

Cecilia Rossi
Facultad de Ciencias Sociales, UBA

VII Jornadas de Sociología de la UNLP
"Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales"

La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012

Mesa 6

Socialismo y sociología. Historia conceptual de sus afinidades y divergencias en su período de formación

El debate Marx – Stirner: ¿Contribuciones a la teoría social?¹

"... la ruptura epistemológica en Marx [en La Ideología Alemana] 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"

Paul Ricoeur, Ideología y Utopía

Preguntas iniciales

Preguntarse por el origen de la teoría social, sin duda supone rastrear los debates que le dieron origen: ¿En qué momento se produce el pasaje de la especulación filosófica al pensamiento de lo social? ¿Qué elementos definen o integran el complejo entramado de relaciones que supone "lo social"? ¿Es posible discernir sin riesgo de error qué es sociología y qué no lo es? Efectivamente, los límites que delinean una ciencia suelen presentarse difusos, al menos en sus comienzos. Corrientes de pensamiento, conceptos, tradiciones, escuelas, suelen combinarse, sintetizarse en planteos que hacen historia. Y este es, por cierto, el caso de Karl Marx que, sin ser sociólogo, es reconocido como uno

¹ El presente trabajo forma parte de una serie de debates que venimos sosteniendo quienes formamos parte de la cátedra "El pensamiento sociológico del Joven Marx: de la alienación a la praxis" a cargo del profesor Pablo Nocera.

de los “padres fundadores”. Probablemente uno de los primeros en analizar lo social desde una perspectiva histórica y material, la llamada concepción materialista de la historia.

Es probablemente redundante recordar que Marx no es el mismo en todas sus producciones, que las mismas abordan distintas problemáticas y diferentes enfoques a lo largo de su vida; que 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. Sin embargo, suelen repetirse la convergencia de tradiciones de pensamiento, los “puntos de inflexión” de su obra, muchas veces sin reparar en todos los “frentes” con los que Marx entra en disputa, y de los que sale más o menos victorioso. Y en esas batallas hay olvidados.

Lo que se pretende en estas líneas es modesto, aunque tal vez pueda resultar relevante si se vuelve la mirada a la pregunta respecto a qué es lo que hace que Marx plantee su concepción materialista de la historia, y con ello, claro está, una de las más importantes contribuciones al desarrollo de la teoría social. Y aquí, nuevamente tal vez, la figura de Max Stirner pueda recobrar dimensión en el derrotero teórico y político de Marx, al menos la misma dimensión que Marx y Engels le otorgaron en “La Ideología Alemana”.

Descartado más de una vez como un “hedonista radical”, como un “antecesor del anarquismo” por su centralidad del individuo (Löwith), Max Stirner sea probablemente uno de los interlocutores más trascendentes. En este sentido, la hipótesis del presente trabajo es que había algo en el planteo de Stirner que conmovió a Marx y que lo movió, en la primavera de 1845 a elaborar, en común con Federico Engels, a definir sus puntos de vista para contrastarlos con los conceptos ideológicos de la filosofía alemana, en realidad saldar cuentas con su conciencia filosófica anterior (Marx, K.: 1975: 10). ¿Cuál era su conciencia filosófica anterior? ¿Por qué debe saldar cuentas? ¿Qué cuentas? ¿De qué modo salda esas cuentas?

Intuiciones

Hay algunos indicios que permiten pensar la hipótesis sugerida: según varios comentaristas, Marx se consideraba un discípulo de Feuerbach. Y no es sólo un planteo de estudiosos de la obra de Marx, muchos pasajes de su obra hasta 1845 de hecho lo demuestran. Sólo por mencionar algunos, en los primeros párrafos de la “Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción” de 1843, texto en el que Marx se propone analizar una de las formas de alienación profana (en este caso la enajenación en el Estado) y toma el modelo de análisis que Feuerbach despliega en la “Esencia del Cristianismo”, comienza reconociendo que la crítica de la religión se encuentra acabada². Otro reconocimiento importante de esa época es el planteo de otra de las formas de enajenación profana, la enajenación en el trabajo, en los “Manuscritos Económico Filosóficos de 1844”

Además del reconocimiento a Feuerbach, quien un año después se llevará la crítica más seria y contundente en “La Ideología Alemana” y las Tesis Marx ya se había corrido de su posición democrático liberal de los años de la Gaceta Renana. Probablemente el fracaso de aquella experiencia, y con ella cierta fe en el partido industrial-liberal de Alemania, llevaron a Marx a radicalizar sus planteos y adherir a lo que algunos autores denominan filosofía de la acción. Marx se hace comunista, Marx descubre un sujeto que padece todos los males, un sujeto colectivo que es el corazón mientras la filosofía sigue siendo la cabeza, Marx conoce al proletariado francés, Marx descubre que el problema de alienación está en el más acá y no en el más allá, Marx, en fin, discute con Hegel (a

² “La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica [...] El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la *apariencia* de sí mismo, el no-hombre, donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad. El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre es el *mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo [...] es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad...” (Marx; 1982: 491)

instancias de Feuerbach) qué es aquello que hace al hombre hombre. Sin embargo, Marx no rompe con Feuerbach.

Sin embargo, en “La Ideología Alemana” Marx le criticará a Feuerbach que cuando habla del Hombre, habla de un hombre abstracto, que desconoce la actividad del hombre, que desconoce la historia, que no es otra cosa que la transformación de la naturaleza por medio del trabajo bajo sus diferentes formas de organizarse³. El ser genérico no puede ser otro que el proletariado que es la clase que produce la vida y por tanto es la clase universal. Ahora bien ¿de dónde brotan esas críticas? ¿Por qué es ahora Feuerbach el que se encuentra en el ojo de la tormenta?

Aquí, nuevamente entonces, dos líneas posibles “indicadores”: por un lado, las trescientas páginas que Marx y Engels dedican a un tal Max Stirner, autor de “El Único y su propiedad”, libro publicado en 1844. Por otro lado, algunas sugerencias que desliza Paul Ricoeur en su lectura de la Ideología Alemana. Comencemos por esta última.

La centralidad del sujeto

En su texto Ideología y Utopía, Paul Ricoeur propone 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. Contrariamente (o conjuntamente) con la formulación de estructuras “abstractas” que se constituirán como

³ “No ve que el mundo sensible que lo rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en sentido que es un producto histórico, el resultado de una actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a nuevas necesidades [...] Feuerbach ve a al hombre como ‘objeto sensible’ y no como ‘actividad sensible’. Sin concebir a los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca por ello mismo hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo [...] No consigue nunca concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que la forman. En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida que toma la historia en consideración no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto” (Marx y Engels; 1973: 45 a 47)

los “nuevos conceptos” del andamiaje teórico del “materialismo histórico” tales como fuerzas productivas o modos de producción, Ricoeur sostiene que lo que se define de modo materialista es al sujeto mismo⁴. 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. Esta clave de lectura sugiere entonces nuevas preguntas: ¿por qué Marx se preocuparía ahora por el individuo, por el sujeto y por qué esa preocupación vendría de la mano de una crítica a la concepción “materialista”, sensual, antropológica, del hombre en Feuerbach?

Como se señalaba más arriba, si bien con algunas diferencias que sería injusto tildar de meramente formales, Marx adhería a la crítica feuerbachiana de Hegel. Ciertamente, podría discutirse largamente en qué sentido Marx supera, abandona o transforma a Hegel⁵, pero ciertamente, la crítica de Feuerbach es central. Feuerbach viene a poner sobre la mesa que la naturaleza existe más allá del sujeto, que el sujeto no es sólo conciencia sino también cuerpo. El ser genérico, por su parte, es el conjunto de los hombres, conjunto al que Marx llamará sociedad. Ahora bien, ese materialismo será tosco para Marx, incluso luego de haberlo reconocido.

⁴ “La segunda perspectiva que abre La Ideología Alemana tiene una orientación bastante diferente. Las clases y todas las otras entidades colectivas –modos de producción, formas de producción, fuerzas, relaciones, etc.- no se consideran como la base última sino que son más bien la base de una ciencia objetiva. En este enfoque más radical, las entidades objetivas tienen el soporte de la vida real de los individuos vivos reales. 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” (Ricoeur, 1997: 110-111) y más adelante: “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” (Ibíd: 113)

⁵ Hegel, como sostiene Habermas (2008: 18) es el primero que eleva a problema filosófico a la modernidad, esa época moderna que no encontraba parámetros en el pasado, la hace centro de su filosofía al ponerla ante la tarea de aprehender su tiempo (Ibíd: 27) a partir de una filosofía del sujeto que debe superarse a sí misma para hallar el espíritu absoluto.

Volviendo al otro “indicador”, las trescientas páginas dedicadas a Max Stirner en “La Ideología Alemana”, aparece la intuición de la importancia que cobró por aquellos años el planteo de este filósofo. Si bien en esa extensión de tinta Marx y Engels concluyen que el filósofo no deja de ser un filósofo (y de mala calidad⁶) que piensa “en burgués” sería muy difícil dar con el núcleo de la crítica sin el primer capítulo de La Ideología Alemana dedicado a Feuerbach. ¿Cómo se completa esta intuición? Stirner, además de presentar su propia filosofía de la historia produce una crítica de la crítica feuerbachiana en los términos de una crítica a una concepción abstracta del hombre: el hombre, el único, la carne y la sangre, son para Feuerbach y para la filosofía hasta el momento un “ente” abstracto que sirve a estructuras exteriores a él, que se edifican frente a él y que lo convierten en un predicado de las mismas. Dios, Estado y Sociedad no son, para Max Stirner, sino creaciones a las que el hombre sirve y en las que se pierde sin poder nunca convertirse en sujeto. La operación que propone parece simple: quítense esas estructuras, esas creaciones y lo único que queda es el hombre, el yo, el sujeto y él es, al mismo tiempo, su única propiedad, se tiene a sí mismo.

A Stirner algo le preocupa: matamos a Dios, Feuerbach mediante, y nos refugiamos en el Estado, luego advierte que cambiar al estado por la sociedad puede resultar en lo mismo (en poner algo en el lugar que debería ocupar el hombre mismo, la sociedad, por ejemplo, no acepta propietarios individuales porque ella es la propietaria, y “ella” es tan abstracta como el Estado o Dios⁷, aunque, obviamente, no toda forma de universalidad

⁶ Sólo dos citas a modo de ejemplo: “Stirner concibe las diferentes fases de la vida solamente como `autoinvenciones´ del individuo, las cuales se reducen siempre, además, a una determinada relación de conciencia. La diversidad de *conciencia* es aquí, por tanto, la vida del individuo. Los cambios físicos y sociales que en los individuos se operan y que cran un cambio de conciencia no le interesan, por tanto, para nada” (Mary y Engels, 1973: 140) y un poco más adelante: “Hemos hablado más arriba de la concepción filosófica alemana de la historia. En San Max encontramos un brillante ejemplo de ella. La idea especulativa, la representación abstracta se convierte en la fuerza propulsora de la historia , lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía [...] La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas, y la historia real y empírica sobre la que descansa esta historia fantasmal se explota únicamente para dotar de cuerpos a estos fantasmas; de ella se toman los nombres necesarios, encargados de dar a estos fantasmas una sombra de realidad” (Ibíd: 143)

⁷ Sólo a modo de ejemplo: “Este civismo consiste en la idea según la cual el Estado es todo, de que es él el Hombre por excelencia, y que el valor del individuo como hombre se deriva de cualidad de ciudadano [...] El Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo, servir a ese dios terrenal se

es criticable en los mismos términos) La sociedad oprime, contiene, el individuo no es libre de estar o no en esa sociedad y en este sentido, el individuo sigue siendo objeto. El “liberalismo humanista” de Feuerbach lejos de poner en el centro al hombre, lo vuelve a subsumir a una entidad que lo convierte en objeto. Ocurre que Stirner lleva al extremo la concepción de la filosofía de la historia y la filosofía del sujeto, y en tal extremo aparece la imposibilidad de alcanzar su realización en la comunidad y opta por el despliegue y aceptación de la pura individualidad como la verdad; individualidad que ya no es espíritu sino el individuo y su propiedad, su unicidad misma en tanto sujeto⁸.

Podría considerarse que Stirner lleva al extremo la concepción material del sujeto. No se trataría ya de cierta sensualidad “abstracta” sostenida por Feuerbach que consistiría en poner de relieve que el hombre es también cuerpo (y no sólo conciencia como habría sostenido Hegel) sino en tomar ese cuerpo como la unidad, lo único tangible, de la vida. Ese paso a la materialidad es lo que da sustento a la intuición de que es Stirner quien conmueve a Marx en ese camino: ciertamente el hombre de Feuerbach es un hombre abstracto (dice hombre y no actividad de los hombres le criticará Marx en “La Ideología Alemana”) y ese es el aporte de Stirner, pero considerar esa “salida” trae algunos problemas. Por un lado, la “salida” de Stirner podría resultar peligrosa en el sentido más político: el comunismo (tal la crítica explícita que aparece en “El único y su propiedad”) aparece como un proyecto en el que el sujeto volvería a perderse lo mismo que en la religión y el Estado; pero el problema central (y también político por cierto) radicaría en qué es lo que determina al hombre, por qué el hombre es hombre? Finalmente, para Stirner que es un filósofo, el hombre es hombre porque tiene conciencia y ese es probablemente el punto en el que Marx y Engels se ubican como punto de partida al formular una pregunta del tipo ¿por qué el hombre tiene conciencia?

convirtió en un culto nuevo. Se abría la era propiamente `política` [...] El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy yo el que vive, es él el que vive en mí (Stirner; 2007: 104)

⁸ “Si San Max se hubiese parado a considerar un poco más de cerca la diferentes `causas` y a los `propietarios` de ellas, por ejemplo a Dios, la Humanidad o la Verdad, habría llegado, de seguro, a la conclusión contraria, a saber: la de que un egoísmo basado en el comportamiento egoísta de estas personas tiene necesariamente que ser algo tan imaginario como estas personas mismas” (Marx y Engels, 1973: 128)

Ciertamente el hombre no queda definido en el planteo abstracto de Feuerbach, pero tampoco en el hipermaterialista de Stirner porque también se trata de un hombre indeterminado: el hombre es el conjunto de las relaciones sociales dirá Marx. Y ese conjunto de relaciones sociales, el hombre como el conjunto de los hombres, tiene una centralidad en la producción de la propia vida mediante el trabajo. El hombre nunca puede ser solo, pero el hombre puede ser libre al organizar libremente el trabajo, no ya como una fuerza social extraña que lo domina producto de la división del trabajo. Ahora bien, esa libertad está portada por el individuo personal que no se somete a estructuras o entes ajenos a él sino que organiza libre y conscientemente su principal actividad vital: el trabajo, trabajo que este sentido es sinónimo de historia, y la historia, a su vez, es sinónimo de industria.

Conclusiones precarias

Comenzando a concluir con estas intuiciones sobre las que sin duda se debe seguir indagando: Marx “compra” el papel del individuo, pero no de un individuo indeterminado, indiferenciado, al margen de las relaciones que lo producen y en que produce esas relaciones. Un individuo que muy por el contrario produce su propia vida mediante el trabajo y que para ser efectivamente libre (un individuo personal y no ya contingente, abstracto⁹) debe organizar esa vida de modo consciente. Quien produce la

⁹ “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 diseminados 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*.”

vida, por su parte, es el proletariado, de allí que esa clase debe devenir universal porque es la clase que termina con todas las clases. El lugar del hombre pleno, libre, es el que superó la división del trabajo y no el que “se retira” de la sociedad para apropiarse de todo lo que pueda en su unicidad. El hombre no es único sino comunidad, pero es al mismo tiempo hombre y no un engranaje de una estructura, de una fuerza productiva. El hombre que domina conscientemente esa fuerza productiva es un hombre libre, y esta es, en última instancia (y a instancias de Ricoeur) el planteo con el que Marx y Engels rompen con su conciencia filosófica anterior.

Podría decirse que para Stirner, el lugar de la intersubjetividad queda relegado a la libre (indeterminada) voluntad del individuo que decide cuándo entra y cuándo sale de la relación, de la asociación con otros individuos (quedando por pensar cuál es esa relación en la que se entra y se sale cuando se quiere) y en cambio Marx sostiene (probablemente con Hegel) el necesario pasaje por la universalidad que garantiza la intersubjetividad plena. Ese pasaje no ocurre en conciencia sino en la actividad, en la acción consciente de producir la propia vida. en “La Ideología Alemana”, en las últimas páginas del capítulo dedicado a Feuerbach, afirman los autores

“El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados [...] Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos [...] La diferencia entre el individuo personal y el

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 empequeñeciéndola” (Marx y Engels, 1976: 78) (Subrayado propio, itálicas y comillas en el texto)

individuo contingente no es una diferencia de concepto, sino un hecho histórico” (Marx y Engels; 1973: 82)

De allí que la fuerza propulsora de la historia no sea la crítica sino la Revolución. La libertad que plantea Stirner es una libertad abstracta (lo mismo que la libertad en el Estado de Hegel) y convierte al individuo, o lo hace permanecer, en individuo abstracto, contingente. Marx opone al individuo personal que sólo puede realizarse en la comunidad que supone la inexistencia de la propiedad privada ó de la división del trabajo.

Referencias Bibliográficas

Habermas, H. (2008) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Katz Editores.

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

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

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

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

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