

SOBRE LA SUBJETIVACIÓN. LA CRÍTICA DE MARX A STIRNER

On Subjectivation. Marx's Criticism of Stirner

Francisco José MARTÍNEZ
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2620-8996>

Enviado: 24 de mayo de 2023
Aceptado: 1 de junio de 2023

RESUMEN

El presente escrito explora algunas ideas marxianas sobre la subjetivación a partir de sus críticas a la filosofía hegeliana y posthegeliana, de Feuerbach y Stirner fundamentalmente, y presenta su humanismo materialista y crítico como un nuevo modo de subjetivación que se sitúa en la estela del materialismo sensualista ilustrado, retomado por Feuerbach, que combina con la idea del hombre trabajador, el *homo faber*, utilizador de instrumentos, de la tradición de la economía política inglesa, al que dotan de la capacidad revolucionaria retomada de los primeros románticos y de la tradición de los comunistas y socialistas utópicos.

Palabras clave: subjetivación; Marx; Stirner; sujeto; Occidente.

ABSTRACT

This paper explores some Marxian ideas about subjectivation based on his critiques of Hegelian and post-Hegelian philosophy, mainly Feuerbach and Stirner, and presents his materialist and critical humanism as a new way of subjectivation that stands in the wake of enlightened sensualist materialism, taken up by Feuerbach, which combines with the idea of the working man, the *homo faber*, user of instruments, of the tradition of English political

economy, endowing him with the revolutionary capacity taken up from the early romantics and the tradition of the communists and utopian socialists.

Keywords: Subjectivation; Marx; Stirner; Subject; West.

1. Se trata de explorar algunas ideas marxianas sobre la subjetivación a partir de sus críticas a la filosofía hegeliana y posthegeliana, analizando su humanismo materialista como el resultado de sus críticas a Hegel, Feuerbach y Stirner, fundamentalmente. Para ello vamos a partir de la filosofía hegeliana, que dio lugar a las tres constelaciones fundamentales de la filosofía contemporánea, que se entrecruzan en Marx: la política, la científicista y la estético-hermenéutica. Marx buscó fundamentar con una obra científica y no solo filosófica la posibilidad de la revolución y lo hizo a partir de una visión de inspiración romántica del ser humano. Hablamos de subjetivación más que de sujeto, porque partimos de la idea de que tras Hegel la idea metafísica de sujeto propia de la modernidad que va de Descartes a Kant y llega hasta Hegel y los posthegelianos era una idea metafísica esencialista y atemporal de sujeto, un sujeto fundamentalmente representativo, generador de representaciones de la realidad, más que activo, transformador de dicha realidad. Frente a esto, tanto Marx, como Nietzsche o Freud hablarían de procesos de subjetivación, procesos históricos contingentes, en los que los sujetos se estructuran en un diálogo constante con su exterior, constituyendo por invaginación «el interior de un exterior», como nos recuerda Deleuze. La subjetivación, como nos dijo el último Foucault, es el resultado de la interacción entre los procesos de gubernamentalidad externos y las técnicas del yo que desde el interior reacciona a dichos intentos de dirigir e influir la conducta de los individuos desde el exterior. Lo importante es considerar que más que constituyente ese sujeto es constituido, que surge al lado, siempre al lado de procesos que lo trascienden. Los procesos de subjetivación son el resultado de la territorialización y la desterritorialización de la conducta de los individuos. Son el resultado de una serie de líneas de fuga que pugnan por liberarse de la fijación que los poderes externos imponen a los individuos. Son intentos de subjetivación como autonomía que se oponen a los procesos de sujeción impuestos a dichos individuos. Dichos procesos de subjetivación son el compromiso entre las políticas del biopoder que intentan controlar los procesos vitales tanto en el nivel de los cuerpos individuales, la anatomopolítica de los cuerpos, como al nivel de la especie, la biopolítica de las poblaciones, y las tecnologías del yo que tratan de construir el sí-mismo como una obra de arte. La vida siempre despliega un exceso indomeñable frente a los procesos

que pretenden controlarla. «La hierba crece», como decía Deleuze, de forma imperceptible, pero constante.

2. La filosofía hegeliana ha sido la última forma completa y total de sistema metafísico: a partir de ella surge toda la filosofía contemporánea como el resultado de su explosión; una explosión que da lugar a tres constelaciones filosóficas que, en cierto sentido, son ya metafilosóficas, si se identifica la filosofía con la metafísica (Martínez 2015, 91-289). La primera de estas tres constelaciones es la constelación que tiene su origen en la Izquierda Hegeliana, especialmente en Feuerbach, que culmina en Marx y que llega a nuestros días prolongada en la filosofía de Korsch, Althusser, Sánchez Vázquez o H. Lefebvre. La metafilosofía marxiana y postmarxiana se convierte en una realización práctica, política, de la filosofía, apoyada ya no en una filosofía tradicional sino en un tipo nuevo de pensamiento social al que quizás no se le pueda denominar ciencia en un sentido estricto pero que seguro ya no es filosofía. La segunda constelación que surge de los despojos de la filosofía hegeliana es la que tiene su origen en Comte y que a través del neopositivismo, la obra de Wittgenstein, y el pragmatismo de Dewey y Rorty llega a nuestros días. Esta segunda constelación teórica hace radicar la metafilosofía en la disolución de los problemas metafísicos en la ciencia. Por último, la tercera constelación que surge de la explosión del hegelianismo es la que toma una deriva hermenéutica y existencial. A partir de Kierkegaard y Nietzsche, llega a Heidegger y a Gadamer, pasando por Ortega, y encuentra en Derrida su culminación. Si la primera constelación, la marxiana, entendía la metafilosofía como la realización política revolucionaria de los ideales filosóficos tradicionales, es decir, disolvía la filosofía clásica en la política, la segunda constelación, la positivista y pragmatista, disolvía dicha filosofía tradicional en la ciencia, mientras que la tercera constelación, la hermenéutica, disuelve la filosofía en la estética, oponiendo al lenguaje metafísico la palabra plena de los poetas. La constelación revolucionaria generó un tipo de subjetivación basada en un humanismo crítico y materialista, con una forma de vida peculiar, aludida por Foucault, el militante. La constelación científicista, positivista y pragmatista dio lugar a un tipo de subjetivación liberal y luego neoliberal que se extiende hasta nuestros días. La constelación existencial-hermenéutica dio lugar a un tipo de subjetivación postromántica, que, partiendo de Stirner, retoma a Kierkegaard y Nietzsche, pasa por el dandismo de Baudelaire y llega hasta el último Foucault.

3. La izquierda hegeliana desde muy pronto fue consciente de que con Hegel había terminado una forma de hacer filosofía. Feuerbach desplegó la

crítica del hegelianismo en dos niveles: la crítica de la religión y la crítica de la filosofía especulativa en dirección a un nuevo tipo de pensamiento que denomina «filosofía del futuro», naturalista y humanista, basado en la ciencia y que reconsidera aspectos abandonados por la reflexión metafísica como la sensibilidad, el cuerpo, el amor, etc. Nuestro autor descubre la antropología como la base de la teología y de la filosofía especulativa. La concreción del hombre sustituye a las abstracciones teológicas y especulativas. Se produce una inversión entre el sujeto y el predicado, el nuevo sujeto es el hombre que sustituye a sus avatares abstractos: Dios y el concepto, que en la metafísica hegeliana ocupaban el lugar central. El verdadero comienzo es lo finito, lo concreto y no las abstracciones formales y vacías. La crítica de la religión es la premisa de la crítica de la política y de esta manera Feuerbach se abre a un republicanismo, en lo que le seguirá Marx.

No fue solo Feuerbach el que desarrolló la crítica de la teología y de la filosofía especulativa en dirección a un pensamiento nuevo metafilosófico: Strauss, Bruno Bauer, Ruge y Hess son los eslabones de una cadena que alcanza su culminación en la obra de Marx y Engels, que se sitúan de manera radical más allá de la filosofía en un nuevo tipo de pensamiento dotado de objetivos práctico-revolucionarios. Aunque la crítica religiosa era el paso previo de toda crítica, una crítica verdaderamente radical no podía limitarse a criticar la religión sino que tenía que adoptar un cariz político y el iniciador de la crítica política fue Ruge, primero en los *Anales de Halle* y posteriormente en los *Anales Franco-Alemanes* de la mano ya de Marx y Engels. Tras la crítica religiosa la crítica política toma el relevo; solo con Marx la crítica llegará al nivel de lo económico y social. Un paso adelante en la crítica lo constituye la revista que Marx hizo con Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes* en los que se intenta conectar la crítica filosófica alemana con la lucha política francesa. La reforma de la conciencia consiste en explicar al mundo sus propias acciones, en hacerle autoconsciente; no en reformar la conciencia mediante dogmas externos sino mediante el análisis de la propia consciencia. Para Marx la tendencia de la nueva revista se condensa en el objetivo de: «autoaclaración (filosofía de la crítica) de nuestro tiempo con respecto a sus luchas y a sus aspiraciones» (Marx y Ruge 1970, 69). La crítica desarrollada está históricamente situada y además no parte de ideales abstractos o inventados sino de las tendencias históricas que se van abriendo camino poco a poco. Es una crítica consciente de que se enfrenta con fuerzas reales y de que por ello tiene que convertirse en una fuerza también real, es decir, histórica y activa, con lo que se abandona el plano meramente teórico para pasar a la acción política. Un desarrollo político de la crítica feuerbachiana se debe a Moses Hess, que afirma que la naturaleza humana, base de la antropología,

no es individual sino social : «La verdadera teoría del hombre, el verdadero humanismo, es la teoría de la sociedad humana. Con otras palabras, la antropología es socialismo» (Hook 1974, 245). Hess coincidía con Feuerbach en su moralismo ya que concebía el comunismo como una ética altruista basada en el amor, como un humanitarismo idealista y eticista desconectado de las luchas sociales del proletariado y de sus intereses económicos de clase. Para Hess el comunismo era una cuestión de ideales, de realización de la dignidad humana y por ello para él la revolución social exige una revolución moral previa. Al socialismo se iba mediante la educación moral más que mediante la lucha social.

Una vez descrito el contexto en el que se forja la teorización marxista, podemos considerar, junto a la mayoría de los analistas de la obra de Marx, que es a partir de la *Ideología alemana* cuando Marx elabora su teoría materialista de la historia que ya no es propiamente filosofía sino un pensamiento abierto a la ciencia social. Como nos recuerda Sánchez Vázquez (2001, 315-319), Marx lleva a cabo una profunda revolución en la filosofía al vincular la crítica filosófica, entendida como una ontopraxeología, es decir, como una fundamentación ontológica de la praxis humana, con la práctica revolucionaria. El ser que le interesa a Marx no es el ser en sí, ni el ser en tanto que producto meramente espiritual, sino el ser constituido por la praxis humana, el ser transformado por la actividad humana. Por otra parte, la emancipación se entiende en las obras de madurez de Marx como «el desarrollo pleno y libre de cada individuo», como «el libre desenvolvimiento de cada individuo». Para Adolfo Sánchez Vázquez «contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo y en ese sentido hay que recordar que Marx entiende el comunismo regido por el principio de “a cada uno según sus necesidades”» (Sánchez Vázquez 1998, 25). Este rescate del individuo, en su especificidad, y atendiendo, en la estela de Feuerbach, a su sensibilidad y a sus sentimientos, coloca a Marx también en la constelación existencial hermenéutica, que reivindica la irreductibilidad del individuo y la apertura a la estética en sentido amplio, es decir, en el sentido original de «aistesis», de sensación y sensibilidad.

En *La cuestión judía* Marx expone elementos esenciales para la idea que tiene de la subjetivación humana en contraposición contra la subjetivación burguesa capitalista. La revolución política constituye a los individuos como partes de la sociedad burguesa y los iguala en sentido político manteniendo sin embargo, sus desigualdades económicas. El hombre en tanto que miembro de la sociedad burguesa es el hombre real, mientras que el ciudadano, el miembro de la sociedad política, es el hombre abstracto, «el hombre en

cuanto persona alegórica, moral». La conclusión de Marx en relación con la emancipación política y la emancipación humana en general es la siguiente:

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta, independiente, y, de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus «forces propes» como fuerzas sociales y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx y Ruge 1970, 249)

Por su parte, en los *Manuscritos* de 1844 Marx expone, criticando a Hegel, su noción de humanismo concreto y materialista. Para Hegel el hombre real es sustituido por la autoconciencia y la liberación del hombre se limita para él a la reapropiación por parte de la autoconciencia de la esencia objetiva enajenada. El movimiento de enajenación y de desenajenación transcurre en el plano de la autoconciencia sin incidir en el mundo real. En este sentido, para Hegel, la verdadera existencia humana es la mera existencia filosófica.

4. En *La Sagrada Familia* Marx y Engels dan un paso más en su crítica del idealismo de sus antiguos compañeros de la Izquierda Hegeliana, especialmente los hermanos Bauer y su contraposición abstracta entre el espíritu crítico y la masa. En el Prólogo, nuestros autores declaran que el principal enemigo del humanismo realista es «el espiritualismo o idealismo especulativo que, en lugar del hombre individual real, pone la “conciencia” o el “espíritu”» (Marx y Engels 1971,19).

La siguiente obra conjunta de nuestros autores, *La Ideología alemana*, presenta ya en esbozo a través del comentario crítico pero benévolo de Feuerbach la concepción materialista de la historia en contraposición con las explicaciones idealistas de la misma desarrolladas fundamentalmente por Bruno Bauer y Max Stirner. *La Ideología Alemana*, tras una primera parte dedicada a Feuerbach en la que se expone la concepción materialista de la historia que hemos resumido anteriormente, y una segunda referida a Bruno Bauer, tiene una larga diatriba contra Stirner denominado San Max y Sancho en la que Marx y Engels despliegan una crítica acerba de *El Único y su Propiedad* centrada en poner en evidencia que Stirner es un ingenuo porque piensa que los males del mundo dependen de «ideas fijas», de convicciones filosóficas, jurídicas, políticas y que por lo tanto su supresión se puede

conseguir mediante la transformación de dichas creencias superestructurales. En esta obra la crítica fundamental a la ideología alemana es que no ha salido del ámbito de la filosofía y además se limita a la crítica de las ideas religiosas. Su crítica es una denuncia de las ideas de la conciencia y por ello se limitan a intentar cambiar la conciencia. Frente a esto Marx y Engels parten de «los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales» de vida y de existencia. En esta postura está clara la influencia de los autores de la economía política inglesa con sus análisis de los procesos económicos capitalistas que los neohegelianos y posthegelianos no conocían, al contrario que el propio Hegel, que sí estaba al tanto de estas novedades. Es la apertura a la economía política inglesa, junto con la conexión con los movimientos revolucionarios proletarios que conocieron en París, lo que permite a nuestros autores salir de la mera crítica filosófica e ideológica y pasar a la idea de fundamentar teóricamente una revolución que no se limite a la crítica de la religión, ni siquiera de la política, sino que se abre a la crítica social y económica. Como nos recordó de forma magistral Sacristán (1983, 322-323), Marx y Engels, a la idea de ciencia como *Wissenschaft*, propia del idealismo y la idea de ciencia como *Kritik*, desplegada por la izquierda hegeliana, añade la idea de ciencia como *science*, de origen inglés, y que le permite salir de la filosofía especulativa y fundar la crítica de la economía política como una ciencia social capaz de servir de base teórica a los nacientes movimientos revolucionarios del proletariado. Frente a los socialismos y los comunismos utópicos de su época Marx y Engels no tienen una idea del comunismo como ideal a imponer sobre la realidad, como un imperativo de corte kantiano, un *Sollen* moral, sino que consideran el comunismo, en clave hegeliana, como el desarrollo de la situación histórica concreta en la que viven. «Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual» (subrayados de los autores) (Marx y Engels 1974, 37). El comunismo no es, pues, un estado definido ni un ideal moral sino el resultado del proceso real de desarrollo de la actualidad. Lo cual supone que el comunismo no es un ideal ahistórico sino que solo es posible en un determinado nivel de desarrollo histórico; en concreto, el comunismo tiene un dimensión histórico-universal y por eso solo puede desplegarse cuando la historia ha alcanzado dicho nivel y eso solo lo ha logrado cuando las fuerzas productivas y las relaciones de intercambio que de las mismas se derivan han alcanzado el nivel de la historia universal con el capitalismo. El individuo capaz de desplegar el comunismo es un individuo con una «existencia histórico-universal», es decir, aquel cuya vida se despliega vinculada con la

historia universal que se alcanza cuando el mercado capitalista se convierte en mundial (Marx y Engels 1974, 38).

Mientras que los filósofos de la izquierda hegeliana se mantienen en el idealismo y pretenden explicar la práctica social por las ideas, nuestros autores procuran explicar las formaciones ideológicas partiendo de la práctica material social e histórica y, en consecuencia, piensan que «la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución» (Marx y Engels 1974, 40). Con esto superan la mera noción de la crítica teórica y pasan al nivel político y económico en el que el sujeto de la transformación histórica no es ya el filósofo sino el proletariado con sus luchas prácticas. Se pasa de la teoría a la práctica y del sujeto individual al colectivo, con lo que los procesos de subjetivación cambian y rompen con el sujeto burgués, e incluso con el crítico meramente especulativo de la burguesía. Aquí los procesos de subjetivación se consideran históricos, ya que la esencia humana no es algo dado, ahistórico e intemporal, sino las circunstancias concretas en las que dichos procesos de subjetivación se despliegan. El fundamento real de la esencia humana es la «suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado» (Marx y Engels 1974, 41). Este nuevo tipo de sujeto no es solo histórico sino también práctico, ya que no trata solo de obtener una «conciencia exacta acerca de un hecho existente» como quería Feuerbach, sino que, como verdadero comunista, lo que quiere es derrocar lo existente, como nos recuerda la famosísima XI Tesis sobre Feuerbach, contemporánea de estos escritos. El comunista, en tanto que materialista práctico, lo que pretende es «revolucionar el mundo existente, atacar prácticamente y hacer cambiar las cosas con las que nos encontramos» (Marx y Engels 1974, 46). Feuerbach, como materialista teórico, sigue considerando al ser humano solo desde el punto de vista de la teoría, lo ve como ser sensible, pero no capta la idea de actividad sensible, de la actividad humana como social y al mismo tiempo transformadora de la realidad, con lo que sigue en un concepto abstracto de hombre, un concepto ahistórico de hombre.

Precisamente el idealismo de estos autores les impide tener una visión correcta de la ideología dominante en cada época. Para nuestros autores: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época [...] la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante [...] Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas» (subrayados de los autores) (Marx y Engels 1974, 50-51).

Para nuestros autores, las ideas y representaciones de los seres humanos no son autónomas, sino que surgen directamente entrelazadas con «la actividad material y el comercio material de los hombres». «La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real» (Marx y Engels 1974, 26). Frente a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, nuestro autores pretenden ascender desde la tierra al cielo, desde la vida real a las representaciones ideales de la misma. «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (Marx y Engels 1974, 26). La filosofía alemana es especulativa y tiene que ser sustituida por «la ciencia real y positiva», una ciencia cuyo objeto no son las ideas sino la acción práctica, el proceso práctico del desarrollo humano. En este sentido la conciencia no es algo autónomo e ideal sino algo inserto en la materialidad; en primer lugar, la materialidad del lenguaje, sin el cual la conciencia no se puede expresar, y, en segundo lugar, en la materialidad de las relaciones humanas que hace que la conciencia sea un producto social.

El idealismo de los neohegelianos se traduce en que, en lugar de considerar que el sujeto de la historia son los individuos en tanto que insertos en relaciones sociales y en el proceso de la producción, piensan que el verdadero sujeto es el concepto de hombre, un concepto abstracto, esencialista y atemporal. Esta inversión de los individuos reales concretos en favor del concepto abstracto de hombre «permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia» (Marx y Engels 1974, 81). En esta concepción idealista de la historia se considera que los individuos concretos son desarrollos del concepto abstracto de hombre y que la propia historia no es el despliegue de la actividad humana en su conjunto sino solo de la conciencia. Los individuos parten de sí mismos y de las aportaciones que los individuos anteriores les han transmitido, pero no de un individuo puro, abstracto e ideal.

Stirner convierte a sus pensamientos en espectros y piensa que al liberarse de dichos espectros se libera de las cosas reales a los que dichos pensamientos espectrales se refieren. Al referir todo el mundo a sí mismo considera dicho mundo como reducido a su representación. Al destruir las falsas opiniones sobre las cosas, Stirner supone que ha destruido dichas cosas (Marx y Engels 1974, 138). Nuestro autor «hace caso omiso de la “vida” física y social del individuo» y se abstrae también del resto de la realidad. Además, retoma la conciencia dominante en su entorno y la convierte en la conciencia normal de los hombres (Marx y Engels 1974, 141). Aquí Stirner sigue a Hegel al identificar la realidad de su época, que como todas es histórica y contingente, con la verdadera esencia del hombre, universal y transhistórica. En este sentido, Stirner sigue la concepción filosófica alemana de la historia según la cuales

la idea especulativa, la representación abstracta, es la fuerza propulsora de la historia, con lo que reduce la historia a la historia de la filosofía (Marx y Engels 1974, 143). Según esta concepción es la historia ideal la que produce la historia material y no al revés. En ese sentido, y frente a una época antigua dominada por el realismo, la época moderna, que gira en torno al cristianismo, se desembaraza del mundo real al reducirlo al espíritu, con lo que «hemos caído, pues, en el desierto del espíritu» (Marx y Engels 1974, 165). Con esta idealización los hombres reales se muestran como meros representantes de los conceptos generales, de las esencias (Marx y Engels 1974, 177). Stirner desliza continuamente por debajo de la historia, real al «hombre» abstracto como el único personaje que actúa en la historia y por ello considera que es ese hombre ideal el que hace la historia en detrimento de los individuos concretos (Marx y Engels 1974, 271). Y, en consecuencia, las ideas son las que gobiernan y reglamentan la vida humana histórica y el Yo stirneriano no es un hombre concreto de carne y hueso sino una categoría que, según nuestros autores, Stirner construye a partir de Hegel mediante el método de las oposiciones, método que le permite irse deslizando de un concepto a otro, generalmente de conceptos reales y materiales hacia conceptos ideales y abstractos (Marx y Engels 1974, 317). Este Yo no es un hombre corpóreo, carnal, sino una construcción teórica, es un Yo espiritualmente engendrado, combinación del «idealismo» y el «realismo» dos categorías teóricas que le otorgan solo una existencia discursiva (Marx y Engels 1974, 278).

Frente al análisis del comunismo según lo expone San Max, Marx y Engels componen una idea comunista que no solo cambia las ideas en las mentes de los hombres, sino que se esfuerza por cambiar las circunstancias históricas en las que se desenvuelve la vida real de los individuos, y al cambiar dichas circunstancias cambia también el sujeto de los cambios (Marx y Engels 1974, 245). La revolución no solo cambia la realidad histórica sino también a los que la llevan a cabo, frente a Stirner, en cuya idea de comunismo los individuos mantienen las características que tienen bajo el capitalismo. A la inversión idealista de sujeto y predicado que Stirner lleva a cabo en la estela de Hegel, nuestros autores oponen una inversión materialista que no considera que el principio de la vida genera la propia vida, sino al contrario, que es la vida real la que genera su principio especulativo (Marx y Engels 1974, 287). Para Stirner los hombres son su conciencia y por ello piensa que para cambiar la realidad basta con cambiar la conciencia de los hombres (Marx y Engels 1974, 290). La superación de las limitaciones de los individuos no consiste en que estos superen en el interior de su conciencia mediante la reflexión sus limitaciones, sino que exige que sean realmente capaces de transformar las circunstancias en que se mueven en la realidad empírica y basándose en sus

necesidades empíricas en dirección a la construcción de un intercambio universal (Marx y Engels 1974, 306). Nuestros autores demuestran cómo «San Sancho critica las relaciones reales todas limitados a declararlas como lo sagrado, y las combate combatiendo la representación sagrada que él se forma de ellas» (Marx y Engels 1974, 327). De nuevo, en lugar de reducir lo sagrado a lo material que será su base, Stirner sublima la realidad concreta elevándola a lo sagrado y piensa que critica la realidad cuando se limita a criticar la representación idealizada que de la misma ha fabricado. De este modo, «las contradicciones reales en que se mueve el individuo se convierten en contradicciones del individuo con lo que él se representa... con lo *sagrado*» (subrayado de los autores) (Marx y Engels 1974, 334). De esta manera, no se resuelve de una manera práctica el conflicto real sino que meramente se abandona la representación que uno mismo tiene de dicho conflicto. Lo sagrado se personifica en el «hombre», en el concepto, en la idea, y este «hombre» abstracto se reduce a ser un hombre meramente pensado, despojado de su realidad (Marx y Engels 1974, 341). Para Sancho «basta con quitarse de la cabeza algunas ideas para quitar del *mundo* las condiciones de las que han nacido dichas ideas» (subrayado de los autores) (Marx y Engels 1974, 515). Pero el problema real es que en la realidad los hombres solo se liberan cuando se lo permiten no tanto su ideal de hombre o el «hombre» ideal como «las condiciones de producción existentes» (Marx y Engels 1974, 516). La liberación efectiva exige el cambio de las condiciones históricas, y eso depende de la forma de la producción existente en el momento. No se trata solo de liberarse de categorías sino de las trabas reales que pone la realidad histórica (Marx y Engels 1974, 521). La vida espiritual de los hombres viene determinada por su vida real, y el desarrollo de un individuo concreto depende de sus intercambios con los otros individuos y con las generaciones que le han precedido (Marx y Engels 1974, 524-525). Por ello, la liberación de los individuos pasa por «sustituir la dominación de las relaciones y de la casualidad sobre los individuos por la dominación de los individuos sobre la casualidad y las relaciones» (Marx y Engels 1974, 525).

La reapropiación por parte del individuo de su esencia se basa, en la teoría de Stirner, en un procedimiento que hipostatiza los motivos ideales y culturales que rigen la conducta humana. Dado que se supone que son motivos ideológicos las causas de los males humanos, primera hipóstasis, la solución de los mismos pasará por la reforma, puramente mental, ideológica, de dichos motivos, segunda hipóstasis. A males ideológicos, soluciones ideológicas. Marx critica que Stirner se rebele contra simples representaciones y todavía más que esta rebelión se limite a quitarse de la cabeza dichas representaciones. Stirner toma por el mundo real su representación del mismo y

por ello piensa que se ha liberado de las potencias del mundo cuando solo se ha liberado de las falsas opiniones fantásticas y fantasmales que tenía en su cabeza de dicha potencias exteriores (Marx y Engels 1974, 137-139). Stirner prescinde completamente de la vida física y social del individuo, se queda meramente con las ideas que se hace de las mismas, con su representación. Y de esta manera, al igual que Hegel, transforma la conciencia dominante de la clase que tiene más próxima en la conciencia normal de la vida del hombre. Como decía Althusser, el empirismo más grosero se transmuta en idealismo, y lo más histórico y coyuntural en esencial y ahistórico. La historia que nos presenta Stirner queda reducida a la historia de la filosofía y de la religión: todas las ilusiones de cada época son tomadas como la realidad de la misma. Stirner comparte plenamente la idea alemana de la historia como filosofía al considerar que es la idea especulativa, la representación abstracta, la fuerza propulsora de la historia, la que hace verdaderamente la historia. La historia es la historia de las ideas, una historia de espíritus y fantasmas, historia ideal que sustituye a la historia real y empírica (Marx y Engels 1974, 143). La historia ideal es la que produce la historia real. La inversión de sujeto y predicado tantas veces denunciada por Marx (y por Feuerbach) domina completamente la exposición stirneriana. La crítica pretendidamente antiespiritualista de Stirner, en el caso del cristianismo por ejemplo, sigue siendo espiritualista porque se basa en la autonomía de los fenómenos ideológicos respecto de los fenómenos reales que constituyen su base. Stirner mantiene una y otra vez que son los pensamientos objetivados y las ideas personificadas las que dominan el mundo. Frente a esto, Marx también una y otra vez insiste en que en lugar de por la antítesis stirneriana entre humano e inhumano, los hombres en su búsqueda de liberación están condicionados no por las ideas que se forman sobre la libertad, la humanidad etc., sino por las fuerzas productivas existentes.

5. La concepción materialista de la historia se reafirma en la obra de ruptura con Proudhon, *Miseria de la Filosofía*, escrita en 1846-1847. El autor francés comparte con los jóvenes hegelianos el idealismo, ya que, al intentar explicar la génesis de las categorías económicas que los economistas burgueses presentan como inmutables y eternas, las entiende como desarrollos de la razón pura, debido a que no considera dichas categorías como lo que son realmente: expresiones teóricas de las relaciones de producción efectivas. Las categorías económicas se presentan de forma abstracta como categorías lógicas. Siguiendo al hegelianismo, para Proudhon la filosofía de la historia se reduce a la historia de la filosofía. Los cambios históricos se ven como la sucesión de las ideas en el entendimiento. El autor francés ha sido incapaz de

situar dónde está el motor de la realidad y lo coloca en el cielo de las ideas abstractas en lugar de en la historia humana real. Para Marx, en cambio, son los hombres los que crean las categorías en tanto que «expresiones ideales abstractas de las relaciones sociales» (Marx 1987, 140) en las que se mueven los propios hombres. Por eso las categorías son tan históricas y transitorias como las relaciones sociales que expresan. El no tener en cuenta la historicidad de las categorías «diviniza las categorías que expresan en formas de ideas las relaciones burguesas» y las toma como «seres eternos surgidos espontáneamente y dotados de vida propia» y por ello, «no va más allá del horizonte burgués» que critica. Para Marx,

las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, abstracciones de las relaciones sociales de producción... Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas las relaciones sociales... Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios. Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis*. (Marx 1987, 68)

Como vemos, para nuestro autor, el dinamismo no reside en el movimiento del pensamiento sino en el desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo cambio arrastra el cambio de todas las demás realidades y categorías históricas. Son los hombres, con su producción material y sus relaciones sociales concretas, los sujetos de la historia, y no las meras ideas. Precisamente, el hecho de que las categorías económicas sean históricas es lo que permite pensar en que son transformables. Marx somete a las categorías económicas a lo que el último Foucault denomina *événementialitation*, consideración de las mismas como acontecimientos, con un origen determinado y, por tanto, con un fin posible. La categorías económicas que Proudhon, igual que los clásicos de la Economía Política, considera eternas por esenciales, Marx las considera contingentes y por ello reformables. Las categorías económicas vigentes en su época, las capitalistas, no son eternas, no son esencias, sino acontecimientos contingentes, productos de las acciones de los hombres y que a través de las acciones de los hombres pueden ser transformadas. El objetivo de Marx, como el de Foucault, es hacer frágiles las cosas destruyendo su «estatus de

obviedad» y analizando el modo en que se han configurado, mostrarlas como el resultado histórico, contingente, de unas estrategias determinadas y concretas. Nuestra relación con la realidad social y económica es una relación constituida de forma histórica, no es necesaria ni intemporal, no es esencial, y como está constituida en la historia puede ser cambiada de forma política en la historia. Lo que no es necesario, esencial, puede ser cambiado a través de estrategias alternativas a las estrategias concretas históricas que han constituido dichas cosas (Foucault 2014, 258). Marx y Foucault dejan de considerar obvias las cosas, restituyéndoles la movilidad y transportabilidad que poseen como realidades históricas que son. Se trata de problematizar lo dado, de analizar cuándo, cómo y por qué ciertas cosas se han convertido en un problema a analizar y a resolver, han surgido de la obviedad. Las situaciones actuales han sido constituidas históricamente y por eso pueden ser deconstituidas por la política (Foucault 2014, 277). Hay que efectuar un movimiento de ascenso histórico hacia las contingencias que han dado lugar a la situación actual para abrir «un espacio de posibilidades políticas». Hay que sustituir la ilusión de lo necesario por la conciencia de lo arbitrario, como nos recuerda Foucault en la estela de Marx (Foucault 2014, 290).

6. H. Lefebvre en su *Metafilosofía* nos dice que a partir de Marx tenemos dos tareas esenciales: superar la praxis actual para poder realizar el proyecto de hombre ligado por la filosofía y superar el proyecto filosófico clásico arrancándolo a la filosofía para poderlo realizar mediante la praxis. «La filosofía clásica llega a su fin en tanto que filosofía. Nos transmite, fuera de sus envoltorios percederos, un núcleo a la vez real y racional, es decir realizable, bajo ciertas condiciones: la figura del hombre» (Lefebvre 2000, 108). Pero la construcción de un humanismo real, positivo, exige la crítica del humanismo filosófico, ya que la liberación prepuesto por este se limita a cambios en la ideas y no incide en la vida real de los individuos, mientras que el devenir del mundo de la filosofía exige una transformación radical de lo cotidiano que está implícita en la superación metafilosófica de la filosofía en la obra de Marx.

La antropología marxiana rechaza la noción de hombre-mónada típica del liberalismo al considerar que las «entidades fundamentales que componen la sociedad son individuos en relaciones sociales» (Gould 1983, 25). La ontología social marxiana es una ontología a la vez de individuos y de relaciones entre individuos, sin que exista un primado ontológico de aquellos sobre estas. La antropología de Marx es naturalista, ya que considera al ser humano como una parte de la naturaleza, y, a la vez, es emergentista, al pensar que el nivel humano, social, cultural e histórico supone un salto cualitativo sobre el nivel

biológico que le sirve de base. Como nos recuerda C. Gould, en los *Grundrisse* Marx relaciona las distintas etapas del desarrollo social con las formas de libertad que permiten a los individuos. En las sociedades precapitalistas el individuo aparece como dependiente de la comunidad y de la naturaleza, sin verdadera libertad. En la sociedad capitalista el individuo goza de una independencia personal –que se traduce en indiferencia respecto a los otros individuos– basada en la dependencia objetiva. Mientras que en la tercera etapa (postcapitalista) de la evolución social definida como la de la «individualidad social libre» o sociedad comunal, el individuo ha superado la necesidad natural y la social y puede desarrollar libremente sus capacidades (Gould 1983, 28-62). La antropología marxiana es naturalista, considera al ser humano como una parte de la naturaleza, y a esta como el «cuerpo inorgánico» de aquel. Precisamente la actividad productiva, el trabajo, es la relación esencial que el hombre como ser genérico establece con su entorno natural transformándolo. El trabajo es el medio principal de objetivación del ser humano como ser genérico; mediante el mismo el hombre afirma sus capacidades y satisface sus necesidades. La esencia del ser humano es crear para los otros, externalizar sus poderes creativos al servicio de la humanidad. Para Marx, el sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental sino el género humano concreto que reproduce su propia vida en condiciones naturales. Marx rompe con el humanismo a partir de 1845 al construir una teoría materialista de la historia y de la política fundada en conceptos nuevos (formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc.); por otra parte, lleva a cabo una crítica radical de las pretensiones teóricas del humanismo filosófico, dominante en la izquierda hegeliana y en Feuerbach; por último define el humanismo como ideología.

El marxismo que aquí defendemos es un marxismo que rechaza las filosofías de la historia basadas en la teleología y la necesidad y apuesta por la apertura al azar y la contingencia (Martínez 2011, 297-304). Es un marxismo que se sitúa en la tradición que Althusser denomina el materialismo aleatorio o materialismo del encuentro, una línea de pensamiento que tiende a elaborar una lógica del acontecimiento en franca ruptura con todo horizonte teleológico. Esta visión del marxismo es antidialéctica, antihumanista y antihistoricista y considera el hombre no tanto como el sujeto de la historia sino como un sujeto en la historia. Los individuos persiguen sus finalidades propias, finalidades que se dan en el marco de la historia, pero no hay una finalidad de la historia considerada globalmente. Hay una pluralidad de sentidos en la historia, pero no hay un sentido (único) de la historia. El proceso histórico tiene agentes definidos por sus necesidades y por sus prácticas, pero no un sujeto único (Martínez, 2014, 71-105). El marxismo que defendemos es un

marxismo de la posibilidad concreta, una posibilidad no meramente pensada sino que se encuentra ya latente en la realidad esperando a que el conjunto de sus condiciones surja para materializarse, para devenir de virtual en actual.

7. En conclusión, podemos decir que Marx y Engels a partir de *La Ideología Alemana* plantean un tipo de subjetivación histórica y materialista que rompe con el humanismo clásico basado en una noción esencialista, ahistórica e intemporal del hombre. A lo largo de la historia de Occidente se han desplegado diversos tipos de subjetivación. Los griegos clásicos definían al hombre por el logos, es decir por su capacidad de hablar y de razonar. Hay otra tradición indoeuropea, que ha recuperado entre nosotros Francisco Jarauta, y que define al ser humano a partir del radical eth, que significa a la vez sed y ser humano, de manera que el ser humano sería el que tiene sed. De igual manera, Hans Blumenberg ha destacado la importancia de la *curiositas* como definitoria del ser humano en Occidente. *Curiositas* condenada por Agustín por distraer al cristiano de su tarea esencial que consiste en buscar la salvación. Jarauta nos recuerda que el ser humano ha sido definido desde el origen por su capacidad de viajar, y en ese sentido refiere que en la Odisea se explica el viaje de Ulises por su «insaciable sed» y su «inagotable curiosidad» (Jarauta 2014, 36-39). Occidente ha definido desde sus orígenes al ser humano como viajero, como *homo viator*. Un viaje, una errancia, que se mueve entre la nostalgia por lo que se deja atrás, casi siempre de forma irreversible, ya que como nos recordaba Baudelaire, citado por Jarauta (2013), el verdadero viajero es el que parte para no volver jamás, y la ansiedad ante lo desconocido. El viaje que constituye la vida humana se despliega en un mundo opaco que es visto como un laberinto donde los caminos se entrecruzan y no está clara la salida. Laberinto que a veces contiene un monstruo del que hay que escapar y al que a veces hay que matar, como hace Teseo ayudado por el hilo de Ariadna. La vida humana se extiende entre dos enigmas: el enigma del origen y el enigma del final. Sobre los orígenes y las postrimerías solo se pueden hacer conjeturas, de estos estados límites, puntos singulares de la línea de tiempo, no hay definición posible. En estos puntos singulares las ecuaciones divergen. El hombre se mueve siempre en el entre, *in medias res*, pero no elimina nunca el anhelo y la nostalgia de los límites, la atracción de las fronteras; fronteras más allá de las cuales no hay nada seguro, como se ve en los dragones y animales monstruosos que poblaban los espacios que iban más allá del mundo conocido en los mapas antiguos.

La tragedia griega expone un tipo de subjetivación ligado al dolor humano y a la exigencia de aceptar el destino y no desafiárselo, es una apuesta por la finitud que, sin embargo, con el mito de Prometeo no renuncia a desafiar

a los dioses. Asumir la finitud supone aceptar que, como dice Heidegger, somos un ser para la muerte, un ser definido por su fragilidad y su vulnerabilidad por el que solo se puede sentir piedad. Como decía Pascal, el hombre es una caña, «la más débil de la naturaleza», pero una caña pensante y ahí estriba su grandeza. La caída de Ícaro es una forma de recordarnos que los intentos por salir del laberinto, si se hacen sobrepasando los límites, entrañan el naufragio, la caída al mar. La patria del hombre es el laberinto, la tierra, y los intentos de escalar los cielos acaban en naufragio y hundimiento. El escultor murciano Mariano González Beltrán ha mostrado muchas veces a Ícaro, pero no el Ícaro que cae, sino el Ícaro que se dispone a volar en el momento en el que aún tiene esperanza de salvación, al Ícaro expectante, detenido en el instante previo a la acción, a la partida. La enseñanza de este Ícaro expectante y esperanzado remite a que el ser humano ha de atreverse a saltar, a abandonar el laberinto, aunque quizás lo que le espere al final sea el naufragio, pero ese momento efímero de esperanza previa al vuelo es lo que justifica toda la vida de Ícaro a pesar del desastre final. Ante el destino insobornable el héroe griego proclama: aunque seamos derrotados hagamos que esta derrota sea injusta.

En el caso griego el viaje se basa en la curiosidad cognoscitiva y en la sed de nuevas experiencias; en el caso cristiano el viaje tiene como objetivo final la salvación, el paraíso del que fuimos expulsados en el principio dando lugar dicha expulsión a la historia humana, una historia humana entendida como destierro, como exilio, como peregrinaje, como éxodo hacia una tierra prometida, una tierra prometida que solo se perfila como un horizonte nunca alcanzable. La historia humana es algo que no encuentra en la tierra un lugar de acogida, la tierra es difícilmente habitable, como decía Rilke en sus *Elegías*, y la tierra no nos reconoce, como decía Pasolini en su *Medea*, como nos ha recordado tantas veces Jarauta. Extrañeza radical del hombre en la tierra. La definición humana basada en la sed resuena en Agustín cuando este define al ser humano como interrogante, como definido por las preguntas que es capaz de hacerse. Sin embargo, el obispo de Hipona en seguida restringe el ámbito posible de nuestra preguntas al condenar la *curiositas* como distracción en relación con la búsqueda de la salvación. Por otra parte, hay una concepción idealista en Occidente de raíz platónica y que llega hasta nuestros días que identifica al ser humano con su alma y su conciencia. Ya hemos visto que esa noción de sujeto ha sido la que Marx y Engels condenan en Stirner. Nuestros autores construyen un modo de subjetivación nuevo que se sitúa en la estela del materialismo sensualista ilustrado, analizado en *La Sagrada Familia*, retomado por Feuerbach, que combina con la idea de un hombre trabajador, el *homo faber* utilizador de instrumentos, de la tradición

de la economía política inglesa, al que dotan de la capacidad revolucionaria retomada de los primeros románticos y de la tradición de los comunistas y socialistas utópicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- HOOK, Sidney. *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*. Barcelona: Barral, 1974.
- JARAUTA, Francisco. «El laberinto como metáfora del mundo», Fundación Germán Sánchez Rupérez, 29 de abril de 2013, disponible en YouTube.
- JARAUTA, Francisco. «La mirada de Ulises». *Sibila: revista de arte, música y literatura*, 44 (2014): 36-39.
- LEFEVRE Henry. *Métaphilosophie*. París: Ed. Sylepse, 2000.
- MARTÍNEZ, Francisco José. «Autocrítica de la razón utópica. Por un marxismo de la contingencia», *Daimon. Suplemento 4, Razón, Crisis y Utopía* (2011): 297-304.
- MARTÍNEZ, Francisco José. «Comunismo y reflexión sobre la historia en la obra de K. Marx» en *ISEGORÍA*, 50, (enero-junio 2014): 71-105.
- MARTÍNEZ, Francisco José. *Pensar hoy: Una ontología del presente*. Madrid: Amargord, 2015.
- MARX, Karl. *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI, 1987.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La Sagrada Familia*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo, 1974.
- MARX, Karl y Arnold RUGE. *Los Anales franco-alemanes*. Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- SACRISTÁN, Manuel. «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia». En Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, 317-367. Barcelona: Icaria, 1983.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. «Las revoluciones filosóficas de Kant a Marx» en *A tiempo y destiempo*, Mexico: FCE, 2001.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. «Racionalidad y emancipación en Marx» en *Filosofía, praxis, socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11, 1998.