madura de la fundación del valor en el autorreconocimiento; no la vincula a Feuerbach, ni la defiende contra el *shmagency*. Enoch proporciona el *shmagency* —la pregunta por la autoridad del autorreconocimiento—; no lo aplica a la crítica de la religión. Es en la unión de estas aportaciones parciales, y en el relleno de los huecos que cada una deja, donde se constituye la tesis: el hueco entre la erudición feuerbachiana y la metaética del constitutivismo, una vez atravesado, muestra que la crítica de Feuerbach hereda la cuestión-*Arché* y no la resuelve.

Queda indicar hacia dónde apunta esto, aunque su desarrollo exceda los límites de este ensayo. Si la exigencia que derriba la asimetría feuerbachiana es la cuestión del fundamento de las normas, y si esa cuestión se plantea para toda fundación del valor —inmanente o trascendente—, entonces el debate sobre la crítica de la religión no se agota en la oposición entre proyección y realidad, sino que migra al terreno, hoy vivo, en el que se discute si la valoración puede rastrear un valor real o está condenada a limitarse a constituirlo. En ese terreno, la fundación teísta y la fundación humanista comparecen como respuestas rivales a un mismo problema, y no como vencedora y vencida de una querella ya decidida. La contribución de reposicionar así a Feuerbach no es resolver ese problema —sería vano prometerlo—, sino devolver la discusión al lugar en que se plantea, y mostrar que el argumento que se creía decisivo es, una vez examinado, una jugada más en una partida que continúa. Es una conclusión modesta en su pretensión y amplia en su

alcance: modesta, porque nada decide sobre la verdad de la religión; amplia, porque, una vez recorrida, reordena el modo en que debe evaluarse la crítica antropológica de la religión.

REFERENCIAS

ENOCH, David. Agency, shmagency: why normativity won't come from what is constitutive of action. *The Philosophical Review*, v. 115, n. 2, p. 169-198, 2006.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência da religião*. Traducción de José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Traducción de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Traducción de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

HARVEY, Van A. *Feuerbach and the interpretation of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

JONG, Jonathan; VISALA, Aku. Evolutionary debunking arguments against theism, reconsidered. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 76, n. 3, p. 243-258, 2014.

KAHANE, Guy. Evolutionary debunking arguments. *Noûs*, v. 45, n. 1, p. 103-125, 2011.

KORSGAARD, Christine M. *Self-constitution*: agency, identity, and integrity. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KORSGAARD, Christine M. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Traducción de Rubens Enderle, Nélio Schneider y Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.

RICOEUR, Paul. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Traducción de Hilton Japiassu. Río de Janeiro: Imago, 1977.

STIRNER, Max. *O único e a sua propriedade*. Traducción de João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.

STREET, Sharon. A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, v. 127, n. 1, p. 109-166, 2006.

VITZ, Paul C. *Faith of the fatherless*: the psychology of atheism. Dallas: Spence Publishing, 1999.

WESTPHAL, Merold. *Suspicion and faith*: the religious uses of modern atheism. New York: Fordham University Press, 1998.

WILKINS, John S.; GRIFFITHS, Paul E. Evolutionary debunking arguments in three domains: fact, value, and religion. In: DAWES, Gregory W.; MACLAURIN, James (ed.). *A new science of religion*. New York: Routledge, 2013. p. 133-146.