

# **Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social.**

Cecilia Rossi.

Cita:

Cecilia Rossi (2015). *Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/276>

**Individuo, ser social y sujeto colectivo:**

**conceptos fundantes del socialismo y la teoría social.**

**Resumen**

Preguntarse por el surgimiento de la teoría social supone rastrear los debates que le dieron origen: ¿En qué momento se produce el pasaje de la especulación filosófica al pensamiento de lo social? Karl Marx, formando parte de la tradición socialista, es reconocido como uno de los “padres fundadores” de la sociología, pero no es sociólogo. Su derrotero teórico atravesó (y se vio atravesado por) numerosos discursos. Que el socialismo francés, la economía política inglesa y la filosofía alemana se conjugan dando lugar a un producto nuevo y original, no es una novedad. Sin embargo, suelen repetirse esta convergencia, los “puntos de inflexión” de su obra, sin reparar, muchas veces, en todos los “frentes” con los que Marx entra en disputa. Se propone indagar en la polémica que Marx y Engels presentan al “Único y su propiedad” de Max Stirner en “La Ideología Alemana”, e intentará sostener que es la lectura de Stirner la que los lleva a problematizar sobre su concepción filosófica y arribar a una primera formulación de la llamada concepción materialista de la historia. Más particularmente, Se intentará dar cuenta de la fisonomía que cobran los conceptos de “individuo” y “proletariado” como sujeto colectivo.

**Palabras clave:**

*Socialismo / Teoría Social / Concepción materialista de la historia / Individuo / Proletariado.*

**Punto de partida<sup>1</sup>**

Habitualmente suelen fijarse algunos “hitos” en el surgimiento de la Teoría Social. Dependiendo de los analistas, que pueden sintetizarse en los manuales más reconocidos en el mundo académico, aparece un momento en que el pensamiento se posa sobre “lo social” como conjunto de relaciones y se centran las miradas en los que los hombres hacen, o piensan o hacen y piensan. Los “antecedentes”, los modos de enfocar esas lecturas, pueden ubicar a la sociología o bien como “sucesora” de la teoría política, o bien intentando dar cuenta de varias cuestiones que surgen de las grandes transformaciones revolucionarias que dan origen a la sociedad moderna. Como se quiera, hay un momento en que la sociología “nace” y comienza a desarrollarse como disciplina, y las voces autorizadas -la comunidad de científicos-, decide qué es y qué no es sociología. De este modo, sus cruces con la filosofía como un modo de indagación de la historia en general, y con las diversas corrientes más en particular

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de las preguntas de investigación que surgen en el espacio de la asignatura “El pensamiento sociológico del joven Marx, de la alienación a la praxis” cuyo titular es el Prof. Pablo Nocera y de los sucesivos proyectos de investigación “La presencia de la matriz conceptual del socialismo francés en el pensamiento del joven Marx (1789-1848). Los desplazamientos categoriales de la filosofía hacia la teoría social” (2008-2010); “De Hegel al joven Marx a través de la Ilustración Escocesa. De la política a la economía y más allá: las mutaciones semánticas de la categoría de interés (1714-1848)” (2010-2012) y “Esencia Genérica, Único o Proletariado. Marx, Feuerbach y Stirner en los debates por el sujeto del programa emancipador poshegeliano” (2013-2015), también dirigidos por él.

(considerando, por ejemplo, las relaciones en su origen entre economía y filosofía) se dejan de lado –aún las interlocuciones que los incuestionablemente reconocidos como “padres fundadores” tienen con la filosofía<sup>2</sup>- dejando a la sociología desprovista de diálogos e intercambios de los cuales en algún momento se desprende y logra cierta autonomía. A lo que se pretende llegar, justamente, es a la formulación (ciertamente muy incompleta) de un conjunto de relaciones olvidadas y traerlas a la escena, más no sea como preguntas de investigación. La relación entre las preguntas y problemas que deja planteada la filosofía hegeliana y los debates que le presentan los jóvenes hegelianos en la década de 1840 es una de ellas; la otra, la relación entre el socialismo y la sociología, en la que hasta el propio Durkheim posó la mirada, aunque sus desarrollos resultaron escasos y más aún su selección de pensadores del campo del socialismo.

En este concierto, Marx es un autor siempre invitado a la mesa de los “padres”, pero a la vez siempre incómodo; es un autor que para asistir debe ser diseccionado o bien tomado a partir de las lecturas más desprovistas de complejidad y sobre todo de la historicidad del surgimiento de su pensamiento. Es muy común tomar tres o cuatro conceptos (las más de las veces cuestionables hasta en el punto en que hayan sido formulados por el propio autor, como el de estructura y superestructura) y dejar sentado que es ese es un modo “objetivo” o “materialista” de comprender la sociedad, sin problematizar siquiera el surgimiento de tales conceptos. Ha quedado plantado el árbol que tapaná el bosque. Por el contrario, aquí se sostiene que el pensamiento de Marx, producido en el diálogo con varios discursos, es el que rompe definitivamente con la filosofía dando origen a una presentación y análisis de lo real que brota de la necesidad de la transformación; ese sería el momento en que se produce el pasaje de la especulación filosófica al pensamiento de lo social, al tiempo que aquella necesidad de transformación es también potencia, porque las condiciones para el comunismo quedan planteadas. Ahora bien ¿qué elementos definen o integran el complejo entramado de relaciones que supone “lo social”?

Dicho en otros términos, preguntarse, pues, por el origen de la teoría social supone rastrear los debates que le dieron origen: Karl Marx, formando parte de la tradición socialista, es reconocido como uno de los “padres fundadores” de la sociología, pero no es sociólogo. Su derrotero teórico atravesó (y se vio atravesado por) numerosos discursos. Que el socialismo francés, la economía política inglesa y la filosofía alemana se conjugan dando lugar a un producto nuevo y original, no es una novedad. Sin embargo, suelen repetirse esta

---

<sup>2</sup> Los olvidados de la sociología son un mundo por reconstruir, una deuda que la disciplina debería, en algún momento reconocer y, eventualmente, saldar al dejar establecidos los nexos y conexiones con aquella forma de pensamiento.

convergencia y los “puntos de inflexión” de su obra, sin reparar, muchas veces, en todos los “frentes” con los que Marx entra en disputa, que son el modo concreto en que elabora su propia posición. El presente trabajo pretende indagar en la polémica que Marx y Engels presentan al “Único y su propiedad” de Max Stirner en “La Ideología Alemana”, e intentará sostener, en consonancia con algunos autores, que es la lectura de Stirner la que los lleva a problematizar su concepción filosófica y arribar a una primera formulación de la llamada concepción materialista de la historia. Más particularmente, se sostiene que es en este contexto en el que cobran dimensión dos conceptos centrales – y siempre en tensión- de la teoría social: por una parte la noción y materialidad del individuo y por otra, la de la necesidad de un sujeto colectivo. Se intentará dar cuenta de la fisonomía que cobran estos conceptos a partir de este debate.

### **Conceptos fundamentales**

Es sabido que el libro “La Ideología Alemana” es considerado en el generoso arco de lectores, exégetas y comentaristas de la obra de Marx, al menos como un texto que oficia como punto de inflexión en su obra. Ocurre que en dicho texto, Marx y Engels desarrollan su crítica al idealismo que encarnan los jóvenes hegelianos (compañeros de ruta hasta los instantes previos) que son tildados, entre otras adjetivaciones, de “ideólogos” y, por elevación es un ajuste de cuentas con el mismísimo Hegel. También es muy común que la lectura de esas numerosas páginas que constituyen el texto se centre en las primeras aproximadamente cien que refieren a Feuerbach. Estas son las páginas que concentran la concepción materialista de la historia; la polémica con Bauer (apenas unas veinticinco páginas en la edición en castellano) no agrega mucho respecto de “La Sagrada Familia” y el resto de los autores con los que debaten han caído en el olvido (o hay otros textos de Marx o de Engels que los abordan) Sin embargo, uno de esos “otros autores” caídos en desgracia para la historia de las ideas, se lleva aproximadamente cuatrocientas cincuenta páginas de las casi setecientas cincuenta que conforman todo el texto. Se trata de Max Stirner.

Pablo Nocera sugiere en sus clases que si “La Ideología Alemana” pudiera tener otro título (y atendiendo a los títulos que son preguntas, por ejemplo “¿Qué es el tercer estado?” de E. Sieyes de 1789 y “¿Qué es la propiedad?” de Pierre Proudhon de 1841), ese título sería “¿Qué es el proletariado?” Efectivamente en este texto, Marx y Engels encuentran el sujeto que ocupará el ser genérico de Feuerbach, ese sujeto colectivo que podrá realizar la libertad, la parte de la sociedad que representa al todo porque es el que produce la vida y que, mediante una Revolución social alcanzará ese universal dentro del cual el hombre se reconoce hombre.

El proletariado es pues, la clase universal. Hallar ese universal basado en la producción de la vida mediante el trabajo, no es ni más ni menos que el hallazgo del sujeto que condensa al mismo tiempo cerebro y corazón, el sujeto de una revolución total (Marx: 1982), en la que las fuerzas de producción dejen de ser un poder extraño para los mismos que producen. Lo que se sostiene en este trabajo es que encontrar el sujeto que encarna el cambio, es dar con la posibilidad efectiva de transformación en la que el hombre deje de ser un individuo contingente para ser un individuo personal, miembro de una asociación de individuos libres, del comunismo, pero además, el “concepto” que permite salir del terreno de la filosofía, de la crítica y de la especulación. Es un sujeto que puede transformar, es un sujeto actuante y consciente. Ésta es la gran diferencia con el mundo de los jóvenes hegelianos, todos (o casi todos) enormemente agudos en sus críticas al orden existente.

Ahora bien, este sujeto colectivo, este universal, se compone de individuos libres que, lejos de encontrarse indeterminados son seres sociales, porque en tanto individuos son el conjunto de las relaciones sociales. No hay allí individuo “y” sociedad, individuo “y” comunidad: “la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx; 1973: 667) Una lectura atenta de las primera parte del texto que se está analizando, debe reparar en la cantidad de veces y en la importancia que los autores otorgan al “individuo”. Por ejemplo:

“Nos encontramos, pues, aquí, ante dos hechos. En primer lugar vemos que las fuerzas productivas aparecen como fuerzas totalmente independientes y separadas de los individuos, como un mundo propio al lado de éstos, lo que tiene su razón de ser en el hecho de que los individuos, cuyas fuerzas son aquellas existen diseminadas y en contraposición los unos con los otros, al paso que estas fuerzas sólo son fuerzas reales y verdaderas en el intercambio y la cohesión entre estos individuos. Por tanto, de una parte, una totalidad de fuerzas productivas que adoptan, en cierto modo, una forma material y que para los propios individuos no son ya sus propias fuerzas, sino las de la propiedad privada y, por tanto, sólo son las de los individuos en cuanto propietarios privados. En ningún otro período anterior habían llegado las fuerzas productivas a revestir esta forma indiferente para el intercambio de los individuos, porque su intercambio era todavía limitado. Por otra parte, a estas fuerzas productivas se enfrenta la mayoría de los individuos, de quienes estas fuerzas se han desgarrado y que, por tanto, despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos, y por ello mismo, sólo entonces se ven puestos en condiciones de relacionarse los unos con los otros como individuos.

La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y sólo conserva su vida empuñeciéndola” (Marx y Engels, 1976: 78) (Subrayado propio, itálicas y comillas en el texto)

Lo que sigue es preguntarse por qué, porque en realidad si se sigue de cerca al menos a parte de los estudiosos de la obra de Marx, “La Ideología Alemana” es un texto fundante del materialismo histórico justamente porque pondría en el centro las estructuras, las fuerzas

productivas, el modo en que se divide el trabajo en la sociedad, es decir, toda una batería de conceptos que abandonarían el terreno del idealismo en el que Marx, hasta ese momento, aún transitaba. Aquel indicio de la presencia del individuo en un texto que inminentemente presenta un sujeto colectivo es confirmado por Paul Ricoeur en su libro “Ideología y Utopía”, al proponer una clave de lectura de “La Ideología Alemana” que disputa con la lectura estructuralista y que, a diferencia de ella, sostiene la centralidad de los individuos en el planteo marxiano. Efectivamente, Ricoeur sostiene que lo que se define de modo materialista es al sujeto mismo:

“El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central. En este caso, la ruptura epistemológica en Marx se da no entre el mundo de la conciencia como algo ideológico y ciertas entidades anónimas y colectivas, sino en el seno de la idea de humanidad misma. Se dice que la distinción es entre el énfasis que ponen los jóvenes hegelianos en la humanidad como conciencia y en el énfasis de Marx en la humanidad como individuos vivos reales [...] podemos leerla [a la Ideología Alemana] como un texto sobre los individuos reales en sus vidas reales o como un texto sobre las clases con un vocabulario de la producción y no un vocabulario de la vida”<sup>3</sup> (Ricoeur, 1997: 110-111)

Son los individuos los que trabajan, los que hacen la historia en la misma medida que la historia es la que hace a los individuos. Y es el sujeto colectivo que atraviesa a los individuos, la dimensión de la comunidad, la asociación de individuos libres el medio de la realización de ese individuo en y con los otros, el reino de la intersubjetividad. Quedan planteados dos de los conceptos fundamentales de la teoría social: individuo y sociedad, individuo y asociación de hombres libres, individuo y comunidad. Pero lo que no queda siquiera problematizado es porqué Marx y Engels se proponen (y deben) responderse la pregunta por el individuo.

## **El Hombre, los hombres, el individuo.**

Marx y Engels comienzan su apartado dedicado a Feuerbach, afirmando que la crítica no ha salido del terrero de la filosofía y que a nadie se le ocurrió preguntar por el entronque de la filosofía alemana con realidad de Alemania, por el entronque de la crítica con el mundo real que la rodea. Lo que encuentran como una lucha de frases contra frases no hace más que interpretar de otro modo lo existente (Marx y Engels; 1973: 19) Frente a ese diagnóstico, plantean un punto de partida diferente: de la existencia de individuos humanos vivientes, pues “toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la

---

<sup>3</sup> Y más adelante agrega: “las estructuras anónimas tales como las condiciones materiales reciben inmediatamente el soporte de individuos reales. Las condiciones materiales son siempre condiciones para los individuos [...] el tema principal son todavía los seres humanos. Las condiciones materiales no pueden definirse si una esfera de actividad humana” (*Ibidem*: 113)

modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres” (*Ibídem*) Ese “punto de partida”, esas “premisas reales” ponen en primer lugar al hombre en su doble raíz, natural y social. Partir del hombre como un individuo viviente, que “se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida” (*Ibídem*) “produciendo indirectamente su propia vida material”, es partir del punto al que la filosofía solo había tomado, en todo caso, como un “momento” en el periplo de la autoconciencia. Primero que nada, el individuo tiene que estar en condiciones de poder vivir. De ese proceso de producción de la vida (proceso que es necesariamente con otros y por eso es una fuerza productiva, una fuerza de cooperación) brota la conciencia. De este modo “la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (*Ibídem*: 25) De ese mismo proceso “independiente de la voluntad”, brotan al mismo tiempo la organización política y el modo de concebirse los individuos a sí mismos y a la sociedad. La ideología, en tanto forma concreta de la conciencia, es la representación que los individuos se hacen respecto de su modo de organización política y social. Así pues, no hay una conciencia y una “falsa conciencia” sino que lo que existen son representaciones (y no la mera presentación o conocimiento) de lo real. El problema de los filósofos es que no parten de lo real sino de lo que se representan acerca de lo real: mientras ellos “descienden del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo” (*Ibídem*: 26). Los autores sostienen que

“no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” (*Ibídem*)

Así, pues, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”. Efectivamente, abocados a analizar la primer premisa que es que los hombres deben encontrarse en condiciones de poder vivir, sostienen que la producción de los medios indispensables para la satisfacción de necesidades es la condición fundamental de toda historia y que esa acción de satisfacer necesidades y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a la generación de nuevas necesidades. Se trata de dos “hechos históricos” que, sumados a que los hombres renuevan su propia vida creando otros hombres, la producción de la vida es desde sus orígenes una doble relación social: natural (pues cualquier ser vivo debe metabolizar con la naturaleza para vivir) y social, pues se produce necesariamente como cooperación entre los individuos. El modo en que los hombres cooperan, es su modo de actividad, y ese modo de cooperación es una fuerza productiva (*Ibídem*: 31) Es de este proceso que brota la conciencia. La conciencia es, como la propia

vida, un producto social<sup>4</sup>: “la conciencia de la necesidad de entablar relación con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive dentro de una sociedad” (*Ibídem*: 32) Parafraseando a los autores, para el hombre sus relaciones existen como tales relaciones. La conciencia es conocimiento y reconocimiento y brota de la necesidad.

Ahora bien, el modo en que los hombres se organizan para producir su vida, esconde, tapa, vela, en suma, representa en lugar de presentar tales relaciones. Ocurre que ese modo de organizarse el trabajo, que los autores definen como la “verdadera división del trabajo” entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, genera la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, el consumo y la producción, el disfrute y el padecimiento (*Ibídem*: 33) se asignen a diferentes individuos. Esta división del trabajo es la distribución desigual del trabajo y sus productos. Esa distribución desigual, por lo demás, es sinónimo de “propiedad” en tanto “derecho a disponer de la fuerza de trabajo de otros”<sup>5</sup> (*Ibídem*: 34), de modo que “división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos” (*Ibídem*) En este modo de cooperación “los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine” (*Ibídem*) “No lo saben, pero lo hacen” (Marx; 1995: 90), la actividad de producir la vida no es una actividad consciente, no hay conocimiento de la dependencia del individuo respecto de los otros individuos<sup>6</sup>. Es de esta desigualdad que brota la necesidad de los hombres de representarse como iguales. Esa

---

<sup>4</sup> “Solamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también ‘conciencia’. Pero, tampoco ésta es de antemano una conciencia ‘pura’. El ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se ‘comporta’ ante nada ni, en general, podemos decir que tenga ‘comportamiento’ alguno. Para el animal, sus relaciones no existen como tales relaciones” (Marx y Engels; 1973: 31)

<sup>5</sup> Nuevamente Paul Ricoeur (1997: 138), señala en su análisis de este texto que la noción de división del trabajo es el concepto que reemplaza al trabajo enajenado de los “Manuscritos Económico-Filosóficos”, por ejemplo en el siguiente pasaje: “Tal vez ahora se comprenda mejor el concepto clave de individuos que viven en condiciones definidas, porque este concepto es opuesto al del individuo contingente respecto de sus condiciones. Marx caracterizaba la abstracción del individuo de todo condicionamiento social al insistir en la subordinación del individuo a la división del trabajo, concepto que en *La Ideología Alemana* desempeña la parte que el concepto de alienación desempeñaba en los *Manuscritos*. La división del trabajo cumple el mismo papel que la alienación porque tiene la misma estructura, sólo que ya no está expresada en el lenguaje de la conciencia; ahora lo está en el lenguaje de la vida. El concepto de autoactividad reemplazó al concepto de conciencia” Dígase de paso, que la hipótesis de este trabajo es que tal énfasis puesto por Marx en mostrar las determinaciones del individuo contingente respecto de sus condiciones es más en respuesta a Stirner que a Feuerbach. Si bien le critica a Feuerbach que su hombre no es el hombre real, el conjunto de los hombres actuantes que son, en síntesis, actividad sensible, daría la sensación que ese hombre no es novedad para Marx en el momento de escribir *La Ideología Alemana*, pero sí lo es el sujeto egoísta que propone Stirner como una suerte de muerte de los fantasmas.

<sup>6</sup> Tomar esa frase de “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, tiene que ver con las similitudes del problema, aunque difieran las determinaciones sobre las que Marx avanza en los treinta años que median entre “*La Ideología Alemana*” y el primer tomo de “*El Capital*”. En este aspecto, se sostiene (aunque no se brindan elementos para sostenerlo) que “*La Ideología Alemana*” es el plan de trabajo que Marx desarrollará y profundizará hasta su muerte.



construcción social que es el Estado, lejos de ser creado de modo idealista (o incluso ideológico) es tan real que es la organización política a la que se someten la sociedad en general y las diversas fracciones de la clase dominante en particular. En palabras de Marx y Engels:

“En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse [...] Esta plasmación de las actividades sociales, esta **consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros**, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes...” (*Ibídem*: 34-35, negritas propias, itálicas en el original)

El Estado pues, es producto del modo en que se produce la vida, es la forma política de ese poder social extraño que los individuos crean en el modo de cooperar que les es impuesto. Este Estado, como el individuo, está absolutamente determinado. No se trata de una entidad “puesta” sobre los hombres con el fin de quitarles su humanidad o su individualidad<sup>7</sup> sino de una relación material por la cual todos los individuos se representan como iguales; el Estado es la “comunidad ilusoria”. Esa “ilusión” puede ser un engaño a los sentidos, pero no es falsa. Muy por el contrario, es una realidad a la que hay que destruir. Tan realidad que no desaparecerá por el mero hecho de ignorarla o quitársela de la cabeza:

“El **poder social**, es decir, la **fuerza de producción multiplicada**, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, **no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno**, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar independientes de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta *enajenación*, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*” (*Ibídem*: 36, negritas propias, itálicas en el original)

---

<sup>7</sup> No es a Feuerbach a quien se dirigen estas cuestiones. Unos años antes, en 1843, en la “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, Marx tomaba el concepto de la alienación religiosa (o sagrada) que Feuerbach había desarrollado. Según ese planteo, el hombre devenía predicado y dios, sujeto. El planteo de Marx partía de considerar que la crítica de la religión se encontraba acabada y que había que denunciar la alienación profana en el Estado, el empobrecerse de los hombres frente al Estado. En 1844, en los “Manuscritos económico filosóficos”, el mismo concepto era tomado para discutir el origen de la propiedad privada como trabajo enajenado. Involucrar la caracterización del Estado en una crítica destinada a Feuerbach, parece un poco extraño. Es cierto que una vez que se plantea que el hombre de Feuerbach forma parte de la filosofía contemplativa y que el hombre es el modo en que produce y por tanto que se produce, todo lo demás viene de suyo. Sin embargo, Marx y Engels parecen estar discutiendo más el concepto de individuo, de único de Stirner que el de Hombre de Feuerbach. Ese individuo es todo lo que de verdadero encuentra Stirner en su texto. Frente a esa verdad, todo lo demás –el Estado, el Hombre, Dios- son sólo creaciones que lo que generan es desviarlos de su objetivo. Todas esas entidades no son explicadas por Stirner sino sólo criticadas. El planteo es finalmente idealista, porque esas entidades no mantienen ninguna relación con el hombre real. Ese individuo queda también entonces indeterminado. Todo esto no quita, que poner como único sujeto al individuo haya sido todo un planteo materialista que le cerrara la puerta a la especulación filosófica.

Al poder ajeno se le opone el poder propio, asociado. La asociación encierra la noción de decisión libre, el poder social sólo podrá dejar de ser extraño cuando la fuerza de producción multiplicada surja de la cooperación consciente de los individuos; esa consciencia no es ni más ni menos que el conocimiento de la relación, de la mutua (y necesaria) dependencia de los individuos entre sí, que participan de esa fuerza de producción multiplicada porque conocen sus propias determinaciones. Ese poder propio es una asociación de individuos libres.

Pero aquella libertad tampoco puede brotar de la nada; debe ser conquistada en la lucha. Se trata de la lucha por la universalidad; porque lo que hace libre al individuo es reconocerse en otros, porque el individuo es, como se citó más arriba, el conjunto de las relaciones sociales (podría decirse con Feuerbach que el individuo es ser genérico). No se trata por cierto de una lucha de autoconciencias sino de una lucha *práctica*. El individuo que puede ser libre es el que al producir produce la historia y se produce a sí mismo, porque “la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales” (*Ibídem*: 39) El conjunto de individuos que porta la potencia de transformar el poder social extraño en una genuina universalidad es el proletariado<sup>8</sup>. El proletariado es el conjunto de los individuos histórico-universales que por su acción podrán derrocar el orden de cosas existente. El proletariado es la parte de la sociedad que puede darle unidad y universalidad, el proletariado es la clase universal. Su devenir sujeto y la revolución, son las condiciones de posibilidad para la asociación de individuos libres, es decir, para el comunismo. Aquí el comunismo no es un concepto, sino una potencia que encierra el modo actual de producirse la vida. El comunismo no es una “nueva” idea a la que el individuo debe someterse. El comunismo es la realización misma de las potencias individuales<sup>9</sup>.

Ha quedado planteada la concepción materialista de la historia. Abandonado el mundo de los conceptos, la realidad emerge frente a la especulación: la fuerza propulsora de la historia no

---

<sup>8</sup> Este es el punto más avanzado al que hayan podido llegar los jóvenes hegelianos, lo que vendrá, ya no formará parte del terreno de la filosofía. Este es, además, el punto que le vale a Stiner el mote de “pequeño burgués”, en el que no acierta a pensar las conexiones entre los que trabajan (y sufren) con la producción de la vida, y allí cae preso de lo mismo que le critica a los filósofos alemanes (puede leerse la nota 11) Stirner efectivamente plantea que “los obreros disponen de un poder formidable y, cuando lleguen a darse cuenta de él y se decidan a usarlo, nada podrá resistirlos. Bastará con que abandonen todo el trabajo, que se apropien de todos los productos de su trabajo y que los consideren y los gocen como propios. Éste es el sentido de los motines obreros que vemos estallar casi por todas partes. ¡El Estado está fundado sobre la esclavitud del trabajo. Cuando el trabajo sea libre, se desmoronará el Estado” (Stirner; 2007: 120) El planteo es casi autonomista: si el Estado es una relación, basta con retirarse de la relación para que la relación desaparezca.

<sup>9</sup> “Pero asimismo, se demuestra empíricamente que, con el derrocamiento del orden social existente por obra de la revolución comunista (de la que hablaremos más adelante) y la abolición de la propiedad privada, idéntica a dicha revolución, se disuelve ese poder tan misterioso para los teóricos alemanes y, entonces, la liberación de cada individuo se impone en la misma medida en la que la historia se convierte totalmente en una historia universal” (Marx y Engels: 1973: 39)

es la crítica sino la revolución (*Ibidem*: 40)<sup>10</sup>. El socialismo ha explicado lo social, ha descubierto al sujeto colectivo y puesto al individuo como fundamento de la vida social. La pregunta de la filosofía por el universal lo llevó a ese destino ¿Qué hará la sociología con esto?

## Los fantasmas, el Único, la asociación

El objetivo del presente trabajo, como se decía al principio, es establecer algunos debates que pueden ubicarse en el origen de la teoría social y que provienen del campo de la filosofía y del socialismo. Particularmente, se sostiene que es de tal dimensión el problema que el planteo de Stirner les pone por delante a Marx y a Engels que para poder responderle deben salirse del terreno de la filosofía. Como quedó reseñado en el apartado anterior, ha surgido la concepción materialista de la historia:

“Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la `autoconciencia`, como el `espíritu del espíritu`, sino que en cada una de sus facetas se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, **las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias**. Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la `substancia` y la `esencia del hombre`, elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como `autoconciencia` y como el `Único`”<sup>11</sup> (*Ibidem*: 40-41, negritas propias)

Como puede apreciarse en la cita anterior, además de quedar planteado el método que da cuenta del en este texto dedicado a Feuerbach, aparecen muchas referencias a Stirner. Podría decirse que en las primeras cien páginas de “La Ideología Alemana” hay más referencias explícitas a Stirner que a quién declaran estar discutiendo los autores. La filosofía ha creado

---

<sup>10</sup> “No se trata de buscar una categoría en cada período, como lo hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la `autoconciencia` o la transformación en `fantasmas`, `espectros`, `visiones`, etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica sino la revolución” (*Ibidem*: 40)

<sup>11</sup> Sin embargo, puede leerse lo siguiente en libro de Stirner (ésta cita se toma fragmentada más adelante, en el cuerpo de la ponencia): “El objeto de conocimiento es la vida. El pensamiento alemán, más que cualquier otro, procura alcanzar los comienzos y las fuentes de la vida, y no ve la vida más que en el conocimiento mismo. El *cogito ergo sum*, de Descartes, significa: no se vive más que si se piensa. Vida pensadora significa `vida espiritual`. El espíritu sólo vive, su vida es la verdadera vida. Lo mismo en cuanto a la Naturaleza: sus `leyes eternas`, el espíritu o la razón de la Naturaleza, son toda su verdadera vida. En el hombre como en la Naturaleza, sólo el pensamiento vive, todo lo demás está muerto. La historia del espíritu conduce necesariamente a esta abstracción, a la vida de las generalidades abstractas o de lo no viviente. Dios, que es espíritu, sólo está vivo; nada vive más que el fantasma” (Stirner; 2007: 91)

un sistema explicativo donde “la historia debe escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella”, donde “la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historicidad se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterráneo” (*Ibidem*: 41) De este modo, la naturaleza y la historia, la naturaleza y los hombres quedan separados antitéticamente y Stirner es el eslabón “más débil” de toda esta acción interpretativa: “San Max Stirner, quien volviéndose totalmente de espaldas a la historia real, tiene necesariamente que presentar todo el proceso histórico como una simple historia de ‘caballeros’, bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acierta a salvarse él, naturalmente, por la ‘no santidad’”<sup>12</sup> (*Ibidem*: 42)

Pero ¿por qué es el “eslabón más débil”? Puede aventurarse que porque es quien denunció el carácter de creaciones de la filosofía a esas entidades a las que los hombres se someten, y en ese punto podría ser la crítica superadora, pero al dar una salida de la especulación vuelve a la absoluta voluntad, la indeterminación: el individuo, el egoísta, el “Único” sólo tiene la materialidad de un cuerpo y un interés, pero no se encuentra en relación con nada más<sup>13</sup>: “lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío, no es general, sino única, como yo soy Único” (Stirner; 2007: 15)

Stirner construye “El Único y su propiedad” en dos partes. La primera titulada “El hombre” en la que presenta las “etapas” por las que pasó el desarrollo de la humanidad (que se asemejan a la vida de un individuo: la niñez, la juventud, la vejez) entre los antiguos y los modernos, poniendo a éstos últimos en centro de la crítica en su particular versión que son “los libres”, léase sus contemporáneos. El sujeto que mata a dios en el “liberalismo político” es el Estado, en el “liberalismo social”, la sociedad y en el “liberalismo humanitario”, el Hombre. En ninguno de esos movimientos, en ninguna de esas “entidades” el individuo juega papel alguno. La segunda parte, titulada “Yo”, pasa por los momentos de “la propiedad”, “el

---

<sup>12</sup> Aquí aparece referida una glosa marginal de Marx que agrega “la llamada historiografía objetiva consistía, cabalmente en concebir las relaciones históricas como algo aparte de la actividad. Carácter reaccionario” (Marx y Engels; 1973: 42) Para Marx y Engels, los desarrollos de todos aquellos a quienes critican en esta obra (Feuerbach, Bauer, Stirner) son sólo expresiones de la filosofía hegeliana de la historia que “no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros ...” (*Ibidem*)

<sup>13</sup> Debe decirse que hasta el momento en que Marx y Engels deciden “saldar cuentas con su conciencia filosófica anterior” (Marx, 1975: 10) entre los años 1845 y 1846, todo el conjunto de filósofos a los que critican, ellos incluidos, conforman un movimiento de jóvenes filósofos de izquierdas que se declaran hegelianos y que pretenden transformar el orden de cosas existentes. Según Karl Löwith (2008: 97) los jóvenes hegelianos representan el partido de la juventud, no porque fueran jóvenes, sino porque superaron la conciencia de los imitadores (es decir del conjunto de filósofos enrolados en la “derecha hegeliana”); que al conocer la insostenibilidad de lo vigente, se apartaron de lo “universal” y de lo “pretérito” para anticipar el futuro y negar las existencias dadas. Agréguese que será Marx quien descolle en ese grupo y quien lo trascienda históricamente. Modestamente, en esta ponencia se sostiene que Marx persigue una universalidad que es condición y consecuencia de la praxis, es decir que no abandona la idea de universalidad, sólo que esa universalidad no es “puesta”, creada intelectualmente sino que brota de las potencias del estado de cosas actual.

propietario” (compuesto por “mi poder”, “mis relaciones” y “mi goce de mí”) y “el Único”. Con todo, gran parte de la crítica se dirige (¿curiosamente?) contra Feuerbach<sup>14</sup> como emergente de un tipo de filosofía que con la intención de liberar al individuo, vuelve a someterlo. Dice Stirner, por ejemplo:

“De eso también se deduce la base totalmente teológica sobre la que Feuerbach construye la solución liberadora que quiere hacernos aceptar. Él nos dice: En otro tiempo ignoramos nuestra esencia, y por ello la buscamos en el más allá; pero ahora, que comprendemos que Dios no es más que nuestra esencia humana, tenemos que reconocer esta última como nuestra y trasladarla nuevamente del otro mundo a este mundo. A ese Dios que es espíritu Feuerbach lo llama `nuestra esencia`. ¿Podemos aceptar esa división entre `nuestra esencia` y nosotros, y admitir nuestra división entre un yo esencial y uno que no lo es? ¿No nos condenamos de este modo a vernos de nuevo desterrados de nosotros mismos? [...] Feuerbach se aferra como desesperado a todo el contenido del cristianismo, no para echarlo abajo, sino para apoderarse de él, para arrancar del cielo, en un último esfuerzo, ese ideal tan deseado” (*Ibidem*: 40)

Stirner le declara la guerra a las esencias que ocupan el lugar del verdadero mundo. Ese reemplazamiento del mundo por las esencias, crea un mundo invertido, el “mundo de las esencias” (*Ibidem*: 48) Ocurre que para terminar con esa ilusión, desde el punto de vista de Stirner, no alcanza con volver a invertir lo invertido<sup>15</sup>. Tampoco, con encontrar nuevos asilos, como lo hace Feuerbach en el amor, porque no se hace más que crear nuevas esencias aunque en apariencia sean más humanas; en nada cambia la cosa en que corrido Dios, el Hombre comience a ser sagrado, pues “el predicado no hizo más, en definitiva, que tomar el lugar del sujeto; la proposición `Dios es el amor` se convierte en `el amor es divino`; si se sigue aplicando el procedimiento: `Dios se ha hecho hombre`, da: `el hombre se ha hecho Dios`” (*Ibidem*: 64) Dicho en otras palabras, no hay posibilidades de apartar a los hombres de Dios si se les deja lo divino. Incluso no hay nada de tangible en ese hombre, porque se le exige incluso el desinterés, que no es otra cosa que el interés en un ideal: “se borra toda consideración hacia las personas de carne y hueso” (*Ibidem*: 84). En la misma tónica, Stirner plantea que “el objeto de conocimiento es la vida” y se lanza contra sus compañeros y compatriotas: “el pensamiento alemán, más que cualquier otro, procura alcanzar los comienzos y las fuentes de la vida, y no ve la vida más que en el conocimiento mismo [...] sólo el pensamiento vive, todo lo demás está muerto [...] Dios, que es espíritu, sólo está vivo; nada vive más que el fantasma”<sup>16</sup> (*Ibidem*: 91) Pero este problema no es privativo del

---

<sup>14</sup> La pregunta que guía esta ponencia permite pensar que lo que hacen Marx y Engels en la primera parte de “La Ideología Alemana” destinada a Feuerbach, es justamente criticarlo, pero a partir de la crítica propinada previamente por Stirner. Esta crítica podría haber alertado sobre cuestiones no resueltas en Feuerbach que Marx y Engels descubren con Stirner (al menos más que lo que están dispuestos a reconocer) pero que deciden criticar directamente al “padre” de los jóvenes hegelianos. No se conoce un texto en el que defendieran a Feuerbach frente a las críticas de Stirner. Por el contrario existen estas cien páginas contundentes, definitivas en el rumbo de sus pensamientos y acción política.

<sup>15</sup> “Feuerbach nos enseña que, desde el momento en que uno invierte la filosofía especulativa, es decir, que se hace sistemáticamente del predicado el sujeto, y recíprocamente del sujeto el objeto y el principio, se posee la verdad desnuda y sin velos” (*Ibidem*: 55)

<sup>16</sup> Marx y Engels dicen algo parecido: “Toda esta concepción de la historia, unida a su disolución y a los escrúpulos y reparos nacidos de ella, es una incumbencia puramente *nacional* de los alemanes y sólo tiene un interés *local* para

pensamiento religioso, de modo que “salir” de la religión (con o sin Feuerbach mediante) no cambia en nada la cosa. Los fantasmas se propagan como representaciones generalizadas de la realidad:

**“El liberalismo no hizo más que poner otras ideas sobre la mesa:** reemplazó lo divino con lo humano, la Iglesia con el Estado y el fiel con el sabio; o, en general, los dogmas toscos y los aforismos anticuados con conceptos reales y leyes eternas.

Hoy **no reina nada en el mundo que no sea el Espíritu.** Una innumerable cantidad de ideas zumban en todos sentidos en las cabezas; y **¿qué hacen los que quieren avanzar? ¡Niegan esas ideas para poner otras en su lugar!** Ellos dicen: se forman una idea falsa del Derecho, del Estado, del Hombre, de la Libertad, de la Verdad, del Honor, etc.; la idea que hay que formarse del Derecho, etc., es en realidad una que proponemos nosotros. Así va creciendo la confusión de ideas” (*Ibidem*: 101, resaltado propio)

La advertencia respecto del “cambio de figuritas”, del cambio de concepto para que nada cambie, queda pues, formulada. Cristianismo y liberalismo político son lo mismo<sup>17</sup>: el liberalismo no defiende ni el libre desarrollo, ni a la persona, ni al Yo, sino a la Razón, dice Stirner. Es la dictadura de la razón, “los liberales son apóstoles, no de la fe en Dios, sino de la razón, su Señor”: no se trata de la libertad del individuo “sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y oprime. Estado, religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad implica mi esclavitud”. Los individuos, refuerza Stirner, “no son más que los instrumentos al servicio de esta idea, y no escapan al papel de ciudadanos” (*Ibidem*: 110; 111 y 115) No corre mejor suerte “la Sociedad”, pues “el socialismo concluye que nadie debe poseer, lo mismo que el liberalismo político concluía que nadie debe mandar. Si para el segundo, únicamente mandaba el Estado, para el primero sólo la Sociedad posee [...] Que ninguno posea nada, que todos sean indigentes. Que la propiedad sea impersonal, que pertenezca a la sociedad [...] Éste es el segundo robo hecho al ‘individuo’ en provecho de la Humanidad. No se deja al individuo ni

---

Alemania (...) Para estos alemanes, se trata siempre, en general, de explicar los absurdos con los que nos encontramos con cualesquiera quimeras; es decir, de presuponer que todos estos absurdos tienen un *sentido* propio, el que sea, que es necesario desentrañar, cuando de lo que se trata es, simplemente, de explicar estas frases teóricas en función de las relaciones reales existentes” (Marx y Engels; 1973: 43) De allí que la disputa pasa, sobre todo, por qué cosa sea la realidad. En este sentido, una de las críticas que Marx y Engels harán a Feuerbach es que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, que es un producto histórico. Que hasta los objetos de la certeza sensorial más simple le vienen dados por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial (*Ibidem*: 47)

<sup>17</sup> En parte de la crítica al liberalismo político, pueden encontrarse algunas caracterizaciones similares a las que hubiera hecho Marx respecto del Estado (en tanto “rodeo” por el cual los hombres se reconocen como iguales) y de su independencia en “Sobre la cuestión judía” en 1843. Si bien no cabe aquí ese contrapunto (y aunque ambos autores tienen en común el conocimiento de la filosofía del Estado de Hegel) es interesante dejar mencionado algo de lo que plantea Stirner: “Nos unimos, entonces, y nos sostenemos mutuamente; nuestra asociación nos asegura la protección que necesitamos, y nosotros, los asociados, formamos una comunidad cuyos miembros reconocen su calidad de hombres. El producto de nuestra asociación es el ‘Estado’; nosotros, sus miembros, formamos la ‘Nación’. Reunidos en la nación o el Estado, no somos más que hombres. Aunque fuera de él, en cuanto individuos, hagamos nuestros propios negocios y persigamos nuestros intereses personales, esto importa poco al Estado; eso concierne exclusivamente a nuestra vida privada; únicamente es verdaderamente humana nuestra vida pública o social. Lo que hay en nosotros de inhumano, de egoísta, ha de limitarse al círculo inferior de los asuntos privados, y nosotros distinguimos cuidadosamente el Estado de la sociedad civil, dominio del egoísmo. El verdadero Hombre es la nación; el individuo es siempre un egoísta [...] Éste es el discurso de la burguesía [...] el valor del individuo como hombre se deriva de su cualidad de ciudadano” (Stirner; 2007: 103-104)

el derecho de mandar ni el derecho de poseer: el Estado se apropia de uno, la Sociedad toma el otro<sup>18</sup>” (*Ibidem*: 121 y 122) Este planteo tiene que haber preocupado a Marx y Engels: frente a eso debían poner un origen materialista a la propiedad (la división del trabajo) y debían mostrar cómo los individuos se asocian libremente, es decir conscientes de su interés común, en el comunismo. Stirner tampoco acierta a pensar este pasaje como un proceso revolucionario, de enfrentamiento real<sup>19</sup>. Con todo, al tiempo que queda planteado el problema de la sustitución de unos fantasmas por otros, también ha quedado planteada la preocupación por el individuo, que siempre se encuentra fagocitado en alguna entidad artificial, imaginaria, en un nuevo espíritu: “sólo si son únicos podrán relacionarse los unos con los otros como lo que son Ustedes mismos” (*Ibidem*: 138), pero “el único no tiene nada, la humanidad lo tiene todo” (*Ibidem*: 141)

El individuo “único” y “egoísta” es el sujeto de Stirner, porque despejados los fantasmas, las entidades imaginarias a las que los individuos sirven, quedará sólo un individuo de carne y hueso que lo único que tiene que hacer es satisfacer sus propios intereses. En ese concierto, el otro “no es más que lo que es para Mí, es decir, mi objeto, y en tanto que mi objeto, es mi propiedad” (*Ibidem*: 143):

“Qué es, pues, el Hombre? ¡Soy yo! Yo soy el Hombre, fin y límite del cristianismo; y Yo soy el punto de partida y la materia de una historia nueva, de una historia del goce después de una historia del sacrificio; de una historia, no ya del Hombre y de la humanidad, sino del Yo. El Hombre pretende ser lo universal; pero si hay alguna cosa realmente universal, es el Yo y su egoísmo, porque cada uno es un egoísta y hace de sí el centro de todo<sup>20</sup>” (*Ibidem*: 183)

Ese “Yo”, es un “Yo finito”, mas no un “yo absoluto”; de modo que “el hombre no es nada, sino en tanto que atributo mío (mi propiedad)” (*Ibidem*: 184) Tal propiedad es el acto de la apropiación<sup>21</sup> en el proceso de autodeterminación que es el hombre. La propiedad, desde esta

---

<sup>18</sup> Y continúa unos párrafos más adelante: “A través de la Revolución la burguesía se hizo omnipotente y suprimió toda desigualdad, en el sentido de que cada cual se ha elevado o ha descendido, según su posición anterior, al rango de ciudadano; el plebeyo ha sido elevado y el noble rebajado; el Tercer Estado se ha convertido en el único Estado, es decir, el Estado de los ciudadanos. A eso el comunismo responde: lo que constituye nuestro valor, nuestra dignidad, no es nuestra cualidad de hijos iguales de nuestra madre Estado, y nacidos con los mismos derechos bajo su amor y su protección, sino el hecho de que existimos los unos para los otros. Nuestra igualdad, o lo que nos hace iguales, consiste en que yo, tú, todos nosotros actuamos o trabajamos para los demás. Dicho de otro modo, si somos iguales es porque cada uno de nosotros es un trabajador [...] Así, por ejemplo, ustedes trabajan para vestirme (sastre), yo para divertirlos (poeta dramático, acróbata, etc.), ustedes trabajan para alimentarme (cocinero, etc.), yo para instruirlos (sabio, etc.). El trabajo hace nuestra dignidad y nuestra igualdad” (Stirner; 2007: 122-123)

<sup>19</sup> Véase nota 8, referida a la concepción del proletariado que tiene Stirner.

<sup>20</sup> Probablemente por pasajes como éste Karl Löwith (2008: 142 a 145), en lo poco que refiere en su texto a Stirner, lo caracterice como un “hedonista radical” Desde la perspectiva de esta ponencia, esa “clasificación” es insuficiente o incompleta, porque hay algo del planteo que “enoja” desmedidamente a Marx y Engels: ¿puede ser el miedo a una salida individualista? Más bien aquí se tiende a pensar que aun siendo muy incompleto (y muy filosófico) en sus avances, “dio en el clavo” del problema: el individuo.

<sup>21</sup> “Sobre la cuestión del derecho de propiedad, la lucha es ardiente y tumultuosa. Los comunistas sostienen que ‘la tierra pertenece al que la cultiva, y sus productos a los que los hacen nacer’. Yo pienso que pertenece al que sabe atraparla o que no se la deja quitar. Si se apodera de ella y la hace suya, tendrá no sólo la tierra, sino además el derecho a su posesión. Ése es el derecho egoísta, que puede formularse así: ‘Lo quiero, entonces, es justo’” (Stirner; 2007: 194)

perspectiva nunca puede ser un derecho, pues “la naturaleza no puede darme un derecho, es decir, una aptitud o un poder, que sólo mi acto puede darme” (*Ibídem*: 193) De este modo, ¿qué ocurre con los otros, con lo colectivo? Stirner declara, “el bien de la sociedad humana no me llega al corazón, a mí, el egoísta; Yo no me sacrifico por ella, no hago más que emplearla; pero, a fin de poder usar de ella plenamente, la convierto en mi propiedad, hago de ella mi criatura; es decir, la aniquilo y edifico en su lugar la asociación de los egoístas” (*Ibídem*: 181) El momento de la intersubjetividad queda reservado a la pura voluntad del individuo. Si el individuo se tiene a sí mismo y todo lo que tiene es su interés, relacionarse con otros dependerá de ese interés. De allí que esa asociación o unión de individuos egoístas, de “Únicos” es puramente voluntaria y por ende, totalmente libre. Se entra de modo consciente a esa unión, en virtud de algún interés y con la misma libertad se sale. Stirner rechaza todo rasgo trascendente de la unión (como en Dios, en el Estado o en la Sociedad): “los nacionalistas se esfuerzan en hacer una unidad abstracta [...] Los individualistas –los dueños de sí- lucharán por la unidad personalmente querida que nace de la asociación” (*Ibídem*: 234); “el individuo es único y no es miembro de un partido. Libremente se une y después se separa libremente” (*Ibídem*: 238), el individuo no debe unirse a nada que requiera una profesión de fe, un compromiso moral, un deber ser. Por su parte, entiende como propiedad al poder ilimitado que el egoísta tiene sobre las cosas de las que puede usar y abusar a su agrado; “la propiedad tiene por condición el poder (y) lo que está en mi poder es mío” (*Ibídem*: 255):

“¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo. Yo me doy el derecho de propiedad sobre un objeto por el solo hecho de apoderarme de él, o en otros términos, me hago propietario de derecho cada vez que me hago propietario por la fuerza; al darme el poder, me doy el título” (*Ibídem*: 261)

Y más adelante sentencia:

“(…) Yo soy el propietario, y no hago más que acordar con otros acerca de mi propiedad. Si la comunidad va contra mis intereses, Yo me sublevo contra ella y me defiendo. Soy propietario, pero la propiedad no es sagrada [...] Soy propietario de todo lo que necesito y de lo que puedo apoderarme. Si el socialista dice: la Sociedad me da lo que me hace falta, el egoísta responde: Yo tomo lo que necesito. Si los comunistas actúan como indigentes, el egoísta obra como propietario [...] Por consiguiente, la propiedad no puede ni debe abolirse; de lo que se trata es de arrebatarla a los fantasmas para convertirla en mi propiedad. Entonces se desvanecerá esa ilusión de que Yo no pueda tomar todo cuanto necesite” (*Ibídem*: 263)

Pero ¿qué fines tendría la asociación (o unión) de egoístas? Por momentos pareciera que esa asociación voluntaria presenta una característica de organización consciente de la necesidad colectiva:

“Abolir el régimen de la competencia no quiere decir favorecer el régimen de la corporación. He aquí la diferencia: en la corporación, hacer el pan, etc., es un asunto de los agremiados; bajo la competencia, lo sería de quienes desean competir, en la asociación, lo es de quienes tienen necesidad de pan, por consiguiente, mi causa, la de ustedes, no es la causa de los agremiados ni la de los panaderos con licencia sino la de los asociados” (*Ibídem*: 279)



Efectivamente, en el ejemplo que da Stirner, la ventaja de la asociación reside en satisfacer voluntariamente una necesidad, “si yo no me preocupo de mi causa es preciso que me conforme con lo que los demás quieran darme”, cuando desaparece esa necesidad, desaparece la necesidad de la unión. Tanto la Unión como la propiedad constituyen una acción del “único”: “mi propiedad no es una cosa, puesto que las cosas tienen una existencia independiente de Mí; sólo mi poder es mío. Este árbol no es mío; lo que es mío, es mi poder sobre él, el uso que Yo hago de él” (*Ibidem*: 279) Y en ese uso, como se mencionaba más arriba, están también los otros hombres, sólo que el “uso” de los otros hombres (que tienen tanta voluntad y libertad como el único porque son también únicos) se denomina asociación. De modo que la asociación podría ser entendida como el poder de disponer de la libre voluntad de los otros en contribuir a mi causa, siendo que los otros también contribuyen a la suya propia. Todo lo que no es voluntario, oprime:

“El estado primitivo del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad. [...] Pero la unión o la asociación son la disolución de la sociedad. Es decir, que una asociación puede degenerar en sociedad, como un pensamiento puede degenerar en una idea fija [...] Cuando una asociación se ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación (porque **la asociación requiere que la acción de asociarse sea permanente**), sólo consiste en el hecho de estar asociados y no es más que inmovilidad, fijación; como asociación está muerta, es el cadáver de la asociación, es decir que es sociedad, comunidad” (*Ibidem*: 311)

Stirner admite finalmente que la asociación a la que un individuo se adhiere puede quitarle ciertas libertades, pero marca una diferencia interesante: “hay una gran distancia entre una sociedad que no limita más que mi libertad y una sociedad que limita mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero lo que amenaza la individualidad es un poder para sí mismo y por encima de Mí, una potencia que me resulta inaccesible” (*Ibidem*: 312) , la sociedad se funda sobre la resignación, que es la antítesis del ejercicio del poder; pero la asociación no puede evitar cierta limitación de la libertad: “el objeto de la asociación no es precisamente la libertad, que sacrifica a la individualidad, sino esta individualidad misma” (*Ibidem*: 312) El individuo se libera al apropiarse de la acción de unirse, de asociarse, y cada uno debe hacer lo propio. Más que eso no se puede decir. Mientras tanto, para Marx y Engels la asociación de individuos libres es acción consciente y conciencia actuante, es praxis. En relación al problema de la individualidad, asociado al reconocimiento de las necesidades, expresan que la diferencia entre el individuo personal y el individuo contingente no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico (Marx y Engels, 1973: 82)

El planteo de Stirner ha quedado reseñado pretendiendo poner de relieve los elementos con los que Marx y Engels disputan. La centralidad del individuo, la toman. La voluntariedad de la asociación queda indeterminada, y la profundizan.

## Nuevas preguntas

El problema de Stirner es que no deja de ser idealista en su crítica y es ingenuo en su propuesta. Para él, todas esas “entidades” en las que el hombre se representa y a las que sirve, son creaciones “artificiales” (por llamarlas de algún modo) de diversas fracciones de la sociedad o simplemente creaciones sin un sujeto que las haya creado. Acierta al tomar como referencia los movimientos reales de la vida política, incluso las revoluciones, pero desacierta en el movimiento de lo social por el cual se generan. Stirner es certero a la hora de pensar lo más material, tangible y real que tiene el hombre que es su ser individuo y sus propios intereses, pero ese individuo se encuentra absolutamente indeterminado. Es solo, y sólo es con otros cuando se asocia voluntariamente, pero esa es una dependencia por interés. El problema de esta asociación voluntaria es que es imposible pensar la vida sin esa instancia, con lo cual si es obligatoria no es voluntaria y si es voluntaria el hombre no puede realizarse como individuo al carecer del intercambio (más no sea comercial) con los otros hombres.

Stirner quiere salir de la filosofía. Ya no se puede especular, pero quedará como la última expresión, casi como el paroxismo de los reemplazamientos y la incompreensión de lo real. En cierta medida Marx y Engels lo ponen en ese lugar, pero no en las casi cuatrocientas páginas que le dedican en “La Ideología Alemana” sino en las menos de cien que destinan a Feuerbach.

La idea de exponer los planteos tal como aparecen en este trabajo, responde a la pregunta respecto de qué hay de respuesta a Stirner en las primeras páginas de “La Ideología Alemana” dedicadas a Feuerbach. Una lectura “rápida” y “utilitarista” (en tanto búsqueda de “herramientas”, dígame de paso, objetivo muy común en la lectura de la teoría social) suele saltar una serie de debates que encierran la riqueza e incluso la condición de posibilidad de todo lo nuevo que presenta el texto que, como se dijo varias veces, es al mismo tiempo un planteo socialista y el inicio de lo que puede llamarse teoría social o de un modo de comprender la realidad que parte de la realidad misma. Desde luego que lo que aquí se expone, sugiere y (las menos de las veces) concluye, son apenas aproximaciones de un debate que hay que profundizar. Sin embargo, se sostiene que “minar” de preguntas los orígenes de la sociología, lleva casi de por sí a ponerla en movimiento, a dotarla de sentido, a reconciliarla con la necesidad de conocer para transformar.

## Referencias Bibliográficas

Löwith, K. (2008) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid. Katz.

Marx, K. y Engels, F. (1973) *La Ideología Alemana*. Buenos Aires. Ediciones Pueblos Unidos.

Marx, K. (1975) *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires. Ediciones Estudio

Marx, K. (1982) “Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción” en Marx, K. *Escritos de Juventud*. México. Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1993) *Manuscritos*. Barcelona. Alianza Editorial.

Marx, K. (1994) *El Capital*. México. Siglo XXI Editores.

Marx, K. (2012) “Sobre la cuestión Judía” en Marx, K. y Bauer, B. *Sobre la liberación humana*. Buenos Aires. CEICS-Ediciones ryr.

Ricoeur, P. (1997) *Ideología y Utopía*. Barcelona. Gedisa.

Stirner, M. (2007) *El único y su propiedad*. Buenos Aires. Editorial Reconstruir.