

LUDWIG FEUERBACH Y LA SOCIEDAD CIVIL CRISTIANAⁱ

LUDWIG FEUERBACH AND CHRISTIAN CIVIL SOCIETY

Warren Breckman

Departamento de Historia
Universidad de Pensilvania
breckman@sas.upenn.edu

Recibido: Octubre 2021

Aceptado: Noviembre 2021

Resumen

El texto explora la obra de Ludwig Feuerbach en la década de 1830 desde el punto de vista de su respuesta a las corrientes personalistas de la teología y la filosofía alemanas. Centrándose en el examen de su primer libro publicado, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, y en su ensayo de 1835 sobre Friedrich Julius Stahl, sostiene no sólo que el largo compromiso de Feuerbach con el personalismo cristiano ejerció una influencia crucial en la evolución de su crítica al cristianismo y su eventual giro contra el propio Hegel, sino también que su oposición al personalismo estaba en el centro de un emergente radicalismo político y social en la obra de Feuerbach en la década de 1830 que los estudiosos han descuidado con demasiada frecuencia.

Palabras clave: Feuerbach, sociedad civil, crítica al cristianismo, personalismo, Stahl.

Abstract

This text explores the work of Ludwig Feuerbach in the 1830s from the vantage point of his response to the personalist currents of German theology and philosophy. Concentrating on an examination of his first published book, *Thoughts on Death and Immortality*, and his 1835 essay on Friedrich Julius Stahl, it argues not only that Feuerbach's long engagement with Christian personalism exerted a crucial influence upon the evolution of his critique of Christianity and his eventual turn against Hegel himself but also that his opposition to personalism lay at the heart of an emerging political and social radicalism in Feuerbach's work in the 1830s that scholars have too frequently neglected.

Keywords: Feuerbach, civil society, critique of Christianity, personalism, Stahl.

ⁱ Este texto corresponde al tercer capítulo "Ludwig Feuerbach and Christian Civil Society" (pp. 90-130) de Breckman (2001). La traducción es de Leandro Sánchez Marín, quien agradece al autor por el permiso para publicarla aquí.

“La moral protestante fue y es una unión carnal del cristiano y del hombre, con el hombre natural, político, burgués, social, o como quiera llamárselo a diferencia del cristiano” (Feuerbach, 2009, p. 185). Esta descripción en *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach sugiere la complejidad de la comprensión de los jóvenes hegelianos de la interpenetración de la fe, la política y la sociedad cristianas. En 1841, cuando Feuerbach publicó *La esencia del cristianismo*, los jóvenes hegelianos como él reconocieron claramente la necesidad de deshacer la “mezcla carnal” de la espiritualidad cristiana con el sujeto político y social mundano. Separar al cristiano del “hombre” y así liberar la vida política, civil y social de los efectos distorsionadores de la fe cristiana fue una de las tareas centrales que Feuerbach se propuso en su *magnum opus* de 1841. Este programa no surgió de repente para Feuerbach y otros hegelianos de izquierda en la década de 1840. Así, podemos ver que, durante la década de 1830, las circunstancias sociopolíticas, así como las preocupaciones e influencias intelectuales, llevaron a algunos hegelianos de izquierda a criticar agresivamente los efectos sociales y políticos de las creencias cristianas, particularmente las protestantes.

Feuerbach fue quizás el primer hegeliano en atacar el nexo entre la fe, la política y la sociedad cristianas; en consecuencia, es sobre su trabajo durante la década de 1830 de lo que nos ocuparemos a continuación. La exploración de Feuerbach de la cultura y la sociedad cristianas ganó cada vez más claridad y vitriolo en una serie de encuentros críticos con el personalismo que había llegado a dominar el protestantismo en su época. Sin embargo, este compromiso no fue meramente a nivel teológico o filosófico. Porque Feuerbach enfrentó directamente la dimensión política y social de los esfuerzos protestantes por reafirmar el principio de personalidad frente al panteísmo hegeliano. Así, las intervenciones de Feuerbach en el debate sobre el personalismo lo enfrentaron a la filosofía y teología ortodoxa de su tiempo, le proporcionaron material para su educación como político radical y, finalmente, prepararon el terreno para su crítica fundamental del propio Hegel.

La prominencia dada a las preocupaciones políticas y sociales de Feuerbach puede molestar a algunos lectores que están acostumbrados a considerar al Feuerbach de la década de 1830 como, esencialmente, un técnico filósofo preocupado por los problemas epistemológicos, ontológicos y teológicos planteados por el idealismo hegeliano, el pensamiento filosófico moderno, la tradición y la fe cristiana. Aquí, no pretendo sugerir que el trabajo filosófico de Feuerbach estuviera subordinado o al servicio de sus compromisos políticos y sociales. Hacerlo reintroduciría la división entre lo sociopolítico y lo filosófico-teológico que de hecho estoy desafiando. Sin embargo, al enfatizar la crítica religioso-filosófica de Feuerbach a la sociedad burguesa cristiana, tengo la intención de contrarrestar el olvido de larga data de una dimensión del pensamiento de Feuerbach que debe considerarse crucial para comprender su

propio desarrollo, así como su impacto en la radicalización hegeliana en general.

I. El hegelianismo temprano de Feuerbach

Feuerbach eventualmente rompería con Hegel de una manera pública a fines de la década de 1830, pero su lealtad nunca fue en realidad a la letra del sistema hegeliano, sino al compromiso progresivo y racional que él consideraba como el espíritu animador de la filosofía hegeliana. Probablemente fue el más brillante de los estudiantes reales de Hegel, y quizás ningún otro alumno absorbió tanto del mensaje del maestro. No obstante, a una edad notablemente joven, Feuerbach extrajo consecuencias de la enseñanza de Hegel que los seguidores más tímidos o conservadores que se involucraron en tibios compromisos, y, desde sus primeros trabajos en adelante, presionó el legado hegeliano al servicio de sus propias preocupaciones.

El grado de independencia de Feuerbach puede haber derivado en parte de las circunstancias de su vida familiar y de su educación temprana.¹ Ludwig Feuerbach nació en 1804 en la familia de Paul Johann Anselm von Feuerbach. Feuerbach padre, de nacimiento protestante prusiano, se educó en Jena y Kiel e hizo una carrera distinguida como jurista y profesor en la Baviera católica. Un hombre de temperamento y formación *Aufklärung*, Paul Johann Anselm Feuerbach no solo desempeñó un papel clave en la reforma legal bávara, sino que fue autor de numerosos trabajos en jurisprudencia y teoría política (Radbruch, 1957). La casa de Feuerbach era excepcional desde cualquier punto de vista, ilustrada y progresista según los estándares de la época. El padre jugó una mano fuerte en la educación de sus cinco hijos, y cada uno pasó a un alto nivel académico. Aunque Ludwig finalmente se rebeló contra el tipo de racionalismo de su padre, no dejó de ser afectado por la actitud escéptica de éste, su preferencia por el *filósofo* sobre el místico y su oposición a la Restauración reaccionaria después de 1815.

Cualquiera que fuera la tranquilidad doméstica que existía en una familia dominada por una personalidad tan fuerte como P.J.A. Feuerbach, se hizo añicos cuando este dejó a su familia por su amante Nanette Brunner en 1816. Los biógrafos han señalado esta triste situación al explicar la fase intensamente religiosa por la que pasó Ludwig Feuerbach en su adolescencia (Schott, 1973; Jaeschke, 1978). El fervor espiritual de Ludwig también puede haber sido una expresión de su receptividad al estado de ánimo patriótico religioso general que prevalecía entre los estudiantes alemanes a principios de la era de la posguerra (Toews, 1980). Sin embargo, ésta resultó ser una fase de

¹ Los detalles biográficos de la vida de Feuerbach son bien conocidos. Para una excelente discusión, véanse Toews (1980); Rawidowicz (1931); Schott (1973); Sass (1978); y Kamenka (1970).

corta duración. Cuando Feuerbach dejó el Gymnasium de Ansbach para matricularse en el Departamento de Teología de Heidelberg en 1823, se había abierto camino hacia una postura más reflexiva hacia el cristianismo. La obediencia al Padre celestial no había logrado satisfacer sus necesidades emocionales o intelectuales, aunque en su obsesiva búsqueda de convicciones religiosas adquirió un profundo conocimiento de la doctrina cristiana que sería una fuente fecunda para sus posteriores ataques a la teología (Harvey, 1995, p. 14).

Mientras estudiaba en el Gymnasium de Ansbach, Feuerbach encontró un nuevo deseo de comprender la verdad especulativa del dogma cristiano que fue estimulado por uno de sus maestros, Theodor Lehmus. Lehmus, un teólogo, había comenzado a explorar el pensamiento de Hegel como una posible forma de revitalizar la teología cristiana. Uwe Schott —el biógrafo de la juventud de Feuerbach— especula que Lehmus pudo haber proporcionado la primera introducción de Feuerbach a Hegel. Además, fue a través de Lehmus que Feuerbach supo por primera vez de Karl Daub, un teólogo y filósofo en Heidelberg cuya conversión al hegelianismo había sido la inspiración para las propias exploraciones de Lehmus (Schott, 1973). Así fue como, al matricularse en la Universidad de Heidelberg, Feuerbach rápidamente se dirigió al “gran” Daub, rechazando el racionalismo teológico más convencional de H.E.G. Paulus, cuyas lecciones ridiculizó como “telarañas de sofistería” (Feuerbach, 1984). Debido a que Paulus era un amigo personal del padre de Feuerbach y compartía sus puntos de vista racionalistas sobre asuntos religiosos, la declaración de Ludwig a favor de la filosofía especulativa tuvo el lamentable efecto de enfrentar al hijo con el padre. No obstante, su padre consintió cuando Feuerbach anunció su deseo de mudarse a Berlín, donde, argumentó, podría continuar mejor con sus “estudios teológicos” (Feuerbach, 1984).

Al llegar a Berlín en la primavera de 1824, Feuerbach descubrió que no podía tolerar la “mezcolanza de libertad y dependencia, razón y creencia” de los prominentes teólogos Friedrich Schleiermacher y August Neander (Grün, 1874, p. 16). Por el contrario, comenzó a asistir a las lecciones de Hegel y a estudiar filosofía especulativa con gran concentración. El contacto inicial con Hegel golpeó a Feuerbach como un rayo. A las cuatro semanas de haber comenzado sus cursos, le informó a su padre que “Lo que con Daub aún era oscuro e inentendible o me parecía, cuando menos, infundado; lo comprendí con claridad y en su necesidad [...] Lo que ardía tímidamente en mí como un fósforo, ahora lo veo quemarse en brillantes llamaradas” (Feuerbach, 2021, p. 167; 1984). Tres meses después, declaró sin aliento a Daub que su encuentro con Hegel marcó el “punto de inflexión de toda mi vida”, mientras se refería a Berlín como el “Belén de un mundo nuevo” revelado en las lecciones de Hegel (Feuerbach, 1984).

En la misma carta, Feuerbach también dejó en claro su creencia de que la filosofía especulativa reemplazó a la verdad inferior del dogma cristiano. Su creciente convicción de la superioridad de la verdad filosófica sobre la revelación lo llevó a trasladarse de la facultad de teología a la de filosofía en 1825, a pesar de las vigorosas objeciones de su padre. “¡No hay salvación sin filosofía!”, le escribió a su hermano. “Rechazarme a mí mismo reingresando en la teología, significaría reintroducir a un espíritu inmortal en su envoltorio muerto, hacer retroceder a una mariposa a su estado de crisálida” (Feuerbach, 2021, p. 168; 1984). Las nuevas alas de Feuerbach le permitieron emprender un vuelo espiritual sobre el nuevo Belén, pero se vio obligado a alejarse de esta ciudad de revelaciones a principios de 1826 cuando el recién coronado rey bávaro Luis I canceló el estipendio real del joven estudiante por sospechar que su padre tenía inclinaciones liberales. Sin embargo, Feuerbach se fue de Berlín sin lamentaciones evidentes, declarando que había “atravesado todo Hegel”, y regresó a Baviera para vivir bajo el techo de su padre, confiado en que podría proceder de forma independiente. Seguro de que había dominado no solo los “contenidos” sino también el “método” de la filosofía hegeliana (Feuerbach, 2021, p. 169), se aplicó diligentemente a su tesis doctoral, *Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón*, que completó en 1828 en la Universidad de Erlangen.

Hay varias cosas para tener en cuenta en estos breves detalles de la exposición temprana de Feuerbach a la filosofía hegeliana. Primero, rápidamente se estableció como un discípulo *crítico* de Hegel.² En la carta a Hegel que envió junto con una copia de su disertación en 1828, describió su tutela como una “un aprendizaje que consiste en una libre apropiación y reconfiguración de las ideas o conceptos que constituyen el contenido de sus obras y de sus lecciones orales” (Feuerbach, 2021, p. 36). La distinción entre el sistema hegeliano y su método iba, por supuesto, a convertirse en un tropo estándar para todos los hegelianos que deseaban convertir la dialéctica crítica en contra de las limitaciones de la propia pretensión del sistema al conocimiento absoluto, pero es un signo de la precoz independencia de Feuerbach que haya establecido esta distinción ya a los veintidós años.³

En segundo lugar, su asimilación “viva” de Hegel lo alineó con lo que John Toews (1980) ha llamado la “vieja izquierda” hegeliana, hombres como Christian Kapp y Hermann Hinrichs (p. 328). Al igual que Kapp, que se convirtió en su amigo íntimo, Feuerbach consideraba la filosofía hegeliana nada menos que como una nueva dispensación, el “germen” de “un nuevo periodo del mundo” (Feuerbach, 2021, p. 38). Sin embargo, su carta de 1828 a Hegel,

² Rawidowicz (1931), se equivoca al llamar al joven Feuerbach un “hegeliano ortodoxo” (p. 19).

³ La distinción entre sistema y método se volvió crucial no solo para los hegelianos de izquierda, sino también para los posteriores críticos marxistas de Hegel (Lukács, 2017).

aunque expresa el respeto más reverencial, muestra una clara impaciencia con la filosofía hegeliana. Las ideas de Hegel se comparan sutilmente en su “pureza incolora, claridad inmaculada, belleza y unidad” con la propia “manera de filosofar” de Feuerbach, que, según él, desciende del cielo y toma “forma en una intuición que penetra en lo particular, cancela y domina la apariencia dentro de la apariencia misma”. La dimensión específicamente cristiana en la idea de secularización de Hegel se descarta aquí en favor de la “actualización y secularización de la idea, la *ensarkosis* o Encarnación del *logos* puro”. La filosofía se declara así triunfalmente poscristiana y se convierte en asunto de toda la “humanidad” cuya tarea es fundar el “Reino de la Idea”. Además del tono profético anticristiano de esta carta, notamos que ya Feuerbach ha equiparado la filosofía de la Idea exclusivamente con el destino inmanente de la humanidad y que, aunque sus conceptos eran claramente idealistas en esta etapa, asoció su propio estilo de pensamiento con una forma de *praxis*. Georg Friedrich Daumer, amigo íntimo de Feuerbach, extrajo una conclusión reveladora de su lectura entusiasta de la disertación de Feuerbach: “[E]l sistema completo de especulación debe, en mi opinión, convertirse en historia, simplemente en la historia del espíritu y del mundo. Hegel percibe esto hasta cierto punto en su método. Pero es absurdo permitir que la historia del mundo entre sólo como un momento del todo, como él lo hace” (Feuerbach, 1984).

Finalmente, es significativo para nuestra discusión el hecho de que, en esta etapa juvenil, Feuerbach expresó una decidida preferencia por el momento “universal” en la dialéctica hegeliana a expensas de lo “particular”. Había agradecido a Daub en 1824 por haberlo sacado primero de los confines de la “subjetividad básica”, del “pobrecito individuo”, a la visión concreta de la unidad de “vida, verdad y realidad” en el espíritu (Feuerbach, 1984). Sin duda, un deseo militante de superar la subjetividad, asociado negativamente con las indulgencias emocionales y solipsistas del romanticismo, no era infrecuente para los jóvenes conversos a la filosofía de Hegel, ya que él mismo había afirmado que la filosofía especulativa nos lleva más allá del “punto de vista del individuo, la persona en particular” (Hegel, 1984, p. 547). Sin embargo, hay que decir que Feuerbach fue particularmente inflexible en su rechazo del subjetivismo, una reacción que podría haber estado estrechamente relacionada con el fracaso de su apego adolescente al ideal de interioridad espiritual para satisfacer sus necesidades emocionales e intelectuales.

Cuando Feuerbach escribió su disertación, el tratamiento dialéctico matizado de Hegel de la tensión entre lo universal y lo particular se había agudizado en su mente hasta convertirse en una antítesis histórico-mundial entre la filosofía y el cristianismo, entre la universalidad de la razón y la particularidad del yo. Así, declaró en un pasaje crucial de su carta a Hegel que la tarea de establecer el Reino de la Idea exige

arrojar de su trono tiránico al *yo*, al sí mismo en general, que, particularmente desde el inicio de la era cristiana, ha dominado el mundo, se ha tenido a sí mismo por el único espíritu, y, suplantando al espíritu absoluto, se ha hecho pasar por el verdadero espíritu absoluto y objetivo. (Feuerbach, 2021, p. 38)

Feuerbach invirtió aquí la evaluación del propio Hegel, porque en lugar de vincular el cristianismo a una nueva idea universal de espiritualidad compartida, asoció el cristianismo con el espíritu hipostasiado de la filosofía helenística. Con esto, quiso decir que el cristianismo en realidad absolutiza la *sensualidad* de la filosofía griega mediante la elevación de la inmortalidad del yo individual a la más alta doctrina de la fe. El cristianismo toma así la forma de “finitud fija”; es la religión del “puro yo, de la persona, como lo propio de un espíritu [*solitario*]” (Feuerbach, 2021, p. 40).

La carta de Feuerbach a Hegel anticipó a un nivel muy abstracto los temas centrales de sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1830, y articuló más claramente que la disertación lo que él consideraba que estaba en juego en la defensa de la filosofía. De hecho, la disertación apenas mencionaba el cristianismo y dirigía su principal ataque contra la tendencia de “muchos filósofos de nuestra época” que se esforzaron en “asumir como principio y fundamento del filosofar aquello que nunca puede tener acogida en la filosofía por estar fuera de ella, a saber, el individuo singular y fortuito (esto es, a ellos mismos)” (Feuerbach, 1995, pp. 102-103), una tendencia que detectó no solo en Kant y Fichte, sino también en Jacobi y Novalis. Según Feuerbach, este enfoque en la autoconciencia reduce el pensamiento a una autorelación del individuo pensante, lo que significa que todo conocimiento es meramente personal. En oposición a esta tendencia hacia el individualismo epistemológico, Feuerbach adoptó una posición extrema sobre la tesis de Hegel de la universalidad reflexiva de la razón. Es decir, sostuvo que mientras que la mera autoconciencia constituye la identidad personal del yo individual, el “pensar” eleva la autoconciencia a la universalidad. La razón es, pues, el único y propio objeto de la filosofía que siempre debe evitar lo particular en favor de lo universal. En ese sentido, la Razón es la “sustancia del individuo”, “cuando pienso, ya dejé de ser individuo” (Feuerbach, 1995, p. 80).

Feuerbach se basó explícitamente en el concepto de relación de Hegel para articular esta trascendencia de la individualidad, incluso citando la discusión sobre la formación relacional de la personalidad concreta en la *Enciclopedia* de Hegel (Feuerbach, 1995, p. 89). De ahí que, escribiera, no solo estamos “en un solo acto Yo Mismo ciertamente y El Otro”, sino que

en el pensar, aquél es Otro Yo dentro de mí mismo, yo soy al mismo tiempo Yo y el Otro, y esto de manera general y no en el caso de un cierto Otro, sino en el caso de cualquier Otro, en términos generales [*Gattung*]. (Feuerbach, 1995, pp. 83-84)

Aunque Feuerbach elaboró un argumento hegeliano a favor de la identidad en la diferencia, sin embargo, su mención final del *Gattung* en realidad señala una desviación de Hegel. Aunque el lenguaje de Feuerbach en esta etapa era lo suficientemente inconsistente e impreciso como para que a veces pudiera hablar de “Dios” o la “unidad piadosa”, de hecho, ya había reemplazado el momento de la divinidad con el *Gattung* en esta autorelación del yo en el otro. Así, Feuerbach interpretó la universalidad en términos estrictamente humanos, con la razón y el lenguaje constituyendo la esencia universal de la humanidad.⁴

Dos observaciones sobre la tesis son particularmente importantes para nuestra discusión. Primero, Feuerbach identificó la individuación (y, dicho sea de paso, la autoconciencia pura) con la naturaleza no mediada, mientras que asoció la universalidad, el “humano en general”, con el espíritu. Comparado con su posterior giro hacia el naturalismo, el compromiso inicial de Feuerbach con la primacía del espíritu sobre la naturaleza es especialmente sorprendente. En segundo lugar, invirtió su comprensión de la universalidad con importancia sociopolítica. Citó la afirmación de Aristóteles de que fuera de la “sociedad humana” solo hay bestias o dioses, lo que respaldó su propia afirmación de que todo pensamiento es una actividad social y comunicativa: “no sucede en el hombre [...] que la razón le sea innata [...] pues la razón es *común*, es decir universal, en cambio el hombre singular está enteramente desunido, separado del Otro, y en consecuencia el hombre *singular* no puede pensar” (Feuerbach, 1995, p. 124). Entre las consecuencias que sacó Feuerbach de esta posición estaba la negación de las teorías contractuales del origen del Estado, porque no podía aceptar ninguna noción de un Estado racional de la naturaleza. La antítesis de naturaleza y espíritu se volvió así idéntica a la antítesis entre dos concepciones del ser humano, la primera tomando a la persona pre-social o asocial aislada como realidad ontológica básica, la segunda, la de Feuerbach, sosteniendo que la persona se constituye como un ser social. La fuerte dimensión hegeliana de la posición de Feuerbach es clara; sin embargo, al mismo tiempo, su énfasis en la naturaleza social de la razón parece tanto más enfático porque silenciosamente había abandonado la mediación de Hegel entre lo immanente y lo trascendente.

La disertación de Feuerbach lo confirma como el discípulo crítico que se consideraba a sí mismo, todavía operando dentro de un marco hegeliano, incluso si de maneras cruciales ya se había movido fuera de él. Se podría decir que, en este punto, su relación crítica con Hegel consistía no solo en su decidido compromiso con la filosofía especulativa por encima y en contra del cristianismo, sino también en su entusiasmo por precisamente ese tipo de

⁴ Feuerbach (1995) escribe que la razón no es “finita” ni “generalmente humana [*menschliche*]”, pero aquí identifica *menschlich* con la individualidad, no con el humano *per se* (p. 79).

panlogismo que los críticos habían atribuido a Hegel. De hecho, aunque Feuerbach criticó al cristianismo por su actitud negativa hacia la naturaleza, esto se debió solo a que el cristianismo se contentó con dejar la naturaleza incomprendida y no redimida por el espíritu. Para Feuerbach, la luz cegadora del *logos* puro iba a borrar finalmente la particularidad de la naturaleza.⁵ Además, en la medida en que se conserva el momento de la particularidad, solo se le asignan asociaciones negativas con la naturaleza y la falta de libertad. Al abrazar así una forma extrema de panlogismo en esta etapa de su desarrollo, Feuerbach en realidad se retiró detrás de la idea de “totalidad concreta” que había animado la obra de Hegel. La relación del yo con el “ser objetivo” que trató de describir como un antídoto contra el subjetivismo resulta, en una inspección más cercana, ser una autorelación de la razón.

En consecuencia, mientras Feuerbach rechazó el subjetivismo romántico, su visión monista del espíritu universal reinscribió el subjetivismo como el único principio del universo. Por lo tanto, en su carta a Hegel, afirmó que el fundador del Reino de la Idea es el “único individuo que *es*, el espíritu universal” (Feuerbach, 2021, p. 38). Aunque Feuerbach luchó contra varias formas de personalismo y subjetivismo a lo largo de la década de 1830, nunca superó el residuo de personalismo que ensombreció sus intentos de describir la esencia colectiva de la humanidad. Incluso su avance hacia una posición “antropológica” y materialista a fines de la década de 1830 complicó, pero no superó el dilema. Pues su nueva posición contenía una tensión no resuelta entre, por un lado, la definición de la humanidad como un *sujeto-género* unificado, y, por otro lado, el individuo humano como un ser cuya esencia es radicalmente indefinida una vez emancipado de sus ilusiones teológicas.

Por insatisfactoria que pueda ser la visión juvenil de Feuerbach de una colectivización de la humanidad en una época bajo el signo de la Idea encarnada, es necesario repetir que desde el comienzo de su seria obra filosófica Feuerbach no aisló su respuesta a los diversos problemas técnicos planteados por la filosofía especulativa del proyecto de transformación cultural, aunque estos elementos quedaron en gran parte implícitos. En su siguiente gran obra, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, publicada de forma anónima en 1830, Feuerbach abrazó plenamente su papel de crítico cultural y profeta, convirtiendo la crítica de la personalidad individual en un comentario sobre la condición social y política de su época.

⁵ Esta afirmación chocaba con las dudas que Feuerbach (2021) expresaba al mismo tiempo sobre la explicación hegeliana de la relación entre pensamiento y ser, lógica y naturaleza (p. 169).

II. La inmortalidad y el dios personal

Cuando Feuerbach publicó *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* en 1830, sintió que solo bajo la cobertura del anonimato podría lanzar un asalto a la doctrina cristiana de la inmortalidad personal. Viviendo en Erlangen en ese momento y buscando un puesto de profesor permanente en la universidad de esa ciudad, donde Stahl y otros pietistas habían ganado ascendencia, Feuerbach tenía motivos para publicar en forma anónima (Toews, 1980, p. 252). De hecho, el eventual descubrimiento de su autoría contribuyó de manera decisiva a la destrucción permanente de sus esperanzas de una carrera profesional, a pesar de sus repetidos esfuerzos por obtener una preferencia tanto en Baviera como en Prusia a principios de la década de 1830. Sin embargo, no sorprende en absoluto que lo descubrieran. Por un lado, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* mostró continuidades con los temas de los escritos de Feuerbach de la década de 1820, aunque estos difícilmente podrían haber sido conocidos por más de unos pocos de sus amigos y maestros. Más importante aún, el propio Feuerbach parece haberse vuelto más informal sobre el secreto, como sugieren las referencias cada vez más frecuentes al libro en su correspondencia. Es como si la prudencia perdiera una batalla de desgaste contra el orgullo por su postura independiente y su importancia histórica.⁶

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad se lee con demasiada frecuencia como un simple ataque al dogma cristiano y como una anticipación de los temas de la crítica madura de Feuerbach a la religión. El libro es, por supuesto, una crítica sustancial de la teología. De hecho, si Carl Ludwig Michelet estaba en lo cierto al señalar en 1841 que la “personalidad de Dios” había dominado el debate filosófico en los diez años anteriores, los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de Feuerbach articulaban a principios de la década de 1830 una refutación radical al tema que preocupó a teólogos y filósofos durante toda la década. La intensa preocupación de Feuerbach por las cuestiones interrelacionadas de la personalidad de Dios y la inmortalidad personal en *Pensamientos* contradice la afirmación de Marx Wartofsky (1977) de que no fue hasta 1838 que Feuerbach hizo su “primer ataque claro al concepto de personalidad” (p. 169).⁷ El objetivo de Feuerbach en su disertación había sido el idealismo subjetivo de moda entre los filósofos de su época, y en *Pensamientos* amplió su objetivo al cristianismo en general y más particularmente a las corrientes ortodoxas, pietistas y racionalistas del protestantismo.

⁶ Considero que esto es cierto, incluso si Feuerbach (1984) fue evasivo al responder a una pregunta directa del Consejo de la Universidad de Erlangen sobre la autoría de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*.

⁷ Wartofsky pasa por alto a los *Pensamientos* con el comentario de que fueron un “incidente traumático”. Esta es una omisión sorprendente dado el enfoque genético de Wartofsky en su estudio de Feuerbach. En contraste, se puede consultar a Philonenko (1990, pp. 55-167).

El significado de *Pensamientos* se ve seriamente comprometido si no se ve que también es un tramo político de considerable fuerza. En el centro de la crítica de Feuerbach a la doctrina cristiana de la inmortalidad personal se encuentra un conjunto de asociaciones sociales y políticas que iban a obtener una claridad aún mayor en sus escritos de finales de la década de 1830 y principios de la de 1840. Partes de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* ya se habían esbozado mientras Feuerbach vivía en Berlín, pero la aparición del libro coincidió con la breve oleada de pasión que despertó la Revolución Francesa de 1830 (Schuffenhauer, 1990, p. 765). Si bien la evidencia directa de la respuesta de Feuerbach a la Revolución de Julio está ausente, al igual que la mayor parte de su correspondencia de 1830, sus *Pensamientos* adoptaron una postura radicalmente desafiante contra las fuerzas reaccionarias de la época:

vemos cómo un gran número de nuestros contemporáneos, despreocupados de las excelentes enseñanzas de la historia, desconsiderando las luchas y los dolorosos trabajos de la humanidad, despreciando e hiriendo los derechos y exigencias, que la razón ha consolidado a través de luchas milenarias, vuelven sus ojos a la antigüedad, y se esfuerzan en recrearla sin variación alguna, tal como si los ríos de sangre de los tiempos pasados hubieran corrido en vano... (Feuerbach, 1993, p. 71)

Declaraciones inequívocas de derechos y libertades como esta han llevado a un destacado estudioso marxista a describir los *Pensamientos* como una expresión típica de la oposición burguesa que comenzó a surgir en Alemania en 1830 (Schuffenhauer, 1965, p. 16). Sin embargo, aunque tal caracterización al menos reconoce un contenido político en la crítica teológica de Feuerbach, ignora el hecho de que el objetivo de Feuerbach no era solo la monarquía restauracionista. Más bien, es una crítica del espíritu burgués mismo que emerge como un elemento integral del examen de Feuerbach de la dimensión personalista en la fe cristiana.

La crítica de Feuerbach a la inmortalidad personal se centró en un examen especulativo e histórico de la idea del Dios personal del cristianismo, “la religión del puro yo, de la persona, como la propia de un espíritu que es”. Al igual que en su disertación, Feuerbach (1993) contrastó la visión cristiana personalista de Dios como poseedor de “autoconciencia, libertad, voluntad, decisión, intención” (p. 81), con su propia concepción de “Dios” como *logos* universal. Sin embargo, el trabajo de 1830 marcó un decisivo cambio hacia el naturalismo en el pensamiento de Feuerbach, porque en *Pensamientos* concibe a Dios como la unidad infinita de todo ser, un espíritu panteísta de actividad universal. En contraste con el panlogismo de 1828, en 1830 Dios aparece como un “poeta que se olvida de sí mismo” que hizo surgir el mundo “a espaldas de su conciencia” (Feuerbach, 1993, pp. 154-155). La naturaleza no es, pues, simplemente el objeto latente del pensamiento, cuya alteridad será finalmente superada por la razón. Más bien, la naturaleza se compone igualmente de lo

racional y lo irracional, la luz y la oscuridad que elude la comprensión. Porque “la noche en la naturaleza” se produjo a partir de “la noche de Dios” (Feuerbach, 1993, p. 154). Un elemento místico “trágico” llegó a competir con el racionalismo panglosiano de la disertación de Feuerbach, ya que ahora consideraba a “Dios” como el proceso cíclico de afirmación y negación en la vida misma. La vida, la alteridad viva de la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros, entró de manera decisiva en su pensamiento, y el “amor”, el eros que unifica todo ser, llegó a enfrentarse al “pensamiento” como categoría central de su filosofía.

El lenguaje de Feuerbach se hace eco claramente de la idea mística de Dios articulada por Jakob Böhme y adoptada por Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de 1809. Tanto Manfred Frank como Peter Cornehl han argumentado de manera convincente que la *Naturphilosophie* de Schelling jugó un papel importante en estimular el alejamiento de Feuerbach del panlogismo extremo de la disertación. En 1827, Feuerbach estaba en Erlangen, donde la influencia de Schelling era fuerte, y le envió una copia de su disertación junto con una carta respetuosa. La tentativa de Schelling por pensar en el fundamento del ser anticipaba la creciente preocupación de Feuerbach por la base naturalista de la racionalidad humana. Su elevación de la sustancialidad de la naturaleza, de la “noche en la naturaleza”, por sobre la subjetividad en su definición de lo universal, revela el mismo reconocimiento de un hiato infranqueable entre la conciencia y el ser que tanto había preocupado a Schelling. Además, Manfred Frank sugiere que las lecciones de Schelling en Múnich de 1827-1828 pueden explicar los celos sobre la relación entre el pensamiento y el ser en la lógica hegeliana que Feuerbach expresó en sus cuadernos de finales de la década de 1820 (Frank, 1975, p. 195). Aunque estas dudas no concuerdan completamente con el tenor de la disertación de Feuerbach o con el de sus *Pensamientos*, anticipan su crítica de 1839 a la lógica dialéctica de Hegel. En este sentido, debemos reconocer que el pensamiento de Schelling tuvo un efecto temprano y duradero en el desarrollo de Feuerbach durante la década de 1830 (Toews, 1980, pp. 196-197; Reitmeyer, 1988, p. 140).

No obstante, es igualmente importante reconocer, como Frank no lo hace suficientemente, que incluso en esta etapa juvenil un abismo considerable separaba a Feuerbach de Schelling. Aunque era receptivo a la crítica de Schelling a la concepción de Hegel de la identidad del pensamiento y el ser, Feuerbach gravitó hacia el naturalismo, Schelling hacia la teología. Mientras que Schelling insistió en la no identidad de los conceptos universales y los seres reales existentes, Feuerbach se resistió a las implicaciones nominalistas de esta crítica. Su noción más desarrollada de “ser genérico”, a pesar de todo su énfasis en la sensualidad y la encarnación, no pretendía borrar la universalidad, sino más bien reformularla en una forma naturalista inmanente. Finalmente,

Feuerbach nunca abandonó su compromiso con el racionalismo, aunque la razón consistiera ahora en parte en reconocer los límites impuestos a la subjetividad por nuestra vida en la naturaleza. A principios de la década de 1830, se había vuelto crítico del misticismo de Jakob Böhme, y estaba ofreciendo lecciones que criticaban la orientación intuitiva del idealismo temprano de Schelling, así como el irracionalismo de su filosofía positiva (Grün, 1874, pp. 226-328). A lo largo de la década de 1830, la probable influencia de Schelling sobre Feuerbach no les impide llegar a una posición radicalmente antitética.

La evaluación de Feuerbach de la doctrina cristiana de la inmortalidad se basó en argumentos psicológicos e históricos que anticipan en muchos aspectos importantes su crítica de la religión en *La esencia del cristianismo*. Como iba a hacer en ese trabajo posterior, rastreó la creencia en un Dios personal hasta las necesidades psicológicas humanas. Porque, sostuvo, aunque Dios aparece como el “prototipo” de la personalidad, de hecho, es un producto de la negativa egoísta de la persona humana a reconocer sus propios límites en la naturaleza. Por lo tanto, la creación de un Dios como “el modelo exacto de la personalidad humana” (Feuerbach, 1993, p. 82) satisface el sentido de importancia única de la persona humana. De la fe en la personalidad eterna de Dios, continuó Feuerbach, el creyente podría sacar “la certificación y garantía inviolables de sí mismo y de su propia existencia”. Por lo tanto, la apreciada fe en la inmortalidad personal se basa en el “principio [...] de su realidad personal” (Feuerbach, 1993, p. 83), el deseo egoísta de afirmar el valor infinito y eterno del yo frente a la nulidad de la muerte física.

Según Feuerbach, el impulso psicológico básico que crea a los dioses tomó un giro particularmente egoísta en el cristianismo debido a las condiciones históricas de su surgimiento como fe. Feuerbach sonaba notablemente como el joven Hegel, a quien no podría haber leído, o como Edward Gibbon, el gran historiador británico de la antigua Roma, a quien había leído en su juventud,⁸ cuando vinculó la creencia cristiana en la inmortalidad personal con el declive de vida política antigua. Donde los griegos o romanos concibieron la virtud solo dentro de los horizontes de la vida pública y podían enfrentar la muerte confiando en perdurar en el agradecido recuerdo de la posteridad,⁹ Feuerbach argumentó que con el colapso de la *polis* griega y la república romana, el individuo se sintió obligado a proyectar su búsqueda de valor personal en una vida más allá del mundo social y político que había dejado de ser el medio sustentador del yo. En consecuencia, escribió que, para el cristiano, el mundo

⁸ Algunos comentarios de un amigo de la infancia de Feuerbach se pueden consultar en Feuerbach (1975, p. 338).

⁹ Véase: Feuerbach (1993, p. 59). Feuerbach suena aquí sorprendentemente parecido al joven Hegel en sus ensayos inéditos de los años 1790'. Véanse los comentarios de Hegel (2003) sobre el republicanismo romano y la inmortalidad (p. 73).

prometido de existencia infinita se vuelve más “real” que la existencia comunal o natural del individuo. Buscando evadir las restricciones y amenazas de la vida terrenal, el cristiano invierte sus esperanzas y energías en una fantasía de individualidad ilimitada que denigra al individuo que existe concretamente y al mundo en nombre de una idea abstracta de personalidad. Incluso en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, entonces, la alienación fue fundamental para la comprensión de Feuerbach de las creencias religiosas; y, significativamente, vio esta alienación como existencial y política. El yo está alejado de su ser social y natural porque está determinado por un ideal atomista de personalidad que no puede realizarse en el mundo terrenal. El yo está políticamente alienado, como resultado, porque las virtudes practicables que relacionarían activamente al individuo con la vida comunitaria existente se vuelven irrelevantes para su autorealización.

En un intento por trascender los efectos debilitantes de la concepción cristiana de la persona humana, Feuerbach extrajo consecuencias muy diferentes de su discusión sobre la naturaleza del espíritu animador del cosmos. Si el “espíritu” se toma como la actividad constante de diferenciación y reabsorción de formas en la unidad eterna del ser, entonces el espíritu es tanto el fundamento de la personalidad, en el momento de la diferenciación, como la negación de la “persona absolutamente igual a sí misma” (Feuerbach, 1993, p. 189), en el momento de la unidad. Donde el cristiano intentó fijar para toda la eternidad a la única persona aislada, Feuerbach enfatizó que la persona es comprensible solo como un ser limitado concretamente existente, mediado intersubjetivamente. Esto lo llevó a reafirmar la orientación social que había dominado su disertación. Sin embargo, si Feuerbach insistió así en la esencia “comunitaria” de la persona humana, debe enfatizarse que su objetivo no era borrar la personalidad, sino más bien enfatizar que hay “grados de personalidad”. No fue solo esta ontología social del yo lo que lo llevó a calificar el estatus del individuo. De acuerdo con el giro general de su pensamiento, presentó esta discusión en el contexto del ciclo de la naturaleza como la negación última de todos los seres finitos y la fuente más básica de unidad ontológica.

Al igual que los hegelianos de la “vieja izquierda” como Christian Kapp, Feuerbach creía claramente que la transición de una conciencia religiosa a una filosófica marcaría el comienzo de nada menos que una transformación trascendental en el espíritu humano. Esto le dio a su análisis del personalismo cristiano un fervor evangélico y una tensión activista. Así, por ejemplo, afirmó que una vez que la persona se enfrente al límite que le impone la muerte, “se armará del coraje suficiente para empezar una nueva vida y para sentir la urgente necesidad de convertir lo verdadero y esencial, lo verdaderamente infinito, en el motivo y contenido de todas las actividades de su espíritu” (Feuerbach, 1993, p. 73). La obra de Feuerbach de 1830, por lo tanto, tenía la

intención de recordar a la humanidad de una potencialidad fantástica a la actualidad, de la auto-adoración egoísta a la tarea de realizar el potencial de la humanidad como un ser comunitario. Como en su carta de 1828 a Hegel, vemos nuevamente que Feuerbach conectó su propia forma de pensamiento con una forma de activismo que esperaba que transformara el mundo del reino del “yo” entronizado en el “Reino de la Idea”. Ya en la formulación de Feuerbach de 1830, encontramos en embrión no solo la política del joven hegelianismo, sino también la base filosófica de la “filosofía de la acción” y, de hecho, del marxismo.¹⁰

Sin embargo, a diferencia del intento posterior de Marx de explicar la falsa conciencia de la religión haciendo referencia a las tensiones en la base secular de la vida material, Feuerbach se contentó con descansar en el nivel de una crítica de las falsas creencias. En consecuencia, se mantuvo optimista de que la base secular, lo que es “absolutamente verdadero y sustancial”, contenía en sí mismo el terreno para la unión comunal una vez que la verdadera conciencia prevaleciera sobre la falsa. La vena utópica de Feuerbach se reveló aún más por su compromiso con el amor como la fuente del ser común y como la fuerza que obligaría a una transformación de época. Aunque trató de identificar el pensamiento y el amor como igualmente capaces de trascender la particularidad en la afirmación de la universalidad, claramente consideraba al *eros* como un vínculo más poderoso que el *logos*. De hecho, el amor emerge en su relato como la esencia de la humanidad y la negación más poderosa de la personalidad. Mientras que los cristianos creen egoístamente que Dios aprecia su yo particular, Feuerbach sostuvo que el principio creativo del mundo, al que llamó amor, afirma y niega el yo; por tanto, “el verdadero panteísta, solo él puede amar” (Feuerbach, 1993, p. 90). Para Feuerbach, el amor humano es la experiencia ejemplar de la pérdida de uno mismo, la sensación de poner al otro por encima de uno mismo, de estar fuera de uno mismo en otro, de deshacerse de los grilletes del egoísmo. Dibujó un continuo desde el contacto sexual, la expresión más elemental de esta trascendencia del yo, hasta el amor por la humanidad como objeto de abnegación y devoción. A mediados de la década de 1830, Feuerbach llegó a identificar la fuerza universalizante del amor con la verdadera esencia del cristianismo y a asociar el impulso particularizador del personalismo con una distorsión de esa esencia.

En 1830, Feuerbach aún no había llegado a esa idea, sin embargo, reconoció épocas en la historia del cristianismo en las que el amor se enfrentaba al egoísmo como principal impulso de la fe. El cristianismo primitivo e incluso el catolicismo medieval contenían una fuerte dimensión comunitaria que mitigaba la tendencia hacia una fijación en uno mismo (Feuerbach, 1993, pp. 60, 219). El

¹⁰ Para un ejemplo de la influencia directa de los *Pensamientos* de Feuerbach, se puede revisar la discusión del poeta y activista socialista Georg Herwegh (Pepperle, 1990, pp. 575-592).

egoísmo se convirtió en el principio del cristianismo solo en la era moderna. Por lo tanto, *Pensamientos* contrasta repetidamente el “cristianismo antiguo, genuino y esencial” o la fe que podría crear monumentos a la comunidad, como las catedrales de Colonia y Estrasburgo, a la fe moderna decadente (Feuerbach, 1995, p. 209). Según Feuerbach, fue el protestantismo el que destruyó la comunidad espiritual del catolicismo medieval y provocó el giro hacia el yo, el protestantismo que marcó un clímax en la carrera de la personalidad egoísta. La insistencia del protestantismo primitivo en una relación directa del hombre con Dios puso gran énfasis en “la única persona histórico-universal de Cristo” en su papel de redentor de los fieles. En el pietismo que surgió en el siglo XVII, el culto de la persona singular de Cristo se debilitó ante un nuevo objeto de devoción, “toda persona en sí misma y en su propio interior” (Feuerbach, 1993, p. 65). En efecto, Feuerbach creía que el pietismo expresaba con particular claridad la tendencia central del protestantismo hacia una creciente fijación en las propias emociones piadosas.

Peter Cornehl ha sugerido que la aguda crítica de Feuerbach a la preocupación de la era moderna por la subjetividad y el individualismo se basó en gran medida en las representaciones románticas de la historia. La influencia de la descripción de Novalis del protestantismo como una caída de la solidaridad comunitaria de la cristiandad medieval es fácilmente discernible en la tajante oposición de Feuerbach al culto moderno del individuo, aunque las esperanzas de Feuerbach por el “Reino de la Idea” se apartaron significativamente de la hostilidad reaccionaria hacia el individualismo protestante que caracteriza el gran himno de Novalis a la Edad Media, *La cristiandad o Europa* (Novalis, 2009; Cornehl, 1969, p. 52). Los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* se oponían decididamente a cualquier sueño nostálgico de un regreso al pasado. Al mismo tiempo, sin embargo, la expectativa cuasi-escolástica de Feuerbach de una nueva era de universalidad venidera también aclaró el desafío que había planteado a Hegel en su carta de 1828, porque su crítica del protestantismo implicaba una inversión precisa del “principio protestante” de Hegel. Donde Hegel había considerado el protestantismo, la “religión de los individuos libres”, como el vehículo para la secularización de la idea cristiana de libertad, Feuerbach implicaba que, lejos de manifestar una idea de libertad apta para la política, la única concepción de libertad operativa en el protestantismo es el de una retirada egoísta de la vida comunitaria. El futuro requería una superación radical del protestantismo, no su evolución gradual, en la visión apocalíptica de Feuerbach.

Feuerbach no fue el único entre sus contemporáneos en heredar esta perspectiva crítica del protestantismo. En un ensayo reciente, Laurence Dickey llama la atención sobre los “innumerables ejemplos de representaciones negativas del protestantismo [...] en los escritos de Saint-Simon, Comte y los sansimonianos desde al menos 1820 en adelante”. Él escribe que el

protestantismo y las formas de idealismo introspectivo asociadas con él fueron “asignados a lugares prominentes en una era ‘crítica’ de la historia que es un conjunto de valores antisociales en religión, filosofía, literatura, política y economía” (Dickey, 1995, p. 178). Como en el caso de Feuerbach, la asociación del protestantismo con el egoísmo moderno de los sansimonianos parece haber derivado de fuentes anteriores, particularmente la crítica del espíritu moderno de individualismo y liberalismo que uno encuentra en católicos conservadores como Louis de Bonald, Joseph de Maistre y la poeta Félicité de Lamennais en la década de 1790 y principios de 1800. Al señalar esta genealogía, Dickey destaca el punto importante de que los sansimonianos marcan el “punto de cruce ideológico estratégico en el que las concepciones teocráticas de la historia de la ‘derecha’ fueron apropiadas por los autoproclamados ‘apóstoles’ de la ‘izquierda’” (Dickey, 1995, p. 186). La relación entre los sansimonianos y los radicales alemanes como Feuerbach es un tema que merece ser desarrollado en otro espacio, pero por el momento se puede decir que los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de Feuerbach revelan claramente el mismo pasaje de las críticas conservadoras del subjetivismo moderno al léxico de la naciente izquierda.

Como los sansimonianos, Feuerbach empujó esta evaluación del protestantismo más allá de una condena del individualismo religioso. El objetivo de Feuerbach adquiere una especificidad mucho mayor una vez que nos damos cuenta de que asoció la idea religiosa de personalidad posterior a la Reforma con las relaciones políticas y sociales burguesas modernas. No cabe duda de que, en el relato de Feuerbach, el creyente moderno, convencido de su infinita autoestima, es de hecho el burgués de la sociedad civil, la esfera del mercado y el individualismo egoísta que Hegel había descrito en la *Filosofía del Derecho*. Por tanto, cuando Feuerbach había escrito en diciembre de 1828 que la “ilusión” de la “personalidad inmediata” “solo podía surgir en una época en la que el individuo individual se toma a sí mismo como absoluto e infinito” (Feuerbach, 1984), quiso significar no solo algo religioso y filosófico sino también una característica social y política de la modernidad. Los “individuos del mundo moderno”, escribió Feuerbach en los *Pensamientos*, permanecen aislados en “la desnudez que todo lo niega”, separados por las fuerzas reductoras y atomizadoras de la sociedad comercial moderna de la comunidad y una personalidad “rica en relaciones”. Ésta es una crítica de las condiciones sociales de la época de Feuerbach que los estudiosos han descuidado en los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, pero está presente de manera inconfundible junto con la crítica más generalizada del egoísmo cristiano.

El lenguaje de Feuerbach revela la asociación de la idea cristiana de personalidad con la sociedad civil burguesa. Con ingenio satírico, argumentó que las imágenes reconfortantes de una vida eterna atraen

la grande y grave tragedia de la naturaleza en el círculo vulgar de la burguesa y económica vida del filisteo, porque convierte los profundos abismos de la naturaleza en superficiales riachuelos de pradera, en los que los individuos recogen candorosas nomeolvides, y se recobran con té o con café de la ardiente luz solar de la vida real y de la razón, y en las cuales solo se reflejan a sí mismos. (Feuerbach, 1993, p. 154)

En un nivel más serio, las descripciones de Feuerbach de la oposición entre el amor y el yo, o el panteísmo y la personalidad, revelan que fusionó definiciones teístas y jurídicas de la personalidad para formar una crítica general de la fijación moderna sobre el yo aislado. En un pasaje revelador, por ejemplo, comparó el deseo del cristiano de preservar su forma particular finita dentro del infinito del ser con un “*contrat social*” que de hecho no es ratificado por el infinito mismo (Feuerbach, 1993, p. 97). En su disertación de 1828, Feuerbach había rechazado la idea del contrato social porque presupone la primacía ontológica del yo pre-social. En 1830, esta metáfora establece un vínculo entre la creencia en la inmortalidad y el deseo de la persona de establecer su relación con la comunidad en términos “contractuales”, es decir, egoístas. Por el contrario, Feuerbach (1993) afirmaba que el amor supera al “yo mismo jurídico, exclusivo, diferenciado” (p. 87); fuera del amor, “todo es vanidad, todo es nada”; enamorado “dejas de estar ahí, en las dependencias y relaciones mutuas con los hombres y las cosas, en las que estabas antes” (Feuerbach, 1993, p. 99). Contrasta un amor que lleva al autosacrificio del ser con el amor por “lo particular y sensible (dinero, cosas determinadas)” (Feuerbach, 1993, p. 203).

En un epigrama titulado “Especulaciones mercantiles acompañadas de quejas sobre los malos tiempos actuales y sobre los malos productos de los países cristianos”, Feuerbach (1995) escribió:

Desde que entró la fe en uso de estudiantes
se detuvieron todos los negocios,
el pensamiento mismo en la cabeza,
y en las venas la sangre detúvose también.

En otros tiempos, cuando la burguesa virtud
y el seguro sentido del derecho
construían ciudades, ¡qué firme que era todo
aquello que se hacía!

Cuando ¡ay! a la virtud el tránsito
aún a la gente no se había cerrado,
¡no se deban entonces tantas quiebras
cuales las de hoy en día!

¡Malos tiempos los de hoy!;
en el país se sufre la miseria más grande

pero, a pesar de ello, los cristianos
entrar no dejan ningún producto extraño.

En efecto, los clérigos de aduana
el paso cierran obstinadamente
a producto cualquiera, aunque fuera noble,
si no llevara un crucifijo encima. (pp. 254-255)¹¹

Este epigrama reúne muchos de los elementos implícitos de la crítica social y política de Feuerbach. Las metáforas económicas de la bancarrota y el proteccionismo se apropian irónicamente de los valores de la propia cultura cristiana para declarar esa cultura espiritual y *políticamente* difunta. Feuerbach evoca el pasado en el que la “virtud” era la posesión pública de los ciudadanos de manera retórica y polémica en lugar de nostálgica para agudizar su crítica de los valores egoístas, privados y apolíticos de la sociedad cristiana contemporánea. El epigrama también expone el papel jugado por el Estado cristiano en la perpetuación de esta situación, una observación que se hizo eco en la predicción de Feuerbach (1995) de que “la policía en breve base será de la teología” (p. 168). El “producto extraño”, dejado sin identificar en este y otros epigramas, bien podría ser el espíritu ateo de la Ilustración francesa y el fervor revolucionario que había estallado de nuevo en 1830 pero que fue reprimido en los Estados alemanes.

Como había hecho en su disertación, Feuerbach abrazó las conclusiones más radicales que los críticos le habían atribuido al propio Hegel. Hemos visto que, en 1830, la acusación de que la filosofía de Hegel negaba la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma se había convertido en moneda corriente entre sus oponentes teológicos y filosóficos. Al confirmar con entusiasmo sus peores temores, Feuerbach reprendió a estos críticos de la Idea, que formaban parte del “gran número” que intentaría una restauración “como si los ríos de sangre de los tiempos pasados hubieran corrido en vano” (Feuerbach, 1993, p. 71). Lo que es más, politizó su crítica de la personalidad teológica vinculándola a una crítica del privado, egocéntrico y apolítico *Bürger* alemán. Desde esa posición, no sería un gran salto exigir abiertamente una ciudadanía virtuosa que se comprometiera activamente a realizar el espíritu de la comunidad y sacar un mensaje político democrático de su humanismo panteísta. Estas conclusiones quedaron implícitas en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. No obstante, anticiparon características del futuro más radical de Feuerbach y algunos de los elementos sobresalientes en la política de la izquierda intelectual a finales de las décadas de 1830 y 1840.¹²

¹¹ No estoy de acuerdo con la traducción de *Bürgertugend* como “burguesa virtud”. Feuerbach indudablemente usa *Bürger* en este contexto para connotar estatus cívico, o ciudadanía, aunque en otras partes de los *Pensamientos*, *bürgerlich* claramente significa el adjetivo peyorativo “burgués”.

¹² Aunque *Pensamientos* tuvo graves consecuencias para la carrera de Feuerbach, el libro no recibió una atención generalizada. Las obras de 1833 de otro hegeliano, Friedrich Richter, *Die Lehre von*

III. Crítica de Feuerbach a Friedrich Julius Stahl

Después de la publicación anónima de *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Feuerbach pasó de la profecía anticristiana radical al estudio de la historia de la filosofía moderna. Lejos de ser meramente estudios académicos, sus tres grandes obras sobre historia fueron esfuerzos por aclarar su propio pensamiento a través de una crítica del curso de la filosofía moderna. Su *Historia de la filosofía moderna de Bacon a Spinoza* (1833) inició este largo reexamen de las raíces históricas de sus propias influencias filosóficas.¹³ En este trabajo, critica la unilateralidad o abstracción del empirismo y atomismo anteriores, así como del idealismo. Los exámenes históricos de Feuerbach sobre la tendencia del idealismo a reducir lo empírico a un momento reflejado de autoconciencia articulaban una crítica implícita no solo de Hegel sino también del idealismo completo de su disertación. Cada uno de los estudios históricos de Feuerbach marcó un paso importante hacia el nuevo empirismo y materialismo que llegó a definir su filosofía en la década de 1840.¹⁴

La calma contemplativa que estos estudios históricos deberían haberle ofrecido a Feuerbach fue disipada por su creciente ánimo de frustración personal, intelectual y política. Su abierta oposición al cristianismo y su hegelianismo antiteológico lo convirtieron en un paria en la conservadora comunidad pietista de Erlangen. Aunque dio lecciones allí como un *Privatdozent* no remunerado, sus solicitudes para una cátedra asalariada fueron rechazadas de forma rutinaria. Su sensación de aislamiento en Baviera crecía y sus esperanzas de empleo disminuían, se mudó a Frankfurt en 1832 y planeó emigrar de allí a París. Sintiendo ser perseguido e incapaz de decir lo que pensaba en Alemania, describió a París como un lugar que “se adapta totalmente a mi carácter y filosofía” (Feuerbach, 1984). Cuando este plan se

den letzten Dingen y *Die neue Unsterblichkeitslehre*, tuvieron un mayor impacto inmediato en la discusión de la posición hegeliana sobre la inmortalidad y la personalidad. Walter Jaeschke afirma que los *Pensamientos* de Feuerbach tuvieron una respuesta silenciosa porque en 1830 la ausencia de una versión publicada de la *Filosofía de la religión* de Hegel no permitía una “crítica razonada” de estos temas (Jaeschke, 1990, p. 366). Esta es solo una explicación parcialmente convincente de la recepción de la obra de Feuerbach. Los críticos de Hegel habían encontrado suficiente evidencia de su postura en otras obras publicadas para formarse una opinión en 1830 que apenas cambió con la publicación de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* en 1832. Además, con la excepción de filósofos serios como I.H. Fichte y C.H. Weisse, los críticos de Hegel no estaban interesados principalmente en la crítica razonada, como dice el propio Jaeschke en otra parte. Creo que Richter provocó más controversias porque se identificó a sí mismo como un conocido autor hegeliano y porque atacó los principios cristianos desde una posición escrupulosamente hegeliana, sacando así a la luz las ambigüedades del *hegelianismo*. Feuerbach divergió en muchos aspectos de Hegel, y su obra fue vilipendiada no como la de un hegeliano sino como la de un blasfemo anónimo.

¹³ Este trabajo fue seguido por *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte* en 1837 y *Pierre Bayle* en 1838.

¹⁴ La discusión más completa de las obras históricas de Feuerbach se encuentra en Wartofsky (1977, pp. 49-134).

derrumbó debido a la incapacidad de su padre para apoyarlo en París, dirigió su búsqueda de trabajo académico a Prusia.

Esto lo llevó a renovar los contactos con los hegelianos de Berlín, a pesar de que los consideraba “esclavos de una gran mente” (Toews, 1980, p. 330). En mayo de 1834, Leopold von Henning, editor de los hegelianos *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, escribió para decirle a Feuerbach que la respuesta de los hegelianos de Berlín a su *Historia de la filosofía moderna* había sido tan positiva que ahora lo invitaban a unirse a la principal organización hegeliana, la Sociedad para la Crítica Científica. Aceptó esta invitación, así como la oferta de Henning de escribir varias reseñas para los *Jahrbücher*. John Toews ha argumentado de manera persuasiva que el acercamiento de Feuerbach con el *establishment* hegeliano en 1834 no fue simplemente algo oportunista, ya que se vio impulsado a reafirmar sus conexiones con la escuela hegeliana por su influencia y su repulsión por el misticismo cristiano especulativo que se había apoderado de Erlangen (Toews, 1980, p. 331).¹⁵ Consideraba que el estado de ánimo de Erlangen era un reflejo de un fenómeno más amplio: “Este mal no es provinciano. El cristianismo está rompiendo una vez más sobre Europa con toda su barbarie” (Feuerbach, 1984). Sin embargo, entre todos los signos del cristianismo reciente, Feuerbach estaba particularmente irritado por la fusión de la filosofía especulativa y la teología pietista en su Baviera natal, ejemplificada por las obras de Schelling y Stahl. A finales de 1833, los agudos ataques que Feuerbach había hecho contra el esteticismo romántico y el intuicionismo del joven Schelling dieron paso a comentarios más mordaces sobre la filosofía positiva del viejo Schelling. Al mismo tiempo, el ánimo de Feuerbach fue atraído con creciente fervor hacia Stahl, el “emisario” de la “tierra de los sueños místicos de la nueva filosofía schellingiana” (Feuerbach, 1984).

Para agravar la disputa filosófica sustantiva que tuvo Feuerbach con Stahl, esta se debió quizás también a un grado considerable de envidia profesional, ya que este emisario místico había enseñado en Erlangen desde 1832 y recibió una cátedra completa en 1834. Feuerbach, por el contrario, había dejado Erlangen con disgusto y frustración, y después de un breve regreso en el verano de 1834, le escribió a Kapp: “No encuentro palabras para describirle el escándalo de esta universidad, la audacia, la desvergüenza y la ignorancia de los oscurantistas de la teología protestante contemporánea” (Feuerbach, 1984). Feuerbach le propuso a Henning una reseña del segundo volumen de *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* de Stahl para los *Jahrbücher für wissenschaftliche*

¹⁵ Sin embargo, Toews (1980) afirma erróneamente que el teísmo especulativo de los conservadores de Erlangen se derivó de las “implicaciones políticas y religiosas reaccionarias de la filosofía de la identidad absoluta de Schelling”. Pero fue precisamente la renuncia de Schelling a la identidad absoluta y su articulación de la filosofía positiva lo que atrajo a reaccionarios como Stahl.

Kritik. Henning aceptó la oferta cuando Eduard Gans, que también había expresado su deseo de escribir contra Stahl, finalmente rechazó la tarea. A pesar de su amarga enemistad hacia Stahl, Feuerbach estaba ansioso por atacar a una figura tan poderosa, porque vio que una crítica negativa podría destruir cualquier posibilidad restante de conseguir un puesto académico en Baviera. De hecho, al mismo tiempo que se ofreció para reseñar a Stahl, se quejó con Friedrich Thierisch por su incapacidad para encontrar un puesto de profesor y resolvió “distanciarme de todas las tendencias políticas” (Feuerbach, 1984). Pero también pensó que un golpe mortífero asestado contra la “falta de filosofía” de Stahl y Schelling podría ayudarlo a asegurarse un puesto en Prusia (Toews, 1980, pp. 331-332). Estas consideraciones tácticas fueron en última instancia secundarias a su convicción de que tal crítica era una intervención urgentemente necesaria que sería a la vez filosófica y política. Teniendo en cuenta la creciente influencia de Schelling, el vigoroso programa político-religioso de los protestantes ortodoxos e, incluso, el creciente conservadurismo de los hegelianos de Berlín, había motivos para la creencia de Feuerbach de que Stahl representaba un “partido cada vez más pernicioso y en expansión” (Feuerbach, 1984). Le escribió a su prometida, Bertha Löw, que se había apoderado de la “espada de la crítica” no solo contra Stahl sino contra “el falso, pérfido, vano y calumnioso Schelling” (Feuerbach, 1984).

Feuerbach se tomó la molestia de enfatizar a destacados hegelianos como Kapp, Gans y Henning que ésta iba a ser la primera crítica de la filosofía positiva escrita por alguien. Ésta es quizás una de las razones por las que un artículo anónimo en los *Hallische Jahrbücher* en 1841 afirmó que el ensayo de Feuerbach sobre Stahl fue “reconocido incluso en ese momento [1835] como uno que hizo época” (Anónimo, 1841, p. 92). Sin embargo, había otras posibles razones. Por un lado, la crítica de Feuerbach rompió la gentileza del *establishment* hegeliano de Berlín, exponiendo en términos inequívocos la locura de confundir teología y filosofía especulativa, una locura de la que también eran culpables muchos hegelianos. A finales de la década de 1830, las cuestiones que Feuerbach abordó por primera vez en 1835 se convertirían en el centro de las controversias internas de la escuela hegeliana. En segundo lugar, la polémica contra Stahl ayudó a establecer la línea principal de crítica política de la izquierda hegeliana a finales de la década de 1830 y principios de la de 1840. A un nivel más personal, la crítica a Stahl marcó un punto de inflexión en la vocación de Feuerbach. “El espíritu de los *Xenien* del año 1830 vuelve a apoderarse de mí”, le escribió a Kapp mientras componía la pieza (Feuerbach, 1984). A pesar de que sus impulsos radicales cobraron un nuevo vigor, el ensayo lo comprometió irrevocablemente con su posición como un forastero cultural porque el ataque a Stahl probablemente ayudó a echar a perder cualquier oportunidad que le quedara de conseguir un puesto académico. Aceptando este hecho, Feuerbach se casó con Bertha Löw en 1837 y asumió la dirección de la fábrica de porcelana de su familia en la pequeña ciudad bávara

de Bruckberg. Aislado de los centros intelectuales de la vida alemana, se presentó al público lector como el anacoreta de Bruckberg, deleitándose con su libertad incluso mientras se aferraba hasta principios de la década de 1840 a oportunidades cada vez más pequeñas de empleo universitario.

El ensayo de Feuerbach sobre Stahl retoma los hilos teológicos y sociopolíticos de la crítica de la personalidad que había lanzado en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Ahora, sin embargo, el ataque a la personalidad teológica no estaba dirigido contra el protestantismo como tal, sino contra el intento de la filosofía positiva de basar la filosofía especulativa en la idea de un Dios personal y voluntarista. Feuerbach trataría este tema con mayor detalle en su ensayo de 1838 sobre filosofía positiva, al que nos referiremos más adelante. Lo que nos preocupa aquí es su crítica del uso que hace Stahl de la idea de personalidad en el dominio sociopolítico.

El volumen específico de *Philosophie des Rechts* de Stahl que reseñó Feuerbach es el que desarrolla la analogía entre el Dios personal y el monarca personal. Debido a que Feuerbach no podía haber ignorado el significado de la analogía, seguramente se dio cuenta de que, al negar la personalidad de Dios, socavó el principal apoyo de la teoría política de la Restauración a la soberanía personal. De hecho, probablemente fue su intención, porque, como le dijo a Marx en 1843, su crítica de Stahl fue necesaria por circunstancias políticas (Feuerbach, 2021, p. 70). No obstante, guardó silencio sobre el tema de la soberanía. Esto fue quizás un signo de prudencia o timidez frente a la censura, pero también podría haber expresado la asociación más fuerte de Feuerbach de la cuestión de la personalidad con los temas sociales; aunque no abordó abiertamente la naturaleza de la soberanía, el ensayo sobre Stahl clarificó ampliamente la asociación implícita en *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de la idea cristiana de la persona con el burgués egocéntrico de la sociedad civil. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel había dejado claro que consideraba que este individualismo burgués atomista era solo “uno de los principios de la sociedad civil”. Como afirmó, “la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que solo se hace valer y se satisface por medio de la otra y a la vez solo por la mediación de la forma de la universalidad que es el otro principio” (Hegel, 2004, p. 183). Veremos que el segundo principio de la sociedad civil jugó un papel crucial en el esfuerzo de Feuerbach por imaginar una nueva forma de asociación comunal. Por el contrario, parece que Feuerbach gravó la idea de personalidad de Stahl por permanecer detenida sin dialéctica en el “primer” principio de la sociedad civil de Hegel, la persona en particular que persigue sus intereses egoístas.

Este punto queda ilustrado por la concentración de Feuerbach en la interpretación de Stahl del derecho “público” y “privado”. La separación del derecho público del derecho privado había sido una de las principales

demandas de los reformadores legales liberales de finales del siglo XVIII, incluido el padre de Feuerbach, y en los años posteriores a la Revolución Francesa de 1789, el derecho público y privado se codificó en la teoría y la práctica legales alemanas (Grimm, 1987, p. 295). Esta codificación representó la adaptación de la jurisprudencia al surgimiento histórico de un Estado centralizado que monopolizó el poder político y de una sociedad civil orientada hacia las interacciones privadas domésticas y económicas. En consecuencia, los defensores liberales de la reforma legal creían que el propósito principal del derecho ya no era alentar a los sujetos a llevar una vida virtuosa, sino más bien demarcar y proteger las libertades privadas de las personas autodeterminadas.¹⁶ Aunque Stahl compartía muchas de las objeciones de conservadores como Haller o Müller al racionalismo “mecanicista” del liberalismo, defendió la distinción esencialmente liberal entre derecho público y privado. Sin embargo, Feuerbach descartó el gesto de Stahl hacia la jurisprudencia moderna e insistió en que Stahl esencialmente había convertido el derecho privado en un absoluto, con resultados muy paradójicos. En la medida en que Stahl valoró a la persona como la imagen (*Ebenbild*) de Dios, argumentó Feuerbach (1989):

Toda relación en la que la persona se encuentra porque es la imagen de Dios es una relación de derecho privado; una relación en la que se encuentra porque es la criatura de Dios, hecha para servirle [...] es una relación de derecho público. El arquetipo del derecho privado es la *esencia*, el del derecho público es el *dominio* de Dios. (p. 40)

En la interpretación teológica de Stahl de la división entre derecho público y privado, Feuerbach vio una consecuencia sorprendente e importante. En la medida en que Stahl valoró a la persona como imagen de Dios, Feuerbach afirmó que su teoría política “cristiana” llegó al mismo resultado esencial que la teoría anterior del “derecho natural abstracto”.

El individuo reconocido en su detalle como independiente en el derecho privado, que las primeras doctrinas del derecho natural fijaban como un absoluto y por tanto presuponían la asociación estatal, se fija aquí también como un absoluto, pero bajo la expresión piadosa de la imagen de Dios. El derecho público, el Estado, que en contraste con este presupuesto aparece aquí como una mera restricción, como una negación de la imagen y semejanza de Dios y, por tanto, como algo que en sí mismo es sólo negativo. (Feuerbach, 1989, pp. 40-41)

Feuerbach creía que esta posición hacía incomprendible la unión social, porque si el individuo tuviera que entregar su semejanza a la divinidad para caer bajo el “dominio” de Dios como sujeto del Estado, entonces el individuo

¹⁶ Sobre la relación entre ley y virtud en los debates sobre el *Allgemeine Landrecht* prusiano véase: Koselleck (1981, pp. 59ss) y, de manera más general, Koselleck (1989, pp. 23-51).

estaría perfectamente justificado al negar la obediencia a Dios y el Estado. Señaló con ironía que es “incluso más fácil ver cómo las personas en el *status naturalis* de Hobbes se someten y pasan al *status civilis*, que ver cómo estas personas majestuosas a imagen de Dios pueden entenderse a sí mismas como una asociación estatal y obediente” (Feuerbach, 1989, p. 41). Paradójicamente, entonces, en lugar de *santificar* la vida social apelando a los principios cristianos, el énfasis de Stahl en la personalidad lo llevó a apoyar el mismo principio de individualismo egoísta del cual él mismo denigró en la tradición del derecho natural.

La sorprendente percepción de Feuerbach se hizo eco de la afirmación de Hegel en la *Filosofía del Derecho* de que las teorías feudales de los derechos políticos y las teorías del contrato social cometen el mismo error de transferir “la determinación de la propiedad privada a una esfera totalmente diferente y de una naturaleza más elevada [es decir, el Estado]” (Hegel, 2004, p. 86).¹⁷ Las observaciones de Feuerbach de 1835 también recuerdan una crítica de la teoría política de Thomas Hobbes que había publicado en su *Historia de la filosofía moderna* de 1833.¹⁸ Después de señalar que Hobbes había asignado “poder absoluto” al Leviatán, que une la voluntad de todos en su “una persona”, Feuerbach elogió al inglés por ver que el Estado debe constituir una unidad. Sin embargo, siguió siendo crítico porque la unidad del Estado hobbesiano no se basa en la razón sino en la “particularidad o arbitrariedad”. Por tanto, Hobbes había elevado el principio del Estado de naturaleza, el individuo aislado, a la cúspide del Estado civil, mientras que “los *cives* permanecen frente a esta *unio* [del Estado] como una mera masa, una *multitudo disoluta*” (Feuerbach, 1969, p. 107). La voluntad racional de los ciudadanos no constituye la unidad del Estado personal hobbesiano, por lo que los ciudadanos se reducen a “individuos mutuamente indiferentes” (Feuerbach, 1969, p. 98). Negada de esta manera la gran libertad que vendría de compartir en la unidad del Estado, la “masa” reclama “solo la libertad necesaria para una vida placentera y pacífica” (Feuerbach, 1969, p. 97). Los ciudadanos permanecen así en su condición natural de aislamiento y egocentrismo, con su brutalidad natural refrenada pero no superada por el contrato social. Y precisamente porque el contrato social se inició para poner fin a la lucha del Estado de naturaleza, la existencia pacífica del ciudadano individual emerge como el objetivo del Estado, incluso si el individuo está excluido de la vida del éste. El Estado, “que debería ser la existencia de la razón y la moralidad objetiva, se reduce nuevamente a un mero medio, que tiene como finalidad únicamente el bienestar físico del individuo” (Feuerbach, 1969, p. 108).

¹⁷ Para los perspicaces comentarios sobre Haller, véase: Hinrichs (1843, p. 325).

¹⁸ En mayo de 1832, después de haber aconsejado a Christian Kapp que cambiara el título de su propuesta para la revista *Athene* para hacer énfasis en la política, Feuerbach (1984) ofreció esta crítica de Hobbes como un artículo para su publicación.

La crítica de Feuerbach a Hobbes revela obvias deudas con Hegel, particularmente en el supuesto de que el Estado tiene la obligación ética de superar el egoísmo de la sociedad civil.¹⁹ Sin embargo, lo que es especialmente relevante para el contexto político y filosófico de mediados de la década de 1830 es el reconocimiento de Feuerbach de la compatibilidad de una teoría autoritaria de la soberanía con una teoría del individualismo posesivo en la sociedad civil.²⁰ Esta idea de la posible convergencia de un Estado autoritario y una sociedad “liberal” fue de suma importancia para la crítica de Feuerbach a Stahl y a la postura política de la izquierda hegeliana a finales de las décadas de 1830 y 1840.

Mientras que Hobbes había intentado reconciliar el individualismo como el principio de la sociedad y la autoridad absoluta como el principio del Estado a través de su apelación a la teoría del contrato, Feuerbach sostenía que Stahl buscaba el mismo objetivo a través del personalismo cristiano. Sin embargo, el egoísmo de la idea de personalidad, acusó Feuerbach, contradice todo el intento de basar el derecho social en principios cristianos. Porque, insistió, la verdadera esencia del cristianismo no es la personalidad, sino el “amor”. Debido a que la personalidad está ligada a la particularidad, en el ámbito social la noción de personalidad es el origen del derecho privado, fundamentado en la “posesión y propiedad”, “lo mío y lo tuyo” “aisla a las personas, las concentra en sí mismas y las coloca como seres individuales que subsisten entre sí”. En otras palabras, en opinión de Feuerbach, el derecho basado en la personalidad se aplica a la condición de la humanidad en el Estado de naturaleza, no a su Estado espiritual, racional o social. En contraste, sostenía Feuerbach, el cristianismo surgió originalmente como la más pura de las religiones, libre de todos los elementos e intereses externos. Aunque el cristianismo primitivo no desafió la estructura jurídica del mundo, la nueva fe, al unir a la humanidad a través del amor, prometió suavizar la dureza de las leyes mundanas. Por lo tanto, el cristianismo no podría convertirse en la base del derecho de propiedad excepto distorsionando su verdad esencial. Entonces, razonaba Feuerbach, el verdadero cristiano debe ser indiferente a las posesiones, mientras que “la persona jurídica [*rechtliche*] considera lo que tiene como *Eigentum* real, como una parte de sí mismo; está empeñada en ello, loca por ello...” (Feuerbach, 1989, p. 38). Ya en 1830, Feuerbach había sugerido que la esencia verdadera pero oculta del cristianismo es el amor unificador por la humanidad; es de destacar que en 1835 volvió al tema para refutar una destacada teoría contemporánea de la propiedad.

¹⁹ En una descripción de la sociedad civil (*Filosofía del derecho*, § 289), Hegel alude a la guerra hobbesiana de todos contra todos. La filosofía política de Hegel (2005, pp. 333ss) es implícitamente una crítica de Hobbes, pero su análisis de Hobbes en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* no es tan detallada ni tan negativa como en el tono de Feuerbach.

²⁰ No pretendo respaldar la controvertida tesis de MacPherson (1962), aunque, curiosamente, los comentarios de Feuerbach sobre Hobbes anticipan elementos de su argumento.

Las piadosas palabras de Stahl surgieron de una visión falsa del cristianismo, según la acusación de Feuerbach. En lugar de convertir el mundo social en una comunidad verdaderamente “cristiana”, los mandatos del personalismo cristiano encubrieron una defensa de la propiedad privada tan egoísta como la de la “doctrina del derecho natural”. La posesión de la propiedad era, de hecho, fundamental para el concepto de personalidad de Stahl. Como Hegel, Stahl sostenía que la personalidad se objetiva primero en la propiedad cuando inviste a un objeto con su voluntad. Sin embargo, Hegel sostuvo que la personalidad no se expresa plenamente por la relación de la voluntad individual aislada con un objeto, sino que debe implicar el reconocimiento mutuo de las personas a través del contrato y la estructura jurídica que sanciona y sostiene el contrato; en última instancia, entonces, la relación de propiedad apunta más allá de un mero acto de adquisición o posesión personal a una *relación social* entre personas. Así, la propiedad se incorpora a la misma estructura relacional que hemos trazado en otros momentos —religiosos y políticos— de la idea hegeliana de personalidad concreta.

Stahl, por el contrario, argumentó que la idea de propiedad es tan primordial que no presupone ni un contrato ni un Estado. Más bien, enfatizó el “poder natural del ser humano sobre la naturaleza”, el “dominio sobre un objeto pasivo” que “celebra el triunfo [del dueño de la propiedad] como persona” (Stahl, 1963, p. 285). Por supuesto, Stahl tuvo que reconocer que la propiedad posteriormente se convierte en el objeto de los contratos y las leyes, pero insistió en que el objetivo principal del derecho de propiedad siempre debe ser proteger la “inviolabilidad de la relación actual y real con el objeto” (Stahl, 1963, p. 315). Por lo tanto, el concepto de propiedad de Stahl no implicaba una relación entre personas, sino estrictamente una relación de dominio personal sobre el mundo de los objetos. Por el contrario, juzgó el principio de Hegel, en el que la relación de propiedad parece subsumirse en expresiones superiores de “razón no personal”, como contrario al dominio concreto de las personas sobre las cosas. Significativamente, así como Stahl afirmó en 1845 que la visión de la soberanía de Hegel conducía al republicanismo, también creía que la idea de propiedad de Hegel conducía al comunismo (Stahl, 1963, p. 80; 1975, p. 226). En cualquier caso, la “magia de la unidad”, la personalidad, fue disuelta por la dialéctica de la razón.

Los derechos de propiedad habían sido una cuestión de suma importancia para los ultraconservadores de la Restauración, que respaldaban la visión de Haller del poder social y político, las prerrogativas y los privilegios como formas de propiedad privada. Stahl se apartó de esta defensa corporativista de la propiedad privada de una manera importante. Porque mientras Haller ubicaba a los propietarios individuales dentro de categorías jerárquicas, patriarcales y estatistas, la teoría de la propiedad de Stahl comenzó con la relación de las

personas *qua* personas con las posesiones. En este sentido, aunque derivando la categoría de persona de la imagen de Dios más que de los principios ilustrados de la autodeterminación racional, Stahl reconoció la transformación social descrita astutamente por un autor anónimo en 1844: “La sociedad tiene que ver solo con lo único, con personalidades. Antes de la gran revolución [de 1789], la sociedad se componía de estamentos que diferían según los privilegios” (Anónimo, 1844, p. 18). Incluso para conservadores como Stahl se estaba volviendo difícil ignorar el desarrollo histórico de la sociedad civil moderna y sus reclamos legales concomitantes. Por lo tanto, la teoría de Stahl respaldaba los derechos de propiedad burgueses e incluso defendía el derecho de los plebeyos a adquirir propiedades nobles (Berdahl, 1988, pp. 364-365). No obstante, su teoría de la propiedad se basaba en la afirmación de un continuo de personalidad soberana que se extendía desde Dios, pasando por el monarca, hasta el *Bürger*; y así, incorporó insidiosamente la reivindicación legal moderna de los derechos de propiedad individual en un esquema autoritario irracionalista basado en la idea cristiana de la personalidad.

Feuerbach ridiculizó este intento de santificar la propiedad sobre la base última de la concepción del Dios personal, como si los “límites miserables de las relaciones finitas” pudieran deducirse del “ser infinito” de Dios. Criticando el fundamento analógico de este argumento, Feuerbach razonó que, si Dios fuera un mero poseedor de una propiedad, libre para “ocupar” o “disponer” de sus posesiones, entonces el orden real del mundo sería simplemente el producto de una elección arbitraria; Dios siempre sería completamente libre de revelar la “inestimable abundancia de su esencia de otras formas y de las más variadas”. La libertad perdería así toda conexión con la racionalidad, reducida en cambio a la elección entre una plenitud de posibilidades. No sería demasiado anacrónico llamar *consumista* a tal visión de la libertad, especialmente porque el propio Feuerbach se burló de la concepción de la libertad de Stahl como “una fantasía infantil” de “variedad infinita [...] en una tienda de mercería”. La visión social que Feuerbach atribuía al voluntarismo metafísico de Stahl era la de individuos atomizados atrapados en un mal infinito, comprometidos sin fin e infructuosamente en la lucha por adquirir una multiplicidad de objetos.

Significativamente, Feuerbach identificó esta visión detenida de la multiplicidad arbitraria y no asimilada con “la miseria, la necesidad de la existencia material”, vinculando así una vez más la creencia en el Dios personal con los deseos, el capricho y la necesidad física que Hegel había asociado con la sociedad civil. Por el contrario, Feuerbach creía que la comprensión filosófica de la verdadera naturaleza panteísta de lo divino revela la necesidad de la creación y presencia de Dios en el mundo. La pluralidad y la arbitrariedad dan paso al reconocimiento de la unidad ontológica: “ante Dios, las innumerables personas hacen una sola esencia, la humana” (Feuerbach, 1989, p. 29). Feuerbach no exploró las implicaciones radicales de este argumento para la

cuestión de las relaciones sociales y de propiedad hasta 1840, cuando identificó su filosofía del ser humano con el comunismo. Sin embargo, es necesario decir que el primer libro socialista en Alemania, *Die heilige Geschichte der Menschheit* de Moses Hess, atacó la institución de la propiedad privada precisamente criticando la homología de la personalidad divina y humana.

El ensayo de Feuerbach llegó a la conclusión de que la idea de personalidad había intentado, pero sin éxito, justificar la vida terrenal mediante una apelación a un Dios trascendente. En un ensayo de 1838, argumentó que la filosofía positiva de los schellingianos no podía explicar la inmanencia de Dios sin caer en el panteísmo que tan fuertemente evitaban. En consecuencia, filósofos como Schelling y Stahl se vieron obligados a insistir en una relación puramente arbitraria entre Dios y el mundo creado (Feuerbach, 1989, p. 189). Al estipular la separación de lo divino de lo mundano, la doctrina de la personalidad tuvo el efecto paradójico de *desacralizar* las relaciones immanentes de la humanidad. Pues el cristiano percibe que su tarea más alta es el cultivo de su perfección puramente privada como persona a imagen de Dios. La noción de participación en lo colectivo, de virtudes políticas o sociales como parte integral de la autoexpresión de la persona en su totalidad, pierde sentido. La interioridad cristiana impulsa el abandono de la vida humana colectiva a la figura distorsionada del burgués aislado y egoísta de la sociedad civil. Como dijo Feuerbach (1975a), “la religiosidad egoísta y sin virtudes” es “veneno para su energía política [del hombre]” (p. 96).²¹

IV. El fin del debate religioso-filosófico sobre la personalidad

En 1843, Feuerbach escribió a Marx que su crítica de 1835 a Stahl había sido necesaria más por circunstancias políticas que filosóficas; pero en verdad, el ensayo abrió un período de intensa implicación con las cuestiones filosóficas y teológicas planteadas por la filosofía positiva schellingiana. La crítica de Feuerbach a Stahl fue su primer trabajo para resaltar lo que él consideraba la locura de combinar teología y filosofía, y esto se convirtió en un tema central en sus escritos a fines de la década de 1830. En 1835, había considerado esta locura como el cínico intento del misticismo de adornarse con el manto de la razón; cada vez más, llegó a ver la fusión de teología y filosofía como la tendencia fundamental de toda metafísica especulativa. Feuerbach desarrolló esta evaluación negativa de la filosofía moderna en sus estudios históricos sustanciales sobre Leibniz y Pierre Bayle, pero en 1838, regresó a la filosofía positiva schellingiana, el ejemplo más destacado de lo que llamó la “incredulidad creyente” o la “creencia incrédula” que había llegado a caracterizar la filosofía en la Alemania contemporánea. Muchos de los temas de

²¹ Ver también: Feuerbach (2021, p. 110).

la crítica de Stahl se repiten en los ensayos de Feuerbach de 1838 sobre la filosofía positiva: la equiparación errónea de la libertad con el ejercicio arbitrario de la voluntad (Feuerbach, 1989, p. 141), las consecuencias atomizadoras y antisociales de la visión teísta de la persona (Feuerbach, 1989, p. 190), y las limitaciones impuestas paradójicamente cuando la divinidad se concibe en los términos finitos de la personalidad. Sin embargo, la “Crítica de la filosofía positiva” de Feuerbach de 1838 fue mucho más allá del ensayo anterior, no solo en términos de su denuncia, sino también en su esfuerzo por explicar la esencia del personalismo.

En 1838, Feuerbach había llegado a considerar el principio de personalidad como la antítesis misma de la filosofía. La personalidad no puede ser un objeto de la filosofía, en su opinión, porque la “personalidad *in concreto*” está ligada a lo particular y, en consecuencia, siempre permanece como lo precipitado del proceso de abstracción conceptual de la filosofía (Feuerbach, 1989, p. 182). Feuerbach argumentó que al buscar un “absoluto autofundamentado” en la personalidad concreta de Dios, la filosofía positiva renuncia al Dios universal, panteísta, intelectualista de la filosofía en favor del Dios de la teología y la creencia común.²² La filosofía positiva quiere ser filosofía y teología, pero termina no siendo ni la una ni la otra porque se adhiere al principio irracional de la creencia mientras trata de elevar ese principio inalterado a un objeto de la razón.²³ Estas observaciones llevaron a Feuerbach a elogiar la honestidad de F.H. Jacobi, a quien había descrito en 1837 como el autor de una “filosofía aniquiladora del yo” (Feuerbach, 1984a, p. 122). Porque Jacobi nunca intentó hacer de la personalidad un objeto de la ciencia, sino que siempre la dejó como el “axioma inexplicable de un sentimiento apodíctico, es decir, una verdad y un asunto *puramente personales*” (Feuerbach, 1989, p. 183). La filosofía del sentimiento de Jacobi era algo con lo que Feuerbach estaba de acuerdo, porque él también había llegado a la conclusión de que el sentimiento, no la razón, es la esencia de la religión.

Feuerbach ya había articulado esta posición en estudios anteriores, pero en su “Crítica de la filosofía positiva”, transformó esta idea en la teoría de la proyección que iba a proporcionar la tesis principal de *La esencia del cristianismo*. Al leer a Jacobi, Feuerbach vio que el gran crítico del nihilismo filosófico había expuesto sin querer el origen humano de los conceptos religiosos. Es decir, Jacobi había reconocido intuitivamente que en la relación humano-divino las necesidades emocionales de la persona humana la llevaban a concebir un ser divino a su imagen y semejanza. Sin embargo, mientras que Jacobi se había contentado con articular el nexo sentimental dentro del cual las

²² Sobre la discusión de Feuerbach sobre el “Dios de la filosofía”, véase: Wartofsky (1977, p. 122).

²³ Feuerbach influyó claramente en la crítica de la filosofía positiva que se encuentra en *La Trompeta del Juicio Final sobre Hegel, el ateo y Anticristo* de Bruno Bauer (1983, p. 177).

emociones provocan la religión, las ambiciones filosóficas del positivismo lo llevaron a objetivar los rasgos humanos como atributos divinos. Por lo tanto, Feuerbach afirmó que la filosofía positiva en realidad se había retirado *detrás* de la antropología intuitiva de la religión de Jacobi y había llegado a compartir la ilusión de una fe ingenua, es decir, la atribución de los atributos de la personalidad humana a un Dios autónomo y realmente existente.

En 1830, Feuerbach ya había hecho una afirmación similar sobre la fuente humana de la creencia en un Dios personal; su posición de 1838 difería fundamentalmente en la medida en que ahora afirmaba que el Dios antropomórfico no es simplemente un *error* sobre la verdadera naturaleza de lo divino, sino más bien una proyección de los atributos humanos en la *nada*. Por tanto, el pensador especula estrictamente sobre su propia naturaleza al especular sobre la naturaleza de Dios, aunque lo haga inconscientemente mientras no reconozca a Dios como su propia esencia objetivada. En una declaración clave, Feuerbach extrajo la consecuencia para una filosofía de la religión radicalmente redefinida: “La filosofía de la religión es solo filosofía cuando conoce y trata la religión como psicología *esotérica*” (Feuerbach, 1989, p. 205). Así, la teoría de la proyección que Feuerbach aplicó a la doctrina religiosa en su obra maestra *La esencia del cristianismo* de 1841 se desarrolló por primera vez como una crítica de los engaños de la filosofía positiva. No debería sorprender, entonces, encontrar a Feuerbach (1988) describiendo su obra más famosa como una crítica de la filosofía especulativa llevada al terreno de la religión.

Los académicos no se han dado cuenta de que la “Crítica de la filosofía positiva” de Feuerbach introdujo otro elemento nuevo en su teoría de la religión. Porque se esforzó en enfatizar que la esencia humana proyectada que la filosofía especulativa confundió con lo divino estaba basada en una concepción distorsionada de la humanidad que tomaba a la persona aislada y atomizada como base de la vida humana (Feuerbach, 1988, p.193). Esta es la razón por la que Feuerbach detectó una mezcla de humildad y arrogancia en la imagen fantástica del Dios personal. Como lo expresó Feuerbach en este ensayo, el teísta especulativo, al asignar atributos al ser divino, confunde su yo individual, su sentido de personalidad particular, con su esencia humana general (Feuerbach, 1988, p.195). Es decir, la persona proyecta sobre Dios los atributos del ser social de la humanidad, pero los hipostasia erróneamente como atributos de seres individuales separados en su aislamiento. La superación de los efectos negativos de la religión, por lo tanto, requeriría más que simplemente reunir predicados “divinos” con su propio sujeto, “el hombre”; también exigiría la corrección de la imagen distorsionada de sí mismo de la humanidad. Así, cuando Marx se apropió de la idea de Feuerbach de la inversión religiosa de sujeto y predicado como herramienta básica de la crítica

social, concibió la inversión sujeto-predicado en el mismo doble sentido que Feuerbach.

En este ensayo de 1838, Feuerbach no vinculó estas observaciones explícitamente con los debates sobre la doctrina cristiana de la Encarnación que se habían desatado desde la aparición de *La vida de Jesús* de David Friedrich Strauss en 1835.²⁴ Sin embargo, parece probable que la controversia cristológica suscitada por Strauss proporcionó un contexto importante para las afirmaciones de Feuerbach. Al igual que Feuerbach, Strauss había enfrentado la idea de humanidad como esencia colectiva con la idea de personalidad. En Strauss, esto tomó la forma notoria de una refutación explícita de la doctrina de la encarnación única de Dios en Cristo. Describió esta creencia como producto de un mito colectivo, cuya verdad no reside en la unidad de un hombre con Dios, sino en la divinidad de la humanidad misma. Jesús simboliza así la perfección divina de la humanidad. Sin embargo, en términos reales, el Jesús histórico no podría *ser* esa perfección porque “en otros casos, nunca encontramos el ideal [completamente] realizado en un solo individuo, sino solo en todo un ciclo de apariciones, que recíprocamente se completan” (Strauss, 1972, p. 770). Strauss subordinó así la perfección de una persona a la perfección de la especie y, como buen hegeliano, planteó la actualización de la especie humana en términos de un proceso histórico, lo que llamó *Gattungs-prozeß*. Uno puede fácilmente estar de acuerdo con la afirmación de Walter Jaeschke (1990) de que el argumento de Strauss era consistente con la propia interpretación de Hegel del Dios-hombre (p. 375), aunque también debe notarse que Strauss fue menos equívoco que Hegel en sus conclusiones, y fue notablemente original en su uso de análisis histórico y filológico para sustentar sus convicciones metafísicas.

En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach abordaría la doctrina de la Encarnación de una manera mucho más radical que Strauss. En el ensayo de 1838 sobre filosofía positiva, sin embargo, eligió dirigir un argumento similar al de Strauss contra la filosofía alemana contemporánea. Curiosamente, en una obra que intentaba separar a Hegel del teísmo especulativo de la filosofía positiva, Feuerbach concluía con un llamado a la filosofía para superar a Hegel, a quien ahora pintaba como el Cristo filosófico: “Es superstición especulativa creer en una encarnación de la filosofía en una apariencia histórica específica” (Feuerbach, 1989, p. 207).²⁵ Al configurar a Hegel como el Cristo de la filosofía,

²⁴ Algunas discusiones particularmente buenas sobre los debates teológicos y filosóficos sobre Strauss se encuentran en: Jaeschke (1990, pp. 349-421); Sass (1963); Cornehl (1971); Gebhardt (1963); Toews (1980).

²⁵ No pretendo sugerir que Feuerbach derivara su visión de la encarnación filosófica o teológica de Strauss. Los elementos de su crítica de la encarnación, pues ya se insinúan en su ensayo sobre Carl Friedrich Bachmann, escrito en 1834 (Feuerbach, 1989, pp. 62-127). No obstante, la discusión sobre la encarnación después de 1835 sin duda agudizó la formulación del propio Feuerbach.

Feuerbach estableció lo que rápidamente se convirtió en uno de los tropos centrales en el esfuerzo de los jóvenes hegelianos por superar la hipostatización de la “filosofía absoluta” de su antiguo maestro. Si bien la “Crítica de la filosofía positiva” resistió la tentación evidente de implicar directamente a Hegel en el ataque al teísmo especulativo, en 1839 Feuerbach cedió a esta inclinación. “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”, el ensayo que Feuerbach publicó en *Hallische Jahrbücher* de Arnold Ruge, anunció formalmente su ruptura con el idealismo especulativo de Hegel, y resultó ser fundamental para el giro cada vez más crítico que los jóvenes hegelianos tomaron contra Hegel.

Sin lugar a duda, el repudio público de Feuerbach a Hegel articuló un proceso interno de autocrítica de sus raíces idealistas y se basó en los celos de larga data sobre Hegel que había expresado ya en 1827. Sin embargo, de manera importante, su crítica de Hegel también fue ocasionada por sus reflexiones críticas sobre la filosofía positiva. En primer lugar, la creciente estridencia de los antihegelianos hacía que pareciera urgente dirigir la discusión crítica sobre Hegel por canales más fructíferos. Feuerbach ya había seguido esta táctica en 1835 cuando defendió a Hegel contra el *Anti-Hegel* del kantiano Carl Friedrich Bachmann. Dadas las alternativas a Hegel en la vida intelectual alemana contemporánea, Feuerbach evidentemente consideró prudente en 1835 ahogar sus propias dudas sobre Hegel. Incluso a principios de 1839, todavía le preocupaba que su propia crítica a Hegel pudiera amplificar inadvertidamente el coro burlón y desdeñoso de los antihegelianos. No obstante, le escribió a Arnold Ruge, “es necesario que la crítica de Hegel no quede en manos de sus enemigos, sino que pase a manos de quienes lo honran y reconocen el *buen* espíritu de Hegel como el genio animador de su propia actividad” (Feuerbach, 1984). En otro nivel, la intensa preocupación de Feuerbach por Schelling y su camarilla lo había convencido gradualmente de que, lejos de ser una aberración, la filosofía positiva revelaba algo intrínseco a la filosofía especulativa moderna. Por lo tanto, la mezcla particularmente “descarada” del positivismo de teología y filosofía expuso el núcleo teológico de toda la especulación metafísica, incluida la de Hegel. En este sentido, las intuiciones desarrolladas en la refutación de Feuerbach de la filosofía positiva podrían ser, y fueron, transpuestas directamente al propio Hegel.

La analogía entre la Encarnación cristiana y la idolatría de la filosofía absoluta, dibujada por primera vez en la “Crítica de la filosofía positiva”, se convirtió en uno de los temas clave de “Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel”. En este importante ensayo, Feuerbach refutó las afirmaciones de los acólitos hegelianos de que Hegel es nada menos que la “filosofía misma”, es decir, “*la realidad absoluta de la idea de la filosofía*” (Feuerbach, 1974, p. 19). Al igual que Strauss, Feuerbach rechazó la idea de encarnación en cualquier región de la actividad humana e insistió en cambio en una visión radicalmente historizada de la cultura humana. Ya sea religioso, artístico o filosófico, todo

fenómeno humano, afirmó, “comienza, en tanto que acontecimiento temporal determinado, por un *supuesto*” (Feuerbach, 1974, p. 22). Así, contra el cierre que implica el concepto de encarnación, Feuerbach concibió un proceso abierto de desarrollo y superación en el que el repudio de la posibilidad de encarnación elimina efectivamente el impulso teleológico hacia un fin, hacia un estado de perfección. A primera vista, este argumento se parece mucho al planteado ya en la década de 1820 por aquellos hegelianos, incluido el joven Feuerbach, que deseaba separar el método dialéctico dinámico de Hegel de las limitaciones de su sistema. Pero la crítica de Feuerbach en 1839 rompió la tensión familiar entre sistema y método al someter a ambos a un escrutinio igualmente crítico. Para lograrlo, practicó con Hegel la *psicología esotérica* que había formulado por primera vez un año antes en el ensayo sobre la filosofía positiva. La psicología esotérica es esencialmente una ciencia de los orígenes, en términos de Feuerbach (1974), una investigación “genético-crítica” que siempre debe cuestionar “si el objeto es un objeto real o bien solo una representación, un fenómeno puramente psicológico” (p. 54). Esta preocupación genética llevó a Feuerbach a identificar lo que él pensaba que era un elemento común en toda metafísica especulativa, su origen en los deseos subjetivos del pensador. Desde este punto de vista, la afirmación de Hegel de la reconciliación de sujeto y objeto en la Idea fue tanto un producto de la proyección como lo fue la noción hipostasiada de personalidad de la filosofía positiva. Por tanto, Feuerbach describió el sistema de Hegel como “ *mística racional*”, porque también confunde la necesidad subjetiva con una verdad objetiva (Feuerbach, 1974, p. 54).

La crítica de Feuerbach de 1839 a Hegel abrió así el camino hacia la identificación completa de Hegel con el modo teologizante de la filosofía que había criticado por primera vez en la filosofía positiva. En 1839, Feuerbach asoció a Hegel con este estilo filosófico desconcertante principalmente en términos de forma, es decir, en la estructura profunda de proyección y objetivación. Sin embargo, a medida que Feuerbach aclaró su teoría de la proyección en relación con el origen de los conceptos religiosos, llegó a reconocer cada vez más en Hegel el mismo contenido y objetivo que los del teísmo especulativo y la teología. En la edición de 1843 de *La esencia del cristianismo*, pudo ridiculizar el fracaso de la “multitud erudita” al reconocer a Hegel como el aliado que realmente era (Feuerbach, 2009, p. 273). Y en sus ensayos de 1842 y 1843, Feuerbach completó esta asimilación de Hegel y sus críticos al reducir la filosofía hegeliana a la teología en su forma y su objetivo como “la última gran tentativa de restablecer a través de la filosofía el perdido, sucumbido cristianismo” (Feuerbach, 1976, p. 65).

En 1843, Feuerbach estaba firmemente comprometido con la creencia de que lo que hacía que la filosofía de Hegel fuera irremediamente teológica era su dependencia de una dialéctica abstracta que reconciliaba el ser y el pensamiento de manera unilateral. Si bien Feuerbach reconoció la tendencia de

la filosofía moderna a reconceptualizar el ser absoluto de “Dios” como subjetividad universal, conciencia o pensamiento en sí mismo, sostuvo que esta “negación” de la teología de hecho reproduce la noción teológica de Dios como el ser cuya esencia contiene existencia:

La filosofía especulativa tan solo ha *generalizado*, tan solo ha convertido en una propiedad del pensar, lo que la teología convertía en una *propiedad exclusiva del concepto de Dios*. La identidad del pensar y el ser solo es por ese motivo, la expresión de la *divinidad de la razón*, la expresión de que el pensar o la *razón es el ser absoluto*, el *conjunto de toda verdad* y realidad, de que no exista *ninguna oposición* de la razón, de que la razón más bien es Todo, de la misma manera que en la teología estricta Dios es Todo, esto es, todo lo esencial y verdaderamente existente. (Feuerbach, 1976, p. 71)

La identificación de Feuerbach de la reconciliación abstracta del pensamiento y el ser de Hegel con la “teología” consume, a lo largo de una década de dudas sobre la validez de la comprensión de Hegel, la relación entre el pensamiento y el ser. Este escepticismo no solo se expresó en 1827, sino que se expresó nuevamente en su ensayo de 1835 sobre el *Anti-Hegel* de Bachmann, donde defendió la tesis de la identidad de Hegel incluso cuando, de hecho, la socavó al distinguir entre la identidad del pensamiento y el ser en Dios y la representación humana de esta identidad en la *Lógica* de Hegel (Feuerbach, 1989, p. 72). Habiendo desechado todo vestigio de creencia en un espíritu absoluto que logró esta identidad de pensamiento y ser, en 1839 Feuerbach estaba listo para considerar la lógica hegeliana como una construcción arbitraria que confundía la forma o la retórica de la filosofía con la cosa misma. En resumen, detectó un abismo entre el ser real y la mediación hegeliana del pensamiento y el ser que se esconde detrás del tropo *teológico* de un pensamiento que piensa todo el ser. Desde su crítica de 1839 a Hegel en adelante, Feuerbach se comprometió con la tarea de reemplazar la lógica abstracta por una “nueva filosofía” que reconciliara genuinamente el pensamiento y el ser concreto sin subsumir el uno en el otro.

Al concebir así su nueva relación crítica con Hegel, Feuerbach se hizo eco de las críticas de la lógica hegeliana ya expresadas por I. H. Fichte, Weisse y Schelling, aunque su oposición a estas figuras se mantuvo firme. En 1841, Feuerbach (1988) concedió a Ruge que “cuando el *Anti-Hegel* [Bachmann] detectó la ausencia de realismo en Hegel, esto se basó en un instinto crudo pero correcto”. Sin embargo, esta concesión a regañadientes no es suficiente para revelar la probable deuda de Feuerbach con los críticos anteriores de Hegel. Es significativo notar que aun cuando acusó a Hegel de las mismas tendencias teológicas que había vilipendiado en la filosofía positiva, dirigió una crítica contra la lógica de Hegel que fue sorprendentemente similar a la expresada por los teístas especulativos y los filósofos positivos. De hecho, Schelling (1998) creía que los hegelianos descontentos como Feuerbach deseaban algo parecido a

su propia filosofía positiva, solo que eran reacios a abandonar por completo el sistema hegeliano. Weisse reconoció ecos de sus propias ideas en el ensayo de Feuerbach de 1839 y, como era de esperar, lo consideró como el trabajo más fuerte de Feuerbach. I.H. Fichte tenía razón cuando reprendió a Feuerbach en las páginas de su *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* por no haber reconocido a sus predecesores en la crítica de la lógica de Hegel (Rawidowicz, 1931, p. 79). Todos tenían razón. De hecho, Feuerbach había escrito a Ruge en 1837 pidiéndole referencias a obras críticas del idealismo, y para 1837, podría haber compilado una bibliografía considerable (Feuerbach, 1984). Feuerbach fue realmente un recién llegado a la revuelta contra la lógica de Hegel, y estaba indudablemente influenciado por los críticos anteriores de Hegel.

No obstante, aunque es importante reconocer el papel de Schelling y los otros filósofos antihegelianos en el desarrollo de Feuerbach, es igualmente necesario recordar su ambivalencia de larga data hacia Schelling. La coherencia de su oposición a las tendencias irracionalistas y teologizantes en el pensamiento de Schelling desafía la sugerencia de Manfred Frank (1975) de que las polémicas de Feuerbach contra la filosofía positiva estaban motivadas por el deseo de ocultar su dependencia real de Schelling. Sin duda, la crítica de Schelling a la lógica de Hegel hace que él haya sido un precursor de la filosofía materialista de Feuerbach y, más tarde, de Marx, porque como ellos, invirtió la relación de Hegel entre el ser y el pensamiento e insistió en la autonomía del ser respecto de la tortuosa autorelación con la conciencia. Sin embargo, esta influencia fue estrictamente limitada, pues la insistencia de Schelling en la autonomía del ser era de hecho inseparable de su voluntarismo metafísico y su teísmo personalista. Por lo tanto, a pesar de la aparente importancia de la exposición de Feuerbach de la filosofía positiva, su apropiación de la crítica antihegeliana de la lógica hegeliana se mezcló con una crítica profunda de los fundamentos metafísicos y teológicos de su posición. Schelling se estaba halagando así o, en el mejor de los casos, se contentaba con una verdad a medias, cuando supuso que su positivismo había conquistado incluso a los hegelianos radicales. Feuerbach no quiso basar la filosofía en un “ser” inmediato inaccesible al pensamiento, ni por un momento pasó por alto el hecho de que la filosofía positiva dependía por completo de una teología reconstruida filosóficamente.

Por lo tanto, el llamado de Feuerbach al “realismo” como antídoto al supuesto panlogismo de Hegel sí convergió con el deseo de “ser real” que vimos en los teístas especulativos y los schellingianos; pero en verdad, Feuerbach y los filósofos positivos eligieron bifurcaciones diferentes en el tortuoso camino del “realismo” alemán de principios del siglo XIX. Los positivistas recurrieron al tipo de realismo que se había originado en la oposición de Jacobi al nihilismo racionalista. La filosofía positiva apelaba a un realismo *nominalista*, basado en

última instancia en el principio individualizador de la personalidad y la separación del mundo creado (y caído) del creador divino. Esto explica por qué Schelling describió su filosofía positiva posterior como “empirismo metafísico”.²⁶ También explica la distinción que hizo David Friedrich Strauss (1983) en 1837 entre una “dependencia nominalista de las individualidades empíricas” y el “realismo verdadero” en el que “lo verdaderamente real es no esto o aquello humano, sino la humanidad universal” (p. 43). Ayuda, además, a explicar la complejidad de la postura de Feuerbach hacia el empirismo en la década de 1830, porque insistió en que la filosofía debe ocuparse seriamente de lo empírico, mientras que al mismo tiempo se resistía a ambos, al empirismo irreflexivo de la tradición anglo-francesa y al empirismo teísta de la filosofía positiva, que tenía meramente “la pretensión de ser la nueva filosofía realista” (Feuerbach, 1984).²⁷

Feuerbach en realidad estuvo de acuerdo con Jacobi en que la tarea de la filosofía es “revelar la existencia”, pero, por supuesto, pasó de Dios a la naturaleza y la sensibilidad como el fundamento último del ser. Para Feuerbach, revelar la existencia significaba descubrir una nueva mediación entre universalidad y particularidad, pensamiento y ser, mente y naturaleza. Sería una mediación que reconociera verdaderamente la realidad y la autonomía del ser. Esto exigía un alejamiento del “realismo” tanto de los positivistas como de Strauss, cuya noción intelectualista del realismo se parecía cada vez más a un remanente del razonamiento idealista y teológico que Feuerbach rechazaba. En términos de antropología filosófica, esto implicó el reemplazo del yo abstracto, el corolario filosófico de la noción teológica de personalidad, por la “verdad del hombre completo”, que describió de manera colorida como “razón saturada de sangre”. El pensar, por tanto, debe reconocerse como una actividad que no puede abstraerse del ser humano en su totalidad, y la persona real, concreta, debe entenderse como encarnada físicamente. “*Yo soy un ser real, un ser sensible; más aún, incluso el cuerpo en su totalidad es mi Yo, es mi ser mismo*” (Feuerbach, 1976, p. 90). La persona real está delimitada en el tiempo y el espacio, tiene un sexo y tiene deseos

²⁶ Herbert Marcuse (1984) también cita a Schelling en este sentido: “si solo tuviésemos una opción entre el empirismo y el apriorismo opresivo [*Denknotwendigkeiten*] del racionalismo extremo, ningún espíritu libre vacilaría en decidirse por el empirismo” (p. 316).

²⁷ Marx Wartofsky (1977) descuida los diferentes significados del empirismo en la década de 1830 cuando identifica dos temas de ensayos críticos de Feuerbach, Carl Friedrich Bachmann y F.L.A. Dorguth, como oponentes de Hegel, quienes lo atacaron desde la “izquierda”; es decir, desde el punto de vista del empirismo y el materialismo” (p. 160). Dorguth fue de hecho exponente de un materialismo que recordaba a Helvétius o d'Holbach, y Feuerbach lo atacó por su reducción no dialéctica de la razón a la fisiología (Feuerbach, 1989, pp. 149-64). Una lectura atenta de la crítica de Feuerbach de 1835 a Bachmann, por otro lado, revela la similitud entre este ensayo y su crítica de Friedrich Julius Stahl, en particular sobre la cuestión de la relación entre la razón y Dios. De hecho, Bachmann participó en la crítica teísta especulativa de Hegel (Jaeschke, 1990, pp. 362, 367-368, 370). Sobre las pretensiones de la filosofía positiva, véase: Feuerbach (1976, p. 23).

físicos (Feuerbach, 2009, pp. 214-215). En el “ser sensual”, Feuerbach creía haber descubierto el principio de individuación que se le había escapado en trabajos idealistas anteriores como su disertación de 1828 *Sobre la unidad, universalidad e infinitud de la razón*. El ser sensual iba a ser el correctivo vital del egoísmo abstracto tanto de la teología como de la tradición filosófica moderna.

Aunque las obras de Feuerbach de las décadas de 1850 y 1860 se movieron hacia un “psicologismo reductivo” fuertemente afín al sensualismo de los siglos XVII y XVIII, en la década de 1840 no pretendía reducir el ser humano al ser sensual del cuerpo individual contingente (Wartofsky, 1977, p. 3). De haberlo hecho, se habría creado un personalismo basado en el cuerpo particular, individual, contingente. En cambio, intentó ver el cuerpo, la encarnación del yo, como un punto de unión entre lo interno y lo externo, lo subjetivo y objetivo, lo privado y lo público. Así, Feuerbach trató de mantenerse fiel a un compromiso anterior con la naturaleza comunitaria de la humanidad. Este compromiso se formó mientras estaba más fuertemente apegado a las premisas idealistas del hegelianismo, pero desde su nueva perspectiva podría ampliar su visión para incluir la individuación irreductible que se basa en el ser sensual: “La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del hombre con el hombre*, una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el *Yo* y el *Tú*” (Feuerbach, 1976, p. 110). De su nuevo énfasis en la mezcla de lo sensual y lo racional, el pensamiento y el no pensamiento, el individuo y la comunidad, Feuerbach derivó un “imperativo categórico”:

piensa en la existencia, en el mundo, como uno de sus miembros, y no pienses en el vacío de la abstracción como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un Dios impasible y extramundano, y entonces podrás asegurarte de que tus pensamientos son unidades de ser y pensar. (Feuerbach, 1976, p. 105)

Las innovaciones fundamentales de los años más creativos de Feuerbach cerraron el debate religioso-filosófico sobre la personalidad que había dominado la filosofía y la teología alemanas en la década de 1830. Después de *La esencia del cristianismo* y los *Principios de la filosofía del futuro*, el debate sobre la personalidad de Dios ignoró las tesis de Feuerbach solo a riesgo de anacronismo. Porque el debate sobre la personalidad de Dios, tal como se había desarrollado en la década de 1830, solo podría persistir mientras los hegelianos identificaran al espíritu absoluto con Dios. Solo en esa circunstancia fue inteligible y significativo un conflicto entre panteísmo y personalismo. Incluso *La vida de Jesús* (1835) de Strauss simplemente intensificó el conflicto, pero no le puso fin, porque su identificación de la esencia humana y divina simplemente lo marcó como el más completo de los panteístas hegelianos y quizás el más fiel de los exegetas de Hegel.

Fue un logro de Feuerbach en los años entre 1838 y 1843 poder declarar que “son infructuosas, vanas, insensatas y repugnantes las especulaciones y discusiones sobre la personalidad y no personalidad de Dios” (Feuerbach, 2009, p. 155). Feuerbach identificó al Dios personal como el deseo fantástico de la humanidad por un ser perfecto, la esencia alienada de la humanidad misma. Expuso el panteísmo como ateísmo articulado sobre la base de la teología, una mistificación teológica persistente que sustituye a Dios por la naturaleza. Esto fue tan cierto para los panteístas románticos como para el hegeliano Strauss, quien continuó insistiendo en la divinidad *real* de la humanidad. De una manera radical, Feuerbach redujo así la elección entre personalismo y panteísmo a una elección más básica entre creencia y ateísmo. Además, socavó el esfuerzo hegeliano de mediar entre la fe y el conocimiento al colocar inequívocamente la filosofía especulativa de Hegel en el campo de la teología. La elección entre variedades de filosofía especulativa —hegeliana o schellingiana, idealista o positiva— se convirtió en una elección más simple entre la posibilidad de teologizar la metafísica o la nueva filosofía materialista humanista de Feuerbach.

Lista de referencias²⁸

- Anónimo. (1844). *Über den vierten Stand und die socialm Reformen*. Augsburg.
- Bauer, B. (1983). *The Trumpet of the Last Judgement*. Stepelevich, L. (Ed.). *The Young Hegelians. An Anthology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berdahl, R. (1988). *The Politics of the Prussian Nobility. The Development of a Conservative Ideology. 1770-1848*. Princeton: Princeton University Press.
- Breckman, W. (2001). *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornehl, P. (1971). *Die Zukunft der Versöhnung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Cornehl, P. (1969). Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 11, 37-93
- Dickey, L. (1995). Saint-Simonian Industrialism as the End of History: August Cieszkowski on the Teleology of Universal History. Bull, M. (Ed.). *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford: Blackwell.
- Feuerbach, L. (2021). *Cartas y polémicas filosóficas*. Medellín: ennegativo ediciones.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Feuerbach, L. (1995). *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada: Editorial Comares.
- Feuerbach, L. (1993). *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Madrid: Alianza Editorial.

²⁸ Siempre que ha sido posible he utilizado versiones en castellano de las obras referenciadas (N. del T.)

- Feuerbach, L. (1989). *Kleinere Schriften I. (1855-1839)*. Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 8*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1988). *Briefwechsel II (1840-1844)*. Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 18*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1984). *Briefwechsel I (1817-1839)*, Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 17*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1984a). *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte*. Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 3*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona: Editorial Labor.
- Feuerbach, L. (1975). *Werke in sechs Bänden 2*. Thies, E. (Ed.). Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Feuerbach, L. (1975a). *Kleinere Schriften IV (1851-1866)*. Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 9*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1974). *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade.
- Feuerbach, L. (1969). *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. Schuffenhauer, W. (Ed.). *Gesammelte Werke 2*. Berlín: Akademie Verlag.
- Frank, M. (1975). *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Gebhardt, J. (1963). *Politik und Eschatologie*. München: G. H. Beck.
- Grimm, D. (1987). *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Grün, K. (Ed.). (1874). *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung I*. Leipzig: C. F. Winter'sche Verlagshandlung.

- Harvey, V. (1995). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (2003). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1984). *Hegel: The Letters*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hinrichs, H.F.W. (1843). *Politische Vorlesungen*. Halle: Schwetschke.
- Jaeschke, W. (1990). *Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Jaeschke, W. (1978). Feuerbach redivivus. *Hegel-Studien* 13, 213-214.
- Kamenka, E. (1970). *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Koselleck, R. (1989). *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. München: dtv Verlagsgesellschaft.
- Koselleck, R. (1981). Staat und Gesellschaft im preußischen Vormärz. Büsch, O. & Neugebauer, W. (Eds.). *Moderne Preussische Geschichte 1648-1947*. Berlin: De Gruyter.
- Lukács, G. (2017). *Falsa y auténtica ontología de Hegel*. Barcelona: Bellaterra.
- MacPherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Marcuse, H. (1984). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.

- Novalis. (2009). *La cristiandad o Europa*. México: Universidad Autónoma de México.
- Pepperle, I. (1990). Philosophie und kritische Literatur im deutschen Vormärz: Ludwig Feuerbach und Georg Herwegh. Braun, H-J. et al (Eds.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft: Internationale Arbeitsgemeinschaft am ZIF der Universität Bielefeld 1989*. Berlin: Akademie Verlag.
- Philonenko, A. (1990). *La jeunesse de Feuerbach. 1828-1841. Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin.
- Radbruch, G. (1957). *Paul Johann Anselm Feuerbach: Ein Juristenleben*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rawidowicz, S. (1931). *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlín: Reuther & Reichard.
- Reitmeyer, U. (1988). *Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Sass, H-M. (1978). *Ludwig Feuerbach*. Hamburg: Rowohlt.
- Sass, H-M. (1963). *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule, 1830-1850*. Munster: J. Fuchs.
- Schelling, F.W.J. (1998). *Filosofía de la revelación. I. Introducción*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Schott, U. (1973). *Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Schuffenhauer, W. (1990). Neue Daten zum Corpus der Schriften Ludwig Feuerbachs. Braun, H-J. et al (Eds.). *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft: Internationale Arbeitsgemeinschaft am ZIF der Universität Bielefeld 1989*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schuffenhauer, W. (1965). *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften VEB.

- Stahl, F.J. (1975). Hegels Naturrecht und Philosophie des Geistes. Riedel, M. (Ed.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Stahl, F.J. (1963). *Die Philosophie des Rechts 2*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Strauss, D. F. (1983). *In Defense of My Life of Jesus Against the Hegelians*. Hamden: Archon Books.
- Strauss, D. F. (1972). *The Life of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Toews, J. (1980). *Hegelianism. The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wartofsky, M. (1977). *Feuerbach*. Cambridge: Cambridge University Press.