

El perfeccionismo social y la crítica feuerbachiana del personalismo cristiano de Friedrich Julius Stahl¹

Emmanuel Chaput
(Johns Hopkins University)

Traducción: Leandro Sánchez Marín

Resumen

Este texto considera la crítica de Ludwig Feuerbach a la filosofía del derecho de Friedrich Julius Stahl a partir de la noción de personalismo; estableciendo la diferencia entre el personalismo cristiano y el perfeccionismo social. Para Feuerbach la doctrina de Stahl se apoya en una versión teórica positiva que no expone filosóficamente los conceptos políticos sobre los cuales pretende fundamentarse. Los postulados sobre la persona humana y la persona divina se presentan aquí como uno de los momentos más contradictorios del proyecto de Stahl, y es allí donde Feuerbach enfoca sus comentarios más agudos.

Palabras clave: Ludwig Feuerbach. Friedrich Julius Stahl. Perfeccionismo. Personalismo. Filosofía del derecho.

Abstract

This text considers Ludwig Feuerbach's criticism of Friedrich Julius Stahl's philosophy of law based on the notion of personalism; establishing the

¹ Este texto se publicó originalmente como "Le perfectionnisme social et la critique feuerbachienne du personalisme chrétien de Friedrich Julius Stahl" en: *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 46, 2017, pp. 139-170 (N. del T.)

difference between Christian personalism and social perfectionism. For Feuerbach, Stahl's doctrine is based on a positive theoretical version that does not philosophically expose the political concepts on which it seeks to be based. The postulates about the human person and the divine person are presented here as one of the most contradictory moments of Stahl's project, and it is there where Feuerbach focuses his most acute comments.

Keywords: Ludwig Feuerbach. Friedrich Julius Stahl. Perfectionism. Personalism. Philosophy of law.

Aunque era hijo del eminente jurista Anselm von Feuerbach, Ludwig Feuerbach mostró poco interés por la filosofía del derecho. Aparte de la edición de las obras de su padre y algunos fragmentos póstumos sobre el derecho y el Estado (SW XII, pp. 311-316)², solo dos reseñas tratan directamente sobre el tema. La primera data de 1835, incluso cuando el joven Feuerbach defiende una posición hegeliana. Esta es una revisión del trabajo del jurista conservador Friedrich Julius Stahl *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (GW 8, pp. 24-43)³. La segunda, en cambio, fue escrita en 1857 y corresponde a su filosofía de madurez (GW 11, pp. 11-16). Esta es una revisión del trabajo de Ludwig Knapp, *System der Rechtsphilosophie*, cuyos principios mismos se inspiran directamente en la filosofía de Feuerbach (Knapp, 1857, pp.1-2).

El objeto de este trabajo, sin embargo, no es buscar una explicación para esta subtematización del derecho en el pensamiento feuerbachiano. Además, esta virtual ausencia de reflexión sobre el

² Las referencias de los textos de Ludwig Feuerbach, en algunas ocasiones, se citan de acuerdo con la edición de Werner Schuffenhauer: *Gesammelte Werke*, Akademie-Verlag, Berlin. Para ello, se utiliza la convención GW, seguida del número del tomo y el número de página. En otras, a partir de la edición de Wilhelm Bolin y Friedrich Jodl: *Sämtliche Werke*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt. Para ello, se utiliza la convención SW, seguida del número del tomo en romanos y el número de página (*N. del T.*)

³ La reseña solo cubre los dos primeros volúmenes de la obra de Stahl, publicados en 1830 y 1833 respectivamente. El tercer volumen no apareció hasta 1837, dos años después de la reseña de Feuerbach.

derecho no debe equipararse con la ausencia de un pensamiento político propiamente feuerbachiano. En el contexto alemán de las décadas de 1830 y 1840, la crítica a la religión es inseparable de una crítica al estado monárquico, ya que la unión del trono y el altar era bastante estrecha (Breckman, 2001, p. 15).

Uno de los principales objetivos de los textos polémicos del joven Feuerbach durante la década de 1830 es el personalismo cristiano propuesto por los círculos pietistas y la filosofía positiva del Schelling maduro⁴. En esto, la controversia encaja en el contexto más amplio de la polémica entre la escuela hegeliana y sus múltiples oponentes dentro y fuera de la academia. Tras la muerte del maestro, la escuela hegeliana de hecho perdió gradualmente su posición predominante dentro de la academia, sus aliados políticos, sosteniendo un cierto liberalismo reformista, también perdieron el favor del príncipe (Breckman, 1992, p. 451; Moggach, 2003, p. 80). Es cada vez más la retirada conservadora a los ideales de la Restauración y el Antiguo Régimen lo que impulsa las políticas del Estado prusiano o bávaro. La hegemonía hegeliana dentro de las universidades alemanas es cosa del pasado. Pero donde los viejos hegelianos buscan preservar un lugar en la academia intentando reconciliar el hegelianismo y los principios cristianos, los jóvenes hegelianos están denunciando cada vez más el discurso teológico-filosófico que sirve para legitimar un orden político feudal y retrógrado. Eduard Gans, quizás el primero de ellos, le escribió a Feuerbach:

Lo que me dijiste sobre lo que llamaste la flora del sur no es nada nuevo para mí. En el prefacio de mi edición del *derecho natural hegeliano*, encontré a Schelling, Stahl y compañía en una controversia en toda regla; pero mis

⁴ Es importante distinguir este personalismo cristiano específico del pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XIX del personalismo de Emmanuel Mounier y de la revista *Esprit* desarrollado en Francia durante el siglo XX (Breckman, 2001, p. 14). El alcance político de uno es diametralmente opuesto al del otro. Mientras que el personalismo alemán sirve para justificar tanto la soberanía del príncipe como la de Dios, el personalismo de Emmanuel Mounier tiende más hacia un socialismo libertario (Mounier, 1966).

coeditores, a quienes no les gustó la guerra ni comprendieron su significado, se opusieron a la impresión. Y así surgió una unidad suave, que apenas puedo reconocer como mi propio trabajo todavía. Sin embargo, en una crítica del derecho natural de Stahl, quiero seguir con mis propias manos, lo que la colegialidad me había impedido hacer⁵.

La revisión crítica de Feuerbach de la obra de Stahl —que además constituye la primera crítica publicada de la filosofía positiva del viejo Schelling que, antes de la obra de Stahl, no había sido objeto de ninguna publicación real (Breckman, 2001, p. 112)— sigue así de la compañía de Gans, en un contexto donde las fronteras entre las cuestiones intelectuales y filosóficas y las cuestiones políticas y religiosas son porosas.

La idea central del personalismo cristiano surge tanto teológica como políticamente. Al rehabilitar la trascendencia divina, al distinguir a Dios de su creación, en resumen, al conceptualizarlo como una personalidad, el personalismo cristiano obviamente busca rehabilitar la personalidad del hombre, pero especialmente la del monarca. La trascendencia divina, la autoridad y la personalidad sirven, en efecto, de modelo a la autoridad del príncipe, que debe reafirmarse aún más desde que las revoluciones de 1789 y luego de 1830 revelaron su fragilidad (Breckman, 1992, pp. 438-439; Toews, 1985, p. 251). Por lo tanto, comprendemos mejor las polémicas, a menudo violentas, del personalismo contra cualquier filosofía juzgada correcta o incorrectamente como panteísta. El rechazo de un Dios personal y trascendente sugiere implícitamente el rechazo de la soberanía del monarca. La unión del trono y el altar al que aspiran los círculos pietistas implica que cualquier discusión teológico-filosófica sobre lo divino y la religión también se lee políticamente. El hegelianismo, comúnmente asociado con el rechazo de un Dios

⁵ Carta de Gans del 4 de enero de 1834 (SW XII, pp. 269-270). Las traducciones de textos alemanes no publicados en francés son mías.

personal trascendente⁶, será en este contexto un objetivo privilegiado, no solo en los círculos pietistas, sino también en los conservadores.

Las diversas obras que se han interesado por la cuestión han arrojado, además, luz, a veces de manera brillante⁷, sobre este contexto histórico en el que debe reinsertarse la escritura de Feuerbach (Breckman, 2001, p. 15). Nuestro objetivo, sin embargo, no es rehacer tal trabajo de contextualización histórica. Más bien, buscaremos entender cómo Feuerbach, en su crítica a Stahl, llega a desarrollar un concepto de libertad y personalidad que involucra no solo una crítica a la monarquía, sino también la refundación del republicanismo democrático. En efecto, si, como afirma acertadamente Breckman, la crítica de Feuerbach al personalismo cristiano no implica en modo alguno el rechazo de cualquier teoría de la personalidad, sino que, por el contrario, propone una concepción *intersubjetiva* de la misma enfatizando la autonomía, y la autoconciencia (Breckman, 2001, p. 15) es ante todo, a nuestros ojos, a través de la teoría de la libertad que presenta en su reseña de 1835. La personalidad y la libertad aparecerá, como veremos, a través del mejoramiento común de los hombres en el marco de una sociedad civil donde el individuo disfruta y contribuye tanto a los mejoramientos como a los beneficios resultantes de la coordinación de las actividades de cada uno. Esto es lo que llamaremos el perfeccionismo social de Feuerbach. A este respecto, sin embargo, Feuerbach sigue estando particularmente en deuda con la tradición del idealismo alemán, no solo con Hegel, sino también con Fichte.

En efecto, la originalidad del texto de 1835, más allá de la reanudación de la crítica al egoísmo que subyace al personalismo cristiano, —crítica que ya encontramos en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830 (Feuerbach, 1991, p. 138) y su carta a

⁶ El propio Stahl (1880) escribe: “sería ilusorio querer encontrar en la filosofía de Hegel la presuposición de un Dios personal *trascendente*, o al menos querer excluir la negación de un Dios similar” (p. 390). Para explorar este asunto en particular, sugiero ver Breckman (1992, p. 440; 2010, pp. 59-60) y Tornhil (2007, p. 158).

⁷ Pensamos aquí, entre otros, en el trabajo de Breckman, Toews y Tornhill.

Hegel⁸— es, en nuestra opinión, esta teoría de la libertad inseparable de nuestra existencia social. Sin embargo, antes de llegar a esta concepción de la libertad, debemos trazar el camino de Feuerbach a través de su crítica del personalismo de Stahl.

La crítica del derecho cristiano de Stahl en la reseña de 1835

De entrada, hay que admitir que la unión entre círculos pietistas y conservadores encontró en la persona de F. J. Stahl su verdadero triunfador:

El vínculo entre la filosofía positiva y la política restauracionista fue forjado por primera vez a principios de la década de 1830 por Friedrich Julius Stahl, quien definió al Estado como un “reino de la personalidad”, una “unidad viva de muchas personalidades con y en la única personalidad gobernante (Dios-Rey-Autoridad)” (Breckman, 2005, p. 80).

Por tanto, es comprensible por qué Feuerbach dudó durante mucho tiempo en atacar a una figura tan predominante en el conservadurismo cristiano alemán (Breckman, 2001, p. 111; SW XII, pp. 286-288; Toews, 1985, pp. 331-332). Sus posibilidades de encontrar un puesto fijo en una universidad bávara se borrarían por completo con la publicación de una reseña crítica que ataca públicamente no solo a Stahl sino también a la filosofía positiva de Schelling, el héroe filosófico del sur de Alemania. Sin embargo, se puede pensar que el peligro planteado por la doctrina de un Stahl, tanto filosófica como políticamente, superó las preocupaciones personales y profesionales en la decisión de Feuerbach de publicar dicha reseña⁹.

⁸ “Se trata de derrocar de su trono al yo que, sobre todo al que desde los inicios del cristianismo, domina el mundo”. Carta de Feuerbach a Hegel del 22 de noviembre de 1828 (Hegel, 1967, p. 212).

⁹ Por otro lado, como escribe Breckman: “[Feuerbach] también pensó que un golpe mortal contra la ‘falta de filosofía’ de Stahl y Schelling podría ayudarlo a asegurarse un puesto en Prusia” (Breckman, 2001, pp. 111-112). Para analizar en detalle este asunto, sugiero ver Toews (1985, p. 332). Las

Mientras que en el primer volumen de su obra, Stahl presentó esencialmente su crítica del derecho natural y la filosofía del derecho, es solo en el segundo volumen que formula positivamente su propia concepción filosófica y cristiana del derecho: “por lo tanto, tenía que hacerlo, escribe Feuerbach, después de demostrar el defecto a los ojos de los demás, mostrando públicamente el rayo en su propio ojo; sobre todo porque es en este pilar que sienta las bases mismas de sus construcciones filosóficas” (GW 8, p. 24).

Por tanto, a los ojos de Feuerbach, todo el edificio filosófico del derecho de Stahl es el que se tambalea debido a su propia ceguera. Reducido al rango de un simple jurista, Feuerbach rechaza cualquier penetración filosófica de Stahl. La crítica de Stahl a la filosofía del derecho se entiende así como esencialmente no filosófica: “Los filósofos han caído por una mano extranjera” (GW 8, p. 25)¹⁰. Pero tal falta de profundidad filosófica se delata no solo en su tratamiento de las filosofías anteriores, sino también en la construcción misma de su doctrina cristiana del derecho. No solo, como veremos, la concepción de la libertad defendida por Stahl como base de su noción de personalidad es completamente inconsistente, sino que también sigue siendo incapaz de captar la verdadera esencia de la doctrina cristiana. Como resultado, la doctrina del derecho y el Estado cristiano no solo se basa en un malentendido de lo que es el cristianismo, el concepto de personalidad desarrollado es además incompatible con los objetivos conservadores de Stahl. La afirmación de Stahl de derribar todo el edificio del derecho natural al afirmar “que las ciencias, y en consecuencia también la filosofía del derecho, solo proporcionarán resultados duraderos y satisfactorios cuando tengan una cierta base,

esperanzas de Feuerbach quedaron amargamente decepcionadas. Irónicamente, fueron Stahl y Schelling quienes hicieron su entrada triunfal en la Universidad de Berlín para “matar la semilla del dragón del panteísmo hegeliano” (Breckman, 2010, p. 66).

¹⁰ Cabe señalar que para la escuela hegeliana la pretensión de querer refutar la filosofía —y especialmente la filosofía hegeliana— desde un punto de vista externo es inmediatamente juzgada como no filosófica y, en consecuencia, ridiculizada (Hegel, 2003, p. 96). La única crítica legítima de la filosofía debe ser una crítica inmanente y presupone una comprensión adecuada de la misma. Feuerbach, sin embargo, rechaza tal afirmación de Stahl.

cuando estén establecidas por los principios del cristianismo” (GW 8, p. 37) se derrumba. Lejos de ir más allá del derecho natural, Feuerbach muestra que Stahl solo reformula los principios del derecho natural abstracto en una forma místico-religiosa: “el autor prueba [...] que su derecho del Estado cristiano no se distingue solo por sus fórmulas y sus imágenes teológicas, sino por una conceptualización esencialmente diferente, del anterior derecho natural abstracto que tan elegantemente había despachado por su crítica” (GW 8, p. 40).

En esta sección, por lo tanto, nos centraremos en los argumentos que presenta Feuerbach para deconstruir la idea de una doctrina cristiana del derecho y el Estado. Dejaremos temporalmente a un lado su discusión sobre la libertad y la personalidad, a la que volveremos en la siguiente sección.

En su crítica del derecho cristiano, Feuerbach muestra primero que Stahl malinterpreta la esencia del cristianismo al hacer del concepto de personalidad su figura central. Ya en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830, Feuerbach había criticado el pietismo y el misticismo moderno por haber atribuido a la persona, al individuo y, finalmente, al egoísmo más frío, el valor supremo del cristianismo (Feuerbach, 1991, p. 51). El enfoque en la persona encierra al cristiano moderno en sí mismo, solo la vida introspectiva y la salvación del alma importan. Cada uno está preocupado por su propio pequeño asunto, sin preocuparse por los demás: “La característica de toda la era moderna es que en ella el hombre como hombre, la persona como persona y por lo tanto el individuo humano singular en su propia individualidad fue percibido como divino e infinito [...] Cada uno se convierte así en sí mismo y en el fondo de su corazón su propio centro” (Feuerbach, 1991, pp. 44-45). A esta concepción del cristianismo centrada en el individuo —concepción perfectamente en consonancia con el egoísmo moderno de la sociedad burguesa que el cristianismo solo expresa, según Feuerbach, en una forma místico-religiosa (Breckman, 2001, p. 113)—. Feuerbach opone lo que él entiende como el verdadero *corazón* de la doctrina cristiana, a saber, el amor: “El amor (tanto en su forma objetiva como determinación de Dios como en su forma subjetiva como determinación ética del hombre) es la esencia del cristianismo” (GW

8, p. 38). Pero el amor está reñido, no solo con el egoísmo cristiano (o burgués) moderno, sino con el derecho en general.

De hecho, como Hegel, el derecho, para Feuerbach, debe estar anclado en la capacidad de apropiación y reconocimiento mutuo de la propiedad privada. La propiedad es la exteriorización de la voluntad subjetiva en un objeto externo (Hegel, 2003, pp. 153-155, § 44-46). Permite el intercambio de lo que es mío o tuyo. La convivencia legal se basa, por tanto, en el respeto mutuo de la propiedad de los demás. Por supuesto, al igual que para Hegel, este derecho abstracto que es la propiedad no es suficiente en sí mismo, requiere no solo ser reconocido por otros —de ahí la importancia del contrato— sino que este reconocimiento mutuo debe estar garantizado en sí mismo, no solo por la moralidad de los agentes, sino también por las convenciones legales y del Estado. El hecho es que el punto de partida del derecho es el hombre aislado en el ámbito de su patrimonio, propietario que se diferencia de los demás por su propiedad. De hecho, esta demarcación es necesaria para el sistema comercial que constituye la sociedad civil.

El amor, por el contrario, se basa en el olvido de uno mismo, en el olvido de la propia voluntad —y por tanto la *mía*, la propiedad personal— para el otro. Feuerbach afirma así en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*: “Al amar, reconoces y proclamas la nada de tu simple ser-para-sí, de tu yo” (Feuerbach, 1991, p. 142). Ciertamente, para Feuerbach, el amor como olvido de sí mismo debería permitir contrarrestar el egoísmo exacerbado del personalismo cristiano y el individualismo burgués, pero no hay ilusión, al menos en la década de 1830, sobre la imposibilidad de fundar una filosofía del derecho en tal principio. Si de hecho el amor es el corazón vibrante del cristianismo, su realización efectiva dentro del marco del estado de derecho es intrínsecamente problemática. Feuerbach cita así Juan 18-36: “Mi reino no es de este mundo” (GW 8, p. 38).

Por lo tanto, Feuerbach no pretende aquí negar la propiedad (Breckman, 2010, p. 77), sino solo mostrar la antinomia radical entre ella como fundamento del derecho y el amor como fundamento del cristianismo:

El amor no tiene nada que poseer, no sabe nada de rapacidad y egoísmo, nada de bienes y propiedades, nada de contratos, pues da, sin esperar nada a cambio, [no conoce] ningún desprecio ni pleito por injurias. Por el contrario, el derecho es la base del divorcio entre lo tuyo y lo mío [...] En fin, para la persona jurídica la propiedad es una cosa en sí misma, un ser, para el cristiano por el contrario es un puro accidente, *μη- ὄν* [no ser], una nulidad (GW 8, p. 38).

La afirmación de Stahl de fundar un derecho “cristiano” toma la forma de un oxímoron. El amor cristiano, a través de su dimensión crítica de demarcación entre uno mismo y los demás, se presenta como el anti-derecho por excelencia. Solo un comunismo fundado en el amor al prójimo expresa plenamente la visión teológico-política del cristianismo, pero para Feuerbach tal concepción se basa enteramente en la anarquía. Aquí encontramos un punto de vista que el joven Hegel ya había expresado, los principios morales del cristianismo son irreconciliables con la existencia terrena, civil y política del hombre. Al exigir santidad, perfección y olvido de sí mismo, la moral cristiana solo puede aplicarse al individuo, es “imposible extenderla a toda la sociedad” (Hegel, 1987, p. 36).

Ciertamente, en Feuerbach, tal argumento que enfatiza el absurdo mismo de un derecho “cristiano” se articula junto con una crítica del egoísmo moderno que de alguna manera juega al amor cristiano contra el egoísmo del propietario. Por tanto, no es fácil aclarar la posición del propio Feuerbach. Por un lado, el amor cristiano tiene un carácter tan radical que no puede servir de base real a la existencia terrena, y menos aún al derecho. Por otro lado, Feuerbach parece deplorar el egoísmo exagerado que asocia tanto con el personalismo cristiano como con el derecho natural burgués. La propiedad como fuente de egoísmo y de división entre yo y tú es así claramente criticada como tal y es mediante la movilización del amor, la capacidad que uno tiene de olvidar su propia persona apeándose a

los demás, que se propone realizar esta crítica¹¹. Sin embargo, en la medida en que es sobre todo el egoísmo del propietario burgués o su “individualismo posesivo” (Macpherson, 2011) y no la propiedad *en sí* lo que critica Feuerbach, su pensamiento puede permanecer en el seno de la filosofía del derecho. De hecho, podemos pensar que este individualismo egoísta no es, para él, inherente al concepto de propiedad, sino que solo lo es en el marco del derecho natural *abstracto* que Stahl solo reformula vistiéndolo con un boato religioso (GW 8, p. 40)¹². Podemos pensar que para Feuerbach, la filosofía del

¹¹ En cierto modo, tendríamos aquí, *in nucleo*, una posible explicación para la virtual ausencia de reflexión sobre el derecho en la filosofía feuerbachiana de la década de 1840. Al hacer de la antropología “*el misterio de la teología*” (Feuerbach, 2008, p. 93). Feuerbach afirma el amor al otro como una de las características centrales de la esencia humana. De hecho, si las propiedades divinas son simplemente propiedades humanas hipostasiadas, decir que “Dios es Amor” simplemente significa que el amor es divino para el hombre (Feuerbach, 2008, p. 176). Ahora bien, si el amor, como afirma Feuerbach en la reseña de 1835, es esencialmente incompatible con la distinción entre lo mío y lo tuyo y, por tanto, incompatible con la noción de propiedad, entendemos mejor qué llevó a Feuerbach, en su polémica contra el egoísmo stirneriano, a llamarse a sí mismo comunista: el yo se pierde en el amor del otro, se sabe como un ser comunitario e incluso “comunista” (Feuerbach, 1973, pp. 301, 313). Ciertamente, como señala Todd Gooch (2011, p. 260) el término “comunismo” no tuvo, ni entonces ni con Feuerbach, un significado siempre claro o unívoco, pero es difícil no ver superposiciones entre la oposición frontal entre amor cristiano y propiedad privada que Feuerbach describe en la reseña de 1835 y el comunismo que se centró en la solidaridad y la existencia comunitaria del yo y el tú, constitutivos de su filosofía social de la década de 1840. Por tanto, podemos pensar que el abandono de toda reflexión sobre el derecho se justifica planteando un comunismo de amor incompatible con cualquier doctrina del derecho. Entonces preferiríamos enfrentarnos a una política de la anarquía. Hay que señalar, sin embargo, que en 1835 Feuerbach seguía ambivalente entre estos dos caminos: el comunismo del amor —en forma secularizada— y el derecho hegeliano.

¹² La paradoja, para Feuerbach, es precisamente que mientras pretende criticar la tradición del derecho natural, al enfatizar el concepto de personalidad, Stahl solo expresa en forma religiosa el individualismo egoísta que criticaba en la tradición del derecho natural: “En lugar de santificar la vida social apelando a los principios cristianos, el énfasis de Stahl en la

derecho hegeliano, en la medida en que va más allá de la abstracción del derecho natural tradicional, constituye una posible alternativa al individualismo posesivo sin pasar necesariamente por la abolición de la propiedad y la afirmación del amor cristiano. La ruptura con el hegelianismo en 1839, sin embargo, llevó a Feuerbach a abandonar el derecho hegeliano y quizás explica por qué la política de Feuerbach de la década de 1840 se situaría más allá del derecho, más bien del lado del comunismo amoroso *secularizado*¹³.

En 1835, sin embargo, Feuerbach ya había subrayado que cristianismo y derecho no pueden coexistir al mismo nivel: “El derecho y el cristianismo son autónomos, son entidades que están justificadas, determinadas y comprensibles solo por sí mismas y que preservan su dignidad e integridad ya que se mantienen dentro de sus límites naturales y no se les induce a mantener ninguna relación carnal entre ellos” (GW 8, pp. 39-40). En esto, el *derecho cristiano* de Stahl se basa completamente en un malentendido de estos términos.

Pero la crítica de Feuerbach va más allá, porque si en primer lugar la ley cristiana de Stahl se basa en un malentendido de lo que es el cristianismo, el personalismo que defiende es contradictorio en su forma de hacerlo, se aplica al derecho. Stahl parte, de hecho, de una distinción entre derecho público y derecho privado, que puede leerse como una concesión hecha a las elaboraciones liberales del derecho posterior a 1789 (Breckman, 1992, p. 447; 2001, pp. 86-87; Grosser, 1963, p. 19; Tornhill, 2007, p. 169; 2011, p. 122). Traducido al cristianismo, Stahl afirma que el derecho privado es la esfera de la autonomía humana en el sentido de que todo individuo es, a imagen de Dios, una personalidad, mientras que el derecho público es el dominio de la obediencia en la medida en que el hombre es una criatura de Dios:

personalidad lo llevó a apoyar el mismo principio de individualismo egoísta que él mismo vilipendiaba en la tradición de la ley natural. El egoísmo de la idea de personalidad —como acusó Feuerbach— hace que todo intento de fundamentar el derecho en principios contradictorio” (Breckman, 1992, p. 448).

¹³ Véase la nota 11.

Los derechos privados y públicos se justifican y diferencian así: “Toda relación en la que se encuentra el hombre en cuanto a imagen de Dios es una relación de derecho privado; cada relación en la que se encuentra, sin embargo, como una criatura de Dios que debe servirle y deberle la satisfacción de ser, es una relación de derecho público. El modelo original de derecho privado es la esencia, el de derecho público es el poder de Dios” (GW 8, p. 40)¹⁴.

Feuerbach, siguiendo la lógica hegeliana de la esencia, subraya en primer lugar la demarcación abstracta que Stahl hace entre la esencia (privada) divina y su expresión fenoménica como poder (público): “Cuán desconsiderado es diferenciar la esencia y el poder divino entre sí, como si el poder para uno mismo pudiera oponerse a la esencia como algo real y sustancial, ¡como un concepto positivo!” (GW 8, p. 40). La esencia y su aparición, según Hegel, no se pueden separar entre sí:

Lo que es una cosa, está enteramente en su exterioridad, que es al mismo tiempo su totalidad [...] Su fenomenalidad no es solo el reflejo en otro, sino también, y sobre todo, el reflejo sobre sí mismo, de modo que su exterioridad es la verdadera manifestación de lo que es en sí [...] Es la manifestación de su esencia, que, por eso, consiste en ser lo que se manifiesta (Hegel, 1976, p. 180)¹⁵.

La distinción entre la esencia y el poder manifiesto (*Herrschaft*) de Dios es tanto más absurda cuanto que se derrumba por sí sola cuando ya no se aplica a Dios sino a los derechos de los hombres. Si, desde una perspectiva religiosa, la distinción, aunque ociosa, tiene cierta razón de ser al permitir distinguir entre la fe interior puramente

¹⁴ Para profundizar en este punto, sugiero ver Gooch (2011, pp. 272-273). Drucker defiende por su parte la distinción stahliana (Drucker, 2002, p. 49).

¹⁵ También se puede revisar, Hegel (1994, pp. 385-386, 391, §131 y §139).

personal y el gesto ritual que hace pública (independientemente de la fuerza real de nuestra fe o de nuestra convicción religiosa) nuestra obediencia a los mandamientos divinos, en la esfera del derecho como lo tematiza Stahl, tal distinción no tiene sentido. En efecto, el poder *público* del Estado se reduce al poder del rey como persona, pero *como* persona su derecho es estrictamente *privado*:

Qué confusión es atribuir, según la justificación del imperio del derecho según nuestra divina semejanza, no al Estado ni al soberano, sino al individuo en el derecho privado, como si no se oscureciera el fundamento de la justificación por el hecho de que el individuo como tal existe inmediatamente a imagen de Dios (GW 8, p. 40).

De esta confusión se desprende que, para Stahl, el derecho público también se basa en la personalidad individual del derecho privado representada por la persona del rey. La distinción entre derecho privado y derecho público se desdibuja, de modo que el Estado y el monarca persiguen los mismos fines que el sujeto privado del Estado cristiano: cumplir con su deber como cristiano y obedecer el mandato de Dios. Pero como señala Feuerbach, tal deber puede potencialmente justificar el derecho de resistencia al Estado y al rey tanto como la obediencia ciega: “Si el individuo abandona su semejanza a Dios en obediencia, es en consecuencia perfectamente legítimo no otorgar ninguna obediencia al Estado, es decir para traerle en sacrificio su propia divinidad” (GW 8, p. 41). Teniendo en cuenta su propia divinidad, el hecho de que fue creado a imagen de la persona divina, el ciudadano común parece libre de rechazar la orden de un monarca cuando considera que no está actuando de acuerdo con el mandato de Dios. Es difícil ver a este respecto cómo el argumento de Stahl no podría al menos justificar tanto el derecho de resistencia y rebelión como la Restauración y el conservadurismo que explícitamente busca defender. Esto es tanto más cierto en el contexto de una cultura protestante donde la interpretación de las palabras divinas se deja a la iluminación personal de los individuos. En este sentido: “de hecho, es más fácil reconocer cómo en un Hobbes, los hombres salen del estado de naturaleza ellos mismos para someterse

al estado civil que comprender cómo este hombre majestuoso a imagen de Dios llega a someterse a un Estado y a la obediencia” (GW 8, p. 41). Donde en Hobbes la obediencia al poder soberano del Leviatán se justifica por el temor a un regreso al estado de guerra de todos contra todos, lo que es el estado de naturaleza, sigue siendo un misterio comprender por qué el cristiano se somete inicialmente en poder de otro, y más aún, ¿por qué una comunidad cristiana no tendría derecho a rebelarse abiertamente contra un monarca que no cumpla adecuadamente su función al servicio de Dios? La única forma de que Stahl defienda la autoridad del monarca en este contexto es afirmar que está en una mejor posición para cumplir la voluntad de Dios que cualquier otro régimen. El conservadurismo de Stahl se expresa de esta manera en la opinión de que la monarquía es el mejor régimen, entre otras cosas porque permite que el nivel de gobierno cumpla con la mayor libertad la espontaneidad de la persona. Pero al absolutizar el derecho privado y la persona, Stahl se presta sin embargo a una oposición abierta entre la personalidad del rey y la igualmente legítima de los súbditos. La autonomía de dos criaturas a imagen de Dios entra así en conflicto sin que un poder superior, además de esta contingencia histórica que es la tradición del poder monárquico¹⁶, pueda decidir¹⁷.

¹⁶ Pero precisamente, la distancia crítica que mantiene Stahl con Savigny y la Escuela Histórica del Derecho, se basa en particular en el hecho de que juzga que la base de la autoridad en la tradición es demasiado contingente y potencialmente sujeta a una crítica inmanente a la historia. Por eso Stahl busca apoyar a la monarquía no solo en la tradición, sino en su acuerdo con una voluntad divina trascendente. Para Feuerbach, sin embargo, tal intento fracasa y devuelve a Stahl al nivel de la justificación incierta del orden establecido por la apelación a la tradición. Sobre la relación, en parte crítica, de Stahl con la Escuela Histórica del Derecho, que, sin embargo, sigue siendo un elemento estructurante en el desarrollo de su pensamiento, véase (Breckman, 2011, pp. 83-84; Toews, 1989, pp. 163-165).

¹⁷ “El derecho privado es el Absoluto, tiene su fuente, es decir, su fundamento, en la esencia misma de Dios, pero el derecho público tiene en su base el poder divino, noción enteramente precaria, relativa y negativa; como Dios puede ser pensado sin ser un poder autoritario, el poder no expresa ninguna realidad esencial” (GW 8, pp. 40-41).

En este sentido, es, para Feuerbach, sobre todo, la inclinación más o menos arbitraria de Stahl por el conservadurismo y la Restauración lo que le lleva a defender el principio monárquico a pesar de que su teoría del derecho cristiano al hacer una serie de compromisos con las teorías liberales del derecho, particularmente en lo que respecta al derecho privado (Marcuse, 1968, p. 410), puede entenderse fácilmente como legitimador de la perspectiva progresiva de autodeterminación de los sujetos del Estado¹⁸.

Es a la luz de tales inconsistencias que Feuerbach señala la incapacidad filosófica de Stahl. Su uso de la filosofía es digno de las peores formas de filosofía popular. Como ya escribió Kant en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*:

No hay realmente un talento especial en ser comprensible para la gente común si, para ello, se renuncia a cualquier profundización radical: para hacerlo, se genera una mezcla enfermiza de observaciones recogidas aquí y allá y principios argumentados a medias, que se desvanecen en mentes insípidas (Kant, 1994, pp. 81-82).

Feuerbach no podría haberlo dicho mejor para caracterizar el uso que hace Stahl de autores como el joven Schelling, Jacobi o

¹⁸ Ciertamente es necesario matizar las superposiciones entre el derecho privado stahliano y las exigencias del Estado de derecho liberal (Grosser, 1963, pp. 90-91), pero como señala A. Chauffard en su introducción a la *Historia de la filosofía del derecho de Stahl*: “Aunque reconoce en la monarquía el tipo de gobierno más perfecto, como reflejo fiel de la personalidad cuya huella lleva toda la vida aquí abajo, o de la autoridad natural del cabeza de familia, [Stahl] reconoce que el poder estatal puede tomar las más diversas formas” (Stahl, 1880, p. xxii). Por tanto, lo que justifica la defensa stahliana de la monarquía es más un *a priori* favorable a la monarquía que un argumento de autoridad que se base directamente en la voluntad divina. La monarquía sigue siendo un régimen contingente. Su justificación se basa más o menos arbitrariamente en el argumento más o menos falaz de que un régimen que dura es un régimen que cuenta con el apoyo de Dios. La tradición se convierte así en la única razón para preservar la monarquía. Véase la nota 16.

incluso Leibniz (GW 8, pp. 33-34): “Pero estas contradicciones y el incumplimiento de las reglas evidentemente no molestan a la laxa conciencia de filosofía positiva del autor” (GW 8, p. 33). A través de Stahl se trata evidentemente de la filosofía positiva de Schelling. Stahl, recordemos, fue el primero en presentar *por escrito* la filosofía positiva del viejo Schelling. Para Feuerbach, sin embargo, el fundamento de esta nueva filosofía no es más que la hipóstasis del estado de cosas. Schelling se convierte así en un pensador del ser positivo e inmutable frente a la procesualidad del devenir hegeliano. Mientras que para Hegel el ser se manifiesta en su realidad (*Wirklichkeit*), lo que implica que el cambio como devenir-adecuado-a-su-concepto es inmanente a la cosa misma, para la filosofía positiva, según Feuerbach, es solo la cosa tal como aparece a la mirada ingenua lo que constituye el verdadero ser de la cosa. En otras palabras, es su constancia, su inmutabilidad lo que determina su valor ontológico: “La idolatría es el espíritu de la filosofía positiva; su principio de conocimiento solo consigue tomar la imagen de una cosa por la cosa misma y luego hacer de la imagen la fuente de la cosa real entendida desde entonces como una simple imagen residual” (GW 8, p. 42).

La filosofía positiva de Stahl y Schelling, por tanto, no tiene nada de filosófico. Incapaz de elevarse al nivel del concepto y de su procesualidad, retrocede al nivel de la conciencia natural que ingenuamente atribuye a *esto, aquí y ahora*, el valor de ser primario¹⁹.

¹⁹ Véase sobre este tema la crítica a la certeza sensible en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1977, pp. 81ss). Curiosamente, cuando Feuerbach publicó su *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel* en 1839, en la que estableció públicamente su ruptura con el hegelianismo, lo hizo, como Schelling, formulando una crítica de crítica hegeliana de la certeza sensible (Feuerbach, 1973, pp. 51ss). Sin embargo, explorar cómo se destaca su propia crítica de la crítica de Hegel a la certeza sensible a la vez que se basa en la filosofía positiva de Schelling requeriría un trabajo independiente. Es, sin embargo, interesante ver que aquí Feuerbach sirve a la filosofía positiva la misma medicina que Marx le servirá más tarde a él en *La ideología alemana*, es decir, el hecho de recurrir al punto de vista no filosófico de la certeza sensible sin comprender el contexto histórico, convirtiéndose en la base de nuestra experiencia del mundo natural (Marx & Engels, 1975, p. 55ss).

Por lo tanto, según Feuerbach, deberíamos hablar más de una “no filosofía positiva” (GW 8, p. 34). No conserva nada del rigor lógico de una demostración filosófica racional. Al contrario, se basa enteramente en la intuición común, en la libre asociación de ideas, en una palabra, en la creatividad de una imaginación soñadora y descontrolada (GW 8, p. 34).

Esto se manifiesta en el uso constante de la analogía que Stahl sustituye, a los ojos de Feuerbach, por la demostración filosófica. Por tanto, el pensamiento de Stahl se basa más en el *sentido común* que en el espíritu crítico de la filosofía. Mientras que la demostración filosófica sigue rigurosamente un orden lógico y solo plantea relaciones de identidad o de semejanza a la luz de un examen exhaustivo de los conceptos en juego, la analogía del sentido común se basa, por el contrario, en la vaga impresión de una semejanza. Sin embargo, la forma en que Stahl deriva a su vez la personalidad humana de su analogía con la personalidad divina²⁰, el derecho de propiedad de la analogía con la capacidad divina de transformar la materia o incluso la familia de la capacidad divina de (pro)crear es completamente impresionista (GW 8, pp. 41-43; Breckman, 1992, pp. 449). Ciertamente parece *plausible* al *sentido común*, pero no resiste la mirada límpida y fría de la crítica.

Buscando establecer la autoridad del príncipe, Stahl teje la analogía entre la personalidad del monarca y la personalidad divina. La soberanía de uno sirve como argumento a favor del otro. Pero Stahl camufla lo que los místicos de antaño no tenían problemas en admitir: “Los místicos de antaño, que partían de los mismos principios, fueron lo suficientemente honestos e imprudentes como para nombrar por su verdadero nombre al hijo predilecto del misticismo moderno. Lavater dice al respecto: ‘necesitamos un Dios voluntario’” (GW 8, p. 35). Debido a que Stahl teme a los movimientos revolucionarios, porque quiere servir a la Restauración, necesita un concepto de Dios como una personalidad libre y arbitraria. Pero tal necesidad nada nos revela sobre la existencia efectiva o no de un Dios voluntario. Simplemente

²⁰ Enfatizando que hay una diferencia —¡y qué diferencia!— subsistente entre la persona humana y divina, a saber, que la segunda es absoluta e infinita mientras que la primera es finita y limitada (Drucker, 2002, p. 49).

nombramos una necesidad sin demostrar que existe un objeto en el mundo capaz de satisfacerla. Ésta es la hipóstasis mística de Stahl.

De la persona-individuo a la persona-sociedad y su desarrollo

Vemos así cómo Feuerbach ataca la posición de Stahl afirmando que se basa esencialmente en un deseo subjetivo de un orden mal argumentado. Sin embargo, puede parecer que se está retrocediendo para centrarse en el concepto de personalidad después de haber demostrado que los argumentos basados en este mismo concepto solo conducen a contradicciones lógicas. Sin embargo, el análisis feuerbachiano de la personalidad de Stahl le lleva a desarrollar un concepto original de libertad que constituye, más allá del aspecto crítico, la contribución positiva de la revista de 1835.

Podemos afirmar con seguridad que la libertad y la personalidad de Dios constituyen en realidad el fundamento de todo el edificio de Stahl: “El libro parte de una manera maravillosamente patética de la libertad y la personalidad de Dios como el principio que debería monopolizar absolutamente la filosofía y las ciencias” (GW 8, p. 25). Pero precisamente porque Stahl desarrolla su concepto de libertad desde el punto de vista del absoluto divino, Feuerbach lo considerará inadecuado. Si la libertad solo es plenamente adecuada a su concepto en la persona de Dios, es inconcebible pensar en el hombre como plenamente libre. Entre el absoluto divino y la finitud humana, la diferencia es demasiado grande para conceder a la raza humana algo más que un simple pastiche, un sucedáneo de libertad. Frente a la libertad todopoderosa de Dios, la acción humana parece necesariamente muy limitada²¹. Por tanto, debemos rehabilitar la libertad humana a partir de la finitud humana y no de la omnipotencia divina.

Para comprender la crítica de Feuerbach al concepto de libertad en Stahl, debemos centrarnos en lo que este último llama el concepto positivo de libertad. En efecto: “Hasta ahora, los conceptos filosóficos de libertad tienen, según el autor, solo conceptos negativos, incluido el concepto de autodeterminación [o autonomía]” (GW 8, p. 25).

²¹ Sobre la depreciación de la actividad humana en la filosofía del derecho de Stahl, véase (Breckman, 2005, pp. 83-84)

Sabemos que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, distinguió la libertad *negativa* —como capacidad de sustraerse mediante la propia voluntad a las causalidades materiales que determinan nuestra acción— de la libertad *positiva* consistente en ser capaz de darse sus propias reglas de conducta (Kant, 2003, p. 130, §8). Sin embargo, la autonomía, que para Kant constituía el concepto positivo de libertad, parece ser reducida por Stahl al rango de un simple concepto negativo. Lo que para Stahl constituye el único concepto verdaderamente positivo de libertad no se basa en nuestra capacidad de determinarnos a nosotros mismos, sino en la creatividad²². Es la pura espontaneidad de Dios la que constituye, según Stahl, el único concepto positivo de libertad. Más que una simple cosificación, producción material o artística —que requiere un material determinado, un determinado saber hacer, herramientas, etc.— es la creación *ex nihilo*, determinada por nada exterior a uno mismo, la que constituye el modelo de la libre actividad. En la medida en que una creación no depende de nada más que de la pura voluntad del sujeto, el sujeto es plenamente libre. Ni los medios materiales ni los técnicos limitan los deseos de su voluntad. Por el contrario, cualquier elemento externo que constriña o simplemente circunscriba las posibilidades que la voluntad busca producir implicaría una limitación de ésta y por tanto una limitación de su libertad. Por eso Stahl asocia la libertad con la riqueza: “La libertad”, afirma el autor, “es una riqueza, no de bienes, sino de producciones” (GW 8, p. 28). En otras palabras, es la multiplicidad de cosas posibles que podemos producir lo que determina nuestra libertad. La libertad es poder elegir entre una multitud de posibilidades que realmente se podrían realizar. Por eso Feuerbach constata la cierta influencia de Leibniz y de la idea de una infinidad de mundos posibles en el pensamiento de Stahl (GW 8, p. 34). Pero sería un flaco favor para Leibniz asociarlo demasiado rápidamente con la filosofía de

²² Véase Feuerbach citando a Stahl: “El concepto positivo de libertad es que este propio ser, que no está determinado por nada más que él mismo, es también un ser creativo, es decir, un ser al que se le presenta una elección infinita” (GW 8, p. 25). La persona, divina o humana, se define para Stahl por su *creatividad*. “Contra la omnipotencia de la razón Stahl opone el primer principio irracional de la personalidad creativa” (Drucker, 2002, p. 49).

Stahl. Para Feuerbach, el uso que hace Stahl del concepto leibniziano de mundo posible es, por el contrario, un ejemplo típico de la forma en que Stahl (sub)utiliza una idea filosófica poco dominada. Por un lado, si el Dios leibniziano se enfrenta a un conjunto de mundos posibles que puede producir, siempre realiza solo uno. Su libertad no proviene de la riqueza de posibilidades, sino de su capacidad interna para obligarse a tomar una decisión determinada. Por otro lado, en la medida en que Dios solo fue capaz de producir el mejor de los mundos posibles, sin que este mundo fuera perfecto en todos los sentidos en todo momento, parece que la armonía interna de los mundos posibles pudo, al menos parcialmente, limitar la decisión divina. Como señala acertadamente Feuerbach: “El propio autor dice con razón: ‘Sin embargo, Dios tampoco ha logrado realizar una (¿bueno? ¿Solo una?) posibilidad... la posibilidad de lo no divino’. ‘Ni siquiera puede querer el mal (absoluto)’” (GW 8, pp. 29-39). Por consiguiente, también la voluntad divina está constreñida por su propia naturaleza. Las posibilidades creativas de Dios también están limitadas por su incapacidad, por ejemplo, de hacer el mal absoluto.

Por lo tanto, vemos que al basar la libertad en la creatividad voluntaria, en la cantidad de posibilidades que uno es capaz de realizar, Stahl queda atrapado en un mal infinito en el sentido hegeliano. De hecho, el nivel de libertad de un individuo está determinado únicamente por el número de posibilidades de que dispone y que efectivamente puede producir a voluntad. Pero Dios mismo se distingue del hombre solo por la riqueza de posibilidades que éste puede realizar. A pesar de esta riqueza, sin embargo, faltan posibilidades. En este sentido, ni siquiera en Dios la libertad se realiza plenamente. Existe solo como una idea, como una abstracción vacía.

A esta concepción de la libertad como posible riqueza de elección o “riqueza de producción” (*Reichthum der Erzeugung*), Feuerbach opone la libertad como determinación. De hecho, pretende elevar el concepto de libertad al nivel del espíritu, mostrando que es determinándose a sí misma como la voluntad humana afirma su libertad infinita —en el sentido del buen infinito hegeliano—, y esto,

a pesar de su finitud²³. En esto, sigue siendo el heredero de Fichte y Hegel, para quienes la verdadera libertad no reside en la multiplicidad de opciones, sino en la capacidad de obligarse a tomar una decisión, en resumen, en la capacidad de autodeterminarse²⁴. Hegel escribe en el §149 de su *Filosofía del derecho*:

La obligación que nos vincula solo puede aparecer como una *restricción* contra la subjetividad indeterminada o la libertad abstracta, y contra los impulsos de la voluntad natural o de la voluntad moral que determina a partir de su arbitrio su bien indeterminado. Pero, en la obligación, el individuo más bien tiene su *liberación* [se libera] por un lado, de la dependencia en que se encuentra en el simple impulso natural, así como del abatimiento en el que se encuentra como particularidad subjetiva [atrapada] en los reflejos morales del deber y del poder; [se libera] por otra parte de la subjetividad indeterminada

²³ Feuerbach critica la filosofía positiva de Stahl por lo que podría llamarse una vitrina: “En lugar de elevarnos con el concepto de libertad al nivel del espíritu, más bien nos manipula, para deslumbrarnos con una multiplicidad infinita que impresiona por su encanto colorido más que por una imaginación infantil y que sería más apropiado en una pastelería, donde ella podría desentrañar su profundo misterio de la creación” (GW 8, pp. 28-29). Como un comerciante que expone una serie de objetos en una vitrina para atraer la atención del cliente, la filosofía positiva concibe la libertad como una multiplicidad infinita de posibilidades para explorar o consumir, a la manera del *buffet* o de la repostería que excita nuestros deseos. Aquí ya encontramos una crítica a la concepción liberal de la libertad en la era de la sociedad de consumo. Para Feuerbach, por el contrario, la libertad no consiste en consumir una multitud de objetos para el mayor placer, sino en hacer una elección consciente encaminada a nuestra propia mejora. Sobre la crítica implícita de Feuerbach a la sociedad de consumo, véase (Breckman, 2001, p. 118).

²⁴ Feuerbach también subraya esta influencia a Bertha Löw, en su momento, en una carta del 3 de febrero de 1835, por lo tanto en mitad de la redacción de su reseña sobre Stahl: “Estas son los manes de un Hegel, un Fichte, un Spinoza, etc., que me vengan vis-à-vis de un Schelling desleal, vano, falso y de mala lengua” (SW, XII, p. 286).

que no alcanza el ser-ahí y la determinación objetiva de la acción y que permanece *dentro de uno mismo* y como ineficacia. En la obligación, el individuo se libera en dirección a la libertad sustancial (Hegel, pp. 245-255, §149).

Lo mismo ocurre con Feuerbach en 1835. Nuestra libertad no se expresa cuando nos enfrentamos a un conjunto de opciones como el asno de Buridán frente al agua y el heno, sino por el contrario cuando, a diferencia del asno, aceptamos limitar nuestras opciones para perseguir nuestros propios fines (GW 8, p. 30). Por eso, según Feuerbach: “la libertad comienza donde termina la elección” (GW 8, p. 26). Las posibilidades limitadas no obstaculizan la libertad, como tampoco la promueve una amplia elección. Ciertamente, como escribe Feuerbach, el hombre rico con un gran guardarropa tiene más libertad que aquel que, demasiado pobre para vestirse adecuadamente, no puede salir cuando hace frío sin enfermarse, pero esto solo con la condición de que el hombre rico elija una prenda de vestir en lugar de otra. Si no puede elegir, es tan poco libre como el hombre pobre. Pero, a la inversa, si decide salir a caminar, no es en modo alguno más libre, a pesar de su riqueza, que todos aquellos que, como él, pueden caminar bien abrigados, aunque tengan menos vestuario (GW 8, p. 28). Ya sea que tenga un abrigo o cien, un hombre todavía se ve obligado a usar solo uno, cuando la temperatura exterior lo requiere. A este respecto, el hombre rico es quizás libre respecto de tal o cual abrigo, no es más libre respecto del hecho de tener que llevar un abrigo: „*nicht frei in bezug auf den Rock selbst*“ (GW 8, p. 28) que cualquier otro hombre. Así: “La pobreza de un Diógenes es un ejemplo de libertad más digno y adecuado que la riqueza de un Creso” (GW 8, p. 28), porque la libertad solo requiere tener lo más necesario.

Ciertamente, para Stahl la libertad es riqueza no tanto como riqueza material, sino como riqueza de lo que uno puede producir. Pero para Feuerbach un artesano con talento limitado, pero que decide comprometidamente dedicarse a su arte y a su mejora, es más libre que el genio, talentoso y versátil, pero que no sabe a qué santo consagrarse y para quién elegir su camino sigue siendo una tortura incesante. Que

el hombre sea consciente de su finitud es también lo que le lleva a perfeccionarse (GW 8, p. 27).

Para Feuerbach, la *perfectibilidad* individual implica que, estrictamente hablando, no hay *perfección* individual. Al ver la posibilidad de mejorar en tal o cual rama de la industria, en tal o cual disciplina, acepto seguir siendo imperfecto en tal o cual otro nivel. Sin embargo, el trabajo sobre uno mismo sigue siendo posible. Sin embargo, no se puede pensar desde el individuo aislado²⁵: “Contrariamente a la idea de Stahl de la perfección de la persona como *Ebenbild* de Dios, es precisamente la limitación de cada individuo la que expresa la perfección del género” (Breckman, 1992, p. 454). Siempre es dentro del marco de una determinada comunidad histórica donde nos afirmamos en un campo particular de actividad. Debido a que, como seres limitados y finitos, necesitamos a los demás, a su vez sentimos la necesidad de actuar por los demás. Por lo tanto, es solo el ser colectivo en el que participamos el que constituye una perfección real en proceso de creación. El individuo, por su parte, solo se beneficia de las mejoras del pasado y contribuye con sus escasas fuerzas a la mejora futura de la humanidad.

En su carta a Hegel, el joven Feuerbach ya afirmaba que solo el *espíritu del mundo* —o lo que más tarde llamaría el ser genérico del hombre, la humanidad, el ser colectivo del hombre— es verdaderamente un individuo, una persona en el sentido del ser soberano, ilimitado y creativo que el personalismo de Stahl busca describir²⁶. Por eso, según Breckman, Feuerbach no pretende rechazar la personalidad, sino que pretende hablar de “grados de personalidad”. Cada individuo es en sí mismo solo una figura imperfecta y limitada, solo un grado de la persona infinita o absoluta. Pero más que hacer de Dios esa figura completa de la persona soberana, es la síntesis de los talentos individuales del hombre a lo largo de la historia lo que constituye el futuro absoluto de la persona humana entendida como ser colectivo (*ser comunitario*) (Breckman, 2001, p. 104). De este

²⁵ Como ya dijo Fichte (1994): “[el hombre] se contradice si vive aislado” (p. 48).

²⁶ Carta de Feuerbach a Hegel, 22 de noviembre de 1828 (Hegel, 1967, p. 212; GW 8, p. 29).

modo, los defectos de la persona individual se borran al ser corregidos por las cualidades de otro. En este sentido, la noción feuerbachiana de persona humana colectiva no está muy alejada del concepto proudhoniano de “persona-sociedad” (Hauptmann, 1980, p. 98) o del sistema de necesidades de Hegel (2003, p. 293, §201). De hecho, el sistema de necesidades actúa, para Hegel, como un verdadero organismo vivo en el que el metabolismo social está asegurado por todos los intercambios correspondientes a las necesidades de cada persona. Es importante subrayar, sin embargo, que el mejoramiento general de la humanidad o del espíritu, como ser colectivo, solo es posible con la condición de que el hombre individual se esfuerce por realizar una tarea específica. Si, como ya hemos dicho, esta autodeterminación que lleva al hombre a perfeccionarse en un determinado campo de actividad significa para él aceptar su propia finitud y sus propios límites, el hecho de actuar en un marco social y colectivo le asegura que se beneficia tanto como contribuye, a través del perfeccionamiento de su arte, al mejoramiento general de la sociedad y, en consecuencia, a la expansión de su libertad y felicidad. Esto es lo que Fichte llama en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* la mejora común de la sociedad humana: “mejora común, mejora de nosotros mismos mediante la influencia libremente consentida de otros sobre nosotros: y mejora de otros mediante la influencia a cambio de ellos como seres humanos libres, ese es nuestro destino en la sociedad” (Fichte, 1994, p. 53). Pero tal mejora requiere para Fichte, como para Hegel o Feuerbach, que restrinjamos nuestra actividad a una esfera específica de necesidades humanas. Como escribe en *El Estado comercial cerrado*:

La industria y el saber nacen del ejercicio continuo, del hecho de que cada uno dedica su vida a una sola actividad y concentra en ella todas sus fuerzas y todos sus pensamientos. Por eso es necesario distribuir las tareas necesarias para la existencia humana; ésta es la condición necesaria para que la fuerza actúe con la mayor eficiencia (Fichte, 1980, p. 92)²⁷.

²⁷ Véase también, Fichte (1994, pp. 62-64).

Al intentar ser buenos en todo, no nos perfeccionamos en nada. Aquí Feuerbach es verdaderamente fichteano: el individuo que se mejora a sí mismo determinándose a sí mismo contribuye al mejoramiento general de su comunidad. Así, la división del trabajo no apunta tanto a la abundancia material como a la coordinación y puesta en común de los esfuerzos de mejora que cada persona desarrolla por su parte determinando su propio camino, su propia actividad.

Importancia política y aporía del perfeccionismo social de Feuerbach

¿Cuáles son las implicaciones políticas de tal concepción del perfeccionismo social y de la personalidad? Al subrayar la necesaria interdependencia de los individuos, al subrayar que la persona absoluta no es más que la suma del trabajo individual y colectivo de los miembros de una determinada comunidad, no hace falta decir que el modelo feuerbachiano socava los fundamentos mismos de la monarquía tal como era expuesta por Stahl. Si el poder político (*Herrschaft*) descansa en la personalidad, para Feuerbach esto equivale a decir que el poder político descansa en la persona colectiva y ya no en el individuo singular. En otras palabras, es la voluntad popular general de la tradición republicana y rousseauiana la que constituye la verdadera base del poder político. Como escribe Breckman (1992): “La verdadera sociedad humana debe ser una república” (pp. 457-458). La soberanía de la persona del rey se opone así a la soberanía de la “persona-sociedad” y del ser colectivo de un pueblo. No es tal o cual individuo que es solo una figura imperfecta de la persona humana, es la sociedad tomada en su conjunto, sintetizando los grados de personalidad de cada uno de sus miembros, la que constituye, como persona completa, la figura del poder político²⁸.

La política feuerbachiana, sin embargo, permanece enteramente en el nivel de la sociedad civil y tematiza muy poco la relación, aunque

²⁸ En esto, Feuerbach permanece cercano a Fichte y su reapropiación de Rousseau en *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Fichte, 1994, pp. 49ss).

tan central para Hegel, entre la sociedad civil y el Estado (Breckman, 1992, p. 459)²⁹. En esto, está decididamente más cerca de Fichte (1994), para quien “[el Estado] es [solo] un medio que simplemente se aplica bajo ciertas condiciones *para el establecimiento de una sociedad perfecta*” (p. 49). ¿Podemos realmente pensar que, para Feuerbach, existirían otros medios, además del Estado, que permitirían avanzar hacia una sociedad “perfecta” en el sentido de Fichte? El intento de Ludwig y Friedrich Feuerbach de reapropiarse, a través de sus escritos de la década de 1840, de un concepto secularizado de la religión como expresión de la solidaridad humana y social: a través del amor, la relación yo-tú, etc., sugiere de hecho que, para Feuerbach, la “reinserción” de la sociedad civil en el Estado hegeliano tal vez no sea el único camino que permita superar las determinadas contradicciones de la sociedad moderna.

El hecho es que, incluso limitándose a la sociedad civil, Feuerbach se queda corto en detalles al (re)pensar la organización social. Como señala Breckman, la contribución esencial de Feuerbach —aunque todavía bastante vaga— parece limitarse a una reapropiación crítica de la concepción hegeliana del *sistema de necesidades* (Breckman, 1992, p. 455). Sin embargo, si la alternativa feuerbachiana se restringe al ámbito del mercado que corresponde, para Hegel, a la figura central del sistema de necesidades, ¿significa esto que adopta la posición liberal renovando la idea de la llamada autorregulación natural del mercado? De hecho, para Hegel, el Estado desempeña un papel necesario en la regulación de un mercado que inevitablemente produce crisis (Hegel, 2003, pp. 318-319, 323-324, §236 y §245). Por eso la sociedad civil no puede mantenerse plenamente a sí misma. El Estado ofrece, en Hegel, una cierta trascendencia frente a la autorregulación de la sociedad civil que

²⁹ Mientras que “la soberanía del ‘pueblo’ —la noción central de la democracia— se volvió ininteligible en la perspectiva de Stahl, porque la voluntad general no tenía poder para tomar la forma de una personalidad soberana; la unidad de la comunidad política dependía estrictamente de la capacidad del monarca para encarnar el cuerpo político” (Breckman, 2010, p. 63), para Feuerbach, la voluntad general puede perfectamente tomar la forma de una personalidad soberana, porque solo el ser colectivo, el ser genérico, en sentido estricto constituye una personalidad *soberana* e infinita.

permite corregir sus errores. Para Feuerbach, sin embargo, el Estado debe entenderse, por el contrario, como todas nuestras relaciones sociales inmanentes a la sociedad civil. Como tal, rechaza “el Estado disciplinario” que para Hegel desempeña un papel regulador externo a la esfera de la sociedad civil (Breckman, 1992, p. 460). Pero, sin embargo, no explica en qué sentido ni en qué medida la sociedad civil es capaz de autorregularse o autodeterminarse. Se plantea entonces la cuestión de si Feuerbach no vuelve a caer en la ilusión de un mercado de *necesidades* y *servicios* capaz de autorregularse de forma natural. Su crítica del ethos burgués —ya sea a través de una crítica del individualismo egoísta, de la propiedad privada que obstruye una relación real entre yo y tú, o de la concepción moderna de la libertad como multiplicidad de posibilidades consumibles— debería, sin embargo, protegernos contra la tentación de convertir demasiado rápidamente a Feuerbach en un ingenuo apóstol del mercado. Esto es al menos lo que sugiere su crítica al derecho “cristiano” de Stahl y abre el camino a una mayor reflexión sobre las formas positivas involucradas en el pensamiento social y político de Feuerbach.

Bibliografía

- Breckman, W. (1992). Ludwig Feuerbach and the Political Theology of Restoration. *History of Political Thought*, 13(3), 437-462.
- Breckman, W. (2001). *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge University Press.
- Breckman, W. (2005). Pierre Leroux, Romantic Socialism, and the Schelling Affair. *Modern Intellectual History*, 2(1), 61-86.
- Breckman, W. (2010). Les hégéliens de gauche et l'État chrétien germanique. *Revue française d'histoire des idées politiques*, 31, 59-79.
- Drucker, P. F. (2002). Friedrich Julius Stahl: His Conservative Theory of the State. *Society*, 39(5), 46-57.
- Feuerbach, L. (1973). *Manifestes philosophiques*. PUF.
- Feuerbach, L. (1986). *Samtliche Werke, XI. Jugendschriften*. Frommans Verlag.

- Feuerbach, L. (1988). *Samtliche Werke, XII. Ausgewählte Briefe*. Frommans Verlag.
- Feuerbach, L. (1989). *Gesammelte Werke 8. Kleinere Schriften I (1835-1839)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1990). *Gesammelte Werke 11. Kleinere Schriften IV (1851-1866)*. Akademie-Verlag.
- Feuerbach, L. (1991). *Pensées sur la mort et l'immortalité*. Cerf.
- Feuerbach, L. (2008). *L'Essence du christianisme*. Gallimard.
- Fichte, J. G. (1980). *L'État commercial fermé*. L'Age d'homme.
- Fichte, J. G. (1994). *La Destination du savant*. Vrin.
- Gooch, T. (2011). Some Political Implications of Feuerbach's Theory of Religion. Moggach, D. (Ed.). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press, 257-280.
- Grosser, D. (1963). *Grundlagen und Struktur der Staatslehre Friedrich Julius Stahls*. Springer.
- Hauptmann, P. (1980). *La Philosophie sociale de P.-J. Proudhon*. PUG.
- Hegel, G.W.F. (1967). *Correspondance, III*. Gallimard.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Science de la Logique. Logique de l'essence, III*. Aubier.
- Hegel, G.W.F. (1977). *La Phénoménologie de l'esprit, I*. Aubier.
- Hegel, G.W.F. (1987). *Fragments de la période de Berne*. Vrin.
- Hegel, G.W.F. (1994). *L'Encyclopédie des Sciences philosophiques I. La Science de la logique*. Vrin.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Principes de la philosophie du droit*. PUF.
- Kant, E. (1994). *Métaphysique des mœurs, I*. Flammarion.
- Kant, E. (2003). *Critique de la raison pratique*. Flammarion.
- Knapp, L. (1857). *System der Rechtsphilosophie*. Ferdinand Enke Verlag.
- Macpherson, C. B. (2011). *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1968). *Raison et révolution*. Éditions de Minuit.
- Marx, K. & Engels, F. (1975). *L'Idéologie allemande*. Éditions sociales.
- Moggach, D. (2003). *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*. Cambridge University Press.

- Mounier, E. (1966). *Communisme, anarchie et personnalisme*. Éditions du Seuil.
- Stahl, F. J. (1880). *Histoire de la philosophie du droit*. Ernest Thorin Éditeur.
- Toews, J. E. (1985). *Hegelianism. The Path toward Dialectical Humanism*. Cambridge University Press.
- Toews, J. E. (1989). The Immanent Genesis and Transcendent Goal of Law. *The American Journal of Comparative Law*, 37(1), 139-169.
- Tornhil, C. (2007). *German Political Philosophy*. Routledge.
- Tornhill, C. (2011). Hegelianism and the Politics of Contingency. Moggach, D. (Ed.). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press, 118-146.

Emmanuel Chaput es *postdoctoral fellow* y *lecturer* de la Johns Hopkins University.

e-mail: echaput3@jh.edu

Leandro Sánchez Marín (traductor) se desempeña como docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

E-mail: leandro.sanchez@udea.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>

Fecha de recepción: 11-11-2023

Fecha de aceptación: 21-03-2024