

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VII Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**6, 7 y 8 de noviembre de 2013**

**Cecilia Feijoo**

**FSOC-UBA; IPS Karl Marx**

**[macefe76@yahoo.com.ar](mailto:macefe76@yahoo.com.ar)**

**Eje 9 “Teorías. Epistemologías. Metodologías”**

**El joven Marx frente al problema de la esclavitud**

**Resumen:** El trabajo presenta intenta revisar a través del debate entre Max Stirner, representante del método especulativo y del individualismo filosófico, y Karl Marx junto a Friedrich Engels, representantes del nuevo método de investigación materialista histórico, la problemática de la esclavitud y en particular el lugar que tiene la rebelión de los esclavos en el mundo colonial. Partiendo de una breve enumeración del lugar que tiene el concepto de esclavitud en la filosofía de la ilustración y en la filosofía alemana, así como de la crítica a este legado por parte de la filósofa Buck-Morss, vamos a centrarnos en las disputas entabladas entre el representante de los jóvenes hegelianos y el “joven” Marx. Fue Marx quien dio el salto y expreso la ruptura más radical con la herencia filosófica de la ilustración y con los límites del hegelianismo. En *La Ideología Alemana* se refirió de manera directa a la revolución de los esclavos en *Saint Domingue/ Haití*. Esta referencia fue expresión del nuevo método de investigación de lo social que inauguró y que lo alejó de sus antiguos compañeros de la izquierda hegeliana. El artículo pretende atravesar brevemente este debate.

## **I. La ilustración en el banquillo**

Susan Buck-Morss en un breve y ya consagrado ensayo sugiere la relación entre Hegel y la revolución haitiana (Buck-Morss, 2005). El desenmascaramiento del concepto de libertad y su coexistencia con la esclavitud de los africanos en las colonias viene siendo uno de los temas que ha suscitado un amplio interés entre marxistas y académicos, auspiciado además por la moda “pos” -posmodernas, posmarxistas, poscoloniales-. La cantidad de material específico de investigación y las reflexiones en esta tema muestran sin embargo que es un campo de exploración relativamente reciente dentro del marxismo. Hacer un recuento de esta bibliografía sería imposible para alguien ubicado en la periferia, aunque, contamos con la importante excepción del libro de Eduardo Gruner, *La oscuridad y las luces* (Gruner, 2010).

Buck Morss es una de estas interesante exploradoras. En su libro increpa a sus correligionarios por el hecho de promover una “exclusión” en el terreno de la producción filosófica. Si la realidad tiene excluidos el conocimiento tiene el demerito de reproducirlo y representarlo en su propio terreno, lo que configura su problematización científica e ideológica. La autora se indigna contra aquellos académicos e investigadores que siguen “salvando”, bajo la exculpación de “anacronismo” o el silencios vergonzoso, a los pensadores ilustrados de sus faltas. Afirma que sus colegas filósofos salvan a las glorias del pensamiento moderno de una “ocultación” aberrante para su época: la esclavitud. Más infame resulta para ella esta ocultación cuando fueron estos pensadores, algunos de los más afamados, quienes presentaron su lucha por la libertad como una lucha entre la “esclavitud” y el orden legal vigente, o “estado de naturaleza”.

En su percepción no solo hay que deconstruir dialécticamente el discurso de los ilustrados que justificaron expresamente la esclavización de los africanos en las colonias, como lo fueron Locke (que la incluyó en su proyecto de Constitución para Carolina en Norteamérica) y Montesquieu (quien justifico la esclavitud de los africanos como una “raza inferior” consecuencia adaptativa del “ambiente”, el “suelo” y la “geografía”), sino también a aquellos que como Rousseau la atacaron y combatieron como injustificable pero que silenciaron toda referencia a su cruda existencia legal y vital, experiencia que llegaba a través de relatos de viajeros y expedicionarios. Sobre este silencio de Rousseau indica entonces la autora que:

Frente a esta evidencia, Sala-Molins juzga el silencio de Rousseau “racista” y “revulsivo”. Tal indignación es inusual entre especialistas que, como profesionales, aprenden a evitar en sus escritos juicios apasionados. Esta neutralidad moral se construye en el interior de métodos disciplinarios que, basándose en una variedad de premisas filosóficas, reproducen el mismo tipo de exclusiones (Buck-Morss, 2005: 29)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Igualmente no hay que olvidar que por más radical que sea su lectura del pasado, y su crítica a la ilustración, el historiador y filósofo francés Sala-Molins que la autora embandera es uno de los tantos académicos que ha oficiado en aquello de “sacralizar la historia” estatizándola, haciéndola religión de Estado. Sala-Molins ofició su testimonio en el senado francés en 1995 cuando se declaró a la esclavitud como un “crimen de lesa humanidad”. A pesar de este “reconocimiento” de la V República, el estado francés sigue sojuzgando a los pueblo de África, como se ha manifestado recientemente con el “*affaire Mali*”, y a los millones de inmigrantes de las antiguas colonias que viven en la metrópoli. Daniel Bensaïd realiza un profundo debate sobre esta “justicia histórica retrospectiva” y su significado conservador (Bensaïd, 2009).

Increpa, si es posible hacerlo, al más radical pensador de la filosofía política francesa, Jean Jaques Rousseau, por haber utilizado a la esclavitud como una metáfora política pero ocultado toda referencia a la institución concreta de la esclavitud o a su experiencia real. Al hacerlo Rousseau efectuó una “transposición” del lenguaje, en el doble sentido del termino: superposición y ocultación. Por el contrario, indica la autora, Hegel inaugura una nueva interpretación, radicalmente distinta, una modificación en la metáfora de carácter “revolucionario”:

Antes de la escritura de *Fenomenología del espíritu*, Hegel se había ocupado del tema del reconocimiento mutuo en términos de *Sittlichkeit*: el criminal contra la sociedad o las relaciones mutuas de las comunidades religiosas o los afectos personales. Pero este joven profesor, con poco más de treinta años, tuvo el gesto audaz de dejar de lado estas versiones previas (más aceptables para el discurso filosófico establecido) y de inaugurar, como metáfora central de su obra, no la de la esclavitud versus un mítico estado de naturaleza (como aquellos que, de Hobbes a Rousseau, lo habían hecho previamente), sino la de esclavos versus amos, inscribiendo en su texto la realidad histórica de la época que lo rodeaba como una tinta invisible (Buck-Morss, 2005: 61).

Hay que destacar que no se niega el carácter metafórico de la esclavitud en Hegel. Pero mientras que en uno aparece como un recurso de la crítica política al orden establecido y la propensión de la sociedad naciente a someterse al antiguo régimen, en el otro la esclavitud aparece como una más de “las formas” que adopta la “experiencia de la conciencia” en su devenir espíritu absoluto (Idea). En uno es una trasposición del lenguaje, en el otro una abstracción, y en ambos una representación de lo real, de la esclavitud real. Pero Hegel, nos indica la autora, al poner como antagonista del esclavo al amo, iluminaba con mayor realismo las representaciones del encuentro y enfrentamiento, forma y esencia aparecían bajo una nueva representación. Y en esta mutación interna la autora ve los “destellos” de una realidad que era contemporánea al filósofo, la revolución antiesclavista y de independencia haitiana.

Rousseau en su escrito *Del contrato social o principio del derecho político* hacia referencia a la esclavitud en la antigüedad griega y romana y rechaza explícitamente la idea de una “esclavitud por naturaleza” o una “esclavitud por derecho de la fuerza”. El argumento de Rousseau presentaba “saltos” argumentativos que iban desde la demolición de las bases jurídicas y morales de la esclavitud real a la crítica de una esclavitud política y voluntaria del

hombre “civilizado” hacia un poder que le era ajeno. Atacaba con su metáfora no solo la tiranía de reyes y curas, sino también la “consciencia servil” de las clases medias burguesas. En su ensayo Rousseau discutía la forma de gobierno a conquistar, argumentando contra la democracia representativa y buscaba una justificación para su programa de democracia directa:

Je n'entends point par tout cela qu'il faille avoir des esclaves, ni que le droit d'esclavage soit légitime, puisque j'ai prouvé le contraire: je dis seulement les raisons pourquoi les peuples modernes qui se croient libres ont des représentants, et pourquoi les peuples anciens n'en avaient pas. Quoi qu'il en soit, à l'instant qu'un peuple se donne des représentants, il n'est plus libre; il n'est plus (Rousseau, Libro III, C. 15).

Rousseau refutaba la legitimidad de la esclavitud o la interpretación aristotélica que confundía “efecto” con “causa”, pero su alegato presentaba la paradoja según David Brion David de asociar la “esclavitud con todas las formas de sometimiento y subordinación” reforzando la idea de conservadores y proesclavistas de que “un ataque a una institución tan remota y un tanto desagradable sería muy peligroso” (David, 1968: 371). Con esta paradoja la reflexión inicial aparece invertida, al ligar metafóricamente la esclavitud real a la idea de subordinación y sometimiento del europeo al poder del dinero, la iglesia y la monarquía, se estaba atacando al orden sobre el que reposaba la asociación entre civilización europea y orden esclavista. Nacida de una grieta entre lenguaje y realidad, la metáfora de la esclavitud tenía como efecto revolucionario enlazar el orden que triangulaba Europa con África y América. Aún en el terreno de la metáfora llevaba en sí la impugnación del orden metropolitano sobre el cual se asentaba la esclavitud colonial. Efecto disruptivo y ocultación expresa, eran dos elementos, el uno junto al otro, que se entrelazaban, sin por ello exculpar al autor de su silencio frente a la esclavitud real.

¿Pero acaso esta ceguera no afectaba también a Hegel casi medio siglo después? La autora resuelve este interrogante apelando a un doble argumento. Por un lado plantea que fue el joven Hegel el primero que avanzó en trascender el uso alegórico de la esclavitud en la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2006). Esta modificación, esta traslación de la metáfora con un nuevo antagonismo entre el esclavo - amo, aparece para la autora como indicios ciertos de una lectura del filósofo sobre los acontecimientos que se habían producido unos años antes en *Saint Domingue* -la lucha entre blancos y mulatos, la insurrección de los esclavos, la ampliación metropolitana de los derechos de ciudadanos a los mulatos, el

reconocimiento de la supresión de la esclavitud por los delegados metropolitanos Santonax y Porverel, la alianza de éstos con Toussaint, líder de los sublevados, su confirmación en la Constitución jacobina del año II y por último la reversión termidoriana con Napoleón encerrando a Toussaint en una prisión lejos de su tierra, su añorada “Guinea” como relata C.L.R James, y sus discípulos declarando en 1803 la independencia en medio de una guerra de consecuencias catastróficas-. Por un lado, la metáfora en que forma y esencia se reflejaban contenía una mayor dosis de empíria al referir el antagonismo al amo; por otro lado, esta representación era más esencial debido que el recurso era sacado por Hegel, lector asiduo de diarios, de su lectura de los acontecimientos haitiano.

La autora, de este modo, busca su punto de apoyo no en el carácter “revolucionario” del método dialéctico propuesto por Hegel, como lo han hecho desde Marx y muchos de sus seguidores, sino en el hecho de que éste está hablando de Haití en esta sección de la *Fenomenología del Espíritu*. Es cierto que Hegel no se refiere directamente al acontecimiento, anticipa la autora frente a posibles detractores, pero indica que tampoco nombra a la revolución francesa (aunque llama en su capítulo V, inciso segundo, “La ilustración: La libertad absoluta y el terror”, en referencia a la relación entre la enciclopedia, Rousseau y el terror jacobino). A pesar de no referirse directamente al hecho histórico el elemento revolucionario de la dialéctica amo-esclavo está dado por esta aproximación, por este acercamiento a través de una mutación en la metáfora, a una lucha real reconociendo que el relato de Hegel por momentos “se vuelve oscuro”.

Es esta “oscuridad” la que permite otras interpretaciones del mismo pasaje que llegan a conclusiones radicalmente opuestas, como las vertidas en el ensayo del profesor Donald Philip Verene (Verene, 2007). Verene trata en el capítulo siete la sección de la “Autoconciencia” comenzando por aclarar que el interés de Hegel está circunscripto a la filosofía, de allí que intente “extensamente” en este apartado que el “siervo” sea el portador de la conciencia filosófica, el origen de “la individualidad filosófica”. La “explícita evidencia” de ello son las figuras que surgen luego del triunfo del siervo, las tres posiciones: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada. Para Verene el producto del trabajo del siervo, en la mirada de Hegel, no es una adquisición física sino una forma particular de “pensamiento sobre sí mismo” (“*a mind of his own*”). Lo que obtiene el siervo es la conciencia de sí, aunque siga siendo dominado por el señor, de allí que “El ser en su lucha contra el señor se convierte en un ser que piensa”. Y continua el autor:

¿Cómo emerge esta libertad del ser como autoconciencia? El título de Hegel es *Herrschaft und Knechtschaft*. El *Herr* es el “señor”, el “amo”, “-schaft” es “-dominio”, entonces “maestría” o “señorío”. *Knecht* es el “sirviente”, un sirviente de un otro. *Knecht* no es un esclavo (*der Sklave*). El *Knecht* está ligado en su entera existencia al *Herr*. No es un empleado ordinario, que puede venir e ir como desee, pero tampoco es un esclavo. Es un error grave de muchos comentaristas llamar a esta sección la del “amo-esclavo”. Si Hegel hubiera deseado que fuese la dialéctica del esclavo él hubiese usado la palabra *der Sklave*. Él discutió la esclavitud como institución en la Filosofía del Derecho. El fenómeno que a él le concierne es el de la servidumbre. La autonomía desde la esclavitud es comúnmente conquistada a través de la rebelión. La autonomía desde la servidumbre es conquistada a través del trabajo. La relación con el amo es diferente para cada uno. El esclavo tiene un status de propiedad. El sirviente tiene el estatus de un ser (self) cuyo yo está determinado exteriormente. El sirviente es dominado pero no poseído. La esclavitud y la servidumbre implican dos diferentes lógicas que no deben ser confundidas (Verene, 2007: 57).

Que siga campeando en el hegelianismo lecturas conservadoras y revolucionarias no es una novedad. Desde la muerte de Hegel ambas tendencias se han disputado la “herencia del maestro”. Lo que es interesante es cómo ambas tendencias buscan en el rechazo o la referencia a la esclavitud real los signos de una irreversible aceptación conservadora o una crítica revolucionaria a lo existente.

Hegel comienza su sección sobre “La Conciencia” planteando los movimientos de una autoconciencia que se desarrollan enteramente en un terreno metafísico pero que toma como recurso la historia, tanto filosófica como social, de manera transtemporal y abstracta. Un primer desdoblamiento se produce por el enfrentamiento del ser, que es saber de sí mismo y de un otro como objeto, saber del mundo sensible en general (algo que ha recorrido en sus tres primeros capítulos referidos al ser: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento), con la autoconciencia que es saber de sí, de un “yo”. Dice Hegel: “Pese a lo cual la autoconciencia no es efectivamente sino la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del ser-otro, o a partir de lo que es otro” (Hegel, 2006: 277).

Esta contraposición inicial entre el ser y la conciencia aparece luego de diversas maneras, como dos momentos, ser -autoconciencia, como diferencia entre fenómeno y

verdad, y finalmente como deseo, que no es un deseo de la cosa sensible sino un deseo de sí, de la unidad del yo consigo mismo. El deseo es presentado así como “el movimiento en el que tal contraposición queda suprimida y superada, y en el que a la autoconciencia le resulta igualdad de sí misma consigo misma” (Hegel, 2006: 278).

Este movimiento, sin embargo, no puede efectuarse sin un nuevo desdoblamiento de la autoconciencia. La autoconciencia -dice Hegel- “solo puede estar segura de sí mediante la superación o supresión de ese otro que se le presenta como vida autónoma, la autoconciencia es deseo” apareciendo eso otro, o ese ser-otro de la autoconciencia, bajo la “forma de objeto”.

Pero luego Hegel aclara que ese otro objetual no es una cosa, puesto que su supresión o satisfacción por parte de la autoconciencia sería un simple aniquilamiento, y con ello un regreso a la misma duplicidad de la que se partió. Esa “forma objetual”, “es pues algo distinto de la autoconciencia lo que es el ser del deseo”, además ese algo distinto de la autoconciencia debe efectuar la negación de sí en sí misma y no a través de un otro. Por ello Hegel concluye que en cuanto el objeto sea “sí mismo negación” y en ello “sea además autónomo”, el objeto no es sino una conciencia, de modo que tenemos “una autoconciencia para una autoconciencia”.

Es a partir de este desdoblamiento en dos autoconciencias que Hegel se adentra en el apartado *Autonomía y no autonomía. Dominación y servidumbre*. Cuando presenta este desdoblamiento que tiene un primer momento como exposición, como desigualdad de ambas autoconciencias, como extremos en los que “uno de los cuales es reconocido y el otro es solo reconociente”, aparecen ambas como individualidades, o dos individuos, como:

[...] formas o figuras autónomas, conciencias sumidas en el ser de la vida, las cuales conciencias todavía no han efectuado la una para la otra y la otra para la una el movimiento de la absoluta abstracción que consiste en destruir [en aniquilar] todo ser inmediato y en ser solo el ser puramente negativo de la conciencia igual a si misma (Hegel, 2006, 291).

Cada una es consciente de sí, o tiene certeza de sí, pero no de la otra. Por ello son dos individuos (el amo y el esclavo), aunque aún no son plenamente autoconciencia, no son puro ser-para-sí como aclara Hegel, algo que devendrán luego de que la conciencia haga la experiencia de la lucha a muerte y a través del trabajo del esclavo (o siervo) cuando la conciencia que trabaja llega a mirar el “ser autónomo [llega a mirarlo precisamente en esa

autonomía que el ser o la cosa empieza ofreciendo contra ella] como siendo ella misma” (Hegel, 2006: 299).

Estos movimientos desde un exterior hacia un interior a través del desdoblamiento de la conciencia concluye para Hegel con la idea de que esta reflexión de la conciencia, o vuelta a sí misma de la conciencia, no podría haberse alcanzado si antes la conciencia no hacía experiencia tanto “del momento del temor y del servicio en general” como el momento “del formar [o el de dar forma, formarse], y a la vez ambos en términos generales y universales”. El miedo y el trabajo o el dar forma son los dos elementos que le son esenciales a la autoconciencia, sino hubiera tenido que “soportar y aguantar el miedo absoluto” hubiese conquistado una “libertad que continua y permanece encerrada todavía dentro de la servidumbre” (Hegel, 2006: 301).

Sin estos momentos la conciencia estará lejos de ser formación universal, podrá adquirir una *techne* que solo podrá dominar esto o aquello, como el amo o el señor, pero no tendrá “poder sobre el poder universal y sobre la totalidad del ser de lo objetivo” (Hegel, 2006: 301) que solo le pertenece a la conciencia que teme y trabaja. Es esta última la que es autoconciencia libre, o lo que es lo mismo, conciencia que piensa. Pensamiento que no es “yo abstracto” sino “concepto” porque “al pensamiento el objeto se le mueve en un ser-en-sí distinto (distinto de la conciencia) [o el objeto, en su movimiento, consiste en un ser en sí, distinto de la conciencia] que inmediatamente para la conciencia no es nada distinto o diferente de ella” (Hegel, 2006: 303).

Como vemos, son el pensamiento y el concepto los que conquistan la conciencia y para Hegel este movimiento de la autoconciencia no refiere a ningún status jurídico de los individuos en los que la autoconciencia se desdobra, ni en el resultado de este desdoblamiento que es el temor y el trabajo (o dar forma), porque se trata de representaciones filosóficas que trastocan o se presentan trastocadas en la serie de movimientos en el que Hegel desarrolla el devenir del concepto. Aunque la exposición resulta compleja no se desprende de Hegel la conclusión de Verene para quién el status de “propiedad” del esclavo impide que pueda ser representación de la autoconciencia en su desdoblamiento. No podemos dejar de notar en ello un cierto formalismo y la explícita aceptación que el status jurídico del esclavo coincide con su status ontológico: no es un ser jurídico, sino una cosa - condenado a la no existencia legal y política, un “*chattel*” (mueble) como era denominado en *Le Code Noir* de Luis XIV (Moulier Boutang, 2006: 156) -, y por ello no puede ser una forma de la “conciencia”.



Cierto es también que a pesar de que Hegel estaba lejos de arrastrarse a considerar que el esclavo no era un sujeto filosófico, los destellos de “vitalidad” que se observan en estos pasajes, y en otros de la obra de Hegel, aparece trastocada por su método especulativo. Y de hecho si la metáfora hegeliana se vuelve “oscura” es porque la unidad reflexiva de la autoconciencia se logra a través del miedo y el trabajo, y no de la revolución y la supresión jurídica y física del amo como lo fue en Haití.

La contradicción entre ser y conciencia permanece en el movimiento de la autoconciencia produciéndose el pasaje de la contradicción externa a la contradicción interna, bajo la forma de una “unidad simple” de sujeto-objeto del pensamiento, tal como posteriormente aparecerá en *La Lógica* (Hegel, 2011: 485). Con esto se plantea el problema de que tal vez la Buck-Morss está cometiendo el equivoco de ver en Hegel, o de leer retrospectivamente en Hegel, lo que solo apareció *a posteriori* con Marx y su nueva interpretación de la historia.

## **II. Marx vs Stirner: la rebelión de los esclavos**

En realidad aquel que dio el pasaje decisivo de la esclavitud filosófica a la esclavitud real fue Marx. Claro que estamos hablando en el terreno de una nueva lectura de la historia y de una crítica a la filosofía idealista, porque la literatura antiesclavista, aquella que describía la existencia real de la esclavitud y los padecimientos humanos que significa para la “raza negra”, así como la insoportable corrupción de la “raza blanca”, tenía siglos de existencia. A pesar de ello el salto no se había sistematizado, no se había entrelazado la existencia material de la esclavitud con un método que pudiera leerla desembozada de la abstracción filosófica en unos o de la condena jurídica o moral en otros. Fue en la disputa entre los jóvenes hegelianos la ocasión de ajustar cuentas con el “método especulativo” del maestro y con sus herederos, los filósofos de la izquierda hegeliana, en particular con Max Stirner.

En su obra *El único y su propiedad*, especialmente en la segunda parte de su libro dedicada al “Yo”, Stirner comenzaba con un tratado sobre “la propiedad” (el concepto hace referencia a “lo propio” o “lo mío propio”) proponiendo una particular apreciación sobre la esclavitud del “espíritu” que utilizaba imágenes empíricas como “el látigo” o la tortura que profundizaban en el realismo de la metáfora hegeliana de la individualidad filosófica al ligarla

más estrechamente a una individualidad sociológica: la del esclavo y los padecimientos de éste por las prácticas instituidas en el mundo colonial/poscolonial de la época (Stirner, 2007).

Stirner ha sido asociado al individualismo radical y al anarco-individualismo, actualmente se lo presenta como un crítico de la modernidad o como un precursor del post-estructuralismo. La obra de Max Stirner viene siendo revalorizada para rescatar la idea de una individualidad radical. Por un lado, para algunos pensadores el “yo” stirneano se contrapone a la individualidad normativa del neoliberalismo. Por otro lado, este “yo” aparece como una alternativa frente a las lecturas de cierta tradición marxista que suprimió la “subjetividad individual” en la clase social, el partido o el estado. Stirner, para algunos sociólogos como Philip Corcuff, presenta en su obra la idea de un individuo “egoísta” pero cuyo egoísmo solo puede existir como individualidad comunista, es un individuo que rechaza el conformismo material así como las imposiciones estatales. El legado de Stirner aparece así revitalizado e incluso conciliado con Marx (Corcuff, 2003).

En su libro, de compleja escritura, Stirner realiza una apología del individuo o de una individualidad supuestamente desembarazada de la religión, del dinero y el estado. Su libro comienza afirmando que el hombre mató a Dios (con Feuerbach) pero que era necesario “desembarazarse” también de “*el hombre*”, “*el estado*”, etc., y que el individuo, al que llama “el egoísta consigo mismo”, es la única existencia válida. De hecho se ha cuestionado la filiación hegeliana de este ultra-individualismo que pretende desembarazarse de las creaciones cosificadas del hombre, que en Hegel se encontraban en el terreno del Espíritu, como eran la comunidad y la eticidad, y que Stirner denuncia como creaciones ideológica a aniquilar (como Dios mismo). Pero Stirner toma solo una parte de la individualidad filosófica hegeliana, esa afirmación radical del sujeto:

Hegel, quien sería y ha elevado el espíritu humano a un espíritu todo-poderoso, y ha grabado estas enseñanzas sobre sus estudiantes, que ninguno debe buscar su salvación fuera o más allá de sí mismo, sino antes es cada uno su propio Salvador y Liberador [...] (Welsh, 2010).

Stirner establece en su libro una contraposición entre el individuo de la antigüedad y el individuo moderno. En el primero no es posible experimentar una subjetividad individual separada de la sociedad, la familia o el estado. Mientras que es el individuo moderno aquel que conquista las posibilidades de una subjetividad individual, de una afirmación radical del “yo”. De hecho, Stirner va a rechazar toda idea de colectividad, no sólo la burguesa sino

también la socialista y comunista, por ser otras tantas “ideas fijas” que se imponen a los individuos sujetándolos y sometiéndolos. Por el contrario, propondrá una “unión de los egoístas”: “mejor definida por oposición al estado y sus deficiencias. El anarquismo de Stirner paga su tributo a la noción hegeliana del estado como encarnación de la moralidad, pero al rechazar ambas, el estado y la moralidad, por el mismo motivo Stirner subraya su conexión” (Thomas, 1975: 168).

En *La Ideología Alemana* Marx y Engels dedican el capítulo más extenso de su libro publicado póstumamente a demoler la obra de Stirner (Marx, Engels, 1970). Es conocido que el capítulo de Feuerbach, que hoy está ubicado al inicio de la obra, era el último capítulo del texto. Si uno se toma el trabajo de leerlo en el orden original que fue planteado por Marx y Engels puede desenredar el hilo que atraviesa la obra: Feuerbach al invertir, aún de manera abstracta, la relación entre el hombre y sus representaciones, el sujeto y el predicado, estaba dando un paso hacia una crítica verdadera a la filosofía alemana encarnada por Hegel.

Por el contrario Bruno Bauer y Max Stirner criticando a Feuerbach desandan sus pasos y se encaminan hacia la conservación del idealismo alemán. El carácter conservador de los postulados de los neo-hegelianos será esgrimido a lo largo de la crítica de Marx a sus distintos representantes. Éstos mantienen las representaciones fantasmales del maestro aún a costa de darle un menor contenido empírico que en Hegel, a quien dicen igualmente superar.

Marx critica este mundo de “espectros”, donde las representaciones son las que le imponen “al hombre” su ser, a través de una serie de ejemplos históricos que derrumban el mundo “sagrado” de los apóstoles neo-hegelianos. Es en este contexto que Marx hará una crítica de la representación que hace Stirner de la dialéctica del amo y el esclavo. Para Marx, Stirner siguiendo el método de Hegel “en lo peor que éste tenía”, revisa el “momento estoico” (que en Stirner se presenta como el sabio que adopta la “renunciación del mundo”) donde “el esclavo” es una forma de existencia de la individualidad moderna. Es la forma de existencia subjetiva, de su “yo”, más radical porque para Stirner la esclavitud implica que aunque el individuo sea un esclavo, aunque su voluntad y su cuerpo pertenezca a un otro- amo, nadie puede negar “su propiedad subjetividad”, el hecho de que es él quien siente “y no otro, el dolor de los latigazos sobre su espalda”. Dice Stirner:

Interiormente, se puede ser libre a pesar del estado de esclavitud, aunque solamente libre de mucho, pero no de todo; pero no se es libre del látigo, de los caprichos imperativos, etc., del señor [...] Interiormente, la propiedad es toda mi

esencia y existencia, soy Yo mismo. Soy libre de aquello de que estoy desembarazado y propietario de lo que tengo en Mi poder o de aquello de que soy poderoso (Stirner, 2007: 161).

Para Stirner la libertad del látigo y del señor es un producto o un devenir de la conciencia subjetiva del esclavo, quien antes de ser realmente libre de esta relación servil hace la experiencia de su individualidad aún como esclavo en la idea de que “yo soy mi único propietario” o yo soy mi propio yo. Es una “propiedad” subjetiva, “soy propietario de mi sufrimiento”, haciendo surgir la autoconciencia del sufrimiento corporal. Es este sufrimiento el que le muestra su más sustancial individualidad, “mi propio Yo”. Marx y Engels citan a Stirner:

De los horrores de la tortura y de los latigazos no es libre mi cuerpo bajo el imperio de un señor cruel; pero son mis huesos los que crujen bajo la tortura, mis fibras las que se estremecen bajo los golpes, y yo gimo porque gime mi cuerpo (Marx, Engels, 1974: 322).

La relación que Stirner establece entre la libertad subjetiva o la individualidad como “propiedad” y la esclavitud, aparte de permitirles a Marx y a Engels continuar su rechazo a las vueltas especulativas de “San Sancho” también los lleva a afirmar que “la propiedad” es transformada en una “casuística de esclavos” que Stirner construye para indicar que “su poder y su individualidad no consisten en que pueda disponer de sus miembros, sino en el hecho de que estos miembros son los suyos. Una vez más salva su individualidad al considerarse determinado de otro modo, ya sea como simple conciencia, ya como cuerpo inconsciente (véase la Fenomenología del espíritu, de Hegel)”. En esta oposición entre autoconciencia y cuerpo inconsciente se mueve el “Yo propio” stirneano donde la individualidad bajo la esclavitud es “salvada” a través de su afirmación como “conciencia”, solo en “su propio yo” en la conciencia de su sufrimiento es libre el esclavo, o su individualidad solo se realiza como “cuerpo inanimado”:

Bajo la dominación de un amo cruel, mi cuerpo no es libre de la tortura y de los latigazos; pero son mis huesos los que gimen en el tormento, son mis fibras las que se estremecen bajo los golpes, y Yo gimo porque mi cuerpo gime. Si suspiro y si tiemblo, es porque soy todavía mío, porque soy siempre mi propiedad. Mi pierna no es libre bajo el palo del amo, pero sigue siendo mi pierna y no se me puede arrancar.

¡Que me la arranque, y diga si tiene aún mi pierna! No tendrá ya en la mano más que el cadáver de mi pierna [...] (Marx, Engels, 1974: 357)

En última instancia el dolor le pertenece, así como la impotencia subjetiva de no poder librarse de las cadenas reales que lo atan al lugar de la tortura. Según Marx y Engels esta representación de la esclavitud real como momento de la conciencia individual y su “propiedad” implica en Stirner la naturalización de la esclavitud y la idea de que “la ausencia de rebelión” por parte del esclavo se sostiene en una elección subjetiva del esclavo. Para Stirner la paciencia del esclavo ante su situación es la forma que adquiere la defensa de su interés “individual”, de su interés “egoísta”. Es en función de su “propio interés” que el esclavo opta por la paciencia, la espera del momento propicio, opta por no arriesgarse a las represalias del amo, etc., trazando una ideología de la resignación:

[...] sus golpes, en verdad, me alcanzan, no estoy libre de ellos pero, ya sea que quiera engañarlo con una fingida sumisión o porque tema atraerme algo peor con mi resistencia, sólo los soporto por mi propio interés. Pero como no tengo la mira más que en Mí y en mi interés personal, aprovecharé la primera ocasión que se presente y aplastaré a mi dueño. Y entonces seré libre de él y de su látigo, lo que no será más que la consecuencia de mi egoísmo anterior (Stirner, 2007: 160).

Además de suponer un “impulso egoísta” que lleva al esclavo a emancipar su individualidad de estas sujeciones, “del látigo, el capricho del amo, etc.”, pues él ya era un individuo propietario de sí mismo, su dolor y su espalda, etc., supone que el esclavo que toma la resolución de liberarse debe sobreponerse a la idea de que la esclavitud es “su propia individualidad” y no una condición de sometimiento de clase. Para Stirner “la libertad” era otra de estas representaciones ideológicas que el individuo debía desembozarse, ambicionarla y conquistarla no implicaba para él más que la adopción de un nuevo sometimiento para su individualidad: sometimiento frente a la ley, la republica, el estado, el hombre.

Solo buscando su propia y egoísta individualidad es que este sujeto stirniano podía avanzar a conquistar su “propio yo”. Así por un lado el esclavo, que era libre interiormente y exteriormente, aunque no libre del látigo y el amo, realizaba esa su libertad que ya era “su propiedad” en el momento propicio, en función de su propio interés egoísta. Lo que conquistaba era la certeza de que esa libertad del látigo y el amo no era más que una nueva sujeción, puesto que él era ya su propio “yo”. Y es para refutar la representación que Stirner

se hace de la actitud de los esclavos frente a su condición que Marx y Engels van a recurrir a la lucha real de los esclavos de América y las Antillas. Para Marx por suerte los esclavos reales no se dejan convencer por semejantes “necesidades”:

San Sancho, hay que reconocerlo, "tolera" su azotaina con más dignidad que los esclavos reales. Es inútil que los misioneros, en interés de los esclavistas, quieran hacerles ver, reiteradamente, que se les "azota por su propio bien": los esclavos no se dejan convencer por semejantes necesidades [...] Del hecho de que San Sancho considere como una característica especial de su individualidad la reserva mental de huir "en la primera ocasión favorable que se presente" y vea en su "liberación" así conseguida "solamente la consecuencia de su precedente egoísmo", se desprende que se representa que los negros sublevados de Haití y los negros fugitivos de todas las colonias no querían liberarse ellos mismos, sino liberar "al hombre". El esclavo que toma la resolución de liberarse debe haberse sobrepuesto ya a la idea de que la esclavitud es su "propia individualidad" (Marx, Engels, 1970: 360, 361).

A esta individualidad, según la cual las representaciones de la conciencia son los demiurgos del individuo y de la historia, Marx le opone la idea de que no hay “determinación” abstracta, así como no existe el individuo aislado stirneano, sino que los hombres y mujeres, los individuos, no pueden concebirse más que insertos en determinadas relaciones sociales. Es frente a esas condiciones y para cambiarlas que los hombres y mujeres esclavizados luchan por su libertad, no como una necesidad de su “propio yo individual” sino como una necesidad e interés individual y colectivo, un interés de clase, enfrentado a otros intereses de clases sociales. Así Marx y Engels se refirieron de manera directa al “acontecimiento revolucionario antillano” como uno de los tantos ejemplos que utilizaron en su obra a la hora de officiar el pasaje de la historia sagrada a la historia profana, y del individuo filosófico al individuo sociológico.

Se trataba como indica Bensaïd de una nueva escritura, de “tomar a la historia en serio, ya no como abstracciones religiosas cuyas humildes criaturas serían los individuos vivos, sino como el desarrollo real de relaciones conflictivas”. Este nuevo lenguaje profano parte “de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias” (la satisfacción de las necesidades físico-biológica del hombre, la creación de nuevas necesidades, la reproducción de la vida humana a través de la familia, y por último la

cooperación de los hombres en el trabajo, la “fuerza productiva” como expresión de una doble relación, como relación natural y relación social), para caer en la cuenta de que “el hombre tiene también ‘conciencia’”(Marx, Engels, 1974: 31):

Hemos hablado más arriba de la concepción filosófica alemana de la historia. En San Max encontramos un brillante ejemplo de ella. La idea especulativa, la representación abstracta se convierte en la fuerza propulsora de la historia [...] La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas, y la historia real y empírica sobre que descansa esta historia fantasmal se explota únicamente para dotar de cuerpos a estos fantasmas; de ella se toman los nombres necesarios, encargados de dar a estos fantasmas una sombra de realidad. Pero, en este experimento, vemos cómo nuestro santo se sale frecuentemente de su papel y escribe una historia fantasmal clara y desembozada (Marx, Engels, 1974: 143).

### **III. Conclusión:**

A través de este breve recorrido desde la afirmación audaz de Buck-Morss de la relación entre Hegel y Haití, pasando por la negación que hace Verene de la asociación entre siervo filosófico-esclavo real, hasta el desarrollo que hace el propio Hegel del surgimiento de la individualidad filosofía donde el apartado conocido como la dialéctica del amo-esclavo es solo un momento, intentamos demostrar que el contenido empírico de estas representaciones hegelianas aparecen como el trasfondo, el recurso nebuloso, de una exposición que se desarrolla enteramente en el terreno de la filosofía. No hay sujeto sociológico en tal representación, sino que ésta aparece de manera espectral, como afirma Marx, es el material, el recurso en el que se apoyan tales representaciones, pero su status es subordinado, no posee vida propia. El pasaje del espectro al mundo de los vivos será oficiado por Marx y Engels en la crítica a este lenguaje filosófico y en la búsqueda de un nuevo lenguaje que ponga en el centro a este individuo como un individuo relacional, inserto en determinadas relaciones social-históricas determinadas.

Es en este punto donde aparece la crítica a la representación filosófica de la esclavitud de Stirner. Este último transformaba una forma de existencia social, la esclavitud de los pueblos africanos por parte de la burguesía europea, en una “propiedad” puramente metafísica

de la individualidad moderna, a la vez que hacía de la esclavitud una característica del individuo aislado.

Marx critica que Stirner, tomando el método de la dialéctica especulativa “en lo que ésta tenía de malo”, otorgaba a la esclavitud -como figura de la conciencia- un “contenido de verdad” inclusive inferior al que poseía en Hegel. Para hacer efectiva su crítica a los neohegelianos, Marx contrapuso a la “especulación” stirneriana de la esclavitud como condición de la individualidad moderna (es decir, al esclavo especulativo), el esclavo real, a los hombres y mujeres sometidos a la esclavitud, a quienes lucharon por (auto) emanciparse de ésta, y es para corroborar esta afirmación que Marx recurre a la rebelión de los esclavos haitianos.

### **Bibliografía:**

Bensaïd, D. (2003). Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica. Buenos Aires: Herramienta.

Bensaïd, D. (2009). Qui est le Juge: Pour en finir avec le tribunal de l'Histoire. Paris: Fayard.

Buck-Morss, S. (2005). Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Corcuff, Ph. (2003). La question individualiste Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon. Francia: Le bord de l'eau.

Davis, D. B. (1968). El problema de la esclavitud en la cultura occidental. Buenos Aires: Paidós.

Grüner, E. (2010). La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución. Buenos Aires: Edhasa.

Hegel, G. W. F. (2006). Fenomenología del espíritu. España: Pre-texto.

Hegel, G. W. F. (2011). Ciencia de la lógica. Tomo I: La lógica objetiva. Madrid: Abada.



Marx, C.; Engels, F. (1974). La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. Barcelona: Grijalbo.

Moulier Boutang, Y. (2006). De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado. Madrid: Akal.

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

Thomas, Paul (1975) Karl Marx and Max Stirner. Political Theory, Vol. 3, N° 2.

Verene, D. P. (2007). Hegel's absolute. An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit. New York: State University of New York Press.

Welsh, J. F. (2010) Max Stirner's Dialectical Egoism. A New Interpretation. USA: Lexington Books.