



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

De Stirner desde Heidegger

Informe del seminario de grado “Aspectos problemáticos del pensamiento temprano de Heidegger”
para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Alumno: Miguel Carmona Tabja
Profesor guía: Francisco Ábalo Cea
Santiago de Chile
2013

Introducción

Este trabajo se inscribe en uno mayor que trata de la relación entre la tradición y la filosofía: en qué medida ésta necesita de aquella (cómo se vuelve parte fundamental de la filosofía la interpretación de textos de la tradición) y cómo llegar a ésta a partir de aquella (en qué medida hay un filosofar en esa interpretación), todo esto enmarcado dentro de los desarrollos fenomenológicos del joven Heidegger (a partir del cual surgieron estas preguntas, a partir de otras más específicas: por qué para ilustrar la modulación de la vida fáctica en que consiste la filosofía se tiene que pasar por San Pablo, o por Aristóteles, etc.). En ese sentido, este trabajo se alinea más bien con la segunda problemática: se trata de un ejercicio fenomenológico en torno a la obra de Max Stirner, *El Único y su propiedad (Der Einzige und sein Eigentum)*.

Esta introducción se propone explicar las nociones básicas de aquello que trataremos.

Acá lo que entenderemos por “originariedad” es, a excesivamente grandes rasgos, el carácter de mayor cercanía de lo interpretado al ámbito del fenómeno de la vida fáctica. A lo “originario” a su vez se le opone lo “derivado”. A modo de ejemplo, Heidegger habla en *Introducción a la fenomenología de la religión* de lo derivado que es el sentido de “historia” en la ciencia histórica: “Debe evitarse que el fenómeno de lo histórico se extraiga de la *ciencia* de la historia. La instauración de la lógica histórica como disciplina fundamental de la filosofía de la historia sitúa al problema, desde el comienzo, en un contexto falso. El sentido *actitudinal* de la historia es un sentido *derivado*” (Heidegger 2005: 81). Heidegger hace depender lo derivado del sentido científico de historia del carácter “actitudinal” (*einstellungsmässig*) del comportamiento con respecto a la historia propio de la ciencia. En lo actitudinal encontramos ya en qué sentido se aleja aquel sentido de “historia” del ámbito de lo “originario”: “Actitud' tiene aquí un sentido bien determinado. 'Relación' lo empleamos en un sentido general. No toda 'relación' es una 'actitud', pero toda 'actitud' tiene un 'carácter relacional'. 'Actitud' es una relación a objetualidades (*Objekte*) tal que en ella el comportamiento se sume en el *complejo temático*. [...] Con esta 'actitud' se suspende a la vez [...] la relación *viva* al objeto del conocimiento” (Heidegger 2005: 78). Con esto se nos indica dos cosas que nos servirán para caracterizar lo “originario”. En primer lugar, el comportamiento actitudinal suspende la relación vivencial con respecto al “objeto”. En segundo lugar, esta suspensión se realiza a través de la conformación de un “complejo temático”, o, se

podría decir, una región. Justamente lo que caracteriza lo originario tiene que ver con su carácter vivencial (en el sentido de la vida fáctica) y su carácter previo a toda “ontología regional” o a toda conformación de complejos objetuales.

Por “fenomenología” o “filosofía” se entenderá la explicitación o la “tematización” expresa de este ámbito originario que corresponde al fenómeno de la vida fáctica, y que tiene su propio acceso metódico, de manera que se distingue de lo actitudinal en la medida en que no suspende la relación vivencial con el objeto¹ y en la medida en que, al interpretar la facticidad, no conforma una región o un complejo objetual. El acceso metódico de la filosofía exige distinguir entre tres direcciones de sentido: el sentido de contenido (*Gehaltsinn*), el sentido de relación (*Bezugsinn*) y el sentido de ejecución (*Vollzugsinn*). Así, cuando intentamos acceder al fenómeno de la vida fáctica reconocemos un determinado comportamiento (el comportamiento puede ser actitudinal, por ejemplo), este comportamiento es determinado propiamente como una relación: “the comportment in itself is, in itself bears, a relation to something. It is graspable in view of the relation and is to be interrogated, according to its sense, in the direction of the relation: *sense of relation*” (Heidegger 2009: 40). Este carácter “intencional” del comportamiento entendido como relación nos lleva a reconocer una segunda dirección de sentido que tiene que ver con el “con respecto a qué” del comportamiento, esto es, el contenido: “The 'on to which' and 'toward which' of the relation is its *holdings* [*Gehalt*]. [...] Every object has its specific *sense of holdings*, which for its part can be interpreted genuinely only out of the full sense in which it is what it is” (Heidegger 2009: 40). Finalmente, el sentido de ejecución es el cómo del comportamiento (es decir, en cierta medida, “el cómo del cómo”), la manera en la cual yo ejecuto una determinada relación: “The self-comport, however, is also determinable as a mode of formal occurrence, a mode of procedure, with respect to the manner in which it takes place, i.e., is actualized, as actualization, according to its *sense of actualization*” (Heidegger 2009: 40)².

Por otra parte, en la vida fáctica se reconocen metódicamente tres direcciones del contenido experienciado, contenido experienciado que se reconoce como “mundo”: “The whole of life, in every case in a world, can be actualized in markedly distinct directions” (Heidegger 2009: 70). Así, distinguiremos el mundo del sí mismo (*Selbstwelt*), el co-mundo o mundo compartido con los otros (*Mitwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*). Estos mundos no deben ser entendidos como totalmente

¹ A mí parecer es en este sentido que Heidegger afirma: “a philosophical interpretation which has seen the main issue in philosophy, namely, facticity, is (insofar as it is genuine) factual and specifically philosophical-factual, such that it radically anticipates the decisive possibilities and thereby itself as well” (Heidegger 2009: 74).

² En esta traducción al inglés, *Vollzug*, lo que nosotros llamamos “ejecución”, es traducido por *actualization*.

delimitados y separados unos de otros, sino que tendrá que ver cada uno con su realce y puesta de relieve: “every setting into distinct relief, whether carried out explicitly or not, is determinative for the way life then lives as actualized in that distinct world. [...] The setting into relief is not a mere explicit paying of attention but is instead primarily a taking of direction on the part of the entire life. This means that, e.g., the setting into relief of one's own world is not a denial of the others, but, quite to the contrary, the setting into relief of one's own world co-actualizes, and determines the sense of, an appropriation of the shared world and the surrounding world -and the same for each of the others” (Heidegger 2009: 71). Por lo mismo, el mundo del sí mismo no debe ser entendido como “el mundo del yo” o como “lo psicológico”, sino como la dirección del contenido hacia el cual estoy referido que me hace encontrarme en una manera mundana: “One's own world is the world in which a person encounters himself in a worldly manner, in which a person is involved and taken up in one way or another, in which something “happens” to him, in which he is active” (Heidegger 2009: 72). Por otra parte, el mundo compartido o el co-mundo pone de relieve nuestro encuentro con los otros en una manera mundana. Finalmente, el mundo circundante pone simplemente *lo que* nos sale al encuentro, lo que nos circunda: “The surrounding world has no set boundaries. The 'surrounding' character is determined in each case from the sense of actualization and sense of relation of caring and of its dominant directions, from the care for what is round about, from the scope and originality of what is round about. [...] For the problematic of the surrounding world, we need to take into account: the factually 'concomitant', the 'accouterments' and the like press upon us. The 'things that press upon us from there' (facticity), encountered in a caring, are constitutive of the ontological sense of this 'there” (Heidegger 2009: 73).

Estas distinciones de mundos y sentido determinarán aún más específicamente el carácter de lo originario, cosa que veremos a continuación para poder entender la “destrucción fenomenológica” y su tarea “diuidicativa”.

Se entenderá por “destrucción fenomenológico-política” el retrotraimiento de “conceptos” políticos o, dicho más generalmente “lo de sentido” político, a la esfera de lo originario de manera de determinar su derivación con respecto a ello. Dentro de la tarea de la destrucción fenomenológica también está la tarea de la diuidicación fenomenológica, que tiene ver con situar los grados de mayor o menor cercanía de los fenómenos con respecto a la vida fáctica. Así, leemos en *Fenomenología de la intuición y expresión*: “the critical destruction itself, as it were, issues into what may be called the

phenomenological dijudication. (The Latin term is selected in order to have it correspond to destruction.) This dijudication is the decision about the genealogical position which, seen from the origin, is assigned to the sense-complex” (Heidegger 2010: 57). Por otra parte, una vez expuesto todos estos elementos de la interpretación heideggeriana, podemos exponer lo que entiende Heidegger por origen en esta tarea de dijudicación: “*An enactment is primordial if, as enactment of a relation that is at least co-directed in a genuinely self-worldly way, it requires, according to its sense, an always actual renewal in a self-worldly Dasein. It does so precisely in such a way that this renewal and the 'necessity' (requirement) of renewal inherent in it co-constitutes self-worldly existence*” (Heidegger 2010: 57)³. La dijudicación da su puesto genealógico a cada complejo de sentido a partir de la consideración de lo originario como ejecución de una relación dirigida al mundo del sí mismo (es decir, que pone de realce el mundo del sí mismo de tal manera que la ejecución de la relación para con este mundo co-actualiza y *apropia* los dos otros), en renovación constante. Estos elementos serán importantes a la hora de pasar de la interpretación de Stirner a la destrucción fenomenológico-política.

En cuanto a la posibilidad de una “filosofía política” o “teoría política originaria”, nos referimos con ello a la explicitación de algo así como “lo político” a la luz de lo originario, la vida fáctica. Se puede entender en este caso la “filosofía política” análogamente a lo que dice Heidegger, con respecto a la posibilidad de una “psicología filosófica”, en el pasaje siguiente: “*Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario, estoy siempre sujeto al mundo circundante. Este experienciarse a sí mismo no es una “reflexión” teórica, tampoco una “percepción interna”, etc., sino una experiencia del mundo propio, porque este experienciar tiene un carácter mundanal, por estar volcado a la significatividad, de tal modo que el mismo mundo propio experienciado no queda resaltado de hecho frente al mundo circundante. Esta experiencia propia es el único punto de partida posible para una psicología filosófica, si es que en general se pueden echar las bases de una. Querer volver de teorías psicológicas establecidas de antemano a lo fáctico es un desatino, ya que todas estas teorías no están filosóficamente motivadas*” (Heidegger 2005: 48).

Como búsqueda de alguna expresión para una tal destrucción fenomenológica es que encontramos a Max Stirner. Este esfuerzo interpretativo tiene que tener ciertas precauciones en este respecto, precauciones que deben ser dadas de antemano. En Stirner no se encuentra ni este lenguaje ni

³ En esta cita *enactment* es “ejecución” o *Vollzug* y *primordial* es “originario”.

este objetivo, si bien se pueden encontrar ciertas semejanzas en sus motivos. Stirner nos otorga elementos para pensar la destrucción fenomenológica que intentamos vislumbrar, pero no es su obra misma una tal destrucción (una identificación a ese nivel sería un despropósito para la interpretación). Asimismo, Stirner no “descubre” un ámbito así como el “originario”, y si bien algunos elementos nos permitirán establecer ciertas tesis al respecto (esto es, que Stirner lo tiene de alguna manera presente o a la vista), no hace parte de sus objetivos, que son, sobre todo, críticos de su propio contexto.

Una vez dicho todo esto, podemos explicar la estructura general de este trabajo. Distinguiremos tres momentos en el desarrollo de este trabajo, que parecen estar presentes en las interpretaciones fenomenológicas de Heidegger⁴ (si bien la división es arbitraria o, al menos, artificial). En primer lugar se encuentra un momento “histórico”. Este momento se divide a su vez en dos partes: uno que tiene que ver con el reconocimiento de un “legado” del texto o del reconocimiento de la filosofía del autor en alguna tradición con relativa actualidad, y otro que tiene que ver con un relato histórico (en el sentido de cierto relato de “hechos”) del autor y de su recepción al servicio de la interpretación fenomenológica. En segundo lugar, un momento interpretativo. Este momento tiene que ver con la interpretación del texto en vistas a una aclaración del fenómeno de la vida fáctica, y con la aplicación de los elementos metódicos propios de la investigación de este fenómeno. En tercer lugar, un momento, por decirlo así, “sistemático”, en el sentido en que en este momento se halla, finalmente, lo ganado en la interpretación en vistas al fenómeno mismo.

⁴ Por ejemplo, si tomamos en Heidegger el caso de la interpretación de San Pablo vemos primero un tratamiento que él llama “histórico-objetual”, que tiene que ver con prelevar ciertos elementos positivos del desarrollo de la vida de San Pablo hasta el momento en que escribe lo que se va a interpretar (y en función de lo que se va a interpretar), luego la interpretación del “llegar a ser cristiano”, que tiene que ver con un cambio histórico-ejecutivo ligado a la espera de la venida de Cristo (que no tiene que ver con una historicidad objetual) y finalmente, la reinterpretación de este cambio en el ámbito del fenómeno de la vida fáctica, donde lo interpretado pasa a ser, en primer lugar, análogo al “giro radical” por el cual se llega a la filosofía y, luego, a la noción de *Existenz* desarrollada posteriormente.

I. Historia de Stirner

A) El reconocimiento de Stirner

1. La lectura anarquista

Para abordar una interpretación de la obra de Max Stirner debemos en primer lugar preguntarnos en qué estamos en la comprensión que podemos tener de ella. Esto equivale a preguntarse si Stirner se encuentra, en tanto pensamiento latente en cierta tradición (que presupone cierta recepción) que lo mantenga vivo. En segundo lugar, debemos alcanzar cierta comprensión que nos permita comprender la recepción de Stirner, y su mantenimiento en el seno de una tradición.

Si encontramos a Stirner en alguna parte hoy, es en la tradición anarquista⁵, con la cual está completamente ligado, e insertado dentro de su desarrollo. Su presencia puede ser rastreada y encontrada en Bakunin y en Kropotkin, ambos pensadores fundamentales del anarquismo. Para ver la presencia de Stirner en el pensamiento anarquista, veremos principalmente dos pensadores. El primero, Engels, nos da una indicación de lo temprana que fue la asociación de la obra de Stirner con el pensamiento anarquista al relacionarla directamente con Bakunin. El segundo, Cappelletti, nos da cuenta del reconocimiento contemporáneo que se le tiene desde cierta comprensión (de sí mismo) del pensamiento anarquista.

Engels, al intentar realizar una descripción del ambiente de los jóvenes hegelianos, de donde surgieron él y Marx, hace dos menciones al respecto. La primera es decisiva en cuanto a la interpretación que se tiene de la obra de Stirner, como continuación de una discusión que tiene que ver con qué “marca el rumbo de la historia universal”, si acaso “es la 'sustancia' [de David Strauss] o la 'autoconciencia' [de Bruno Bauer]”⁶, y es ahí donde Engels agrega: “hasta que, por último, vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno -Bakunin ha tomado muchísimo de él- y coronó la “autoconciencia” soberana con su “Individuo” soberano”(Engels 1946: 16)⁷. La segunda mención tiene que ver con una

⁵ Digo esto en el sentido de que Stirner está en algo que se podría llamar el “pensamiento anarquista” y no necesariamente en lo que se llama el “movimiento anarquista”.

⁶ Esta discusión tiene que ver con la pregunta de si la figura de Cristo se gestó inconscientemente o no. No ahondaré en ello ya que no viene tanto al caso.

⁷ Es notable que Engels trata luego a Feuerbach como coronación de este proceso, siendo que la obra de Stirner es notoriamente posterior: (dos párrafos después) “Fue entonces cuando apareció “La esencia del cristianismo” de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo”.

descripción de lo dependiente que eran los jóvenes hegelianos de Hegel, y cómo tuvieron importancia sólo en la época en la que era influyente: “Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, eran todos, en la medida que se mantenían dentro del terreno filosófico, retoños de la filosofía hegeliana. Después de su “Vida de Jesús” y de su “Dogmática”, Strauss sólo cultiva ya una especie de amena literatura filosófica e histórico-eclesiástica, a lo Renán; Bauer sólo aportó algo en el campo de la historia de los orígenes del cristianismo, pero en este terreno sus investigaciones tienen cierta importancia; Stirner siguió siendo una curiosidad, aún después que Bakunin lo amalgamó con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de “anarquismo”, Feuerbach era el único que tenía importancia como filósofo”(Engels 1946: 41).

Estas dos menciones son decisivas en tanto son de las primeras que ligan a Stirner con la tradición anarquista, ligazón que por lo tanto se hace prácticamente desde el nacimiento de ésta. Por otra parte, debe resaltarse la importancia que le da Engels, lo que llevó muchas veces a considerar a Stirner derechamente como un pensador anarquista⁸. Esta importancia, sin embargo, fue progresivamente puesta en tela de juicio.

Así, si abrimos un manual de anarquismo relativamente común y relativamente contemporáneo, como *La ideología anarquista* de Ángel J. Cappelletti, Stirner se encuentra bajo el título “Prehistoria del anarquismo: Max Stirner”, y se nos dice acerca de él: “Max Stirner no es, en rigor, un filósofo anarquista, por más que así se empeñen en considerarlo los manuales. Es más bien, un solipsista moral. Sin embargo, al igual que los socialistas utópicos, sus contemporáneos, hay en su pensamiento muchos elementos que serán fundamentales en la constitución de la filosofía social del anarquismo. En particular, su crítica del Estado y de la burguesía, de las instituciones políticas y de la escuela, pueden considerarse como adecuado presupuesto para Proudhon y para Bakunin” (Cappelletti 2004: 65)⁹. Se trata en este caso del reconocimiento de una influencia marginal de Stirner en el pensamiento anarquista, lo cual tiene que ver con la lectura que hace este pensamiento de Stirner mismo. Cappelletti resume la “filosofía de Stirner”: “La realidad se reduce, según Stirner, al Único, es decir, al individuo; sólo del yo individual puede decirse que verdaderamente existe. Por consiguiente,

⁸ Esta interpretación continuó instalándose en primer lugar en el redescubridor y biógrafo de Stirner, John Henry Mackay, en su obra *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* y en un comentarista, Victor Basch, en su obra *L'individualisme anarchiste: Max Stirner*.

⁹ Uno podría preguntarse en qué medida constituiría Stirner un “presupuesto” para Proudhon, siendo que Stirner no sólo era su contemporáneo, sino que además se plantea a cada instante en contra de él.

todos los valores que se basan en lo universal y que suponen la existencia de lo común, tales como verdad, libertad, justicia, etc., han de ser desechados, para dejar lugar al único valor que se funda en el Único, esto es, a la propiedad (*Eigentum*), a la pura expresión de la absoluta individualidad” (Cappelletti 2004: 65). Es por esta razón que Stirner no es, según Cappelletti, un filósofo anarquista ya que el pensamiento anarquista se basa justamente en la valoración de lo colectivo por sobre lo individual.

La importancia de Stirner para Cappelletti radica no en el fondo de su filosofía, sino que afirma que Stirner: “señala con lúcida acritud las limitaciones y contradicciones del ascendente liberalismo burgués. En cuanto analiza sus conceptos de libertad y de igualdad como modos de subordinarse al Estado, en cuanto desmonta la estructura del Estado liberal y constitucional para mostrarlo como una nueva y tremenda máquina de opresión, presta un invaluable servicio al pensamiento anarquista” (Cappelletti 2004: 66-67). En otras palabras, la “filosofía de Stirner” realiza meramente una “prestación de servicios” para con el pensamiento anarquista, en un ámbito bien delimitado: la crítica del Estado. Siendo el Estado el principal objetivo de los dardos del pensamiento anarquista, en Cappelletti encontramos una negación de lo que dice Engels: no es que Stirner sea parte fundamental del pensamiento anarquista, sino que es un aporte específico y marginal a éste.

Dadas estas interpretaciones del pensamiento de Stirner que lo ligan al pensamiento anarquista (una “desde afuera” y otra “desde adentro”), intentaremos abordar aquí una interpretación de éste último que nos permita pensar su relación con Stirner, a partir de las descripciones de uno de los últimos desarrollos teóricos del anarquismo. Este ha sido llamado “postanarquismo”, término acuñado por Saul Newman, una de sus figuras principales.

2. La tradición anarquista

Lo que nos proponemos aquí es resumir brevemente los primeros tres capítulos de la obra *From Bakunin to Lacan* de Saul Newman, de manera de poder presentar su interpretación de la tradición anarquista, y echar luz sobre ciertos rasgos de ella. A partir de esto sacaremos ciertas conclusiones y problemáticas propias, importantes para abordar la interpretación de Stirner.

Con “postanarquismo” indica Saul Newman básicamente una crítica postestructuralista del anarquismo clásico, en la medida en que él ve en éste un potencial para ver lo que él llama “el lugar del

poder”: “anarchism is the philosophy that invented the place of power as a political concept” (Newman 2001: 6). El “lugar del poder” tiene que ver con el reconocimiento de una lógica que reproduce y reinstala de una u otra forma la autoridad, por más que se intente destruir: “Rather than saying what power is, and proceeding from there, it may be more productive to look at the ways in which theories and ideas of revolution, rebellion, and resistance reaffirm power in their very attempt to destroy it. This logic which inevitably reproduces power and authority, I will call the *place of power*. 'Place' refers to the abstract preponderance, and ceaseless reaffirmation, of power and authority in theories and movements that are aimed at overthrowing it” (Newman 2001: 2). Es con el objetivo de exponer este “lugar del poder” que Saul Newman se encarga de revelar las limitaciones del marxismo a partir de la crítica anarquista y revelar las limitaciones del anarquismo a partir de Stirner y los postestructuralistas.

Newman parte criticando la reflexión en torno al poder en Marx. La principal crítica de Newman hacia el marxismo tiene que ver con que no ofrece una explicación suficiente de lo que se entiende por poder (estatal), en la medida en que lo hace depender de las relaciones económicas (o se constituye *en última instancia* a partir de ellas). Por el contrario, de lo que se trata es de comprender el poder en tanto poder: “power can, and should, now be seen *as* power. It can no longer be seen as an epiphenomenon of the capitalist economy or class relations. Power has returned as an object of analysis to be studied in its own right” (Newman 2001: 2). La lectura de Newman del marxismo tiene que ver con que Marx no reconocería que el Estado (la autoridad en general) tiene una lógica propia, ya que es, en última instancia, el representante de la clase dominante y, por lo tanto, el Estado se mantendría como una realidad neutra al servicio de una determinada clase. Razón por la cual el Estado, en manos del proletariado durante una fase transitoria al comunismo, se volvería teóricamente admisible: “Because the transitional state was in the hands of the proletariat -the 'universal class'- it would act for the benefit of society as a whole. According to Marx, it was no longer a partial state, as it had been in bourgeois society -it was now a *universal state*” (Newman 2001: 24). Así el lugar del poder queda intacto ya que hay un desconocimiento o subestimación de la autonomía del Estado: “The state has its own impersonal logic, its own momentum, its own priorities: these are often beyond the control of the ruling class and do not necessarily reflect economic relations at all. For anarchists, then political power refers to something other than class and economic relations” (Newman 2001: 26).

El anarquismo, por su parte, representa un avance para la teoría política según Newman, en la

medida en que empieza a reconocer el poder en cuanto tal, sin interpretarlo como dependiente de lo económico: “Anarchism has freed political power from the economic, and this makes it important for political theory” (Newman 2001: 37). En este marco, Newman comienza a describir el pensamiento político de Bakunin y Kropotkin, en cuanto a sus fundamentos. Para Bakunin y Kropotkin, la humanidad es esencialmente buena, social y racional, mientras el Estado es artificial, irracional y malo por esencia. Esto tiene que ver en Bakunin con el reconocimiento de una autoridad natural, que son básicamente las leyes de la naturaleza y las de la naturaleza humana así descrita (dependiendo en este punto de Feuerbach), frente una autoridad artificial: “By artificial authority Bakunin means power: the political power enshrined in institutions such as the state and the church and in man-made laws. This external authority exists, says Bakunin, in 'pneumatic machines called governments' which, instead of embodying 'a natural organic, popular force' were, on the contrary, 'entirely mechanical and artificial” (Newman 2001: 38). En el caso de Kropotkin se trata de un científicismo que ve en la teoría de la evolución un fundamento para la sociabilidad inherente al hombre (razón por la cual el Estado sería anti-natural): “Kropotkin argues that to discover the true basis of morality one must apply scientific learning to it: morality must be studied as a science so that it can be freed from metaphysical superstition. Kropotkin argues that it was Darwin who first discovered an instinctive sociability in animals, a 'permanent instinct' found in most animals, particularly in humans” (Newman 2001: 41). En el caso de Bakunin, el anarquismo obedece a la fundación de una “religión de la humanidad” a partir de una re-apropiación humana de los atributos divinos (tal como en Feuerbach), en Kropotkin se trata de una “fundamentación científica” de la naturaleza humana y la organización racional de la sociedad. Como sea, el anarquismo se funda en esa dicotomía entre la sociedad y el Estado (o entre la sociedad y toda forma de autoridad externa al hombre). Es por esto, que para Newman se establece un punto de vista maniqueo, que restablece al poder en su lugar: “Manichean logic is, therefore, the logic of place: there must be an essential place of power and an essential place of resistance -the point of departure from which issue forth the revolution against power. This is the binary, dialectical logic that pervades anarchism: the place of power -the state- must be overthrown by the pure subject of resistance, the essential human subject” (Newman 2001: 48). Al establecer un sujeto de resistencia puro (la sociedad), el anarquismo ignora que en el establecimiento de un sujeto puro como “la sociedad” o “la masa” se asume a-críticamente una lógica del poder que invade por lo tanto todo su discurso, bajo una defensa de la naturaleza humana o de la sociedad, que se vuelven a su vez lugares del poder. Es en este punto, en la crítica de estas nociones de un sujeto puro que, según Newman, entra Stirner.

El problema de la “dominación” (voluntaria o no, por cierto) está en el centro de las preocupaciones de Stirner. Revelar la centralidad de este problema requiere una interpretación más detenida de él. Pero nuestro objetivo es distinto al de Newman, de manera que su análisis de Stirner (que está explícitamente orientado hacia lo que Newman quiere apuntar) no será seguido de ahora en adelante.

Sin embargo, a modo de tesis momentáneas que la interpretación de Stirner permitirá confirmar y que no están tratadas por Newman, postularemos que el pensamiento anarquista depende de una determinada comprensión de Stirner, que esencializa al sujeto de manera que ve en Stirner un autor liberal, lo que, por una parte, explica su rechazo (que da pie a la interpretación de Stirner como un “anarco-individualista”) y, por otra parte, lo enmienda a partir de esa comprensión poniendo a la colectividad en su lugar. Esto explica la aceptación parcial que el anarquismo hace de Stirner, la cual consiste y desemboca en el establecimiento de un “sujeto puro” como punto de partida del anarquismo.

B) Vida de Stirner

La relación de la vida de Stirner con respecto a su obra se vuelve difícil, por una parte, debido a los pocos datos que se lograron obtener para su biografía, lo que dificulta una única interpretación de su vida, y, por otra parte, las dificultades propias de su obra, que complica una única interpretación de su obra. A nivel biográfico, todo depende de una sola persona, a quién debemos todo lo que sabemos acerca de la vida de este autor: John Henry Mackay, cuya obra se titula *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* (Mackay 2005). La interpretación de la relación de la vida con la obra de Stirner se ha realizado en numerosas ocasiones a partir del mismo Mackay, y se podría decir que hay tantas interpretaciones a favor de una copertenencia entre vida y obra de Stirner (Mackay 2005, Paterson 1971) como de una oposición total entre ambas (Basch 1904, Arvon 1954).

Por lo mismo, no se trata de eso aquí, y evitaremos tanto la búsqueda de aclarar la vida de Stirner, a partir de elementos de su obra, como exponer exhaustivamente su vida, ya que el objetivo principal de este trabajo es interpretar la obra. Se trata, por lo tanto, de relevar ciertos elementos biográficos, “meros datos históricos”, que nos parecen esclarecedores respecto a pasajes determinados de su obra, de poner al servicio de la interpretación los “meros datos históricos” que tenemos a nuestra

disposición. Elementos que se reducen a tres: la enfermedad de su madre (la *idée fixe*), su fracaso académico y las clases que siguió en la universidad.

Johann Caspar Schmidt (quien nació en 1806 y murió en 1856 y cuyo seudónimo fue Max Stirner) entró a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín en 1826 y estuvo en ella 4 semestres, desde el semestre de invierno entre 1826 y 1827 hasta el semestre de verano de 1828. John Henry Mackay relata cómo fueron académicamente estos dos años de estudio: “Thus Schmidt studied in the first of his four semesters in Berlin: Logic with Heinrich Ritter, the philosopher known by his independent historical-philosophical research; General Geography with the philosopher's namesake, the great geographer Carl Ritter; and Pindar and Metrics with Böckh, the famous rhetorician and researcher of antiquity. His second semester was dedicated to philosophy: Ethics with Schleiermacher, the “greatest German theologian of the century”, and above all Philosophy of Religion with Hegel -with Hegel, whose tremendous, then still unbroken, influence on the whole thinking of that time was such that we today can hardly have any kind of correct concept of it. In the next winter semester Schmidt went to further lectures: he heard History of Philosophy and Psychology, and Anthropology or Philosophy of the Spirit with the same admired man. Besides that, he again attended the lectures of Böckh and Carl Ritter: the former on Greek Antiquity, the latter on Geography of ancient Greece and Italy. And so as not to neglect his theological studies, he heard Marheineke, the orthodox teacher of the Hegelian right, on Dogmatics and on the significance of the new philosophy in theology. Likewise in the last, the fourth semester, theology came first: Neander, the church historian and opponent of Strauss, taught Church History and Christian Antiquity; Marheineke taught the Theological Encyclopedia and Church Symbolism” (Mackay 2005: 37-38).

Luego, sin embargo, parte a la Universidad de Erlangen, donde sus estudios se atenúan: sigue sólo dos cursos, uno sobre la Carta a los Corintios con Georg Benedikt Wiener y otro sobre Lógica y Metafísica con Christian Kapp. Tras esto se toma un receso de un año y medio, luego del cual entra a la Universidad de Königsberg, en otoño de 1829. En esta Universidad estará dos años, sin embargo, no seguirá ningún curso debido a “circunstancias domésticas” (presumiblemente, la locura creciente de la madre), aunque se dirá que “Johann Caspar neglected 'in no way his philosophical and philological studies' but sought to continue his education on his own” (Mackay 2005: 39). Recién en octubre de 1832 volvió Stirner a sus estudios académicos y en 1834, Stirner se inscribe en el examen *pro facultate*

docendi, y obtiene la *facultas docendi* calificada, sin llegar a ser nunca profesor de un Gymnasium (si bien lo intentó), como al parecer dijo ser alguna vez. Tampoco llegó a ser doctor, como al parecer dijo ser alguna vez: “He never had a real position in a state school and against the definite statements of the encyclopedias let it be once more expressly emphasized here: *Schmidt was never a gymnasium teacher*. If he so named himself in later years, when he had long given up every educational activity altogether, he was only following the general custom that applied this designation in contrast to the teachers in the Volksschule. [...] As reasonable as it seems and as easily as it certainly would have been for him to acquire the doctor's degree, Schmidt never made the attempt to receive it, as has been established. He himself caused this error by occasionally adding this title to his name on police registrations, *yet he was never Dr. phil.*” (Mackay 2005: 48).

Este punto se nos permite darle importancia a pequeños elementos que serán relevantes en la interpretación de *El Único y su propiedad*. En primer lugar, el contacto directo de Stirner con Hegel, autor que tratará constantemente de invertir. En segundo lugar, el manejo que debió haber tenido (teniendo en cuenta sus cursos al menos) de las cuestiones teológicas. En tercer y último lugar, el hecho de atribuirse títulos que nunca poseyó.

Finalmente, un elemento que puede ser importante en ciertos pasajes, la enfermedad de su madre. La madre de Stirner fue declarada loca y estuvo en La Charité y luego en un asilo privado. Su diagnóstico era el de “*idée fixe*” (Mackay 2005: 49). Este diagnóstico está relacionado estrechamente con aquello que entendemos hoy por el “trastorno obsesivo compulsivo” o, simplemente, por “obsesión”, en manual de historia de la psiquiatría leemos: “‘Obsession’ was a splinter concept from the parent category ‘fixed idea’ [...] Obsessions, agoraphobia and other anxiety disorders travelled together until the end of the century when Freud separated them successfully” (Berríos 2002: 150). Lo único que queremos resaltar aquí es, por una parte, la pertenencia de la expresión “*idée fixe*” (o idea fija) al ámbito de la psiquiatría, y, por otra parte, su relación con la obsesión en general y la ansiedad.

II. Interpretación de Stirner

A) La triada stirneriana

Antes de entrar en materia hemos de exponer el esquema general en el cual se enmarcan los dos momentos descritos que abordaremos aquí.

Stirner realiza en primer lugar una descripción del transcurso de la vida de un hombre. La vida de un hombre comienza con la niñez. Ésta tiene que ver con nuestra primera relación con las cosas en tanto materiales o “naturales” y nuestra búsqueda por superarlas (por ejemplo, en mi camino me topo con un río que intento superar con mi ingenio, inventando un puente o estableciendo otra ruta). Pero este ingenio propio de la niñez termina desarrollando en nosotros el pensamiento, de modo que a la niñez sigue la juventud, en la cual nos enfrentamos a las cosas según su esencia (por ejemplo, veo en la Biblia ya no un libro material, sino la palabra divina) y adoptamos ideales (el joven es ante todo el fanático). Sin embargo, en un momento la esencia de las cosas y los ideales terminan siendo cuestionados por nosotros y una vez que los superamos pasamos a la adultez, que se caracteriza por el egoísmo, que no ve en las cosas más que su propio interés: “El niño era realista, ocupado por las cosas de este mundo, hasta que llegó poco a poco a penetrarlas. El joven es idealista, ocupado en sus pensamientos, hasta el día en que llegará a ser hombre egoísta que no persigue a través de las cosas y de los pensamientos más que la felicidad de su corazón, y pone por encima de todo su interés personal” (Stirner 2007: 24).

Análoga a esta vida del hombre es la historia del hombre, que Stirner divide en la antigüedad, la modernidad, y su propio tiempo (o más bien, el tiempo hacia el cual él apunta), que se identifican respectivamente con el realismo, el idealismo y el egoísmo. En la antigüedad el hombre buscó independizarse de la naturaleza y su forma de lograrlo fue abrazando el mundo del espíritu. Este mundo del espíritu se volvió a su vez opresivo y el hombre se liberó encontrándose a sí mismo. Así como Dios fue el resultado de los esfuerzos de los antiguos, el Yo o el “Único” terminará siendo el resultado de los esfuerzos liberadores de Stirner.

Sirva esto de una primera indicación con respecto al carácter del egoísmo: el egoísmo es tanto superación de la naturaleza como del espíritu. Pero ya que el espíritu es en primer lugar a lo que se opone el egoísmo, para que podamos entender claramente a qué se refiere Stirner con esa noción, debemos indagar en qué consiste el espíritu y su momento.

B) El espíritu

Tal como vimos, lo espiritual es para Stirner propio de la segunda era “humana”. La primera era luchó por emanciparse de la “naturaleza”, y la “naturaleza” era lo que la dominaba. Así, a su vez, la era espiritual lucha por emanciparse del espíritu, y el “espíritu” es el que la domina.

Esta dominación del espíritu y esta lucha en contra de él son abordadas por Stirner a partir de distintos puntos de vista si bien el núcleo de la explicación está en la analogía con el ámbito religioso: religión, filosofía y política no hacen parte más que de un sólo comportamiento. Por otra parte, Stirner se sirve para tematizar la dominación espiritual sobre el “yo” de un vocabulario más o menos preciso, que hemos dividido en tres pares: el espíritu y los fantasmas, lo sagrado y la jerarquía, la obsesión y la idea fija. Estas nociones serán fundamentales para entender lo que Stirner entiende por “egoísmo”.

1. Nociones básicas

a) El espíritu y los fantasmas

Para entender lo que para Stirner es una “dominación del espíritu” debemos partir por entender de qué manera entiende “espíritu”.

“Espíritu” (*Geist*, recordando a Hegel) se refiere en primera instancia a un comportamiento y sus creaciones: “¿Qué es, entonces, el Espíritu? El Espíritu es el creador de un mundo espiritual. Se reconoce su presencia en nosotros sólo cuando se comprueba que nos hemos apropiado de algo espiritual, es decir, de pensamientos: que estos pensamientos nos hayan sido sugeridos poco importa, con tal que nosotros les hayamos dado vida” (Stirner 2007: 37). El espíritu, en cuanto actividad creadora, es nuestro (o lo somos): es “pensar” y lo espiritual son “pensamientos”.

Por otra parte, es su creación la que hace de él propiamente “espíritu”, él mismo es su primera creación y recién aparece cuando crea algo: “Puesto que el Espíritu no existe sino en tanto que creador espiritual, intentemos, entonces, descubrir su primera creación. [...] Esta primera creación debe originarse de la “nada”, es decir, que el Espíritu, para realizarla no dispone más que de sí mismo; más aún, ni siquiera dispone todavía de él, pero debe crearse. El Espíritu es, entonces, él mismo, su primera

creación. Por místico que esto parezca, en realidad se trata de una experiencia cotidiana. ¿Se es pensador antes de haber pensado? Sólo por el hecho de crear el primer pensamiento, se crea el pensador, porque no se piensa en tanto que no se ha tenido un pensamiento. ¿No es cantar lo que te hace cantor, hablar lo que te hace un hablante? Igualmente es la primera producción espiritual lo que hace de ti un Espíritu” (Stirner 2007: 39). El espíritu “se pone” a sí mismo creando lo espiritual y por lo tanto, es cuando creamos lo espiritual que somos espíritu.

Así queda caracterizado rápidamente el Espíritu. Ahora hemos de entender en qué radica su dominación. En primer lugar, tiene que ver con una tendencia, latente en el yo, a “perderse” en el entusiasmo, a ser dominado por él (y que será importante luego para entender la noción de “Yo único” que quiere establecer Stirner): “Si te distingues del pensador y del cantor, deberías distinguerte igualmente del Espíritu y sentirte claramente algo distinto que el Espíritu. Así como el yo pensante pierde fácilmente la vista y el oído en su entusiasmo por pensar, así también el entusiasmo espiritual te domina y ahora aspiras con todas tus fuerzas a hacerte todo Espíritu y a fundirte en el Espíritu” (Stirner 2007: 39). El Espíritu es un comportamiento tal que domina sobre el resto de los comportamientos, de tal manera que la actividad espiritual se busca establecer como la única “mía” (como la única “humana”, como la única “verdadera”, como la única “correcta”, etc.). En segundo lugar, la dominación espiritual se instala gracias a sus creaciones: los fantasmas.

Con la noción de “fantasma” (*Gespent*) muestra Stirner que las creaciones espirituales no son inofensivas. Éstas acechan y sin embargo no son más que aparentes: “¿Qué es un fantasma sino un cuerpo aparente pero un espíritu real? Así es el mundo, vano, nulo, una ilusoria apariencia sin otra realidad que el Espíritu. Es la apariencia corpórea de un espíritu” (Stirner 2007: 43). La corporalidad justamente es un rasgo que sólo el individuo único tiene, de modo que el “parecer cuerpo” de lo espiritual es lo que lo instaure como fantasma. Allí se jugará también, por cierto, la destrucción que se hará de lo fantasmagórico por parte del egoísta: “Hoy [egoísta], destruyo esas vaguedades engañosas [los fantasmas], entro en posesión de mis pensamientos, y digo: Yo sólo tengo un cuerpo y soy alguien. No veo ya en el mundo más que lo que él es para mí” (Stirner 2007: 24).

Sin embargo, el hecho de que el espíritu se plantee como indistinguible del yo y el carácter fantasmagórico de lo espiritual no terminan de mostrar el carácter dominante del espíritu, el cual se expondrá a partir de un carácter propio de lo fantasmagórico: lo sagrado y su poder instaurado, la jerarquía.

Antes de avanzar al tema de lo sagrado, hemos de intentar aclararnos metódicamente lo que se entiende por “espíritu” y por “fantasma”. “Espíritu” tal como hemos dicho es comportamiento y, como tal *relación*. De qué tipo sea este comportamiento o relación será aclarado más adelante. Por otra parte, lo espiritual nunca es tenido en el espíritu en cuanto fantasma, ya que sólo la distinción del yo del espíritu puede dar cuenta de los fantasmas: “Mi actitud frente al Espíritu es idéntica: si lo reduzco a un fantasma y rebajo el poder que ejerce sobre mí al rango de una ilusión, no parecerá ya ni santo, ni sagrado, ni divino, y yo lo usaré a él en vez de que él me use, como me sirvo de la Naturaleza, a mi gusto y sin el menor escrúpulo” (Stirner 2007: 100). ¿Qué carácter fenomenológico hemos de dar entonces al “fantasma”? “Fantasma” debe ser entendido como un carácter del *contenido* del Espíritu (en tanto comportamiento), contenido al que nos referimos con “lo espiritual” y que Stirner llama sin más “espíritus”: “Sí, todo en este mundo está encantado. Más aún, este mundo mismo está encantado, máscara engañosa, es la forma errante de un espíritu, es un fantasma. [...] Se mira alrededor y en la lejanía; por todas partes nos rodea un mundo de fantasmas, estamos asediados por visiones. Todo lo que se nos aparece no es más que el reflejo del espíritu que lo habita, una aparición espectral; el mundo entero no es más que una fantasmagoría, tras la cual se agita el Espíritu. Vemos espíritus” (Stirner 2007: 43). Finalmente, debe entenderse que este comportamiento tiene también una forma espiritual de encontrarse: “A tus ojos, el mundo entero está espiritualizado, ha venido a ser un enigmático fantasma, por eso no te sorprende tampoco no hallar en ti más que un fantasma” (Stirner 2007: 43).

b) Lo sagrado y la jerarquía

Lo espiritual, fantasmagórico, se nos muestra en el espíritu con el carácter de lo sagrado. Así es como en Stirner se llega de uno a otro: “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. 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” (Stirner 2007: 43-44). Los espíritus son tenidos en el espíritu como lo “propiamente real” de tal manera que son

tenidos en el espíritu como “intocables”. Lo sagrado se nos muestra por vez primera como el carácter inamovible, superior y siempre presente (eterno) de los espíritus. Se podría resumir diciendo que lo sagrado resume la relación del adorador con lo divino.

Por otra parte, lo sagrado se caracteriza por la “ajenidad” (*Fremdheit*): “La ajenidad es una característica de lo 'sagrado'. En todo lo sagrado existe algo misterioso, o sea, extraño, algo que nos incomoda. Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión” (Stirner 2007: 45). Que lo espiritual sea sagrado quiere decir que es ajeno a mí: yo no juego ningún papel en su carácter de sagrado y nunca es completamente accesible (es un otro) o, en otras palabras, es revelado. Que lo sagrado sea “dado” o “revelado” es lo que distingue por ejemplo a lo sagrado de lo que meramente consideramos verdadero: “¿Por qué no considero sagrada una verdad matemática, indiscutible, que podría llamarse eterna, en el sentido habitual de la palabra? Porque no es revelada, no es la revelación de un ser superior” (Stirner 2007: 45).

Finalmente, es propio de lo sagrado sacralizar a su adorador. Lo sagrado, en tanto espiritual, sacraliza al espíritu que lo reconoce como tal: “Sagrada es, entonces, la más alta de las esencias y todo aquello en lo cual se revela o se manifiesta a sí misma, y también sagrados son los que reconocen a ese ser supremo en su propio ser, es decir, en sus manifestaciones. Lo que es sagrado santifica a su vez a su adorador, quien por su culto se convierte él mismo en sagrado; y del mismo modo santifica todo lo que hace: santo comercio, santos pensamientos, santas acciones, santas aspiraciones, etc.” (Stirner 2007: 46).

Si bien estas tres caracterizaciones de lo sagrado nos permiten entender qué es lo que entiende Stirner por sagrado, hay dos observaciones que hemos de tener en cuenta. La primera tiene que ver con el ámbito de lo sagrado. Para Stirner es un error considerar que lo sagrado pertenece solamente al ámbito de lo religioso: “Entender únicamente por reveladas las verdades religiosas sería absolutamente erróneo, sería desconocer por completo el significado del concepto 'ser superior'. Los ateos se ríen de ese ser superior al que se rinde culto bajo el nombre de 'altísimo' o 'être suprême' y reducen a polvo, una tras otra, todas las pruebas de su existencia, sin notar que ellos mismos obedecen así a su necesidad de un ser superior y que no destruyen al antiguo sino para dejar lugar a otro nuevo.” (Stirner 2007: 45-46). Así, lo sagrado tiene que ver, más que con lo religioso, con un comportamiento base de la constitución de lo religioso, de lo cual lo religioso no es más que una de sus expresiones. La segunda observación tiene que ver con la génesis de lo sagrado, que Stirner ve en una tendencia propia del yo:

“Todos sus esfuerzos y todas sus preocupaciones para separarse de sí mismo no son más que el esfuerzo mal comprendido de disolverse a sí mismo. Si estás encadenado a lo que hiciste en el pasado y si tiene que parlotear por lo que hiciste ayer, no puedes transformarte a ti mismo en cada instante. Entonces te sientes atrapado por las cadenas de la esclavitud y paralizado. Por esto, en cada instante de tu existencia brilla un instante futuro que te llama, y tú, en tu desarrollo, te separas de ti, de tu Yo actual. Lo que Tú eres en cada instante es tu propia creación y no debes separarte de esta creación, tú, su creador. Eres un ser superior a ti mismo, tú que te superas a ti mismo” (Stirner 2007: 45). El yo al ser contingente, fugaz, y sin embargo estar sujeto a fantasmas que lo fijan (responder a errores del pasado por ejemplo, apelando a la justicia, es justamente no reconocer su unicidad actual) tiene esta tendencia separarse de sí mismo. Sin embargo, al no reconocerse como único, como constante creador de sí mismo, no se reconoce a sí mismo como su creación actual sino que proyecta su creación en un otro (ajeno, sagrado) manteniéndose él completamente ligado a su pasado. Así, lo que en el fondo no es más que expresión del cambio constante del yo pasa a ser fijación del yo y anhelo de un otro.

Así se nos revela más claramente el carácter dominante del espíritu, o más propiamente, del modo de tener al espíritu propio del espíritu. A esta dominación instaurada por la sacralización es a la que se refiere Stirner con el nombre de jerarquía (*Hierarchie*), que debe ser entendido como “poder sagrado”: “Los hombres se dividen en dos clases, los cultos y los incultos. Los primeros, en la medida en que eran dignos de su nombre, se ocupaban con los pensamientos, con el Espíritu, y como durante la era postcristiana, que tuvo el pensamiento por principio, eran los amos, exigieron de todos la más respetuosa sumisión a los pensamientos reconocidos por ellos. Estado, Emperador, Iglesia, Dios, Moralidad, Orden, etc. son pensamientos o espíritus que únicamente existen para el Espíritu. Un ser simplemente vivo, un animal, se preocupa por ellos tan poco como un niño. Pero los incultos no son en realidad más que niños y el que no piensa más que en satisfacer las necesidades de su vida, es indiferente a todos los fantasmas; pero, por otra parte, al carecer de fuerza contra ellos, acaba por ser dominado por pensamientos y caer bajo su poder. Ése es el sentido de la jerarquía” (Stirner 2007: 79). Con esta división entre cultos e incultos, Stirner se refiere, más que al hecho de que “la gente culta” mande por sobre “la gente ignorante”, a que las ideas o el espíritu mandan por sobre “lo mundano” (los placeres, la naturaleza, el interés: en otras palabras, todo lo que no es espíritu)¹⁰. Por lo mismo, la jerarquía es asociada directamente al pensamiento y puede existir dentro de un mismo individuo: “¡La

¹⁰ “Lo mundano” sin embargo se dice aquí en el sentido mentado por el espíritu, ya que justamente Stirner busca diferenciar el egoísmo de la actitud natural, anterior al espíritu.

jerarquía es la dominación del pensamiento, el dominio del Espíritu! Hemos sido jerárquicos hasta ahora, oprimidos por quienes se apoyan en pensamientos. Los pensamientos son lo sagrado. Pero a cada instante el culto choca con el inculto, y a la inversa, no sólo entre dos personas, sino en un solo y mismo hombre. Porque ningún culto es tan culto que no encuentre algún placer en las cosas, portándose en ese caso como un inculto, y ningún inculto carece totalmente de pensamientos” (Stirner 2007: 79). Por esto, la jerarquía es “poder sagrado” en la medida en que es propio de lo sagrado el establecimiento de la jerarquía y cuando Stirner afirma que “hemos sido jerárquicos hasta ahora” se refiere a que moviéndonos en el reino del espíritu no hemos hecho más que renovar y actualizar constantemente su dominación.

Nuevamente, antes de avanzar al problema de la obsesión y la idea fija (donde ahondaremos en la noción de religión que maneja Stirner), abordaremos la situación metódica de lo sagrado y la jerarquía. Hasta ahora hemos dicho más o menos laxamente que lo sagrado es carácter de lo espiritual y un modo de tener al espíritu propio del espíritu. Debemos decir que lo sagrado ante todo es el modo por el cual es tenido el espíritu en tanto relación y en tanto contenido. Las razones de esto es que la ajenidad propia de lo sagrado lo constituye como lo opuesto al egoísmo, caracterizado por la propiedad (*Eigentum*). Además, tal como vimos, Stirner reconoce al Espíritu como *un* comportamiento del yo y reconoce la posibilidad de desacralizarlo. “Ser jerárquico” es lo contrario a “ser egoísta”: es un modo de tener al espíritu de tal manera que lo reconoce como lo incontestable, inamovible, superior, fijo, etc. y como tal es una *ejecución* específica del comportamiento espiritual. El mismo hecho de que lo sagrado se sacralice tanto a sí mismo como a su adorador muestra que lo que se tiene por sagrado es tanto el contenido como la relación, todo esto gobernado desde la ejecución. Así, hemos de entender la jerarquía como una ejecución y lo sagrado como característica del contenido y el comportamiento espirituales (de los espíritus y el espíritu) apropiada a esa ejecución.

c) Los obsesionados: idea fija y fanatismo

Con las indicaciones sobre lo sagrado se nos anuncia ya lo que Stirner entiende por espíritu, así como su carácter opresivo. Ahondaremos más en ciertas características de lo sagrado, en qué consiste su ejecución y cómo así se nos muestra lo que Stirner entiende por religión. Por lo demás, esto nos servirá para adentrarnos más adelante en el problema de la encarnación, para que así abordemos los

despliegues del espíritu.

Los espíritus (o fantasmas) son tenidos bajo la forma de lo sagrado. Esta sacralización de los espíritus nos lleva a obsesionarnos con ellos, nosotros somos, en el espíritu, los “obsesionados” (*die Besessene*). La condición obsesiva será aclarada principalmente por Stirner a partir de dos elementos de la obsesión.

En primer lugar, la obsesión es tal que Stirner apela a la noción “psiquiátrica” de idea fija (de la que hemos hablado más arriba) y relaciona al discurso religioso con el discurso de la locura: “¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! ¡Tienes alucinaciones! Te imaginas grandes cosas y te forjas todo un mundo de divinidades que existe para ti, un reino de Espíritus al que estás destinado, un Ideal que te llama. ¡Tienes la idea fija! No creas que bromeo o que hablo metafóricamente cuando declaro radicalmente locos, locos de manicomio a todos los atormentados por lo infinito y lo sobrehumano, a todos los que dependen de 'algo superior'; es decir, a juzgar por la unanimidad de sus votos, a poco más o menos a toda la humanidad. ¿A qué se llama, en efecto, una idea fija? A una idea a la que está sometido el hombre. Pero ¿qué son la verdad religiosa, de la que no puede dudarse, la majestad (la del pueblo, por ejemplo), que no puede atacarse (se cometería entonces un delito de lesa majestad), la virtud, a la que el censor de la moralidad no tolera el menor ataque? ¿No son otras tantas ideas obsesivas? ¿Y qué es, por ejemplo, ese loco palabrerío que llena la mayor parte de nuestros periódicos, sino el lenguaje de locos, a quienes hechiza una idea obsesiva de legalidad, de moralidad, de cristianismo, etc. locos que no parecen estar libres más que por el tamaño del patio en que tienen sus recreos?” (Stirner 2007: 50-51). Los fantasmas, al ser sacralizados, obsesionan como ideas fijas, en el sentido propio del lenguaje “psiquiátrico” de la época, que Stirner reinterpreta ahora en el ámbito de los fenómenos que quiere resaltar (recordemos que él tiene una experiencia directa de aquella condición en su relación con su madre). Los fantasmas, en tanto ideas fijas, están para uno siempre ahí, fijos e incuestionables, y son causantes de ansiedad ya que exigen que siempre estemos vueltos hacia ellos, reafirmando una y otra vez. Y en primer lugar esto es lo que hace de nosotros “los obsesionados”.

Sin embargo, no sólo somos los “obsesionados”, sino que también somos los “poseídos”. Los obsesionados son, en alemán, *die Besessene*, sustantivo que viene del participio de *besitzen*, verbo que significa “poseer”: “Si os desagrada la palabra “posesión”, entonces llámenlo “apasionamiento”, llámenlo así ya que el espíritu os posee y de él viene toda “inspiración”, --ímpetu y entusiasmo. Y agregó que el entusiasmo acabado --porque uno no puede permanecer parado en el que es desidioso y a

medias --se llama fanatismo” (Stirner 2011: 48)¹¹. Así, la obsesión se constituye también por el fanatismo, que se puede entender como una pasión sagrada, un entusiasmo inspirado por lo sagrado (ajeno a nosotros). Por lo mismo, Stirner apela al origen de la palabra “fanatismo” (*Fanatismus*) en la palabra latina “fanum”, que indica un lugar sagrado (ya sea un lugar sacro, como un templo, o un lugar sacralizado): “El “fanatismo” es particularmente propio de las personas cultas, porque la cultura de un hombre está en relación con el interés que adquiere por las cosas del espíritu, y este interés espiritual, si es fuerte, no es ni puede ser menos que fanatismo; es un interés fanático por lo que es sagrado (*fanum*)” (Stirner 2007: 52).

Es a partir de esta doble estructura de la obsesión, junto a las nociones que hemos explicado más arriba, que se revela por una parte lo que entiende propiamente Stirner por “religión” (*Religion*) y, por otra parte, lo que entiende por “interés” y “desinterés”. La religión en Stirner abarca mucho más que lo que entendemos por religión (por ejemplo, un conjunto de doctrinas, dogmas, rituales, etc. seguido por un conjunto de personas). La religión debe ser vista como un fenómeno. Para mostrar esto, Stirner apela a la etimología de *religio* dada por Cicerón: “Hoy todavía utilizamos esa palabra de origen latino “religión”, que por sus etimología expresa la idea de lazo. Y atados estamos, en efecto, y así permaneceremos en tanto que estemos impregnados de religión” (Stirner 2007: 56). Así, en la religión estamos atados a la idea fija. Pero la religión es lazo sólo con respecto a *nosotros* y ya que en nosotros y a través de este lazo vive el espíritu, para el espíritu es libertad: “¿Pero el Espíritu también está atado? Al contrario, el Espíritu es libre; es el único dueño, no es nuestro espíritu, es el Espíritu absoluto. Así, la verdadera traducción afirmativa de la palabra religión sería 'la libertad espiritual'. Aquel cuyo espíritu es libre es por eso mismo religioso, como el que da rienda suelta a sus apetitos es sensual; al primero lo ata el espíritu, al segundo, la carne. Enlace, dependencia, *religio*, eso es la religión con respecto a mí; yo estoy ligado; libertad, ésa es la religión con respecto al espíritu; él es libre, goza de la libertad espiritual. ¡Cuántos conocen, por haberlo sufrido, el mal que puede hacernos el abandonarnos a nuestros sentidos, a nuestras pasiones! Pero lo que no se quiere ver es que el Espíritu Puro, la radiante espiritualidad, el entusiasmo por los ideales, puede hundirnos en una angustia mayor que lo que lo haría la más negra maldad. Y esto es imposible notarlo a menos que se sea conscientemente egoísta” (Stirner 2007: 56).

¹¹ Traducción nuestra: “Missfällt Euch das Wort 'Besessenheit', so nennt es Eingenommenheit, ja nennt es, weil der Geist Euch besitzt, und von ihm alle 'Eingebungen' kommen, - Begeisterung und Enthusiasmus. Ich setze hinzu, dass der vollkommene Enthusiasmus - denn bei dem faulen und halben kann man nicht stehen bleiben - Fanatismus heisst”.

Por otra parte, la obsesión sirve para mostrar el desinterés (*Uneigennützigkeit*) que es exigido por el espíritu¹²: “¿No existe el desinterés, ni puede encontrarse jamás? ¡Al contrario, nada es más común! Incluso se podría llamar al desinterés un artículo de moda del mundo civilizado y se lo tiene por tan necesario que, si resulta demasiado caro, se le intenta dar un brillo falso, aparentarlo. ¿Dónde empieza el desinterés? Precisamente en el instante en que un objetivo deja de ser nuestro objetivo y nuestra propiedad y en que dejamos de disponer de él a nuestro gusto, como propietarios, cuando ese objetivo se convierte en un objeto fijo o una idea obsesiva y comienza a inspirarnos, a entusiasmarnos, a fanatizarnos; en resumen, cuando se convierte en nuestro dueño” (Stirner 2007: 67). El desinterés se muestra por lo ajeno que es nuestro objeto (la idea fija) y por el hecho de que estemos poseídos por él (fanatismo), y esto es tan común al espíritu como a los “sentidos”. Así se explica también por qué vemos la jerarquía a partir de la locura y esto es porque ambas nos impiden ser “propietarios”: “El desinterés crece allí donde reina la obsesión, tanto en las posesiones del diablo como en las del buen Espíritu; en el primero, vicio, locura, etc.; en el segundo, resignación humildad, etcétera.” (Stirner 2007: 67). Frente al desinterés, finalmente, se posicionará el egoísta, por lo cual no hay que entender la obsesión y el desinterés como el mero hecho de reflexionar o pensar (o siquiera creer) en determinados objetos de aquellas reflexiones, pensamientos, etc. El desinterés se caracteriza por la falta de cualquier cuestionamiento o indagación concreta con respecto al objeto ideal, de tal modo que lo que se investiga no son siempre más que sus resultados, dependencias, relaciones, etc.: “Yo no soy desinteresado mientras el objetivo sea mío, en tanto lo ponga perpetuamente en cuestión en lugar de convertirme en el instrumento ciego de su cumplimiento. No por esto mi preocupación tiene que ser menor que la del más fanático, pero ante mi objetivo soy frío, incrédulo, su enemigo acérrimo, sigo siendo su juez, porque soy su propietario” (Stirner 2007: 67). El desinterés, en resumen, es la renuncia de sí.

Metódicamente hay que entender la obsesión o posesión (*Besessenheit*) como carácter ejecutivo de lo sagrado. Jerarquía y obsesión son caracterizaciones distintas del mismo sentido de ejecución de un mismo fenómeno. Es por esto que en ambas se repite una estructura semejante: jerarquía como sentido de ejecución de una relación sagrada con respecto a un contenido sagrado (contenido que es tenido como sacralizante en esta relación) y obsesión como sentido de ejecución de una relación fanatizada con respecto a un contenido como idea fija (contenido que es tenido en la relación como lo que nos inspira o entusiasmo). Así como veíamos que “fantasma” era lo espiritual visto desde el

¹² Esto será importante para ver cómo el egoísta se caracteriza por ser interesado y cómo ese “ser interesado” se distingue del interés definido por el liberalismo.

egoísmo, pareciera ser que la “obsesión” es la jerarquía vista desde el egoísmo: al egoísta lo sagrado, que es lo que tiene por más verdadero el espíritu, no le parece más que una idea fija propia de la obsesión. Por otra parte, con desinterés se nombrará simplemente un carácter de la obsesión en tanto ejecución (en ese sentido, ambas nociones se corresponden). Finalmente, ha de entenderse por religión lo que sería el “régimen del espíritu”, régimen caracterizado por todo lo que hemos dicho hasta el momento.

Así quedan tematizados los elementos principales del análisis stirneriano. Queda aún por ver todos elementos en su movimiento y en su concreción. Esta concreción parte de la noción cristiana de la “encarnación” que Stirner describe brevemente. Una vez explicado esto, entraremos propiamente a explicar las distintas encarnaciones del espíritu, lo que dotará de mayor claridad a todo esto.

2. Los despliegues del espíritu

Los despliegues del espíritu son propiamente las encarnaciones del espíritu. Ésta noción de encarnación está dada por Stirner a partir de su lectura de la doctrina cristiana, en la cual le es dada a la encarnación un lugar central. La encarnación en primer lugar nace a partir de un rasgo inherente a lo religioso, ya que para el espíritu es lo espiritual (o los fantasmas) “lo que propiamente es”, y así en todo se busca “la esencia”: “El ser enigmático e incomprensible que encanta y perturba al universo es el fantasma misterioso que llamamos Ser Supremo. Penetrar ese fantasma, comprenderlo, descubrir la realidad que existe en él (probar la existencia de Dios) es la tarea a la que los hombres se han dedicado durante siglos. Se han torturado en la empresa imposible y atroz, ese interminable trabajo de Danaides, de convertir el fantasma en un no-fantasma, lo no-real en real, el Espíritu en una persona corporal --con esto se atormentaron a sí mismos hasta la muerte. Tras el mundo existente buscaron la cosa en sí, el ser, la esencia. Tras las cosas buscaron la no-cosa” (Stirner 2007: 47). Pero, en segundo lugar, la religión no sólo hace que se vea la esencia detrás de todo, sino que también busca ver realizada la esencia (en este caso, el “ser supremo”). Es a partir de esto que se entiende la encarnación en el sentido cristiano. La encarnación de Cristo es interpretada justamente como la necesidad del espíritu de hacerse de lo corporal y así hacer evidente su realidad: “La obsesión de hacer palpable el fantasma, o de realizar el absurdo, ha llevado a producir un fantasma corporal, un fantasma o espíritu provisto de un cuerpo real, un fantasma hecho carne. [...] Así se mantiene el más extraordinario de los fantasmas: una cosa que no

es una cosa” (Stirner 2007: 48). Pero la encarnación de Cristo no es sólo la realización de lo espiritual, sino que también es realización de lo divino en lo humano. Así, el hombre empieza a estar considerado bajo una doble condición en tanto espíritu y cuerpo, doble condición que en realidad terminará siendo aparente ya que es sólo lo espiritual lo que será en definitiva propiamente humano y así se verá en lo humano una esencia que debe ser realizada, un espíritu que debe encarnarse: “Fue Cristo quien sacó a luz esta verdad: que el verdadero Espíritu, el fantasma por excelencia es el hombre. El Espíritu corpóreo es el hombre, su propia esencia y lo aparente de su esencia, a su vez, su existencia y su ser¹³. Desde entonces el hombre, en general, no huye de los espectros que están fuera de él, sino de él mismo; es para sí mismo un objeto de espanto. En el fondo de su pecho habita el Espíritu del Pecado; el pensamiento más suave (y este pensamiento mismo es un Espíritu) puede ser un diablo, etc. El fantasma se ha corporizado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en verbo; el hombre es Espíritu. Que el cuerpo se reseque, con tal que el Espíritu se salve. Todo depende del Espíritu y toda la atención se centra en la salvación del Espíritu o del alma. El hombre mismo se ha reducido a un espectro, un fantasma oscuro y engañoso, el que incluso tiene asignado un lugar determinado en el cuerpo (disputas sobre el lugar que ocupa el alma: la cabeza, etcétera)” (Stirner 2007: 48-49). En resumen, se intenta hacer del hombre (o de uno en tanto hombre) nada más que la encarnación del espíritu del hombre: “El deseo piadoso de los antiguos era la santidad, el de los modernos es la corporeidad” (Stirner 2007: 367).

Es en este contexto que deben entenderse los despliegues del espíritu, ya que veremos que en el ámbito de la religión lo divino ya no es tenido como algo externo, sino que desde el protestantismo de lo que se trata es de hacerse uno mismo divino y de ver en todo las expresiones divinas. Por otra parte, en el ámbito de la filosofía uno no es más que expresión del conocimiento científico (uno debe hacerse espíritu) y uno no ve en las cosas más que lo razonable (la naturaleza como realización del espíritu). Finalmente, en el ámbito político uno tiene el deber de encarnar al ciudadano, al trabajador o al hombre, en la medida en que la política misma no es más que la realización del Estado, la sociedad o la humanidad.

¹³ “Der *leibhaftige* oder beleibte Geist ist eben der Mensch: er selbst das grauenhafte Wesen und zugleich des Wesens Erscheinung und Existenz oder Dasein” (Stirner 2011: 44). Nuestra traducción: “El espíritu *corporal* o corpulento es justamente el hombre: él mismo [es] la horrible esencia y a la vez la apariencia y la existencia, o ser ahí, de la esencia.”

Antes de seguir, adviértase que cuando hablamos del “ámbito de la religión” nos referimos normalmente a la religión positiva, lo que entendemos normalmente por religión (y por religiones: catolicismo, protestantismo, etc.) y no a la “religión” en el sentido en que lo piensa Stirner, ya que es un fenómeno que justamente rebasa ese ámbito. Por lo tanto, lo que sigue ahora debe entenderse como el modo en que se expresa la religión (en tanto “régimen de lo espiritual”) en la religión (en sentido “positivo”). La religión en este primer sentido se expresa o realiza en la religión en el segundo sentido, la filosofía y la política, siendo ésta última su realización más acabada.

a) Religión

En el ámbito de la religión, la encarnación se ve en los desarrollos del protestantismo en contraposición al cristianismo de la edad media (y a partir de éste) y al jesuitismo.

En primera instancia, para Stirner, al cristiano le bastó conocer y poseer la verdad, de un modo más o menos externo¹⁴, sin cuestionarse demasiado la posición de uno con respecto a la verdad: “Durante largo tiempo se contentaron con la ilusión de poseer la verdad, sin que llegase a la mente de nadie preguntarse seriamente si no sería, quizá, necesario, antes de poseer la verdad, ser uno mismo verdadero. Ese tiempo fue la Edad Media. Se figuraron poder comprender lo abstracto, lo inmaterial, por medio de la conciencia común; de esa conciencia que no tiene imperio más que sobre los objetos, es decir, sobre lo sensible y lo material” (Stirner 2007: 88). En la búsqueda de lo divino (que sigue el legado de los antiguos) bastaba la razón natural (ejemplo de esto sería la escolástica), razón que debería ser ejercitada y torturada para alcanzar aquello que es de naturaleza superior a lo sensible: “Del mismo modo en que hay que ejercitar mucho la vista para tomar la perspectiva de los objetos lejanos, y que es preciso que la mano haga penosos esfuerzos antes de que los dedos hayan adquirido la destreza necesaria para dar en las teclas según las reglas del arte, así se han sometido a las mortificaciones más variadas, a fin de hacerse capaces de abrazar enteramente lo suprasensible” (Stirner 2007: 88). Sin embargo, la razón natural aprehende naturalmente sólo lo sensible, de modo que ella se revela rápidamente como limitada para aprehender lo divino por más que se la ejercite: “Pero lo que se mortificaba no era nada más que el hombre material, la conciencia común, la inteligencia restringida a la percepción de las relaciones sensibles. Y como esa inteligencia, ese pensamiento del que Lutero hizo menosprecio bajo el nombre de razón, es inepto para concebir lo divino, el régimen de mortificaciones

¹⁴ Ejemplar sería el gnosticismo, si bien Stirner no habla de ello.

a que se lo sometió no contribuyó en nada al descubrimiento de la verdad: tanto les hubiera valido hacerles ejercitar sus pies en el baile durante años con la esperanza de que aprendieran a tocar flauta” (Stirner 2007: 88). Es en este contexto que Stirner hace entrar a Lutero.

Así, en segunda instancia, es cuestionada la posición de uno con respecto al conocimiento de lo divino: “Lutero, con quien acaba lo que se llama la Edad Media, fue el primero en comprender que si el hombre quiere abrazar la verdad debe empezar por hacerse distinto del que es, y por llegar a ser tan verdadero como la verdad. El que posee ya la verdad entre sus creencias, puede tener parte en ella; es decir que no es accesible más que al creyente, y sólo el creyente puede explorar sus profundidades” (Stirner 2007: 88). Según Stirner, Lutero es el que introduce al espíritu en lo mundano, que hace que el espíritu se encarne en el hombre. Esto en primer lugar se debe al hecho de que lo divino es algo que se le exige al individuo, uno mismo debe hacerse divino: “Lutero saca a la luz ese principio de que, siendo la verdad pensamiento, no existe más que para el hombre que piensa. Y eso equivale a decir que el hombre debe simplemente colocarse, en lo sucesivo, en un punto de vista diferente, en el punto de vista celeste, creyente, científico, en el punto de vista del pensar frente a su objeto, el pensamiento, o del espíritu frente al Espíritu. El igual sólo reconoce al igual. 'Tú eres el igual del Espíritu, al que comprendes” (Stirner 2007: 89). Esto hace que se vea normalmente al protestantismo como el abatimiento de la jerarquía¹⁵, en la medida en que hay una “democratización” de lo divino que ya no está en manos de una casta sacerdotal sino en la posibilidad de cada uno de volverse creyente, y así, divino. Pero para Stirner esto no es más que una dominación más efectiva del espíritu, en la medida en que se le exige al individuo volverse un espíritu, un fantasma. En segundo lugar, el protestantismo al reconocer lo divino en todo hombre hace que se divorcie la iglesia del Estado, la ciencia y el arte, lo cual es visto como otro signo de fin de la jerarquía. Esto es cuestionado por Stirner, en la medida en que si bien se separan estas potencias (artísticas, políticas y científicas) de la religiosa, no es más que porque se reconoce la religiosidad en ellas: “pienso que nunca la dominación del Espíritu o, lo que viene a ser lo mismo, la libertad del Espíritu, ha sido tan extensa y tan omnipotente como desde la reforma, puesto que, lejos de romper con el arte, el Estado y la ciencia, el principio religioso no ha hecho más que penetrarlos, quitarles lo que les quedaba de secular, para llevarlos al “reino del Espíritu” y volverlos religiosos” (Stirner 2007: 89). Así, Lutero representa la encarnación del espíritu en el ámbito de lo religioso y por lo tanto un paso más en la dominación del espíritu.

Finalmente, resaltemos que esta encarnación en el ámbito religioso es una encarnación tanto en

¹⁵ Recuérdese, jerarquía en el sentido del poder sagrado expuesto en II,B,1,b).

el yo como en el mundo y es lo que constituye propiamente la dominación del espíritu¹⁶ (encarnación del espíritu en tanto comportamiento y del espíritu en tanto contenido o fantasma). El hecho de que cada uno pueda ser verdadero exige una vigilancia constante del individuo que debe velar por volverse sagrado: “El protestantismo ha organizado propiamente en el hombre un verdadero servicio de 'policía oculta'. El espía, el vigilante 'conciencia', vigila cada movimiento del espíritu y todo gesto; todo pensamiento es a sus ojos un 'asunto de conciencia', es decir un asunto de policía. Los 'instintos naturales' y la 'conciencia' (canalla interior y policía interior), es lo que forma al protestante. [...] El católico puede ir en paz desde el momento en que ha cumplido los 'mandamientos'; el protestante busca la perfección. El católico no es más que un laico, en tanto que todo protestante es él mismo un sacerdote. Esta clerecía universal, esta ascensión de todos al sacerdocio es el progreso, y también la maldición, realizada por la Reforma sobre la Edad Media, esto es, la realización de lo espiritual” (Stirner 2007: 94). Así el protestantismo es expresión de la jerarquía, de la dominación de lo sagrado sobre el individuo que debe hacerse sagrado. Además, como anunciamos antes, el protestantismo es una sacralización del mundo: “Se alaba el protestantismo por haber devuelto importancia a lo temporal, como, por ejemplo, al matrimonio, al Estado, etc. Pero, en realidad, lo temporal en cuanto temporal, lo profano, le es mucho más indiferente aún que al catolicismo; no sólo el católico deja subsistir al mundo profano, sino que no se priva de gustar los goces mundanos, en tanto que el protestante, cuando razona y es consecuente, trabaja en aniquilar lo temporal por el solo hecho de que lo santifica. [...] Es ése un punto esencial sobre el cual quiero insistir. Según el catolicismo, lo mundano, lo secular, puede, sí, ser consagrado o santificado, pero no es santo sin esa bendición sacerdotal; según el protestantismo, por el contrario, lo temporal es santo por sí mismo, por el hecho de su sola existencia” (Stirner 2007: 95-96).

Para pasar al ámbito de la filosofía, hemos de advertir que uno y otro ámbito para Stirner no son más que uno sólo, y el ejemplo claro de eso sería Hegel: “El luteranismo, al contrario, no rechaza nada y procura, en cuanto es posible, reconocer en todo al Espíritu, la operación del Espíritu Santo: él sacrifica lo profano. [...] Así el luterano Hegel (él mismo declara en algún lugar que quiere permanecer luterano) ha venido a identificar completamente el orden natural con el orden lógico. En todo está la razón, es decir, el Espíritu Santo; 'lo real es racional', y lo real es, de hecho, todo, en atención a que, en toda cosa, por ejemplo, en cada mentira, se puede descubrir verdad: no hay mentira absoluta, mal absoluto, etc.” (Stirner 2007: 97). Esta unión entre el ámbito de la religión y la filosofía tiene que ver

¹⁶ A mi parecer se podría dejar abierta la posibilidad de una religión (en sentido positivo) no religiosa (en el sentido stirneriano), cosa que si bien Stirner deja abierta no puede haber algo más lejano a sus intenciones.

con una figura que es para Stirner análoga a Lutero: Descartes.

b) Filosofía

Descartes es visto por Stirner como una continuación de Lutero, en la medida en que ambos reconocen sólo una potencia del individuo como el individuo mismo: “Se ha comparado, no sin razón, a Lutero con Descartes, y al 'el que cree, es un dios' con el 'pienso, luego soy' (*cogito, ergo sum*). El cielo del hombre es el pensar, el Espíritu. Todo puede serle cercenado, salvo el pensamiento, salvo la fe. [...] Yo mismo no soy nada más que espíritu: espíritu que piensa, dice Descartes; espíritu creyente, dice Lutero. Yo no soy lo que es mi cuerpo; mi carne puede ser atormentada de codicias y pasiones. Yo no soy mi carne, pero soy espíritu, nada más que espíritu” (Stirner 2007: 90). De esta manera para Stirner la Reforma y la Modernidad representan un mismo movimiento de encarnación de lo espiritual.

El espíritu es en la religión la creencia y los fantasmas lo divino. ¿Cómo sucede esto en la filosofía?

En la filosofía la encarnación del espíritu en tanto comportamiento se vive como la valoración de la actitud científica por sobre el resto, la cual es la única cierta, verdadera y la que nos define: “Sólo desde Descartes, la filosofía moderna se ha aplicado seriamente a sacar todas sus conclusiones de las premisas cristianas, haciendo del conocimiento científico el único conocimiento verdadero y válido. Por eso empieza por la duda absoluta, el *dubitare*, por la humillación del saber vulgar y la negación de todo lo que no está legitimado por el Espíritu, por el pensamiento. Ella no cuenta para nada con la Naturaleza, las opiniones de los hombres y el consentimiento general; no tiene reposo, en tanto que no ha puesto en todo a la razón y en tanto que no puede decir: 'Lo real es lo racional, y sólo lo racional es real'. Ha llegado así al triunfo del Espíritu o de la razón, y todo es espíritu, porque todo es razonable: la Naturaleza entera, tanto como las opiniones de los hombres, hasta las más absurdas, contienen razón, 'se debe hacer servir todo para su mejor fin', es decir, para el triunfo de la razón. El *dubitare* cartesiano implica el juicio de que sólo el *cogitare*, el pensar, el Espíritu, es. ¡Es una ruptura completa con el sentido 'común', que concede una realidad a los objetos, independientemente de sus relaciones con la razón! Sólo el Espíritu, el pensamiento, existen. Tal es el principio de la filosofía moderna, que es el principio cristiano en toda su pureza.” (Stirner 2007: 90). La filosofía moderna es el triunfo de la razón, que aparta todo de ella y luego se reconoce a ella detrás de todo, lo cual no es más que el triunfo encarnado del espíritu. Es por esto que para Stirner la filosofía no es más que teología: “sólo como

teología puede alcanzar la filosofía el término de su evolución. Sobre el campo de batalla de la teología exhalará su último suspiro” (Stirner 2007: 91).

Así alcanzamos en la filosofía un encarnamiento del espíritu y de los fantasmas: “En el hombre como en la Naturaleza, sólo el pensamiento vive, todo lo demás está muerto. La historia del Espíritu conduce necesariamente esta abstracción, a la vida de las generalidades abstractas o de lo no viviente. Dios, que es Espíritu, sólo está vivo; nada vive más que el fantasma” (Stirner 2007: 91). La filosofía es el despliegue de la jerarquía.

Finalmente, Stirner anuncia que la filosofía termina siendo un yugo más para nosotros, y esto nos permitirá abordar la encarnación en el ámbito de lo político. La filosofía parecería a primera vista darnos mayor autonomía (en tanto el principio de la verdad está en nosotros), sin embargo, esto para Stirner es falso, en la medida en que nosotros mismos (nuestros deseos, emociones, etc.) somos anulados por esa supuesta autonomía, que nos exige la objetividad: “¿Cómo se puede sostener que la filosofía moderna y la época moderna han llegado a la libertad, cuando no nos libran del yugo de la objetividad? ¿Acaso me habré librado de un déspota, cuando en lugar de temerlo personalmente me pongo a temer todo ataque a la veneración que imagino que le debo? Ahí, sin embargo, estamos actualmente. El pensamiento moderno no ha hecho más que transformar los objetos existentes, al déspota real, etc., en objetos imaginarios, es decir, en ideas. ¿Y qué se hace del antiguo respeto frente a esas ideas? ¿Desaparece? Al contrario, no hace más que redoblar su fervor” (Stirner 2007: 92). Así teología y filosofía no hacen más que desembocar en la encarnación del espíritu en la política.

c) Política

La encarnación en el ámbito de la política es aquella que es descrita más ampliamente en *El Único y su propiedad*, ya que es en este ámbito donde el espíritu presente en el ámbito de la religión y en el ámbito de la filosofía se vuelve más palpable.

Al fenómeno político donde Stirner reconoce la encarnación del espíritu se le llama “liberalismo”, en tanto éste es una postura política guiada por la idea de libertad (*Freiheit*). Además la libertad se defiende como algo propio del hombre (en tanto miembro de la humanidad). Por otra parte, la encarnación del espíritu en la política en tanto libertad, hombre y humanidad se ve en Stirner en tres momentos: el liberalismo político (realización del derecho, el ciudadano y el Estado-nación), el liberalismo social (realización de la igualdad, el trabajador y la sociedad) y el liberalismo crítico

(realización completa del liberalismo en todos los elementos anteriormente indicados: desinterés, libertad, hombre y humanidad en tanto “verdadera esencia” del derecho, la igualdad, el ciudadano, el trabajador, el Estado-nación y la sociedad). Todo eso es la victoria total del espíritu, en tanto es la derrota de todo lo individual, cosa que veremos de inmediato.

El liberalismo político entra en juego cuando el Estado se vuelve un objeto de culto, es sacralizado (espiritualizado en el espíritu): “¡El Estado! ¡El Estado! Ésta fue la aclamación general, y desde entonces se intentó organizar bien el Estado y se buscó la mejor constitución, es decir, la constitución en su mejor versión. El pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrenal se convirtió en un culto nuevo. Se abría la era propiamente 'política'. Servir al Estado o la nación fue el ideal supremo, el interés público fue el supremo interés, y un papel en el Estado (lo que no implicaba en modo alguno ser funcionario) el máximo honor” (Stirner 2007: 104). Sin embargo, esta sacralización del Estado sucede luego de una transformación que surge en la lucha por la libertad. Se buscó en un momento poner fin a los privilegios feudales (privilegios propios de los nobles y del rey) intentando pasárselos a la nación soberana: “Todos los privilegios quedaron en manos de la nación, dejaron de ser privilegios para convertirse en derechos” (Stirner 2007: 106). Es bajo esta condición que el Estado se vuelve sagrado, se vuelve sagrado en tanto Estado-nación. Por otra parte, este Estado-nación se vuelve la fuente de todo derecho, que determina la manera en que el individuo debe ser tenido en cuenta. Por esto es que Stirner afirma que el poder del Estado-nación es mucho más opresivo que el de la monarquía (o es incluso la realización absoluta de la monarquía¹⁷), en la medida en que él se vuelve la fuente de todo derecho y este derecho ya no depende de los individuos o de los deseos particulares de un monarca particular: “El despotismo no había sido en manos de los reyes más que un poder complaciente y relajado, en comparación con lo que hizo de él la nación soberana. Esta nueva monarquía se reveló cien veces más severa, más rigurosa y más consecuente que la antigua: todos los derechos y todos los privilegios se derrumbaron ante el nuevo monarca. ¡Cuán templada parece en comparación la realeza absoluta del Antiguo Régimen! La Revolución, en realidad, sustituyó la monarquía limitada por la monarquía absoluta. En adelante todo derecho que no conceda el Monarca-Estado es una usurpación, todo privilegio que otorga se convierte en un derecho. La época necesitaba la realeza absoluta, la monarquía absoluta, por eso se desmoronó lo que hasta entonces se había llamado realeza absoluta, que había

¹⁷ Se podría decir que para Stirner el régimen político liberal es al antiguo régimen lo que el protestantismo al catolicismo.

resultado ser tan poco absoluta que se dejaba recortar y limitar por mil autoridades subalternas” (Stirner 2007: 106). Así, en el establecimiento y en la distribución de derechos de parte del Estado se expresa una negación del individuo: “Todos disfrutamos de la igualdad de los derechos políticos. ¿Qué significa esta igualdad? Simplemente que el Estado no tiene en cuenta mi persona, que yo soy a sus ojos igual que cualquier otro, y que no tengo mayor importancia para él” (Stirner 2007: 107). La encarnación política por lo tanto consiste en el reconocimiento de espíritus: Estado, nación, derecho, de modo que el individuo no ve en sí mismo más que un espíritu que corresponde a esos espíritus, el ciudadano: “Este civismo consiste en la idea según la cual el Estado es todo, de que él es el Hombre por excelencia, y que el valor del individuo como hombre se deriva de su cualidad de ciudadano. Bajo este punto de vista, el mérito supremo es ser buen ciudadano; no hay nada superior, a no ser, cuando mucho, el viejo ideal de buen cristiano” (Stirner 2007: 104). El ciudadano es nuestra realidad fundamental bajo este régimen y por lo tanto una limitación del individuo, es decir un no-reconocimiento de su unicidad y de la pluralidad de sus potencias, el Estado, a su vez, es el fantasma que nos posee: “El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy yo el que vive, es él el que vive en mí. De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad mismos. Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguirlos a unos de otros” (Stirner 2007: 104).

La génesis del liberalismo político, que es la génesis del liberalismo, procede para Stirner directamente de lo ya sucedido en el ámbito de la religión y en el de la filosofía. La intención del liberalismo es instaurar un orden racional, opuesto a la anarquía y a la arbitrariedad de las pasiones del monarca. Así como la filosofía moderna excluye los caprichos, los deseos y pasiones del conocimiento (tal como vimos), el orden político reclamado por el liberalismo se plantea como el triunfo de la razón por sobre la irracionalidad del régimen antiguo: “Con la era de la burguesía se abre la del liberalismo. Se quiere instalar por todas partes lo razonable, lo oportuno. Esta definición del liberalismo, dicha en su honor, lo caracteriza perfectamente; el liberalismo no es más que la aplicación del conocimiento racional a las condiciones existentes. Su ideal es un orden razonable, una conducta moral, una libertad moderada, y no la anarquía, la ausencia de leyes, el individualismo. [...] El liberalismo no defiende ni al libre desarrollo, ni a la persona, ni al Yo, sino a la Razón. Es, en una palabra, la dictadura de la razón. Los liberales son apóstoles, no de la fe en Dios, sino de la razón su Señor. Su racionalismo, que no deja ningún espacio al capricho, excluye entonces toda espontaneidad en el desarrollo y la realización del

Yo. Prefieren ponerse bajo la tutela del soberano más absoluto” (Stirner 2007: 110). Por otra parte, la dependencia del sujeto al objeto (a la objetividad del mundo) celebrada por la modernidad, se traduce para Stirner en la sumisión del individuo al Estado (racional) como expresión de la libertad tal como la entiende el liberalismo: “¡El siervo más obediente es el hombre libre! ¡Qué absurdo! Sin embargo, tal es el pensamiento profundo de la burguesía; tanto su poeta, Goethe, como su filósofo, Hegel, celebraron la dependencia del sujeto frente al objeto, la sumisión al mundo objetivo, etc. El que sólo sirve a las cosas y se entrega totalmente a ellas encuentra la verdadera libertad. Y la cosa es, para cualquiera que pretenda pensar, la razón; la razón, que, como el Estado y la Iglesia, promulga leyes generales y unifica a los individuos en la idea de la Humanidad. Ella decide lo que es verdadero y la ley por la que uno tiene que guiarse. No hay personas más razonables que los siervos leales y, por encima de todos, los siervos del Estado, que se llaman buenos ciudadanos y buenos burgueses” (Stirner 2007: 109). Por otra parte, el liberalismo político es análogo al protestantismo, en un punto que nos permitirá aclararnos qué sentido tiene la idea fija de “libertad” en este movimiento: “¡Libertad política! ¿Qué tenemos que entender por eso? ¿Será la independencia del individuo frente al Estado y sus leyes? De ningún modo. Es, por el contrario, la sujeción del individuo al Estado y a las leyes del Estado. ¿Por qué, entonces, libertad? Porque nada se interpone ya entre el individuo y el Estado, el individuo está vinculado inmediatamente con él, porque es ciudadano y ya no súbdito de otro; ni siquiera me inclino ante el rey, sino ante su carácter de jefe del Estado. La libertad política, idea fundamental del liberalismo, no es más que una segunda fase del protestantismo, y la libertad religiosa le sirve exactamente de complemento. En efecto, ¿qué implica el protestantismo? ¿Libertad de toda religión? Evidentemente no, sino únicamente exención de toda persona interpuesta entre el cielo y el creyente. Supresión de la mediación del sacerdote, abolición de la oposición entre el laico y el clérigo y apertura de relación directa e inmediata del fiel con la religión o el Dios, ése es el sentido de la libertad religiosa” (Stirner 2007: 110-111). Así como el protestantismo representaba la encarnación del espíritu en el ámbito de la religión (positiva), el liberalismo político es la encarnación del espíritu en el ámbito de la política: el sacerdote, el filósofo y el liberal coinciden en que todos son expresión de la jerarquía y la posesión religiosas. Así, por otra parte, lo que se pasa por alto en el liberalismo es el sujeto de la libertad proclamada: “Libertad política supone que el Estado, la 'polis', es libre, y la libertad religiosa que la religión es libre, lo mismo que libertad de conciencia supone que la conciencia es libre. Ver en ellas mi libertad, mi independencia frente al Estado, la religión o la conciencia sería un contrasentido absoluto. No se trata aquí de 'mi libertad', sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y oprime. Estado,

religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad implica mi esclavitud” (Stirner 2007: 111).

Estos son en principio los fundamentos del Estado (constitucional) nacido a partir de la revolución francesa y que proclama la universalidad de los derechos del hombre. Se entiende que la búsqueda de la libertad humana se enmarca dentro de la búsqueda de la libertad política. Pero es justamente a partir de esta enmarcación que la libertad política se ve como limitada con respecto a la libertad humana y así el liberalismo político empieza a revelarse aún como un régimen que representa a un grupo particular, egoísta, lo cual es una contradicción que el liberalismo que sigue intentará superar. Veamos primero cómo se gesta esa contradicción.

El liberalismo político libera al hombre del sometimiento a los caprichos del monarca, poniendo en su lugar al orden constitucional y los derechos que provienen de la nación soberana o el pueblo. Así, el régimen político liberal no es más que el establecimiento de condiciones “objetivas”, “racionales” del crecimiento del hombre: él ahora lucha sólo contra el medio, y sólo el medio puede determinar su perdición o su victoria (y ya no su recepción por parte del monarca o su nacimiento en el seno de la nobleza): “Éste es su principio, que sólo las causas deben gobernar al hombre, especialmente la causa de la moralidad, la de la legalidad, etc. Así ninguno puede ser perjudicado en sus intereses por otro (como ocurría cuando los cargos nobles estaban prohibidos a los burgueses, los oficios prohibidos a los nobles, etc.). Debe haber libre competencia, y si alguno es perjudicado, lo será por un objeto, y no por una persona (el rico, por ejemplo, oprime al pobre por el dinero, que es un objeto). No existe, entonces, más que un solo amo: la autoridad del Estado. [...] A los paternales ojos del Estado, todos sus hijos son iguales (igualdad civil o política), y libre para encontrar los medios de triunfar sobre los demás: no tienen más que competir” (Stirner 2007: 114). De este modo vemos la importancia de la libre competencia en el liberalismo político, pero la libre competencia no es más que la expresión del régimen de un grupo particular, la burguesía, que de él saca provecho: “La revolución ha comenzado, como pequeña burguesa, por la elevación del tercer Estado, y va creciendo sin haber salido de su trastienda. Quien es libre no es el hombre particular -y sólo él es Hombre- sino el burgués, el ciudadano, el hombre político que no es un hombre sino un ejemplar de la raza humana, y más especialmente, un ejemplar de la especie burguesa, un ciudadano libre. En la Revolución no fue el individuo quien actuó en la historia mundial sino un pueblo: la nación soberana quiso hacerlo todo. Es una entidad artificial, imaginaria, una idea (la nación no es otra cosa) la que surge de todo esto; los particulares no son más que los instrumentos al servicio de esta idea, y no escapan al papel de

ciudadanos” (Stirner 2007: 115). Además la burguesía se demarca de dos formas de lo que se podría llamar el proletariado. La primera forma tiene que ver con una especie de “victoria moral burguesa”: “La burguesía se reconoce en su moral, estrechamente ligada con su esencia. Lo que ella exige ante todo es que se tenga una ocupación seria, una profesión honorable, una conducta moral. El estafador, la prostituta, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el bohemio, son individuos inmorales y el burgués experimenta por esas personas sin costumbres la más fuerte repulsión. Lo que les falta a todos es esa especie de derecho de domicilio en la vida que da un negocio sólido: medios de existencia seguros, rentas estables, etc.; como su vida no se apoya sobre una base segura, pertenecen al clan de los individuos peligrosos, al peligroso proletariado: son individuos que no ofrecen ninguna garantía y no tienen nada que perder ni nada que arriesgar. [...] En este amplio sentido se habla cuando se dice proletariado y pauperismo. ¡Cuánto se engañaría el que creyera que la burguesía es capaz de desear la desaparición de la miseria (del pauperismo) y de dedicar a ese objetivo todos sus esfuerzos! Por el contrario, nada le gusta más al buen burgués como la convicción incomparablemente consoladora, de que un sabio decreto de la Providencia repartió de una vez y para siempre las riquezas y la felicidad” (Stirner 2007: 116-117). La segunda forma de distinguirse la burguesía del proletariado es obviamente la económica: “El dinero rige el mundo' es la clave de la época burguesa. Un aristócrata sin un capital y un trabajador sin un sueldo son, igualmente, muertos de hambre, sin valor político. El nacimiento y el trabajo no son nada, sólo el dinero es fuente de valor. Los poseedores gobiernan, pero el Estado elige entre los no poseyentes sus siervos y les distribuye algunas sumas (salarios, sueldos) en la medida en que administran (gobiernan) en su nombre” (Stirner 2007: 118). El resultado de esto es doble. Por una parte, el Estado se termina revelando como el Estado de la burguesía, y por lo tanto como un Estado aún particular: “Así, el desposeído considera al Estado como un poder protector de los poseedores; ese ángel guardián capitalista es un vampiro que le chupa la sangre. El Estado es un Estado burgués, es el *status* de la burguesía” (Stirner 2007: 119). Por otra parte, somete a los trabajadores a la burguesía, de modo que la igualdad pretendida es de facto una desigualdad: “El régimen burgués pone a los trabajadores en manos de los poseedores, es decir, a los que tienen algún bien del Estado (y toda fortuna es un bien del Estado, pertenece al Estado, y no es dada más que en préstamo al individuo) y particularmente a los que tienen en sus manos el dinero y la tierra, a los capitalistas. [...] El Estado paga bien, para que los buenos ciudadanos, los poseedores, puedan pagar mal impunemente. [...] Pero los obreros no son protegidos por el Estado por lo que son esencialmente, es decir, en cuanto obreros. Como súbditos del Estado, sólo tienen el derecho a compartir la policía, que les asegura lo que se llama

una garantía legal. Así la clase de los trabajadores sigue siendo una potencia hostil frente a ese Estado, el Estado de los ricos, el reino de la burguesía. Su principio, el trabajo, no es estimado en su valor, sino explotado; es el botín de guerra de los ricos, del enemigo” (Stirner 2007: 120). Y es justamente sobre el trabajo que se fundamentará la nueva universalidad del hombre y su libertad, bajo la denominación de “liberalismo social”.

Bajo el nombre de “liberalismo social” se refiere Stirner a lo que comúnmente se llamaba en su época “socialismo”. Este cambio de nombre se debe a que el socialismo se enmarca dentro de la tradición liberal en la medida en que así como el liberalismo político demanda la libertad del ciudadano dentro del Estado, el liberalismo social demanda la libertad del trabajador en el seno de la Sociedad. La libertad política es la libertad del ciudadano con respecto a la voluntades personales egoístas, y por lo tanto la obediencia a la ley y al derecho (al Estado), la libertad social es la libertad del trabajador con respecto al empresario, al burgués, y por lo tanto la obediencia a los dictados de la Sociedad. El primero es el fin de los privilegios, el segundo es el fin de la propiedad personal: “Como resultado de su protección a cada persona y a toda propiedad frente a los demás, el Estado aísla a los individuos: cada uno es su parte especial y tiene su carácter especial. Aquel que está satisfecho con lo que es y con lo que tiene no quiere cambiar el estado de cosas, pero quien quiere ser y tener más busca ese aumento y lo encuentra en poder de otras personas. De este modo nos topamos con una contradicción: ninguno es, como persona, más que otro, y sin embargo, uno tiene lo que otro no tiene y desearía tener; así, pues, uno posee lo que necesita y otro no, ya que uno es rico y otro pobre. [...] A nuestra libertad frente a las personas le falta, todavía, la libertad frente a lo que les permite a unos oprimir al resto, a lo que es el fundamento del poder personal, es decir, la libertad frente a la propiedad personal. Suprimamos, entonces, la propiedad personal. Que ninguno posea nada, que todos sean indigentes. Que la propiedad sea impersonal, que pertenezca a la Sociedad. Ante el propietario supremo, todos nos convertimos en iguales, iguales personas, iguales indigentes, nulidades” (Stirner 2007: 121). Así como el Estado era la fuente de todo derecho, la Sociedad es en el liberalismo social la fuente de toda propiedad. Por otra parte, así como el individuo no es tenido más que como ciudadano en el liberalismo político, en el liberalismo social él no es tenido más que como trabajador: “lo que constituye nuestro valor, nuestra dignidad, no es nuestra cualidad de hijos iguales de nuestra madre el Estado, y nacidos con los mismos derechos bajo su amor y su protección, sino el hecho de que existimos los unos para los otros. Nuestra igualdad, o lo que nos hace iguales, consiste en que yo, tú, todos nosotros, actuamos o trabajamos para

los demás. Dicho de otro modo, si somos iguales es porque cada uno de nosotros es un trabajador” (Stirner 2007: 123). De esta manera el fantasma que nos posee (por lo tanto, la encarnación) es el fantasma del trabajador que se hace de nosotros como realidad total del individuo y, por lo tanto, al hacer de nuestra esencia nuestro “ser trabajador” se está expresando la jerarquía que distingue entre nuestro ser esencial (el ser trabajador) y nuestro ser accidental (el ser individuo): “El trabajo hace nuestra dignidad y nuestra igualdad. ¿Qué ventajas sacamos de la ciudadanía? ¡Cargas! ¿Y cómo se estima nuestro trabajo? Lo más bajo posible. Sin embargo, el trabajo constituye nuestro único valor; el trabajador es lo mejor de nosotros y si tenemos alguna importancia en el mundo es como trabajadores. Sea, entonces, por nuestro trabajo que se nos aprecie, y sea nuestro trabajo lo que se evalúe. ¿Qué pueden ofrecernos? Trabajo y nada más que trabajo” (Stirner 2007: 123). Por otra parte, la fantasmalidad de la sociedad se manifiesta por su falta de cuerpo: “-¿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. Como la Nación de los políticos, no es más que un Espíritu, un fantasma, y su cuerpo no es más que una apariencia” (Stirner 2007: 120). Y en la medida en que la Sociedad no es más que un fantasma, y éste fantasma es el único propietario, el liberalismo social no representa más que un segundo intento por vencer al individuo: “Ése es el segundo robo hecho al 'individuo' en provecho de la Humanidad. No se deja al individuo ni el derecho de mandar ni el derecho de poseer: el Estado se apropia de uno, la Sociedad toma el otro” (Stirner 2007: 122).

Sin embargo, la génesis ideológica del liberalismo social yace en un rasgo ideológico propio de la burguesía, lo cual terminará por mostrando la dimensión aún particular y limitada del liberalismo social, que aún no es la realización total del hombre y su libertad. La génesis del liberalismo social está en la búsqueda de goce material propio de la burguesía: “Las clases oprimidas pudieron soportar toda su miseria mientras fueron cristianas, porque el cristianismo es un maravilloso calmante de todos los murmullos y de todas las rebeliones. Pero no se trata ya hoy de ahogar los deseos, sino de satisfacerlos. La burguesía, que ha proclamado el evangelio del goce de la vida, del goce material, se extraña de ver que esta doctrina encuentra partidarios entre nosotros, los pobres; ella ha mostrado que ni la fe ni la pobreza engendran la felicidad, sino la instrucción y la riqueza; ¡y así también lo entendemos nosotros

los proletarios!” (Stirner 2007: 125). Así, si bien el socialista y el comunista ven en el trabajo la esencia del hombre, esta esencia no hace parte más que del intento de que se haga cumplir la doble naturaleza del hombre, que se realice tanto el hombre en su satisfacción material, en la medida en que recibe su descanso del domingo y lo que es materialmente necesario, como en su satisfacción espiritual, en la medida en que realiza su esencia: “Los comunistas, basándose en el principio de que la actividad libre es la esencia del hombre, tienen necesidad del domingo, compensación necesaria al trabajo de los días laborables. Les hace falta el dios, la elevación y la divinización que reclama todo esfuerzo material para poner un poco de espíritu su trabajo de máquinas. Si el comunista ve en ustedes hombres y hermanos, ésta es sólo su manera de ver de los domingos; los demás días de la semana no los considera en modo alguno como unos hombres más, sino como trabajadores humanos u hombres que trabajan. Si el primer punto de vista se inspira en el principio liberal, el segundo encubre la falta de este principio. Si ustedes fuesen holgazanes no reconocería en ustedes al hombre, vería hombres perezosos a los que corregir su pereza y catequizar para convertirlos a la creencia de que el trabajo es el destino y la vocación del hombre. Así, el comunismo se presenta bajo un doble aspecto: por una parte, da gran importancia a la satisfacción del hombre espiritual, y por otra propone los medios de satisfacer al hombre material o carnal. Provee al hombre de un doble beneficio, a la vez material y espiritual” (Stirner 2007: 126). Sin embargo, esta búsqueda de goce del trabajador hace justamente de él un egoísta, y por lo tanto no es aún la realización del hombre, en la medida en que en el tiempo en que él no es trabajador (y el hombre no es sólo trabajador) puede ser aún egoísta y no realizar su naturaleza (no encarnar el espíritu “hombre”): “Pretendes, en realidad, aliviar el esfuerzo mismo condenándonos a todos a trabajos forzados, pero es únicamente para que todos dispongan de los mismos descansos. ¿Y qué harán con esos descansos? ¿Cómo se arreglará tu Sociedad para que los descansos así conquistados sean empleados humanamente? Deberá, sí, dejarlos librados al egoísmo, y todo el beneficio de tu sociedad lo acaparará el egoísta. ¿Qué resultó de la liberación del hombre de todo capricho personal, esa conquista tan elogiada de la burguesía? El Estado, no pudiendo dar a esa libertad un valor *humano*, la tuvo que abandonar a lo arbitrario” (Stirner 2007: 129). Es a partir de este punto de vista que emergerá lo que Stirner llama el “liberalismo humanitario”.

Stirner se refiere con “liberalismo humanitario” o “crítico” al “movimiento” filosófico impulsado por Bruno Bauer, “la crítica”. Para el liberalismo humanitario la sociedad comunista es aún limitada, ya que el trabajador aún tiene intereses personales para trabajar (ya que no busca más que

mantenerse) y para descansar (ocupando su tiempo libre en cuestiones personales, así como el burgués en el otorgar derechos cumplía su interés de mantener para sí la propiedad privada: “Cuando los políticos trataban de suprimir la voluntad personal (lo arbitrario), no notaron que la propiedad les ofrecía un segundo asilo. Cuando los socialistas, a su vez, suprimen la propiedad, no son capaces de observar que esa propiedad se perpetúa bajo la forma de individualidad (la propiedad de uno mismo). ¿No existe otra propiedad que el dinero y los bienes materiales? ¿Cada uno de mis pensamientos, cada una de mis opiniones, no me son igualmente propios, no son míos? No hay otra alternativa, entonces, para el pensamiento, que desaparecer o hacerse impersonal. La persona no crea opiniones, todo lo que pudiera tener como propio debe retornar a alguna cosa más general que ella misma: así como el Estado confiscó la voluntad y la Sociedad acaparó la propiedad, el Hombre, a su vez, debe totalizar los pensamientos individuales y hacer de ellos el pensamiento humano, pura y universalmente humano” (Stirner 2007: 132). Así, el liberalismo humanitario busca realizar en su universalidad el principio que movía ya al liberalismo político y al liberalismo social, la realización del hombre y su libertad: “Ciudadano y trabajador no son todavía, ni uno ni otro, idénticos al Hombre. ¡El hombre no llega al verdadero bien sino cuando es también espiritualmente libre! Porque el Hombre es Espíritu y por ello todas las potencias extrañas a él, al Espíritu, todas las potencias sobrehumanas, divinas, inhumanas deben ser destruidas, y el nombre de Hombre debe elevarse radiante por encima de todos los nombres” (Stirner 2007: 133). De esta manera, el liberalismo humanitario, al intentar realizar al hombre, mantiene del liberalismo político y social sólo lo humano en sus intenciones: “Ni el Estado ni la Sociedad satisfacen al liberal humanista; por eso niega a ambos, bajo la condición de conservarlos. Afirma que el problema de la época no es político, sino social, y promete de nuevo el Estado libre del futuro. En realidad, la Sociedad humana es a la vez Estado universal y Sociedad universal. Sólo critica al Estado limitado por estar demasiado ligado con los intereses espirituales privados (por ejemplo, la convicciones religiosas de las personas), y a la Sociedad limitada por preocuparse en exceso por los intereses materiales privados” (Stirner 2007: 132). A su vez, es a partir de esta preocupación de realizar sólo lo universal, de encarnar el fantasma del hombre, que emerge la idea fija de la libertad: “Si se dejan subsistir las opiniones individuales, entonces yo tendré mi Dios (Dios no puede ser más que 'mi' Dios, puesto que es mi opinión o mi fe) y si yo tengo mi Dios, tendré mi fe, mi religión, mis pensamientos, mis ideales. Por eso tiene que surgir una fe común a todos los hombres: el fanatismo de la libertad. Y porque ésta será una fe acorde a la esencia humana y, en tanto sólo el Hombre es razonable (cada uno de nosotros como individuos podemos ser muy poco razonables), entonces

también será una fe razonable” (Stirner 2007: 132). La última forma de liberalismo no deja ya nada al egoísta en la medida en que su esencia, que es reconocida como la esencia humana, debe ser la que debe ser realizada, desplegada y encarnada a cada instante, de modo que el hombre debe invadir cada uno de los rincones de la conciencia y el actuar individuales y así la realización de la libertad humana será total, en la medida en que al ser todo el hombre, el hombre será libre: “El hombre es libre cuando el hombre es para el hombre el ser supremo” (Stirner 2007: 147).

A estas alturas, Stirner resume el proceso de encarnación en el orden político: “PRIMERO. El individuo no es el Hombre; así es que la personalidad individual no tiene ningún valor, luego: nada de voluntad personal, nada de arbitrario, nada de órdenes ni de mandatos. SEGUNDO. El individuo no tiene nada de humano; así es que ni lo mío ni lo tuyo ni la propiedad tienen ningún fundamento en la realidad. TERCERO. Puesto que el individuo no es Hombre y no tiene nada de humano, no debe ser absolutamente nada; es un egoísta, y la crítica debe suprimirlo a él y a su egoísmo para dejar sitio al Hombre 'que acaba de ser descubierto'. [...] Consecuencia: el Único no tiene nada, la humanidad lo tiene todo; de ahí la evidente y absoluta necesidad de ese 'renacimiento' que predica el cristianismo: ¡Conviértete en una nueva criatura, hazte 'hombre!'” (Stirner 2007: 141). Desde la limitación del protestantismo y la filosofía hasta los desarrollos del liberalismo, es decir, durante toda la época que Stirner llama “poscristiana”, se ha realizado el despojo y la limitación progresivos del individuo particular, del Único, ya que el Único no es el hombre: “¡Sólo si son humanos podrán relacionarse los unos con los otros como Hombres, de la misma manera que sólo se podrán comprender como patriotas si son patriotas! Sea, pero yo respondo: sólo si son únicos podrán relacionarse los unos con los otros como lo que son ustedes mismos” (Stirner 2007: 138). El despojo del individuo por parte del espíritu se hace haciendo de él un fantasma. Pero no sólo se hace de él un fantasma, sino que todo lo suyo se vuelve fantasmal: “El liberalismo político abolió la desigualdad del señor y del servidor, e hizo al hombre sin señor, anárquico. El señor, separado del individuo, del egoísta, vino a ser un fantasma: la ley o el Estado. -El liberalismo social, a su vez, suprimió la desigualdad resultante de la posesión, la desigualdad del rico y del pobre, e hizo al hombre sin bienes o sin propiedad. La propiedad retirada al individuo pasó al fantasma: la Sociedad. -En fin, el liberalismo humano o humanitario hace al hombre sin Dios, ateo: el Dios del individuo, 'mi Dios', debe, pues desaparecer. ¿Adónde nos lleva eso? La supresión del poder personal acarrea, la supresión de la servidumbre; la supresión de la propiedad acarrea la supresión de la necesidad, y la supresión de dios implica la supresión de las preocupaciones,

porque, con el señor depuesto, se van los servidores; la propiedad se lleva consigo los cuidados que exigía, y el Dios que vacila y se abate como un árbol viejo, arranca del suelo sus raíces, las preocupaciones. pero aguardemos el fin: si el señor resucita bajo la forma del Estado, el servidor reaparece: es el ciudadano, el esclavo de la ley, etc. -Los bienes se convierten en propiedad de la Sociedad, y la molestia, el cuidado, renacen llamándose ahora trabajo. -En fin, habiéndose Dios convertido en el hombre, es una preocupación que se levanta y la aurora de una nueva fe: la fe en la humanidad y la libertad. Al Dios del individuo sucede el Dios de todos, 'el hombre' [...]. Pero como ninguno puede realizar completamente la idea de Hombre, el Hombre, sigue siendo para el individuo un más allá sublime, un ser supremo inaccesible, un Dios. Además, éste es el 'verdadero Dios', porque nos resulta perfectamente adecuado, siendo propiamente 'nosotros mismos'; nosotros mismos, pero separado de nosotros y elevado por encima de nosotros” (Stirner 2007: 148).

Es en este contexto que la reapropiación del Único de su propiedad debe entenderse por el intento nuestro de ser nosotros mismos y hacer de lo nuestro, lo nuestro.

C) El egoísta

Una vez expuestos todos los elementos que caracterizan al espíritu, podemos comenzar a indicar la reapropiación que mienta Stirner. Reapropiación en tanto lo que caracteriza a lo sagrado es lo ajeno y en tanto el egoísta se tiene a sí mismo como sí mismo y “hace del mundo su propiedad”, de modo que todo lo tenido en el egoísmo es propio. El tenerse a sí mismo en tanto sí mismo es para Stirner tenerse a sí mismo en tanto “el único” (*der Einzige*) y el “hacer del mundo su propiedad” o el tener al mundo en tanto mundo, es tener al mundo en tanto “propiedad” (*Eigentum*).

En la medida en que gran parte de esta reapropiación puede ser intuita a partir de lo dicho, ahora nos encargaremos de indicar hacia donde se dirige la destrucción y reapropiación stirneriana. De modo que lo primero que debemos dilucidar es qué es lo que cambia en el paso del “idealismo” o del espíritu al “egoísmo” o al único. En segundo lugar veremos en qué consiste la reapropiación egoísta, a partir del paso de “los espíritus” (en tanto contenido: ideas fijas, fantasmas) a la propiedad (*Eigentum*), del Estado-nación, la sociedad y la humanidad a la asociación y, finalmente, del ciudadano, el trabajador, el hombre, el yo al Único.

1. El cambio destructor

El egoísmo podría resumirse en primera instancia en la destrucción de lo sagrado. Pero, ¿qué quiere decir “destruir lo sagrado”? ¿Significa por ejemplo eliminar léxicamente y realmente a la verdad, el Estado, Dios etc. y creer que solamente “yo” existo¹⁸? En realidad, se trata de un cambio ejecutivo, de modo que la relación (el comportamiento) espiritual se tiene de modo distinto y, así, los espíritus son aún tenidos, pero son tenidos en tanto fantasmas. Por otra parte, lo que se entiende por “yo” debe ser analizado más a fondo, de manera que nos aclaramos qué es lo que Stirner *no* entiende por “yo”. Finalmente, veremos que el cambio ejecutivo acarrea consigo la ejecución de un comportamiento dirigido al mundo del sí mismo.

a) Cambio ejecutivo

Recuérdese que lo sagrado es un sentido de ejecución propio del espíritu: es el modo en que es tenido el espíritu y lo espiritual en el espíritu, de modo tal que en el espíritu lo espiritual y el espíritu son sacralizados. La destrucción de lo sagrado es por lo tanto una ejecución que va en contra de una ejecución que tiende a imponerse y a totalitarse. Es propiamente una contra-ejecución. Stirner dice “el egoísta toma el mundo como es” (Stirner 2007: 22). Y este tomar al mundo tal como es es tomar al mundo tal como es previamente a su sacralización.

De este modo, debe aclararse que, a partir de esta ejecución, sucede una apropiación del comportamiento (y en este sentido debe entenderse la destrucción), en tanto se reconoce al espíritu como parte de nosotros pero de la cual debemos distinguirnos así como nos distinguimos “del pensador y del cantor”. Asimismo, sucede una apropiación de los espíritus (o destrucción de los fantasmas) en el reconocimiento de su carácter en tanto fantasmas: “Mi actitud frente al Espíritu es idéntica: si lo reduzco a un fantasma y rebajo el poder que ejerce sobre mí al rango de una ilusión, no parecerá ya ni santo, ni sagrado, ni divino, y yo lo usaré a él en vez de que él me use, como me sirvo de la Naturaleza, a mi gusto y sin el menor escrúpulo” (Stirner 2007: 100). Lo que es propiamente destruido es la sacralidad tanto de ese comportamiento como de esas objetualidades: “El egoísmo, tal como lo vindica Stirner, no se opone al amor ni se opone al pensamiento; no es enemigo de una dulce vida amorosa, ni enemigo de la crítica, ni enemigo del socialismo, ni enemigo, en suma, de ningún *interés efectivo* y

¹⁸ Retomando a Cappelletti: ¿es realmente Stirner un “solipsista” (en primer lugar) o un “solipsista moral” (en segundo lugar)?

real: no excluye ningún interés. Solo se dirige contra el desinterés y contra lo que carece de interés: no contra el amor, sino contra el amor sagrado, no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento sagrado, no contra los socialistas, sino contra los santos socialistas, etc.” (Stirner 2013: 138). Por lo tanto la destrucción stirneriana más que como un simple cambio de “objeto” o de “contenido” debe ser entendida como un cambio de la ejecución tal que las ideas ya no son tenidas como ideas fijas o como algo sagrado y el comportamiento espiritual no se tiene con obsesión, fanatismo y devoción. Lo que realiza el egoísmo es el fin de la jerarquía, de modo tal que podría entenderse como una “desencarnación”.

b) Olvido de sí

Por otra parte, puede entenderse hacia qué ámbito apunta el egoísmo de Stirner cuando él nos habla acerca de la experiencia del olvido de sí. En la experiencia del olvido de sí no desaparece el “yo” (o el único) tal como lo entiende Stirner, sino que en aquella experiencia justamente se revela de qué manera está siendo pensado: “Cuando te hayas olvidado de ti, ¿has desaparecido del todo? Cuando no piensas en ti mismo, ¿has dejado de ser algo? Cuando miras a los ojos de tu amigo o meditas sobre una alegría que le quisieras deparar; cuando levantas la mirada hacia las estrellas, cavilas sobre sus leyes, o acaso les encargas saludos para que los lleven a una alcoba solitaria; cuando miras por el microscopio y te pierdes en el bullicio de los infusorios; cuando acudes en socorro de un hombre amenazado por el fuego o por el agua, sin reparar en el peligro que tú mismo estás corriendo: entonces ciertamente no estás 'pensando' en ti mismo; 'te olvidas' de ti. Pero ¿es que solo *eres* cuando estás *pensando* en ti mismo? ¿Acaso vienes a menos cuando te olvidas de ti? ¿Acaso eres solamente por gracia de la conciencia de sí? ¿Quién no se olvida a sí a cada instante, quién no se pierde de vista a sí mismo mil veces cada hora?” (Stirner 2013: 108-109). El yo es reconocido en su fugacidad en la vivencia y es a este ámbito de la vivencia hacia el cual se retrae lo espiritual en la destrucción de lo sagrado, alejándose así de una posición que considere al yo en tanto auto-conciencia (yo no soy sólo en la auto-conciencia o siquiera en la “conciencia”) o de una posición que considere al yo en tanto objeto, dado, meramente presente.

Por lo tanto, es en este sentido que debe entenderse “el mundo tal como es” o, lo que es lo mismo, lo que es “para mí”: “Yo no quiero respetar en el otro nada, ni al propietario, ni al indigente, ni siquiera al Hombre, pero quiero utilizarlo. Yo aprecio el que la sal le dé más gusto a mis alimentos, así

es que no deje de usarla; reconozco en el pescado a un alimento que me conviene y lo como; he descubierto en el otro el don de iluminar y de amenizar mi vida y he hecho de él mi compañero. Pudiera ser también que Yo estudiase la cristalización de la sal, la animalidad en el pescado y la humanidad en el otro, pero ese no es jamás, a mi ojos, más que lo que es para Mí, es decir, mi objeto, y en tanto que mi objeto, es mi propiedad” (Stirner 2007: 143). “Usar” algo o alguien, así como “interés” (*Eigennützigkeit*), deben ser entendidos a partir de este ámbito de la vivencia, donde el “olvido de sí” es una experiencia cotidiana. De esta forma el mundo no es un fantasma, no es algo ajeno, sino que es algo que tiene que ver con nosotros mismos, es decir, es nuestra propiedad.

La importancia de esta experiencia radica en que para una comprensión de Stirner debe insistirse y resaltarse una y otra vez la oposición que él mantiene con respecto a la actitud “científica” o “teórica” propia del modernismo (así como ésta se oponía a cierta “actitud natural”). Debe “resaltarse una y otra vez” en la medida en que debemos evitar ver en las nociones de “egoísmo”, “yo”, “propiedad”, “interés” *lo que* solemos ver en ella y, sobre todo, *como* solemos verlas, es decir, debemos evitar que se nos introduzcan comprensiones e interpretaciones de las nociones que son justamente las que Stirner quiere contestar.

c) De lo ajeno a lo mío

Retomando lo anterior, que lo sagrado sea un sentido de ejecución propio del espíritu no determina al egoísmo solamente como un cambio ejecutivo, sino también como un cambio en el mundo hacia el cual está dirigido el comportamiento que él ejecuta. En la medida en que lo sagrado es reconocido como lo ajeno, la destrucción de lo sagrado es la apropiación de lo mío.

Como ya hemos dicho antes, el egoísta es el que “hace del mundo su propiedad”. Pero ese “hacer del mundo mi propiedad” no quiere decir solamente “apropiarse”, sino también “ser apropiador” o ser propietario, o más bien, reconocerse como tal. De este modo, el egoísmo como contra-ejecución de lo sagrado no sólo tiene que ver con una apropiación, es decir, con la destrucción del comportamiento y la objetualidad en tanto ajenos, sino también con la ejecución de un comportamiento dirigido hacia mí mismo, es decir, con la ejecución de un comportamiento para conmigo mismo. Esto quiere decir que el egoísmo ejecuta un comportamiento dirigido al mundo del sí mismo, mundo del sí mismo que una vez puesto de relieve y ejecutado debe co-ejecutar el resto de los mundos.

Notoria es, en primer lugar, esta aparición del mundo del sí mismo (o vuelta hacia él) en Stirner en el pasaje siguiente: “¡Busquen, pues, en ustedes mismos, antes que en sus dioses o sus ídolos: descubran en ustedes mismos lo que está oculto, tráiganlo a la luz y revélense! [...] Pero basta dirigirse a ustedes llamándolos a Ustedes mismos para que se sumerjan en la incertidumbre. ¿Qué soy?, se pregunta cada uno de ustedes” (Stirner 2007: 164-165). La incertidumbre en la dirección hacia nosotros mismos es por una parte la muestra de la impropiedad del comportamiento espiritual (dirigido hacia un otro) y por otra la muestra de un ámbito en que aparece el mundo del sí mismo: se trata de la aparición del sí mismo *en* la incertidumbre, de manera mundana. Así, se gana el reconocimiento del yo como “apropiador”, es decir, el reconocimiento de mí mismo tal como me encuentro mundanamente. Sin embargo, que esto es una “puesta de relieve” que co-actualiza el resto de los mundo se ve claramente en el pasaje siguiente, que nos permite enlazar este tema con el del olvido de sí: “De todas maneras, no se te pasa por alto que lo que es tuyo es a la vez también *suyo*, que lleva una existencia propia, que es algo único, al igual que tú; y con eso te olvidas de ti mismo, sumido en un dulce olvido y abandono de ti” (Stirner 2013: 108). En este pasaje notamos que la comprensión del mundo del sí mismo es tal que es una puesta de relieve de él, que abre la posibilidad de ejecutar el resto de los mundos: lo que reconozco como mío también puedo reconocerlo como “suyo”. De esta manera se distingue el egoísmo de un mero comportamiento dirigido al mundo del sí mismo: el egoísmo no es la exclusión de todo aquello que está fuera del “yo” o de “lo mío”, sino que es justamente la ejecución de un comportamiento dirigido al mundo del sí mismo de tal manera que a partir de él se comprenden el mundo y el mundo circundante.

Es en este sentido también que debe entenderse todo el movimiento de que lleva de la jerarquía a mi propiedad (*Eigentum*), movimiento que se expresa con la noción de egoísmo.

2. Reapropiación

Expondremos las reapropiaciones del egoísmo en tres sentidos. El primero tiene que ver con la apropiación de las ideas fijas, o fantasmas, en un sentido más o menos general. Pero por más general que sea, Stirner realiza esta apropiación ejemplarmente a partir de dos ideas fijas ya expuestas y que tienen un rol central en lo ya expuesto, la libertad (*Freiheit*) y el derecho (*Recht*). La libertad será

contrapuesta a la Propiedad¹⁹ (*Eigenheit*) en cuanto a su condición de “causa” (*Sache*, “causa” en el sentido de “la causa por la cual nos sacrificamos), mientras que el derecho será apropiado en el poder (*Macht*). En segundo lugar veremos la apropiación de nuestras relaciones de unos con otros, a partir de la destrucción de los fantasmas que son la sociedad, el Estado, la nación, el pueblo y la humanidad, en la asociación. Finalmente, veremos la apropiación de mí mismo, a partir de la destrucción de los fantasmas del Yo, del ciudadano, del trabajador y del hombre, en el único (*Einzige*). Todos estos movimientos son expresión de lo que hace el egoísta: hacer del mundo su propiedad (*Eigentum*).

Antes de entrar en materia, nótese que el trabajo que realiza Stirner en su apropiación es un trabajo sobre el lenguaje, que él mismo aborda de vez en cuando metódicamente. Así, Stirner aborda el valor del “nombre”: “Puede parecer, a primera vista, que todo esto ataca más al nombre que a la cosa. Pero, ¿es el nombre una cosa tan indiferente, y no es siempre por una palabra, un equívoco por lo que los hombres han sido inspirados y engañados?” (Stirner 2007: 162). Esta importancia otorgada a la palabra se da para Stirner en la rehabilitación del lenguaje a partir de lo que la lengua cristiana ha hecho con él : “Nada menos cristiano que las ideas expresadas por las palabras alemanas *Eigennutz* (interés egoísta), *Eigensinn* y *Eigenwille* (capricho, obstinación, testarudez, etc.), *Eigenheit* (Propiedad, particularidad), *Eigenliebe* (amor propio), etc., que encierran todas las ideas de *eigen* (propio, particular). La óptica cristiana ha deformado poco a poco el sentido de una multitud de palabras que, siendo honorables en la antigüedad, se han convertido en términos de censura; ¿por qué no se las rehabilita? Así, la palabra *Schimpf*, que significaba en tiempos pasados burla, significa hoy ultraje, afrenta, porque el celo cristiano no entiende de bromas, y todo pasatiempo es a sus ojos una pérdida de tiempo; *fech*, insolente, audaz, quería simplemente decir atrevido, animoso; *Frevel*, el delito no era más que la audacia. Es sabido durante cuánto tiempo la palabra *razón* ha sido mirada de reojo. Nuestra lengua ha sido así modelada poco a poco sobre el punto de vista cristiano, y la conciencia universal es aún demasiado cristiana para no retroceder con espanto, como ante algo imperfecto o malo, ante lo no cristiano; es por esta razón que el interés personal, egoísta, es tan poco estimado” (Stirner 2007: 172). El egoísta no puede realizar su tarea sin explicitar lo impropio que existe en las expresiones y así, en cierta medida, realiza un trabajo sobre el lenguaje (o contra él).

¹⁹ Para distinguir *Eigenheit* de *Eigentum* denominaremos a la primera “Propiedad” y a la segunda “propiedad”.

a) La libertad, el derecho, la Propiedad y el poder.

La destrucción de la libertad y su apropiación en la Propiedad se sitúa para Stirner en el contexto de lo que él llama “causa” (*Sache*), motivo que está desde el inicio de *El Único y su propiedad*: “¿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. Únicamente *mi* causa no puede ser nunca *mi* causa” (Stirner 2007: 13). Visto desde esta perspectiva el egoísmo es justamente el movimiento por el cual *mi* causa es *mi* causa, es decir, el movimiento por el cual “hago de mí la causa para mí”. En la medida en que el desarrollo del espíritu ha hecho de la libertad nuestra causa, la libertad se nos ha vuelto una idea fija, algo sagrado, que debe ser destruido en su calidad de algo sagrado. Por otra parte el “mí mismo” como causa, o por decirlo en un pésimo castellano mi “mí-mismidad”, es lo que se nombra bajo el nombre de Propiedad (*Eigenheit*).

De este modo la primera tarea de Stirner es mostrar la sacralidad, la ajenidad, de la libertad. En primer lugar, la libertad por la cual se ha luchado ha sido siempre una libertad determinada, y no una realización total de la libertad: “En todo tiempo, las luchas por la libertad no han tenido por objetivo más que la conquista de una libertad determinada, como por ejemplo la libertad religiosa; el hombre religioso quería ser libre e independiente. ¿De qué? ¿De la fe? En modo alguno, sino de los inquisidores de la fe. Lo mismo ocurre hoy con la libertad política o civil. El ciudadano quiere ser liberado, no de su ciudadanía, sino de la opresión de los arrendadores y tratantes, de la arbitrariedad real, etc. [...] El impulso hacia una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación; la Revolución podía, sí, inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad, pero no tenía en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la ley” (Stirner 2007: 163). En la medida en que es una libertad *determinada*, la determinación de esa libertad depende de la determinación del yo: el ciudadano pide la libertad política, el trabajador la libertad social, el hombre la libertad humana, el espíritu la libertad espiritual, etc. de modo que la libertad es siempre la libertad del fantasma, por lo tanto de algo ajeno y no de mí. Por otra parte, la calidad de fantasma de la libertad se ve explicitada también por el hecho mismo de su irrealizabilidad: “¡Libertad quieren todos; quieran, entonces, la Libertad! ¿Por qué regatear por un poco más o menos? La Libertad no puede ser más que la Libertad toda entera; un poco de libertad no es la Libertad. ¿No esperan que sea posible alcanzar la Libertad total, la Libertad frente a todo? ¿Incluso piensan que es locura desearla? Dejen, pues, de

perseguir un fantasma y dirijan sus esfuerzos hacia un fin mejor que lo inaccesible” (Stirner 2007: 163). En segundo lugar, la ajenidad de la libertad se revela a partir de su definición liberal. La libertad, del modo que la piensan los liberales, es una libertad negativa. Por libertad se entiende en primera instancia la exclusión de las barreras y los límites: “Ser libre de alguna cosa significa simplemente carecer o estar exento de ella. 'Se ha librado de su dolor de cabeza' es igual a 'está exento, no tiene ya dolor en la cabeza'; 'está libre de preocupaciones', igual a 'no las tiene' o se 'ha desembarazado de ellas'. La libertad que entrevió y saludó al cristianismo, la completamos por la negación que expresa el sin, el *in* negativo; sin pecado, inocente, sin Dios, impío; sin costumbres, inmoral” (Stirner 2007: 160). De este modo, la libertad así entendida, a la que se nos llama a servir, se revela completamente compatible con la renuncia de sí, la abnegación, es decir, el desinterés: “¿Quieres ser libre? ¿Y de qué? ¿De qué no puede liberarse uno? Puede sacudirse el yugo de la servidumbre, del poder soberano, de la aristocracia y de los príncipes; se puede sacudir la dominación de los apetitos y de las pasiones y hasta el imperio de la voluntad propia y personal; la abnegación total, la completa renuncia no es más que libertad, libertad para con uno mismo, su arbitrio y sus determinaciones. Son nuestros esfuerzos hacia la libertad, como hacia algo absoluto, de un valor infinito, los que nos despojaron de la Propiedad creando la abnegación” (Stirner 2007: 160). Así, la libertad tiene una doble condición: excluye las barreras, de modo que hace a nuestro obstáculos ajenos, y es lo irrealizable que debemos realizar, de modo que es ella misma ajena. Por lo mismo, la tarea del egoísmo no es liberarse de la libertad, sino hacer de ella su propiedad, escapando a la lógica de aquella idea fija: “¿Debemos rechazar la libertad porque se revela como un ideal cristiano? No; se trata de no perder nada y tampoco la libertad. De lo que se trata es de hacérsela propia, lo que es imposible bajo su forma de libertad” (Stirner 2007: 161). Y la forma propia de la libertad es la Propiedad: “Por todas partes resuenan llamamientos a la Libertad. ¿Pero se siente y se sabe lo que significa una libertad dada, otorgada? Se ignora que toda libertad es, en la plena acepción de la palabra, esencialmente una autoliberación, es decir, que Yo tan sólo puedo tener tanta libertad como la cree mi Propiedad” (Stirner 2007: 170).

Así, ahora hemos de exponer de qué modo piensa Stirner la Propiedad (*Eigenheit*). Con Propiedad designa Stirner *nuestra* causa, la que en tanto egoístas hacemos causa para nosotros: “La Propiedad encierra en sí misma toda propiedad (*jedes Eigene*) y rehabilita lo que el lenguaje cristiano había deshonrado. Pero la Propiedad no tiene ninguna medida exterior, porque no es, en modo alguno, como la libertad, la moralidad, la humanidad, etc., una idea: ella es sólo una descripción del *propietario (Eigner)*” (Stirner 2007: 174). Aquí se ve claramente que la Propiedad como causa es

simplemente una expresión de hacer de mí mi causa, cuyo rodeo se debe simplemente a esto: aún queda la dilucidación de lo que yo soy. Y preguntarme por lo que soy en la medida en que me apropio de mi causa como propiedad en la Propiedad, viene a ser buscar explicitar lo que es el propietario o “apropiador” (*Eigner*): “¡Busquen, pues, en ustedes mismos, antes que en sus dioses o sus ídolos: descubran en ustedes mismos lo que está oculto, tráiganlo a la luz y revélense! Como cada uno procede conforme a sí mismo y no se inquiere por nada más, los cristianos se han imaginado que a Dios no le podría suceder de otro modo. Él actúa como le place. Y el hombre insensato, que podría hacer lo mismo, ha de guardarse bien de ello y debe obrar como le place a Dios. ¿Dicen que Dios se conduce según leyes eternas? Lo mismo pueden decirlo de Mí, pues Yo tampoco puedo salir de mi piel, sino que mi ley está escrita en toda mi naturaleza, es decir, en mí. Pero basta dirigirse a ustedes llamándolos a Ustedes mismos para que se sumerjan en la incertidumbre. ¿Qué soy?, se pregunta cada uno de ustedes” (Stirner 2007: 164-165). La descripción del propietario será una descripción de su poder, de sus relaciones y de su goce de sí y será ya una apropiación de su poder, sus relaciones y de sí mismo.

Por último, a riesgo de sonar insistentes, recordemos que la diferencia entre el desinterés y el egoísmo, y por lo tanto entre libertad y Propiedad, es ejecutiva y tiene que ver con la diferencia entre lo sagrado y lo propio: “Mis relaciones con una causa que defiendo por egoísmo no son las mismas que mis relaciones con la causa que sirvo por desinterés. He aquí la piedra de toque que permite distinguirlas: para con esta última, yo puedo ser culpable, puedo cometer un pecado, en tanto que sólo puedo perder la primera, alejarla de mí, es decir, cometer respecto de ella una torpeza” (Stirner 2007: 174).

El derecho también para Stirner posee dentro de las ideas un lugar muy importante. Dice Stirner una vez que destruye y se apropia del Derecho: “El Derecho absoluto arrastra en su caída a los derechos mismos, y con ellos se derrumba la soberanía del concepto del Derecho. Porque no debe olvidarse que hasta ahora hemos sido dominados por ideas, conceptos, principios y que, entre tantos Señores, la idea de Derecho o la idea de Justicia ha desempeñado uno de los principales papeles” (Stirner 2007: 212). Para Stirner el derecho ocupa un lugar principal en la medida en que el derecho está en el seno de las luchas políticas modernas: todo es en última instancia la lucha de un derecho contra otro, los derechos humanos contra los privilegios feudales, los derechos del trabajador frente a los derechos del ciudadano, etc. De esta manera, el derecho es lo que uno busca tener de su parte en cualquier lucha política: “Ustedes retroceden con espanto porque creen ver combatiendo junto a sus

adversarios al espectro del derecho, levantándose a su lado como la diosa protectora lo hacía en los combates homéricos. ¿Y qué hacen? ¿Les arrojan su lanza? No; se prosternan ante el fantasma, con la esperanza de ganarlo para la causa y que combata por ustedes; solicitan los favores del fantasma” (Stirner 2007: 196). El derecho es para Stirner un fantasma, “es el espíritu de la sociedad” (Stirner 2007: 188) y su sacralidad viene dada por su ajenidad: “Todo derecho establecido es un derecho extraño, un derecho que se me concede, del que se me permite disfrutar” (Stirner 2007: 188). Su ajenidad constituye su sacralidad y justamente sea cual sea el derecho que se defiende, en el fondo siempre se le tiene como algo sagrado: “En un sultanato Yo debo respetar el derecho del sultán; en una República el derecho del pueblo; en la comunidad católica el derecho canónico, etc. Debo someterme a sus derechos, tenerlos por sagrados. Este sentido del derecho, este espíritu de respeto de la ley está tan sólidamente arraigado en la mente de las gentes, que los más radicales de los revolucionarios actuales no se proponen nada más que sujetarnos a un nuevo Derecho tan sagrado como el antiguo: al derecho de la sociedad, al derecho de la Humanidad, al derecho de todos, etc. El derecho de todos debe tener la preferencia sobre mi derecho. [...] ¿Quién puede indagar sobre el Derecho si no se coloca bajo el punto de vista religioso? ¿No es el Derecho una noción religiosa, es decir, algo sagrado? La igualdad de los derechos que proclamó la Revolución es la igualdad cristiana bajo otro nombre; es la igualdad fraternal que reina entre los hijos de Dios, entre los cristianos; es, en una palabra, *fraternité*” (Stirner 2007: 190-191). Por lo mismo, dada esta sacralidad y ajenidad del derecho todo lo propio es tenido como algo ilegítimo, es el crimen: “Este poder supremo, ¿contra quién se ejerce? Contra el individuo y su voluntad de individuo. El poder del Estado emplea la fuerza, el individuo no debe hacerlo. En mano del Estado la fuerza se llama Derecho, en manos del individuo recibirá el nombre de crimen. Crimen significa el empleo de la fuerza por el individuo; sólo por el crimen puede el individuo destruir el poder del Estado, cuando considera que está por encima del Estado y no el Estado por encima de él” ((Stirner 2007: 200). Así, se revela en el fondo lo que está detrás de todo derecho: la fuerza y el poder, en la medida en que en realidad el Derecho en tanto expresión de la voluntad del Estado o de la Sociedad o del pueblo no es más que la expresión de una fuerza que se ejerce sobre el individuo (ya sea que el individuo la acepte o no). Y es justamente mi poder lo que será el derecho apropiado. Sin embargo lo que yace en el fondo de esto tiene que ver con una contradicción con lo que entendemos normalmente con derecho. Por derecho entendemos lo que nos pertenece ya sea de nacimiento ya sea por adquisición (por una carta fundamental de derechos, etc.). A lo que apunta Stirner es que justamente el derecho no es algo nuestro, sino que simplemente lo tenemos cuando algo nos lo da y mientras nos lo da. Por lo

tanto, en la medida en que depende totalmente de otro, no es nuestro, no es propio.

Una vez mostrada la fantasmalidad del derecho, Stirner busca su apropiación en el poder. En el fondo, detrás de todo derecho está la expresión de un poder: “Los niños no tienen ningún derecho a la mayoría de edad, porque siendo niños no son mayores. Los pueblos que se dejan mantener bajo tutela no tienen derecho a la emancipación: sólo rechazando la tutela adquirirán el derecho a emanciparse. Todo esto equivale simplemente a lo siguiente: tienes el derecho de ser lo que tienes el poder de ser. Sólo de Mí deriva todo derecho y toda garantía: tengo el derecho de hacerlo todo, en tanto que tengo el poder para ello” (Stirner 2007: 192). En la medida en que se destruye lo ajeno del derecho y se hace propio, se llega a la conclusión de que lo que en realidad se llama derecho no es más que el poder en tanto resultado de un acto apropiador. No se debe entender aquí la apropiación del derecho como un mero reconocimiento de nuestras capacidades (ya que sería una tautología: el derecho, que es poder, es poder), el poder no debe considerarse como en contraposición al acto, sino que debe pensarse como dominio. Es por esto que la naturaleza no puede pensarse como origen del derecho o del poder: “la naturaleza no puede darme un derecho, es decir, una aptitud o un poder, que sólo mi acto puede darme” (Stirner 2007: 193). Esto se ve claramente en el caso de la “propiedad” (en el sentido de “pertenencias”), que sólo puede considerarse tal en la medida en que la tengo: “Sobre la cuestión del derecho de propiedad, la lucha es ardiente y tumultuosa. Los comunistas sostienen que 'la tierra pertenece al que la cultiva, y sus productos a los que los hacen nacer'. Yo pienso que pertenece al que sabe atraparla o que no se la deja quitar” (Stirner 2007: 194). El poder debe pensarse sólo como expresión del dominio inmediato y puntual de algo a través de un acto apropiador, y en el fondo podemos reconocer la apropiación stirneriana como el acto de retrotraer lo sagrado al ámbito del yo contingente (sobre esto ahondaremos más tarde).

Gracias a todo esto, Stirner destruye la idea fija del Derecho: “No me queda, para acabar, sino suprimir de mi vocabulario la palabra *derecho*, que sólo he requerido mientras indagaba sus entrañas, no pudiendo evitar, al menos provisionalmente, el nombre. Pero en el presente la palabra no tiene ya sentido. Lo que yo llamaba Derecho no es, en modo alguno, un derecho, pues un derecho no puede ser conferido más que por un Espíritu, ya sea este Espíritu de la naturaleza, de la especie, de la humanidad, o de Dios, de Su Santidad, de Su Eminencia, etc. Lo que yo poseo independientemente de la sanción del Espíritu, lo poseo sin derecho, lo poseo únicamente por mi poder. No reivindico ningún derecho, ni tengo, pues, ninguno que reconocer. Aquello de lo que puedo apoderarme, lo tomo y me lo apropio;

sobre lo que se me escapa, no tengo ningún derecho y no me doy aires hablando de mis 'derechos imprescriptibles'. [...] El Derecho es la alucinación con la que nos ha agraciado un fantasma; el poder soy Yo, que soy poderoso, poseedor del poder. El Derecho está por encima de Mí, es absoluto, existe como un ser superior que me lo concede como un favor; es una gracia que me hace el juez. El poder y la fuerza sólo existen en Mí, que soy el Poderoso y el Fuerte” (Stirner 2007: 212).

b) El Estado, la sociedad, la humanidad y la asociación

Las relaciones entre individuos merecen gran atención para Stirner en la medida en que es ahí donde tienen mayor lugar los fantasmas. Recordemos que nación, sociedad, humanidad y pueblo son fantasmas en la medida en que no tienen cuerpo, son la idea abstracta de un conjunto de individuo pero no son un conjunto de individuos. Esta será la crítica básica que esgrimirá Stirner a lo largo de su destrucción.

En primer lugar, la destrucción del Estado tiene que ver con la naturaleza misma del Estado y la naturaleza misma del yo. Todo Estado es una “posición” de las cosas (Stirner apela constantemente a la palabra latina *status* que viene de *sto*, “estar de pie”, “estar inmóvil”), y por lo tanto contrario al yo siempre móvil: “Todo Estado es despótico, sea el déspota uno, sean varios, o (y así se puede representar una República) siendo todos Señores, o sea cada uno el déspota del otro. Este último caso se presenta, por ejemplo, cuando, a consecuencia de un voto, una voluntad expresada por una asamblea del pueblo llega a ser para el individuo una ley a la que debe obedecer o conformarse. Imagínense incluso el caso en que cada uno de los individuos que componen el pueblo haya expresado la misma voluntad, supongan que se haya 'realizado' la 'voluntad general'; la cosa vendería aun a ser la misma. ¿No estaría yo ligado, hoy y siempre, con mi voluntad de ayer? Mi voluntad, en ese caso, estaría inmovilizada, paralizada. ¡Siempre esa desdichada estabilidad! ¡Un acto de voluntad determinado, creación mía, vendrá a ser mi Señor! y Yo que lo he querido, Yo el creador, ¿me vería trabado en mi carrera, sin poder romper mis lazos? Y porque ayer Yo fui un imbécil, ¿tendría que serlo toda mi vida? Así, pues, en la vida estatal, Yo soy en el mejor de los casos -podría decir también en el peor de los casos- un esclavo de Mí mismo. Porque ayer tenía, hoy careceré de ella; Señor ayer, seré esclavo hoy” (Stirner 2007: 199). Así, el Estado es algo ajeno.

En segundo lugar, la sociedad es para Stirner igualmente ajena al individuo en la medida en que

su establecimiento no depende de la relación recíproca y personal entre las personas y por lo tanto puede servir para dominar al propietario: exigirle que se sacrifique por ella, que abandone lo suyo a ella, etc. Esto es ilustrado por Stirner a través, nuevamente, de la apelación a una raíz de la palabra alemana *Gesellschaft* (sociedad): “La palabra *Gesellschaft* (sociedad) tiene por etimología la palabra *Sal* (sala). Cuando en una sala hay varias personas reunidas, estas personas están en sociedad. Ellas están en sociedad; constituyen, cuanto más, una sociedad de salón. En cuanto a las verdaderas relaciones sociales, son independientes de la Sociedad; pueden existir o no existir, sin que la naturaleza de lo que se llama Sociedad sea alterada. Las relaciones implican reciprocidad, son el comercio (*commercium*) de los individuos. La sociedad no es más que la ocupación en común de una sala; las estatuas, en una sala de museo, están en sociedad, están agrupadas. La gente acostumbra a decir que 'tenemos' este salón en común, cuando en realidad es el salón el que nos 'tiene' a nosotros. Siendo tal la significación natural de la palabra Sociedad, se sigue de aquí que la Sociedad no es obra tuya o mía, sino de un tercero; ese tercero es el que hace de nosotros compañeros y quien es el verdadero fundador, el creador de la Sociedad” (Stirner 2007: 226). Así, la Sociedad es igual de estática, ajena a nosotros, rígida y fantasmal que el Estado: “Nuestras sociedades y nuestro Estados existen sin que nosotros los hagamos, pueden aliarse sin que haya alianza alguna entre nosotros; están predestinados y tienen una existencia propia, independiente; frente a nosotros, los egoístas, son el estado de cosas existente e indisoluble” (Stirner 2007: 226).

Finalmente, la humanidad es evidentemente ajena por todo lo ya dicho. Las relaciones entre individuos van más allá del reconocimiento del uno y el otro en tanto hombres. Si yo torturo a alguien por venganza desmedida probablemente yo mismo sea considerado inhumano, pero poco importa que yo sea inhumano, el hecho claro es que yo estoy en una relación específica con el torturado, una relación de un Yo a un Tú, sea cual sea la forma que esta sea. En ese caso, las relaciones humanas para mí no serían más que relaciones ajenas: “Con los egoístas, la 'sociedad humana' ha terminado, porque no se tratan mutuamente como hombres, y cuando obran lo hacen de un modo egoísta como un Yo para con un Tú o un Ustedes radicalmente distintos y opuestos a Mí” (Stirner 2007: 181).

Pero, ¿cómo se expresa para Stirner la relación de uno a otro? ¿qué forma revisten las relaciones sociales? Y sobre todo, básicamente, ¿qué tipo de relación desear sin que sea una idea, qué tipo de relación o asociación es mi propiedad? Es en este punto que Stirner introduce su “famosa” “asociación

de egoístas” (*Verein von Egoisten*): “Así, el Estado y Yo somos enemigos. El bien de la sociedad humana no me llega al corazón a mí, el egoísta; Yo no me sacrifico por ella, no hago más que emplearla; pero, a fin de poder usar de ella plenamente la convierto en mi propiedad, hago de ella mi criatura; es decir, la aniquilo y edifico en su lugar la asociación de egoístas” (Stirner 2007: 181). La asociación de egoístas parece difícil de pensar en primera instancia. Esta asociación es temporal, sirve a los intereses personales de cada individuo y no ejerce la limitación de ninguna Propiedad: “En la asociación, Tú tienes todo tu poder, toda tu riqueza, y te haces valer en ella. En la sociedad, Tú y tu actividad son utilizados. En la primera, Tú vives como egoísta; en la segunda vives como Hombre, es decir, religiosamente; trabajas en la viña del Señor. Tú debes a la sociedad todo lo que tienes, a ella le debes lealtad y estás atormentado por deberes sociales; en la asociación no eres deudor de nada, ella te sirve y Tú la abandonas sin escrúpulos cuando ya no te ofrece ventajas. Si la sociedad es más que Tú, la harás pasar delante de ti y te harás su servidor; la asociación es tu instrumento, tu arma; ella agudiza y multiplica tu fuerza natural. La asociación no existe más que para ti y por ti; la sociedad, por el contrario, te reclama como su bien y puede existir sin ti: la sociedad se sirve de ti y Tú te sirves de la asociación” (Stirner 2007: 318). A primera vista la asociación parece una forma social extraña e inexistente. Pero si tuviéramos a la vista que la apropiación egoísta tiene que ver con acercar los fenómenos al ámbito de la vida cotidiana, encontraremos que la asociación de egoístas es la forma en la cual sucede toda asociación de individuos interesados, interés egoísta que no debe ser malentendido. Ilustrado es el siguiente pasaje de la respuesta de Stirner a sus críticos: “Si Hess mirara atentamente la vida real, de la que tan elevada opinión tiene, vería centenares de esas asociaciones egoístas, de las cuales algunas pasan rápidamente y otras permanecen. Quizá en este instante se estén juntando delante de su ventana unos niños formando corro para jugar: que los observe, y verá unas alegres asociaciones egoístas. Quizá tenga Hess un amigo, una amada; entonces acaso sabrá cómo un corazón se junta a otro, cómo dos corazones se asocian de manera egoísta para disfrutar el uno del otro, y cómo ni uno ni otro 'sale perdiendo' con ello. Quizá se encuentre por la calle con unos compañeros que le invitan a acompañarles a una taberna: ¿irá con ellos para hacerles un favor abnegado, o se 'asocia' a ellos porque espera pasar un rato placentero? ¿Tendrán que darle ellos las gracias por el 'sacrificio', o sabrán que están formando juntos por un rato una 'asociación egoísta'?” (Stirner 2013: 168-169). Frente a toda asociación considerada artificialmente (como uniones que se sacrifican por amor a la humanidad), la asociación de egoístas es la expresión que encuentra Stirner para nombrar la relación particular, fugaz, que sucede a cada instante en la relación entre individuos.

c) El ciudadano, el trabajador, el hombre, el yo y el Único

La destrucción del ciudadano, del trabajador y del hombre puede deducirse a partir de lo ya dicho. Yo no me tengo propiamente en tanto ciudadano ya que tanto la idea que posee a éste, el derecho, como la forma en que deben darse sus relaciones en el Estado-nación ya han sido destruidas en su sacralidad. Puedo ser ciudadano, pero propiamente soy más (o aún menos) que eso. Lo mismo podemos decir de los trabajadores. La sociedad es una abstracción, de modo que ella es ajena a mí, así como yo me puedo distinguir de mí en tanto trabajador: soy “tan yo” cuando descanso como cuando trabajo. Finalmente, yo no soy propiamente hombre, en la medida en que también se abre la posibilidad de que sea humano pero no se me puede exigir que sea humano o realice la esencia humana. Todo esto puede resumirse en el hecho de que hago de mí una característica, un atributo mío: “Digámoslo en algunas palabras: si somos hombres, esta cualidad de hombres sólo es la menor en nosotros y no tiene significación e importancia más que como una de nuestras *propiedades (Eigenschaften²⁰)*, es decir, como nuestra propiedad (*Eigentum*). Ciertamente yo soy, entre otras cualidades, un hombre, lo mismo que soy, por ejemplo, un ser viviente, un animal, un europeo, un berlinés, etc.; pero la estima del que no apreciase en mí más que al hombre o al berlinés me sería muy indiferente. ¿Por qué? Porque apreciaría sólo una de mis propiedades (*Eigenschaften*) y no a Mí. Lo mismo sucede en cuanto al espíritu. Yo puedo contar en el número de mis atributos un espíritu cristiano, un espíritu leal, etc. y ese espíritu es mi propiedad (*Eigenschaft*); pero yo no soy ese espíritu: él es mío, yo no soy de él” (Stirner 2007: 176-177).

Sin embargo, yo no soy mi propiedad (en el sentido de *Eigentum*) sólo cuando le quito lo sagrado a mis posibles atributos de ciudadano, trabajador u hombre. Ya que justamente el egoísmo es un cambio ejecutivo, puedo tomarme jerárquicamente incluso cuando me tomo en tanto Yo. Estas formas impropias del yo son dos: una considera al yo en tanto “algo dado”, la otra considera al yo en tanto autoconciencia o “sujeto trascendental”. La primera forma impropia del yo es impropia en la medida en que hago de mí algo sagrado, inmóvil, dado, y por lo tanto nos volvemos una idea fija para nosotros mismos: “Precisamente en el instante en que un objetivo deja de ser nuestro objetivo y nuestra propiedad y en que dejamos de disponer de él a nuestro gusto, como propietarios, cuando ese objetivo se convierte en un objeto fijo o una idea obsesiva y comienza a inspirarnos, a entusiasmarnos, a fanatizarnos; en resumen, cuando se convierte en nuestro dueño. No se es desinteresado mientras se

²⁰ Aquí *Eigenschaft*, quiere decir “propiedad” en el sentido de “atributo” o “característica propia” de algo. Para distinguirlo de *Eigenschaft* y de *Eigentum* indicaré su presencia entre paréntesis.

tiene el objetivo dominado; se llega a serlo cuando se grita, como los poseídos: Yo soy así, no puedo evitarlo. Se tiene un interés sagrado cuando se tiene por él una preocupación sagrada” (Stirner 2007: 67). La segunda forma impropia del yo es impropia en la medida en que me reconozco sólo en el yo absoluto, cosa descartada por Stirner a partir de lo dicho con respecto al olvido de sí²¹. Lo que yo soy propiamente es lo contingente: “Cuando Fichte dice: 'El Yo es todo', parece estar en perfecta armonía con mi teoría. Pero no se trata de que el ego 'sea' todo, sino que 'destruye', todo, y sólo el Yo que se aniquila a sí mismo, el Yo que nunca 'es', el Yo 'finito', es realmente Yo. Fichte habla de un Yo absoluto, en tanto que Yo hablo de Mí, del Yo transitorio” (Stirner 2007: 184). Ambas formas del Yo son impropias en la medida en que no pueden dar cuenta de mí, que debo ser entendido en mi “transitoriedad”, en mi contingencia temporal. Por lo mismo, prácticamente, yo soy propiamente inexpresable. Y esto inexpresable es lo que busca expresar Stirner con “el único” (*der Einzige*).

El yo es propiamente único en dos sentidos. El primer sentido tiene que ver con lo que solemos entender por único: soy radicalmente distinto a todo lo demás y a todos los demás: “Nuestra debilidad no es ser opuestos a los demás, sino no serles radicalmente opuestos, es decir, no ser totalmente distintos de ellos, o también buscar un 'punto de unión', un lazo, y hacer de ese punto de unión nuestro ideal. [...] La última oposición y la más radical, la del Único al Único, está en el fondo, bien lejos de lo que se entiende por oposición, sin recaer por eso en la unidad y la identidad. En cuanto Único, Tú no tienes ya nada en común con nadie, y por eso mismo nada ya de inconciliable o de hostil [...]. La oposición se resuelve en una separación, en una unicidad radical. Ésta, es cierto, podría pasar por un nuevo rasgo común, por un rasgo de semejanza; pero la semejanza consistiría aquí precisamente en la diferencia y no sería ella misma más que diferencia; una diferencia semejante, pero sólo a los ojos de los que se divierten en hacer comparaciones” (Stirner 2007: 211). El segundo sentido tiene que ver con la unicidad e irrepetibilidad del Yo: el único es transitorio, es decir, instantáneo, móvil, cambiante y, ante todo, presente. De ahí que en el Estado no puedan haber relaciones entre Únicos (recuérdese la reflexión de Stirner en torno a las elecciones), de ahí que el poder sea simplemente expresión de lo que está efectivamente teniendo el único (uno no puede ser más que lo que está siendo) y de ahí que Stirner busque eliminar incluso la noción de posibilidad: “Posibilidad y realidad son inseparables. No se puede hacer lo que no se hace, como no se hace lo que no se puede hacer” (Stirner 2007: 333). Por lo mismo para Stirner ser es destrucción y creación, es consumo de sí mismo: “El ser se realiza por lo mismo que

²¹ Véase más arriba.

vive su vida, es decir, que se usa y que se destruye” (Stirner 2007: 336). Así, las principales características del único son su unicidad y su movilidad, lo que en el fondo nos habíamos aclarado al hablar del olvido de sí: la unicidad y la movilidad características del único se nos revelan en la medida en que introducimos al yo en el movimiento general que nos lleva de lo sagrado a lo propio.

Es a partir de estas dos características del único que el problema del lenguaje se vuelve relevante. El lenguaje para Stirner expresa justamente lo general y lo fijo: “Ni Yo ni Tú podemos ser expresados; somos indecibles, porque sólo las ideas pueden ser expresadas y fijarse en una palabra” (Stirner 2007: 316). Por esto él concluye que el egoísmo es una lucha en contra del lenguaje: “La lengua o la palabra ejercen sobre nosotros la más espantosa tiranía, porque conducen contra nosotros todo un ejército de ideas obsesivas. Si uno se observa a sí mismo en el acto de reflexionar, en este preciso instante, descubrirá que sólo progresa abandonando todo pensamiento y discurso” (Stirner 2007: 350). Frente a la jerarquía y la obsesión que finalmente ponen todo en el espíritu sacralizado, es decir, tienen al pensar y a los pensamientos por al sagrado o fijo, el egoísmo indica al yo fuera de todo pensar y de todo pensamiento²² y es así la forma de tenerse a sí mismo sin hacerse fijo o general: “El Único es una palabra, y se supone que, al pronunciar una palabra, se debe *pensar* algo, que una palabra debe tener un contenido de pensamiento. Pero el Único es una palabra *sin pensamiento*, una palabra que no tiene ningún contenido de pensamiento. [...] Como el contenido del Único no es un contenido de pensamiento, por eso mismo es también impensable e indecible; y al ser indecible, siendo la frase cumplida y cabal, al mismo tiempo *ya no es ninguna frase*. Solo cuando *nada* se predica de ti, cuando solo se te *nombra*, se te reconoce en tanto que eres tú” (Stirner 2013: 97-98). Es a partir de esto que debe considerarse la indicación del único en tanto “nada creadora”: “nada” en tanto no se puede decir propiamente ningún contenido de él, “creadora” en tanto de sí mismo saca todo ya que propiamente todo es *suyo*, es de *su* propiedad.

²² En este caso, el pensamiento mentado ya sea como representación de algo, ya sea como concepto universal.

III. Stirner y la destrucción fenomenológico-política

Una vez realizada nuestra interpretación sobre Stirner, estamos en condiciones de entender la interpretación anarquista de Stirner (por qué está motivada) y al mismo tiempo podemos ver en lo ya expuesto en qué medida en el pensamiento anarquista hay una cierta huella del pensamiento stirneriano.

Es por eso que a la luz de lo expuesto consideraremos, en primer lugar, la lectura de Stirner hecha por el anarquismo como punto de partida (es decir, en qué radica la misma lectura de Stirner) y por otra parte la lectura “crítica” de Stirner, como punto de llegada (es decir, cómo se acoge a Stirner modificando “críticamente” algunos de sus elementos).

Antes de seguir avanzando, hay que advertir que evidentemente el pensamiento anarquista no está visto aquí en todas sus expresiones (lo que da ya para un trabajo completamente otro) pero que sin embargo consideramos que la lectura de Stirner que hace Cappelletti es por lo menos representativa de varias expresiones de ese pensamiento.

A) La comprensión anarquista de Stirner

1. El punto de partida (o la lectura)

Hemos visto en Cappelletti un representante en el cual se deposita una cierta comprensión tradicional de Stirner. En primer lugar, retomando lo evocado en la primera parte de este trabajo, debemos primero asumir una categoría que le atribuye Cappelletti a Stirner: “solipsista moral”. Antes de abordar aquella expresión completa, nuestra interpretación muestra que Stirner no puede ser entendido como un “solipsista”, es decir, como alguien que exprese que lo conocido o lo existente soy sólo yo mismo y todo lo restante sea en última instancia derivado de mí. La razón de esto es simple: hay un alejamiento en Stirner de la actitud teórica, o “contemplativa”, la única que aborda la existencia o la posibilidad de conocimiento de las cosas (en la medida en que a partir de ella se erige lo que comúnmente se ha conocido en la tradición filosófica como “ontología”²³ o una “epistemología”). Lo que le preocupa a Stirner no es la “existencia real de las cosas” sino sólo lo que son las cosas con respecto a mí, es decir que lo existente sólo le preocupa en la medida en que nosotros tenemos lo

²³ “Ontología” aquí entendida obviamente no en su uso heideggeriano.

existente de determinada manera²⁴. Hay que tomar en cuenta esto cuando pensemos con respecto a Stirner como un “solipsista moral”. Recordemos que Stirner plantea al inicio del *Único* que “Yo mismo soy mi causa, y no soy ni bueno ni malo” (Cappelletti 2004: 15). Esto debe ser tomado radicalmente: la posición que intenta alcanzar Stirner, que intenta sintetizar bajo el nombre de “egoísmo”, es previa a todo juicio moral, previo a todo “bien” y todo “mal”, los que por lo mismo son derivados de ello. Por lo mismo, calificar a Stirner de “solipsista moral” es una interpretación que hace de Stirner lo que él evitaba ser: un filósofo (en primer lugar) y un filósofo moral (en segundo lugar).

En segundo lugar, Cappelletti, derivado de esta comprensión de Stirner como filósofo moral, no entiende cual es la crítica que hace a los conceptos políticos de “Sociedad”, “Pueblo”, etc. Esto es notorio en afirmaciones como la siguiente: “Ahora bien, esta exaltación de la individualidad hace del hombre un nómada, un ser aislado de la sociedad y de los demás hombres. Por eso, la crítica de Stirner, a diferencia de la de los anarquistas, no está dirigida sólo contra el Estado sino, más aún, contra la Sociedad misma” (Cappelletti 2004: 65). Aquí lo que se ve claramente es que Cappelletti no ve qué *continuidad* hay entre la crítica al Estado y la crítica a la Sociedad, la cual no radica en el individualismo entendido como una filosofía que ponga el bien en el individuo entendido como un conjunto de intereses personales (espirituales y carnales), sino que radica en que ambos, el Estado y la Sociedad, son medios de captar erróneamente (jerárquicamente) al individuo: el primero concibiéndolo nada más que como ciudadano (como parte de la nación, como un elector sometido a su propia voluntad fija) y el segundo concibiéndolo como una parte subordinada a un todo (como un trabajador, etc.). Tanto el Estado como la Sociedad hacen de lo que no es fijo (el único) algo fijo (el individuo, una mónada, una substancia). Más claridad sobre la lectura de Cappelletti arroja la frase siguiente: “Para Bakunin o Kropotkin, el individuo humano constituye un valor supremo, por encima de él no hay nada. Pero el concepto de individuo no excluye sino que, por el contrario, exige la convivencia permanente con los demás individuos, esto es, la sociedad. Más aún, según ellos, el individuo aislado es un pseudoindividuo, ya que sólo en la interrelación humana y en la mirada del prójimo es reconocido y se reconoce como hombre libre y como valor supremo. Stirner, por el contrario, se complace en afirmar: 'Volksfreiheit ist *nicht* meine Freiheit' (La libertad del pueblo *no* es mi libertad)” (Cappelletti 2004: 65). Aquí la confusión de Cappelletti es más evidente. Stirner no ve en la “Sociedad” en tanto concepto la “convivencia permanente con los demás individuos”. Esta convivencia es simplemente llamada por él

²⁴ Por ejemplo, podemos atribuir existencia a algo pero tenemos diversas maneras de tomar esa existencia. Puedo decirme “mis limitaciones existen” pero esa expresión, dependiendo de cómo tome en general lo existente, puede querer decir que hago de mis límites algo sagrado y no simplemente “algo existente con lo cual tengo que contar”.

“asociación”, y está comprendida en su ámbito cotidiano, no en tanto “esencia del hombre” ni permanencia, ya que esa consideración es posterior, es teórica (sacralizante). Por lo mismo, Cappelletti también se equivoca al decir que Stirner afirma que el individuo no es libre cuando el “pueblo” (entendido como suma de los individuos) es libre. Esta frase de Stirner no debe ser entendida como que la libertad no puede ser colectiva (la posibilidad y realidad de la asociación ya refuta eso suficientemente), sino que quiere decir justamente lo que Cappelletti no entiende: que la noción de “Pueblo” dice algo totalmente distinto a “cada individuo”, que ella hace de una suma de individuos una única persona, que por más que se quiera no tiene *un cuerpo*, y por lo tanto es un fantasma²⁵. Finalmente, Stirner no está pensando al individuo en su aislamiento, sino que en su cotidianidad, en la cual tiene que habérselas con un conjunto variado de elementos (cosas, fantasmas, personas). Cappelletti sin saberlo es preso de la actitud teórica que justamente Stirner critica.

2. El punto de llegada (o la enmienda)

Por más que la lectura hecha por el anarquismo de Stirner es totalmente cuestionable, a nuestro parecer esa lectura influenció a la tradición anarquista, o dicho de otra forma, el acogimiento de Stirner por parte de la tradición anarquista ha sido mediado por su lectura, que ha sido reformada para ser acogida. Esta reforma es lo que decimos que es una enmienda a Stirner, y constituye su punto de llegada al anarquismo.

Tal como vimos en la primera parte de este trabajo, lo que caracteriza la propuesta de Bakunin y la de Kropotkin es el establecimiento de un sujeto puro de resistencia (la humanidad, la sociedad o la masa) frente a toda autoridad (principalmente el Estado, el Capital y la Iglesia). Además, también vimos que para la tradición anarquista el valor de Stirner se reduciría meramente a transmitir una crítica valiosa al Estado y su régimen, a pesar de que en Stirner la crítica del Estado y la de la Sociedad no parecen poder ir dissociadas. La enmienda entonces es más o menos clara: la lectura de Stirner es justamente una lectura que ve en el único al individuo liberal, algo fijo con voluntad y propiedad privadas (también fijas²⁶), de modo que la tradición anarquista no hace más que reemplazar un sujeto puro por otro: al “individuo soberano y elector” por la “humanidad buena y racional”. La lectura de Stirner es lo que facilita su apropiación por parte del pensamiento anarquista, lo que constituye

²⁵ Además, hay que recordar que Stirner piensa el “pueblo”, como “nación”, como lo que constituye el Estado, y no como se piensa habitualmente acá en latinoamérica.

²⁶ En la medida en que el liberalismo ve al hombre como un hombre capaz de elegir racionalmente en la sociedad civil y el mercado.

justamente el destierro del *Único*, su “estar fuera de lugar”.

B) La destrucción fenomenológico-política y la posibilidad de una filosofía política originaria

Una vez desmontada la interpretación tradicional de Stirner, podemos ver el aporte decisivo de Stirner a aquello que se podría llamar “destrucción fenomenológico-política” y a la posibilidad de una “filosofía política” o de una “teoría política originaria”, nociones ya descritas en la introducción.

1. La destrucción fenomenológico-política

Para realizar (o al menos visualizar) una destrucción fenomenológico-política hay que ver si Stirner alcanza a vislumbrar algo así como aquello que para Heidegger es lo originario (lo más próximo al fenómeno de la vida fáctica). Al respecto podemos decir dos cosas. En primer lugar, en la medida en que Stirner ve al “mí mismo” como previo a toda consideración teórica y valórica (y por lo tanto, podríamos agregar, perteneciente al ámbito de lo pre-teorético y pre-regional), y ve en esto último justamente “lo sagrado” (es decir, lo ajeno), podemos decir que Stirner efectivamente alcanza un ámbito que puede ser calificado de originario (ámbito que se caracteriza por el único, es decir por el yo cada vez mío). Sin embargo, en segundo lugar, podemos decir que la dilucidación de aquello que es lo originario se vuelve para Stirner cada vez más difícil de explicitar, puesto que se ve preso de un prejuicio en torno al lenguaje, que se puede resumir en la afirmación siguiente: el lenguaje expresa lo universal. Así, en la medida en que Stirner se va acercando al único, se va acercando a un dominio que él reconoce como inefable, debido a que no se puede expresar con lo universal: “el Yo” no es lo mismo que “yo” o “mí mismo” o lo que se intenta decir con “el único”. Es en este mismo ámbito que se vuelve relevante en Heidegger la introducción de la indicación formal como superación a la vez de la regionalidad teórica y de la “formalidad trascendental” y así es que se vuelve el principal instrumento por el cual podemos comprender la vida fáctica (vida que, como el único, es en cada caso la mía), en la medida en que, al no estar dotada de contenido ni de relación *per se*, sólo permite comprender la vida fáctica en la ejecución misma de la comprensión. Por lo mismo, en Stirner nos encontramos con una destrucción análoga a la destrucción fenomenológica, si bien esta analogía es permitida por la “vacuidad” e inefabilidad misma de la vida fáctica, y por lo tanto de lo originario.

La destrucción stirneriana posee la virtud de posibilitar incluso el posicionamiento genealógico

de cada “complejo de sentido” teniendo a la vista el origen, es decir nos permitiría realizar un ejercicio análogo al de la diiudicación fenomenológica. “Espíritu”, “ciudadano”, “trabajador”, “hombre”, “yo trascendental”, “yo dado”, “único” son distintos complejos de sentido que para Stirner son distintas formas de tenerse a sí mismo, unas más alejadas que otra de ese sí mismo. Así, “hombre” sería una de las formas más alejadas de comprensión de mí mismo (en la medida en que sería la ejecución de una comprensión teórica de la vida), mientras que “yo dado” sería bastante más originaria (en la medida en que sería la ejecución de una comprensión del sí mismo dirigida al mundo propio, pero sólo en tanto contenido, es decir, mundanamente, y que por lo tanto no exige una constante ejecución o actualización) y “único” sería la expresión más propia de lo propio (ya que indica justamente la ejecución de una comprensión que se dirige al mundo del sí mismo a partir del mismo sentido de ejecución del sí mismo, la cual debe ser constantemente actualizada y se comprende sólo como una incesante ejecución). Otro tanto podemos decir de la comprensión de la relación entre unos con otros: “Estado-nación”, “pueblo”, “sociedad”, “humanidad”, “asociación” son distintas formas de tener estas relaciones. De esta manera, “humanidad” sería una forma impropia de tener este modo de ser con los otros (ya que considera a las relaciones entre personas sólo en tanto relaciones entre miembros de una misma especie o cosas con un mismo contenido quiditativo, y por lo tanto actitudinalmente), mientras que la “asociación” sería la expresión más propia de lo común (en tanto se trata de una comprensión de lo común a partir de lo propio y todo lo que implica: ejecución de una comprensión de lo común tal que lo común es visto en su debida constante actualización o ejecución). Otro tanto podríamos decir con respecto a los “objetos” en general en sus determinaciones como “espíritus”, “fantasmas”, “cosas” o “propiedad” (*Eigentum*), con respecto a las “causas” como “libertad” y “Propiedad” (*Eigenheit*), etc.

Sólo quedaría agregar (o más bien insistir) en esta amplia lista los conceptos que hacen confundir a Stirner con un “filósofo del egoísmo” entendido como una defensa del individuo frente a la sociedad, es decir, los conceptos que hacen de Stirner lo que los anarco-individualistas han visto en Stirner. Esta crítica tendría que hacer ver como en las nociones liberales de “voluntad individual”, “individuo”, “intereses privados”, “voluntad privada” hay una noción impropia de lo propio, ya que el sí mismo no es visto en su inmediatez y nimiedad que lo caracterizan. En esto hemos insistido lo suficiente a lo largo de este trabajo como para que una nueva insistencia nos parezca necesaria.

A nuestro parecer, la contribución de Stirner a una destrucción fenomenológico-política queda

bastante clara: se trata de la destrucción de los conceptos que hacen del sí mismo algo que no es el sí mismo, o que es sólo de modo derivado. Sin embargo, a este respecto, y luego de la presentación de esta destrucción queda abierta aún la pregunta por la posibilidad de una filosofía política o de una teoría política originaria.

2. La posibilidad de una filosofía política o de una teoría política originaria

¿De qué depende la posibilidad de una filosofía política o de una teoría política originaria? Esto es lo que pretenderemos abordar aquí en último lugar. Sin embargo, reconocemos que el tema al menos nos excede y requiere un tratamiento mucho más atento para ser formulado. Tampoco es la idea de este trabajo “fundar una nueva ciencia”, sino ver la posibilidad de ver si desde Stirner, bajo una lectura deudora de las investigaciones fenomenológicas del joven Heidegger, se puede vislumbrar un “campo de aplicación”. En lo que sigue veremos cuáles serían eventualmente los problemas a tratar a fin de ver esta posibilidad.

En primer lugar, (y esto es un poco evidente) depende de la destrucción fenomenológico-política, en tanto destrucción de lo impropio y descubrimiento de los compromisos teóricos de los conceptos políticos. Una filosofía política en el sentido aquí mentado debería poder dar cuenta del puesto genealógico que tienen los conceptos de tradición política con respecto al fenómeno de la vida fáctica. La destrucción fenomenológico-política es obviamente ya una comprensión de los conceptos que gobiernan de facto en los fenómenos políticos contemporáneos, y la teoría política puede abordarse desde esa destrucción.

En segundo lugar, una teoría política originaria debe alcanzar una cierta comprensión de lo político, comprensión que por cierto no puede ser sagrada, jerárquica (en el sentido stirneriano del término). La dificultad aquí es doble. Por una parte, se debería alcanzar una comprensión clara de qué es lo que constituye lo propiamente político, fenómeno dentro del cual al parecer podríamos distinguir dos problemas fundamentales: el del poder y el de la comunidad. Por otra parte, la comprensión de lo político debe pensar lo político fuera de lo teológico (en sentido stirneriano), desteologizar a través de la destrucción fenomenológico-política lo político, acción cuya viabilidad podría ser por lo menos

puesta en duda²⁷.

En tercer y último lugar, ver qué elementos nos otorgaría Stirner para la elaboración de esta filosofía política. Sin duda, Stirner tiene una crítica comprensiva a todo lo que *me* trasciende. Sin embargo en Stirner las nociones “positivas”, relativas a la propiedad (*Eigentum*) como poder (*Macht*), único (*Einzige*), asociación (*Verein*), Propiedad (*Eigenheit*) parecen siempre esbozadas y requeriría un mayor ahondamiento expresarlas en toda su riqueza, cosa que no se podría hacer más que yendo más allá de Stirner, si bien nuestra interpretación parece haber marcado una primera dirección.

²⁷ Puesta en duda, ya que justamente lo político al parecer siempre habría sido pensado a partir de lo teológico (existiría por lo tanto una importancia en revisar los planteamientos concernientes a la reciente teología política).

Referencias

- Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Basch, V. (1904). *L'individualisme anarchiste. Max Stirner*. Paris: Félix Alcan Éditeur.
- Berrios, G. (2002). *The history of mental symptoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cappelletti, Á. (2004). *La ideología anarquista*. Santiago de Chile: Ediciones Espiritu Libertario.
- Engels, F. (1946). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.
- Heidegger, M. (1995) GA60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.
- Heidegger, M. (2009). *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Phenomenology of Intuition and Expression. Theory of Philosophical Concept Formation*. London: Continuum.
- Mackay, J. H. (2005). *Max Stirner. His Life and His Work*. Concord: Peremptory Publications.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham MD: Lexington Books.
- Paterson, R. W. K. (1971). *The nihilistic egoist*. London: Oxford University Press.
- Stepelevich, L. (1976). The First Hegelians: An Introduction. *The Philosophical Forum*. 8(2-3-4), pp. 6-23.
- Stirner, M. (2007) *El Único y su propiedad*. Buenos Aires: Editorial Reconstruir.
- Stirner, M. (2011). *Der Einzige und sein Eigentum*. Ditzingen: Reclam.
- Stirner, M. (2013). *Escritos menores*. La Rioja, España: Pepitas de calabaza ed.

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a las tres personas que estuvieron en el Seminario de grado, esto es, a mis amigos Nicolás Slachevsky, Francisco Castro y a Francisco Ábalo, quien me ayudó y guió en la elaboración de este Informe y en el estudio en general. Agradezco a mis padres y en general a toda mi familia que me permitió (en muchos sentidos y de diversas formas) estudiar esto. Agradezco a Diego Loyola, Vicente Medel, Matías Tapia, Natalia Uribe, Juan Pablo Yañez, Valentina González, Betzabeth Guzmán, Ricardo Silva, Felipe Zerené, Constanza Martínez, Claudio Gutiérrez y Nicolás Piquer su amistad y compañía a lo largo de estos años. Finalmente, agradezco la amistad, compañía, apoyo y cariño de Javiera Millaqueo Díaz, a quien dedico este Informe.

Índice

Introducción	1
I. Historia de Stirner	6
A) El reconocimiento de Stirner	6
1. La lectura anarquista	6
2. La tradición anarquista	8
B) Vida de Stirner	11
II. Interpretación de Stirner	14
A) La triada stirneriana	14
B) El Espíritu	15
1. Nociones básicas	15
a) El espíritu y los fantasmas	15
b) Lo sagrado y la jerarquía	17
c) Los obsesionados: idea fija y fanatismo	20
2. Los despliegues del espíritu	24
a) Religión	26
b) Filosofía	29
c) Política	30
C) El egoísta	41
1. El cambio destructor	42
a) Cambio ejecutivo	42
b) Olvido de sí	43
c) De lo ajeno a lo mío	44
2. Reapropiación	45
a) La libertad, el derecho, la Propiedad y el poder	47
b) El Estado, la sociedad, la humanidad y la asociación	52
c) El ciudadano, el trabajador, el hombre, el yo y el Único	55
III. Stirner y la destrucción fenomenológico-política	58
A) La comprensión anarquista de Stirner	58
1. El punto de partida (o la lectura)	58
2. El punto de llegada (o la enmienda)	60
B) La destrucción fenomenológico-política y la posibilidad de una filosofía política	61

1. La destrucción fenomenológico-política	61
2. La posibilidad de una filosofía política o de una teoría política originaria	63
Referencias	65
Agradecimientos	66
Índice	67