

---

**Vittorio Morfino.** Profesor asociado de historia de la filosofía en la Universidad de Milán-Bicocca, donde también dirige el curso de especialización en teoría crítica de la sociedad, y director de investigación en el Collège international de philosophie. Ha sido profesor visitante en la Universidade de São Paulo, la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, la Université Bordeaux-Montaigne y la Universidad Nacional de Córdoba. Es el autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (Milán, 2002; París, 2012; Edimburgh, 2019), *Incursioni spinoziste* (Milán, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Roma, 2005, París, 2010, Madrid, 2013; Santiago, 2015), *Plural temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (Leiden, 2014) y *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx* (Hildesheim, 2016). Es editor de *Quaderni materialisti* y *Décalages. An Althusserian Journal*.

Contacto: vittorio.morfino@unimib.it

---

# INTERSUBJETIVIDAD O TRANSINDIVIDUALIDAD. EL TRIÁNGULO FEUERBACH- STIRNER-MARX<sup>1</sup>

Vittorio Morfino

*Università degli Studi Milano-Bicocca.*

# INTERSUBJECTIVITY OR TRANSINDIVIDUALITY. THE FEUERBACH-STIRNER-MARX TRIANGLE

## Resumen

El documento prueba la alternativa intersubjetividad-transindividual, proyectándola en el debate sobre la cuestión de la relación del individuo y de género que se desarrolló a principios de la década de 1940 en Alemania entre Feuerbach, Stirner y Marx.

---

1. Fecha de recepción: 1 de diciembre 2019; fecha de aceptación: 23 de febrero 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Dipartimento di Scienze Umane per la formazione, Università degli Studi Milano-Bicocca.

Traducción: Ramiro Parodi y María Belén Rizzo. N.d.t.: para las citas que no hemos encontrado traducción hemos optado por traducirlas nosotros.

La naturaleza radical de las posiciones puestas en juego en el debate tiene una cierta función paradigmática: si el nominalismo de Stirner muestra los resultados solípsisticos inevitable de la tradición intersubjetiva, el transindividualismo marxista muestra en cambio su necesidad imaginaria dentro del modo de producción capitalista.

### **Palabras clave**

Intersubjetividad, Transindividualidad, Feuerbach, Stirner, Marx/Intersubjetividad.

### **Abstract**

The paper tests the alternative intersubjectivity- transindividual, by projecting it on the debate around the question of the individual and gender relationship that were developed around the early 1940s in Germany between Feuerbach, Stirner and Marx. The radical nature of the positions put into play in the debate has a certain paradigmatic function: if Stirner's nominalism shows the unavoidable solipsistic outcomes of the intersubjective tradition, the Marxian transindividualism shows instead its imaginary necessity within the capitalist mode of production.

### **Keywords**

Intersubjetividad, Transindividualid, Feuerbach, Stirner, Marx/Intersubjectivity.

Si por la categoría de intersubjetividad es posible trazar una tradición que tiene su momento decisivo en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, sea desde la perspectiva de su prehistoria (Descartes, Leibniz, Kant, etc.), sea de su desarrollo posterior (Sartre, Trần Đức Thảo, Merleau-Ponty, Habermas, Honneth), no es tan fácil la empresa en lo que concierne a la categoría de transindividualidad. El término aparece ocasionalmente en autores franceses del novecientos, Kojève y Lacan sobre todo, y de modo más sistemático en los escritos de Lucien Goldmann y, principalmente, en Gilbert Simondon. Es a partir de las elaboraciones de este último que Balibar (2018), proponiendo usar el concepto de transindividualidad como índice de un problema, ha hecho visible *après coup* su historia: Spinoza, Marx, Freud. Naturalmente se trata de una historia que está en su mayor parte aún por escribir, a la cual deseo ofrecer esta contribución con el intento de explorar la alternativa intersubjetividad-transindividualidad y profundizar su riqueza a través de la triangulación Feuerbach-Stirner-Marx —es preciso decir que el primero en hablar de transindividualidad a propósito del Marx de *La ideología alemana* ha sido Basso (2008)—.

## Feuerbach y «la intersubjetividad sensible»

Consideremos en primer lugar a Ludwig Feuerbach. En una obra dedicada al pensamiento de Leibniz (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, 1837) que, de hecho, constituye el último volumen de su historia de la filosofía moderna, Feuerbach propone una relectura/actualización de la monadología leibniziana. En el centro de la cuestión se encuentra el fundamento del vínculo entre las mónadas, de su relación. Es un problema crucial porque, como es conocido, en Leibniz la mónada no puede

[...] ser alterada o cambiada en su esencia por criatura otra alguna, pues que en ella no se puede concebir movimiento interno que pueda excitarse, dirigirse, aumentarse o disminuirse dentro de ella, como se puede en los compuestos, en los cuales hay cambio entre las partes [...] Las mónadas carecen de huecos, por los cuales puedan las cosas entrar y salir. (Leibniz, 1996, p. 608)

Este fundamento de la metafísica leibniziana está constituido por la mónada suma, Dios, el gran relojero que sincroniza *ab origine* las *leges seriei* del desarrollo interno de las mónadas singulares: como dirá Husserl, la mónada suma es la intersubjetividad

misma. En las consideraciones críticas sobre la monadología propuestas en el último capítulo de su texto sobre Leibniz, Feuerbach (1969) ataca precisamente el fundamento teológico de la teoría leibniziana.

Esta separación mecánica de las mónadas entre sí se basa en un profundo pensamiento idealista. Esto es, las pasiones de las cosas y de los seres son, fundamentalmente, solo acciones; no sufren cuando parecer sufrir; nada puede entrar de los exteriores que no resida en sí la posibilidad según su fuerza; cada determinación es solo desarrollo; ninguna violencia puede ser hecha a una cosa, porque lo que le sucede, sucede solo porque la razón estaba ya en sí, porque puede suceder, esto es, la afección externa es solo el fenómeno de la potencia y cualidad interna. (pp. 184-185)<sup>2</sup>

A la monadología todavía se le puede dar la vuelta, ser derribada, si se sigue otra tendencia del pensamiento leibniziano, en realidad uno de los «pensamientos más profundos y sublimes de Leibniz» según el cual, en realidad, sería «la materia donde se constituye ligazón general entre las mónadas» (Feuerbach, 1969, p. 64)<sup>3</sup>. Difícil no leer esta interpretación materialista de la monadología a la luz del pensamiento feuerbachiano inmediatamente posterior (Cesa, 1963) de la crítica a la religión como inversión de sujeto y predicado que hace de la antropología el secreto de la teología (y de la teología el secreto de la filosofía especulativa): podemos decir que Leibniz ofrece el concepto de ligazón entre las mónadas de forma alienada, proyectándolo en la trascendencia divina, ligazón que Feuerbach restituye al plano de la inmanencia, que Pasini (2005) llama de la «intersubjetividad materialista» (pp. 85-122).

En los escritos de 1842-1843, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, el prefacio a la segunda edición de la *Esencia del cristianismo* y los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach expresa una posición que ha sido definida como «intersubjetividad sensible» (Rambaldi, 1971, p. 55; Rambaldi, 1966). Veamos cómo Feuerbach (1969a; 1970) expone el núcleo de la cuestión en el párrafo 25 de los *Principios*:

---

2. “Zwar liegt dieser mechanischer Trennung der Monaden voreinander ein tiefer idealistischer Gedanke zugrunde, kein anderer als der: Die Passionen der Dinge und Wesen sind im Grunde nur Aktionen; sie leiden nicht, indem sie zu leiden scheinen; nichts kann von außen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach schon in ihm liegt; alle Bestimmung ist nur Entfaltung; keinem Dinge kann Gewalt angetan werden, denn was ihm geschieht, geschieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil es geschehen kann, die äußerliche Affektion also nur da Phänomen innerlichen Potenz und Qualität ist”. (Feuerbach, 1969, pp. 184-185). Traducción propia.

3. “[...] die Materie das allgemeine Band der Monaden ist”. Traducción propia (Cfr. Pasini, 2005, pp. 85-122).

La prueba de que algo existe sólo tiene el sentido de que este algo no es *algo solamente pensado* [...] Pero sólo existe aquello que existe a la vez para mí y para los otros, aquello en lo cual concordamos yo y el otro, aquello que no sólo es mío, *aquello que es general* [*aber nur das existiert, was für mich und den andern zugleich ist, worin ich und der andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was allgemein ist*]. En el pensar en cuanto tal me encuentro en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto, nada allí me contradice, allí soy juez y parte al mismo tiempo, y por consiguiente, allí no hay distinción crítica entre el objeto y mis pensamientos de él. Pero si se trata únicamente del *ser* de un objeto, entonces no puedo pedir consejo a mí solo, tengo que escuchar testigos *distintos* de mí. Estos testigos distintos de mí en cuanto pensante son los sentidos. Ser es algo en lo cual participan no sólo yo sino también los otros, y ante todo también el *objeto* mismo. Ser significa *ser* sujeto, significa *ser para sí* [...] En el pensar, soy sujeto absoluto, deo que todo valga como objeto o predicado mío, deo que todo valga sólo como objeto o predicado del pensante, soy intolerante; en la actividad de los sentidos, en cambio, soy liberal, deo que el objeto sea lo que yo mismo soy: *sujeto, ser efectivo que actúa por sí mismo* [*wirkliches sich selbst betätigendes Wesen*] Sólo los sentidos, sólo la intuición, me da *algo como sujeto*. (pp. 106-107; pp. 299-300)

Es justamente a partir del concepto de «autoconciencia sensible» que Giulio Preti, más de un siglo después, establecerá un vínculo entre intersubjetividad, empirismo y cultura democrática. El yo como autoconciencia sensible escapa al destino solipsista del *cogito* cartesiano<sup>4</sup>, al devenir «Eso mismo intersubjetivo, entonces objetivo, verificable, participante a la vida ajena porque participable» (Preti 1957, p. 48). La existencia, la objetividad, pueden ser puestas solo en un contexto intersubjetivo: «es lo que existe al mismo tiempo para mí y para los otros».

Pero no solamente: «Solo la sensibilidad resuelve el misterio de la acción recíproca. Solo seres sensibles actúan unos sobre otros. Yo soy yo —para mí— y al mismo tiempo tú —para otro—. Pero lo soy sólo como ser sensible» (Feuerbach, 1969a, p. 123; 1970, p. 312)<sup>5</sup>.

4. “Lo extraordinario de todo el asunto es esto: el sistema idealista (el que construye el sistema deduciendo todos sus enunciados del primer ‘*cogito*’) es un discurso hecho todo en primera persona; el oyente o secuaz del idealista, si lo ha entendido y quiere dar las razones, tiene que también repetirlo en primera persona, no en segunda, que sonaría ridículo e inconsistente [...]; pero si lo repite en primera persona arriesga a contradecir, o al menos de decir diferentemente de su maestro idealista. Si el idealismo deviene solipsismo, él no puede venir enseñado, comunicado, participado [...]; para no contradecirlo, es necesario no repetirlo, entonces no aceptado como propio doctrina” (G. Preti, 1957, p. 46; traducción propia).

5. „Das Geheimnis der Wechselwirkung löst nur die Sinnlichkeit. Nur sinnliche Wesen wirken aufeinander ein. Ich bin Ich – für mich – und zugleich Du – für anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen”

La «intersubjetividad sensible» funda la posibilidad de la completitud del conocimiento del individuo en el saber del género. *Gattungswesen* es el nombre feuerbachiano de la intersubjetividad. Esta esencia genérica es alienada en el cristianismo en un objeto trascendente, Dios. Como escribe Alberto Burgio (1994):

Cerrado e indiferente al mundo, el cristiano se considera autosuficiente en virtud de una comunicación inmediata con Dios que porta consigo la ruptura de cada lazo social. El cristiano no se relaciona con otros hombres: la suya es la religión del egoísmo y del no-amor, puro diálogo interior de individuos autárquicos, aislados de la especie y a ella contrapuestos. (p. XV)

La filosofía de la historia implicada en el concepto de alienación y de inversión entre sujeto y predicado crea un camino lineal que va del individuo aislado, alienado justamente en virtud de su aislamiento, al individuo que se reapropia de los vínculos sociales con los otros individuos, que reconoce en el *Gattungswesen* la propia esencia. Como escribe Feuerbach (1969b; 1970a) en el párrafo final de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*,

[...] la religión cristiana ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios y ha elevado, por tanto, el nombre del hombre a atributo del ser supremo. La nueva filosofía, conforme a la verdad, ha convertido a este a tributo en substancia, ha convertido al predicado en sujeto —la nueva filosofía es la *idea realizada*— la *verdad* del cristianismo. Pero, precisamente por tener en sí misma la esencia del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad solo en *contradicción* con la *verdad*. La verdad sin contradicción, pura, infalsificada, es una *verdad nueva* una *acción nueva* y *autónoma* de la humanidad. (p. 54; p. 263)

El nombre «hombre» es el nombre con el cual Feuerbach presenta el principio de una nueva filosofía, el «nombre de los nombres» (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 263).

El nombre «hombre» significa comúnmente solo el hombre con sus necesidades, sensaciones y convicciones —el hombre como persona, a diferencia de su espíritu, sobre todo de sus cualidades públicas generales— a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez; como si no fuera una propiedad característica esencial del hombre, el ser pensador, el artista, el juez, etc., como si el hombre en el arte, en la

ciencia, etc., estuviera fuera de sí. La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales y, de esa manera, ha divinizado cualidades puramente abstractas como seres autónomos. Solo el hombre es el fundamento y la base del yo fichteano; el fundamento y la base de la mónada leibniziana; el fundamento y la base de lo absoluto (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 263).

¡Pero no solo eso! El hombre es el fundamento del Estado: «El hombre es el *hen kai pan* del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia humana» (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 262). Feuerbach reconduce cada realidad separada (Dios, la autoconsciencia, el Estado, etc.) a su fundamento real, al hombre sensible, que reencuentra la propia esencia alienada en la relación yo-tú, no en el diálogo con Dios, sino en la relación del hombre con el hombre. Escribe Feuerbach (1969b; 1970a) en *Principios de la filosofía del futuro*:

El hombre aislado *para sí* no tiene en él, ni como ser moral ni como ser pensante, *la esencia* del hombre. *La esencia* del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad *del hombre con el hombre* —pero una unidad que se basa únicamente en la realidad de la *diferencia* del yo y del tú. [...] *La verdadera dialéctica* no es *un* monólogo del pensador solitario consigo mismo; es un *diálogo entre yo y tú*. (p. 151; pp. 338-339)

Esta teoría de la intersubjetividad se funda sobre la teoría de la sexualidad, ya que «la relación sexual es la existencia empírica-material» (Althusser, 1995a, p. 38) del *Gattungswesen*: «la diferencia del yo y del tú, la condición fundamental de toda la personalidad, de toda la conciencia, sólo es una diferencia verdadera, viviente, y ardiente en la diferencia del hombre y de la mujer» (p. 38).

Es esta relación, relación de amor, la que constituye, como escribe Althusser (1995a), «la existencia en acto de la especie humana» (p. 41).

*Gattungswesen* es, por lo tanto, un concepto relacional más que sustancial. En este sentido creo que debe ser leído, más que a la luz de la larga tradición, a la que alude Finelli (2004), de un «humanismo panteístico y simbiótico» (p. 228) como un capítulo fundamental de la tradición de la intersubjetividad (que además fue subrayada con fuerza por Giulio Preti), capítulo que tiene sin duda el mérito de poner por primera vez en el centro de la escena teórica la cuestión de la relación yo-tú bajo la forma de la relación entre hombre y mujer.



## Stirner y el Único

El *Gattungswesen* es, por lo tanto, más que el presupuesto, el producto de la dialéctica entre los hombres individuales, entre hombre y mujer: no más objeto trascendente que se opone al individuo en su aislamiento, sino comunicación inmanente entre singularidades. Es en este sentido que Feuerbach repite el célebre *homo homini Deus* de Terencio<sup>6</sup>.

Ahora, es precisamente esta divinización de lo humano la que será el objetivo polémico de Stirner. En *El Único y su propiedad* encontramos de hecho una crítica radical a toda la tradición occidental, crítica que va *ante litteram* más allá de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, para anunciar la muerte del hombre. Si el movimiento fundamental de Feuerbach consistía en reconducir a la religión a su dimensión terrenal, en develar los misterios conduciéndolos a las prácticas cotidianas de los hombres, en la reducción de la teología a la antropología, Stirner (1976; 1991) propone una radicalización: se trata de eliminar la dimensión «sagrada» de la antropología.

Come exergo del prefacio de su obra, Stirner (1976; 1991) ubica el verso de Goethe «He fundado mi causa en nada» (p. 13; p. 3). Con el mismo verso la cerrará ¿De qué «nada» se trata? Stirner, básicamente, firma, desde un nominalismo radical, la nada de todo universal contra la tradición platónico-hegeliana:

¿Qué causa es la que debo defender? Antes que nada la buena causa, la causa de Dios, de la verdad, de la libertad, de la humanidad, de la justicia; luego la de mi pueblo, la de mi gobernante, la de mi patria; más tarde será la del Espíritu y miles más después. (p. 13; p. 4)

En particular, sobre la causa de la humanidad, Stirner (1976; 1991) escribe:

Y la humanidad, cuyos intereses debemos defender como nuestros, ¿qué causa defiende? ¿La de otro? ¿Una superior? No. La humanidad no se ve más que a sí misma, la humanidad no tiene otro objeto que la humanidad; su causa es ella misma. Con tal que ella se desarrolle no le importa que mueran los individuos y los pueblos; saca de ellos lo que puede sacar, y cuando han cumplido la tarea que les reclamaba, los echa al cesto de papeles inservibles de la historia. (p. 14; p. 5)

---

6. «El otro [*die andere*] es de por sí el mediador [*Mittler*] entre yo y la sagrada idea, la especie [*Gattung*]. El hombre es el Dios para el hombre [*Homo homini Deus est*]» (Feuerbach, 1941, p. 136; 1970, p. 278).

Rechazando al concepto de humanidad como un universal, Stirner (1976; 1991) viene a esbozar su propia posición: «Yo basaré, entonces, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí, soy el único» (p. 14; p. 5)<sup>7</sup>

Se trata de una nada a partir de la cual todo se crea. Stirner (1976; 1991) rechaza cualquier forma de generalidad de la causa, la «causa divina», la «causa humana», la «buena causa», la «causa justa»:

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. Nada está, para mí, por encima de mí (p. 11; p. 14).

La estructura de la obra de Stirner consiste en una filosofía de la historia trídica (antiguo-niñez-negroide, moderno-juvenil-mongol, contemporáneo-madurez-egoísmo), objeto en varias ocasiones de la ironía de Marx. Por un lado, dejaremos este aspecto del Único para concentrarnos en las críticas que Stirner dirige al concepto que funda la modernidad: el del espíritu. La modernidad es el reino del espíritu, de un «un yo que es nosotros y un nosotros que es yo», según la famosa fórmula de la *Fenomenología*. Para Stirner (1976; 1991), sin embargo, este no es un punto de llegada, sino un límite que se debe cruzar: «Un niño no desea ni ideas ni pensamientos; un joven no persigue más que intereses espirituales; los intereses del hombre, en cambio, son materiales, personales y egoístas» (p. 23; p. 30)<sup>8</sup>.

La modernidad es una época delimitada por la apertura cartesiana y el cierre feuerbachiano: con Descartes, con el *cogito*, las creaciones del espíritu hacen ser al mundo; con Feuerbach el espíritu llega a ser el creador de Dios. Sin embargo, Feuerbach se aferra al cristianismo, no para repudiarlo, sino para arrebatarlo del cielo y traerlo de vuelta a la tierra. La modernidad da lugar a un mundo espiritualizado, caracterizado por la aparición de fantasmas:

Como el soñador no vive sino en el mundo fantástico que crea su imaginación [*ein Phantast nur in den phantastischen Gebilden*], como el loco engendra su propio mundo de sueños [*ein Narr sich seine eigene Traumwelt*], sin el cual no sería loco, así el Espíritu debe crear “su” mundo de espíritus. Y mientras no lo cree,

7. „Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin“

8. «Der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen».

no es Espíritu; en ellos se reconoce como su creador; él vive en ellos, ellos son su mundo. (Stirner, 1976, p. 23; 1991, p. 30)

Es en este nivel que Stirner (1976; 1991) introduce el concepto de lo «sagrado», fundamentalmente para comprender la época moderna:

Desde que el Espíritu apareció en el mundo, desde que «el Verbo se ha hecho carne» [*Seit der Geist in der Welt erschienen, seit "das Wort Fleisch geworden" ist, seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein Spuk*], ese mundo espiritualizado no es más que una casa encantada, un fantasma. Se tiene un espíritu porque se tienen pensamientos. Pero ¿qué son esos pensamientos? —Seres espirituales—. ¿No son, entonces, cosas? No, sino el Espíritu de las cosas, lo que tienen de más íntimo, de más esencial, su Idea. Lo que piensas, ¿no es simplemente tu pensamiento? Al contrario, es lo que hay de más real, lo propiamente verdadero en el mundo: es la verdad misma. Cuando pienso correctamente, pienso la «verdad». Es cierto, puedo engañarme acerca de la Verdad, puedo *no comprenderla*, pero cuando *mi comprensión es verdadera*, el objeto de mi comprensión es la «verdad». ¿De este modo, entonces, quieres conocer la Verdad? La Verdad es sagrada para mí [*heilig*]. Puede suceder que encuentre una verdad imperfecta que tenga que reemplazar por otra mejor, pero no puedo suprimir la Verdad. Yo *creo* en la Verdad y por eso la busco; pues nada la supera y es eterna. ¡Sagrada y eterna, la Verdad es lo Sagrado y lo Eterno! Pero tú, que te llenas de esa santidad y haces de ella tu guía, serás santificado. Lo sagrado no se manifiesta jamás a tus sentidos; y por ello nunca descubres su huella. No se revela más que a tu fe, o más precisamente, a tu espíritu, porque ella misma es algo espiritual, un *Espíritu*; es Espíritu para el Espíritu. (pp. 43-44; p. 39)

«Sagrado», por lo tanto, es el ser supremo, «sagradas» las cosas en las que se revela, «sacralizados» aquellos que se reconocen en sus manifestaciones. El concepto de «sagrado» es caracterizado como lo extraño, del extravío del yo creador que a cada instante se crea a sí mismo:

Como egoísta involuntario, ignoras que eres el que es superior a ti, es decir, que no eres meramente una criatura, sino, a su vez, Tu creador. Por ello, el ser superior es para ti un ser extraño. Todo ser superior, como la Verdad, la Humanidad, etc., es un ser que está por encima de nosotros. (Stirner, 1976, p. 45; 1991, p. 46)

El reino del espíritu es, por lo tanto, un reino de fantasmas. Esquematizando, en el texto de Stirner podrían reducirse los fantasmas fundamentales a los siguiente cuatro:

1. Ser supremo
2. Esencia (contra apariencia)
3. Verdad
4. Humanidad

Sin embargo, «nos rodea un mundo de fantasmas» (Stirner, 1976, p. 43; 1991, p. 77), los fantasmas tienen «la Verdad, el Rey, la Ley, el Bien, la Majestad, el Honor, el Orden, la Patria, etc.» (p. 50; p. 80). Fantasmas que tienen una función específica: fundar jerarquías, establecer relaciones de poder.

Se trata, según Stirner (1976; 1991), de poner fin a la época del espíritu:

Pero ¿quién reducirá el Espíritu a su *nada*? Él, que mediante su Espíritu descubrió la Naturaleza como una nada, limitada y precedera, sólo él puede probar la nadaidad del Espíritu. Yo puedo, y entre ustedes pueden hacerlo todos aquellos que, en tanto que 'yo' ilimitado, dominan y crean, pueden hacerlo, en una palabra, el *egoísta*. (p. 77; p. 127)

Sin lo sagrado no hay, por lo tanto, ningún miedo de la jerarquía, fundada sobre el dominio de las ideas (que Stirner llama «ideas fijas»). En este sentido, escribe Stirner, el fantasma por excelencia es el hombre (*Der beklemmendste Spuk ist der Mensch*). La crítica a Feuerbach es radical: el hombre, entendido como *Gattungswesen*, es un fantasma que domina el individuo, lo somete.

En el párrafo dedicado al «Liberalismo social», Stirner (1976; 1991) identifica un ulterior fantasma, la «sociedad»:

—¿Quién es esa persona a la que se llama 'todos'? —¡Es la Sociedad! —¿Tiene, entonces, un cuerpo? —*Nosotros* somos su cuerpo. —¿Ustedes? ¡Vamos! Ustedes no son un cuerpo; tú tienes un cuerpo y él también, y aquel tercero lo mismo; pero todos juntos son solamente cuerpos y no Un cuerpo. Por consiguiente, la Sociedad, admitiendo que sea alguien, tendría muchos cuerpos a su servicio, pero no un cuerpo único que le perteneciese en propiedad [*aber keinen einigen und eigenen Leib*]. Como la Nación de los políticos, no es más que un Espíritu, un fantasma, y su cuerpo no es más que una apariencia [*Schein*]. (pp. 120-121; p. 127)

Y la sociedad, como cada fantasma, impone una jerarquía: «La Sociedad, que todo lo proporciona, es un nuevo Señor, un nuevo fantasma, un nuevo «ser supremo» que nos impone servidumbre y deber» (Stirner, 1976, p. 127; 1991, p. 135).

El «hombre» y la «sociedad» son, por lo tanto, fantasmas, así como lo es el «estado», metamorfosis del Dios trascendente y del espíritu inmanente. El cristianismo y su inmanetización en Feuerbach no han valorizado el yo sino solo al hombre<sup>9</sup>. Esta crítica está perfectamente sintetizada en la segunda parte de la obra dedicada al «yo»:

[...] y cuando en nuestros días se llevó a cabo victoriosamente la obra de la Ilustración y se venció a Dios se creyó haberlo hecho todo; no se notó que el Hombre no ha matado a Dios más que para convertirse, a su vez, en «el único Dios que reina en los cielos». *El más allá exterior* es barrido, y la obra colosal de la filosofía está cumplida, pero *el más allá interior* se ha convertido en un nuevo cielo, y nos incita a nuevos asaltos: Dios ha tenido que dejar su lugar, pero no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo pueden creer que el «Hombre-Dios» haya muerto mientras que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también? (Stirner, 1976, p. 157; p. 170)

La denuncia del *Gattungswesen* como fantasma conduce a Stirner a pensar cada forma de intersubjetividad como sagrada, como inmanetización de una trascendencia que, sin embargo, conserva características opresivas (pertenecen a esta misma categoría la «sociedad», el «Estado», el «pueblo», la «nación», el «partido»). No hay, según Stirner, el yo y su propiedad: un yo que se presenta como único y una propiedad que se presenta como fuerza. Escribe Stirner (1976; 1991):

El Hombre es el último de los malos *espíritus*, el último fantasma, y el más fecundo en imposturas y en engaños; es el más sutil mentiroso que se haya ocultado nunca bajo una máscara de honradez; es el padre de las mentiras. El egoísta que se subleva contra los deberes, las aspiraciones y las ideas vigentes comete despiadadamente la suprema profanación: ¡nada es sagrado para él! (p. 187; p. 202)<sup>10</sup>

---

9. «La religión humana no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana» [*Die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion*] (Stirner, 1976, p. 178; 1991, p. 192).

10. „Indem der Egoist sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmerzig die maßloseste – Entheiligung. Nichts ist ihm heilig!“

En la crítica de Stirner a Feuerbach se cumple, en modo paradigmático, el camino del sujeto moderno: el éxito del gesto cartesiano que abre la modernidad, de la invención del yo como espacio de interioridad, es propio el solipsismo stirneriano, una vez destronados todos los dioses, celestes o terrestres, que permiten la comunicación entre el *ego* y el *alter ego*. La quiebra de la quinta meditación husserliana no será más que la certificación de eso.

## Marx y la esencia como conjunto de las relaciones sociales

La radicalidad de la crítica de Stirner a Feuerbach conduce al anuncio de la muerte del hombre y a la denuncia de toda forma de intersubjetividad como fantasma que oprime al individuo, al único. La crítica de Marx a Feuerbach toma una dirección diferente, y es esta misma diferencia la que permitirá a Marx tomar distancia de las conclusiones stirnerianas y criticarlas.

La crítica al concepto de *Gattungswesen* feuerbachiana está contenida, como es bien sabido, en aquella serie de apuntes que Marx reunió para fijar sus propias ideas en papel en un período crucial de su recorrido teórico, apuntes conocidos como *Tesis sobre Feuerbach*. En la tesis VI, Marx (1968; 1970) escribe:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando *para sí* el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
  2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como 'género', como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.
- (p. 667; p. 534)

Tanto como para Stirner como para Marx, el movimiento teórico que se encuentra en el corazón del pensamiento feuerbachiano, la reducción de la teología a la antropología, no es suficientemente radical: para ambos el concepto de *Gattungswesen* continúa siendo problemático. Esta crítica debe ir más allá: si en Stirner eso ocurre reconociendo en el hombre mismo, en la *Gattung*, un fantasma que domina al individuo, en Marx

es el concepto de relación social el que permite repensarla. Eso que Marx rechaza es a un tiempo tanto la esencia humana como el individuo singular, ya que ambas son abstracciones ahistóricas, naturalísticas. Por lo tanto, si Stirner critica el *Gattungswesen* y la sociedad a partir del individuo singular, del único, del cual estos entes son creaciones involuntarias, fantasmas que acaban por dominarlo, en Marx, tanto la esencia humana como el individuo singular son abstracciones respecto de la realidad que está constituida por el conjunto de las relaciones sociales, relaciones sociales que deben ser concebidas históricamente<sup>11</sup>.

Esta crítica de Marx a Feuerbach, que disuelve el par esencia humana-individuo aislado<sup>12</sup> en un tejido de relaciones (en las cuales consiste, en consecuencia, la sociedad misma), es pensada junto (pero no sobrepuesta) a la crítica a la filosofía alemana que constituye el gran gesto de apertura del capítulo sobre Feuerbach de la *Ideología alemana* (o al menos de aquello que ha sido considerado tal por todos en el novecientos). Marx y Engels (1968; 2017) escriben:

Las premisas de las que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los

---

11. Para un análisis cercano e iluminador de la tesis marxiana ver, de nuevo, a Balibar (2014, pp. 147-177). Me limito a retomar las conclusiones: «en su realidad (*Wirklichkeit*) el ser/esencia humano (*Wesen*) no es una abstracción que *habita* en el individuo particular/singular/aislado, sino *el conjunto* (abierto, indeterminado) de las relaciones social es un acto performativo que simultáneamente transforma el significado de todos los términos claves que usa. En la medida en que el término «esencia» viene aplicado en un modo «materialista» el problema antropológico adquiere también un paradójico significado (anti)ontológico ya que sus efectos reconocidos son dados vuelta: en vez de «unificar» y «totalizar» una multiplicidad de atributos, abre una indefinida gama de metamorfosis (o transformaciones) en la medida en que los individuos son esencialmente «modos» (como dice Spinoza) de las relaciones sociales que ellos producen activamente, o a través de interacciones —*interagiscono*— colectivas con otros y con las «condiciones» naturales. Esta crítica revela que puede ser una singular alternativa a las aparentemente antitéticas nociones de individualidad y subjetividad heredadas de la metafísica occidental— una alternativa que, para cuanto provisional, evita crear una nueva figura del «ser supremo». Traducción propia.

12. «El género (*Gattung*) de Feuerbach es él mismo profundamente relacional, porque es concebido en los términos de un «diálogo» entre sujetos distintos como «yo» y «tú». Lo que queda problemático naturalmente es si el tipo de «relacionalidad» dialógica que, según Feuerbach, es inherente a la esencia humano puede ser llamada «social». Probablemente es existencial más que social» (Balibar, 2014, p. 175). Traducción propia.

hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se haya condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. Esta producción sólo aparece al multiplicarse la población. Y presupone, a su vez, un intercambio entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción. (pp. 19-20; pp. 8-11)

Los dos conceptos fundamentales son *Individuen* y *Verkehr*, además de, obviamente, el de *producción*. Es a partir de ellos que Marx propondrá una crítica «transindividual» del individuo stirneriano.

## Marx y la crítica del individualismo posesivo

Es precisamente en la fuerza de este extraordinario gesto de apertura que reside el corazón de la crítica de Marx a Stirner. Es verdad, como escribe justamente Mario Rossi (1963), que

[...] la violencia de la crítica burlesca que es hasta ahora se ha hecho demasiado connatural a la obra de Marx parece llevarlo a dispersarse detrás de motivos



menores, particulares y asociados a las contingencias de las infinitas ocasiones que la ingenuidad, la impericia estilística y la espesa bastedad especulativa de Stirner ofrece a su implacable actitud crítica. (p. 71)

Extrapolará, para simplificar de una manera quizás arbitraria, los dos grandes temas de la crítica a la filosofía de la historia y al individualismo posesivo.

## La crítica a la filosofía de la historia

La crítica a la filosofía de la historia constituye una suerte de premisa metodológica de la crítica sucesiva. En general, es una crítica que une a Stirner a la «ideología alemana» de la época. Ella se constituye despegando las ideas de la base material que la ha producido (crítica a la ideología alemán en general), haciendo, como lo señala Marx (1968; 2017), de «la idea especulativa, [de] la representación abstracta [...] la fuerza propulsora de la historia [*treibende Kraft*], lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía» (p. 179). En ese sentido:

La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas [*Geister- und Gespenstergeschichte*], y la historia real y empírica sobre 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 [*Schein*] de realidad. Pero, en este experimento, vemos cómo nuestro santo se sale frecuentemente de su papel y escribe una historia fantasmal [*Gespenstergeschichte*] clara y desembozada. (p. 179).

En esta perspectiva crítica, al delinear la diferencia entre antiguo y moderno la reduce a historia de ideas, Marx (1968; 2017) subraya, como Stirner

vuelve a representarse a los modernos, no en su entronque histórico real [*wirklichen historischen Zusammenhänge*] con el “mundo de las cosas”, que a pesar de envejecer, sigue existiendo, sino en su comportamiento teórico y, concretamente, religioso; de nuevo nos encontramos con que la historia de la Edad Media, y de la Época Moderna, sólo existe para él como historia de la religión y de la filosofía;

todas las ilusiones [*Illusionen*] de estas épocas y las ilusiones filosóficas acerca de estas ilusiones son creídas a pie juntillas. (p. 161; p. 195)

Estas ilusiones, para ser comprendidas, deben ser reconducidas a la realidad social que las ha generado. La historia del cristianismo no puede ser comprendida como el autodesarrollo de la idea:

Pero, aunque nos hubiese ofrecido esta fenomenología (cosa, por lo demás, que después de Hegel resulta superflua), no nos habría ofrecido, con ello, nada. El punto de vista que se adopta como satisfactorio, con estas historias de espíritus, es de por sí un punto de vista religioso, ya que en él se tranquiliza el hombre con la religión, se concibe la religión como causa sui (pues también «la autoconciencia» y «el hombre» sigue siendo religioso), en vez de explicarla partiendo de las condiciones empíricas y de demostrar cómo determinadas condiciones industriales y de intercambio llevan necesariamente aparejada una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado, y con ello, a la par, una determinada forma de la conciencia religiosa. Si Stirner se hubiese fijado en la historia real de la Edad Media, habría podido descubrir por qué la representación que los cristianos se formaban del mundo en la Edad Media adoptó precisamente esta forma y cómo sucedió que más tarde pasó a ser otra; habría podido descubrir que «el cristianismo» no tiene absolutamente historia y que las diferentes formas en que fue concebido en diferentes épocas no eran «autodeterminaciones» ni «desarrollos» «del espíritu religioso», sino que obedecían a causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu religioso. (Marx y Engels, 1968, p. 173; 2017, pp. 204-205)

En este sentido, y tomando la representación del mundo por el mundo<sup>13</sup>, Stiner acaba, según Marx, por tomar la crítica a la representación por la crítica a la realidad. En su filosofía de la historia Stirner define la antigüedad como el mundo de las cosas y la modernidad como el mundo de las ideas. Al porvenir, dice Marx (1968; 2017) citando Stirner, «[...] están reservadas las palabras: soy dueño del mundo de las cosas y dueño del mundo de los pensamientos» (p. 185, p. 216). En otras palabras, la filosofía hegeliana

13. Los cambios físicos y sociales que en los individuos [*die physische und soziale Veränderung, die mit den Individuen vorgeht*] se operan y que crean un cambio de conciencia no le interesan, por tanto, para nada (Marx y Engels, 1968, p. 140; 2017, p. 177).

ha transformado todo en ideas (espectros, espíritus, fantasmas). Stirner las combate y las vence en la imaginación y funda sobre sus cadáveres su «único». Un ejemplo paradigmático es, para Marx, la crítica al dinero:

[...] todos los males de las condiciones sociales existentes al hecho de que «burgueses y obreros [*Bürger & Arbeiter*] creen en la «verdad» del dinero». Jacques le bonhomme, como se ve, se imagina que depende de los «burgueses» y los «obrerros», desperdigados por todos los estados civilizados del mundo, el levantar acta, un buen día por la mañana, de golpe y porrazo, de su «falta de fe en la «verdad del dinero», y cree incluso que, si semejante absurdo fuese posible, se conseguiría algo con ello. Cree que cualquier literato de Berlín puede abolir la «verdad del dinero» ni más ni menos que como, dentro de su cabeza, le es dable abolir la «verdad» de Dios o de la filosofía hegeliana. A un santo como San Max, que mira al cielo y vuelve su profano trasero al mundo profano, le tiene sin cuidado, naturalmente, el que el dinero sea un producto necesario de ciertas relaciones de producción y de intercambio [*Produktions- und Verkehersverhältnisse*] y se mantenga en pie como una ‘verdad’ mientras estas relaciones existen. (p. 233; pp. 257)

Lo esencial de la crítica marxiana a Stirner está contenida en estas líneas, y reside precisamente en cambiar un efecto de determinadas relaciones de producción por una simple creación de los individuos, de lo que es suficiente una crítica «teórica» para liberarse. Este esquema se repite más y más en la obra.

## La crítica del individualismo posesivo

Vamos al corazón de nuestra cuestión. En primer lugar, tomemos en consideración el análisis de la crítica que Stirner le presenta a Feuerbach: él le subraya que no llega a nada porque transforma el predicado en sujeto y viceversa. Crítica ineficaz, según Marx (1968; 2017), porque

[...] acepta a pies juntillas estos predicados feuerbachianos convertidos en sujetos como personalidades reales que dominan al mundo, toma con la mayor lealtad estas frases sobre las relaciones como las relaciones mismas de la realidad, les

atribuye el predicado de lo sagrado, y convierte este predicado en un sujeto, «lo sagrado». (p. 274; p. 292)

Así pues, hace exactamente aquello que reprueba de Feuerbach, esto es, transforma el predicado en sujeto, lo sagrado, para luego dar curso a su lucha contra él:

[...] después de ser completamente desembarazado del contenido determinado que se trataba [...], pues él cree realmente en el imperio de los pensamientos abstractos de la ideología en el mundo actual; cree que, en su lucha contra los «predicados», contra los conceptos, no ataca ya a una ilusión, sino a las potencias reales que dominan el mundo. (Marx y Engels, 1968, p. 274; 2017, p. 292)

El esquema de esta crítica es desarrollada página tras página. Me limitaré aquí a evidenciar el modo en que ella recae sobre la crítica del individuo stirnerianos. Por ejemplo, en el pasaje sobre la perversión, denunciada por Stirner, del interés personal en interés general:

¿Cómo explicarse que los intereses personales se desarrollen siempre, a despecho de las personas, hasta convertirse en intereses de clase, en intereses comunes, que adquieren su propia sustantividad frente a las personas individuales de que se trata y, así sustantivados, cobran la forma de intereses generales, enfrentándose como tales a los individuos reales y pudiendo, en esta contraposición, determinados ahora como intereses generales, aparecer ante la conciencia como intereses ideales, e incluso religiosos, «sagrados»? ¿Cómo explicarse que, dentro de esta sustantivación de los intereses personales como intereses de clase, el comportamiento personal del individuo tenga necesariamente que objetivarse [*versachlichen*], que enajenarse [*entfremden*] y, al mismo tiempo, se mantenga como una potencia independiente de él, creada sin él por el intercambio [*durch den Verkehr hervorgebrachte*], se convierta en relaciones sociales [*gesellschaftliche Verhältnisse*], en una serie de potencias que determinan y subordinan al individuo y aparecen, por tanto, idealmente, como potencias «sagradas»? Si Sancho hubiese comprendido de una vez el hecho de que, dentro de ciertos *modos de producción* [*Produktionsweise*], que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre

potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres, le sería poco más o menos indiferente el que este hecho se representara religiosamente o a través de la representación del egoísta, que lo tergiversa todo en el sentido de que no concibe nada por encima de sí mismo. Sancho descendería, así, en absoluto, del reino de la especulación al campo de la realidad, del mundo de lo que los hombres se imaginan al mundo de lo que son, del plano de lo que ellos creen y se imaginan al de su modo de comportarse y al de cómo tienen necesariamente que comportarse, en determinadas circunstancias. (Marx y Engels, 1968, p. 285-286; 2017, pp. 300-301)

Emerge, claramente, el elemento de la transindividualidad, el *Verkeher* entre los individuos como aquello que da lugar a una potencia que domina a los individuos mismos, como «potencias prácticas» (Marx y Engels, 1968, p. 285; 2017, p. 313) independiente, no solo del individuo aislado, sino también de la totalidad de los hombres (p. 387; pp. 283-284). Igual tipo de crítica presenta Marx al concepto stirneriano de «idea fija»:

El que un apetito [*Begierde*] llegue a ser imperativo o no, es decir, el que [se convierta] en un poder exclusivo sobre nosotros, sin que esto excluya, por lo demás, un posible progreso ulterior, depende de que las circunstancias materiales, las condiciones «malas» del mundo [*schlechten weltlichen Verhältnisse*], permitan satisfacer estos apetitos normalmente y, de otra parte, desarrollar un conjunto de apetitos [*Begierde*]. Y esto último depende, a su vez, de que vivamos en circunstancias que nos consientan una actividad multilateral y, con ello, un desarrollo de todas nuestras capacidades. Y asimismo depende de la conformación de las condiciones reales [*wirklichen Verhältnisse*] y de la posibilidad de desarrollo de cada individuo que en ellas se dé, el que los pensamientos [*Gedanken*] se fijen o no [...]. (p. 296; p. 285)

El deseo [*Begierde*], o mejor un complejo de deseos, tiene que ser comprendido con referencia a las circunstancias materiales que lo han engendrado. Deseos e ideas fijas no tienen que ser simplemente criticadas como abstracciones que dominan el individuo, sino que deben ser desplegadas como las relaciones transindividuales de cada individuo, a las cuales Max llama «configuraciones de las condiciones reales».

Pero en este sentido, el punto tal vez más interesante de la crítica que Marx presenta a Stirner gira alrededor de la cuestión del comunismo. Según Stirner, quitándole la propiedad al individuo, no le quitan solo el dinero y los bienes, sino también aquello que le es más propio, sus opiniones. Escriben Marx y Engels:

[...] al defender aquí el capital de sus opiniones en contra del comunismo, no hace otra cosa que aducir en contra de él las más viejas y más triviales objeciones burguesas, creyendo que dice algo nuevo, porque estas trilladas vulgaridades son algo nuevo para él, para el berlinés culto. Entre otros y después de muchos otros, ha dicho lo mismo, sólo que mucho mejor dicho, Destutt de Tracy hace como unos treinta años y más tarde, en el libro que aquí citamos. Por ejemplo, en estas palabras: “Se ha Instruido formalmente el proceso contra la propiedad, aduciéndose razones en pro y en contra, como si dependiese de nosotros el hacer que en este mundo existiera o no la propiedad; esto equivale a desconocer totalmente nuestra naturaleza” (*Traité de la volonté*, París, 1826, p. 18). Después de lo cual, el señor Destutt de Tracy trata de demostrar que *propriété*, *individualité* y *personnalité* son cosas idénticas y fue en el *moi* va implícito también el *mien*, y encuentra el fundamento natural de la propiedad privada en el hecho de que «la naturaleza ha dotado al hombre de una propiedad inevitable e inalienable, que es la de su individualidad» [...]. El individuo «ve claramente que este yo es propiedad exclusiva del cuerpo por él animado, de los órganos a los que infunde movimiento, de todas sus capacidades, de todas sus energías, de todos los resultados producidos por ellas, de todas sus pasiones y de todos sus actos, pues todo ello termina y comienza con este yo, existe sólo gracias a él, se mueve solamente por medio de su acción; y ninguna otra persona podría manejar estos mismos instrumentos ni verse afectada por ellos de igual modo» [...]. «La propiedad existe, si no precisamente dondequiera que existe un individuo dotado de sensaciones, por lo menos dondequiera que existe un individuo dotado de voluntad» [...]. Después de haber identificado, como vemos, la propiedad privada y la personalidad, lo que en Stirner se hace por medio del juego de palabras con *Mein* y *Meinung*, con *Eigentum* y *Eigenheit* y en Destutt de Tracy con *propriété* y *propre*, se llega a la siguiente conclusión: «Es, pues, completamente ocioso ponerse a discutir si no sería mejor que ninguno de nosotros [...] en todo caso ello equivaldría a preguntarse si no sería de desear que fuésemos seres totalmente distintos de lo que somos, e incluso a indagar si no valdría más que no existiésemos» [...]. (pp. 262-63; pp. 283-284)

Por lo tanto, Stirner se opone a la abolición comunista de la propiedad privada a través de la identificación de individualidad y propiedad, en el individualismo propietario. Esto es posible, según Marx y Engels (1968; 2017), porque Stirner transforma la propiedad privada en el concepto de propiedad, «explotando la relación etimológica entre la «propiedad» y lo «propio»» (p. 264; p. 285). Esta transformación aleja a Stirner «del esfuerzo de decir y hasta de saber algo acerca de la propiedad privada real» (p. 265; p. 286). En ese sentido:

[...] la renta del suelo, la ganancia, etc., es decir, las modalidades reales de existencia [*wirklichen Daseinsweise*] de la propiedad privada, son relaciones sociales, que corresponden a una determinada fase de la producción, y sólo pueden *considerarse* “individuales” mientras no se convierten en trabas de las fuerzas productivas existentes. (p. 266; p. 287)

La propiedad privada es, por lo tanto, una forma de relación necesaria en un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, forma de relación de la que no se puede desembarazar si no se crean nuevas fuerzas productivas:

Sancho debía necesariamente atenerse a condiciones materiales [*materielle Verhältnisse*], en vez de disolver el mundo entero en un sistema de moral teológica, para contraponer a él un nuevo sistema de moral, el de los postulados morales egoístas [...] San Sancho, acepta a pies juntillas la ilusión [*Illusion*] de los políticos, juristas y demás ideólogos, ilusión que vuelve del revés todas las condiciones empíricas [...]. (Marx y Engels, 1968, p. 420; 2017, p. 410)

Pero la crítica más radical del individualismo posesivo stirneriano es desarrollada por Marx respecto a la crítica del concepto de yo como propietario de sus ideas:

«Por contraposición al Estado, siento cada vez más claramente que resta todavía en Mí un gran poder, el poder sobre Mí mismo»; pensamiento que luego desarrolla del modo siguiente: «Sobre Mis pensamientos soy Yo el verdadero propietario, y puedo comerciar con ellos», [...]. El «andrajoso» Stirner, el «hombre de riqueza puramente ideal», llega, pues, a la desesperada conclusión de que tiene que comerciar con la leche agria y cuajada de sus pensamientos. ¡Y cuán astutamente procede cuando el Estado declara sus pensamientos por contrabando! Escuchad:

«Renuncio a ellos» (en lo que, ciertamente, obra de un modo muy cuerdo) «y los cambio por otros» (es decir, suponiendo que se encuentre con algún comerciante que entienda tan mal sus intereses como para aceptar semejante trato), «que pasan a ser, así, Mi nueva propiedad, Mi propiedad comprada» [...]. El honesto buen burgués no queda tranquilo hasta que se le acredita negro sobre blanco que su propiedad ha sido honradamente adquirida. (p. 424; p. 429)

Stirner considera a las ideas como mercancías que perteneces a los individuos, su propiedad. El individuo stirneriano, dotado de libre voluntad, comercializa sus ideas a través de un contrato de compraventa, así como el honesto burgués estipula un contrato para comprar o vender «honestament» su propiedad. Como prolongamiento de esta crítica a las ideas como propiedad jurídica de un sujeto, vemos la crítica al stirneriano «sujeto que parte de sí mismo»:

Los individuos siempre y en todas las circunstancias “han partido de sí mismos”, pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros [*keine Beziehung zueinander*], como sus necesidades y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas los relacionaba entre sí (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo), *necesariamente* tenían que entrar en relaciones [*Verhältnisse*]. Y como, además, entraban en intercambio [*Verkehr*] como puros Yoes [*reine Ichs*], sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades, y en un intercambio que, a su vez, determinaba la producción y las necesidades, tenemos que era cabalmente el comportamiento personal, individual [*persönliche, individuelle Verhalten der Individuen*], de los individuos, su comportamiento mutuo en cuanto tales individuos [*ihr Verhalten als Individuen zu einander*], lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes [*die bestehende Verhältnisse schuf & täglich neu schaf*]. Entraban en intercambio unos con otros [*mit einander in Verkehr*] como lo que eran, partían ‘de sí mismos’, siendo indiferente la ‘concepción de vida’ que profesaran. Esta ‘concepción de vida’, incluso la tan torcida de los filósofos, sólo podía ser determinada siempre, naturalmente, por su vida real. Y, en Este punto, se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo e indirecto [*Verkehr*] y que las distintas generaciones de individuos que mantienen relaciones [*mit*



*einander in Verhältnisse*] mutuas tienen entre sí una conexión [*Zusammenhang*]; que los que vienen después se hallan condicionados en su existencia física por quienes los han precedido, ya que recogen las fuerzas de producción y las formas de intercambio por ellos acumuladas, determinándose de ese modo en sus propias relaciones mutuas [*in ihren gegenseitigen Verhältnisse*]. En una palabra, se revela que se opera un desarrollo y que la historia de un individuo no puede en modo alguno desligarse de la historia de los individuos precedentes y simultáneos [*vorhergegangenen & gleichzeitigen*], sino que, por el contrario, se halla determinada por ésta. (pp. 524-525; p. 496)

Marx parte de los individuos, pero de los individuos cuya naturaleza está constituida por una compleja trama de relaciones entre las prácticas de los individuos, trama que no se agota en el presente, sino que tiene la profundidad temporal de las sucesivas generaciones. El elemento de la transindividualidad en Marx es relevante, precisamente, por el hecho de que el individuo no precede a las relaciones, no puede ser pensado antes y por fuera de las relaciones, pero, al mismo tiempo, las relaciones se dan solo bajo las formas de interacciones prácticas entre individuos: es exactamente «el comportamiento personal, individual, de los individuos, su comportamiento mutuo en cuanto tales individuos, lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes» (Marx y Engels, 1968, p. 524). En este sentido, «se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás» (p. 525).

## Conclusiones

Una aproximación al recorrido de aquella extraordinaria estación filosófica que fueron los primeros años cuarenta alemanes nos ofrece una alternativa fundamental en la crítica al humanismo feuerbachiano: *aut* solipsismo *aut* relacionismo. En cierto sentido retorna sobre la escena del siglo XIX, desde otro punto de vista, la gran opción que ha abierto la modernidad, la alternativa Descartes-Spinoza, así como ha sido representada en una nota de 1675 Leibniz (1980), realizada después de una conversación con Tschirnhaus a Parigi: «Él [Spinoza] dice que la filosofía vulgar empieza de la criatura, Descartes de la mente, él de dios» (p. 385). La crítica de Stirner a Feuerbach conduce hasta la extrema consecuencia del principio cartesiano, principio que contenía en sí mismo, con

la figura del genio maligno, su posible éxito solipsista, no solo «la muerte de dios» sino también «la muerte del hombre»<sup>14</sup>. La crítica de Marx tanto a Feuerbach como a Stirner configura un nuevo sentido al inicio spinoziano a partir de Dios, un Dios que no es otro que el tejido relacional entre individuos: este tejido relacional es pensado por Marx en 1846 bajo la forma de la división del trabajo que distribuye a los individuos en clases sociales. Se trata, por lo tanto, de relaciones que, como describe Balibar (2000), «no son nada más que prácticas diferenciadas, acciones singulares de los individuos, ejercidas por unos sobre otros» (p. 38). La transindividualidad se encuentra, en este nivel, en el uso de la pareja conceptual *Individuen - Verkeher*, donde el *Verkeher* describe, no solo la interdependencia de los individuos —cuyos deseos, pensamientos y conductas, lejos de pertenecer en modo originario al individuo, constituyen una trama relacional—, sino también la potencia objetiva (el Estado, la sociedad, potencias cosificantes, alienantes, etc.) que se genera a partir de él y que domina a los propios individuos.

Sin embargo, en la crítica de Marx hallamos algo más que una simple alternativa a la tradición del individualismo moderno, al menos en su forma dominante: aquello que podríamos llamar, con una expresión ya célebre, «individualismo posesivo». En Marx vemos, también, una genealogía, la idea de que el individualismo posesivo stirneriano sea efecto de las relaciones sociales capitalistas. En este sentido, haciendo un paso decidido más allá del texto de Marx, se podría decir que es la trama misma de relaciones transindividuales (el *Verkeher* entre individuos del que habla insistentemente Marx en *La Ideología Alemana*<sup>15</sup>) la que produce, a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, en el modo de producción capitalista, la intersubjetividad como forma de relación jurídica entre individuos propietarios.

14. La creación instantánea por instante del individuo stirneriano, secularización de la creación continua de la teología cartesiana, se halla de nuevo al pie de la letra en el panfleto de Sartre sobre el humanismo.

15. Tanto Althusser como Roberto Finelli sostienen que *La Ideología Alemana* sea todavía tomada bajo un horizonte teórico feuerbachiano: para simplificar podemos decir que el primero ve en la obra un modelo intersubjetivo, mientras que en el otro un modelo organicístico (cfr. Althusser, 1995b, pp. 476-479; Finelli, 2015, p. 76). En lo que a mí respecta, la pareja *Individuen-Verkeher* abre una estación nueva del pensamiento marxiano. Sobre este punto me parecen fundamentales las consideraciones de Basso (2008) y Ricciardi (2019).

## Bibliografía

- Althusser, L. (1995a). Sur Feuerbach. En F. Matheron (Ed.), *Ecrits philosophiques et politiques – T I*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995b). La querelle de l'humanisme. En F. Matheron (Ed.), *Ecrits philosophiques et politiques – T. II*. París: Stock/IMEC.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2018). Philosophies of transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 5-25.
- Balibar, E. (2014). Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach? En E. Balibar. y V. Morfino (Eds.), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni* (pp. 147-177). Mimesis: Milano,
- Basso, L. (2008). *Socialità e isolamento. Il concetto di singolarità in Marx*. Roma: Carrocci.
- Burgio, A. (1994). *L'essenza del cristianesimo* (C. Cometti, trad.). Milano: Feltrinelli.
- Cesa, C. (1963). *Il giovane Feuerbach*. Bari: Laterza.
- Feuerbach, L. (1969). *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Berlín: Akademie Verlag.
- Finelli, R. (2004). *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Finelli, R. (2015). *Il parricidio compiuto. Hegel e il giovane Marx*. Milano: Jaca Book.
- Feuerbach, L. (1969). *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Berlín: Akademie Verlag.
- Fuerbach, L. (1969a). *Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden.
- Feuerbach, L. (1969b). *Tesis previsionales para la reforma de la filosofía en Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden.
- Feuerbach, L. (1970). Grundsätze der Philosophie der Zukunft. En W. Schuffenauer (Ed.), *Kleinere Schriften II (1839-1846) - Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1970a). Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. En W. Schuffenauer (Ed.), *Kleinere Schriften II (1839-1846) - Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1970b). Das Wesen des Christentums. En W. Schuffenauer (Ed.), *Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1941). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Leibniz, G.W. (1889). *La monadología*. Madrid: Biblioteca económico-filosófica.

- Leibniz, G.W. (1996). *Monadologie*. En C.I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1980). *Über Spinozas Ethik*. En Schepers et al. (Eds.), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlín: Akademie Verlag.
- Marx, K. (1968). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblo Unidos.
- Marx, K. (1970). Marx über Feuerbach. En V. Adoratskij (Ed.), *Gesamtausgabe*. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann.
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblo Unidos.
- Marx, K. y Engels, F. (2017). Die deutsche Ideologie. En Von U. Pagel, G. Hubmann y Ch. Weckwerth (Eds.), *Gesamtausgabe*. Berlín: de Gruyter.
- Pasini, E. (2005). La monadologie: Histoire de naissance. En E. Pasini (Ed.), *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte* (pp. 85-122). Milano: Mimesis.
- Preti, G. (1957). *Praxis ed empirismo*. Torino: Einaudi.
- Rambaldi, E. (1966). *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia.
- Rambaldi, E. (1971). Il rovesciamento dell'hegelismo. En L. Geymonat (Ed.), *Il pensiero filosofico e scientifico*, vol. 5. Milano: Garzanti.
- Ricciardi, M. (2019). *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*. Milano: Meltemi.
- Rossi, M. (1963). *Da Hegel a Marx - vol. IV (La concezione materialistica della storia)*. Milano: Feltrinelli.
- Stirner, M. (1991). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.
- Stirner, M. (1976). *El único y su propiedad*. México D.F: Pablos Editor S.A.