

MIGUEL ANGEL SANTA-OLALLA

INDIVIDUO Y PRAXIS EN EL  
PENSAMIENTO DE MAX STIRNER

Una interpretación de  
*El único y su propiedad*



BAZA

1996

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Miguel Ángel Santa-Olalla Viñegla  
ISBN: 978-84-9125-515-4  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/42420>

Miguel Ángel Santa-Olalla

INDIVIDUO Y PRAXIS EN EL PENSAMIENTO DE MAX  
STIRNER.

UNA INTERPRETACIÓN

DE

*EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD*



Baza

1996

A Mercedes, *alter ego*



## ACLARACION PREVIA

Este estudio se presentó como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada en diciembre de 1990. Durante los dos años siguientes reflexioné detenidamente sobre su contenido -teniendo muy en cuenta las siempre abundantes objeciones y sugerencias del Tribunal calificador-, puliendo el texto original, intentando mejorar su base bibliográfica y precisando los supuestos hermenéuticos de los que partía, hasta dar por concluida la redacción definitiva de este ensayo en diciembre del año 1993. (He de confesar que la introducción de correcciones no fue tarea fácil y que acaso, de haberlo sabido, jamás hubiera efectuado modificación alguna.)

Al año siguiente, 1994, envié un amplio informe de mi trabajo a diversas editoriales que se han destacado por la publicación de obras ensayísticas de este género y de similar temática. Sin embargo, no obtuve ninguna respuesta positiva pese a que la obra mereció el elogio de los editores que contestaron a mi requerimiento. Ante todo, la dura ley del mercado parece establecer en la dirección de las empresas editoriales una rigurosa selección de lo que puede y debe ser publicado. Por esta razón, y porque carezco de los medios suficientes para invertir en una edición impresa de amplia tirada a mi costa, he decidido finalmente difundir algunos ejemplares de este trabajo en la forma en la que aquí se presenta, confiando en que alguna vez esta interpretación sobre Max Stirner alcance una edición más digna.

"Voyez Stirner, ce prudent ennemi de toute limitation et de toute contrainte. Pour l'instant il se contente encore de boire de la bière, mais il boira bientôt du sang comme si c'était de l'eau. Tandis que les autres hurlent sauvagement «A bas les rois!» il ajoute lui: «A bas aussi les lois!»."

("Ved a Stirner, ese prudente enemigo de toda limitación y de toda sujeción. Por el momento se contenta aún bebiendo cerveza, pero pronto beberá sangre como si fuera agua. Mientras los otros aúllan salvajemente «¡Abajo los reyes!» él añade: «¡Abajo también las leyes!».")

Friedrich Engels, *Der Triumph des Glaubens*, III; *MEGA*, I, t. II, p.268 (tomado de A. Cornu, *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre*, t. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 112).

## INDICE

PROLOGO.....	8
INTRODUCCION: LA CRISIS DEL INDIVIDUO EN LA SOCIEDAD DE LIBRE CAMBIO	13
I. DIMENSION DE LA EXPERIENCIA BURGUESA EN LA FILOSOFIA DE HEGEL	16
I.1. Revolución y reacción en Alemania.....	16
I.2. El sentido político de la dialéctica hegeliana.....	20
I.3. La superación de la individualidad.....	24
II LA IMPLICACION DEL INDIVIDUO EN LA RELACION DE SERVIDUMBRE. LA CRITICA DE LA IZQUIERDA HEGELIANA.....	29
II.1. La nueva dinámica social.....	29
II.2. La respuesta crítica de la izquierda hegeliana.....	33
III. EL ABANDONO DEL INDIVIDUO COMO UNIDAD DE ACCION HISTORICA EN EL PROYECTO REVOLUCIONARIO.....	44
III.1. El esbozo de una teoría revolucionaria.....	44
III.2. El comunismo como praxis de liberación social.....	52

### PRIMERA PARTE

#### EL INDIVIDUO COMO ENTIDAD NEGATIVA

CAPITULO I: LA SINGULARIDAD DEL YO.....	65
I.1. EL CONCEPTO DE ALIENACION COMO FUNDAMENTO CRITICO.....	66
I.1.1. Contribuciones de L. Feuerbach y B. Bauer.....	66
I.1.2. El concepto de alienación en el pensamiento de Stirner.....	69
I.2. AUTOCONCIENCIA Y NEGATIVIDAD.....	76
I.2.1. Antecedentes inmediatos del planteamiento stirne- riano.....	76
I.2.2. La autoconciencia y la nada creadora.....	81
I.3. LA DIALECTICA SUBJETIVADA.....	87
I.3.1. El sentido de la dialéctica en B. Bauer.....	87
I.3.2. Dialéctica hegeliana y dialéctica stirneriana.....	90
I.3.3. La crítica de Stirner al criticismo de B. Bauer.....	94
I.4. LA SUPERACION DEL HUMANISMO.....	100
I.4.1. La relación entre Feuerbach y Stirner.....	100
I.4.2. El debate Feuerbach-Stirner y sus consecuencias.....	105



CAPITULO II: LA AUTONOMIA ABSOLUTA DEL YO SUBVERSIVO.....	112
II.1. EL REENCUENTRO CON LA SUBJETIVIDAD CARTESIANA.....	113
II.1.1. Stirner frente al problema de la subjetividad inherente a la epistemología moderna.....	113
II.1.2. La revisión crítica de la herencia cartesiana en Fichte y Hegel.....	117
II.2. EL ESCEPTICISMO COMO RESPUESTA POLITICA.....	123
II.2.1. El horizonte histórico típico del escepticismo y la disolución del Antiguo Régimen.....	123
II.2.2. La crítica stirneriana al liberalismo burgués.....	126
II.3. INDIVIDUO Y ANARQUIA.....	134
II.3.1. La polémica posthegeliana sobre la naturaleza del Estado.....	135
II.3.2. El antiautoritarismo radical de Max Stirner y su conexión con el anarquismo individualista.....	138
II.3.3. Aportación histórica de Stirner al movimiento anarquista.....	144
II.4. LA INVERSION DE LOS VINCULOS SOCIALES: LA ASOCIACION.....	151
II.4.1. El individuo singular ante la sociedad constituida	152
II.4.2. La asociación como vínculo social alternativo del individuo egoísta.....	160
II.5. LA REBELION PERMANENTE.....	167
II.5.1. El significado de la rebelión stirneriana.....	167
II.5.2. La rebelión como acto autoafirmativo.....	174

## SEGUNDA PARTE

### LA APERTURA POSESIVA AL MUNDO

CAPITULO III: LA AFIRMACION DE LA VOLUNTAD INCONDICIONADA.....	180
III.1. RECONSTRUCCION DEL PROBLEMA.....	181
III.1.1. La presencia del intelectualismo en la especulación racionalista.....	181
III.1.2. Voluntarismo psicologista ilustrado y postura de Kant.....	187
III.2. LA VOLUNTAD LIBRE COMO PRESUPUESTO ETICO.....	194
III.2.1. Presupuestos de la posición stirneriana.....	194
III.2.2. La reflexión ética de Stirner a propósito de la cuestión educativa: la primacía de la voluntad...	197
III.2.3. Autoconciencia individual y voluntad incondicionada.....	199

III.3. VOLUNTAD INDIVIDUAL Y VOLUNTAD METAFISICA.....	204
III.3.1. La afinidad vital entre Stirner y Schopenhauer...	204
III.3.2. Mundo y sujeto como voluntad.....	207
III.3.3. Las diferencias teóricas entre Stirner y Schopenhauer.....	212
 CAPITULO IV: LA PRAXIS EGOISTA.....	 217
IV.1. MATERIALISMO Y UTILITARISMO.....	218
IV.1.1. El racionalismo naturalista y el materialismo de La Mettrie.....	218
IV.1.2. El eudaimonismo utilitarista de Helvétius.....	222
IV.1.3. Materialismo, utilitarismo y egoísmo en D'Holbach.....	225
 IV.2. SENSUALISMO Y EGOISMO.....	 230
IV.2.1. El límite del egoísmo utilitarista de la filosofía ilustrada.....	230
IV.2.2. Utilitarismo y sensualismo en la escuela hegeliana.....	233
IV.2.3. Rasgos diferenciales del hedonismo egoísta de Stirner.....	238
 IV.3. EL AUTODISFRUTE EGOISTA.....	 241
IV.3.1. La apología del egoísmo.....	241
IV.3.2. Propiedad y apropiación.....	245
IV.3.3. Propiedad privada y propiedad egoísta.....	249
IV.3.4. Autodisfrute y autoconsunción como término de la praxis egoísta.....	252

### TERCERA PARTE

#### LA ARTICULACIÓN DIALECTICA DEL INDIVIDUALISMO STIRNERIANO

CAPITULO V: SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD.....	258
V.1. FINITUD E INFINITUD.....	259
V.1.1. La reflexión racionalista.....	260
V.1.2. El tránsito hacia la síntesis entre infinitud y finitud.....	262
V.1.3. Feuerbach y la infinitud de la naturaleza humana....	267
 V.2. LA SUBJETIVIDAD INFINITA.....	 274
V.2.1. El Yo como negatividad infinita.....	274
V.2.2. El sentido de la individualidad infinita.....	278
V.2.3. Interiorización de la infinitud y protestantismo....	282

CAPITULO VI: EL INDIVIDUALISMO ABSOLUTO Y SU LUGAR HISTORICO.....	289
VI.1. LA CUESTION DEL SUJETO.....	290
VI.1.1. Subjetividad e individualidad.....	290
VI.1.2. El concepto de individualidad y su problemática....	297
VI.1.3. Individualismo y romanticismo.....	301
VI.2 DISCUSION FINAL SOBRE EL PROYECTO STIRNERIANO.....	306
VI.2.1. El individualismo absoluto y su crítica contemporá- nea.....	306
VI.2.2. El conflicto de las interpretaciones.....	320
CONCLUSION: AUTOIDENTIDAD Y LIBERTAD.....	332
ABREVIATURAS.....	338
BIBLIOGRAFIA.....	339





## PROLOGO

El presente estudio no es más que un intento de comprensión de las aportaciones filosóficas de Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), más conocido por la posteridad bajo el pseudónimo de Max Stirner con el que firmó su única obra verdaderamente original *Der Einzige und sein Eigentum*, publicada a finales de octubre de 1844. El libro en cuestión, que causó honda impresión en el ambiente intelectual berlinés de la época, provocando toda suerte de reacciones por parte de los miembros de la *izquierda hegeliana*, fue pronto arrumbado en el silencio y sólo en raras ocasiones ha vuelto a la actualidad. (1) Pese al valor intrínseco de sus argumentos y a la importancia que tuvo en un momento en el que los herederos progresistas de Hegel se escindían en facciones más o menos definidas, lo cierto es que su pensamiento -incluso para muchos especialistas, estudiantes universitarios o simples lectores amantes del saber filosófico- permanece hoy en gran medida ignorado. Este sospechoso olvido nos movió a rescatar su figura histórica de la sombra con la que ha sido injustamente cubierto y en la que previsiblemente continuará sumido.

---

(1) V, sobre este punto el artículo de Lawrence S. Stepelevich, "The revival of Max Stirner", *Journal of History of Ideas*, vol. XXXV, nº 2, april-june, 1974, pp. 323-328.



En especial, con este trabajo nos proponíamos clarificar su posición filosófica en el contexto de la filosofía posthegeliana, mostrando las influencias recibidas de otros miembros de la corriente filosófica a la que perteneció y desocultando las resonancias que aparecen en *Der Einzige* de determinados temas nucleares de la filosofía moderna. Con este planteamiento hemos hallado en Stirner a un autor profundamente preocupado por la restauración del sentido de la individualidad en una coyuntura histórica e ideológica cada vez más reacia a reconocer en el sujeto singular un valor incanjeable y exclusivo. Ello nos ha obligado a revisar también la virulenta crítica de Marx a Stirner en *La ideología alemana*. En nuestra opinión, el primero no comprendió la intencionalidad última del proyecto stirneriano aunque acertó al diagnosticar la posibilidad de una interpretación de Stirner como pensador burgués. Creemos que esta versión es posible si y sólo si mutilamos esquemáticamente la reflexión stirneriana -de acuerdo con un criterio previamente elegido- hasta el extremo de construir un modelo manipulado irreconocible incluso para su creador. Por otra parte, hemos valorado también la frecuente adscripción de Stirner al movimiento anarquista. En síntesis, afirmamos que es una hipótesis razonable considerar a Stirner como lejano precursor de determinadas posturas ideológicas y vitales defendidas por diversas tendencias del anarquismo contemporáneo. Dado que casi todas estas cuestiones son fogosamente debatidas por quienes se han ocupado de comentar a Stirner, dejaremos que el lector sopesé por sí mismo las argumentaciones que en torno a ellas hemos recogido y discutido sin añadir aquí nada más.



Respecto al método seguido en la elaboración de este trabajo hemos de decir que se ha adoptado conscientemente un punto de vista diltheyano. Según Dilthey los fenómenos históricos se esclarecen a sí mismos a través de un proceso de *comprensión*. De tal modo que "nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros sólo trasponiendo nuestra propia vida vivida a toda clase de expresiones de vida propia y ajena".(2) Esto significa que frente a una óptica positivista rigurosa -que consideraría a la humanidad como hecho físico cuyo conocimiento es agotable mediante los saberes científico-naturales- el método diltheyano en el que nos inspiramos entiende que el hombre y sus manifestaciones vitales son objeto para las ciencias del espíritu sólo en la medida que se establece una "relación dual de vivencia y comprensión".(3) Según esta orientación, hemos pretendido descifrar el sentido del discurso stirneriano partiendo del ámbito subjetivo del que formamos parte en cuanto individuos conscientes que, ubicados siglo y medio después de la aparición de *El único y su propiedad*, aspiramos a comprender una problemática por Stirner planteada. Esto implica, en primer lugar, reencontrar su reflexión filosófica en nuestra propia vivencia sobre la base esencial de una experiencia histórica compartida. Y, en

---

(2) W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII, pp. 79-87, recogido en la antología W. Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, traducida al castellano por Carlos Moya Espí, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ed. Península, 1986, p. 245.

(3) *Ibid.*

segundo lugar, se trata de entender la filosofía stirneriana en relación con la totalidad histórica de la que participó su autor, explicitando en la medida de lo posible cada uno de los elementos o aspectos parciales que la constituyeron como un todo singular. En consecuencia, ha sido preciso preguntar reiteradamente por la conexión estructural entre la experiencia vital de Stirner y el horizonte ideológico y social en el que se fraguaron los presupuestos teóricos de sus doctrinas.

Antes de acabar, quiero expresar mi agradecimiento al Departamento de Filosofía -antes situado en la Facultad de Letras-, al Departamento de Filosofía del Derecho y a la Facultad de Teología, todos ellos en la Universidad de Granada, por las facilidades que siempre encontré para hurgar en sus fondos bibliográficos con amplia libertad. Sin embargo, este esfuerzo hubiese sido vano sin la colaboración generosa y el aliento vital del profesor José Luis García Rúa que marcó el camino correcto a seguir y me acompañó pacientemente en su andadura. Igualmente, muestro aquí mi más sincero reconocimiento a los profesores Remedios Avila Crespo, Carlos Díaz Hernández, Javier Sádaba Garay, Cirilo Flórez Miguel y Pedro Cerezo Galán -miembros todos ellos del tribunal que evaluó esta tesis doctoral- por el interés con que acogieron este modesto trabajo y por las críticas y sugerencias que propusieron para mejorarlo. Mi gratitud también a Petra Keil y Werner Pascha por sus gestiones para enviarme desde Alemania documentos de primera mano cuyo valor resultó ser decisivo. Finalmente, debo recordar a Vicente Megías Espa, Jesús Sánchez Velasco, Juan Zafra Jiménez, Miguel Angel Fernández, Antonio Martín

Morillas, José García Caballero, Petra Rubio y Margarita Garrido García, quienes pusieron a mi disposición en uno u otro momento diversos materiales y opiniones personales que me fueron de gran ayuda. Ellos, por otra parte, toleraron con amabilidad oír hablar en múltiples ocasiones del egoísmo de Stirner. Estoicamente, supongo.

Miguel Angel Santa Olalla Viñegla

INTRODUCCION

LA CRISIS DEL INDIVIDUO EN LA  
SOCIEDAD DE LIBRE CAMBIO

En la presente introducción expondremos, desde la perspectiva metodológica anteriormente justificada, los rasgos básicos del contexto histórico y filosófico que envuelve al pensamiento de Stirner y desde el cual emerge su original contribución a la historia de la filosofía contemporánea.

Para ello, hemos destacado diferentes aspectos en dos planos asimismo distintos, persiguiendo ofrecer una configuradora visión del entorno histórico propio de la reflexión stirneriana. En un primer *plano histórico-social* subrayamos, por una parte, el hecho de la consolidación de la burguesía europea como clase dominante en Francia e Inglaterra y las repercusiones que se extendieron por Alemania al tiempo que ésta permanecía retrasada en lo que se refiere a su evolución política. Por otra parte, siempre dentro de este mismo plano, señalamos, como inevitable consecuencia de la ascensión de la burguesía, la aparición de un individualismo abstracto que, enmascarado bajo la identidad del liberalismo económico, sería acaloradamente defendido e ideológicamente justificado por la clase burguesa. Precisamos también la íntima relación que paradójicamente existe entre este individualismo de carácter burgués y la efectiva sumisión de los individuos concretos, en cuanto sujetos aislados, a la *praxis de servidumbre* auspiciada por el nuevo orden político-económico. Es lo que aquí se ha denominado *implicación del individuo en la relación de servidumbre*. Según ésta relación, consubstancial a la estructura burguesa de producción, los intereses individuales de todo tipo permanecen subordinados a la *praxis* del sistema productivo, es decir, a las necesidades imperiosas de un complejo mecanismo de racionalización económica en frenética expansión. De esta forma, queda gráficamente a la vista un punto de coincidencia, una *experiencia vital* compartida por Stirner con el hombre contemporáneo, a saber, la crisis del individuo que se desenvuelve en una sociedad que lo ignora como portador de valores y que lo anula o enajena de muy diversas formas.

En un segundo plano filosófico-político se plantean aquí otras cuestiones relevantes. Primeramente, la incógnita sobre el grado de compromiso de Hegel con la experiencia burguesa. En especial, su exaltación juvenil por la revolución francesa, su negativa valoración de una Alemania perezosa e incapaz de respuestas políticamente eficaces en el nuevo contexto histórico y el curioso fenómeno de la gestación por obra de la intelectualidad alemana de la teoría de la superioridad cultural germánica, al menos parcialmente aceptada por el Hegel maduro, que ha perdurado hasta nuestros días y que fue rotundamente rechazada por Stirner y Marx entre los epígonos del hegelianismo. En segundo lugar, indicamos como insoslayable precedente de Stirner la defensa hecha por Hegel del *Estado racional* como momento definitivo de la larga marcha de la historia universal en la cual el individuo es disuelto y atomizado. En tercer lugar, centramos nuestra atención en la nueva dinámica social generada tras la extensión y el afianzamiento de la revolución industrial en el continente europeo. Registramos, pues, aquí los indicios que denotan la toma de conciencia del proletariado tanto por su búsqueda de una mejora sensible de sus ingratas condiciones de vida como por su interés en provocar un cambio profundo del orden social. Es en esta conflictiva trama donde intentamos perfilar las expectativas críticas y posiciones filosóficas alcanzadas por los miembros de la izquierda hegeliana hasta el otoño del año 1844, momento en el que ve la luz definitivamente el famoso libro de Stirner.

I. DIMENSION DE LA EXPERIENCIA  
BURGUESA EN LA FILOSOFIA  
DE HEGEL.

El contexto filosófico en el cual se inscribe el pensamiento de Max Stirner es el complejo producto de un amplio proceso de evolución intelectual que, hundiéndose sus auténticos orígenes en el incontenible avance de la *modernidad*, opera un precipitado salto histórico en el periodo comprendido entre la revolución francesa y el final de la primera mitad del siglo XIX. Es esta una época de crisis, célebre por la plural rebeldía de sus acontecimientos y, no obstante, ambigua si se contempla objetivamente la disparidad de sus resultados. (1)

I.1. REVOLUCION Y REACCION EN ALEMANIA.

Por una parte, la consolidación de la burguesía europea como clase dominante exigía, en el periodo antes señalado, la abolición de las trasnochadas estructuras sociales del antiguo régimen. (2) Ante la resistencia ofrecida por éste, las diversas tentativas para dotar a la burguesía de un poder político efectivo confluyeron en Francia hacia una senda revolucionaria. Por otra parte, los valores ideológicos proclamados por la clase burguesa ascendente -ampliamente difundidos por la acción revolucionaria- representaban una defensa del *individuo abstracto* en el seno de los ideales del liberalis-

(1) Intentar una descripción pormenorizada de su proceso de formación nos conduciría a un discurso histórico que excede los límites prefijados de este trabajo. Sin embargo, con objeto de destacar la temática de la obra de Stirner sobre un escenario concreto, haremos -sobre todo en esta introducción- algunas referencias a determinados hechos que fueron objeto de análisis por parte de los *jóvenes hegelianos*, con la esperanza de que ello nos permita comprender el sentido del pensamiento stirneriano.

(2) Así, un clásico de la investigación histórico-política del siglo XIX, Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza Ed., 1982, vol. 1, pp. 58-59, reconoció esta exigencia; "Puesto que la Revolución francesa no ha tenido únicamente por objeto cambiar un gobierno antiguo, sino abolir la forma antigua de sociedad, tuvo que combatir a la vez a todos los poderes establecidos, destruir todas las influencias reconocidas, borrar las tradiciones, renovar las costumbres y los usos, y vaciar en cierto modo el espíritu humano de todas las ideas en las que hasta entonces se habían basado el respeto y la obediencia".

mo económico, frente a los valores aristocráticos y a los intereses tradicionales de las clases precapitalistas vinculadas a las monarquías absolutas. Ahora bien, si en el plano de la *libertad formal* -políticamente reconocida y jurídicamente legitimada- se efectuó un ensalzamiento ilimitado del individuo, en el nivel empírico de la *libertad real* se observaba que los sujetos no poseedores de bienes de producción quedaban reducidos a unas condiciones de inevitable dependencia. En efecto, pronto se patentizó el hecho de que los desposeídos lograrían sólo una autonomía relativa al encontrarse obligados a ofrecerse como fuerza productiva al servicio de la industria, asumiendo de este modo una relación de explotación a instancias del nuevo orden dominante. (3)

Así, pues, la *praxis* emergente de la clase burguesa que, desde la perspectiva apuntada, podría caracterizarse genéricamente por el desplazamiento del individuo hacia un modelo sistemático de servidumbre económica, hubo de propiciar para su consecuente desarrollo una ruptura -mediante brotes revolucionarios- con el antiguo régimen, anulando con ello a la clase aristocrática en el terreno político y debilitando "la forma monárquica del Estado asociada a su preponderancia". (4) De esta forma, conseguirían las fuerzas burguesas una apertura a sus intereses de clase en un nuevo ámbito de legitimidad política. Por todo ello, ha sido considerada la revolución francesa de 1789 una auténtica quiebra del orden social y político tradicionalmente establecido.

---

(3) Albert Soboul, *Compendio de la historia de la revolución francesa*, Madrid, Ed. Tecnos, 1979, pp. 140-147, analiza el liberalismo burgués fundado en el "*laissez faire, laissez passer*" puesto de manifiesto en el periodo revolucionario 1789-1791. Las medidas decretadas -libertad de propiedad, del cultivo, de la producción, etc.- apuntaban claramente a la abolición del feudalismo en la línea de acción acorde con los intereses de la burguesía. En efecto, con todo ello "las fuerzas capitalistas de producción se liberaron, proclamando la libre ascensión de todos al patronato" (*Op. cit.*, p. 145). O dicho de otro modo, la "ley de la oferta y la demanda era la única que había de regir la producción, los precios y los salarios" (*Ibid.*). Ahora bien, no escapa a Soboul el hecho de que la proclamación de la libertad de trabajo unido a la libertad de empresa tenía como consecuencia la prohibición expresa de todo tipo de asociación obrera, no reconociendo, por tanto, más que al individuo aislado y conduciendo a un liberalismo que "fundado sobre la abstracción de un individualismo social igualitario, beneficiaba a los más fuertes" (*Op. cit.*, p. 146).

(4) Louis Bergeron, "Introducción" en AA.VV. *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Ed. Siglo XXI, p. 3.



Es digna de mención a este respecto la fervorosa adhesión que los eventos de la Francia revolucionaria despertaron en el joven Hegel. Y ello, al menos, por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque esta posición es sensiblemente distinta a la de Kant, quien, expresando su prevención, escribía en el año 1789: "La revolución de un pueblo pleno de espíritu, que en nuestros días hemos visto efectuarse, puede tener éxito o fracasar; quizá acumule tales miserias y crueldades que aunque algún hombre sensato pudiese esperar tener éxito en producirla por segunda vez, jamás se resolvería, sin embargo, a hacer un experimento tan costoso -esta revolución, digo, encuentra en los espíritus de los espectadores (que no están comprometidos en ese juego) un deseo de participación, rayano en el entusiasmo, y cuya manifestación, a pesar de los peligros que comporta, no puede obedecer a otra causa que no sea la de una disposición del género humano". (5)

En segundo lugar, merece también ser recordada la exaltación con que Hegel recibió la revolución porque ello llevaba aparejada una valoración negativa de la nación alemana. Como ha sido señalado por Jacques D'Hondt, Hegel contraponía la pereza alemana (*deutsche Trägheit*) a la subversión del orden histórico que suponía la revolución francesa. (6) La inquietud de Hegel provenía según D'Hondt, de la observación del retraso de Alemania en comparación con la nación vecina, que había sido capaz de llevar a cabo una revolución burguesa. (7) De ahí el hecho de que Hegel se convirtiera en un propagador de la ideología de la ideología revolucionaria francesa en una Alemania cuyas expectativas políticas habían quedado radicalmente desfasadas. (8) En efecto, es una evidencia histórica que el régimen ab-

(5) I. Kant, "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor" en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1964, p. 197.

(6) J. D'Hondt, *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974, p. 135.

(7) Este sentimiento de inferioridad, manifestado por Hegel ante la aguda crisis francesa, sería sustancialmente compartido por Marx aunque, bien es cierto, por diferentes motivos. Contrastan estas actitudes con el rechazo frontal de Stirner a la revolución como *estado* de liberación individual y colectiva. Aunque estas cuestiones serán examinadas posteriormente, puede adelantarse que Stirner objeta a la revolución su exclusiva pretensión de substituir un *régimen* viejo por otro nuevo, razón por la cual su alcance es exclusivamente político al servir sólo de tránsito entre diferentes *órdenes* establecidos.

(8) Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 143.

solucionista alemán no fue desafiado ni siquiera tras la Restauración. Los ideales racionalistas de la Ilustración alemana (*Aufklärung*) se habían transformado en un humanismo urbano que, como sucedía en el caso de Goethe, se mostraba compatible con un sistema social jerárquico controlado por una monarquía tradicionalista. (9) Desde el comienzo del reinado de Federico Guillermo II (1786), Prusia había entrado en una fase claramente reaccionaria. (10) Por ello, aunque Berlín contaba hacia 1790 con una élite burocrática ilustrada partidaria de la revolución y de la creación de un Estado racional, y pese a que en ciudades como Bremen y Hamburgo existía una próspera clase de banqueros y comerciantes -que encarnaba ideas liberales y aspiraba al establecimiento de una monarquía constitucional-, sin embargo, se trataba de grupos sociales demasiado limitados y débiles. (11) Ante esta situación desfavorable a una revolución real, el pensamiento alemán simulará adherirse a las grandes corrientes de cambio político tendiendo a "jugar con las ideas revolucionarias francesas como con un sistema seductor aunque abstracto, cuya aplicación concreta en Alemania nunca es considerada seriamente". (12) Hubo que gestar, pues, un "humanismo individualista y aristocrático" que echaría raíces en algunos pequeños estados y ciudades como Weimar, en donde la intelectualidad germana hallaría un tranquilo refugio y una cómoda existencia ejerciendo un anodino puesto burocrático. (13) Por tanto,

(9) Cf. R.W.K. Paterson, *The nihilistic egoist Max Stirner*, London, Oxford Univ. Press, 1971, p. 21.

(10) De hecho, Federico Guillermo II se opuso activamente a la revolución francesa interviniendo militarmente en una frustrada expedición contra Francia. Por el contrario, su antecesor en el trono, Federico el Grande, había recibido una notable influencia de la ilustración francesa cultivando la amistad de Voltaire. Por medio de éste fue publicada su famosa obra *AntiMaquiavelo* en la que el rey refutaba las tesis contenidas en *El príncipe* de Niccolò Machiavelli.

(11) Cf. L. Bergeron, "La Francia revolucionaria y los estados europeos" en AA.VV, *op. cit.*, p. 94. Sobre este punto, Herbert Marcuse, *Razón y revolución, Hegel y el surgimiento de la moderna teoría social*, Madrid, Alianza Ed., p. 19 subraya que en Alemania la "clase media urbana, dispersa en numerosas ciudades, cada una con su propio gobierno y sus propios intereses locales, se veía imposibilitada para cristalizar y efectuar ninguna oposición seria".

(12) Cf. L. Bergeron, *op. cit.*, p. 95.

(13) *Ibid.* También en el famoso libro de Johann P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, ed. Iberia, 1982, vol. I, aparece perfectamente reflejado este ambiente acomodaticio del que estamos hablando, Eckermann, recogió también algunas ideas políticas del anciano Goethe de signo marcadamente conservador, como esta curiosa opinión sobre la libertad: "Todos somos libres bajo ciertas condiciones que nos es forzoso cumplir. El burgués es tan libre como el noble si no pretende salirse de los límites que le han sido señalados por Dios cuando le hizo nacer en una determinada clase" (*Loc. cit.*, pp. 190-191).

puede suscribirse, en términos generales, la opinión de que el entusiasmo despertado por la revolución francesa en Alemania fue "totalmente teórico y pasajero". (14) Como contrapartida, asumida la imposibilidad de una revolución en Alemania, escritores célebres como Friedrich Schiller o Wilhelm von Humboldt, se contentaron con elaborar una teoría acerca de Alemania como "nación cultural", que les sirvió de consolación tranquilizando sus sobresaltadas conciencias al otorgar una hipotética superioridad cultural a una Alemania notablemente inferior desde el punto de vista político. (15)

## 1.2. EL SENTIDO POLITICO DE LA DIALECTICA HEGELIANA.

Frente a esto, el significado contextual de la dialéctica hegeliana se cifra en el hecho de que logró efectuar "una transposición teórica del dinamismo revolucionario francés". (16) Por esta razón, en la *Fenomenología del Espíritu* se halla un cuidadoso análisis sobre

(14) *Op. cit.*, p. 96,

(15) *Ibid.*, H. Marcuse, *op. cit.*, pp. 35-36, constata también esta situación ambivalente de la atmósfera cultural alemana. Según Marcuse, la joven generación intelectual, aun recibiendo el impacto ideológico de la Ilustración francesa y de la revolución de 1789, se hallaba sin embargo impotente para emprender acciones políticas concretas. No obstante, la investigación histórica ha logrado determinar un amplio abanico de consecuencias políticas y sociales de los acontecimientos revolucionarios en la vecina Alemania, tanto de manera inmediata como a largo plazo (V. por ejemplo, Georges Rudé, *La Europa revolucionaria 1783-1815*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1977, pp. 243-248 en donde describe las reacciones más interesantes de la sociedad alemana ante el estallido revolucionario).

(16) J.D'Hondt, *op. cit.*, p. 144. Pese a esto y a lo que diremos más adelante acerca de la interpretación que Hegel hizo de la revolución francesa, hay que precisar que ésta también se sintió seducido en su madurez por la concepción de Alemania como nación cultural a la que antes nos referíamos. Es buena prueba de ello el discurso pronunciado por Hegel en octubre de 1818 con motivo de la toma de posesión de su cátedra en Berlín. Allí, tras observar que en las demás naciones se ha cambiado u olvidado el sentido de la filosofía, añade que en "Alemania es donde se ha refugiado esta ciencia y en ella es donde vive. A nosotros ha sido confiada la custodia de esta luz divina y es un deber para nosotros rodearla de nuestros cuidados, alimentarla e impedir así que lo que el hombre posee más elevado, la conciencia de su esencia, se extinga" (V. Hegel, "Discurso" en *Lógica*, Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1973, p. 11). A la larga, esta actitud contribuyó a la definición del ideario propio del nacionalismo alemán; como muestra, puede servirnos el siguiente texto citado por Eric J. Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Ed. Labor, 1978, vol. I, p. 239: "Día llegará ... en el que la sublime Germania se alzaré sobre el pedestal de bronce de la libertad y la justicia, llevando en una mano la antorcha de la ilustración, que difundirá los destellos de la civilización por los más remotos rincones del mundo, y en la otra la balanza del árbitro. Los pueblos le suplicarán que resuelva sus querellas; esos pueblos que ahora nos muestran que la fuerza es el derecho y nos tratan a patadas con la bota de su desprecio" (Discurso de Siebenpfeiffer en el Festival de Hambach, 1832).

el contenido histórico de la revolución francesa. Para Hegel, la revolución "representa el haber encontrado un principio conceptual para el Estado". (17) Tal principio no ha sido otro que la *libertad* como norma suprema subyacente a cualesquiera orden político. La fuerza histórica de este principio ha sido, en opinión de Hegel, irresistible. Por ello, reflexionando sobre la esencia de la revolución, escribe que "la sustancia indivisa de la libertad asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia". (18) Según han señalado algunos estudiosos del problema, el ideal hegeliano de la "realización de la comunidad universal" sólo cobró posibilidad con la revolución francesa, cuyo sentido se descubre como la "emancipación del espíritu de determinadas estructuras históricas que imposibilitaban su objetivación". (19) Este carácter revolucionario de la filosofía de Hegel fue, como se sabe, reconocido por Marx, quien consideró la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* como precedentes de los escritos feuerbachianos, puesto que contenían la formulación de "una revolución teórica real". (20) No es superfluo advertir aquí que la interpretación superficial, pero, por otra parte muy generalizada, de la evolución política de Hegel (según la cual éste habría partido de una posición revolucionaria para defender posteriormente opciones políticas reaccionarias), ignora que él efectuó una profunda reflexión sobre el hecho revolucionario, tras lo cual abandonó su ingenuo entusiasmo juvenil, aunque sin llegar a convertirse en enemigo declarado de la revolución. (21) En efecto, si desde una perspectiva política el con-

(17) Rafael Pedrajas, "Hegel y la revolución francesa" en AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 1974, p. 351.

(18) G. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F.C.E., 1981, p. 344.

(19) R. Pedrajas, *op. cit.*, p. 351. Hegel mismo escribe: "Así es como el espíritu se halla presente como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se capta a sí misma de tal modo que su certeza de sí misma es la esencia de todas las masas espirituales del mundo real" (*Loc. cit.*, p. 344). La revolución es, de este modo, para él una inequívoca señal de *libertad espiritual* e inmanente.

(20) K. Marx, *Manuscritos; economía y filosofía*, Madrid, Alianza Ed., 1981, p. 49. Ello no presupone el que Marx dejase de efectuar en esa misma obra una crítica a Hegel (v. p. 182 y ss.) que según analizó José G. Leal, ("Crítica de la dialéctica materialista a la dialéctica hegeliana" en AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, 1974, p. 150) encontró su primer principio directivo en el rechazo de la supuesta opinión hegeliana según la cual la realidad objetiva sería una "mera expresión del espíritu" y la misma historia una "expresión abstracta del espíritu".

(21) Cf. R. Pedrajas, *op. cit.*, p. 350.

cepto de *restauración* "significaba, por aquel entonces, ante todo, el restablecimiento de la antigua situación", (22) esforzándose la Santa Alianza "por borrar las ideas y la obra de la Revolución", (23) asumiendo la defensa de la religión, la paz y la justicia, (24) sin embargo, Hegel responderá a esta declaración hipócrita de la Santa Alianza rebelándose frente a quienes protestaban contra la violencia histórica. (25)

No faltan, en cambio, quienes admiten una cierta afinidad entre la filosofía política de Hegel y el proceso político de la Restauración. Marcuse, por ejemplo, aun reconociendo un relativo paralelismo precisa, no obstante, que la *Filosofía del Derecho* fue escrita por Hegel con la manifiesta finalidad de defender al Estado prusiano contra los excesos, tanto de movimientos pseudodemocráticos radicales como de ideologías reaccionarias surgidas al amparo del romanticismo alemán. (26) Según Marcuse, Hegel debió entender que ambas posturas extremas rechazaban el establecimiento de un Estado de derecho legitimado por normas racionales: "Hegel sostenía, en contra de ambos, que el Estado de derecho es la única forma política adecuada a

---

(22) R. Koselleck, "La Restauración y los acontecimientos subsiguientes (1815-1830)" en AA.VV., *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, p. 187.

(23) J. Russ, *Los precursores de Marx*, Barcelona, Hogar del Libro, 1982, p. 15.

(24) J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 89, transcribe parcialmente el documento de la Santa Alianza firmada entre Austria, Prusia y Rusia en septiembre de 1815: "De acuerdo con las palabras de las Santas Escrituras, que ordenan a todos los hombres considerarse hermanos, los tres monarcas contratantes permanecerán unidos por los lazos de una fraternidad verdadera e indisoluble y, como se consideran compatriotas, se prestarán siempre y por doquier asistencia, ayuda y socorro; como se consideran padres de familia frente a sus súbditos, los dirigirán con el mismo espíritu de fraternidad que los impulsa a proteger la religión, la paz y la justicia". Las intenciones reales, que ocultan estas grandilocuentes y fervorosas declaraciones, se descubren en textos privados de los mismos personajes históricos que elaboraron la reestructuración política europea y desplegaron toda la red de alianzas posterior al Congreso de Viena. Así, el diplomático inglés Robert S. Castlereagh escribía: "El acuerdo existente (entre las potencias) es su única perfecta seguridad frente a las brasas revolucionarias que todavía existen más o menos en cada Estado de Europa; y (...) es verdadera prudencia evitar las discrepancias y mantenerse unidos para mantener los principios establecidos del orden social" (Cf. Castlereagh, *Correspondence*, 3ª serie, XI, p. 105, tomado de E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 183).

(25) Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 204. Evidentemente, la concepción hegeliana de la historia universal contradecía abiertamente estas posturas políticas reaccionarias al entender que el desarrollo de los acontecimientos históricos se producía de un modo *necesario*. Por ello, Hegel afirmaba en su *Filosofía del Derecho*, México, U.N.A.M., 1975, p. 332, que "la historia es el despliegue -necesario en base solamente al concepto de su libertad- de los momentos de la razón, de su conciencia de sí y de su libertad; es la exégesis y la realización del Espíritu universal".

(26) Cf. H. Marcuse, *op. cit.*, pp. 178-179.

la sociedad moderna. La sociedad moderna, decía, no es una comunidad natural, ni un orden de privilegios otorgados por la divinidad. Está basada en la competencia general entre propietarios libres, que alcanzan y defienden su posición en el proceso social mediante su propia actividad". (27) Puesto que, para Hegel, sólo un Estado de derecho estaría capacitado para integrar en un esfuerzo común a la multiplicidad de intereses particulares propia de la sociedad burguesa, y dado que estos grupos de oposición constituían una amenaza para el orden jurídico-social vigente, era necesario criticar los errores de quienes se aventuraban unilateralmente, con proyectos políticos insustanciales, sin aprehender la esencial *racionalidad* del momento presente.

En definitiva, si Hegel suscribió la ideología revolucionaria francesa, parece claro que su pensamiento político nunca trascendió los límites definidos por el orden social impuesto por la burguesía. En efecto, como ha señalado Paterson, entre los años 1818 y 1831, Hegel propone en Alemania una filosofía de la *paz social*. Por ello, sus ideas constituyen históricamente un intento de disolución teórica de toda oposición y conflicto en una *totalidad* carente de contradicciones. (28) Por su parte, el Espíritu (*Geist*), en su evolución teleológica de autodespliegue y de progresiva autoconstitución culminará con la identificación entre *razón* y *realidad* mediante la superación y la reintegración de todas las estructuras contingentes en configuraciones más estables. El final de esta autoconstitución dialéctica del Espíritu se halla en la actividad de la conciencia humana sobre formas culturales e instituciones de la *vida ética* concreta, tales como la familia, la sociedad civil y el Estado. En éste último tiene lugar, para Hegel, la unidad sustancial entre *universalidad* e *individualidad*: "El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí, individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial como absoluto e inmóvil fin de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin

(27) *Op. cit.*, p. 180.

(28) Cf. R. Paterson, *op. cit.*, p. 22.

último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembros del Estado". (29) El Estado, *realidad de la Idea ética* según Hegel, aparece así como una síntesis moral última y, dado que su maquinaria perfecta de gobierno -constitución, leyes, policía, etc.- representa la expresión más absoluta de la *eticidad*, sus decretos serán válidos incondicionalmente siendo, por lo mismo, incontestables. (30) Con esta formulación, el sistema hegeliano se presentaba al ciudadano como una "homilía de la reconciliación social", pudiendo ser fácilmente interpretado como la base ideológica de todo un catecismo de obligaciones debidas al Estado. (31) El planteamiento general de Hegel para lograr este objetivo consistió en acentuar la esencia racional del Estado. En el prefacio a la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, escribe que su tratado "en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa, sino la tentativa de comprender y presentar al Estado como algo racional en sí". (32) De aquí se sigue, naturalmente, una explícita indiferencia por las propuestas teóricas -liberalismo y socialismo- que fermentaban en la época. Ello, sin embargo, no supone que Hegel ignorase los graves conflictos sociales que se estaban gestando. (33)

### I.3. LA SUPERRACION DE LA INDIVIDUALIDAD.

Por otro lado, el engrandecimiento del Estado o lo que él denominó el "Espíritu del pueblo" (*Volksgeist*) significará un relativo desprecio por el *individuo*. No es de extrañar, entonces, que aun entendiendo Hegel que la voluntad del individuo sólo es libre "cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere", (34) añadida, paradójicamente, que los intereses particulares

---

(29) Hegel, *Filosofía del Derecho*, México, U.N.A.M., 1975, p. 245.

(30) Cf. R. Paterson, *op. cit.*, p. 23.

(31) *Op. cit.*, p. 24.

(32) Hegel, *Filosofía del Derecho*, ed. cit., p. 15.

(33) V. Hegel, *op. cit.*, §§ 242-245.

(34) Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, Madrid, Ed. Rev. de Occidente, 1974, p. 82.

del individuo no son contrarios a un fin universal porque lo "universal debe realizarse mediante lo particular". (35) Esto implica la reducción del individuo a un papel de simple instrumento para la satisfacción de los indescifrables designios del Espíritu universal. Así lo afirma sin duda Hegel cuando escribe: "Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los *instrumentos* y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad". (36) De este modo, los individuos concretos no actúan como sujetos plenamente dueños de su destino. Más bien, obedecen a otra voluntad que trasciende su propia capacidad de decisión subjetiva puesto que hay un nexo necesario entre los objetivos individuales y el fin universal que se cumple *mediante* aquellos. Según Hegel este "nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención". (37) En cierta manera, a través de este planteamiento altamente especulativo -sin consecuencias políticas aparentes- entendemos que se descubre, con todas las salvedades susceptibles de ser señaladas, la particular adhesión de Hegel a la ideología burguesa y la resignada aceptación de una sociedad clasista que consagra el sometimiento del *individuo concreto* a los poderes objetivos. Hegel, incluso, propone la valoración del individuo desde el punto de vista de la *obligada* unión práctica del sujeto con las estructuras políticas globales: "El valor de los individuos descansa, pues, en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es

(35) *Op. cit.*, p. 83.

(36) *Op. cit.*, p. 84.

(37) *Op. cit.*, p. 85.



preciso que esto dependa del albedrío del individuo, y que no sea una división en castas la que determine a que menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase". (38)

Por otra parte, cuando Hegel se pregunta cuáles son esos *deberes*, responde sencillamente que los deberes están *determinados* por la clase y son sustancialmente conocidos por cada individuo perteneciente a esa clase: "Todo individuo tiene su *clase* y sabe lo que es una conducta justa y honrada". (39) Es importante anotar que Hegel cifró como ámbito propio de este comportamiento político-moral a la *sociedad civil*: "La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber". (40) Interesa resaltar finalmente, por las consecuencias que tiene este rasgo para una comprensión exacta de la posición radical ocupada por el pensamiento *stirneriano*, que Hegel disuelve al *individuo singular* en el curso *determinado* de la historia objetiva. En efecto, al negarle un valor autónomo a los actos espontáneos de la voluntad subjetiva, y en la medida que se asigna al individuo el papel secundario de colaborador humilde en la magna obra colectiva de *conservación de la vida moral*, el Estado históricamente constituido es el *todo* mientras que el sujeto particular es la *nada*. Con este punto de vista, Hegel puede afirmar que la objetividad, verdad y eticidad del

---

(38) *Op. cit.*, p. 89. Como salta a la vista, existe gran similitud entre esta afirmación de Hegel y aquella de Goethe, que mencionamos anteriormente (v. *supra* nota 13), o con esta otra que la completa: "Si uno posee libertad para vivir honestamente y poder dedicarse a los trabajos de su oficio, ya tiene bastante; y, en verdad, no le resulta difícil encontrarla" (J. P. Eckermann, *op. cit.*, p. 190). Tanto Hegel como Goethe -directores de la vida filosófica y cultural alemana respectivamente- recetarían la misma fórmula de conformismo burgués para su época.

(39) *Ibid.*

(40) *Op. cit.*, p. 90. Esto explica parcialmente el hecho de que las críticas de los *jóvenes hegelianos* -que serán expuestas más abajo- a la sociedad de *libre cambio* respondieran inicialmente a una distinta apreciación del papel a jugar por la sociedad civil. Así, si para Hegel la sociedad civil ha de *superarse* en el Estado, materialización auténtica del orden racional, en cambio, para Stirner o Marx, será el Estado el que deba *disolverse* en una sociedad civil determinada (para Stirner en la asociación libre de individuos egoístas y para Marx en la sociedad emancipada de productores no alienados).

individuo sólo le pertenece en su carácter de miembro del Estado: "La unión como tal es el verdadero contenido y fin, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su posterior y particular satisfacción, actividad y comportamiento tiene como punto de partida y como resultado esa sustancialidad y validez universal." (41) En consecuencia, Hegel pensará que cualquier intento del individuo por trascender los límites determinados por la necesaria progresión histórica esta condenada al más absoluto fracaso: "Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido universal". (42) De esta forma, la devaluación moral del individuo -que permanece necesariamente apresado en el curso de la historia- es inevitable. Cabría argumentar contra esta conclusión que, para Hegel, los grandes hombres históricos (*walthistorische Individuen*) como Alejandro, César o Napoleón, resultan más creativos y que con ellos se rompe este esquema determinista. Pero, como ha señalado Herbert Marcuse, tampoco éstos son "los sujetos efectivos de la historia. Son los ejecutores de su voluntad, los «agentes del Espíritu del Mundo», y nada más. Son víctimas de una necesidad más alta, que se exterioriza en sus vidas; son todavía meros instrumentos del progreso histórico". (43) Aunque no nos extenderemos en esta observación, hemos de anotar que es posible hallar una gran afinidad entre esta "necesidad" hegeliana y algunos planteamientos deterministas

---

(41) Hegel, *Filosofía del Derecho*, p. 245.

(42) Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia universal*, p. 90.

(43) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 228.

heredados por la filosofía moderna del mundo clásico. (44) Y, sin embargo, no deja de ser paradójico el hecho de que Hegel pretenda construir un pensamiento para el autodespliegue de la razón y la libertad en el devenir de la historia. (45)

Teniendo presente el prestigio alcanzado por Hegel en Alemania, sin olvidar, por otro lado, el extraordinario eco que alcanzaron sus doctrinas, es comprensible por qué la construcción teórica de un proyecto de renovación social en el seno de la *izquierda hegeliana* propició la apertura de un intenso debate, en general, con el pensamiento hegeliano, pero, sobre todo, con las interpretaciones más conservadoras de la filosofía jurídica-política del maestro que circulaban en la época. (46)

---

(44) H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1980, p. 122, menciona el entusiasmo que sintió Hegel por Proclo y cómo Hegel llegó a considerar a este autor "la verdadera culminación y síntesis de la filosofía griega". No deja de guardar una cierta similitud el proceso de producción del mundo a partir de lo Uno -unidad suprema que se halla por encima de todo ser-, auténtico motor de la realidad para Proclo, con la noción de "Espíritu del mundo" (*Weltgeist*) sujeto último y motor primero de la historia, que, a su vez, escapa al control consciente de cualquier individuo racional.

(45) V. *supra*, nota 25.

(46) Evidentemente, las opiniones que se vertían sobre la filosofía de Hegel eran muy dispares, tanto dentro como fuera de Alemania. D'Hondt en su libro *De Hegel a Marx*, anteriormente citado en varias ocasiones, intentando seguir las vías a través de las cuales las ideas de Hegel se introdujeron en Francia (v. *op. cit.*, pp. 175-203), mostró cómo el hegelianismo hizo su aparición en este país con los rasgos de filosofía irreligiosa y subversiva. Parece que la ambigüedad de la terminología utilizada por Hegel en sus escritos -que hizo pensar a Engels en una maquiavélica y hábil treta de Hegel para desviar la atención de la censura sobre el auténtico contenido de su doctrina-, se perdió en las traducciones y primeras exposiciones de la filosofía hegeliana en lengua francesa, acentuándose sobremedida los aspectos radicales del pensamiento de Hegel. Como consecuencia de ello, el hegelianismo fue unánimemente considerado por los franceses un nuevo *panteísmo* que resultó bien recibido por la *izquierda intelectual* francesa del momento (v. *op. cit.*, p. 176). Por ejemplo, Victor Cousin, revolucionario en su juventud, plagió a Hegel -al que sólo conocía de un modo muy fragmentario- y fue destituido de su cátedra durante una época en la que muchos entendidos pensaban que su *panteísmo* estaba cortado sobre el patrón del *panteísmo hegeliano* (v. *op. cit.*, p. 178). En efecto, Cousin había expuesto en sus cursos de 1819-1820 y, sobre todo, en 1829-1830, ideas inspiradas en la filosofía de Hegel, aunque sin hacer ninguna indicación acerca de su auténtico autor. También parece seguro que este hecho fue conocido por Hegel, quien bromó sobre la conducta adoptada por Cousin (v. *op. cit.*, pp. 178-179). Sin embargo, resulta contradictorio con lo anterior el hecho de que la primera mención expresa de Hegel proceda del jurista E. Lerminier y se refiere a la *Filosofía del Derecho*, curiosamente la obra más dogmática y conservadora de Hegel (v. *op. cit.*, p. 179).

## II. LA IMPLICACION DEL INDIVIDUO EN LA RELACION DE SERVIDUMBRE. LA CRITICA DE LA IZQUIERDA HEGELIANA.

Puesto que el espíritu crítico, latente en la filosofía hegeliana -que implicaba un progreso real de la *autoconciencia* hacia la libertad-, fue recogido por la *izquierda hegeliana* aunque en un contexto político y social cuyo ritmo de cambio se aceleraba notablemente, hemos de describir primeramente esta evolución histórica.

### II.1. LA NUEVA DINAMICA SOCIAL.

En efecto, tras una ininterrumpida serie de transformaciones infraestructurales -siempre bajo una organización estamental de la autoridad- se produjo en Prusia un rápido desarrollo económico que favoreció, especialmente bajo la década de los años 40, a los intereses de la naciente burguesía alemana. En consecuencia, el artesanado entró en un periodo de decadencia ante la concurrencia de la industria. (1) Fue sólo entonces cuando la burguesía alemana, plenamente consciente de su potencial económico, se planteó la necesidad de conquistar el poder político. Esencialmente, sus aspiraciones consistían en "la creación de un Estado alemán unido y poderoso, capaz de favorecer y de proteger sus intereses económicos, la abolición de todos los privilegios, una constitución liberal con un régimen parlamentario, la libertad de reunión y de prensa". (2)

(1) Cf. Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, Leur vie et leur oeuvre*, vol. II, Paris, P.U.F., 1958, p. 2. Ya el mismo Hegel había asignado al artesanado la misión de cubrir las "necesidades particulares y a demanda de los individuos" mientras que reservaba a los grandes fabricantes la producción en gran escala de los bienes "de exigencia más general" (V. *Filosofía del Derecho*, pp. 208-209). Es evidente que el filósofo servía, de este modo, a los intereses de la clase que históricamente comenzaba a ser más poderosa, cumpliendo plenamente su papel de ideólogo burgués. Concuera este juicio con una valoración de Marcuse, *op. cit.*, p. 255 en la que se afirma que "Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva. La clase media alemana del tiempo de Hegel no había alcanzado aún el poderío económico y político que poseía la clase media de las naciones de Europa occidental. Por lo tanto, el sistema de Hegel desarrolló y completó 'en pensamiento' todos aquellos principios burgueses (completados en 'la realidad' en otras naciones occidentales) que todavía no formaban parte de la realidad social alemana".

(2) A. Cornu, *ibídem*: "La bourgeoisie, dont la puissance économique augmentait rapidement voulait accéder au pouvoir politique; elle réclamait la création d'un Etat allemand uni et puissant, capable de favoriser et de protéger ses intérêts économiques, l'abolition de tous les privilèges, une constitution libérale avec un régime parlementaire, la liberté de réunion et de presse".

En esta coyuntura histórica, se produjo una síntesis entre estos intereses y los propios de la *izquierda hegeliana* que teorizaba acerca de la posibilidad de transformación del Estado prusiano en un Estado racional, oponiéndose a la política reaccionaria del rey Federico Guillermo IV. (3) Fruto maduro de esta afinidad de objetivos fue la aparición, en enero de 1842, de la *Gaceta renana para la política, el comercio y la industria* (*Rheinische Zeitung für Politik, Handel, und Gewerbe*) en cuya fundación no sólo intervinieron reconocidos, burgueses, como Gustav von Mevissen o Dagobert Oppenheim, sino también pensadores radicales como Moses Hess o Karl Marx. (4)

Aunque las reivindicaciones de la burguesía renana no eran totalmente políticas, poseyendo en conjunto una orientación más económica que revolucionaria (libertad de prensa, control riguroso de las finanzas, construcción de ferrocarriles, extensión de la unión aduanera, etc.), (5) sin embargo, las colaboraciones desde Berlín de los *jóvenes hegelianos* hicieron dimitir pronto del puesto de director al Dr. Höffken, contrario a los planteamientos neohegelianos. (6) Fue entonces nombrado redactor jefe el *hegeliano* Rutenberg, quien permitió una total participación de los jóvenes hegelianos. De este modo, la *Gaceta Renana* tomó un nuevo rumbo al dejar paso las cuestiones estrictamente económicas a los asuntos políticos, tratados desde el punto de vista crítico de la *izquierda hegeliana*. (7) Con-

(3) Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 2.

(4) Cf. *op. cit.*, p. 5. Unas páginas más abajo (v. pp. 8-9), Cornu prueba documentalmente que Marx había participado, durante el otoño de 1841, en las discusiones que tuvieron por objeto definir el carácter y la organización del periódico.

(5) Cf. *op. cit.*, p. 6.

(6) Cf. *op. cit.*, p. 8.

(7) Cf. *op. cit.*, p. 9. Este cambio en la dirección de la *Rheinische Zeitung* resulta significativa por el hecho de que Höffken era discípulo del economista liberal Fr. List, que había sido elegido primeramente para el puesto de director por los accionistas. List, que no pudo aceptar este ofrecimiento por encontrarse convaleciente tras haberse roto una pierna, era uno de los promotores de la unión aduanera (*Zollverein*) y había fundado en 1815 la Unión de Comerciantes y Fabricantes de Alemania Meridional y Central, publicando en 1841 su obra *Sistema nacional de economía política* (v. A. Cornu, *op. cit.*, pp. 6-7 y D. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Madrid, Ed. Martínez Roca, 1971, p. 30). La nueva línea periodística, inaugurada con Rutenberg - al que acababan de destituir de su puesto académico por difundir ideas subversivas- anticipó seguramente la prohibición del periódico. Ello supuso un serio revés para la burguesía alemana que se vio privada de uno de sus principales órganos de expresión y propaganda.

vertido de esta suerte en un auténtico órgano de oposición, la supresión del periódico no tardaría en producirse. El consiguiente fracaso que para la burguesía alemana significó la prohibición de esta publicación -y también de otras cuyas características eran similares- ilustra la presión gubernamental a la que se veía sometida la clase media alemana en su lucha por el control de la situación política.

Sin embargo, antes ya de afianzar su posición de poder -lo que no se produjo hasta la revolución de 1848, mediante una adecuación de la constitución prusiana a los intereses políticos reales de la burguesía- (8), la clase media alemana encontraría un digno rival en el *proletariado* urbano. Efectivamente, a medida que se tornaba visible la hipocresía moral de la ideología burguesa y ante el hecho consumado de la creciente explotación a los individuos desposeídos, el proletariado generado por la extensión progresiva de la industria, se convirtió en esperanzado refugio de los reformadores sociales igualitarios. Surgía, de esta forma, la última fuerza social con capacidad histórica para asumir nuevos compromisos revolucionarios. A este respecto, conviene recordar que las condiciones de vida de la población obrera durante este periodo eran realmente muy duras. La jornada habitual de trabajo oscilaba entre las doce y las catorce horas. No obstante, los salarios eran tan bajos que no alcanzaban para sustentar a una familia. Por esta razón, mujeres y niños habían de buscar también trabajo, lo que ocasionaba una nueva caída de los salarios. (9) Incluso en Prusia, cuya tradición corporativa ofrecía una legislación más paternalista, la normativa que prohibía el trabajo de niños menores de nueve años encontró dificultades para aplicarse porque "faltaba el control del Estado, que hubiese podido imponer el cumplimiento de la ley". (10) Por tanto, despro-

---

(8) Cf. Reinhart Koselleck, "Ascenso y estructuras del mundo burgués" en AA.VV., *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Ed. Siglo XXI, p. 303.

(9) Cf. *op. cit.*, p. 306.

(10) *Ibid.* Por su parte, Eric J. Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Ed. Labor, 1978, vol. II, pp. 357-386, analizando la situación del trabajador pobre en estos años, señala agudamente que sólo cabían tres posibilidades al individuo desposeído: convertirse en un burgués más -algo muy difícil-, caer en la miseria moral o rebelarse solidariamente contra sus patronos.

vistos de cualquier forma de organización sindical poderosa y desamparados por unas leyes hostiles, los obreros sufrían una explotación brutal. A ello se unía el hecho de que carecían de asistencia médica y de servicios sociales. En Berlín, por ejemplo, una de cada cuatro personas se encontraba en esta situación alrededor del año 1840 y en buena parte de Prusia hacia el año 1847 "un tercio de la población había dejado de comer pan, y se alimentaba sólo de patatas". (11) No es, por todo ello, erróneo pensar que este estado de cosas favoreciese la propagación de las ideas socialistas y comunistas entre los obreros y artesanos alemanes de esta década.

También resulta difícil eludir la conclusión -teniendo ante nosotros presentes los anteriores datos- de que el modelo de experiencia social generado por el advenimiento de la burguesía a la calidad de clase dirigente no conducía a la liberación individual. Por el contrario, se sustentaba firmemente en la ineludible enajenación de los intereses concretos del *individuo*, mediante la imposición de una *praxis* que implicaba el sometimiento del sujeto ante las necesidades de un sistema abstracto de racionalización económica. En términos generales, puede afirmarse que la supervivencia del individuo dependía de su capacidad de renuncia a un orden de fines particulares, en provecho de unos objetivos externos, prefijados por la *élite* burguesa en continua expansión. Por esta causa, la colaboración del individuo desposeído con el proyecto burgués de desarrollo económico definió el valor del sujeto en función de una *praxis de servidumbre*. La célebre frase del banquero y político Casimir Périer, que sirvió como *máxima* a la burguesía francesa, expresaba palpablemente el absoluto desprecio que sentía la nueva clase por los individuos sometidos. (12) Como resultado de ello, se produjo una devaluación del concepto de *autonomía individual* al convertirse en una pura abstracción sin relación alguna con la conciencia actualizada. Así, se

---

(11) Cf. R. Koselleck, *op. cit.*, p. 307 y E. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 367.

(12) La famosa afirmación de C. Périer es la siguiente: "Es preciso que los obreros tengan muy claro que no hay más remedio para ellos que la paciencia y la resignación" (v. J. Russ, *op. cit.*, p. 23). Otra consigna que denota (v. E. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 358) la adopción de una moral salvajemente utilitaria y un individualismo desenfrenado era la siguiente: "cada hombre para sí y que al último se lo lleve el diablo".

consumaba la transformación del individuo en un mero instrumento al servicio de la planificación económica, siendo determinado su valor desde una óptica rigurosamente mercantil.

## II.2. LA RESPUESTA CRITICA DE LA IZQUIERDA HEGELIANA.

Esta interpretación global sobre la naciente sociedad burguesa no carece en absoluto de interés. La razón estriba en que coincide básicamente con el análisis que se desprende de algunos escritos importantes de los *jóvenes hegelianos*. (Esto resulta cierto a pesar de la provisional alianza -anteriormente señalada- entre la *izquierda hegeliana* y la burguesía alemana.) Entre los numerosos testimonios que pueden hallarse, destacaremos, en primer lugar, a Lorenz Jacob von Stein. Tras haber recibido la influencia de la filosofía hegeliana, Stein había obtenido una beca para trasladarse a París con objeto de estudiar las teorías comunistas francesas. Se dice también que la beca otorgada por el gobierno prusiano tenía como finalidad oculta la vigilancia, por parte de Stein, de los movimientos de trabajadores alemanes en el exilio. El resultado intelectual de estas actividades fue la obra *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (*Socialismo y comunismo de la Francia actual*), publicada en 1842. En su libro, que sirvió para dar a conocer esas doctrinas en Alemania, Stein presentaba los pensamientos socialista y comunista como una consecuencia necesaria de la revolución francesa en conjunción con la creciente industrialización. Según este autor, la industria inducía a la competencia. Esta, a su vez, generaba una disminución de los salarios percibidos por el proletariado (*Proletariat*). Por esto, al trabajador se le negaba sistemáticamente el acceso a la propiedad privada y esta situación indigente de la clase obrera favorecía la proliferación de las doctrinas comunistas. (13) El origen de la concepción sociológica de Lorenz von Stein,

(13) Cf. D. McLellan, *op. cit.*, pp. 49-50. D. McLellan observa además que fue Stein quien difundió el vocablo 'proletariado' en Alemania. Por otra parte, este autor matiza que Stein rechazaba abiertamente las teorías socialistas y comunistas que él mismo exponía. Esto significa que su pretensión no era otra que alertar a las clases hegemónicas sobre los nuevos planteamientos políticos surgidos en el país vecino.



en esta fase de su pensamiento, ha sido sintetizada por Marcuse del siguiente modo: "Stein se guiaba por su estudio sobre las luchas sociales de la Francia postrevolucionaria y prestaba gran atención a los críticos y teóricos sociales franceses de ese periodo. Este enfoque histórico concreto le indujo a afirmar que el proceso económico era fundamental para los procesos político y social, y que la lucha de clases era el verdadero contenido central de la sociedad. Consideró y admitió por un tiempo, que las contradicciones irreconciliables de la sociedad moderna constituían el motor de su desarrollo, concordando en esta forma con el análisis dialéctico de la sociedad en Hegel". (14)

En segundo lugar, nos referiremos a la influyente reflexión sobre la sociedad burguesa elaborada por Moses Hess. Al contrario que Stein, cuya obra está condicionada por el intento de fundar una sociología científica, (15) Hess efectuó una síntesis entre el socialismo francés, el hegelianismo y el pensamiento feuerbachiano. (16) La novedad temática consiste, por tanto, en la introducción del humanismo de Ludwig Feuerbach como elemento de crítica social. En efecto, si Feuerbach, a pesar de que había mostrado su simpatía por el comunismo del obrero autodidacta Wilhelm Weitling tras la lectura de su obra *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842), se negó a difundir las ideas comunistas a propuesta de F. Engels, por el contrario, Hess no dudó a la hora de utilizar conceptos y proposiciones extraídos del pensamiento de Feuerbach en sus teorías políticas. (17) De este modo, el problema planteado por la existencia de la *alienación práctica* del individuo -tras la consagración del sistema económico de libre cambio-, sería analizado por Hess generalizando el método de Feuerbach y aplicándolo en el plano socio-político. (18) El hecho de que Feuerbach en *La esencia del cristianismo* caracterizase a la divinidad como una *proyección* de las determinaciones huma-

---

(14) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 366.

(15) Cf. *op. cit.*, pp. 362-375.

(16) Cf. J. Russ, *op. cit.*, pp. 278-279.

(17) Un documento que prueba el entusiasmo de Feuerbach por la mencionada obra de Weitling es su carta a Kapp, fechada el 15-10-1844 (v. a propósito José Luis García Rúa, "Las ideas socialistas en Feuerbach", *Revista de filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, 1985, p. 46).

(18) Cf. J. Russ, *op. cit.*, p. 282.

nas, siendo los atributos tradicionalmente referidos al *ser supremo* simplemente cualidades *objetivadas* desprendidas del mismo hombre, llevó, así, a Hess a la consideración de que el dinero (*Geld*) funcionaba en la sociedad como una *potencia objetiva* en la cual queda resuelta toda la *subjetividad* humana. Según este análisis, en la línea del pensamiento de Feuerbach, Hess escribe en su artículo *La esencia del dinero* lo siguiente: "El dinero es para la vida práctica en este mundo invertido, lo que Dios es para la vida teórica de este mundo; es la potencia alienante del hombre, su actividad vital vendida en subasta. El dinero es el valor humano expresado en cifras, la marca de nuestra esclavitud, el estigma indeleble de nuestra servidumbre. Los hombres a quienes se puede comprar y vender no son más que esclavos. La esencia del mundo obrero, del negocio, no es más que la realización de la esencia del cristianismo", (19) Puesto que el dinero se constituye en principio matriz de la sociedad burguesa y en valor absoluto para el hombre, las premisas ideológicas del liberalismo burgués -libertad, igualdad, seguridad y propiedad (20)- son para Hess conceptos forjados engañosamente y, por tanto, ilusiones vacías. Esto explica el tono de las tajantes afirmaciones de Hess: "El mundo del negocio es el mundo práctico de la ilusión y la mentira. Bajo la apariencia de la independencia absoluta, no hay más que pobreza absoluta; bajo la apariencia de relaciones sociales vivas, no hay más que aislamiento mortal de los hombres; bajo la apariencia de la propiedad absoluta asegurada a todos los individuos, hay en realidad el robo de sus riquezas; bajo la apariencia de una libertad universal, está la esclavitud generalizada." (21) La sociedad de libre cambio, concluye Hess, ha santificado la guerra de todos contra todos en razón del principio de libre competencia, ha legitimado los abusos del egoísmo

---

(19) M. Hess, *La esencia del dinero* (v. en J. Russ, *op. cit.*, p. 382).

(20) Nos referimos aquí a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, promulgada por los revolucionarios franceses en 1793. Este documento señalaba en su artículo 2º que los derechos naturales del hombre eran "la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad" (Cf. N. Villiamá, *La política moderna*, Madrid, Carlos Bailly-Bailliere, 1873, p. 337)

(21) M. Hess, *loc. cit.*

individual -la persona privada- mediante los derechos del hombre, ha potenciado la explotación del hombre y la sed de dinero a través de la declaración de la libertad de industria. (22) Esta crítica, ciertamente lúcida, hacia la sociedad burguesa, condujo a Hess a proponer un sistema comunista bautizado con el rótulo de "verdadero socialismo". De este modo, Hess sería el primero "en transferir la teoría de la alienación religiosa a la esfera de la economía política", (23) extrayendo las consecuencias políticas del humanismo de Feuerbach.

En tercer lugar, nos detendremos a sintetizar un enjuiciamiento semejante al anterior sobre la sociedad burguesa en la obra de Karl Marx. (24) Hablaremos primeramente de su escrito *La cuestión judía* y después volveremos a ese lugar de encuentro de polémicas que son los *Manuscritos económico-filosóficos*. En *La cuestión judía*, Marx criticaba dos ensayos de Bruno Bauer recientemente publicados, (25) en los que su autor trataba el tema de la concesión de los derechos civiles a los judíos en régimen de igualdad con los demás ciudadanos alemanes. (26) Esta cuestión, que era objeto de debate en el ambiente

---

(22) *Loc. cit.*, pp. 382-383.

(23) Jean-Christian Petitfils, *Los socialismos utópicos*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1979, p. 188. La misma idea aparece formulada por J. Russ, *op. cit.*, p. 282.

(24) No entraremos aquí en la problemática historiográfica de esclarecer la influencia del mencionado trabajo de Hess en el joven Marx. Sólo diremos que este artículo de Hess, destinado en principio a los *Anales franco-alemanes* de Ruge y Marx no sería publicado hasta el año 1845 (cf. J. Russ, *op. cit.*, p. 282). A pesar de esto, no faltan quienes admitan una evidente influencia de Hess en las dos obras de Marx que mencionaremos a continuación. Sin embargo, ambas corresponden al año 1844, es decir, un año antes de la publicación del escrito de Hess. Ahora bien, es posible que a través de conversaciones personales sobre el tema del dinero como esencia alienada del hombre, Marx hubiese tenido conocimiento del análisis de Hess (cf. J. Russ, *op. cit.*, pp. 282 y 381).

(25) Los trabajos de Bauer a los cuales nos referimos son *La cuestión judía* y *La capacidad de los hebreos y de los cristianos de hoy para llegar a ser libres*. El primero había sido publicado en Braunschweig en 1843. El segundo había sido dado a conocer ese mismo año en los *Ventiún pliegos desde Suiza* que eran editados por G. Herwergh en Zurich. La recensión de Marx a estos ensayos de B. Bauer apareció en el primer y último número de los *Anales franco-alemanes*, publicado en París en Marzo de 1844 (cf. Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1971, pp. 287-288 y 294; v. también D. McLellan, *op. cit.*, p. 52).

(26) E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, vol. II, pp. 348-352 ha analizado las circunstancias históricas que provocaron "la volcánica erupción de talento entre los judíos occidentales" (*loc. cit.*, p. 248) con la llegada de la sociedad industrial a Europa occidental. La participación activa de los judíos en todas las esferas de la vida pública y cultural suscitó problemas y debates como el que enfrentaría a Bauer y Marx.

intelectual de Alemania, había servido a Bauer de pretexto para sacar a la luz sus propias teorías. Así, convencido de la disociación entre la *filosofía* y la *praxis*, Bauer opuso el movimiento de la *conciencia crítica* a las tentativas ciegas de la *masa*, contra la cual combatía la propia conciencia crítica. En consecuencia, Bauer recomendaba tanto a judíos como a cristianos desembarazarse de sus particularidades respectivas con el fin de acceder a una libertad auténticamente humana. (27) Por todo ello, él entendía que sólo habría una emancipación plena en Alemania -común para cristianos y judíos- si se eliminaban la "naturaleza religiosa del Estado cristiano", por una parte, y la naturaleza religiosa del judío, por otra, es decir, cuando ya no existiesen relaciones religiosas y, por tanto, la religión hubiera sido suprimida. (28)

En su comentario a esta exposición del problema, efectuada por Bauer, Marx observó que se trataba de una concepción unilateral debido a que sometía a crítica al *Estado cristiano* pero no al *Estado en sí*. De esta forma, Bauer había considerado la *emancipación política* con independencia de la *emancipación humana* plena. (29) Según Mario Rossi, esta distinción metodológica introducida aquí por Marx le llevo a la conclusión "de que el Estado no podrá nunca emanciparse políticamente sin que los individuos se hayan emancipado humanamente". (30) Con ello, Marx se abría paso hacia una crítica del Estado burgués moderno. Para él, aunque se declarase la abolición de la función *política* de la propiedad privada suprimiendo el "censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo", no se anularía la propiedad privada *de hecho* al permitir que las diferencias de nacimiento, estado social, cultura, etc., actuaran libremente haciendo "valer su *especial* naturaleza". (31) Seguidamente, Marx extendió su crítica a los derechos naturales del hombre proclamados du-

---

(27) Cf. Henri Arvon, *Aus sources de l'existentialisme; Max Stirner*, París, P.U.F., 1954, p. 45.

(28) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 294.

(29) *Ibid.*

(30) *Op. cit.*, p. 295.

(31) V. este planteamiento de Marx en M. Rossi, *op. cit.*, pp. 295-296.

rante la revolución francesa. (32) Estos derechos eran para Marx los que correspondían al hombre como miembro de la sociedad civil burguesa, es decir, como hombre egoísta o *ciudadano (citoyen)*. (33) Este es el modelo de hombre forjado por una nueva sociedad cuyo máximo dios es el dinero. Marx entronca así con el análisis llevado a cabo por M. Hess. Empleando casi idénticas expresiones, Marx escribía: "El dinero es el Dios celoso de Israel ante el que no debe subsistir ningún otro dios. El dinero rebaja todos los dioses del hombre y los cambia por mercancía. El dinero es el valor general y en sí lo constituye todo. Por este motivo ha despojado de su valor propio al mundo entero, el mundo de los hombres así como el de la naturaleza. El dinero es la esencia del hombre separada del hombre, y esta esencia ajena lo domina". (34)

Por su parte, en los *Manuscritos económico-filosóficos*, documento único en cuanto constituye una primera aproximación crítica a la economía política, (35) y el primer fruto sobresaliente del contacto directo de su autor con el comunismo francés, (36) Marx se mantuvo todavía en esta posición de rechazo de la sociedad burguesa por razones éticas y humanísticas. Por esta causa, es fácil encontrar en la obra párrafos semejantes al anteriormente citado, aunque redactados con un estilo más depurado, lo cual implica el logro de una reflexión más acabada de Marx sobre el tema en cuestión. De aquí que en los *Manuscritos* la crítica a la sociedad de libre cambio se halle revestida de una mayor fundamentación teórica. Ello no obsta el que Marx insista en la línea interpretativa abierta por Hess, como lo prueba un texto clave del tercer manuscrito, dedicado a meditar sobre el significado dialéctico y social del dinero, en el que se dice

---

(32) V. *supra* nota 20 de este capítulo.

(33) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 296-297.

(34) K. Marx, *La cuestión judía* (citada por J. Russ, *op. cit.*, 381).

(35) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 340.

(36) Maria Homem de Sousa, "Os Manuscritos de 1844 de Karl Marx", *Revista portuguesa de filosofia*, t. XXXVI, 2, abril-junio 1980, p. 158, señala que el papel desempeñado por las doctrinas socialistas y comunistas francesas en la elaboración de los *Manuscritos*, se debe a que en el momento de su redacción Marx vivía en París, estando en estrecho contacto con el movimiento obrero y con algunos de sus principales dirigentes.

lo siguiente: "El dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente..., el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Pero *lo que me sirve de mediador para mi vida, me sirve de mediador también para la existencia de los otros hombres para mí. Eso es para mí el otro hombre*". (37) Y más abajo, tras citar a Goethe y a Shakespeare haciendo gala de su vasta cultura, caracteriza al dinero como "divinidad visible", capaz de transmutar "todas las propiedades humanas y naturales en su contrario", cuya *poder divino "radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre"*. (38) En términos generales, cabría añadir que la influencia de las especulaciones de Hess en los *Manuscritos* se refiere fundamentalmente al tratamiento dado al problema de la alienación así como a su valoración sobre "la naturaleza de la actividad humana". (39) Mediante esta denuncia del papel jugado por el dinero en la sociedad de libre cambio, convergente en los *Manuscritos* con un proyecto de crítica a la economía política clásica en su conexión "con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc.", (40) Marx censuraba en realidad la *praxis de servidumbre* generada al amparo de la sociedad burguesa, que encontraba en la economía política uno de sus cimientos teóricos.

Aunque los testimonios de los miembros de la *izquierda hegeliana* podrían multiplicarse, nos limitaremos a presentar sólo una crítica más a la sociedad capitalista, a saber, la que fue propuesta por Max Stirner, el autor sobre el que versa este trabajo. Su reflexión más extensa y sistemática sobre este tema aparece en el capítulo titula-

---

(37) K. Marx, *MSS*, p. 177.

(38) *Op. cit.*, p. 179

(39) M. C. Homem de Sousa, *op. cit.*, p. 158.

(40) K. Marx, *MSS*, pp. 47-48.

do "El liberalismo político", perteneciente a su libro *El Único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844). Para Stirner, el nuevo modelo de sociedad se constituye en el siglo XVIII cuando, por la decadencia del régimen absolutista (*absoluten Königtums*), surge la necesidad social de crear una nueva organización política. El producto histórico de este imperativo es una comunidad (*Gemeinschaft*) de sujetos que instituye un Estado (*Staat*), mientras que sus miembros reunidos reciben el nombre de Nación (*Nation*). (41) A partir de este contrato originario, se produce, según Stirner, una primera escisión de la *praxis individual*: la separación entre la vida pública o social (*öffentliches oder Staatsleben*) y la vida privada (*Privatleben*). (42) Puesto que el verdadero hombre (*Mensch*) es la nación, el individuo disfruta de los derechos del hombre y adquiere valor en calidad de "buen ciudadano" (*guter Bürger*), es decir, en cuanto desarrolla una vida pública en relación con el Estado. (43) En cambio, la vida privada es aquella que se reserva a la persecución y satisfacción egoístas de los intereses particulares. Frente a la vida pública, que encuentra un inequívoco centro de gravedad en el Estado, la vida privada se despliega en el ámbito propio del egoísmo, que no es otro que la sociedad civil (*bürgerlichen Gesellschaft*). Siendo así la sociedad civil el dominio de los "asuntos privados", el Estado puede desentenderse de ellos exigiendo sólo que el individuo se consagre al bien público, representado por el Estado. (44)

A continuación, Stirner examina la función cumplida por la clase dirigente en el nuevo orden político. Con gran sentido crítico, subraya que, aun identificándose con la nación que derrocaba los privilegios de la aristocracia, la burguesía se convirtió, sin embargo,

---

(41) Max Stirner, *EE*, p, 107.

(42) Cf, *Ibid*,

(43) Cf, *EE*, p, 108,

(44) Cf, *EE*, pp, 107-108,

en la heredera de las antiguas castas al transformar los inmemoriales privilegios nobiliarios en *derechos* de la nación. Es decir, según Stirner, en derechos de la propia burguesía. (45) Con este cambio de óptica, se iniciaba un estado de servidumbre mayor que el que desaparecía ya que, como constata Stirner: "Der Monarch in der Person des 'königlichen Herren' war ein armseliger Monarch gewesen gegen diesen neuen Monarchen, die 'souveräne Nation' . Diese *Monarchie* war tausendfach schärfer, strenger und konsequenter. Gegen den neuen Monarchen gab es gar kein Recht, kein Privilegium mehr". (46) De esta manera, a pesar de que la burguesía aparentase servir al Estado mediante su laboriosa actividad, la nueva clase poseía los rasgos propios de una categoría social. En palabras de Stirner, se trataba de la aparición de la *nobleza del beneficio* (*Adel des Verdienstes*), cuya praxis es manifiestamente la encarnación del espíritu de tráfico comercial. (47) Así, amanece una nueva era de la historia, a saber, la era burguesa. En ella se abre camino el *liberalismo* cuyo proyecto político es la instauración de un régimen parlamentario en el que se realicen plenamente la libertad y la igualdad de todos los ciudadanos. Ahora bien, en opinión de Stirner, el reconocimiento de estos derechos en la legislación del Estado no tienen otra significación en la sociedad civil que la libertad y la igualdad de los ciudadanos para competir entre sí, sancionando, por tanto, el principio de la libre competencia: "Aber dem Staate gelten auch alle seine Kinder ganz gleich ('bürgerliche oder politische Gleichheit'), und sie mögen selbst zusehen, wie sie miteinander fertig werden:

---

(45) *EE*, p. 110; " 'In die Hände der Nation' wurden alle *Vorrachie* zurückgegeben. Dadurch hörten sie auf, 'Vorrechte' zu sein; sie wurden 'Rechte' ". *UP*, vol. I, p. 107; "Todos los privilegios recayeron 'en manos de la nación'; así cesaron de ser 'privilegios' para convertirse en 'derechos'".

(46) *EE*, p. 111; *UP*, vol. I, p. 107; "El despotismo no había sido en manos de los reyes más que una regla complaciente y floja, en comparación con lo que hizo de él la 'Nación soberana'. Esta *monarquía* se reveló cien veces más severa, más rigurosa y más consecuenta que la antigua; ante ella nada de derechos, nada de privilegios".

(47) *EE*, p. 114; "Die Bourgeoisie ist der *Adel des Verdienstes*, 'dem Verdianste seine Kronen' -ihr Wahlspruch". *UP*, vol. I p. 109; "La burguesía es la *nobleza del mérito*, «Al mérito su corona», es su divisa".



sie mögen *Konkurrieren*. Freie Konkurrenz bedeutet nichts Anderes, als daß Jeder gegen den Andern auftreten, sich geltend machen, kämpfen kann".(48) Sin embargo, esta lucha de todos contra todos permanece enmascarada. Efectivamente, puesto que la burguesía circunscribe su poder (*Macht*) y, al mismo tiempo, sus atribuciones al texto de una carta constitucional, debido a que la era burguesa está presidida por el "espíritu de la legalidad" (*Geiste der Gesetzlichkeit*),(49) la rivalidad debe mantenerse dentro de unos límites determinados (*Schranken*) por la legislación vigente. Actuando en consonancia con este precepto formal, el individuo se convierte en un "ciudadano legal" (*gesetzlicher Bürger*). (50) Por el contrario, la moral burguesa reconocerá como sujetos peligrosos a quienes, careciendo de un negocio solvente (*solides Geschäft*), no posean una base firme (*sicheren Basis*) para su propia subsistencia. Este es el grupo de individuos que constituye el *proletariado*. (51) Pero aunque el régimen burgués sienta una viva aversión por toda esta gente sospechosa, precisa de sus servicios como trabajadores y los entrega a los poseedores, a los capitalistas que disponen de los medios y del dinero. Estos, por su parte, pagando mal a los obreros se reservan para sí los mayores beneficios. En el "reino de la burguesía" el trabajo es, por lo tanto, el "botín de guerra de los ricos, del enemigo".(52) Pero, en definitiva, tanto la burguesía como el proletariado viven y creen en la verdad del dinero (*Wahrheit des Geldes*) porque en la época burguesa el dinero es la fuente de todo valor: " 'Geld regiert die Welt' ist der Grundton der bürgerlichen Epoche. Ein besitzloser Adliger und ein besitzloser Arbeiter sind als 'Hungerleider' für die politische Geltung

---

(48) *EE*, p. 120; *UP*, vol. I, p. 114; "A los paternales ojos del Estado, todos sus hijos son iguales (igualdad civil o política), y libres de discurrir los medios de triunfar sobre los demás; no tienen más que competir. La libre competencia no es más que el derecho que posee cada uno de tomar posición contra los demás, de hacerse valer, de luchar".

(49) *EE*, p. 121.

(50) Cf. *EE*, pp. 122-123.

(51) Cf. *EE*, p. 123.

(52) Cf. *EE*, p. 126.

bedeutungslos: Geburt und Arbeit tun's nicht, sondern das Geld gibt Geltung". (53) Por último, Stirner observa que toda esta infraestructura económica es la condición de posibilidad para la existencia del Estado. Ante esto, Stirner concluye, finalmente, afirmando una de las tesis nucleares del *anarquismo* clásico: "Die Arbeiter haben die ungeheuerste Macht in Händen, und wenn sie ihrer einmal recht inne würden und sie gebrauchten, so widerstände ihnen nichts: sie dürften nur die Arbeit einstellen und das Gearbeitete als das Ihrige ansehen und genießen. Dies ist der Sinn der hie und da auftauchenden Arbeitrunruhen. Der Staat beruht auf der -Sklaverei der Arbeit. Wird die Arbeit frei, so ist der Staat verloren". (54)

Vistas desde una perspectiva global, estas críticas dirigidas contra la sociedad burguesa coinciden en su rechazo frontal de las condiciones históricas que servían de fundamento a la sociedad de libre cambio. Formuladas por intelectuales cuya proximidad a los acontecimientos revolucionarios -tanto políticos como económicos- no les impidió, sin embargo, descubrir su significación última, enjuiciando con lucidez sus contradicciones, representan filosóficamente un decisivo avance en la reflexión sobre la realidad inmediata. En este contexto, la originalidad de la obra de Max Stirner consiste en ser un riguroso intento de restaurar el sentido de la existencia individual aportando un nuevo concepto de *subjetividad*, basado principalmente en la categoría de la *unicidad*. (55) Como consecuencia de semejante planteamiento, encontraremos en Stirner la descripción de un modelo de *praxis individualizante*, que no carece de coherencia *dialéctica* y que constituye una opción radicalmente diferente al *comunismo revolucionario*, también procreado en el epílogo del *hegelianismo* como paradigma de *acción histórica*.

(53) *EE*, p. 125; *UP*, vol. I, p. 119; "El dinero rige el mundo', es la tónica de la época burguesa. Un gentilhomme sin sueldo y un trabajador sin un sueldo son, igualmente, 'cuartos de hambre', sin valor político. El valor no va sin los valores; el dinero solamente lo da, nacimiento y trabajo no pueden nada en ello".

(54) *EE*, p. 127; *UP*, vol. I, p. 120; " Los obreros disponen de un poder formidable; cuando lleguen a darse bien cuenta de él y se decidan a usarlo, nada podrá resistirles; bastará que cesen en todo trabajo y se apropien todos los productos, esos productos de su trabajo, que advertirían ser de ellos como que vienen de ellos. Tal es, por otra parte, el sentido de los motines obreros que vemos estallar casi por todas partes. El Estado está fundado sobre la esclavitud del trabajo. Que el trabajo sea libre y el Estado se hunde".

(55) V. *infra*, cap. V, apdo. 2.

### III. EL ABANDONO DEL INDIVIDUO COMO UNIDAD DE ACCION HISTO- RICA EN EL PROYECTO REVOLU- CIONARIO.

En el apartado anterior hemos mostrado algunos de los matices esenciales de la severa crítica a que fue sometido el nuevo orden burgués por destacados representantes de la *izquierda hegeliana*. Por razones metodológicas, el eje central de la exposición se constituyó en torno al problema de la enajenación del *individuo concreto* en la sociedad de *libre cambio*. En este capítulo, por el contrario, examinaremos sintéticamente la génesis del modelo revolucionario fraguado por Karl Marx como proyecto histórico para la superación del sistema capitalista. Particularmente, nos detendremos en la descripción del periodo *humanista* de este autor, ya que coincide temporalmente con los escritos más significativos de Max Stirner. Por otra parte, intentaremos determinar la función asignada al individuo singular en los documentos que embrionariamente contienen las líneas maestras de la futura *teoría marxista*.

#### III.1. EL ESBOZO DE UNA TEORIA REVOLUCIONARIA.

Parece evidente que durante la primera mitad del siglo XIX la sociedad europea se debatió en un doble conflicto de clase. Por un lado, las debilitadas aristocracias intentaron detener la evolución política y económica impulsada por la burguesía. Por otro lado, el proletariado urbano, nueva fuerza social en formación, iniciaba su enfrentamiento histórico con una burguesía despiadada cuyo único objetivo consistía en el logro de los mayores beneficios al mínimo coste. (1) Si bien las primeras manifestaciones de esta oposición se habían dirigido a la destrucción de maquinaria, muy pronto las protestas fueron canalizadas a través del sindicalismo, especialmente

---

(1) Cf. J. Russ, *op. cit.*, pp. 15 y 23; R. Koselleck, *op. cit.*, pp. 304-306; E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, vol. II, p. 361-365. Todos ellos hacen referencia a la situación miserable soportada por las masas obreras en esta época como consecuencia inmediata de la industrialización.

en Inglaterra. (2) E. J. Hobsbawm ha recogido admirablemente el sentido global de la movilización proletaria con las siguientes palabras: "Lo verdaderamente nuevo en el movimiento laborista de principios del siglo XIX era la conciencia de clase y la ambición de clase. No era el «pobre» el que se enfrentaba al «rico». Una clase específica, la clase trabajadora, obreros o proletariado, se enfrentaba a otra, patronos o capitalistas. La Revolución francesa dio confianza a esta nueva clase; la revolución industrial imprimió en ella la necesidad de una movilización permanente. Una vida decorosa no podía conseguirse solamente con la protesta ocasional que serviría para restaurar la estable balanza de la sociedad perturbada temporalmente. Se requería la vigilancia continua, la organización y actividad del «movimiento»: sindicatos, sociedades mutuas y cooperativas, instituciones laborales, periódicos, agitación. La novedad y rapidez del cambio social que los absorbía, incitó a los trabajadores a pensar en los términos de una sociedad completamente distinta, basada en sus experiencias e ideas opuestas a las de sus opresores. Sería cooperativa y no competidora, colectivista y no individualista. Sería «socialista»". (3) Un hito decisivo de este espontáneo movimiento obrero lo constituyó la fundación por Lovett en 1836 de la *Working men's association*, cuyo programa básico fue una "Carta del Pueblo" en la que, buscando una alianza con la pequeña burguesía, la clase trabajadora pedía una democratización del aparato político. (4) Pese a su escasa organización y sus contradicciones internas, (5) el *cartismo* representa históricamente la concienciación proletaria sobre la necesidad de una lucha política frente al capitalismo. Sin embargo, esta experiencia social resulta, para nosotros, muy valiosa por haber aportado al pensamiento del joven

(2) En un alarde de erudición, Karl Marx, *EC*, libro I, cap. XV, V, demostró que la lucha entre el obrero y la máquina se venía produciendo ininterrumpidamente desde el siglo XVI. Según Marx hizo falta tiempo y experiencia para que los obreros comprendiesen que su verdadero enemigo no era el instrumento de trabajo, sino el modo de producción a que se hallaban sometidos.

(3) *Op. cit.*, vol. II, pp. 373-374.

(4) Cf. J. Russ, *op. cit.*, p. 20; L. Bergeron, "Inglaterra en la primera mitad del siglo XIX" en AA.VV., *La época de las revoluciones europeas*, Madrid, Ed. Siglo XXI, pp. 184-185.

(5) Cf. E. J. Hobsbawm, *op. cit.*, vol. II, pp. 384-386.

Marx -a través de Engels- una idea fundamental: el principio de *autoliberación* del proletariado. (6) Ahora bien, la reflexión teórica realizada por Marx acerca de los proyectos de liberación política puestos en práctica por sus contemporáneos, ha de comprenderse como un elemento más en su progresivo distanciamiento de la filosofía hegeliana. Mientras que Hegel había desarrollado una teoría de la reconciliación social, subscribiendo así una posición ideológica coincidente con las expectativas de la burguesía, (7) por el contrario, Marx, junto con otros miembros sobresalientes de la *izquierda hegeliana*, fue muy sensible hacia la problemática de la clase asalariada. La relación entre Hegel y Marx puede explicarse desde esta perspectiva: "Marx consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva. La clase media alemana del tiempo de Hegel no había alcanzado aún el poderío económico y político que poseía la clase media de las naciones de Europa occidental. Por lo tanto, el sistema de Hegel desarrolló y completó «en pensamiento» todos aquellos principios burgueses (completados en «la realidad» en otras naciones occidentales) que todavía no formaban parte de la realidad social alemana". (8) Partiendo de esta interpretación sobre Hegel, Marx se vió abocado a una crítica de su filosofía política. (9) Un trabajo relevante en este sentido lo constituyó su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicado junto con *La cuestión judía* en los *Anales franco-alemanes* (1844). (10) Sin embargo, es preciso recordar que Marx había reaccionado anteriormente contra el maestro en su *Crítica de la filosofía del Estado*. (11) En este escrito, Marx

---

(6) Cf. J. Russ, *op. cit.*, pp. 20-21. En su libro *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*, F. Engels valoró positivamente el *cartisao*, afirmando que con este movimiento "es toda la clase obrera la que se levanta contra la burguesía -y singularmente contra su poder político- y quien ataca la muralla legal de que está rodeada" (v. en Russ, *loc. cit.*, p. 20)

(7) V. *supra* el análisis de Hegel realizado en el apartado I de esta introducción.

(8) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 255.

(9) En el fondo, la ruptura con los aspectos más dogmáticos del hegelianismo era una necesidad solidariamente sentida por la *izquierda hegeliana*.

(10) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 287 y 300.

(11) La redacción de este ensayo fue interrumpida por Marx en agosto del año 1843, quedando inconclusa y sin publicación por su autor (cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 145-146).

apuntaba uno de los presupuestos esenciales de su rechazo del hegelianismo. Para Marx, en la filosofía política de Hegel se mantenía la separación entre Estado y sociedad civil. Ello significaba el reconocimiento del principio fundamental del Estado burgués moderno, en el cual el hombre queda obligado a llevar una doble vida: por una parte, como *ciudadano* (*citoyen*) y, por otra, como *burgués* (*bourgeois*). (12) La explicación de este juicio se sigue de la imagen *marxiana* de la sociedad de libre cambio como una realidad fracturada. Según Víctor Pérez Díaz, Marx partía de "una lectura de la sociedad burguesa como una estructura que articula niveles diferentes: un sistema de relaciones entre individuos supuestamente atomizados, y un sistema de relaciones entre clases sociales pretendidamente antagónicas: ambos resultan de un proceso de diferenciación social inducido por la división del trabajo propia de una economía capitalista, y sus implicaciones". (13) Pese a este planteamiento, es la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* el escrito donde se vislumbra el resultado de los análisis anteriores de Marx, con una crítica completa de la escisión entre Estado y sociedad civil y con la aparición del concepto de *clase*, entendida como *fuerza revolucionaria*. (14) Se trata, pues, de un paso trascendental dado por Marx en la modelación de un proyecto histórico dirigido a la superación *dialéctica* de la sociedad capitalista.

---

(12) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 186. Bien es verdad que para Rossi, *La cuestión judía* -de cuyo contenido se ha tratado en el apartado anterior- supone un progreso consistente en su intento de hallar una solución "clara y rigurosa" al problema de la relación entre el Estado y la sociedad civil (v. *op. cit.*, p. 298) Si esto es cierto, podría describirse una línea continua de evolución en el pensamiento del joven Marx.

(13) V. Pérez Díaz, "El proyecto moral de Marx cien años después" en AA.VV., *Marx, economía y moral*, Madrid, Alianza Ed., 1984. En general, esta *lectura* se asemeja a la efectuada por Stirner, que fue comentada anteriormente.

(14) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 300. Tanto la *Contribución* como *La cuestión judía*, señalan el final de la colaboración de Marx con el radicalismo democrático de Ruge, situándose en el momento de la conversión de aqual al *comunismo* (v. M. Rossi, *op. cit.*, p. 287). Por otra parte, parece demostrado que la *Contribución* fue redactada después de *La cuestión judía*, aunque la ordenación de estos artículos en los *Anales franco-alemanes*, sugiera lo contrario (cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 288 y 300).

*La Contribución* comienza proponiendo la necesidad de transformar la crítica a la religión en crítica política. De este modo, se enlazaba con *La cuestión judía*, en donde Marx había adelantado ya esta opinión. (15) La "crítica del cielo" debía abandonarse para llevar a cabo una "crítica de la tierra", es decir, una crítica del derecho y de la política. Eliminada una realidad trascendente, el "más allá de la verdad", se había despejado el terreno para una investigación sobre "la verdad del más acá", es decir, para una reflexión crítica acerca de la *actualidad histórica*. (16) Esta proposición inicial de *La Contribución* muestra la influencia recibida por Marx del pensamiento feuerbachiano -en particular de su reducción de la teología a antropología-, aunque es evidente que Marx se aventuraba fuera de los límites teóricos del *humanismo contemplativo* de Feuerbach. (17)

Marx continuaba con un examen de las condiciones políticas de la Alemania de su tiempo, valorando negativamente la participación de su país en los procesos históricos del siglo XIX. Coincidiendo con Hegel en este punto de vista, (18) Marx estimaba que Alemania discurría por la historia contemporánea arrastrada por los acontecimientos que en otras naciones se producían: "Se da además la circunstancia de que la historia de Alemania alardea de un movimiento en el que ningún pueblo del firmamento histórico se le ha adelantado ni le seguirá. Efectivamente, los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin haber tomado nunca parte en sus

---

(15) Cf. *op. cit.*, p. 300.

(16) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 301.

(17) Hasta la primavera del año 1845, Marx siguió prendido en la trama del *humanismo* de Feuerbach. Sólo entonces acusó a todos los *materialismos* anteriores, incluido el feuerbachiano, de concebir la realidad "bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*" (cf. *TF*, I, en *OE*, vol. II, p. 426). Como se señalará más adelante, en el abandono definitivo del humanismo de Feuerbach jugará un papel primordial -silenciado por Marx y encubierto por Engels- la obra cumbre de Stirner *El Único y su propiedad* (v. *infra*, cap. VI, aptdo 2.1., nota nº 30).

(18) Cf. J. D'Hondt, *op. cit.*, p. 135, ha analizado este juicio compartido por Hegel y Marx sobre Alemania. Ambos caracterizaron a Alemania como una nación retrasada en el plano político-social en relación con Francia. La diferencia entre ellos estriba en que Hegel consideraba este retraso respecto a la revolución francesa de 1789; por el contrario, Marx tenía la misma opinión, pero comparando a Alemania con la Francia posterior a 1830 que parecía preparar una nueva revolución; la revolución socialista (v. *supra* sec. I de esta introducción, nota nº 7 y texto correspondiente).

revoluciones. Hemos pasado por una restauración, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a hacer la revolución, y, en segundo lugar, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución, la primera vez porque nuestros señores tuvieron miedo y la segunda porque no lo tuvieron. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo una vez nos hemos encontrado junto a la libertad, a saber: el *día de su entierro*". (19) En la misma línea de discurso, Marx subrayaba posteriormente el problema de la relación entre las condiciones materiales del antiguo régimen y la necesidad de emancipación política que brotó de ellas, persiguiendo las huellas de esta cuestión en el Estado burgués moderno. Descubre así reminiscencias del orden anterior en la Constitución francesa de 1830, enjuiciando aún más severamente a Alemania, ya que, según Marx, el régimen alemán es "un anacronismo, una flagrante contradicción con axiomas universalmente reconocidos, la nulidad del *antiguo régimen* expuesta a la vista del mundo". (20) Este desarrollo lleva a Marx a una caracterización de la filosofía alemana con referencia explícita a esta situación: "Del mismo modo que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la *mitología*, nosotros, los alemanes, también hemos vivido nuestra historia futura en el pensamiento, en la *filosofía*. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos *históricos*". (21) Por ello, escribe Marx, la filosofía alemana no es otra cosa que una "*prolongación ideal* de la historia alemana", pues aquello que en otras naciones es "ruptura *práctica* con las condiciones modernas del Estado, en Alemania, donde esas condiciones ni siquiera existen, es ante todo ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de tales condiciones". (22)

---

(19) K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en M. Rossi, *op. cit.*, p. 301.

(20) *Loc. cit.*, pp. 302-303.

(21) *Loc. cit.*, pp. 303-304.

(22) *Loc. cit.*, p. 304.



De alguna manera, tales afirmaciones indican la separación existente entre Marx y Hegel. Si para Hegel la verdad coincidía con el orden dado porque "las formas sociales y políticas habían llegado a adecuarse a los principios de la razón", (23) en cambio, Marx opinaba que la anhelada síntesis entre *razón* y *realidad* estaba aún por producirse. (24) Pero lo cierto es que la corriente filosófica más directamente aludida es la *izquierda hegeliana* o, como Marx la denominaba, el "partido político teórico". (25) Para él, habiéndose limitado a una "*lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*", este partido incurría en el grave error de creer que era posible "*realizar la filosofía sin eliminarla*". (26) Por tanto, la única vía para superar definitivamente la filosofía *en cuanto* filosofía ha de ser la *praxis-revolucionaria* impulsada por el proletariado. (27) Sólo de este modo cabe alcanzar una actuación consecuente con quienes -como Hegel en su filosofía jurídica- han producido la reflexión teórica más acabada y consciente sobre la realidad política: "Si la *filosofía especulativa del derecho*, esa *imagen* abstracta y exaltada del Estado moderno cuya realidad sigue siendo un más allá, sólo podía darse en Alemania, este más allá sólo podía existir también al otro lado del Rin; a su vez, la concepción *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real*, sólo era posible en la medida que el mismo Estado hace abstracción del *hombre real* o satisface al *hombre total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *han pensado* lo que otros hombres *han hecho*. Alemania era su *conciencia teórica*. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corría (*sic*) siempre parejas con la limitación y la peque-

---

(23) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 256.

(24) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 257, ha matizado que para Marx la misma existencia del proletariado "contradice la supuesta realidad de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón".

(25) M. Rossi, *op. cit.*, pp. 304-305.

(26) K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en M. Rossi, *op. cit.*, p. 305.

(27) M. Rossi, *op. cit.*, p. 306.

ñez de su realidad". (28) Así pues, si la crítica de la filosofía alemana del derecho ha desvelado las imperfecciones del Estado moderno, no obstante tal descubrimiento es considerado por Marx como insuficiente. En efecto, Marx encuentra que esta crítica se sitúa en una esfera meramente *ideológica*. Se vuelve necesario, por consiguiente, un cambio de orientación de la crítica jurídico-política: "En cuanto resuelto adversario del modo anterior de la conciencia política *alemana*, la crítica de la filosofía política del derecho no se agota en sí misma, sino en *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *praxis*". (29) Con la adopción de este punto de vista Marx cerraba un periodo de su evolución intelectual. Aunque desde 1842 Marx se había alejado de los "Libres" (*Freien*), (30) aho-

(28) K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *loc. cit.*, pp. 306-307. Es preciso notar que esta acusación a la filosofía *alemana* -tanto a Hegel como, por extensión, a sus inmediatos seguidores- de criticar abstracta y especulativamente al Estado moderno, implica que Marx adopta sin reservas una perspectiva feuerbachiana. Por ejemplo, Marx rechaza en el texto la "abstracción del *hombre real*" en favor de un "hombre *total*" que se produce en el Estado moderno y su reflejo ideológico, representado por la filosofía alemana. Baste citar brevemente a Feuerbach para demostrar que esta aseveración del joven Marx se nutre de su pensamiento: "Reconocer *la luz de la realidad en la oscuridad de la abstracción es una contradicción* -es la afirmación de lo real en el seno mismo de su negación" (*Principios de la filosofía del futuro*, § 31, Barcelona, Ed. Labor, 1976, p. 83).

(29) *Loc. cit.*, p. 307.

(30) La causa de las diferencias surgidas entre Marx y los "Libres" está en que, desde su acceso a la dirección de la *Gaceta Renana* en julio de 1842, (v. A. Cornu, *op. cit.*, pp. 30-31) Marx había impuesto una censura personal a los trabajos que aquellos le enviaban. Esta actitud contrastaba con el comportamiento del anterior director Rutenberg, quien había aceptado de buen grado los artículos que los "Libres" remitían desde Berlín (v. *supra* nota nº 7 del apartado II de esta introducción y texto adjunto). La razón que servía de justificación a Marx era su convencimiento de que el extremismo radical de los "Libres" enemistaba a los *jóvenes hegelianos* con los grupos políticos progresistas, llamando, además, la atención de la censura oficial (v. M. Rossi, *op. cit.*, p. 115). En carta a Arnold Ruge, Marx explicaba así su conducta: "Yo me permitía tachar tanto como el censor. Porque Meyen y Cía, nos enviaban montones de garabatos escritos con todo lo viejo, prefados de revolución mundial, vacíos de ideas y salpicados de ateísmo y comunismo" (v. en D. McLellan, *op. cit.*, p. 44). Efectivamente, Marx tenía razón porque ya en mayo de 1842 el ministro von Rochow, según obra en un documento conservado en el archivo secreto del Estado, había pedido la supresión del periódico, acusándolo de difundir en Alemania ideas liberales francesas y de ser un órgano de propaganda de la *izquierda hegeliana* (v. A. Cornu, *op. cit.*, p. 30). Además de este asunto, el 29 de noviembre de 1842 Marx publicó en la *Gaceta Renana* un artículo titulado "Relaciones de Herwegh y Ruge con los «Libres»" en el que desmentía la visita de Herwegh a los "Libres", dada como noticia en otro periódico. Marx caracterizaba a la sociedad de los "Libres" en su artículo como un grupo de afrancesados frívolos y charlatanes. Este hecho es notable porque realmente Herwegh se había entrevistado con los hermanos Bauer y otros miembros del grupo. Marx recibió entonces varias cartas de Meyen y B. Bauer en las que se protestaba por esta maniobra. Sin embargo, no se molestaría siquiera en contestarles (cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 115-116).

ra la separación parece definitiva. Si hemos de creer a Auguste Cornu, Marx junto con Engels, Ruge y Hess orientaban su crítica en un sentido completamente distinto al propuesto por los "Libres" berlineses, planteándose frente a éstos la necesidad de enlazar estrechamente *pensamiento* y *acción*. A la vez pretendían evitar el radicalismo de los "Libres" afrontando las dificultades objetivas que, como las medidas gubernamentales para la supresión de la prensa liberal, les amenazaban seriamente. (31)

Esto no significa, sin embargo, que el grupo de los llamados "Libres" (reunidos en torno a Bruno Bauer y del que formaban parte, además de los dos hermanos de éste Edgart y Egbert, Köppen, Meyen, Stirner y otros) hubiesen ignorado por completo la cuestión de la búsqueda de un nexo entre pensamiento y acción. Es más, podría decirse que su forzada situación de pensadores marginales les obligaba a tratar este problema de una u otra manera. Por ejemplo, la finalidad *práctico-vital* de la teoría de Stirner está fuera de cualquier duda pese a que Marx la considerase candorosa e ingenua. Igualmente el propio *método crítico* de Bruno Bauer se orientaba -como se verá más adelante- hacia el objetivo final de una revolución práctica. (32)

### III.2. EL COMUNISMO COMO PRAXIS DE LIBERACION SOCIAL.

El concepto de *praxis* que sirvió a Marx para perfilar su nueva posición había sido anteriormente utilizado en la densa historia de la especulación posthegeliana. El primer autor que había propuesto

---

(31) Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 113. La reserva que dejamos entrever en el texto sobre esta opinión de Cornu proviene de que, desde cierta perspectiva, parece traslucir una visión dual de la *izquierda hegeliana*. En efecto, Cornu acepta la existencia de dos corrientes nitidamente diferenciadas dentro del grupo. La primera estaría representada por el *idealismo nihilista* de los "Libres"; la segunda se caracterizaría por un *materialismo realista* en cuyas filas militarian Feuerbach, Hess, Marx, Ruge y Engels. En la medida que esta interpretación tiene su origen en Marx (se infiere de algunos pasajes de los *Manuscritos*; v., por ejemplo, *MMSS*, pp. 182-184), es decir, proviene de alguien históricamente comprometido en el desarrollo del pensamiento *post-hegeliano*, sería deseable comprobar rigurosamente la validez de este criterio de clasificación. Por razones temáticas y de espacio nos abstendremos de discutir semejante cuestión.

(32) V. *infra* cap. I, aptdo. 2, nota nº 10.

el salto del pensamiento a la acción fue August von Cieszkowski. Este escritor había publicado en Berlín una obra titulada *Prolegómenos a la historiosofía* (1838), cuya idea central consistía en la sustitución de la filosofía especulativa por otro modelo de pensamiento vinculado a la acción práctica. (33) Cieszkowski, que concebía su época como un tiempo de crisis y de transición, pensaba en la posibilidad de una transformación futura cuyo principal agente sería la *voluntad*. Para ello, la voluntad actuaría como "fuerza motriz" de una "síntesis de pensamiento y acción" a la que Cieszkowski llamó *praxis*. De este modo, la misión de la filosofía se centraría en "convertirse en una filosofía práctica, o, más bien, en una filosofía de la actividad práctica, de la 'praxis', ejerciendo una influencia directa sobre la vida social y desarrollando el futuro en el campo de la actividad concreta". (34) Junto a esto, Cieszkowski (influido probablemente por Saint-Simon) subrayaba la vital importancia de las relaciones de producción para deducir la esencia del progreso futuro. (35) Por mediación de Hess, (36) sin excluir otras fuentes, la temática de la unidad entre pensamiento y acción, como

---

(33) Cf. D. McLellan, *op. cit.*, pp. 21-24. Este autor de origen polaco había vivido algunos años en Berlín y París, estaba familiarizado con las teorías socialistas francesas y se había convertido en discípulo y amigo del hegeliano Michelet.

(34) A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlín, 1838, p. 129 (v. en D. McLellan, *op. cit.*, p. 23).

(35) V. *loc. cit.*, pp. 23-24.

(36) Aunque la obra de Cieszkowski no tuvo mucho eco, Hess, que sí la conocía, hizo frecuentes referencias a los *Prolegómenos*, apropiándose algunas ideas del libro e inclinándose hacia la fundación de una filosofía de la acción (cf. D. McLellan, *op. cit.*, p. 24). Así, en 1843, Hess publicó en los *Veintiún pliegos desde Suiza (Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz)*, editados por Georg Herwegh en Zurich, un artículo titulado *Filosofía de la acción (Philosophie der Tat)*. En él, Hess analizaba la "categoría del tener", criticando el orden burgués basado en la propiedad privada. Con ello, el concepto de *praxis* quedaba ligado al rechazo de la sociedad de libre cambio burguesa. Partiendo de estos supuestos, Hess configuraba un proyecto de supresión de la propiedad privada, aboliendo el mundo del negocio -que engendraba el empobrecimiento de la mayoría y el enriquecimiento de una minoría-, para instaurar el comunismo, verdadero reino del amor (cf. J. Russ, *op. cit.*, p. 283). Este planteamiento influyó ciertamente en Marx. La *Filosofía de la acción* sería citada por él en los *Manuscritos* (v. *MSS*, pp. 148, 214, y 218). Sin embargo, Marx calificará pronto la "filosofía de la acción" de Hess como la interpolación de una "fraseología filosófica" en la literatura socialista y comunista francesa (cf. *Manifiesto* en *OE*, vol. I, p. 47).

premisa necesaria para la construcción del mundo futuro, se encontraba ya incorporada al pensamiento de Marx hacia el otoño del año 1843, cuando crecía su interés por las doctrinas comunistas. (37)

Por otra parte, la *Contribución* nos presenta ya un concepto de *praxis* arropado con una sólida conciencia comunista, aunque dentro del respeto que Marx conserva por el pensamiento de Feuerbach. (38) La declaración comunista de Marx se plantea en relación al problema de la emancipación política de Alemania. Para él, la cuestión es la siguiente: ¿Cuál es la condición que ha de satisfacerse para que Alemania pueda superar su retraso político, elevándose, además, por encima de los límites alcanzados por las naciones modernas mediante una *revolución radical*? (39) La respuesta a esta pregunta implica la necesidad de abandonar los proyectos revolucionarios de carácter parcial, que arrancan de la situación *particular* de una clase determinada: "*Alemania, como la ausencia del presente político constituido en un mundo propio, no podrá derribar las barreras específicamente alemanas sin derribar la barrera general del presente político. El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución radical, no es la emancipación humana general, sino, por el contrario, la revolución parcial, la revolución meramente política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución parcial, una revolución meramente política? En el hecho de que se emancipe una parte de la sociedad civil e instaure su dominio general, en el hecho de que una determinada*

---

(37) M. Rossi, *op. cit.*, p. 288, sostiene que en esta época Marx estaba en "vísperas de su conversión al comunismo". En una carta a Ruge, fechada en septiembre de 1843 y publicada también en los *Anales franco-alemanes*, Marx observaba que la cuestión no era anticipar dogmáticamente un mundo nuevo, sino deducirlo a partir de la crítica del viejo. Por esta razón, de igual manera que Cieszkowski, rechazaba un modo de hacer filosofía mediante el cual cualquier asunto era susceptible de una resolución especulativa. En consecuencia, Marx proponía la implicación de la filosofía en la dialéctica de la historia. No obstante, Marx mantenía en la carta sus reservas ante el comunismo "realmente existente"; mencionando a Cabet, Weitling, etc., escribía que sus doctrinas eran una "abstracción dogmática" cuyos principios no estaban claros (cf. *loc. cit.*, pp. 288-289).

(38) De aquí al que la inversión práctica de las relaciones humanas presuponga para Marx la crítica de la religión y la transformación de la teología en antropología cumplidas por Feuerbach (v. *op. cit.*, p. 309).

(39) Cf. *op. cit.*, pp. 310-311.

clase emprenda la emancipación general de la sociedad a partir de su propia *situación particular*". (40) Por lo tanto, para trascender los límites del presente mediante una revolución radical es imprescindible, según Marx, que la clase que asuma la misión liberadora se constituya en *antítesis* general de la sociedad: "Para que coincidan la *revolución de un pueblo* con la *emancipación de una clase particular* de la sociedad civil, para que *una clase valga por toda la sociedad*, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsión general, sea la incorporación del obstáculo general; es necesario para ello que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la *autoliberación general*". (41) La única clase capaz de encarnar *prácticamente* este papel revolucionario, en el que reside al mismo tiempo la "posibilidad *positiva* de emancipación alemana", es el proletariado: "Una clase a la que resulte imposible apelar a ningún título *histórico*, y se limite a reivindicar su título *humano*. Que no se encuentre en contradicción unilateral con sus consecuencias, sino en contradicción unilateral con todas las premisas del Estado político alemán; de una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse de todas las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emancipándolas a todas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre y sólo pueda ganarse a sí misma de nuevo a través de la *reconquista total* del hombre. Esta disolución de la sociedad en cuanto estado particular es el *proletariado*". (42) De este modo, Marx adelanta una de las conclusiones básicas de su pensamiento maduro, situando el objetivo de su crítica en la realización de un proyecto histórico mediante una *praxis revolucionaria*. Sin embargo, ello no

---

(40) K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho*, en *loc. cit.*, p. 311.

(41) *Op. cit.*, p. 312.

(42) *Op. cit.*, p. 313. Comentando este mismo pasaje de la *Contribución*, Víctor Pérez Díaz, *op. cit.*, pp. 133-134, ha definido la concepción de Marx como una «neantización» del proletariado sin precedente en los textos de Hegel, aunque no ocurra igual con respecto a Feuerbach; "La lectura neantizante del proletariado en ese texto de Marx, en cambio, es afín a la teoría de Feuerbach de la alienación como pérdida absoluta de la esencia humana" (cf. *loc. cit.*, p. 134).

implica, como ya anteriormente se ha afirmado, la ruptura de Marx con la filosofía de Feuerbach. Sucede, en el fondo, lo contrario. Es el *humanismo feuerbachiano* la inspiración más genuina de este ambicioso programa de transformación social. Lo demuestra, sin duda alguna, la precisión hecha por Marx de que la "única liberación prácticamente posible en Alemania es la liberación que adopta el punto de vista de la teoría que declara al hombre suprema esencia del hombre". (43) En consecuencia, el concepto de *proletariado* queda teñido de una significación filosófica explícitamente ligada al análisis de Feuerbach. (44) La gran aportación de Marx consiste, sin embargo, en la extrapolación de las categorías feuerbachianas al nuevo ámbito de la reflexión social y política. Un ejemplo de ello puede hallarse en el nueva dimensión que cobra el concepto de *enajenación* (*Entäusserung*), entendida ya por Marx como enajenación social o de una clase determinada. (45)

En general, esta última afirmación es también aplicable a la siguiente obra importante escrita por Marx, a saber, los *Manuscritos económico-filosóficos*. (46) Efectivamente, aunque el núcleo temático de ellos sea el esbozo de una crítica global de la sociedad burguesa

---

(43) K. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho*, en *loc. cit.*, p. 314.

(44) Así lo apostilla M. Rossi en su comentario a la *Contribución*: "es notable la conexión existente con Feuerbach (*Homo hominis deus*) y la reciprocidad de la relación entre filosofía y eliminación del proletariado. El concepto mismo de proletariado nace, en Marx, como un concepto, más aún, como el concepto filosófico de una filosofía que ha realizado *su* inversión práctica para convertirse en teoría revolucionaria, teoría de la transformación del mundo" (*loc. cit.*, p. 319).

(45) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 314. También J. Russ, *op. cit.*, pp. 274-275, confirma este avance relativo que se produce con la *Contribución*: "Al mismo tiempo, Marx va más allá de los esquemas conceptuales feuerbachianos. Por un lado, la crítica de la religión se extiende a la crítica de la política. Por otra parte, la pérdida completa del hombre significa la de una clase. Al punto de vista antropológico general lo sustituye un paso cuyo punto de referencia privilegiado está constituido por la noción de clase".

(46) Según M. Rossi, *op. cit.*, p. 340, los *Manuscritos* fueron redactados por Marx entre marzo y septiembre de 1844. Como es sabido, permanecieron inéditos hasta 1932. En este año serían publicados por V. Adoratski en la edición *MEGA*. La redacción de los *Manuscritos* coincidió cronológicamente con la composición de la principal obra de Max Stirner, *El Único y su propiedad*, que apareció impresa en el mes de octubre de 1844.

desde el punto de vista de la alienación socio-económica, (47) y pese a que muestren su aceptación de un *comunismo revolucionario*, sin embargo, predomina en los mismos una intencionalidad ético-humanista de origen *feuerbachiano*. (48) Este humanismo se concretiza en diferentes aspectos. Primeramente, la categoría clave de la obra, el concepto de *enajenación* (*Entäusserung, Veräusserung*), tomado en el sentido de *desvalorización* del hombre, se encuentra -sin que, por esto sea olvidada su aplicación concreta en el análisis sociológico- marcado por la huella del pensamiento de Feuerbach. (49) En segundo lugar, su rechazo de las condiciones económicas de la sociedad de libre cambio implica la aceptación de la reflexión antropológica feuerbachiana, en especial su concepción de la humanidad como *ser genérico* (*Gattungswesen*). (50) Por último, y paralelamente a lo que ocurría en la *Contribución*, la abierta adhesión al comunismo que se destaca en los *Manuscritos* revela la deuda contraída con la filosofía de Feuerbach. Por ejemplo, cuando Marx especifica el contenido disolutorio del orden existente que subyace al comunismo se sirve de un lenguaje feuerbachiano: "El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del

---

(47) Cf. M. C. Homem de Sousa, *op. cit.*, p. 156.

(48) Cf. M. Rossi, *op. cit.*, p. 340.

(49) Así, cuando Marx analiza la relación enajenada entre el trabajador y su producto, repite prácticamente a Feuerbach, e incluso parece tener en mente algunos párrafos de *La esencia del cristianismo* (cf. *MMSS*, p. 106; v. también el comentario de F. Rubio Llorente, traductor de esta obra, en p. 216, nota nº 21, que ilustra agudamente el paralelismo entre ambos pensadores).

(50) Por ejemplo, en *MMSS*, p. 110, se puede encontrar este tema: "El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre" (v. asimismo la observación hecha por F. Rubio a este fragmento, *MMSS*, p. 216, nota nº 25). Aunque Marx y Feuerbach coincidan en su afirmación de que el hombre es un "ser genérico", M. Rossi apunta que la diferencia entre ambos estriba en el contenido de esta "genericidad" humana. Si para Feuerbach tal *genericidad* consistía en la aparición del fenómeno religioso, es decir, en la "capacidad para convertir en su propio objeto al Ser superior", lo que conlleva la universalidad esencial del hombre, Marx, en cambio, encuentra la "genericidad" del hombre en el trabajo, en cuanto éste es *objetivación* y afirmación del propio hombre (cf. *op. cit.*, pp. 356-357). Esto supone, en palabras de María C. Homem de Sousa, *op. cit.*, p. 169, que Marx confiere "un nuevo estatuto ontológico a la existencia del hombre como ser genérico que, en último análisis, no permite una total filiación en el pensamiento de Feuerbach".



*hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es su solución". (51) El proyecto revolucionario queda, por lo tanto, comprometido con una interpretación determinada de la realidad humana.

Ello conlleva inevitables consecuencias. De un lado, se produce una fusión de presupuestos filosóficos, generados por la escuela *hegeliana*, con principios de orden económico y político, recogidos por Marx de una corriente de pensamiento crítico cuyo objetivo básico es la subversión de las condiciones históricas mediante la transformación de las estructuras sociales vigentes. Esta duplicidad de paradigmas, que aparece perfectamente reflejada en los *Manuscritos*, justifica el hecho de que Marx hable de una *superación* de la *alienación* que incluiría tanto una vertiente ideológica como un aspecto económico: "La superación positiva de la *propiedad privada* como *apropiación* de la vida *humana* es por *ello* la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la

---

(51) *MNSS*, p. 143.

vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos". (52) La segunda consecuencia que se sigue de la conformación del programa revolucionario desde una perspectiva *feuerbachiana* es la sobrevaloración de la *colectividad* frente a la *individualidad*. (53) Así, la solución al eterno problema de la integración armónica entre el individuo y la sociedad, que Marx sugiere en un pasaje de los *Manuscritos*, consiste simplemente en subsumir al *sujeto* singular en la *totalidad* social, o dicho de otro modo, en disolver al individuo concreto en la comunidad: "Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la 'sociedad' una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*". (54) Enfocada la cuestión desde

---

(52) *MSS*, p. 144. Aunque cobre aquí una extraordinaria importancia el condicionante económico en lo referente al problema de la superación de la alienación, sin embargo, tal como lo muestra este fragmento, no queda descartado del pensamiento de Marx el factor ideológico -en particular, religioso- que sitúa asimismo al hombre en una situación *alienante*. Este punto merece subrayarse para corregir a algunos intérpretes de Marx que afirman la desaparición de los aspectos religiosos, propiciando una restauración *positiva* del "ser genérico" del hombre en relación con la naturaleza (cf. M. Rossi, *op. cit.*, pp. 358 y 360). Para nosotros, este asunto reviste un interés especial debido a que la descalificación del pensamiento de Stirner por parte de Marx y Engels en *La ideología alemana*, descansa en el presupuesto de que la crítica a la *alienación religiosa* -ampliamente desarrollada por Stirner- por no haber partido de las "condiciones empíricas" inmediatas, es una mera representación ideológica (cf. *IA*, p. 173). Ahora bien, si nuestro planteamiento es correcto, las acusaciones de Marx y Engels carecerían de lógica -o habrían de aplicarse retrospectivamente a Marx-, puesto que, como se comprueba, la referencia a la alienación religiosa, por las razones antedichas, no es eliminada definitivamente durante la redacción de los *Manuscritos*.

(53) Podía, en principio, suceder de otra forma ya que no es necesario derivar del pensamiento de Feuerbach una conclusión semejante. Sin embargo, el hecho de que la antropología feuerbachiana sea esencialmente comunitaria arrastró probablemente a Marx hacia esta posición (v. la discusión que José G. Leal, "Crítica de la dialéctica materialista a la dialéctica hegeliana" en *AA.VV., En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, 1974, pp. 170-177, ofrece sobre las novedades aportadas por Marx con respecto a Feuerbach).

(54) *MSS*, pp. 146-147.

este punto de vista humanista, se establece una ambigua identificación de lo *singular* y lo *general* en la que, sin embargo, la vida individual queda subordinada a la "vida social".

Como puede deducirse de esta exposición, nos encontramos también en el pensamiento de Marx -hacia el otoño de 1844- la ausencia de un significado ontológico *autónomo* para el individuo. No existe, por ello, una visión proyectiva del individuo como sujeto de la *acción* histórica. (55) El sujeto es, por el contrario, la sociedad. Si a esto se añaden los resultados obtenidos en la *Contribución* -la aparición del concepto de *praxis revolucionaria*, cuyo motor es el proletariado-, queda resaltada aún más la carencia de un papel determinante del individuo en la gestación de un nuevo orden político porque es el proletariado, como *clase social*, el origen del movimiento y la *conciencia genérica* de la emancipación futura. (56)

---

(55) En los *Manuscritos* abundan expresiones que confirman este punto de vista; "Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía" (*MMSS*, p. 144). O bien, aquí; "El carácter *social* es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él" (*MMSS*, p. 145). Son, por tanto, la infraestructura económica o la sociedad en su conjunto y no los individuos en cuanto tales las bases del desarrollo comunitario.

(56) Frente a esto, Max Stirner propone una opción completamente distinta. Para él, el individuo *singular* es la fuente de toda *esencialidad* y de toda *acción liberadora*. La subordinación a supuestas entidades o finalidades generales será rechazada con un vigor dialéctico sin precedentes. Como veremos, no es este el menor de sus méritos.

PRIMERA PARTE

· EL INDIVIDUO COMO ENTIDAD NEGATIVA

Una vez trazadas las líneas maestras del contexto en que surge la figura filosófica de Stirner, esta primera parte se ocupa de clarificar sus aportaciones filosóficas en el seno de la izquierda hegeliana. Primeramente, en relación expresa a cuatro temas clave que asumieron los jóvenes hegelianos durante esa época como puntos de reflexión propia y que se encuentran desarrollados en el capítulo primero de este trabajo: el problema de la alienación, el componente negativo de la conciencia crítica, el auténtico significado de la dialéctica y las implicaciones filosóficas que emanaban del humanismo feuerbachiano. En referencia al primer asunto, se impone partir de los análisis de Feuerbach y Bruno Bauer. Destacamos del primero su reducción de la teología a la antropología y del segundo su profundización crítica a raíz del planteamiento feuerbachiano que concluye con la necesidad de plantear una lucha contra la teología enmascarada, adoptando así una actitud francamente antirreligiosa y des cristianizadora. Esta afirmación es sumamente importante porque será un presupuesto irrenunciable del pensamiento maduro de Stirner. Finalmente se examina la función que el concepto de *alienación* tiene dentro de la filosofía stirneriana, señalando las notas diferenciales que le separan de Hegel y su insistencia en abordar la destrucción de las potencias alienadoras de la autoconciencia individual. Puesto que el enfrentamiento contra toda esencia abstracta anajenadora del Yo conduce a la stirneriana identificación dialéctica entre el *Unico* y la *nada*, se accede de esta forma a la cuestión de la autoconciencia y la negatividad en donde las referencias a las formulaciones de Hegel, Feuerbach y Bauer son imprescindibles como precedentes de la respuesta stirneriana tanto al *humanismo* de Feuerbach como al *criticismo* de Bauer. Respecto a la evolución del concepto de *dialéctica* a partir de Hegel, se han

tratado aquí tanto la reducción propuesta por Bauer a los dos primeros momentos, acentuando la importancia de la fase crítico-negativa, como la valoración stirneriana del punto de vista propugnado por Bauer, quien, en opinión de Stirner, habría sido incapaz de abandonar la perspectiva del humanismo feuerbachiano, elevando sobre el individuo los intereses sagrados de un nuevo idealismo evangélico bajo la forma del criticismo humanista. Esta reprobación de los rasgos humanistas que perduran -según Stirner- en la especulación de Bauer nos lleva directamente al examen de la importante discusión entre Feuerbach y Stirner y de las consecuencias que se derivan de este debate. Entre ellas se encuentra el abandono definitivo del humanismo feuerbachiano por parte de Marx.

Una vez suficientemente aclarada la vinculación teórica entre Stirner y los jóvenes hegelianos, nuestro trabajo pretende en su capítulo segundo abrir un horizonte de interpretación más amplio del pensamiento de Stirner, dejando al margen el reducido y asfixiante círculo de la izquierda hegeliana y mostrando la conformidad fundamental del pensamiento stirneriano -en cuanto a su substancial problemática- con la filosofía moderna. En este sentido, partiendo de la revisión crítica efectuada por Stirner del problema cartesiano de la subjetividad, se desvelan los presupuestos epistemológicos que subyacen a la reflexión stirneriana y su deslizamiento hacia un escepticismo radical en el terreno político. Resumidamente, adelantamos aquí que para Stirner es la dependencia -establecida por el cartesianismo y sus herederos- del *sujeto individual* respecto de la *objetividad abstracta* lo que convierte a sus antecesores en portavoces de la ideología burguesa. Con ello, Stirner reconocía la existencia de un íntimo nexo entre la epistemología moderna y las formas políticas históricamente coincidentes con ella, adoptando ante este orden de cosas una actitud escéptica que a continuación intentamos analizar, determinando sus rasgos característicos a partir de los textos de Stirner. Sobre estas bases, proponemos como postura definitoria de la teoría del conocimiento de Stirner un *individualismo epistemológico* coherentemente escéptico en el plano

político. A nuestro entender es este el ángulo de visión que nos permite valorar correctamente la confrontación planteada por Stirner con las diversas opciones político-sociales defendidas por sus contemporáneos y las soluciones propuestas por nuestro autor. Esto nos lleva directamente a tratar los tópicos de la filosofía política de Stirner y muy concretamente: la originalidad del *anarquismo* stirneriano y su relación histórica con el movimiento anarquista; la asociación de egoístas como modelo alternativo de vínculo social para el sujeto individual autoconsciente y, por último, el significado de la rebelión stirneriana en cuanto acto global de insumisión a través del cual el individuo adquiere plena soberanía sobre sí mismo.

CAPITULO I

LA SINGULARIDAD DEL YO



I.1. EL CONCEPTO DE ALIENACION COMO FUNDAMENTO CRITICO.

I.1.1. Contribuciones de L. Feuerbach y B. Bauer.

Comenzaremos nuestra exposición resumiendo brevemente el contenido de la teoría más decisiva en la evolución del concepto de *alienación* durante el periodo posthegeliano. Nos referimos naturalmente al planteamiento efectuado sobre el tema por Ludwig Feuerbach. En su famosa obra *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*) que Feuerbach publicara en el año 1841 y reeditara dos años después, aparece una tesis central: la reducción de la teología a antropología. Si la religión revela verdaderamente la esencia del hombre, sin embargo, al ser esta *esencia* transferida a Dios, el propio hombre es privado y despojado de ella. (1) Ya en mismo el *Prólogo a la primera edición*, Feuerbach escribe que "la antropología es el misterio de la teología". (2) Así, nos encontramos con un modo muy diferente al hegeliano de afrontar el estudio de la religión. Hegel mantenía que ésta se hallaba en la esfera de la *razón*, negando frente a los discípulos de Schleiermacher su adscripción al ámbito del *sentimiento*. Si la religión se localizaba en la mera subjetividad abstracta del sentimiento, entonces esta imagen de Dios -efecto de la debilidad, de la esperanza o de la emotividad humana- conducía a un velado *ateísmo subjetivo*. (3) Como es de sobra conocido, en conexión con la reducción antropológica formula Feuerbach el análisis del concepto de alienación. En efecto, aquellas cualidades positivas atribuidas por la teología a la divinidad no son otra cosa que las propiedades objetivadas y *alienadas* de la especie humana. El hombre mismo es, pues, el núcleo central de la religión. Dios no es más que una proyección imaginaria de las perfecciones esenciales del hombre. Lo que

---

(1) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 103, señala este punto en el que generalmente podrían estar de acuerdo todos los comentaristas de la obra de Feuerbach.

(2) *LEC*, p. 32.

(3) Cf. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 104.

ha sucedido es que al invertirse la relación entre sujeto y objeto, la idea de Dios ha cobrado autonomía e independencia del espíritu que lo ha creado. (4) Pese a todo, Feuerbach no buscaba una negación de la religión como tal, sino más bien una crítica demarcación entre lo verdadero y lo falso que el fenómeno religioso presenta. Por esta razón, Stirner calificará la posición ambivalente de Feuerbach como la de un "ateo piadoso". (5) Sirva como ilustración de este juicio de Stirner sobre Feuerbach, al que alude Mc Lellan, la siguiente cita: "Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, so ist in der Tat am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloss eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht. Unsere Atheisten sind fromme Leute" (6).

El segundo autor de interés que conviene tratar como claro precedente de Stirner es Bruno Bauer. Efectuando una interpretación radical de la filosofía hegeliana en su obra *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (*La trompeta del juicio final sobre Hegel el ateo y anticristo*, 1841), mostraba la cara oculta del sistema hegeliano, propiciando una lectura atea del pensamiento de Hegel. Según Bauer, la reconciliación hegeliana entre la razón y la fe implica que no existe un dios personal y viviente sino que el Yo se enfrenta consigo mismo: "La autoconciencia realizada es el artificio por el cual el yo se desdobra, en primer lugar, como en un espejo; y finalmente, después de haber creído durante milenios que su imagen reflejada en el espejo era Dios, advierte que dicha imagen es él mismo. La cólera de Dios y el castigo de su justicia no son otra cosa que el yo mismo, que cierra el puño y se amenaza a sí mismo ante el espejo; la gracia y la piedad de Dios, a su vez, no son sino el yo que le tiende la mano a su imagen especular. La religión considera que aquella imagen reflejada en el espejo, es Dios; la filosofía anula esa ilusión y le muestra al hombre que tras

---

(4) *Ibid.*

(5) *Op. cit.*, p. 107.

(6) *EE*, p. 203; *UP*, vol II., p. 37; "Pero como el Hombre no representa más que otro Ser Supremo, el Ser Supremo no ha sufrido, en suma, más que una simple metamorfosis, y el temor del Hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios, Nuestros ateos son gentes piadosas".

el espejo no se ocultaba nada; que la imagen observada reflejaba el yo", [...]. (7) Aparentemente, entre Bauer y Feuerbach no habría diferencias notables en lo que al tema de la *alienación religiosa* se refiere. Sin embargo, un análisis más detenido demuestra que no es así. Según Bauer, la alienación religiosa surge a partir de una *ruptura* en la conciencia y de la *ilusión* de que, no sólo existe un ser incondicionado, sino que además el propio hombre depende de su libre creación. Se da así una división entre la conciencia y el objeto creado ilusoriamente por la conciencia. La religión manifiesta, de esta forma, una escisión en la conciencia de manera que la idea religiosa se opone a la conciencia como un poder separado y autónomo. En consecuencia, el Yo se devalúa puesto que la conciencia pierde todo su sentido al hallarse aniquilada ante un poder exterior que se le opone. (8) Por lo tanto, para Bauer, la conciencia religiosa precisa para existir de una disolución de la conciencia humana. A partir de esta disolución el hombre es privado de sus atributos humanos situándolos en un mundo celestial. De aquí que la religión pueda describirse, según Bruno Bauer, como una actitud respecto a la esencia de la conciencia que se encuentra alienada de sí misma. Ahora bien, a diferencia de Feuerbach, Bauer no opina que las ideas religiosas sean una *proyección* de la esencia del hombre. En tal caso, la reclamación para sí de los ideales creados y exteriorizados por el hombre resolvería el problema de la alienación religiosa. Por el contrario, siendo estos valores el resultado de una conciencia dividida y, a la vez, la objetivación de esa división, la religión se mantiene en permanente contradicción consigo misma. De aquí las incoherencias existentes entre los diferentes *Evangélicos*, la contradicción entre la religión y la realidad o el hecho de que los dogmas estén tan alejados del sentido común que sólo puedan ser entendidos como *misterios*. (9) Por lo tanto, para Bauer el Dios adorado no responde al *ser esencial* del hombre sino que se trata de un reflejo imaginario y distorsionado.

---

(7) B. Bauer, *Die Posseune*, cit. por Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 475.

(8) Cf. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 78.

(9) *Op. cit.*, pp. 78-79.

Dicho de otro modo, siendo dual la condición del hombre, no existen dos extremos (hombre y Dios) perfectamente definidos en la alienación religiosa sino que ambos polos son dobles. (10) Bauer añadirá aún una conclusión muy importante frente a Feuerbach: este extrañamiento del hombre, esta pérdida de sí mismo sólo será superable mediante una absoluta descristianización, mediante una liberación de toda religión. Ello conduciría a una mayor autonomía del hombre. (11) Bauer concluye con una valoración extremadamente negativa del cristianismo siendo en esto más consecuente que el propio Feuerbach. El cristianismo es para él la peor de las religiones porque concibe la libertad como un don. Si Dios concede la capacidad de obrar libremente, entonces Dios es la *condición de posibilidad* de la libertad del hombre. El hombre ya no es el ser *autónomo* que había reivindicado Kant porque el cristianismo ofrece un concepto *heterónomo* de libertad. De esta forma, la concepción cristiana de la libertad como un don es considerada por Bauer como una fuente de alienación. Con ello, se propicia una ruptura con Hegel y una vuelta al esquema clásico kantiano. (12)

#### I.1.2. El concepto de alienación en el pensamiento de Stirner.

Por su lado, Max Stirner partirá de estos presupuestos para oponerse, igual que hizo Bauer, a la teología enmascarada. Es un hecho bien documentado que -a pesar de las continuas críticas a su amigo Bauer- Stirner no se hallaba lejos de su posición filosófica. (13) Por esta razón, no resulta extraño que nos encontremos también en su caso ante una consciente y meditada inversión de la pos-

(10) *Op. cit.*, p. 79

(11) Cf. K. Löwith, *op. cit.*, p. 481. En realidad, Bauer fue mucho más lejos que sus predecesores (Strauss y Feuerbach) ya que al interpretar a Hegel deja entrever que su propuesta de destrucción de la teología -y el consiguiente ateísmo que se sigue de aquí- era la única consecuencia posible del pensamiento hegeliano sobre el tema religioso. Así, si Strauss reconoce, al diferenciar entre mitos puros y mitos históricos, el fundamento de estos últimos en hechos reales, en cambio Bauer llegó a afirmar que los *Evangelios* eran un producto teológico del arte. Los milagros que nos aparecen en ellos serían sólo milagros "literarios" (cf. Löwith, *op. cit.*, pp. 478-479).

(12) Cf. A. Segura, *Marx y los neo-hegelianos, De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Barcelona, Ed. Mirasol, 1976, pp. 97-101.

(13) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 142, tras resumir la perspectiva crítica que adoptó Stirner frente a Bauer, añade: "Sin embargo, lo cierto es que Stirner se consideraba más próximo a Bauer en sus puntos de vista que a ninguno de los otros jóvenes hegelianos, y este sentimiento era recíproco; Bauer fue el único, además de Buhl, que asistió al funeral de Stirner y que le rindió este último homenaje de respeto".

tura hegeliana sobre el sentido de la *alienación*. Para Hegel, la escisión que genera la alienación cumplía una función objetivadora y motivadora de la reflexión progresiva de la conciencia en movimiento. Sólo a través de la exteriorización que la alienación presupone, puede darse, según Hegel, "una realización completa y progresiva del hombre, regocijándose en su obra realizada o en los resultados obtenidos". (14) Pero pese a que Stirner avance a partir de Bauer en una cruzada común contra la teología enmascarada, no faltan quienes detectan una relación genérica entre la concepción hegeliana de la alienación y los planteamientos de Stirner. Paterson insiste en que hay una pervivencia del concepto hegeliano de *alienación* en Stirner: "Su concepto de 'alienación', como la escisión del Espíritu que no reconoce aquello que es esencialmente su propia reflexión objetiva y que lo conduce a través de una serie de movimientos hasta recuperar la unidad perdida, es trasladada por Stirner al planteamiento del individuo autodominado por sus propias criaturas hasta que se las reapropia y recupera su autoposesión". (15) No existe objeción alguna para admitir el anterior juicio de Paterson. Pero en cualquier caso, Stirner se mueve en un terreno radicalmente diferente. Hegel procura fundamentar una visión global de lo real y la mecánica de la alienación le sirve para cumplir sus objetivos. Stirner, en cambio, pretende desengañar a su público de la verdad de la filosofía sistemática. Sólo este rasgo les distinguiría ya lo suficiente como para abordar la pervivencia del tópico tema de la alienación desde otra perspectiva. Es evidente, que no resulta fácil encontrar en la obra de Stirner una definición precisa y unívoca del concepto de *alienación*. En general, mantiene un cierto sentido hegeliano, siendo entendida como un desgarramiento o disociación de la conciencia consigo misma. El sujeto aparece así envuelto en sus contradicciones.

---

(14) Carlos Gurméndez, *La alienación humana*, Madrid, Ed. Ayuso, 1973, pp. 8-9. En una valoración probablemente fiel, pero muy atrevida por la escasa fundamentación que el autor aduce en su favor, Gurméndez añade que el enjuiciamiento positivo con que Hegel enfrentó el problema de la alienación se debe a que "para Hegel la alienación es una realización triunfal y plena del hombre, porque responde al optimismo creador del primer capitalismo" (*loc. cit.*, p. 9).

(15) R.W.K. Paterson, *op. cit.*, p. 39; "His conception of 'alienation', as the schism in Spirit whereby Spirit fails to recognize what is essentially its own objective reflection and so is driven to embark on the series of movements which will only terminate in the recovery of the lost unity, is transferred by Stirner to the predicament of the individual self dominated by its own creatures until it reappropriates them and thereby recovers its self-possession".

Pero sería más apropiado al sentir de Stirner comprender la alienación como un estado en el cual el individuo existe y piensa de un modo esencialmente inauténtico. Sin embargo, se nos pone claramente de manifiesto un uso del concepto como fundamento crítico. De entrada, Stirner parte del presupuesto de que el individuo se halla -respecto al mundo que le rodea- en una situación de alienación, sirviendo de continuo a causas e intereses extraños a sí mismo: "Alles, was Dir erscheint, ist nur der Schein eines inwohnenden Geistes, ist eine gespenstische 'Erscheinung', die Welt Dir nur eine 'Erscheinungswelt', hinter welcher der Geist sein Wesen treibt. Du 'siehst Geister'". (16) Stirner pretende liberarse de esta postración ideológica y práctica. En este objetivo, Stirner emplea la noción de alienación cuyos fructíferos resultados estaban para él asegurados tras la lucha de Feuerbach y Bauer contra la ilusión teológica. Gracias a esta vaguedad en la definición del concepto, Stirner lo aplica libremente en varias direcciones, pero siempre de acuerdo con el plan genérico de destruir las potencias alienantes del individuo.

Primeramente, actuará como categoría básica para su crítica de lo sagrado. (17) Este es uno de los asuntos más recurrentes de Stir-

(16) *EE*, p. 37; *UP*, vol. I, p. 48; "Todo lo que se muestra a ti no es más que el reflejo del espíritu que lo habita, una aparición espectral; el mundo entero no es más que una fantasmagoría, detrás de la cual se agita el espíritu, Tú 'ves espíritus'."

(17) La actitud exclusivista de Stirner que restringe el ángulo de visión del problema de la alienación al ámbito de lo individual, resultó muy censurada por Marx y Engels en *La ideología alemana*. Aquí, ambos consideraron que Stirner seguía siendo un pensador religioso. Dada la magnitud de la crítica a que ambos sometieron el libro de Stirner las citas podrían multiplicarse, pero bastará con el siguiente texto: "El punto de vista que se adopta como satisfactorio, con estas historias de espíritus, es de por sí un punto de vista religioso, ya que en él se tranquiliza el hombre con la religión, se concibe la religión como *causa sui* (pues también "la autoconciencia" y "el hombre" siguen siendo religiosos), en vez de explicarla partiendo de las condiciones empíricas y de demostrar cómo determinadas condiciones industriales y de intercambio llevan necesariamente aparejada una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado, y con ello, a la par, una determinada forma de la conciencia religiosa" ( *IA*, p. 173). El modo de entender la alienación humana que se inaugura con Marx y Engels ha resultado a la larga muy influyente en todos los pensadores que han tratado el tema desde un enfoque sociológico. Al contrario que Stirner parten del postulado de que el individuo es el producto final de la acción social. Así, C. Gurméndez, *op. cit.*, p. 114, escribe que el "individuo es el resultado de la interacción recíproca de los hombres, de su intercambio social". Aunque Stirner se sitúa en el extremo opuesto de este enfoque, bien pueden hallarse en su obra esbozos de un proyecto de reconstrucción de la vida social a partir de la irreductible individualidad (cf. *EE*, cap. *Mein Verkehr*, p. 231 y ss.; *UP*, vol. II, cap. "Mis relaciones", p. 62 y ss. haciendo una lectura desde la perspectiva que se ha apuntado aquí; v. también *infra*, cap. II, aptdo. 4,2, en donde se analiza este proyecto stirneriano).

ner. Ahora bien, respecto a los límites que ha de comprender 'lo religioso', nuestro autor no trata un principio de demarcación riguroso. Dogmas cristianos, valores morales, idearios políticos, principios jurídicos, etc. son considerados por él objetos que deben ser desacralizados. Pero aun cuando en este punto Stirner no parezca un pensador estricto, ello no le impide ser un razonador consecuente. El porqué no es difícil de descubrir. Si Stirner opina que *lo sagrado* es aquello que se conforma como un poder superior, ajeno a nosotros mismos, que nos exige acatamiento a sus dictados, reverencia a su dignidad y un servicio desinteresado a su causa, entonces extender el concepto de 'sagrado' o de 'religioso' -como hace Stirner- a un ámbito mayor que el puramente evangélico no es una conclusión absurda. La Humanidad, el Estado, la Patria, serían otras formas en las que se encubre lo sagrado con todo su fantasmal esplendor. Estas entidades se le revelarían al individuo -al igual que la idea de la divinidad- para doblegar su voluntad y alienarlo de sus verdaderos intereses. La ruptura con estas potencias, supuestamente superiores, se alcanza cuando el individuo se sitúa en el lugar central que realmente le corresponde, reapropiándose su autónomo destino: "In der Geisterzeit wuchsen Mir die Gedanken über den Kopf, dessen Geburten sie doch waren; wie Fieberphantasien umschwebten und erschütterten sie Mich, eine schauervolle Macht. Die Gedanken waren für sich selbst *leibhaftig* geworden, waren Gespenster, wie Gott, Kaiser, Papst, Vaterland usw. Zerstöre Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig. Und num nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die *Meinige*, als Mein Eigentum. Ich beziehe alles auf Mich". (18)

Por otra parte, Stirner recurre al concepto de alienación para

(18) *EE*, p. 14; *UP*, vol. I, p. 28; "A la edad de las visiones, mis pensamientos hacían sombra sobre mi cerebro, como el árbol sobre el suelo que lo nutre; se cernían a mi alrededor como ensueños de calenturiento, y me turbaban con su espantoso poder. Los pensamientos mismos habían revestido una forma corporal, y esos fantasmas yo los veía; se llamaban Dios, el Emperador, el Papa, la Patria, etc. Hoy destruyo esas encarnaciones engañosas, 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; es mío, es mi propiedad. Yo lo refiero todo a mí". Literalmente, las dos primeras líneas de la anterior cita en el texto original dicen: "En la edad de las visiones me crecieron los pensamientos sobre la cabeza, que eran ciertamente productos de ella".

desplegar con una mayor desenvoltura la trama metafísica que surca su pensamiento filosófico. El descubrimiento progresivo de las fuentes de alienación individual, conduce a Stirner a la formulación de un sustrato ontológico último que pueda legitimar su acción destructiva. (19) Pero este principio, es hallado por Stirner tras haber renunciado expresamente a incardinar sus teorías dentro de una construcción metafísica general al estilo de la filosofía clásica. Este fundamento que permanece siendo la entidad substancial de todo ser y pensar es, para Stirner, la *autoconciencia individual*. El problema de la alienación cobra así su significado propio al aparecer como fuerza motriz para desmontar sistemáticamente el edificio en que se albergaba todavía la ontología cristiana occidental. En términos generales, el proyecto de la *izquierda hegeliana* para despejar el horizonte tras el idealismo hegeliano es coincidente con este esfuerzo stirneriano de liberar al hombre de la esclavitud de las ideas imaginarias. Maria Silvestri, comentando la evolución que concluye en Stirner ha escrito que desde "Feuerbach a Bruno Bauer se produce o se intenta la liberación del hombre que se ha hecho esclavo de sus mismas imaginaciones e ideas, miedos y esperanzas. De la alienación a la reapropiación, el proceso se desarrolla necesariamente con esta fundamental diferencia, que el 'hombre debe ser restituido a su rango de creador y no de criatura". (20) Este postulado, según el cual el hombre ha de retornar a sí mismo, dominando sus propias fantasías imaginarias, es desde luego un lugar central del pensamiento stirneriano. El hombre debe, pues, reconocerse como

---

(19) David Martín, "El Único o la subjetividad subversiva" en M. Stirner, *El Único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Mateu, 1970, p. 13, escribe en este sentido que la "crítica de Stirner es la negación de estos conceptos, es decir, de todas las representaciones de la esencia alienada del hombre. Y el resultado positivo de la dialéctica que destruye las representaciones de *este* individuo, del *Yo* -ya se presente como la imagen de Dios, la Idea Absoluta, el Hombre-Dios o la autoconciencia- es el Único".

(20) Maria Silvestri, "Filosofía e politica nell'opera di Stirner", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV-II, aprile-giugno, 1967, p. 319; "Da Feuerbach a Bruno Bauer si opera o si tenta la liberazione dell'uomo che si è fatto schiavo delle sue stesse immaginazioni e idee, paure e speranze. Dalla alienazione alla riappropriazione, il processo si svolge necessariamente con questa fondamentale differenza, che l'uomo dev'essere restituito al suo rango di creatore e non di creatura".



el autor de su propias creaciones espirituales: " Wie ein Phantast nur in den phantastischen Gebilden, die er selber erschafft, lebt und seine Welt hat, wie ein Narr sich seine eigene Traumwelt erzeugt, ohne welche er eben kein Narr zu sein vermöchte, so muss der Geist sich seine Geisterwelt erschaffen, und ist, bevor er sie erschafft, nicht Geist. Also seine Schöpfungen machen ihn zum Geist, und an den Geschöpfen erkennt man ihn, den Schöpfer: in ihnen lebt er, sie sind seine Welt". (21) Sin embargo, Stirner va más allá en su crítica metafísica que Feuerbach o Bauer porque ambos habían sentado los presupuestos para reiniciar la tarea de una fundamentación de la realidad globalmente considerada. Ambos proponen entidades *supra-individuales* con las que el individuo ha de identificarse y enajenarse nuevamente, ya se llamen "Humanidad" o "Crítica". Por el contrario, la autoconciencia singular no extrañada de sí misma, plenamente consciente de su finitud irrepetible y única, es el residuo final de esta erradicación metafísica, asumida en todas sus consecuencias por Stirner. Esto hace que el uso que realiza Stirner del concepto de 'alienación' resulte aun más disolvente de principios transcendentales que el llevado a cabo por sus inmediatos predecesores. En este sentido, Luisa Trías supo fijar con exquisita precisión, en un breve pero substancioso estudio del pensamiento stirneriano, el avance que Stirner supuso respecto al tema de la alienación cuando escribió que con "Hegel la reapropiación no era más que la reconciliación del hombre con el mundo, con la totalidad como intersubjetividad, con la colectividad, con la religión y en consecuencia con el Estado. Con Feuerbach, el sentido de reapropiar cambia, es menos reconciliación que recuperación humana de las pro-

---

(21) *EE*, p. 30; *UP*, vol. I, p. 42; "Como el extravagante no vive ni posee su mundo más que en las figuras fantásticas que crea su imaginación; como el loco engendra su propio mundo de sueños, sin el cual no será loco, así el espíritu debe crear su mundo de fantasmas, y en tanto que no lo ha creado no es espíritu. Son sus creaciones las que lo hacen espíritu; en ellas se le reconoce a él, su creador; él vive en ellas, ellas son su mundo".

piedades trascendentes. Esta última alienación desaparece con Stirner. El Yo stirneriano no se reconcilia con nada, porque lo aniquila todo, no pretende recuperar nada; la negación de todo lo otro, sólo se apropia de sí mismo como poder infinito de negación". (22)

La conclusión lógica de este proceder antimetafísico, conducirá incluso a Stirner a la negación de la propia *realidad substancial* del Único. En ello está en juego toda la coherencia dialéctica y discursiva del planteamiento Stirneriano. Como ha visto lúcidamente Giuseppe Zaccaria, "el Único sólo es libre cuando niega todo aquello que es". (23) De este modo, aparentemente cae Stirner en una contradicción infranqueable. Porque, si bien la base que soporta toda la crítica de Stirner a las fantasmagorías que alienan al individuo es la presunción de una *autoconciencia singular*, a la vez se negará la atribución de un *status* metafísico a este pilar sustentador de su crítica. Pero como decimos, se trata sólo de una inconsistencia superficial puesto que si Stirner busca liberarse y mostrar de manera bien visible el camino que conduce a una existencia singular no alienada, lo que significa romper el yugo que toda *idea fija* que reina sobre la conciencia, no puede en rigor dar cabida en su pensamiento desarraigado a una nueva entidad sustancial (para él, otra "idea fija") en substitución de las que él anteriormente ha aborrecido. (24) Por esto mismo el *único* -supremo fundamento de la filosofía de Stirner- aparecerá íntimamente relacionado, e incluso identificado con la negación de toda esencia, de todo principio, es decir, con la misma *nada*.

---

(22) Luisa Trias Folch, "Contra el hegelianismo; Max Stirner" en AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada, Departamento de Filosofía de la Univ. de Granada, 1974, p. 375.

(23) G. Zaccaria, "Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di Max Stirner" en AA.VV., *La società criticata, Revisioni tra due culture*, Napoli, 1974, p. 320; "l'Unico è libero solo quando nega tutto ciò che è".

(24) *EE*, p. 46; "Was nennt man denn eine 'fixe Idee'? Eine Idee, die den Menschen sich unterworfen hat"; *UP*, vol. I, p. 55; "¿A qué se llama, en efecto, una 'idea fija'? A una idea a la que el hombre está esclavizado".

## I.2. AUTOCONCIENCIA Y NEGATIVIDAD.

En las páginas que Stirner escribiera para presentar su libro se puede leer una frase ciertamente llamativa: "Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer alles schaffe".(1) Este pensamiento nos conduce a uno de los temas más significativos de la obra de Stirner, a saber, la relación que estableció entre la *autoconciencia* (Yo puro) y la *negatividad* (nada). Pero conviene repasar primeramente los antecedentes históricos.

### I.2.1. Antecedentes inmediatos del planteamiento stirneriano.

Descubrir el origen del problema filosófico del yo puro nos remontaría a los orígenes de la filosofía moderna. Ahora bien, podemos sin duda encontrar en un momento más cercano a Stirner la gestación y el desarrollo de algunas reflexiones sobre la cuestión. En especial, puede decirse que una insistente revisión de las preguntas metafísicas implicadas en la idea de autoconciencia surgió a partir de Kant.(2) Por su parte, Hegel le conferiría al concepto el papel de nexo filosófico en su *Fenomenología del Espíritu*. En esta obra, en la que se tratan conjuntamente aspectos muy diversos, nos encontramos con que desde "un punto de vista metafísico, la conciencia individual representa 'subjetividad' o 'negatividad', es decir, ese aspecto de la realidad que es activo y creativo, y que por consiguiente otorga sentido a las cosas y nos permite entender el aspecto puramente objetivo de la realidad que descansa sólo en él mismo".(3) Esta actividad creativa humana se fundamentaría, por una parte, en el trabajo que transforma los objetos en algo humano y,

(1) *EE*, p. 5. En castellano: "Yo no soy nada en el sentido de 'vaciedad' (Leerheit), sino la nada creadora, la nada de la cual yo mismo como creador lo crea todo".

(2) Cf. E. Fleischmann, "The role of the individual in pre-revolutionary society; Stirner, Marx and Hegel, en Z. A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy; problems and perspectives*, Cambridge, 1971, p. 227.

(3) *Ibid.*, escribe Fleischmann: "From the metaphysical point of view, the individual consciousness represents 'subjectivity' or 'negativity', that is to say, that aspect of reality which is active and creative, and which consequently gives meaning to things, and enables us to understand the purely objective aspect of reality which rests solely on itself".

por otra, en el lenguaje que convierte al individuo en un ser "interiorizado" y reflexivo mediante su poder de "representación" (*Vorstellung*). (4) Efectivamente, en la *Fenomenología* la autoconciencia es caracterizada como la conciencia que es ella misma lo verdadero, de modo que "la autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como *yo puro*". (5) En consecuencia, este yo puro y simple es "la *esencia negativa* de los momentos independientes que se han configurado; por donde la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente". (6) Es, pues, a partir de aniquilación de lo otro -entendido como objeto independiente de la conciencia- como el yo alcanza su verdadera certeza, su certeza objetiva. (7)

Partiendo de esta temática, los jóvenes hegelianos afinarán sus análisis en busca de una nueva formulación filosófica. Así, si para Hegel la conciencia actualiza su realización en un proceso de *mediaciones* "objetivas", en cambio Bruno Bauer se inclinó hacia una posición de corte más subjetivo. Bauer señaló que la esencia del autoconocimiento consiste en su *desarrollo* permanente. Una vez que la autoconciencia se realiza en una *forma* determinada, ésta se convierte en un impedimento para un progreso posterior, dado que el autoconocimiento, o si se quiere, la autoconciencia aspira siempre a alcanzar una mayor universalidad. (8) Para lograrla se torna necesaria una continua actividad crítica. Según esta propuesta, que se podría denominar 'criticismo', sólo una crítica constante entendida como actividad que transforma los *objetos* en *conciencia* puede cumplir la finalidad última de disolver los obstáculos que impiden el progreso histórico. Así, aunque cada posición particular de la conciencia posea un aspecto positivo, sólo en la liberación de esa mera faceta de la conciencia y de la positividad que representa, eleván-

---

(4) *Op. cit.*, p.228.

(5) Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F.C.E., 1981, p. 111.

(6) *Ibid.*

(7) Cf. *op. cit.*, p. 111.

(8) Cf. D. Mc Lellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, ed. cit., p. 74.

dose la conciencia hacia una generalidad superior, se daría una auténtica actitud crítica. De aquí se derivarían consecuencias prácticas inevitables en cuanto el criticismo es un eje de la acción que nos conduce hacia la historia, (9) En cierto modo, el criticismo de Bauer (*die Kritik*) era concebido como una filosofía de la revolución. Presuponiendo que la historia era el progreso de la conciencia y que ésta se iba configurando en un devenir crítico, se obtenía la conclusión de que una revolución material en el orden histórico habría de producirse. El criticismo se convertía en una negación teórica de la realidad existente. (10) Su intención última era trascenderse a sí mismo -en cuanto método de análisis- para dirigirse hacia la liberación del hombre mediante la destrucción de las alienaciones históricas. (11)

Globalmente considerada la posición de Bauer no está muy lejos incluso de la adoptada por otros miembros de la izquierda hegeliana. En Marx, por ejemplo, podemos hallar también la mediación de una toma de conciencia previa a la revolución. Sólo el motor asignado al proceso histórico -la lucha de clases en el seno del devenir de las fuerzas productivas- y el contenido *comunista* definido como meta úl-

(9) V, *op. cit.*, p. 75.

(10) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 76. El 'criticismo' de Bauer no se presenta como un fin en sí mismo sino que aparece ligado a las necesidades presentes del hombre. Comporta, pues, una finalidad práctica en dos sentidos; a) la acción es inevitable en cuanto se da a la vez una oposición teórica y práctica; b) un principio teórico ha de trasladarse inmediatamente a la praxis, teniendo como consecuencia la destrucción de la realidad existente, incluso en el terreno político, abordando la disolución de la situación establecida (cf. *loc. cit.*, p. 77). También a juicio de A. Segura, *Marx y los neo-hegelianos, De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Barcelona, 1976, pp. 97-98, entiende del mismo modo el sentido del 'criticismo'. Según Segura, Bauer pensaba que de la *crítica*, en cuanto revolución teórica, se derivaría una verdadera revolución práctica. Así el 'criticismo' opera -en opinión de Segura- como la verdad teórica del *materialismo* ya que la ruptura crítica del pensamiento establecido implicaba una ruptura crítica en el plano de la realidad concreta.

(11) K. Marx, *MSS*, pp. 49-50 y también en su "*Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*", incluida en el tercer manuscrito, criticó estos excesos de "idealismo" de Bauer y sus seguidores. Así, por ejemplo, tras encomiar la importancia de los últimos trabajos de Feuerbach -*Tesis provisionales para una reforma de la filosofía y Principios de la filosofía del futuro*- escribe que tras haberse proclamado *crítica pura* "en su orgullo espiritualista, redujo el movimiento histórico todo a la relación del mundo (que frente a ella cae bajo la categoría de 'masa') con ella misma y ha disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la *única* contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo" (*loc. cit.*, p. 183).

tima le diferencia nítidamente. Por lo que respecta al caso de Bruno Bauer, podemos decir, con Paterson, que la "conclusión sacada por Bauer era que la naturaleza de la realidad última estaba fundada, no en el Absoluto hegeliano clásico o en la mitologización comunal de Strauss, porque se presentan como 'sustancias' cuasiobjetivas desplegándose en el proceso histórico o definiéndose por la conciencia racial; sino en la esfera infinitamente subjetiva de la autoconciencia humana individual, que existe como una actividad de disolución, criticando y, por ello, rechazando cualquier presuposición que implique un límite a la reflexión humana libre. Pensar es analizar -conceptos, prácticas, instituciones- por medio de la lógica, comprometerse en una destrucción crítica de principios establecidos, liberar el espíritu humano por un trabajo de revolución intelectual perpetua. Pensar críticamente es actuar, y actuar es claramente pensar. La 'filosofía de la crítica pura' de Bauer, terminando en lo que podría ser un solipsismo de la razón, puede haber sido una *reductio ad absurdum* de esta variedad del joven hegelianismo como una fuerza práctica. Su significación inmediata iba a formar la lente a través de la cual Stirner vería la apretada filosofía de su época". (12)

Por su parte, Feuerbach situaba el tema de la autoconciencia en un horizonte semejante, aunque dentro de los límites prefijados de su teoría antropológica. Tal y como nos aparece su reflexión sobre

---

(12) R. W. K. Paterson, *The nihilistic egoist Max Stirner*, London, Oxford University Press, 1971, pp. 33-34: "The conclusion drawn by Bauer was that the nature of ultimate reality was to be found, not in the classical Hegelian Absolute or in Strauss's communal mythologizing, for these are presented as quasi-objective 'substances' unfolding themselves in the historical process or defining themselves through the racial consciousness; but in the infinitely subjective sphere of the individual human self-consciousness, which exists as an activity of dissolution, criticizing and thereby overthrowing every presupposition which implies a limit to free human reflection. To think is to analyse -concepts, practices, institutions- by means of logic, to engage in the critical destruction of fixed principles, to liberate the human spirit by a work of perpetual intellectual revolution. To think critically is to act, and to act is purely to think, Bauer's 'philosophy of pure criticism', ending in what was tantamount to a solipsism of Reason, may have been the *reductio ad absurdum* of this variety of Young Hegelianism as a practical force. Its immediate significance was to shape the lens through which Stirner would view the philosophical predicament of his age".

la *autoconciencia* en las *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Tesis provisionales para una reforma de la filosofía) -escrita en 1842 pero no publicada hasta el año siguiente por problemas con la censura oficial- muestra a las claras un contundente rechazo de la filosofía especulativa de Hegel. Todo ello dentro de la *inversión materialista* que Feuerbach promueve frente a la solución hegeliana de la relación entre pensamiento y ser. Si Hegel había eliminado la diferencia entre estos dos polos desplazándola hacia la filosofía -que, según Feuerbach, quedaba así convertida en el último refugio de la teología-, en cambio, Feuerbach consideró que la verdadera relación entre pensamiento y ser consistía en algo bien distinto. El ser opera como *sujeto* y el pensamiento actuaría como su *predicado*. Por lo tanto, el pensamiento ha de provenir del ser que no es otra cosa que la autoconciencia humana. (13) En clara alusión a Bauer -para quien el hombre era definido en términos de *conciencia*-, Feuerbach señalará que la conciencia separada del hombre no es más que una abstracción sin realidad. (14) Por eso, refiriéndose a la nueva etapa del pensamiento que se avecina dirá que "esta filosofía es el propio hombre pensante, el hombre que existe y que sabe que él es el ser autoconsciente de la naturaleza, el ser de la historia, el ser de los Estados, el ser de la religión; el hombre que existe y que sabe que él es la identidad real (no imaginaria) y absoluta de todos los objetos y antinomias, de todas las cualidades activas y pasivas, espirituales y sensibles, políticas y sociales". (15) El hombre no es más que la suprema autoconciencia de la realidad. E incluso la base real de todos los conceptos metafísicos de 'autoconciencia': "Sólo el hombre es el principio y fundamento del Yo de Fichte, el principio y fundamento de la mónada de Leibniz, el principio y fundamento del absoluto". (16) Desde esta nueva perspectiva, el ser del hombre, el ser autoconsciente -objeto de sí mismo- se conforma como la auténtica realidad. Esto convierte al hombre no sólo en el ser del pensamiento, sino también en el ser del senti-

---

(13) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 114.

(14) *Op. cit.*, p. 115.

(15) *TP*, p. 62.

(16) *TP*, p. 65.

miento y del amor. (17) Con ello, Feuerbach había alcanzado una conclusión consecuente para su trayectoria filosófica. Efectivamente, ya en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach había escrito en este sentido, aunque en otro contexto, que el "verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere. Verdadero, perfecto, divino es solamente lo que existe para sí mismo". (18)

### I.2.2. La autoconciencia y la nada creadora.

Con Stirner nos encontramos la materialización más profunda de esta sentencia feuerbachiana. Si el individuo singular, el Único, es algo debe ser entendido como aquel ser autoconsciente que existe básicamente para sí mismo. El concepto de 'Único' expresa, de este modo, la idea del individuo que hace de su conciencia de sí el fundamento absoluto de su propia realidad. Frente a sus predecesores, Stirner no deja de subrayar la faceta teológica oculta en sus teorías. De hecho Stirner denunciará a Bruno Bauer como a un teólogo encubierto puesto que ha elevado la "autoconciencia pura" -una entidad en definitiva abstracta- al papel de juez supremo que en otro tiempo ocupaba la divinidad. (19) Ante esto, Stirner opone la irreductible realidad del Único continuamente surgiendo de la "nada creadora" (*schöpferische Nichts*). Paterson ha matizado correctamente que si Stirner censura a Bauer y a los partidarios de la crítica pura, lo hace porque a su juicio éstos han "elevado el 'Crítico',

---

(17) Cf. Mc Lellan, *op. cit.*, pp. 115-116.

(18) *LEC*, pp. 52-53, El subrayado es nuestro. El contexto al que nos remitimos fue clarificado por el propio Feuerbach. Así, en el "Prólogo a la segunda edición" (1843), nuestro autor señaló para deshacer malentendidos y aclarar su posición frente a Bauer y Strauss que si Bauer había tomado como objeto de su estudio crítico el "cristianismo bíblico" y Strauss el "cristianismo dogmático", él en cambio se ocupaba del "cristianismo en general, es decir la religión cristiana, y como consecuencia, la filosofía o la teología cristianas" (cf. *LEC*, p. 46).

(19) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 40, anota lo siguiente: "Where Bauer shows himself to be still at heart a theologian, however, is in his failure to carry his activity of perpetual dissolution into the privileged categories of 'humanity' and of 'consciousness' itself, since even after he had repudiated 'human consciousness' as the source and author of the critical activity he merely postulated instead the equally remote figment of 'pure self-consciousness' as sovereign judge" ("Donde Bauer muestra ser todavía un teólogo en el fondo, es en su fracaso para llevar su actividad de perpetua disolución hacia las categorías privilegiadas de 'humanidad' y de 'conciencia humana' como el origen y autor de la actividad crítica, él postula en su lugar la ficción igualmente remota de la 'autoconciencia pura' como juez soberano").



en la forma de pensamiento puro, a la categoría casi religiosa de un absoluto trascendente, y a ello él opone la concreta, incommensurable realidad del Único, incesantemente pereciendo y resurgiendo de la 'nada creadora' en la cual está desenraizadamente enraizado". (20) Ahora bien, ¿qué significa esto último? ¿cómo hay que entender esta posición stirneriana? Ante nosotros se nos abren varias posibilidades de interpretación. Primeramente, cabe relacionar a Stirner con Hegel dado que al comienzo de la *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la Lógica*) éste realiza, como es de sobra conocido, una identificación dialéctica entre el *ser puro* y la *nada*: "El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la *nada*, ni más ni menos que la *nada*". (21) De algún modo, el comienzo incondicionado tanto de Hegel, en el lugar ahora citado, como de Stirner, con la referencia que hace a la nada al principio de su libro, resultan sorprendentemente simétricos. Hegel considera que sólo a partir de esta identidad del ser y nada puede hallarse la *verdad dialéctica* de ambos polos en la figura del *devenir*: "Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer del uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente". (22) Este esquema dialéctico de filiación hegeliana subyace de un modo evidente en la paradójica afirmación de Stirner. El Yo singular stirneriano que es para sí la única realidad, (23) es entendido por él como la "nada creadora" (*schöpferische Nichts*) a partir de la cual el yo singular configura su mundo. El Yo individual comparte con el ser puro hege-

---

(20) *Op. cit.*, pp. 40-41; "Stirner criticizes the Critics for having elevated 'Criticism', in the form of pure thought, to the quasi-religious status of a transcendent absolute, and to it he opposes the concrete, incommensurable reality of The Unique One, ceaselessly perishing and re-emerging from the 'creative nothingness' in which it is rootlessly rooted".

(21) G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1982, p. 107.

(22) *Op. cit.*, p. 108.

(23) Es decir, el ser supremo, puro y absoluto si diésemos una versión metafísica del concepto elaborado por Stirner. Naturalmente Stirner desautorizaría este tipo de análisis de su pensamiento. De hecho, a lo largo de su obra insiste reiteradamente en el carácter *inesencial* del Yo, tanto desde un punto de vista trascendente como immanente (v. por ejemplo, *infra*, nota nº 31 de este mismo aptdo. y texto correspondiente). Sin embargo, no pueden despreciarse las implicaciones ontológicas de sus propuestas aunque el autor las supusiera antimetafísicas.

liano el rasgo de la indeterminación inmediata, de su lógica asimilación con la nada. (24) Y, sin embargo, todo el fundamento -si es que lo hay en Stirner- de la vinculación con mundo exterior (praxis egoísta, libre asociación, inserción del individuo en la historia, etc.) va a surgir a raíz de este planteamiento inicial.

En segundo lugar, encontramos que la paradójica expresión de Stirner que comentamos posee un fuerte sentido polémico. Incluso cabe decir que alienta en ella una voluntad blasfema. Si tradicionalmente Dios había sido considerado la esencia suprema creadora del mundo a partir de la nada, ahora Stirner invierte los términos. El parece rechazar su filiación metafísica como criatura surgida de la obra divina al autoafirmarse a si mismo como creador. Pero si, además, añadimos a ello que Stirner entiende al *individuo singular*, no como creador a partir de la nada, sino como nada desde la cual se crea, es decir se configura el mundo, entonces su confesión anticristiana y atea resulta sumamente provocativa. El *único*, el individuo consciente de su insignificancia, de su vaciedad, se convierte mediante este gesto de autoafirmación en la esencia suprema. No obstante Stirner mantendrá la falta de un sentido metafísico absoluto o trascendente del individuo singular. Nos hallamos, pues, en un extremo diametralmente opuesto a Feuerbach. Este último al negar el carácter fundante de la divinidad abstracta separada del hombre, nos condujo a una redefinición de la esencialidad humana,

---

(24) Se podría objetar a esto que, en general, Stirner nunca pensó en justificar sus afirmaciones basándose en Hegel, sino que por el contrario rechazó de plano la filosofía del maestro y la criticó con una inusual dureza, no exenta de ciertas dosis de buen humor. De esta forma, la relación que acabamos de establecer entre el conocido y discutido *locus* hegeliano con el cual se abre su sistema filosófico resultaría arbitraria o cuando menos meramente casual. Ahora bien, aunque intencionalmente Stirner procurase distanciarse del pensamiento de Hegel, ello no significa ni que siempre eludiera sus resplandores ni que deje de utilizar, en ocasiones, temas de la filosofía de Hegel como *materia prima* sobre la que dar *forma* propia a sus ideas. Siendo así, nos encontraríamos aquí ante un caso evidente en el que, al mostrar el vínculo dialéctico entre ambos autores, quedaría clarificado, o si se nos permite, iluminado el telón de fondo sobre el que se recorta la imagen intelectual de Stirner. Por lo demás, Carlos Díaz, *Por y contra Stirner*, Madrid, Ed. Zero, 1975, cap. VIII, "Stirner y Hegel, o la historia de los plagios" ha destacado recientemente algunas de las temáticas hegelianas que sirvieron a Stirner como motivos inspiradores para el desarrollo de sus propuestas filosóficas.

convirtiendo al hombre en el *ser* y la *verdad* preeminentes. A decir de Stirner no ha logrado romper por ello los límites de la ontología abstracta hegeliana. Dentro de este ámbito metafísico no le ha resultado posible alcanzar el grado de *autoconciencia* necesaria elevarse por encima de la abstracción filosófica: "Feuerbach pocht in den 'Grundsätzen der Philosophie der Zukunft' immer auf *das Sein*. Darin bleibt auch er, bei aller Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie, in der Abstraktion, stecken; denn '*das Sein*' ist Abstraktion, wie selbst '*das Ich*'. Nur *Ich bin* nicht Abstraktion allein, *Ich bin* Alles in Allem, folglich selbst Abstraktion oder Nichts, *Ich bin* Alles und Nichts". (25) De aquí que Albert Camus esté perfectamente legitimado para afirmar que con Stirner "el movimiento de negación que anima la rebelión sumerge irremisiblemente todas las afirmaciones. Barre también los sucedáneos de lo divino de que está atiborrada la conciencia moral". (26) Se produce, de esta forma, una inversión de predicados más radical que la propuesta por Feuerbach. Es el individuo el auténtico hacedor de sí mismo, la voluntad creadora de la propia subjetividad *no-esencial* y el fundamento de todas las valoraciones metafísicas o morales: "Hieran knüpft sich die Einsicht, dass jedes Urteil, welches Ich über ein Objekt fälle, das *Geschöpf* meines Willens ist, und wiederum leitet Mich jene Einsicht dahin, dass Ich Mich an das *Geschöpf*, das Urteil, verliere, sondern der *Schöpfer* bleibe, der Urteilende, der stets von neuem schafft. Alle Prädikate von den Gegenständen sind meine Aussagen, meine Urteile, meine -Geschöpfe. Wollen sie sich losreißen von Mir, und etwas für sich sein, oder gar Mir imponieren, so habe Ich nichts Billigeres zu tun, als sie in ihr Nichts, d.h. in Mich den Schöpfer, zurückzunehmen. Gott, Christus, Dreieinigkeit, Sittlichkeit, das

---

(25) *EE*, p. 381; *UP*, vol. II, p. 192; "Feuerbach, en sus *Principios de la Filosofía del porvenir (Grundsätzen der Philosophie der Zukunft)* vuelve siempre al ser, Permanece así, a pesar de toda su hostilidad contra Hegel y la filosofía de lo absoluto, hundido hasta el cuello en la abstracción, porque 'el ser' es una abstracción, exactamente como 'el yo'. Pero Yo que soy y Yo solo, no soy puramente una abstracción, soy todo en todo, y por consiguiente, soy hasta abstracción y nada, soy todo y nada".

(26) A. Camus, *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza Ed., 1982, p. 79.

Gute usw. sind solche Geschöpfe, von denen Ich Mir nicht bloss erlauben muss, zu sagen, sie seien Wahrheiten, sondern auch, sie seien Täuschungen". (27) Desde este punto de vista, Stirner no perdonará al cristianismo su intolerante lucha contra el libre pensamiento individual. El libre examen es lo que rescata para él al individuo de la idolatría intelectual y de la alienación religiosa. (28) Stirner se pregunta entonces, entre irónico e insolente: "Warum brandmarkt man Mich, wenn Ich ein 'Gottesleugner' bin? Weil man das Geschöpf über den Schöpfer setzt", (29). Las reiteradas manifestaciones que Stirner efectúa a lo largo de su obra en esta dirección, no dejan lugar a dudas sobre el papel asignado a la autoconciencia singular en relación con cualquier jerarquía de sustancias superiores: "Im *Einzigem* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird. Jedes höhere Wesen über Mir, sei es Gott, sei es der Mensch, schwächt das Gefühl meiner Einzigkeit und erleichtert erst vor der Sonne dieses Bewusstsein". (30) El *único* se justifica por sí mismo de modo que ningún otro principio -divino, natural o humano- puede servir como base de su irreductible e innombrable realidad. No habrá tampoco apelación alguna a una esencia -en el sentido tradicional de la palabra- en que la *unicidad* se apoye o sustente: "Ich bin weder Gott, noch der Mensch, weder das höchste Wesen, noch Mein Wesen, und darum ist's in der der Hauptsache einerlei, ob Ich das Wesen in Mir

(27) *EE*, pp. 378-379; *UP*, vol. II, p. 190; "De esto nace la consideración de que todo juicio que formo sobre un objeto es la obra, la creación de mi voluntad; estoy por eso de nuevo advertido de no perderme en la criatura, que es mi juicio, sino seguir siendo el creador que juzga y que siempre crea de nuevo. Todos los predicados de los objetos son mis afirmaciones, mis juicios, mis criaturas. Si quieren apartarse de mí y llegar a ser alguna cosa por sí mismos o imponerse en lo más pequeño, no tengo nada más urgente que hacerlos volver a su nada, es decir, a Mí, su creador. Dios, Jesucristo, la Trinidad, la Moralidad, el Bien, etc., son de esas criaturas, de que no debo sólo permitirme decir que son verdades, sino que debo permitirme también decir que son ilusiones".

(28) Cf. *EE*, p. 379-380; *UP*, vol. II, p. 191.

(29) *EE*, p. 380. La traducción castellana de este fragmento sería la siguiente: "¿Por qué se me estigmatiza cuando soy un 'negador de Dios'? Porque se sitúa a la criatura sobre el Creador".

(30) *EE*, p. 412; *UP*, vol. II, p. 219; "En el *Único*, el poseedor vuelve a la Nada creadora de que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios, sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia.



oder ausser Mir denke". (31) Pese a estas confesiones con las que Stirner insiste en afirmar la vacía superioridad del *único*, privándole de una esencia definida en términos metafísicos, se debe reparar en el hecho de que el individuo singular no puede escapar del círculo ontológico en cuya destrucción se ha comprometido. Si hubiésemos de dar una definición rigurosa del *único* diríamos que por encima de todo él es conciencia de sí, autoconciencia de su provisional e irrepetible unicidad. Puestas así las cosas, Stirner quedaría estrechamente ligado a la metafísica de la subjetividad con la que arranca decididamente el pensamiento moderno. (32)

El sentido final, pues, de la *autoconciencia negativa* que el individuo singular pone en juego no es otro que la oposición frente a toda entidad supuestamente superior al *único*. Más incluso, la disolución, la muerte de Dios si su aceptación impide al sujeto tomar conciencia plena de sí mismo con independencia de juicio. Desde Nietzsche hasta Sartre no son escasas las resonancias que esta actitud stirneriana ha provocado, pese a ser Stirner un autor poco leído y menos aún estudiado. Aunque sin pretender ser exhaustivos, en el curso de este trabajo intentaremos señalar alguna de las influencias de este autor hoy prácticamente olvidado por la filosofía contemporánea. Baste decir por ahora que su análisis de la relación entre el Yo y la nada supone una contribución importante al cuestionamiento de la subjetividad humana desarrollado por el pensamiento contemporáneo. (33)

---

(31) *EE*, p. 35. La traducción castellana dice literalmente: "Yo no soy Dios, ni el hombre, ni la esencia suprema, ni mi esencia, y por esto es en lo fundamental lo mismo que yo piense la esencia en mí o fuera de mí".

(32) V, a este respecto *infra* cap. II, aptdo. 1, cap. V, aptdo. 2 y cap. VI, aptdo. 1., en donde se desarrolla el contenido de esta observación.

(33) En referencia al tema aquí tratado, C. Díaz, *op. cit.*, p. 45, ha comentado el fragmento en el que Stirner apela a la *nada creadora* relacionándolo con los planteamientos de Unamuno y Sartre. En ambos se percibiría, de alguna forma, esta conexión lógica entre la conciencia de sí y la nada.

### I.3. LA DIALECTICA SUBJETIVADA.

#### I.3.1. El sentido de la dialéctica en B. Bauer.

Si en el apartado anterior estudiamos la vinculación lógica que Stirner estableció entre el Yo y la Nada, como consecuencia de su esfuerzo por apartar del panorama filosófico toda afirmación metafísica -alienadora según Stirner de la *negatividad creadora* del *único* - ahora nos detendremos a contemplar la evolución de la *dialéctica* desde su concepción como despliegue de lo *lógico-real*, en el pensamiento de Hegel, hasta su completa subjetivización en el curso que conduce a Stirner. Pero ello, una vez más, nos obligará a referirnos a Bruno Bauer, a nuestro juicio el eslabón tal vez más importante que enlaza a Hegel con Stirner. (1) Bauer orientó la dialéctica hacia el campo de la subjetividad, mientras para Hegel la dialéctica es una fuerza objetiva que refleja el dinamismo real. (2) Con ello, Bauer se apartaba de Hegel en cuanto a los objetivos que habría de cumplir el *movimiento dialéctico*. Condensadamente puede decirse que para Hegel la dialéctica es a la vez *proceso* y *progreso*, que llevan desde un determinado estado de las cuestiones a otro más elevado o completo, formando parte ambos estados el uno del otro, superando el segundo al primero y preservándolo, poniéndole fin y conservándolo. En cambio, Bauer entiende la dialéctica en un sentido puramente negativo. Según esta visión, el segundo momento no es la expresión de plenitud de los momentos anteriores, todavía incompletos, sino su negación y, en el caso más extremo, su más riguroso

---

(1) V. *supra*, cap. I, aptdo. 2.1, , el resumen que hemos hecho de la propuesta de crítica permanente, elaborada por Bauer como forma de negación y superación de la realidad establecida.  
(2) En la introducción (v. especialmente *supra*, I.2) a este trabajo discutimos ya el significado histórico que cabe atribuir a la dialéctica hegeliana como reflexión filosófica de segundo orden, superpuesta al devenir revolucionario.

contrario. Este planteamiento radical y crítico se impondría finalmente entre los jóvenes hegelianos como paradigma a seguir. (3) En general, todos los analistas de la posición de Bauer coinciden en este punto. El papel de Bauer dentro de la izquierda hegeliana habría consistido en corromper el esquema triádico del método especulativo hegeliano, reduciéndolo a sus dos primeros momentos (*intelectual* y *dialéctico*). Y una corrupción tal no podía sino producir como efecto una crítica sin fin, carente de un punto de retorno y conciliación en una unidad dialéctica final. (4) Al faltar un momento último de síntesis especulativa "en el que la razón positiva aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición", (5) se sigue de ahí la permanencia en el segundo momento -dialéctico- que es "el tránsito inmanente de un término a otro, tránsito en que lo exclusivo y limitado de las determinaciones del entendimiento muestra lo que son, es decir, que contienen su propia negación". (6)

Pero, según Mc Lellan, Bauer difería de Hegel respecto a la dialéctica en un segundo aspecto. Hegel mantenía decididamente una unión entre pensamiento y ser. Por el contrario, Bauer y los jóvenes hegelianos optaban por el pensamiento del individuo humano con lo cual la broncínea *identidad* hegeliana de sujeto y objeto quedaba reducida a su vertiente más subjetiva. (7) Esta segunda diferencia es sólo cierta en términos muy relativos. Por ejemplo, la crítica de la izquierda hegeliana a la religión se apoyaba entre otras cosas en la

---

(3) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 66. Según este autor, este enfoque de la dialéctica era inevitable en un hombre como Bauer que admiraba a revolución francesa y que trataba de reflejar su atmósfera -ruptura consciente e inversión crítica del curso histórico- en sus escritos, sintiéndose deudor de la *Ilustración* (v. *op. cit.*, p. 67).

(4) Cf. A. Segura, *op. cit.*, p. 102. De aquí, añade este polémico estudioso, que la izquierda hegeliana quedase empapada de una atmósfera revolucionaria supuestamente dirigida a la disolución de lo real (v. *supra*, aptdo. 2 de este cap, nota nº 10 en donde se explica y completa lo dicho aquí).

(5) Hegel, *Lógica*, Madrid, Ed. Ricardo Aquilera, 1973, p. 128.

(6) *Op. cit.*, p. 124.

(7) Cf. D. Mc Lellan, p. 67.



pretendida unidad entre el sujeto y el objeto: "La autoconciencia exigía la unidad de sujeto y objeto sobre la base de un acto de conocimiento. La religión, al enseñar a Dios separado del hombre, estaba negando esta unidad y negando así el acto de conocimiento". (8) Igualmente, nos parece cierta la opinión de Brazill de que en general los "discípulos de Hegel aceptaron su argumento de que la autoconciencia comprendía tanto al sujeto como al objeto, de que el sujeto y el objeto de la conciencia eran parte de un todo". (9) Los desarrollos del pensamiento de Feuerbach, Bauer o Stirner atestiguan ampliamente su coherencia con este principio básico de la especulación hegeliana. ¿En qué sentido puede admitirse, pues, la afirmación de McLellan? Sólo en cuanto todos ellos desplazan el centro de su interés hacia la realidad humana concreta. De uno u otro modo, sitúan el acento en el sujeto hacedor de la historia, transformando el humanismo especulativo y abstracto de Hegel en un humanismo militante y práctico. La especie humana, en el caso de Feuerbach, o el individuo singular, si hablamos de Stirner, son el auténtico *sujeto*. El objeto pasa a un segundo plano, siendo un mero producto de ese sujeto que lo reabsorbe para sí.

Sin embargo, no deja de resultar llamativo que sea la propia crítica de la religión, ilusión o alucinación colectivamente asumida, lo que lleva a Bauer a determinar un estilo propio de filosofar que tiñe su dialéctica de un marcado subjetivismo: "El criticismo -escribe Bauer- es la crisis que rompe el delirio de la humanidad y permite al hombre comprenderse a sí mismo otra vez". (10)

---

(8) W. J. Brazill, *The Young Hegelians*, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1970, p. 191; "Self-consciousness demanded the unity of subject and object on the basis of an act knowledge. Religion, in teaching God separate from man, was denying that unity and thus denying the act of knowledge".

(9) *Op. cit.*, p. 190; "Hegel's disciples accepted his argument that self-consciousness united both subject and object, that the subject and object of consciousness were parts of a whole".

(10) B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit*, p. 204, cit. por W. J. Brazill, *op. cit.*, p. 198; "Criticism is the crisis that breaks the delirium of humanity and lets man understand himself once more".

Su ataque contra la religión sirvió a Bauer para preparar el nuevo esquema dialéctico sobre el que proyectar su radicalismo crítico. A partir de Bauer el movimiento de la conciencia que no busca detenerse en ninguna producción existente sino "disolver perpetuamente lo real", es el modelo de pensamiento dialéctico que abrazará una parte de la izquierda hegeliana y que apunta directamente a Stirner. (11) Aun así, vistas las cosas con la necesaria distancia histórica, la izquierda hegeliana -Bauer incluido- quedará prendida en buena medida de la perspectiva filosófica del maestro. (12)

### 1.3.2. Dialéctica hegeliana y dialéctica stirneriana.

Esto último es también aplicable a Stirner, quien representa un punto extremo de la crítica de lo que ha venido en llamarse el "panlogismo de Hegel". En uno de los pocos análisis de la dialéctica en el pensamiento de Stirner, Luisa Triás estima que en la descomposición del hegelianismo hubo dos polos extremos, a un lado Feuerbach derivó hacia un "materialismo contemplativo" y al otro Bauer que concluyó en un "idealismo subjetivo". En este panorama ideológico, Stirner habría cumplido la misión de "llevar hasta sus consecuencias más extremas la tendencia subjetivista". (13) Para esta comentarista, Stirner "utiliza la forma, ya que no el contenido del sistema hegeliano". (14) Si se efectúa una comparación entre la dialéctica hegeliana que nos muestra la *Fenomenología* -desde la conciencia hasta la Razón- con la tríada stirneriana de la evolución del sujeto humano, se comprueba esta afirmación. En un primer momento, se produce la "pérdida de la conciencia ingenua en la coseidad", dando lugar a un "realismo ingenuo"; en un segundo momento, se

---

(11) J. Russ, *op. cit.*, p. 246-248.

(12) W. J. Brazill, *op. cit.*, p. 190; "The positive resolution that Bauer presented was based on Hegel's view of self-consciousness. All the Young Hegelians used this view in opposing Christianity and in developing their philosophical humanism" ("La resolución positiva que Bauer presentó estaba basada en el punto de vista de la auto-conciencia hegeliana. Todos los jóvenes hegelianos emplean esta perspectiva oponiéndose al cristianismo y desarrollando su humanismo filosófico").

(13) Luisa Triás Folch, "Contra el hegelianismo; Max Stirner" en AA.VV. *En torno a Hegel*, Granada, Departamento de Filosofía de la Univ. de Granada, 1974, p. 365.

(14) *Ibid.*

expone la "formación de la autoconciencia", alcanzándose un "idealismo subjetivo"; finalmente, se realiza "la reconciliación del yo con el mundo", del sujeto con el objeto, accediéndose al idealismo absoluto. (15) Pues bien, a decir de Trías, estas "tres esferas del transcurso dialéctico corresponden formalmente en Stirner, al pensamiento de la formación del individuo, que las denomina: realismo, idealismo y egoísmo. Stirner nos presenta la evolución de la humanidad bajo la forma de una progresión triádica, trazando aparentemente el camino que Hegel hace recorrer a la conciencia en el proceso de su formación". (16) En definitiva, las conclusiones que extrae la autora sobre la dialéctica stirneriana tras esta acertada contraposición se pueden resumir en lo siguiente: "El resultado -positivo de la dialéctica stirneriana que destruye estas representaciones del individuo, del Yo, ya se presenten como la imagen de Dios o la Idea Absoluta, es el Único como conciencia de ser el creador y por ello el propietario del mundo de los objetos así como también del mundo de las ideas. La semejanza de ambas dialécticas es, únicamente formal. En la dialéctica hegeliana, el realismo ingenuo caracterizado por el inmediatismo de su aprehensión del objeto como algo en-sí y el idealismo subjetivo, o conciencia del para-sí, como afirmación inmediata de la singularidad del Yo frente a la naturaleza, deberán conciliarse en la Razón, que es conciencia en-sí y para-sí, es decir, Idealismo Absoluto". (17) De ser así Stirner habría utilizado el esquema formal de la dialéctica hegeliana -esquema triádico que se repite insistentemente a lo largo

---

(15) *Op. cit.*, p. 366.

(16) *Ibid.* Otros tratadistas como Paterson, *op. cit.*, pp. 39-40 se percatan también de esta similitud entre Stirner y Hegel: "The supreme triad, which for Hegel is the dialectical transition from consciousness through self-consciousness to reason, is represented for Stirner by the passage from realism through idealism to egoism, a progression which he claims to discern in various dimensions of experience" ("La triada suprema, que para Hegel es la transición dialéctica desde la conciencia, a través de la autoconciencia, a la razón, es representada por Stirner por el pasaje desde el realismo, a través del idealismo, al egoísmo, como una progresión que él afirma percibir en varias dimensiones de la experiencia").

(17) L. Trías, *op. cit.*, p. 368.

del libro- llenándolo de un nuevo contenido filosófico, lo cual significa que, de acuerdo con nuestra exposición anterior, retrocedería terreno respecto de Bauer quien, como se recordará por lo dicho más arriba, había abandonado parcialmente el planteamiento dialéctico hegeliano, reduciéndolo a sus dos primeros momentos. Pero no es sencillo efectuar esta valoración y darle un fundamento sólido. (18) Es innegable que "Stirner desarrolla y presenta sus ideas en la forma clásica hegeliana de progresión triádica del pensamiento, donde cada verdad se supone que tiene tres aspectos o estados, de los cuales los dos primeros, afirmación y negación, son aspectos incompletos mientras que el tercero, síntesis, emerge como una unificación final de estos elementos contradictorios". (19) Pese a este paralelismo formal que existe entre Stirner y Hegel, la dialéctica, tal como es empleada por Stirner, no contiene una interna estructura metafísica como sucede en el caso de Hegel. Es, al menos intencionalmente, *antimetafísica*. (20) De tal manera que si "la dialéctica hegeliana tiene como meta la superación de los dos momentos anteriores en la síntesis definitiva de sustancia-sujeto, o de realidad y razón, la tríada stirneriana no sigue las leyes de la dialéctica sino que tiene como meta la destrucción del Yo poseído por el mundo de las cosas y el mundo de las ideas, en el Yo poseedor, ególatra y creador absoluto. El tercer momento de la dialéctica stirneriana no es pues, la reconciliación de los dos momentos anteriores, sino su aniquilación, la destrucción total de los poderes superiores al individuo por la liberación del Yo". (21) De aquí que la dirección ascensional

---

(18) Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, París, P.U.F., 1954, p. 67, sugiere, por ejemplo, que la disposición ternaria adoptada por Stirner da simplicidad lógica a todo el desarrollo de su pensamiento. La utilización de la dialéctica triádica sería así un aspecto muy superficial sin grandes implicaciones filosóficas.

(19) R.W.K. Paterson, *op. cit.*, p. 39; "Stirner, develops and presents his ideas in the classical Hegelian forms of the triadic progression of thought, whereby every truth is supposed to have three aspects or stages, of which the first two, affirmation and negation, are incomplete aspects, while the third, synthesis, emerges as a final unification of these contradictory elements".

(20) L. Trias, *op. cit.*, p. 368, apunta el valor destructor que el instrumento dialéctico posee en manos de Stirner con estos términos: "La crítica de Stirner es la negación radical de todas las representaciones o conceptos separados, abstractos, de la esencia alienada del hombre", Aunque las influencias son mutuas, tras este impulso negativista debió estar su amigo Bruno Bauer.

(21) *Ibid.*

de la dialéctica hegeliana que continuamente se eleva hacia una fase constructiva superior en busca de la identidad de lo lógico y lo real es suprimida por Stirner. (22) Si con la dialéctica hegeliana el destino de la individualidad se cumple sólo a través de lo universal, en cambio la dialéctica stirneriana cifra el verdadero fin del yo particular en la unidad de lo singular consigo mismo. Esto explica el porqué "Stirner se rebela contra la dialéctica hegeliana, que amenaza con aniquilar la naturaleza del hombre y pretende construir a priori todos los fenómenos de la vida y la historia". (23)

---

(22) Mención aparte merece el análisis efectuado por Henri Arvon, *op. cit.*, pp. 57-65, sobre la tríada dialéctica stirneriana. Este esquema triádico opera en distintos planos. Dos de ellos, la dialéctica individual y la dialéctica de la historia humana son comentados por el autor. En el primer plano, según Arvon, la edad adulta representa la realización de la unidad dialéctica de infancia (realismo) y adolescencia (idealismo). Con el hombre adulto (egoísmo) se superan y reconcilian las dos fases anteriores (v. *op. cit.*, p. 57). Por el contrario, en el plano de la dialéctica histórica, Stirner ofrece dos esquemas. Con el primero de ellos, Stirner trata de esclarecer las causas que han hecho pasar a la humanidad por tres estadios (paganismo, cristianismo, egoísmo) (v. *op. cit.*, p. 63). Aquí, Stirner asigna a la historia, igual que había hecho Hegel, la tarea de actualizar el pensamiento filosófico, favoreciendo su lenta ascensión. Pero a diferencia del maestro, el objetivo final del movimiento histórico no se orienta hacia la soberanía del Espíritu que culmina en la libertad, sino hacia la soberanía del Yo que alcanza lo real como su "propiedad" (v. *op. cit.*, p. 58). Para ello, Stirner ha de repetir a Feuerbach, distinguiendo como él entre los "antiguos" y los "modernos", aunque finalmente amplíe la explicación filosófica feuerbachiana. En efecto, Feuerbach separó *cristianismo* y *paganismo*; el primero habría quedado fascinado por las maravillas de la naturaleza quedando sumergido en el universo mundano; el cristianismo, menospreciando este mundo habría dejado de preocuparse por él aspirando sólo a la felicidad. Pues bien, Stirner opone los antiguos ligados fuertemente a su suelo patrio, atentos sobremedida al mundo real, a los modernos que, por el contrario, no son desde un punto de vista bíblico sino extranjeros sobre la tierra y que consideran indigno el trabajo por conservar el contacto con la materia, buscando en la intimidad de un espíritu soberano la clave del destino de la humanidad (v. *op. cit.*, pp. 58-59). Según este planteamiento, los antiguos se habrían ocupado de sondear el mundo de los objetos, elaborando una cosmogonía, mientras los modernos completaron el ciclo del Espíritu creando una teología. La izquierda -ultramoderna según Stirner- pese a su confesional ateísmo no habría superado el punto de vista teológico cristiano (v. *op. cit.*, pp. 62-63). Si en el primer esquema dialéctico de la historia, Stirner sigue -siempre según Arvon- a Feuerbach, en el segundo, que define los grados históricos de la progresión humana, Stirner parece seguir la filosofía de la historia de Hegel. Stirner forja una nueva y extraña terminología para este panorama triádico: "nigritismo", que representa la antigüedad, como periodo de dependencia de los objetos; "mongolismo", para referirse al periodo de dependencia de los pensamientos; "caucasianismo" con el que significa a la civilización europea. Arvon comenta que establecida así la tríada stirneriana, de un modo tan poco riguroso, Stirner se tropieza con innumerables objeciones históricas y cae en fantasías gratuitas (v. *op. cit.*, pp. 63-65). C. Díaz, *op. cit.*, p. 99, que resume esta argumentación de Stirner, señala igualmente que mientras "Hegel estudió a fondo la historia", en cambio, "Stirner prefirió transformar lógicamente las condiciones de los individuos en abstracciones anoldables" a su filosofía egoísta.

(23) L. Trias, *op. cit.*, p. 373.

## I.3.3. La crítica de Stirner al criticismo de B. Bauer.

Parecidas razones fuerzan también el distanciamiento de Stirner respecto al criticismo de Bruno Bauer. Al examen crítico de la posición de Bauer y de sus seguidores consagra Stirner un capítulo y un *post-scriptum* al final de la primera parte de su libro. Para empezar Stirner localiza la teoría de Bauer en el ámbito del liberalismo. Para él, el criticismo es la consecuencia más lograda de la mentalidad liberal. A la vez, entiende que el liberalismo no ha conseguido sobrepasar los límites del humanismo, siendo su principio básico el concepto abstracto de *humanidad*: "Da in dem sich kritisierenden, dem 'kritischen' Liberalismus, wobei der Kritiker ein Liberaler bleibt und über das Prinzip des Liberalismus, den Menschen, nicht hinausgeht, der Liberalismus sich vollendet, so mag er vorzugsweise nach dem Menschen benannt werden und der 'humane' heißen". (24) Este humanismo latente dentro del liberalismo crítico se opone rotundamente al egoísmo que Stirner propugna abiertamente: "Soll aber dem Egoismus jede Tür verriegelt werden, so müsste ein völlig 'uninteressiertes' Handeln erstrebt werden, die gänzliche Uninteressiertheit. Dies ist allein menschlich, weil nur der Mensch uninteressiert ist; der Egoist immer interessiert". (25) Stirner trasciende esta última forma larvada de idealismo abstracto al no aceptar tampoco el modelo de sociedad humanista o de Estado general que propone la *crítica pura* de Bauer, porque según aquél ésta trabaja en favor de los sagrados principios del hombre genérico: "In der 'menschlichen Gesellschaft', welche der Humane verheisst, soll

(24) *EE*, p. 136; *UP*, vol. I, p. 128; "El liberalismo encuentra su expresión más completa y definitiva en el liberalismo 'crítico' que se somete él mismo al examen, permaneciendo, sin embargo, el crítico un liberal, y no pasando del principio del liberalismo, el Hombre, Esta última encarnación del principio es la que merece por excelencia llevar el nombre del Hombre y ser llamada liberalismo 'humano'."

(25) *EE*, p. 137; *UP*, vol. I, p. 129; "Para cerrar bien todas las puertas por donde el egoísmo puede introducirse en la plaza, habría que esforzarse en llegar al completo 'desinterés', Sólo el desinterés es humano, visto que sólo el hombre es desinteresado, en tanto que el egoísta no lo es jamás".

Anerkennung finden, was Einer oder der Andere 'Besonderes' hat, nichts Wert haben, was den Charakter des 'Privaten' trägt. Auf diese Weise rundet sich der Kreis des Liberalismus, der an dem Menschen und der menschlichen Freiheit sein gutes, an dem Egoisten und allem Privaten sein böses Prinzip". (26)

Por otra parte, Stirner considera que la crítica obstruye el pensamiento libre al marcarle un objeto definido que constriñe al individuo, limita su campo visual y despersonaliza la actividad de la razón: "Es muss also jede *Meinung* aufgehoben oder unpersönlich gemacht werden. Der Person gebührt keine Meinung, sondern wie der Eigenwille auf den Staat, das Eigentum auf die Gesellschaft übertragen wurde, so muss die Meinung auch auf ein *Allgemeines*, 'den Menschen', übertragen und dadurch allgemein menschliche Meinung werden". (27) Pero, llevado a sus últimas conclusiones, el liberalismo crítico se anula a sí mismo. Exige una renuncia absoluta a la personalidad individual, propone el autoabandono: "Gerade der schärfste Kritiker wird am schwersten von dem Fluche seines Prinzips getroffen werden. Indem er ein Ausschliessliches nach dem andern von sich tut, Kirchlichkeit, Patriotismus usw. abschüttelt, löst er ein Band nach dem andern auf und sondert sich von Kirchlichen, vom Patrioten usw. ab bis er zuletzt, nachdem alle Bande gesprengt sind, allein steht. Er gerade muss Alle ausschliessen, die etwas Ausschliessliches oder Privates haben, und was kann am Ende

---

(26) *EE*, p. 140; *UP*, vol. I, p. 131; "En la sociedad humana que nos promete el humanitario, no hay evidentemente sitio para lo que tú y yo tenemos de 'particular', y nada puede ya entrar en cuenta que lleve el sello de 'asunto privado', Así se completa el ciclo del liberalismo; su buen principio es el Hombre y la libertad humana, y su mal principio es el egoísta y todo lo que es privado".

(27) *EE*, p. 141; *UP*, vol. I, p. 132; "No hay otra alternativa, pues, para el pensamiento, que desaparecer o hacerse impersonal. No pertenece a la persona tener opiniones suyas; todo lo que pudiera tener como propio, debe retornar a alguna cosa más general que ella; lo mismo que el Estado ha confiscado la voluntad, y que la sociedad ha acaparado la propiedad, el 'Hombre', a su vez, debe totalizar los pensamientos individuales y hacer de ellos el pensamiento humano, pura y universalmente humano".

ausschliesslicher sein, als die ausschliessliche, einzige Person selber!". (28) Además, este objetivo de la crítica pura resulta inviable porque, según Stirner, acceder a la intimidad de la persona privada, es un quehacer imposible: "so kann er doch die Privatperson selbst nicht wegkritisieren, da die Härte der einzelnen Person seiner Kritik widersteht, und er muss sich damit begnügen, diese Person für eine 'Privatperson' zu erklären, und ihr wirklich alles Private wieder überlassen". (29) Todas estas paradojas de lo que el llama el "liberalismo humano", parecen resultar en el fondo dignas de una afable sonrisa. Stirner es consciente que ha descubierto la faceta teológica de una crítica supuestamente atea. Su tono adquiere en ocasiones rasgos irónicos. Así, en uno de los escasos momentos en los que Stirner resume para el lector y ordena para sí mismo sus argumentaciones, tras señalar los papeles respectivos del liberalismo y del socialismo, (30) Stirner no puede reprimir su espíritu burlón: "endlich der humane Liberalismus gibt dem Einzelnen, was er als 'Mensch', hat, d. h. Alles, was der Menschheit gehört. Mithin hat der Einzige gar nichts, die Menschheit Alles, und es wird die Notwendigkeit der im Christentum gepredigten 'Wiedergeburt' unzweideutig und im vollkommensten Masse gefordert. Werde eine neue

---

(28) *EE*, p. 148; *UF*, vol. I, p. 138; "El crítico más radical es precisamente al que hiere más cruelmente la maldición que pesa sobre su principio. A medida que se despoja de un exclusivismo tras otro y que sacude sucesivamente celo religioso, patriotismo etc., desata un lazo tras otro y se separa de los devotos, de los patriotas, etc.; a tal punto, que, finalmente, habiendo caído todos los lazos, se encuentra sólo. Está forzado a rechazar todo lo que tiene algo de exclusivo o de privado; pero, ¿qué puede ser, en definitiva, más exclusivo que la exclusiva, la única persona misma?".

(29) *EE*, pp. 148-149; *UF*, vol. I, p. 138; "El humanitario es, sin embargo, impotente para destruir la persona privada misma, porque su crítica se rompería los dientes antes de encontrar la dura corteza de la personalidad; así, está bien obligado a contentarse con declarar que esa persona es una 'persona privada' y resignarse a entregarla, en realidad, todo el dominio de lo privado".

(30) Cf. *EE*, pp. 150-151; *UF*, vol. I, pp. 139-140. Stirner afirma en síntesis que el liberalismo ha asignado al individuo todo aquello que le corresponde en su calidad de hombre, en cuanto a nacido hombre, es decir, básicamente los derechos humanos (*Menschenrechte*). Por su parte, el socialismo ha otorgado al individuo lo que le pertenece en cuanto él es un productor de bienes o trabajador. El liberalismo humano es presentado por Stirner como la conclusión histórica de este proceso.



Kreatur, werde, 'Mensch'! Sogar an den Schluss des Vaterunsers konnte man sich erinnert glauben". (31)

Finalmente, Stirner atacará uno de los temas centrales de la teoría de Bauer, a saber, la relación entre la *conciencia crítica* y la *masa*. (32) Stirner, comenta que Bauer con su distinción entre la "crítica libre y humana" (*freie menschliche Kritik*) y la "masa" (*Masse*) ha opuesto implacablemente el "hombre" y el "no-hombre", proclamando la voluntad por parte de la crítica de triunfar sobre la masa. Esto convierte al crítico en un conductor o portavoz de la masa (*Wortführer der Masse*). (33) "Er ist -escribe Stirner- ihr Fürst und Feldherr in dem Freiheitskriege gegen den Egoismus". (34) Pero Stirner considera que este esfuerzo es totalmente vano porque si se define *masa* como el producto de la revolución, como muchedumbre que ha sido engañada y se halla decepcionada, entonces el crítico no es sino un insatisfecho más, el crítico mismo forma parte de la masa y no se distingue claramente de ella. (35) Stirner añade entonces con dureza: "Von denen, welche 'die unteren Volksklassen heben wollen', unterscheidet er sich dadurch, dass er nicht bloss diese, sondern auch sich selbst aus der 'Verstimmung' erlösen will". (36) De esta forma Stirner señala nuevamente la imprecisión del proyecto crítico

(31) *EE*, p. 151; *UP*, vol. I, p. 140; "Viene, en fin, el liberalismo humanitario, que gratifica al individuo con todo lo que tiene en cuanto Hombre, es decir, con todo lo que pertenece a la humanidad, 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'! ¡Todo esto no hace pensar en el *Pater noster*!".

(32) Para completar lo que se va a decir aquí sobre Bauer, véase *supra*, nuestra introducción a este estudio, aptdo II,2, nota nº 27 y texto correspondiente; asimismo, v. cap. I, aptdo. 2,1, notas nº 8 a 12 y sus textos. En realidad, se trata de un problema muy interesante porque Bauer se plantea a su modo cuál ha de ser la relación entre la vanguardia intelectual y la sociedad. Aunque Stirner intenta disolver esta cuestión con razonamientos, a veces, demasiado superficiales y poco meditados, quizá sea uno de los asuntos de mayor vigencia del quehacer teórico de Bauer.

(33) Cf. *EE*, pp. 154-156; *UP*, vol. I, p. 142-143.

(34) *EE*, p. 156. Es decir: "El es su príncipe y general en la guerra de la libertad contra el egoísmo".

(35) *EE*, p. 160; *UP*, vol. I, p. 148.

(36) *EE*, p. 161; *UP*, vol. I, p. 148; "Se distingue de los que 'pretenden elevar a las clases inferiores del pueblo', en que debe apaciguar no solamente los rencores de ellas, sino los de él mismo".

propuesto por Bauer para la actuación social. Bauer parecía estar volviendo al idealismo hegeliano postulando una crítica pura de carácter absoluto, alejada del sujeto individual y superior a él. A la vez el pensamiento de Bauer era aparentemente un pálido reflejo del humanismo de Feuerbach. Sin embargo, como hemos visto, Stirner rechazó sobre todo las connotaciones humanistas de la filosofía de Bauer, quien se aparecía a sus ojos como el defensor más audaz del humanismo feuerbachiano. (37)

Las conclusiones que podemos extraer tras esta exposición son muy diversas. En primer lugar, todo parece indicar que la llamada "dialéctica stirneriana" no constituye un desarrollo especial de la dialéctica surgida en el pensamiento de Hegel. En este sentido, Bauer resulta mucho más creativo que Stirner en cuanto introdujo transformaciones con su concepción de la dialéctica en un sentido puramente crítico, que a la larga fueron más decisivas. (38) En segundo lugar, el característico rigor lógico aplicado por Hegel en cada proceso de índole dialéctica, es muy superior al uso vacío -en ocasiones- y monocorde -casi siempre- de la tríada dialéctica cuando Stirner escribe. Esto, hemos de insistir en ello, conduce a este pensador a juicios mucho más arbitrarios y caprichosos, si cabe, que los del propio Hegel. Sin embargo, la radical diferencia que separa a ambos se cifra en que la dialéctica stirneriana no se encuentra al servicio de una entidad total -el Espíritu- como

(37) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 46.

(38) Considerado desde nuestro punto de mira, Bauer vuelve, por una parte, al concepto crítico kantiano de *dialéctica* como *lógica de la ilusión*. Bauer defendió también un criticismo denodado de las ilusiones de la razón humana. Pero, por otra parte, Bauer esboza el concepto de *dialéctica negativa*, en un sentido próximo a Theodor W. Adorno, al entender el criticismo de modo semejante a este último autor, es decir, como negación de cualquier posición filosófica cerrada sobre sí misma. Igualmente, aunque por razones de espacio no nos hemos detenido en ella, la dialéctica *antinómica* proudhoniana merece ser considerada como una aportación mucho más original que el esquema dialéctico triádico subyacente al diseño filosófico de Stirner (v. a este respecto el análisis efectuado por Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, Madrid, 1971 y P. Proudhon *Oeuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 259-267, en donde se hallan abundantes textos sobre la particular dialéctica *serial* proudhoniana).

sucedía a Hegel, sino que es la herramienta lógica necesaria para la descomposición de los grandes edificios metafísicos contemporáneos, lo que permitirá una redefinición del individuo desvinculándolo -al menos esta intención se encuentra en Stirner- de las teorías ontológicas de su época. Queda, sin duda, pendiente el problema de saber hasta qué punto Stirner se adentra nuevamente en una incursión metafísica cuando eleva por encima de cualquier otra aparente realidad la absoluta e inefable *subjetividad negativa* del *único*. (39) Por último, la crítica a Bauer hecha por Stirner, y muy en especial el hincapié que hace Stirner en los valores humanistas de Bauer como un rasgo deficiente de sus teorías, nos obliga a tratar las relaciones entre el individualismo de Stirner y el humanismo de Feuerbach, dos planteamientos que, pese a ser en cierto modo semejantes, sin embargo son de muy difícil conciliación tanto histórica como filosófica. (40)

---

(39) Esta cuestión será desarrollada más adelante (v. *infra*, cap. V, aptdo. 2).

(40) En efecto, Stirner continúa la labor iniciada por Feuerbach de minar los fundamentos de la teología especulativa. Es deudor, lo reconozca o no, de los trabajos de Feuerbach al igual que lo serían Bruno Bauer y Karl Marx. No obstante el desarrollo que hace Stirner a partir del fondo feuerbachiano que existe en su pensamiento, lo alejará de Feuerbach y lo convertirá en uno de sus principales contradictores.

#### I.4. LA SUPERACION DEL HUMANISMO

##### I.4.1. La relación entre Feuerbach y Stirner.

Según veíamos al final del epígrafe anterior la crítica a Bruno Bauer llevada a efecto por Stirner nos remitía directamente a Ludwig Feuerbach. (1) De entrada, puede decirse que la actitud general de Stirner respecto a Feuerbach es la que adopta quien pretende hacer un ajuste de cuentas supuestamente definitivo. Veamos, pues, en qué consistió la tensa relación que hubo entre ambos y por qué Stirner intentó superar de una vez el humanismo feuerbachiano.

Para empezar diremos que este esfuerzo por borrar a Feuerbach del panorama intelectual, no es más que una pequeña parte de un programa más amplio de revisión crítica que Stirner trazó con el claro objetivo de examinar la naturaleza y los límites de la filosofía contemporánea. Así, según Paterson, "Stirner se preparaba para su evaluación comprehensiva de la ideología alemana existente mediante masivas investigaciones sobre los rasgos distintivos de las principales coaliciones filosóficas del momento". (2) Ello no liberó en manera alguna a Stirner de la influencia de la atmósfera filosófica que se abría a su alrededor, una de cuyas más destacadas

---

(1) Cabe añadir aquí que, desde un punto de vista meramente cuantitativo, Stirner cita mucho más abundantemente a B. Bauer que a L. Feuerbach. A pesar de que a este último lo menciona en múltiples ocasiones, sin embargo, las citas formalizadas de sus escritos no exceden de una docena, siendo tomadas la mayor parte de ellas de *Das Wesen des Christentums*. La explicación de esta mayor presencia aparente de Bauer en el pensamiento stirneriano puede hallarse en la importancia relativa que Bauer tuvo en el grupo de los "jóvenes hegelianos", en especial de los "Libres", reunidos en torno suyo y, en cierto modo, dominados por él. Bauer, junto con sus hermanos Edgar y Egbert, actuaría como figura focal animadora del grupo (cf., por ejemplo, R.W.K. Paterson, *op. cit.*, p. 34).

(2) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 37: "Stirner had prepared himself for his comprehensive evaluation of existing German ideology by massive researches into the distinctive complexion of the major philosophical coalitions of the day". Posiblemente con este fin había efectuado diversas lecturas de las obras que él consideró más sobresalientes de su tiempo. A juicio de Paterson, *Der Einzige und sein Eigentum* revela claramente que Stirner había leído a Hegel, Feuerbach, Bruno y Edgar Bauer, Rutenberg, Bettina von Arnim, M. Hess, Proudhon, Lorenz von Stein, W. Weitling, las publicaciones de Ruge y Herwegh, e incluso algún escrito del entonces menos eminente Karl Marx (cf. *op. cit.*, p.37). La lista podría completarse con otros nombres ahora olvidados. Es decir, Stirner se habría adelantado varios años a K. Marx y F. Engels, cuando éstos dieron con la misma idea de romper con el presente filosófico escribiendo seguidamente *La Ideología Alemana*.

figuras era, sin duda, Feuerbach. (3) Ciertamente, Stirner tomó prestado buena parte de su caudal dialéctico de sus compañeros de la izquierda hegeliana. Concretamente algunos conceptos significativos, métodos de argumentación y esquemas formales que aquellos habían empleado con gran profusión. Igualmente, debe a sus predecesores filosóficos el haber identificado los temas a debatir, tras un tenaz proceso de demolición filosófica. (4)

Hechas estas precisiones, añadiremos que L. S. Stepelevich, uno de los pocos autores que se han sentido interesados por la relación existente entre Stirner y Feuerbach, comienza su artículo deplorando el hecho de que no exista un estudio detallado de la conexión entre ambos pensadores, pese a que la discusión que sostuvieron influyera en Feuerbach y en Marx. (5) A. Cornu, un buen ejemplo de ello, señala la influencia inicial de Feuerbach sobre Stirner antes de adoptar su definitiva posición egoísta sin ir más allá. (6) Para Stepelevich, el origen de sus diferencias se debe a Hegel: "En resumen, la 'universalidad concreta' que descansa en el término lógico de la doctrina de Hegel se bifurca, de acuerdo con las llama-

(3) No está fuera de lugar aquí, hacer mención del impacto que produjo *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, F. Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, vol II, Madrid, 1975, p. 387, lo recuerda todavía en 1886 de este modo: "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. (...) El maleficio quedaba roto; el "sistema" saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro, podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general; al punto todos nos convertimos en feuerbachianos".

(4) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 38-39. Los análisis de la cuestión de la alienación, del concepto de autoconciencia y sobre el significado de la dialéctica que preceden a este apartado son una prueba contundente de ello.

(5) L. S. Stepelevich, "Max Stirner and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXIX, nº 3, Julio-Septiembre, 1978, p. 451.

(6) A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, Leur vie et leur œuvre*, t. II, Paris, P.U.F., 1958, pp. 31-32: "Sous l'influence de Feuerbach, il attaqua la religion et l'Eglise au nom de l'essence de l'homme, dont elles constituaient l'aliénation" ("Bajo la influencia de Feuerbach, él atacaba a la religión y la Iglesia en nombre de la 'esencia' del hombre, de la cual ellas constituían la alienación"). Cornu, *op. cit.*, p. 32, añade: "Après avoir momentanément adopté la doctrine de Feuerbach, Stirner devait bientôt se séparer de celui-ci, rejetant le culte de l'humanité que Feuerbach voulait instaurer pour lui opposer et substituer le culte du Moi" ("Tras haber adoptado momentáneamente la doctrina de Feuerbach, Stirner debía separarse pronto de éste, rechazando el culto de la humanidad que Feuerbach quería instaurar para oponerlo y substituirlo por el culto al Yo").

das leyes de la dialéctica, en dos antitéticos puntos de vista: el egoísmo concreto de Stirner y el altruísmo universal de Feuerbach". (7) Aunque tal vez no sea esta la forma más precisa de explicar el origen de la polémica, no deja de ser una explicación concisa de lo que fundamentalmente separó a Stirner y Feuerbach. No hemos de olvidar tampoco, por otra parte, que Feuerbach aparecía poco antes de la impresión de la única gran obra de Stirner como el personaje indiscutible dentro de lo que convencionalmente se ha llamado el ala *materialista* de la izquierda hegeliana. (8) Es quizá aquí el lugar donde deberíamos preguntarnos cuál es el modelo filosófico que sirve de soporte histórico a este humanismo naturalista que Feuerbach evidencia. Parece estar claro que el escenario que pisa Feuerbach es idéntico a aquel en el que se escenificó la lucha de los pensadores ilustrados contra el dogmatismo religioso. Aunque esta es una batalla más o menos compartida por toda la *ilustración* europea, sin embargo el enciclopedismo francés lanzó poderosos argumentos contra la creencia religiosa. Se dijo, por ejemplo que la religión constituía un obstáculo permanente para el progreso intelectual al mostrarse incapaz de fundamentar una moral y un orden político justo. (9) Por esta causa, se imponía un abandono de la fe como único medio de liberar al hombre de los prejuicios y de un estado de servil esclavitud despejando el camino para la auténtica felicidad. (10) Denis Diderot, que no era precisamente un

(7) L. S. Stepelevich, *op. cit.*, p. 451; "In sum, the 'concrete universality' which stood at the logical terminus of Hegel's doctrine bifurcated, in full accordance with the so-called laws of dialectic, into two antithetical viewpoints; Stirner's concrete egoism and Feuerbach's universal altruism".

(8) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, pp. 44-45, encuadra perfectamente la importancia de Feuerbach en ese momento dentro del movimiento hegeliano. Con la publicación de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach completaba la exposición de su pensamiento filosófico expuesto en *La esencia del cristianismo*. Feuerbach había mostrado que Dios era la esencia alienada del hombre, transformando la teología en antropología. Finalmente, había precisado que el hombre que asume todos los atributos predicados de Dios no es un ser aislado y abstracto, sino el hombre concreto cuya esencia reside en la vida comunitaria. En el otro extremo, nos encontramos al ala *idealista* que vanía proclamando la soberanía de la conciencia de sí de la que toda doctrina propuesta no sería más que un momento pasajero o una manifestación esencialmente imperfecta.

(9) Cf. E. Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, México, F.C.E., 1972, p. 156.

(10) Cf. *Op. cit.*, p. 157.

ateo, había escrito lo siguiente: "Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huído; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida". (11) En cualquier caso, no puede concluirse que el siglo XVIII sea esencialmente irreligioso o enemigo de la fe. Más bien, habría que decir que en él se replantea la cuestión -muy trabajada a lo largo del pensamiento occidental- de la función que la fe ha de cumplir: "Por eso, sobre todo en el círculo de la filosofía ilustrada alemana, el empeño no se concentra en la liquidación de la religión, sino en su fundación trascendental y en su trascendental ahondamiento". (12) Sobre este telón histórico de fondo hay que proyectar los trabajos de Feuerbach y la discusión entre éste y su antagonista

(11) D. Diderot, *Traité de la tolérance*, cit. por E. Cassirer, *op. cit.*, p. 157. Este naturalismo del que Diderot es modelo aparece en muchos lugares de sus escritos. Las justificaciones bibliográficas pueden ampliarse indefinidamente. Basten las dos siguientes: "Cuán ridículo es, por ejemplo, el ver cómo los anatómicos atribuyen seriamente al pudor de la naturaleza una sombra que aparece en lugares del cuerpo donde nada deshonesto hay que cubrir" (Diderot "Interpretación de la naturaleza" en Voltaire y Diderot, *Obras escogidas*, Barcelona, Ed. Océano, 1982, p. 269). En la "Plegaria" que cierra la mencionada obra de Diderot -una bella profesión *deísta*- añade unos matices casi agnósticos cuando dice: "He comenzado por la Naturaleza, que han llamado tu obra; y terminaré por ti, cuyo nombre en la tierra es Dios. ¡Oh Dios, no sé si existas! Mas pensaré como si vieras en mi alma y obraré como si estuviera frente a ti" (*Ibid.*, p. 274).

(12) E. Cassirer, *op. cit.*, p. 158. Hay, sin embargo, algunos resultados prácticos que apuntan hacia una descristianización o, si se prefiere, hacia una humanización del culto, como lo ha hecho ver A. Soboul, *Compendio de la historia de la revolución francesa*, Madrid, Ed. Tecnos, 1979, pp. 256-261. Los orígenes de esta descristianización se encuentran según Soboul en la propia dinámica de los acontecimientos revolucionarios. En efecto, desde 1790, los sacerdotes refractarios se habían situado al lado de la aristocracia, apoyando las instituciones del antiguo régimen. De esa misma época data la idea de un culto revolucionario, exteriorizado durante actos públicos como las honras fúnebres de Mirabeau (Soboul, *op. cit.*, pp. 256-257). A la vez surgió una auténtica reverencia del pueblo hacia los "mártires de la libertad" como Marat. A partir de aquí, se levantaron las grandes medidas descristianizadoras tales como la adopción del calendario republicano, la institución de fiestas cívicas en lugar de las tradicionales y la restricción del culto católico fuera de las iglesias. Incluso se decretó el derecho de cualquier municipio a renunciar a la creencia católica, entre otras medidas del mismo signo (v. *op. cit.*, pp. 257-258). Paralelamente, el culto a los mártires de la libertad se fue desarrollando con la inauguración de bustos de los grandes héroes revolucionarios, integrándose en un culto religioso a la Razón, hasta el punto de que las efigies de los santos fueron sustituidas en las iglesias por las de los virtuosos revolucionarios objeto de la devoción popular (v. *op. cit.*, pp. 259-260).

Stirner. Sin embargo, en alguna medida, ambos son autores complementarios hasta el punto de que sus opiniones filosóficas no se excluyen necesariamente. (13) Incluso se pueden determinar grandes semejanzas en cuanto al modo de configurar literariamente sus doctrinas. Stirner, igual que había hecho Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, compone su obra dividiéndola en dos partes. La primera parte, representa la situación de *alienación* del individuo, mientras que en la segunda parte se produce la *apropiación* de todo aquello que había sido enajenado del sujeto. *La esencia del cristianismo* de Feuerbach se hallaba dividida también en dos partes, considerando a la religión desde dos puntos de vista similares: como esencia verdadera, según la cual el contenido de la religión era puramente antropológico, y como esencia falsa, en la que se mostraba la engañosa esencia teológica de la religión. Incluso los términos en los que se expresaba la crítica de Feuerbach son los mismos que Stirner utiliza: *reapropiación religiosa* para indicar el reconocimiento de la esencia divina del hombre y *alienación religiosa* para referirse a la adoración por parte del hombre de un ser supremo ficticio. (14) También Paterson constata el hecho de que el plan general de *El único y su propiedad* se corresponda parte a parte con *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Añade, sin embargo, que el pensamiento de Stirner es la conclusión lógica de la crítica de Feuerbach, demostrando que toda religión -de contenido teológico o antropológico- es

(13) Cf. L. S. Stepelevich, *op. cit.*, pp. 451-455, que efectúa una comparación entre ambos autores desde un punto de vista biográfico, muestra algunos paralelismos. Refiere, por ejemplo, que aunque no se conocieron personalmente, tienen en común el privilegio de haber oído directamente a Hegel, caso poco frecuente entre los jóvenes hegelianos, Feuerbach asistió a sus conferencias en el verano de 1824 y Stirner tres años después. Contrasta, en cambio, el hecho de que si bien Stirner fue una figura menor dentro del grupo, en su calidad de autor de pequeños artículos y reseñas, Feuerbach gozaba de una gran popularidad habiendo publicado numerosos estudios de importancia -además muy difundidos- en los que exponía los puntos de vista de una nueva filosofía que soslayaba el pesimismo y el pietismo de otros intentos anteriores. Según Stepelevich, Stirner se habría propuesto escribir una respuesta crítica a la nueva filosofía de Feuerbach tras la lectura de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Stirner se concentraría en la doctrina feuerbachiana de que la idea de Dios es la esencia abstracta y alienada del hombre. En especial, insistiría en que no quedaba clara la cuestión de quién es el hombre verdadero, ya que podía entenderse de dos modos: como el *yo personal* o como una *esencia universal*. Esta ambigüedad para resolver el problema a favor del individuo concreto permitió a Stirner abrirse su propio camino.

(14) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, pp. 46-47.



esencialmente una desposesión de la única realidad: el individuo privado indefinible porque carece de esencia. (15) En consecuencia, puede decirse que, con una misma estrategia discursiva, Stirner recupera los temas tratados por Feuerbach, profundizando más que él y extrayendo sus últimas consecuencias lógicas.

#### I.4.2. El debate Feuerbach-Stirner y sus consecuencias.

Para empezar, Stirner reprocha a Feuerbach el haber elevado por encima del individuo una entidad abstracta, a saber, la "especie humana". Ya desde 1835, antes de Feuerbach, el concepto de *Gattung* (especie o género) había sido popularizado por D. F. Strauss en la conclusión de su obra *Das Leben Jesu* para señalar la diferencia del hombre respecto a los otros animales: el hombre sería consciente de sí no sólo como individuo sino también como miembro de la especie humana. Feuerbach, avanza que Dios es esa idea perfecta de la especie considerada individualmente. Feuerbach entiende que de la no-autosuficiencia del individuo surge la unidad fundamental del género humano. Son los demás hombres los que harán constantemente al individuo consciente de sí mismo como hombre. La especie aparece así como la última norma de verdad puesto que será verdadero lo que sea conforme con ella y falso lo que no esté de acuerdo con ella. (16) A esto Stirner responde vivamente porque si "el único no necesita dioses, menos aún necesita hombres". (17) Con otra expresiva afirmación Paterson define esta actitud de Stirner respecto a Feuerbach, escribiendo que Stirner "le recompensó excavándole una tumba especial en el cementerio filosófico que estaba afanosamente construyendo". (18) En todo caso, esta decisiva condena que recayó sobre Feuerbach se debió a que Stirner consideró que el pensamiento de Feuerbach era esencialmente teológico al resaltar la necesidad de que el hombre

---

(15) Cf. R. Paterson, *op. cit.*, p. 42.

(16) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, pp. 107-108.

(17) R. Paterson, *op. cit.*, p. 41; "If The Unique One needs no gods, still less does he need men".

(18) *Ibid.*; "he repaid by digging him a special grave in the philosophical cemetery he was busily constructing".

habitara un más allá, convirtiéndose en Dios. (19) Divinizando al hombre, Feuerbach había convertido el objeto de su doctrina en un ideal religioso: "Mit der Kraft der Verzweiflung greift Feuerbach nach dem gesamten Inhalt des Christentums, nicht, um ihn wegzuwerfen, nein, um ihn an sich zu reißen, um ihn, den langersehnten, immer ferngebliebenen, mit einer letzten Anstrengung aus seinem Himmel zu ziehen und auf ewig bei sich zu behalten. Ist das nicht ein Griff der letzten Verzweiflung, ein Griff auf Leben und Tod, und ist es nicht zugleich die christliche Sehnsucht und Begierde nach dem Jenseits?". (20) Para Stirner es totalmente indiferente el que se mantenga a Dios en un plano meramente trascendente o que se le desplace a la propia esencia del hombre, haciendo de ésta una encarnación de la divinidad: "Um ein höchstes Wesen handelt es sich bei beiden, und ob dasselbe ein übermenschliches oder ein menschliches sei, das kann Mir, da es jedenfalls ein Wesen über Mir, gleichsam ein übermeiniges ist, nur wenig verschlagen. Zuletzt wird das Verhalten zum menschlichen Wesen oder zum 'Menschen', hat es nur erst die Schlangenhaut der alten Religion abgestreift, doch wieder eine religiöse Schlangenhaut tragen. (21) Desde este punto de vista tan radical, es para Stirner exactamente lo mismo ser luterano, deísta o humanista, porque todos aquellos que elevan por encima de sí un Ser Supremo, no son más que gentes piadosas (*fromme Leute*) que se humillan ante una supuesta realidad que deben venerar: "Ob dann der einige oder dreienige Gott, ob der luthersche Gott oder das être

---

(19) Cf. *EE*, pp. 33-34; *UP*, vol. I, p. 45.

(20) *EE*, p. 34; *UP*, vol. I, p. 46; "Feuerbach abraza con la energía de la desesperación todo el contenido del cristianismo, no para echarlo abajo, sino para apoderarse de él, para arrancar de su cielo, por un último esfuerzo, ese ideal siempre deseado, jamás alcanzado, y guardarlo eternamente. ¿No es ése un supremo esfuerzo, una empresa desesperada sobre la vida y la muerte, y no es al mismo tiempo la última convulsión del espíritu cristiano sediento de más allá?".

(21) *EE*, pp. 50-51; *UP*, vol. I, p. 59; "se trata siempre de un ser supremo; que este Ser Supremo sea sobrehumano o humano, poco me importa; es en todo caso un ser superior a mí. Ya venga a ser en último análisis la esencia humana o el 'Hombre', no habrá hecho más que dejar la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa".

suprême oder Gott gar nicht, sondern 'der Mensch' das höchste Wesen vorstellen mag, das macht für den durchaus keinen Unterschied, der das höchste Wesen selbst negiert, denn in seinen Augen sind jene Diener eines höchsten Wesens insgesamt -fromme Leute: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ". (22)

Otro aspecto de la discorcía filosófica entre ambos consistía en la inversión de *predicados* llevada a efecto por Feuerbach, que había transferido los atributos, secularmente referidos a Dios, al propio hombre. (23) A decir de Stirner, esta hábil maniobra dejaba las cosas como estaban, abandonando la imagen de Dios pero manteniendo las determinaciones que éste poseía en la propia humanidad: "die Verwandlung des Prädikats in das Subjekt das christliche Wesen (und das Prädikat enthält ja eben das Wesen) nur noch drückender fixiert. Der Gott und das Göttliche verflöchte sich um so unauflöslicher mit Mir. Den Gott aus seinem Himmel zu vertreiben und der '*Transzendenz*' zu berauben, das kann noch Keinen Anspruch auf vollkommene Besiegung begründen, wenn er dabei nur in die Menschenbrust gejagt, und mit unvertilgbarer *Inmanenz* beschenkt wird. Nun heisst es: Das Göttliche ist das wahrhaft Menschliche!". (24) Stirner, pues, no se dejó llevar

---

(22) *EE*, p. 42; *UP*, vol. I, p. 51; "Ya sea vuestro Ser Supremo el Dios Único en tres personas, el Dios de Lutero, el *Etre suprême* del deísta, o ya no sea en modo alguno Dios, sino 'el Hombre', todo es uno para el que niega al Ser Supremo mismo, Vosotros, todos los que servís a un Ser Supremo, cualquiera que sea, no sois más que gentes piadosas, tanto el ateo más frenético como el más ferviente cristiano".

(23) L. Feuerbach, *LEC*, p. 63; "La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana".

(24) *EE*, pp. 51-52; *UP*, vol. I, p. 59; "esta transmutación del predicado en sujeto no hace sino afirmar más sólidamente todavía, el ser cristiano (el predicado mismo postula ya el ser). El dios y lo divino se enlazan más indisolublemente aún. Haber desalojado al dios de su cielo y haberlo arrebatado a la '*trascendencia*' no justifica en modo alguno vuestras pretensiones a una victoria definitiva, en tanto que no hagáis más que rechazarlo dentro del corazón humano y dotarlo de una indesarraigable '*inmanencia*'. Será preciso decir desde ahora; lo divino es lo verdaderamente humano".

como les sucediera a otros muchos compañeros de generación por la aparente solución feuerbachiana. Supo comprender con gran agudeza que Feuerbach no anulaba la religiosidad, tan sólo modificaba el objeto de adoración religiosa. De aquí su conclusión de que Feuerbach no había superado a la filosofía especulativa manteniendo un punto de vista teológico en su comprensión del problema. Feuerbach, añadirá finalmente Stirner, se ha contentado "con volver del revés el orden del predicado y del sujeto".(25) En resumen, para Stirner, Feuerbach no abandona la perspectiva religiosa substituyendo a la única realidad -el individuo- por la especie abstracta y anunciando una nueva religión, a saber, la religión de la humanidad. Con este objeto se ha realizado la substitución de predicado por sujeto: "Wer, es sein Gott? Der Mensch? Was das Göttliche? Das Menschliche! So hat sich allerdings das Prädikat nur ins Subjekt verwandelt".(26)

Feuerbach respondió poco después a estas acusaciones que Stirner le había dirigido en un escrito anónimo.(27) Pero Feuerbach rechazó las opiniones de Stirner con argumentos muy débiles. Así, respecto a la crítica de Stirner sobre la pervivencia de los predicados de la divinidad en la humanidad no podrá negar que ocurre de esta forma, limitándose a justificarse: "Los conserva como siendo predicados de la naturaleza y de la humanidad, es decir, en calidad de propiedades naturales y humanas. Si de Dios se las transfiere al hombre, pierden cabalmente con esto el carácter de la divinidad, o sea, esa inmensidad que les corresponde sólo en el alejamiento del hombre -en la abstracción, en la fantasía-; en virtud de esa

---

(25) *UP*, vol. I, p. 68.

(26) *EE*, p. 62; *UP*, vol. I, p. 68; "¿Cuál es su Dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no ha hecho, en definitiva, más que tomar el sitio del sujeto".

(27) Según L. S. Stepelevich, *op. cit.*, p. 459, esta respuesta fue lo único que publicó Feuerbach durante el año 1845, de donde hay que deducir el impacto que la obra de Stirner causó en el autor de *La esencia del cristianismo*. No obstante, Feuerbach contestará a Stirner con una actitud tímida y humilde, como si *El Único y su propiedad* le hubiese tomado por sorpresa.

transferencia desde la oscuridad mística del sentimiento religioso a la luz meridiana de la conciencia humana, dichas propiedades se convierten en populares, 'ordinarias', 'profanas'." (28) La postura de Stirner no queda abatida con estos pobres razonamientos porque su abandono de todo ideal religioso es más consecuente. D. Mc Lellan lo describe puntualizando que si la religión humanista de Feuerbach es para Stirner "la última metamorfosis" del cristianismo, y éste ha de ser abandonado, entonces "la única solución consiste en desembarazarse, de una vez para siempre, de la divinidad en cualquier figura o forma". (29) Este rechazo de todo ideal supremo, es lo que en esencia condujo a Stirner hacia una fórmula nihilista. Paterson opina que este nihilismo patente en el pensamiento de Stirner se identifica con el ateísmo, al completar la crítica del ideal divino con la crítica de la divinización feuerbachiana del hombre: "Por lo tanto, fue finalmente el estudio de Feuerbach lo que llevó a Stirner a reconocerse como un nihilista egoísta y a formular su protesta en el lenguaje exultante del nihilismo egoísta". (30) En definitiva, el ateísmo de Stirner consistiría, por una parte, en la negación explícita de la divinidad o la religión; por otra de una negación de todo aquello que pudiese ser situado en el lugar antes ocupado por Dios. (31) Dicho sea de otro modo, se trata -además de negar la

(28) L. Feuerbach, "La relación existente entre *La esencia del cristianismo* y *El único y su patrimonio*", en L. Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1984, pp. 146-147.

(29) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 138. Mc Lellan añade a este comentario otro no menos significativo que explica la posición de Stirner respecto a Feuerbach: "Para una auténtica liberación, no sólo tenemos que matar a Dios, sino también al hombre. Aquí, Stirner, de un modo característico de los jóvenes hegelianos, toma el punto de partida del propio Feuerbach y lo dirige contra su autor, a quien acusa de no haberlo llevado hasta su adecuado fin" (Mc Lellan, *loc. cit.*).

(30) R.W.K. Paterson, *op. cit.*, p. 42; "It was ultimately from his study of Feuerbach, therefore, that Stirner was brought to recognize himself as a nihilistic egoist and to state his protest in the grim and exultant language of the nihilistic egoism". En realidad, Stirner critica en su libro con igual fuerza el humanismo de Proudhon que el de Feuerbach. Stirner entiende que el concepto proudhoniano de "hombre como trabajador" es un concepto tan alienante y trascendente como cualquier otro. Y de la misma manera, el concepto proudhoniano de "justicia social" le parece a Stirner una reformulación de la eterna ley divina (cf. Paterson, *op. cit.*, p. 43).

(31) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 54.

existencia objetiva de la divinidad- de destruir la propia idea de Dios. (32) En este punto, se ha planteado entre los estudiosos la cuestión de si no incurre Stirner en el mismo defecto que critica substituyendo a Dios por el Yo. Una lectura superficial de Stirner nos podría inducir a esta errónea conclusión. Maria Silvestri, que trata este asunto, opina que "Stirner sitúa al Yo en el puesto de Dios, y en esto no hace más que recoger los resultados más clamorosos de la crítica del cristianismo desplegada por la izquierda hegeliana". (33) Pero aun así, matiza que este Yo no es un espíritu que se crea a sí mismo o que crea el mundo, a modo de Demiurgo, sino más bien el Yo que piensa y conoce para sí el mundo en el que desarrolla su libertad, libre de toda ley y de toda limitación. (34) Es decir, aunque el Yo sea elevado a una categoría suprema, valorado desde un punto de vista riguroso, carecería de los atributos tradicionales de un ser sagrado y divinizado. Paterson expresa con otro lenguaje esta misma intuición básica. El único no es propiamente hablando un arquitecto cósmico sino el artista existencial que a partir de su propia experiencia obtiene una imagen metafísica de su mundo personal. (35)

Sin embargo, la última y más interesante consecuencia que se derivará del debate establecido entre Stirner - en su papel de implacable crítico del humanismo- y Feuerbach -defensor del valor absoluto del Hombre genérico- será la proyección que la obra de Stirner encontrará en los propios discípulos de Feuerbach. Lawrence S. Stepelevich comenta que si esta discusión filosófica termina en

---

(32) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 191.

(33) M. Silvestri, *op. cit.*, p. 314; "Stirner colloca l'Io al posto di Dio, e in questo non fa che raccogliere i risultati più clamorosi della critica del Cristianesimo svolta dagli hegeliani di sinistra".

(34) *Ibid.*

(35) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 220; "Nor is The Unique One literally a cosmic architect, arranging and administering a pre-existent stuff into the natural patterns which science methodically discovers. He is rather the existential artist, recapturing his experience in formulae which convert it into a metaphysical image of the personal world he inhabits" ("Y no es el Único un arquitecto cósmico, arreglando y administrando una materia preexistente en estructuras naturales que la ciencia descubre. El es, más bien, el artista existencial reconquistando su experiencia en fórmulas que la convierten en una imagen metafísica del mundo personal que él habita").

el año 1845 y a continuación Stirner es, de un modo u otro olvidado, no obstante en ese mismo año K. Marx, históricamente el discípulo principal de Feuerbach, abandonó su preocupación por el "hombre alienado reemplazándolo en lo sucesivo por el "hombre histórico". Según Stepelevich hay quien "ha argumentado convincentemente que Marx dejó de ser un feuerbachiano leyendo a Stirner". (36) Igualmente Paterson apoya esta misma idea indicando que si el Marx de los *Manuscritos* de 1844 declaraba que Feuerbach había alcanzado un auténtico materialismo, en cambio, en *La ideología alemana*, le acusó de no referirse al "hombre histórico actual" sino sólo al Hombre genérico. Así, pues, la transición de Marx desde la elucubración metafísica y moral hasta el análisis histórico empírico sería -cuando menos en parte- atribuible a la fulgurante aparición del libro de Stirner. (37) Pero no parece sólo esto. Stepelevich constata que también a partir de 1845 Feuerbach se desvió de su humanismo altruista para reaparecer defendiendo una concepción materialista y sensualista. La cuestión está en saber hasta qué punto es Stirner el responsable de este significativo cambio. (38) En conclusión, podríamos decir que el debate entre Stirner y Feuerbach, lejos de ser una muerta discusión entre dos importantes epígonos del hegelianismo, se nos muestra como uno de los temas claves para explicar el rápido avance experimentado por ciertos desarrollos filosóficos que, de no haber existido esta polémica, hubiesen permanecido aletargados o hubiesen evolucionado tal vez a un ritmo más contenido.

---

(36) L. S. Stepelevich, *op. cit.*, p. 461; "Lobkowitz has convincingly argued that Marx ceased being a Feuerbachian upon reading Stirner", Se refiere aquí a Nicholas Lobkowitz, "Karl Marx and Max Stirner", en *Demystologizing Marxism*, ed. Frederick J. Adelman, The Hague, 1969.

(37) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 118; "that Marx's transition from moral commitment to empirical inquiry, and from metaphysical speculation to historical analysis, was entirely attributable to the astringent influence of Stirner's book" ("esa transición de Marx desde un compromiso moral a la pregunta empírica y desde la especulación metafísica al análisis histórico, era enteramente atribuible a la influencia austera del libro de Stirner"),

(38) L. S. Stepelevich, *op. cit.*, pp. 461-462. Stepelevich recoge la opinión de Simon Rawidowitz, *Ludwig Feuerbach Philosophie*, Berlin, 1964, p. 163, para quien sería también Stirner el que habría impelido a Feuerbach "desde la antropología al naturalismo",

CAPITULO II  
LA AUTONOMIA ABSOLUTA  
DEL YO SUBVERSIVO



II.1. EL REENCUENTRO CON LA SUBJETIVIDAD CARTESIANA.

No hay duda de que el proyecto stirneriano se sitúa en las coordenadas específicas de la *modernidad*. Y es así porque contemplado sumariamente observamos que en realidad el pensamiento de Max Stirner vino a replantear, de una forma crítica y radical, el fértil problema de la *subjetividad* con el que se inició, desde Descartes, el periodo filosófico que convenimos en llamar *moderno*. (1)

II.1.1. Stirner frente al problema de la subjetividad inherente a la epistemología moderna.

En efecto, Stirner va a proceder partiendo del *reconocimiento* de sí, de la certeza de sí mismo, como supuesto básico e irrenunciable: "Erst dann, wenn Ich Meiner gewiss bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. Dagegen kann Ich Meiner nimmermehr froh werden, solange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, dass nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes geistiges, d.h. gespenstisches Ich, z.B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen u. dgl. Ein ungeheurer Abstand trennt beide Anschauungen: in der alten gehe Ich auf Mich zu, in der neuen gehe Ich von Mir aus". (2) El Yo, en tanto conciencia representativa de toda *alteridad*, es el postulado del cual hay que derivar

---

(1) En rigor, el surgimiento y desarrollo de la filosofía moderna se produce -aparte de otras causas históricas determinadas- por el despliegue de una *racionalidad* que progresivamente cobra autonomía respecto a la fé y por la aplicación sistemática de la razón al estudio de la naturaleza y la cultura. Ahora bien, en este nuevo espacio ideológico el examen de la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, es decir, el problema gnoseológico, subrayó la importancia del sujeto en el proceso del conocimiento, planteándose así la pregunta por la esencia y la estructura de la *subjetividad*, cuestión que se halla explícita en toda la obra filosófica desde Descartes a Kant.

(2) *EE*, p. 359; *UP*, vol. II, p.174; "Sólo cuando estoy seguro de mí y cuando no me investigo ya, soy verdaderamente mi propiedad. Entonces me poseo y por eso me empleo y gozo de mí. Pero en tanto que creo, por el contrario, tener que descubrir todavía mi verdadero yo, en tanto que pienso deber hacer de modo que el que vive en mí no sea Yo, sino el cristiano o cualquier otro yo espiritual, es decir, cualquier fantasma tal como el Hombre, la esencia del Hombre, etc., me está para siempre prohibido gozar de mí. Hay un abismo entre estas dos concepciones; según la antigua, yo soy mi fin; según la nueva, yo soy mi punto de partida".

cualquier otro principio o descubrimiento. Al parecer, volvemos así al estado de *autoevidencia* presente en el discurso cartesiano que teñiría su racionalismo de un tinte imborrablemente *subjetivo*. Sin embargo, pronto resaltan las diferencias que separan a ambos planteamientos. Es cierto que, en apariencia, el siempre cauteloso Descartes presenta su método y su sistema como el logro de un individuo descontento con el estado del saber en su momento histórico. (3) Pero es fácil notar el valor universal y objetivo que, en el fondo, otorgaba a su método, supuestamente personal, si recordamos que se modeló sobre el paradigma geométrico, considerado como norma suprema de objetividad racional. Muy al contrario, Stirner rechazó el presupuesto objetivista nacido con el cartesianismo. En esencia, Stirner eliminaría, por una parte, la finalidad epistemológica que clausura como prefijado límite el argumento del *cogito*. (4) Por otra parte, para Stirner el papel mediatizador que el pensamiento cumple en la reconstrucción metafísica -iniciada por Descartes con la autoreflexión existencial subjetiva- resulta superfluo y alienador. En este sentido, la pura *subjetividad pensante* es comparada con la *subjetividad creyente* luterana: "Kurz Mein Sein (das *sum*) ist ein Leben im Himmel des Denkens, des Geistes, ein cogitare. Ich selber aber bin nichts anderes als Geist, als denkender (nach Cartesius), als Gläubiger (nach Luther)". (5) Esta "espiritualización", que por falsear la inmediatez del reconocimiento de sí Stirner pretende abandonar, es una característica constante de la modernidad: "Dieser Gedanke durchzieht die Reformationsgeschichte bis heute". (6) La in-

---

(3) René Descartes, *Discurso del método, Tratado de las pasiones del alma*, Barcelona, Ed. Planeta, 1984, tr. al castellano de Eugenio Frutos, p. 5, por ejemplo, escribe: "Pero mi propósito no es enseñar aquí el método que debe seguir cada uno para conducir bien su razón, sino sóloamente hacer ver de qué forma ha tratado yo de conducir la mía".

(4) Como se recordará, el *cogito* es la primera verdad que resiste al criterio cartesiano de la claridad y la distinción, sirviendo como primer principio de su filosofía.

(5) *EE*, p. 92; *UP*, vol. I, p. 92: "En suma, mi ser (el *sum*) es una vida en el cielo del pensamiento, del espíritu; es un *cogitare*. Yo mismo no soy nada más que espíritu; espíritu que piensa, dice Descartes, espíritu creyente, dice Lutero".

(6) *Ibid.*; *UP*, vol. I, p. 92: "Este pensamiento atraviesa toda la historia de la Reforma hasta nuestros días".

mediatez del Yo precede a cualquier fundamentación intelectual del mismo. Stirner tiene en este punto la clara conciencia de que está intentando un cambio global de perspectiva en relación con el pensamiento moderno. Por ello, declara que la filosofía moderna a partir de Descartes se ha limitado a extraer las consecuencias directas del cristianismo, absolutizando el valor del conocimiento: "Daher beginnt sie mit dem absoluten *Zweifel*, dem *dubitare*, mit der 'Zerknirschung' des gemeinen Bewusstseins, mit der Abwendung von Allem, was nicht durch den 'Geist', das 'Denken' legitimiert wird". (7) De una duda absoluta, potencialmente sólo el pensamiento (*das Denken*) puede liberarnos. La duda se transforma en certidumbre - verdad gnoseológica y realidad metafísica- porque el pensar (*cogitare*) es un principio incondicionado capaz de cimentar el nuevo dogma de la substancialidad ontológica del sujeto en cuanto *actualidad pensante*: "Das *dubitare* des Cartesius enthält den entschiedenen Auspruch, dass nur das *cogitare*, das Denken, der Geist -sei". (8) Si Descartes había protestado "contra el mal hábito, que entonces predominaba entre los escolásticos, de oscurecer lo que era autoevidente", (9) Stirner reprocha a Descartes haber ocultado detrás de la cortina de humo del pensamiento la instantánea autoevidencia del yo empírico y singular, sentando con ello el presupuesto general para toda la filosofía moderna de que sólo lo que ha sido pensado con claridad intelectual existe propiamente. La salida por la que opta Stirner es evitar ese presupuesto. El pensar, como el querer o el reír, son actividades que pertenecen al individuo que las ejecuta. El es entonces el auténtico origen de estas funciones -afectivas o intelectuales- y él es también el dueño arbitrario de los resultados que se sigan de ellas. El individuo singular no puede estar

---

(7) *EE*, p. 92; *UP*, vol. I, p. 92; "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" vol. I, p. 92.

(8) *Ibid.*; *UP*, vol. I, p. 92; "El *dubitare* cartesiano implica el juicio de que sólo el *cogitare*, el pensar, el espíritu, es".

(9) Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 170.

sometido al dogmático imperio del pensamiento abstracto. De esta manera llegamos al punto central de la teoría del conocimiento stirneriano. Frente al principio de intersubjetividad racional como norma que de uno u otro modo define la objetividad del conocimiento -presente en mayor o menor medida en toda la epistemología moderna-, el significado de la esbozada teoría gnoseológica stirneriana consiste en negar el valor objetivo del conocer, defendiendo la irreductible subjetividad de todo saber. Caracterizado así, se trataría pues de un *individualismo epistemológico* de corte radical que Stirner -igual que hará posteriormente Nietzsche- proyecta sobre el escenario de un tiempo futuro: "Der Zukunft sind die Worte vorbehalten: Ich bin Eigner der Welt der Dinge, und Ich bin Eigner der Welt des Geistes".(10) Pero por si acaso no hubiese quedado suficientemente clara su posición, Stirner exclama: "Als ob ein Begriff der Sache für sich existierte und nicht vielmehr der Begriff wäre, welchen man sich von der Sache macht!".(11) El concepto (*der Begriff*) depende del sujeto individual que lo produce. Por lo tanto, su valor objetivo es nulo puesto que toda referencia acerca de lo que se dice que hay o se piensa que existe se remite, en última instancia, al Yo.

Algo semejante, sucede frente a la idea del progreso, fruto también de la racionalidad moderna desde Bacon o Leonardo en adelante, que se halla íntimamente ligada al quehacer filosófico de la tradición postcartesiana. Stirner negará el valor que posee para la liberación del hombre, por someter al individuo a una nueva esclavitud. O dicho con palabras de H. Arvon: "Max Stirner halla la

(10) *EE*, p. 72; *UP*, vol. I, p. 76; "Al porvenir le están reservadas estas palabras: 'Yo soy poseedor del mundo de los objetos y soy poseedor también del mundo de los pensamientos', Literalmente, Stirner dice es esta cita "poseedor del mundo del Espíritu" (*Eigner der Welt des Geistes*), en clara alusión al hegelianismo. La intención que sobresa de esta construcción, tan típica del estilo de Max Stirner, es manifestar abiertamente su hostilidad al sistema de Hegel y así pensamos que debió ser entendido por sus contemporáneos.

(11) *EE*, p. 104; *UP*, vol. I, p. 102; "¡Como si la idea 'de una cosa' existiese por sí misma y no fuese más bien la idea que uno se forma de cada cosa!".

solución procediendo a una especie de 'revolución copernicana'. En lugar de hacer depender al sujeto del objeto, es decir, la felicidad de los hombres del perfeccionamiento del mundo que los rodea y del dominio que ejercen sobre la naturaleza, subordina por entero el objeto al sujeto". (12) Desde esta óptica, el problema de la aplicación del conocimiento al dominio de la naturaleza se transforma ya que a la subjetividad conquistadora de la realidad mediante la ciencia y la técnica, Stirner opone un Yo individual que se expande en el seno de esa misma realidad: "En tanto que el movimiento que arrebató la historia de los hombres es de progresión y de agresión con respecto a la naturaleza, el del hombre considerado en su individualidad es de apertura, de eclosión. El Yo no 'progresar'; se acrecienta simplemente con lo que es, aumenta de continuo. No conquista un mundo cuyas fronteras retroceden sin cesar; se despliega dentro de su dominio". (13) Así pues, Stirner tal y como posteriormente hará Nietzsche, huye de los grandes mitos de la época moderna y desvela las consecuencias anómalas de sus aparentes logros.

#### II.1.2. La revisión crítica de la herencia cartesiana en Fichte y Hegel.

En definitiva, Stirner reprocha a sus antecesores filosóficos el haber efectuado una sobrevaloración del pensamiento -tanto en un sentido teórico como práctico- oprimiendo la *individualidad* bajo el yugo de la vana abstracción: "Dies ist der Sinn der Hierarchie. Hierarchie ist Gedankenherrschaft, Herrschaft des Geistes! Hierarchisch sind Wir bis auf den heutigen Tag, unterdrückt von denen, welche sich auf Gedanken stützen. Gedanken sind das Heilige". (14) Pero rechazar esta jerarquización epistemológica, significaba volver al

---

(12) Henri Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, Ed. Taurus, 1979, p. 128.

(13) *Ibid.*

(14) *EE*, p. 79; *UP*, vol. I, p. 82; "Tal es el sentido de la jerarquía: la jerarquía es la dominación del pensamiento, la realeza del espíritu. Hasta este día hemos permanecido jerárquicos, oprimidos por los que se apoyan sobre pensamientos. Los pensamientos son lo sagrado".

propio yo. Este deseo de recomenzar la tarea filosófica por el propio sujeto particular, había aflorado ya en Fichte: "Fijate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que está fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo". (15) Pero Stirner considera que la propuesta de Fichte es igualmente un engaño. En especial, se burla con su habitual humor, de la supuesta entidad del fichteano *no-Yo*: "Der Wert *Meiner* kann unmöglich hoch angeschlagen werden, solange der harte Demant des *Nicht-Ich* so gewaltig im Preise steht, wie dies sowohl mit dem Gotte als mit der Welt der Fall war. Das Nicht-ich ist noch zu körning und unbezwinglich, um von mir verzehrt und absorbiert zu werden". (16) Aunque no sea posible afirmarlo con seguridad -dado el tono jocoso en el que se expresa-, se tiene la impresión de que Stirner pretende señalar la dificultad de la pervivencia sintética dentro del sistema de un Yo infinito y no-Yo que se le opone y lo limita. Además de destacar esta contradicción, Stirner rechaza el carácter absoluto con el que Fichte reviste al Yo que postula su teoría. En opinión de Stirner este es el rasgo que contradistingue la *autoconciencia individual* que el defiende del Yo especulativo del idealista Fichte: "Wenn Fichte sagt: 'Das Ich ist Alles', so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich ist Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das *endliche* Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom 'absoluten' Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich". (17) El juicio de

(15) Johann Gottlieb Fichte, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la ciencia*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984, pp. 29-30.

(16) *EE*, p. 72; *UP*, vol. I, p. 76; "Es imposible hacer gran caso del valor del yo, en tanto que el duro diamante del no-yo (sea este no-yo el dios o el mundo) continúe a un precio tan exorbitante. El no-yo está aún demasiado verde y demasiado duro para que sea posible al yo catarlo y absorberlo". Con toda probabilidad *Demant* contiene una errata en el texto original, siendo la palabra correcta *Diamant*.

(17) *EE*, p. 199; *UP*, vol. II, p. 34; "Cuando Fichte dice: 'El Yo es todo' eso parece perfectamente en armonía con mi teoría. Sólo que el Yo no es todo, sino que destruye todo, y sólo el Yo que se descompone él mismo, el Yo que no es jamás, el Yo final, es realmente Yo, Fichte habla de un Yo 'absoluto', en tanto que yo hablo de mí, del Yo parecerado" vol. II, p. 34.

Stirner sobre Fichte, viene avalado por los comentaristas que sagazmente han sospechado una posible relación entre ambos autores. Stirner toma partido por el Yo real y empírico frente al Yo absoluto: "A la universalidad formal del pensar, que se obliga a ser universalidad formal del querer, Stirner opone la realidad viviente del Yo empírico. Al Yo absoluto de Fichte, le opone Stirner el Yo empírico determinado y aislado".(18) En la terminología propia del pensamiento stirneriano, este "yo empírico" denota la *autoconciencia singular*, el único. Si con Descartes había surgido un proyecto de racionalización del mundo basado en la propuesta de una subjetividad general, Stirner objeta ahora a Fichte -consecuente en esencia con Descartes- que ese Yo es una entidad abstracta y exterior al individuo: "Auch Fichtes Ich ist dasselbe Wesen ausser Mir, denn Ich ist Jeder, und hat nur dieses Ich Rechte, so ist es 'das Ich', nicht Ich bin es. Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig".(19)

Tampoco Hegel, último heredero del idealismo cartesiano, se vería libre de la crítica, porque para Stirner con él ha alcanzado su máxima altura la identidad entre razón y realidad: "Das Himmelreich, das Reich der Geister und Gespenster, hat in der spekulativen Philosophie seine rechte Ordnung gefunden. Hier wurde es ausgesprochen als das Reich der Gedanken, Begriffe und Ideen bevölkert, und dies 'Geisterreich' ist dann die wahre Wirklichkeit".(20) La trascendencia de la síntesis hegeliana entre el sujeto y el objeto es claramente reconocida por Stirner, quien entiende que

---

(18) Maria Silvestri, *op. cit.*, p. 324; "Alla universalità formale del pensare, che si costringe ad essere universalità formale del volere, Stirner oppone la realtà vivente dell'io empirico, All'io assoluto di Fichte, lo Stirner oppone l'io empirico determinato e isolato". También C. Díaz, *op. cit.*, p. 63, insiste en este carácter del Yo stirneriano, que no es "un yo trascendental a lo Fichte, muy por las vías de la metafísica hegeliana, sino un yo absoluto, empírico y solitario".

(19) *EE*, p. 406; *UP*, vol. II, p. 213; "El yo de Fichte es igualmente un ser exterior y extraño a mí, porque ese yo es cada uno y tiene sólo derechos, de suerte que es 'el yo' y no Yo, Pero Yo, no soy un 'yo' junto a otros 'yo'; soy el sólo Yo, soy Único".

(20) *EE*, p. 75; *UP*, vol. I, pp. 78-79; "El reino de los cielos, el reino de los espíritus y de los fantasmas, ha encontrado el puesto que le convenía en la filosofía especulativa. Se ha convertido en reino de los pensamientos, de los conceptos y de las ideas; el cielo está poblado de ideas y de pensamientos y ese 'reino de los espíritus' es la realidad misma".

al someter la realidad empírica al reino espiritual de la razón se falsea el auténtico valor de las cosas. Stirner concluye esta sumaria caracterización de la filosofía especulativa hegeliana afirmando: "Da soll dem Gedanken ganz und gar die Wirklichkeit, die Welt der Dinge, entsprechen, und kein Begriff ohne Realität sein. Dies verschaffte Hegels System den Namen des objektivsten, als feierten darin Gedanke und Ding ihre Vereinigung".(21) Ante esta correspondencia entre *racionalidad* y *realidad*, forzada por la dialéctica hegeliana, Stirner ofrece una salida subjetivista fundando toda referencia del mundo exterior en el individuo singular, de modo que el "mundo empírico es totalmente referido al *Unico*: toda realidad distinta del *Unico* regresa allí sólo como mero objeto de su dominio".(22) Como último apunte sobre Hegel, Stirner observa que, tanto él como Goethe, al defender el sometimiento del individuo a lo objetivo, ofrecen el auténtico rostro ideológico de la era burguesa: "Dennoch ist dies der Sinn der Bourgeoisie, und ihr Dichter Goethe, wie ihr Philosoph Hegel haben die Abhängigkeit des Subjekts vom Objekte, den Gehorsam gegen die objektive Welt usw. zu verherrlichen gewusst. Wer nur der Sache dient, 'sich ihr ganz hingibt' der hat die wahre Freiheit".(23) No es extraño que Stirner

---

(21) *EE*, p. 80; *UP*, vol I., p. 82; "Así la realidad, el mundo de los objetos, debe corresponder completamente al pensamiento, y ningún concepto debe ser sin realidad, Eso es lo que ha hecho llamar objetivo al sistema de Hegel, con preferencia a toda otra doctrina, porque el pensamiento y el objeto, lo ideal y lo real, celebraban allí su reunión".

(22) Giuseppe Zaccaria, "Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di Max Stirner" en AA.VV. *La società criticata, Revisioni tra due cultura*, Napoli, 1974, p. 308. No es fácil admitir que Stirner haya resuelto, ni siquiera de una forma medianamente aceptable el problema del conocimiento al adoptar este subjetivismo extremo. La cuestión sería ahora explicar como es posible al yo una apertura al mundo de la experiencia exterior. Sin embargo, a Stirner no parece haberle preocupado mucho esta dificultad ya que para él no constituía un objetivo prioritario lograr una teoría del conocimiento formalmente precisa.

(23) *EE*, p. 114; *UP*, vol. I, p. 110; "Sin embargo, tal es el sentido íntimo de la burguesía; su poeta, Goethe, como su filósofo, Hegel, han celebrado la dependencia del sujeto frente al objeto, la sumisión al mundo objetivo, etc. El que se inclina ante los acontecimientos y se descubre ante el hecho cumplido posee la verdadera libertad".



emita esta opinión sobre Goethe y Hegel porque ambos aparecían en aquel momento como las dos grandes figuras ideológicas de la cultura alemana. Ambos, compartían asimismo una actitud vital de reconciliación con la realidad germánica que Stirner obviamente repudiaba. (24) Goethe además había rechazado - tal y como Hegel lo hiciera- el subjetivismo considerándolo un componente de regresión histórica: "Todas las épocas de retroceso y de disolución muestran tendencias subjetivas, y por el contrario, las progresivas toman una dirección objetiva. Por lo tanto, en orden a su carácter subjetivo, nuestra época presenta síntomas de retroceso". (25) La distancia histórica que nos separa de la obra de Goethe, nos permite comprender cómo también él había analizado clarivamente la sociedad burguesa que se avecinaba y se hallaba en una personal posición crítica respecto a ella. (26) Pero lo que para Hegel o Goethe era un síntoma de estancamiento -la subjetividad individual-, para Stirner es, por el contrario, un signo de liberación que subvierte el orden social burgués y el modelo cultural por él establecido desde Descartes en adelante: "*Dein Denken hat nicht 'das Denken' zur Voraussetzung, sondern Dich. Aber so setzest Du Dich doch voraus? Ja, aber nicht Mir, sondern meinen Denken. Vor meinen Denken bin -Ich. Daraus folgt, dass meinem Denken nicht ein Gedanke vorhergeht, oder dass mein Denken ohne eine 'Voraussetzung' ist.*" (27)

---

(24) V. *supra*, en la introducción a este trabajo el aptdo. I.1, en donde se desarrolló esta cuestión.

(25) Johann P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Ed. Iberia, 1982, vol. I, p. 151.

(26) V. en especial el estudio de Manuel Sacristán, "La veracidad de Goethe" que prologa la edición Goethe, *Obras*, Barcelona, Ed. Vergara, 1969, pp. 29 y ss., en donde Sacristán aclara lúcidamente algunos aspectos de la relación entre el ascendente mundo burgués y la personalidad de Goethe. Sacristán, por ejemplo, destaca cómo Goethe tuvo conciencia "del mal de la cultura burguesa, la escisión y el carácter incompleto del individuo" (*loc. cit.*, p. 33), pareciendo conocer de antemano que "la sociedad burguesa nace mortalmente enferma", (*loc. cit.*, p. 41) lo que condicionó su actuación pública y privada.

(27) *EE*, p. 395; *VP*, vol. II, p. 204; "Tu pensar no tiene por hipótesis 'el pensar', sino Tú. Así pues, ¿te has supuesto tú? Si, pero no es a mí a quien me supongo, es a mi pensar. Antes que mi pensar, Yo soy. Siguese de aquí que ningún pensamiento precede a mi pensar o que mi pensar no tiene hipótesis".

Por consiguiente, creemos encontrar en Stirner la reveladora visión del significado histórico y cultural de la epistemología moderna. La mediación establecida por ella entre el sujeto y el objeto a través del pensamiento racional han desdibujado la verdadera relación entre estos dos polos. Para Stirner, el Yo es, por decirlo en términos kantianos, un elemento *a priori* tanto del conocimiento como del quehacer humano. Es decir, una realidad autoevidente que no precisa de una fundamentación más allá de sí mismo, ni siquiera la base firme y cierta de un *cogito* al puro estilo cartesiano. (28) Este Yo, único e impensable, que nos muestra la subjetiva gnoseología stirneriana, presidirá el examen sociológico con el que Stirner juzga a su presente histórico y valora las ilusiones políticas de sus contemporáneos.

---

(28) Aunque, por supuesto, existe una enorme distancia entre los objetivos concretos que uno y otro pretenden alcanzar y, sobre todo, por el lenguaje empleado, no deja de ser interesante efectuar una comparación entre los argumentos de Stirner y el comentario heideggeriano al análisis kantiano del "yo pienso" (cf. Martin Heidegger, *El ser y Tiempo*, Madrid, F.C.E., 1980, § 64, p. 346 y ss.). En cualquier caso, Stirner y Heidegger se encuentran unidos por su reflexión crítica frente al discurso metafísico de la modernidad y por su radical intento de superarlo.

## II.2. EL ESCEPTICISMO COMO RESPUESTA POLITICA.

Como una consecuencia más de su rechazo del principio de objetividad del conocimiento -aunque no exclusivamente por esta causa- Max Stirner nos ofrece un juicio muy negativo de los proyectos políticos de su época. Sus valoraciones se nos muestran como propias de una actitud francamente escéptica en el terreno político. Pero ¿por qué se atrincheró Stirner en esta insostenible posición filosófica que es a menudo el escepticismo?

### II.2.1. El horizonte histórico típico del escepticismo y la disolución del Antiguo Régimen.

Lo deseemos o no esta simple pregunta nos remite, sin embargo, a una indagación más general sobre las causas determinantes del escepticismo. En su estudio sobre el escepticismo de Miguel de Montaigne, Horkheimer constata el hecho significativo de que en los dos periodos de la historia europea en los que el escepticismo ha encontrado un excelentes cultivadores -final de la antigüedad y Renacimiento- poseen algunos rasgos semejantes: "En ambos casos, sobre el suelo de la antigua cultura urbana se producen reestratificaciones y luchas sociales. Los poderes centralizados se las arreglan para asumir el papel histórico dirigente". (1) No cabe duda de que el ámbito histórico en el que mueve la vida y la obra de Stirner en poco difiere, globalmente considerado, de este cuadro característico del escepticismo que nos describe Horkheimer. Ascensión de una clase burguesa, desarrollo del comercio, inflación, depauperación progresiva de las clases más bajas y levantamientos populares. (2) Max Stirner está plenamente convencido de que vive en

---

(1) Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, p. 139. Recuérdese como apoyo inequívoco sobre el estado social en el Renacimiento la obra de Thomas More, *Utopía*, en concreto el libro primero en el que se denuncia el problema social en la Inglaterra de la época (cf. T. Moro, *Utopía*, Barcelona, Ed. Orbis, 1984, pp. 85 y ss.).

(2) Cf. M. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 141-143 (v. también *supra* la introducción a este trabajo, apdos. I,1 y II,1., en donde se situaba la filosofía de Stirner en un marco histórico y social adecuado).

un momento de inestabilidad social y crisis política, provocada por la elevación al poder de la clase burguesa: "Was Jahrtausende ersehnt und erstrebt wurde, nämlich jenen absoluten Herrn zu finden, neben dem keine andern Herren und Herrchen mehr machtverkürzend beständen, das hat die Bourgeoisie hervorgebracht". (3) Y es el análisis del reciente orden burgués lo primero que destaca el carácter escéptico del pensamiento político de Stirner. (4) Existe un pasaje clave en el que Stirner se ocupa de contraponer al Estado burgués el Antiguo Régimen absoluto que resulta ser decisivo a ese respecto. (5) Stirner define esencialmente el régimen absoluto como una "monarquía de rangos" (*Ständemonarchie*), (6) en la que el individuo -según su posición en la estructura social- aparecía subordinado a diferentes poderes que actuaban a su vez como reinos en miniatura (*kleine Monarchie*). Esto significaba que cada individuo se hallaba vinculado a alguna de estas pequeñas comunidades -hermandades, corporaciones, municipios, etc.- y era a ellas a las que debía someterse: "Überall musste der Einzelne sich zuerst als ein Glied dieser kleinen Gesellschaft ansehen und dem Geiste derselben, dem esprit de corps, als seinem Monarchen unbedingten Gehorsam leisten". (7) En cierta forma, este "prestar obediencia" (*Gehorsam leisten*) garantizaba al

(3) *EE*, p. 111; *UP*, vol. 1, p. 107; "La burguesía ha cumplido el sueño de tantos siglos; ha descubierto un señor absoluto cerca del cual otros señores no pueden ya elevarse como otras tantas restricciones".

(4) V. *supra*, en el aptdo. 2 de la introducción la crítica de Stirner a la sociedad burguesa, para completar lo que se tratara aquí.

(5) *EE*, pp. 112-114; *UP*, vol. 1, p. 109. Este texto no fue recogido por la selectiva traducción de Eduardo Subirats mutilando el razonamiento de Stirner (cf. Max Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Mateu, 1970, p. 83 en donde se omite la argumentación de Stirner que vamos a exponer y comentar).

(6) Pedro González Blanco traduce este término por el vocablo, un tanto bárbaro, "castocracia", que si bien se ajusta a la intención de Stirner, sin embargo resulta lingüísticamente impreciso y se presta a humorísticos equívocos.

(7) *EE*, p. 113; *UP*, vol. 1, p. 109; "Por todas partes, el individuo debía, ante todo, considerarse como miembro de la pequeña sociedad a que pertenecía y plegarse sin reserva a su espíritu, el espíritu de cuerpo, como ante una autoridad sin límites". V. Henri Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, Ed. Taurus, 1979, pp. 39-40 en donde es comentada la versión stirneriana del tránsito de la sociedad feudal a la sociedad burguesa en unos muy términos semejantes a los que aquí aparecen y sobre la base de los mismos textos.

individuo una relativa seguridad, pese a que la misma proviniera de una autoridad que actuaba como intermediaria. Así sucedía en todos los órdenes de la vida, políticos o religiosos, de tal modo que cada cual se relacionaba con el Estado indirectamente "wie im Katholizismus der Einzelne erst durch den Priester sich mit Gott vermittelt". (8) Naturalmente hay que entender que Stirner no aprueba en modo alguno semejante renuncia del individuo a ejercer su singular poder de decisión. Ahora bien, según Stirner, se empeoraron las cosas cuando la burguesía disolvió la sociedad tradicional. Al afirmarse como la "Nación" instauró una monarquía más absoluta, derrumbando aquellas pequeñas monarquías y suprimiendo el "principio de rangos" (*Prinzip der Stände*) que le era consustancial. (9) Stirner se pregunta entonces si realmente los individuos salidos del régimen de castas se hallaban así realmente libres y su respuesta es categórica: "Nein, es hatte ja nur deshalb der Dritte Stand sich zur Nation erklärt, um nicht ein Stand *neben* andern Ständen zu bleiben, sondern der *einzige Stand* zu werden". (10) Con ello el individuo quedaba aislado frente a la una estructura política única y todopoderosa. Si el Antiguo Régimen concordaba con el catolicismo, en cambio el nuevo sistema político-social se conciliaba mejor con el protestantismo al suprimir toda mediación: "Was war nun aus dem Einzelnen geworden? Ein politischer Protestant, denn er war mit seinem Gotte, dem Staate, in unmittelbaren Konnex getreten". (11)

---

(8) *EE*, p. 113; *UP*, vol. 1, p. 109; "como en el catolicismo el individuo no comunica con Dios más que por el órgano del sacerdote".

(9) *Loc. cit.*

(10) *EE*, p. 113; *UP*, vol. 1, p. 109; "No; si el Tercero [Tercer Estado] se había proclamado Nación, era precisamente a fin de no ser ya un Estado al lado de otros Estados, sino para convertirse en el Único Estado", Stirner utiliza aquí un juego verbal equiparando *Stand* (estado, situación, rango) con *Staat* (Estado, aparato de gobierno). La continuación de esta cita lo muestra claramente: "Dieser einzige Stand ist die Nation, der 'Staat' " (*Loc. cit.*), Literalmente, en castellano: "Este Único rango es la Nación, el 'Estado' ".

(11) *EE*, p. 113; *UP*, vol. 1, p. 109; "¿Qué venía a ser con esto el individuo? Un protestante político, en adelante en relaciones inmediatas con su Dios, el Estado".

II.2.2. La crítica stirneriana al liberalismo burgués.

A continuación, Stirner examina la mutua afinidad que existe entre la era burguesa y el sistema político liberal ya que, según él: "Mit der Zeit der Bourgeoisie beginnt die des *Liberalismus*". (12) El liberalismo pretende instaurar un régimen constitucional acorde con la clase política dominante. Stirner insiste en la idea de que básicamente se trata de alcanzar un "orden razonable" (*vernünftige Ordnung*) que evite la anarquía y anule la individualidad (*Eigenheit*). A estos principios, Stirner responde con una frase en la que quedan condensados todos sus argumentos: "Herrscht aber die Vernunft, so unterliegt die *Person*". (13) Es entonces la "ley razonable" (*vernünftige Gesetz*) quien ocupa el trono en que antes se hablaba la fe. (14) Por esto, concluye Stirner que se ha establecido una "dictadura de la razón" (*Vernunft Herrschaft*) cuyos propagadores son los liberales: "Die Liberalen sind *Eiferer*, nicht gerade für den Glauben, für Gott, usw., wohl aber für die *Vernunft*, ihre Herrin. Sie vertragen keine Ungezogenheit und darum keine Selbstentwicklung und Selbstbestimmung: sie *bevormunden* trotz den absolutesten Herrschern". (15) Estas observaciones, en las que se relaciona la esfera política y el comportamiento religioso, demuestran la agudeza de Stirner a la hora de extraer el sentido soteriológico o evangélico, si se prefiere- del proyecto político burgués a partir de los mismos acontecimientos históricos.

Con posterioridad a la obra de Stirner, Max Weber analizó con una gran intuición la relación entre la superestructura ideológica de la sociedad burguesa y la infraestructura económica resultante en *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905). Son frecuentes en este valioso trabajo las comparaciones

---

(12) *EE*, p. 115; *UP*, vol. 1, p. 110; "Con la era de la burguesía se abre la del liberalismo".

(13) *EE*, p. 115; *UP*, vol. 1, p. 111; "Pero si la razón reina, la persona sucumbe".

(14) *Ibid.*

(15) *EE*, p. 116; *UP*, vol. 1, p. 111; "Los liberales son apóstoles, no precisamente los apóstoles de la fe, de Dios, etc., sino de la razón, su evangelio. No dejando su racionalismo ninguna latitud al capricho, excluyó en consecuencia toda espontaneidad en el desarrollo y la realización del yo; su tutela vale por la de los señores más absolutos".

entre catolicismo y protestantismo al modo en que Stirner lo hace. De alguna manera, Weber y Stirner comparten la idea de que el protestantismo no fue a la larga una emancipación del individuo respecto al poder religioso porque "la Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual". (16) Pero, Stirner parece insistir más en la función política de la religiosidad que -como es el caso de Weber- en las consecuencias económicas que se siguieron de la adopción de una determinada ética religiosa. Por lo mismo, relaciona el liberalismo político -ideología absoluta de la burguesía- con el protestantismo religioso: "Die politische Freiheit, diese Grundlehre des Liberalismus, ist nichts als eine zweite Phase des -Protestantismus und läuft mit der 'religiösen Freiheit' ganz parallel". (17) Pese a que todo esto prueba la importancia de las cuestiones planteadas por Stirner en los pasajes comentados, sin embargo resulta admirable el que, tras la lectura de la obra de Stirner, Marx y Engels no supieran o no quisieran reconocer el valor de los frecuentes paralelismos stirnerianos que señalaban la íntima relación existente entre la ideología religiosa y el desarrollo de la sociedad

---

(16) Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, pp. 28-29. Hemos de notar, no obstante, que el método de Weber para discutir las mutuas interrelaciones entre la conducta económica y la confesión religiosa es más riguroso que el utilizado por Stirner, quien por lo demás se limita a establecer lúcidas conexiones sin pretender en ningún momento una fundamentación científica seria para sus opiniones.

(17) *EE*, p. 116; *UP*, vol. 1, p. 111; "La libertad política, máxima fundamental del liberalismo, no es más que una segunda fase del protestantismo, y la 'libertad religiosa' le sirve exactamente de pareja".

burguesa, tanto en sus aspectos políticos como económicos. (18) En general, ambos acusaron a Stirner de haber adoptado una postura teológica en la valoración de la realidad histórica. Contextualmente, en el seno de la izquierda hegeliana este era el peor estigma con el que podían marcar a su consecuente adversario. Esta resistencia a valorar correctamente a Stirner aparece mucho más llamativa todavía si se tiene en cuenta que la crítica de Stirner al Estado liberal se basaba en escritos anteriores de Marx. (19)

En esencia, hallamos dos características del escepticismo filosófico que plenamente comparte Stirner. La primera de ellas es el rechazo de la fe como principio cuya seguridad es absoluta. Stirner reprueba la necesidad de la creencia irracional capaz de alienar al individuo, retrotrayéndole a un mundo fantasmal. La segunda es el abandono de la teoría racional en cuanto ésta pueda significar una mera ilusión y un relativo límite para el sujeto autoconsciente. (20) Las premisas para este subjetivismo radical en realidad vinieron definidas por las mismas coordenadas conceptuales del pensamiento moderno. (21) El postulado subjetivista del cual partió la reflexión del hombre moderno, lo sitúa en una paradójica disyuntiva porque al "tiempo que el progreso de la ciencia triunfa en su empeño por ampliar la validez de las leyes físicas hasta el infinito, tanto en el espacio como en el tiempo, no dejando a la beatitud celestial el

---

(18) K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Barcelona, Ed. Pueblos Unidos-Ed. Grijalbo, 1970, p. 207; "La forma tergiversada bajo la que la beata e hipócrita ideología del burgués proclama sus intereses propios y específicos como intereses generales es aceptada por la fe capaz de mover montañas de nuestro *Jacques le bonhomme* [ridículo apodo con el que Marx y Engels se refieren a Stirner] como fundamento real, profano del mundo burgués".

(19) D. Mc Lellan, *op. cit.*, pp. 144-145, afirma en este sentido que la "crítica del Estado liberal de Stirner se hallaba, en este punto, muy probablemente influida por el artículo de Marx, 'Zur Judenfrage'; los dos tenían los mismos puntos de vista sobre el dualismo de las esferas privada y política, sobre la diferencia entre corporaciones y sobre la libre competencia, y sobre los rasgos esenciales del Estado cristiano". H. Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, Ed. Taurus, 1979, p. 38, refuerza esta opinión, señalando en el mismo sentido que 'Zur Judenfrage' de K. Marx "sirve de fuente a Max Stirner para la mayoría de sus argumentos antiliberales y antiestatistas, Max Stirner sigue al pie de la letra a Karl Marx".

(20) Cf. M. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 143-144, en lo que se refiere a estos rasgos del pensamiento de Montaigne.

(21) V. *supra*, el apartado anterior de este mismo capítulo.



menor reducto donde poder realizarse, esta misma ciencia se rebaja a la categoría de *medio subjetivo de información*". (22) Se produce así una fundamentación del conocimiento objetivo retrocediendo al terreno del propio sujeto pensante: "El yo solitario, punto de fuerza, es la única realidad comprensible; no hay ninguna conexión lógica con aquello que pueda existir aparte; el mundo se convierte en un incomprensible 'afuera', cuya existencia ni siquiera es segura, sino que ha de ser probada mediante complicadas deducciones. El yo está solo en medio de un mundo inseguro, cambiante y engañoso". (23) De esta extrañeza frente al mundo exterior, inherente al pensamiento moderno, arranca el escepticismo de Stirner su poder para dudar de la autenticidad de la mitología política contemporánea. En su momento, Montaigne -figura modélica del individualismo escéptico- había adoptado una posición análoga frente a las luchas ideológicas y religiosas de su época. (24) No obstante, si el humanismo escéptico de Montaigne pudo resultar sociológicamente conservador, (25) en cambio, Stirner defiende un escepticismo filosófico y político en clara confrontación con las principales corrientes de pensamiento que circulaban a su alrededor. En efecto, el paradigma positivista, el liberalismo burgués o el humanismo feuerbachiano -y su lectura

---

(22) M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 158; el subrayado es nuestro.

(23) *Ibid.* También el escepticismo lleva aparejado un retroceso semejante hacia el yo individual. Así nos aparece de forma muy significativa en Miguel de Montaigne, *Ensayos completos*, Barcelona, Ed. Iberia, 1968, vol. 3, pp. 276-277; "Es perfección absoluta, y semejante a la divina, saber gozar lealmente del propio ser. Buscamos otras condiciones porque no entendemos las nuestras, y nos salimos de nosotros mismos por ignorar lo que nos compete hacer. Aunque andemos con zancos, siempre andaremos con nuestras piernas, y en el más elevado trono del mundo siempre sobre nuestro culo nos sentamos".

(24) Miguel de Montaigne, *op. cit.*, vol. 2, cap. XII, pp. 152-153; "¿Por qué, pues, no ha de ser permisible conservar libertad de juzgar las cosas sin obligación ni servidumbre? *Hoc liberiores et solutiores, quod integra illis est judicandis potestas*. ¿No hay ciertas ventajas en desvincularse de la necesidad que frena a los otros? ¿No vale más permanecer en suspenso que enfrascarse en tantos errores como la fantasía humana ha producido? ¿No es preferible eso a mezclarse en tantas divisiones sediciosas y disputadoras? [...] Aun si se elige el partido más reputado, nunca será tan seguro que para defenderlo no imponga el combatir a cien partidos contrarios". La cita latina esta tomada de Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, 3 y dice: "Estos [los escépticos] son más libres e independientes, porque en ellos la potestad de juzgar se mantiene íntegra".

(25) Cf. M. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 147-148.

comunista- son algunas de las teorías abiertamente desafiadas por Stirner. Hasta tal extremo que no sólo duda de la validez absoluta de estos planteamientos, sino que los niega finalmente. Es, por decirlo de un modo expresivo, un escepticismo políticamente militante que defiende el individualismo. En esto parece atender a los dictados del escepticismo clásico que ante a la inconsistencia y vaciedad de las teorías filosóficas, unido ello al desorden reinante en el horizonte histórico, se repliega sobre una individualidad incrédula y desapasionada. (26) Horkheimer ha afirmado que el único elemento constructivo de la teoría escéptica es el sujeto individual, porque en el fondo el "contenido positivo del escepticismo es el individuo. Pese a todos los discursos acerca de su inconsistencia y pequeñez, sobre su incapacidad para el verdadero conocimiento, el yo, con sus solas fuerzas, sigue siendo el único principio digno de crédito tanto en el terreno teórico como en el práctico". (27)

En gran medida, las críticas de Stirner al liberalismo confirman las aseveraciones de Horkheimer y muestran claramente el fundamento escéptico del pensamiento político stirneriano. Si más arriba mencionamos la opinión de Stirner acerca del concepto burgués de "libertad política" (entendida como una segunda fase del protestantismo) ahora expondremos la crítica de Stirner a algunas de las llamadas *libertades civiles*, que han sido consideradas hasta hoy como un signo de libertad ciudadana. Naturalmente Stirner se sitúa en la consabida posición escéptica del que ha descubierto la hipocresía de estos sagrados principios. En primer lugar, respecto a la *libertad religiosa*, Stirner comenta que no se trata de que el individuo se vea libre de la religión en sí misma, sino de que ahora ha quedado abolida la relación de mediación entre el creyente y

---

(26) Aunque este testimonio se halle históricamente distante de nuestro tema, creemos que merece ser recogida aquí -dado que existe una rara semejanza en sus actitudes- la opinión de Marco Tulio Cicerón cuando, alejado de Roma a causa de los disturbios políticos y también lleno de amargura por sus propios fracasos familiares, escribe en las *Academicae quaestiones* lo siguiente: "No comprendo cómo hay hombres que prefieren vivir en el error y defender a toda costa las opiniones que les inspiran simpatía, a investigar con imparcialidad cuál sea la doctrina *más consecuente consigo mismo* y en todo momento" (Cicerón, *Cuestiones académicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, p.49, siendo el subrayado nuestro).

(27) M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 159.

Dios, anteriormente ejercida por la iglesia y sus ministros. (28) Con ello, la opresión de la religión sobre el individuo se transforma en una opresión íntima e inmediata: "Wer 'religiös frei' ist, dem ist dei Religion eine Herzens-Sache, ist ihm seine *eigene Sache*, ist ihm ein 'heiliger Ernst'." (29) Tanto en el caso de la libertad religiosa como en el de la libertad política, "bedeutet nicht *Meine Freiheit*, sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden Macht". (30) Estado o religión permanecen enteramente libres, mientras el Yo se sume en la esclavitud. De esta forma, el principio de *libertad individual (individuelle Freiheit)*, defendido por el liberalismo no conduce a la "libre autodeterminación" (*frei Selbstbestimmung*) sino a una mera independencia frente a los demás, permaneciendo todos responsables ante la ley, el Estado, la religión o la propia conciencia. (31) Por lo tanto, para Stirner, la monarquía constitucional que defienden con piadosa fe los liberales "ist das vollendete *christliche Staatsleben*, ein vergeistigtes Leben". (32) En

(28) No debemos olvidar, sin embargo, los aspectos antitradicionales que aparecen en las decisiones de la burguesía liberal respecto a este punto. Por ejemplo, hay que recordar sin duda la oposición de la iglesia católica ante la promulgación de las libertades ciudadanas durante la revolución francesa. Juan María Laboa, "La iglesia y la declaración de los derechos humanos", *Crítica*, nº 766, junio, 1989, p. 28, explica en un tono justificatorio algunas de las razones que obligaron a la iglesia a condenar la famosa *Declaración*: "Bajo este régimen [Antiguo Régimen], protestantes, judíos, libertinos y ateos debían ser sometidos a importantes restricciones. En su abolición, la Iglesia sospechaba lo peor; la puerta abierta a la herejía, al libre examen, a la anarquía intelectual y moral, la negación del principio 'el error no tiene derechos', la indiferencia en materia de religión, la institución y la verdad católicas sometidas al derecho común, la libre circulación de ideas sin tener en cuenta su valor y sus efectos. En una palabra, el individualismo aprobado en la Declaración parecía segregar el indiferentismo religioso y el ateísmo social; la sociedad laicista, no teniendo necesidad de Dios para gobernarse, lo reservaba a la vida privada, a la esfera íntima de la conciencia". Curiosamente, lo que temía la iglesia católica -el desplazamiento de Dios a la esfera de la intimidad- como un claro signo de relajación moral, es para Stirner uno de los indicios de máxima religiosidad,

(29) *EE*, p. 116; *UP*, vol. 1, p. 112; "Para el 'liberado religioso', la religión es un asunto del corazón, y se consagra a ella con un 'santo fervor'." Asumir la vivencia religiosa con esta íntima seriedad (*Ernst*) repugna sobremedera a Stirner.

(30) *EE*, p. 117; *UP*, vol. 1, p. 112; "No se trata aquí de mi libertad, sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y me oprime". Valorando el significado psicológico-político del liberalismo Nietzsche se expresará en términos semejantes: "Las instituciones liberales dejan de ser tales en cuanto se conquistan; a partir de entonces no hay nada que ocasione daños más nocivos y radicales a la libertad que dichas instituciones. [...] Por hablar claramente, el liberalismo equivale a *convertir al hombre en animal gregario*" (F. Nietzsche *El ocaso de los ídolos*, Madrid, Ed. Busma, 1985, pp. 131-132).

(31) Cf. *EE*, p. 117; *UP*, vol. 1, p. 112.

(32) *EE*, p. 118; *UP*, vol. 1, p. 113; "es la realización perfecta de la vida social cristiana, de una vida espiritualizada,

segundo lugar, la libertad de expresión, que constituye otra de las aparentes conquistas del liberalismo, es para Stirner engañosa porque si bien los liberales combaten la existencia de la censura arbitraria de los gobiernos, sin embargo limitan la libertad de prensa (*Pressfreiheit*) de un modo tiránico mediante la despótica utilización de las leyes de prensa (*Pressgesetze*), aplicadas a aquellos escritos que no comparten la ideología liberal. (33) En definitiva, concluye Stirner, en el Estado burgués nos hallamos con la contradicción que las personas son formalmente libres y en cambio se hallan violentamente esclavizadas: "Im Bürger-Staate gibt es nur 'freie Leute', die zu Tausenderlei (z. B. zu Ehrerbietung, zu einem Glaubensbekenntnis u. dergl.) *gezwungen* werden. Was tut das aber? Es zwingt sie ja nur der -Staat, das Gesetz, nicht irgend ein Mensch!". (34) Tras esta puntual exposición de los argumentos empleados por Stirner en su análisis crítico del Estado burgués liberal -ideal social hegemónico en su época y aun diríamos que en la nuestra- resulta particularmente inaceptable la tesis general de Hans G. Helms quien, en su amplio trabajo sobre Stirner defiende que la "ideología de la clase media ha encontrado su primera formulación consecuente en la obra de Max Stirner *El único y su propiedad*". (35)

En síntesis, podemos decir que Stirner se enfrenta escépticamente al *factum* político de su tiempo -la ascensión del nacionalismo liberal- con la conciencia clara de que se pretende encarnar en el aparato estatal el principio de racionalidad surgido con la *modernidad*. A pesar de que nada se presentaba más favorable al progreso

(33) Cf. *EE*, p. 118-119; *UP*, vol. 1, p. 113.

(34) *EE*, p. 119; *UP*, vol. 1, p. 114; "No hay ya en el Estado más que gentes libres, a las que oprimen mil violencias (respetos, convicciones, etc.), Pero, ¡qué importa? El que las aplasta se llama el Estado, la ley, y nunca 'tal' o 'cual' [hombre]".

(35) Hans G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, Köln, Verlag M. DuMont Schauberg, 1966, p. 3; "Die Ideologie der Mittelklasse hat ihre früheste konsequente Formulierung in Max Stirners Werk 'Der Einzige und sein Eigenthum' [sic] gefunden". Y nos parece de este modo porque Stirner socava los pilares ideológicos fundamentales sobre los que precisamente las clases medias burguesas edificaron su dominio social y político. El principio de la nacionalidad, el paradigma exclusivista del parlamentarismo, el respeto a la legalidad, la aceptación de unas libertades ciudadanas restringidas, etc. que han dado forma a los Estados modernos más avanzados.

espiritual y material que la abolición de la sociedad aristocrática y su pedantesca liturgia patricia, Stirner constata que el nuevo modelo político -al sobrevalorar la función que las estructuras de decisión y gobierno deben cumplir junto a la sociedad y los individuos- confiere una verdad absoluta al Estado no exenta de connotaciones religiosas. H. Arvon ha precisado que la importancia de esta crítica al Estado reside en que "Stirner es el primero, sin duda, en llevar a la luz el aspecto humano de la crisis política de los tiempos modernos. Bajo la forma abstracta del Estado moderno él descubre su única realidad concreta: el individuo". (36) La negación epistemológica del postulado de racionalidad objetiva llevada a cabo por Stirner en favor de un *subjetivismo individualista*, le permite discutir con independencia de juicio el significado histórico del nuevo despotismo racionalista, oculto bajo las consignas revolucionarias del discurso liberal. Se recupera así una imprescindible dosis de escepticismo político y con él la autonomía intelectual del yo *singular* "que constituye el sentido y la meta del modo de pensar escéptico". (37)

---

(36) H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme; Max Stirner*, ed. cit., pp. 111-112; "Stirner est le premier, sans doute, à porter au jour l'aspect humain de la crise politique des temps modernes. Sous la forme abstraite de l'Etat moderne il découvre sa seule réalité concrète, l'individu",

(37) M. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 172-173.

### II.3. INDIVIDUO Y ANARQUIA.

Tras explicar sumariamente la dinámica de la política europea postrevolucionaria que condujo a través del periodo napoleónico al nacionalismo romántico y a la reacción política y cultural, en su búsqueda de los orígenes del ideal anarquista en Alemania, Max Nettlau se detiene a considerar las aportaciones efectuadas al movimiento libertario por el grupo berlinés de "los libres", reunido en torno a Bruno Bauer y que partía del estudio de las fuentes del cristianismo, del rechazo del Estado burgués y del análisis de los movimientos sociales. (1) Nettlau aprecia que "Stirner fue un pilar de ese círculo, en el que, de la filosofía hegeliana [...] se formaba en los miembros más destacados, los hermanos Bauer, Max Stirner, Ludwig Buhl y otros un nihilismo crítico, el destronamiento de todas las autoridades establecidas y reconocidas". (2) Del estudio de algunas publicaciones del grupo y en especial de la casi única obra de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*, Nettlau concluye que hay que leer a Stirner como a un anarquista clásico que se protege mediante su llamado *egoísmo* de los excesos del socialismo autoritario. (3) El testimonio de Nettlau puede apoyarse con el del propio Engels, quien también consideró a Stirner la figura inspiradora del

---

(1) Cf. Max Nettlau, *La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, Ed. Júcar, 1977, pp. 52-53.

(2) *Op. cit.*, p. 53.

(3) *Op. cit.*, p. 54: "Max Stirner era en el fondo eminentemente social, socialista, deseoso de revolución social, pero siendo francamente anarquista, su llamado 'egoísmo' es la protección, la defensa que cree necesaria tomar contra el socialismo autoritario, contra todo estatismo que los autoritarios insinuasen en el socialismo [...] Su método es la desobediencia, la negativa individual y colectiva a la autoridad y una agrupación voluntaria según lo que la situación exija en cada instante. Es la vida libre en lugar de la vida controlada y ordenada por los usurpadores de la propiedad y de la autoridad". De pasada, Max Nettlau opina que las interpretaciones individualistas o "ultraindividualistas" de Stirner han de ignorar necesariamente numerosos pasajes en los que se detecta con claridad el contenido social del pensamiento stirneriano.

anarquismo bakuniniano. (4) Naturalmente, como sucede en la mayor parte de los trabajos que tienen alguna temática stirneriana por objeto de estudio, existen opiniones muy divergentes en lo que al anarquismo de Stirner se refiere. Algunas de ellas serán discutidas aquí puesto que nos proponemos tratar en este apartado las características del supuesto anarquismo stirneriano y el alcance político de su propuesta de rebelión ante toda autoridad establecida.

### II.3.1. La polémica posthegeliana sobre la naturaleza del Estado.

Para esclarecer este punto, hemos de volver la vista hacia el grupo filosófico en el cual militó activamente Stirner con objeto de centrar en el contexto histórico su posición radicalmente antiautoritaria. En principio, nos detendremos en los ensayos menores de Bruno Bauer, figura esencial por su particular influencia sobre los jóvenes hegelianos y consecuentemente en el propio Stirner. (5) La discusión que Bauer sostuvo sobre el Estado permaneció en los mismos términos planteados por el pensamiento hegeliano. Mc Lellan -en su comentario sobre algunos trabajos de Bauer citados abundantemente por Stirner en sus escritos- constata que el concepto de *Estado* de Bruno Bauer se hallaba dentro de la tradición hegeliana. El Estado sería, pues, "la manifestación la libertad". (6) Era en el seno del Estado donde el hombre debía unirse a sí mismo. Pero, sobre todo, su concepto de Estado se relacionaba, como en el caso de Hegel, con el concepto de *sociedad civil*, (7) lugar común de los intereses indivi-

(4) F. Engels, "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *OE*, vol. II, pp. 386-387, recuerda todavía en 1886 la brillante irrupción de Stirner en el panorama filosófico con estas palabras: "hasta que, por último, vino Stirner, el profeta del anarquismo moderno -Bakunin ha tomado muchísimo de él- y coronó la 'conciencia' soberana con su *Único soberano*". Más adelante, rememorando la descomposición de la escuela hegeliana, Engels explica superficialmente en qué consistió esta aportación a Bakunin diciendo que "Stirner siguió siendo una curiosidad, aun después que Bakunin lo amalgamó con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de 'anarquismo'" (*loc. cit.*, p. 407).

(5) En diversos lugares de este estudio y más concretamente a lo largo del cap. I, nos hemos referido extensamente a la relación existente entre ambos autores respecto a diferentes temas.

(6) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 81. Los trabajos de Bauer a los que nos referimos son *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (La buena causa de la libertad y mi propio asunto, 1842) y *Die Judenfrage* (La cuestión judía, 1843).

(7) V. *supra*, el análisis hegeliano sobre este punto en la introducción a este mismo trabajo, aptdo. I.3., en donde se detalló la opinión de Hegel.

duales egoístas, porque la "necesidad es el poderoso motor de la sociedad civil. Cada persona utiliza a las demás para la satisfacción de su propia necesidad, y crea la perpetua oscilación entre riqueza y pobreza, necesidad y abundancia". (8) Según Bruno Bauer, la sociedad civil tenía por principio a la religión cristiana, religión de la más absoluta subjetividad y, por lo tanto, del interés individual egoísta. Como corolario a estas proposiciones, el Estado burgués constitucional es la expresión política de la esencia de la religión cristiana en la etapa final de su hegemonía ideológica. (9) Ante esto Bauer se opondrá al cristianismo que separa a unos hombres de otros y, también los aliena de su verdadera esencia, siendo entonces su objetivo lograr una recuperación de la esencia universal del hombre. (10) Estas afirmaciones fueron críticamente recogidas por K. Marx en su *Zur Judenfrage* (*Sobre la cuestión judía*, 1844), artículo con el que respondía a los escritos de Bauer. Marx recibía de esta teoría del Estado de Bauer dos intuiciones fundamentales. En primer lugar, la descripción de la sociedad civil actual como una comunidad de individuos atomizados sin lazo alguno en común. En segundo lugar, la asociación de este estado de cosas -siguiendo, recordémoslo nuevamente, los pasos andados por Hegel- con el influjo ejercido en la esfera política y social por el "egoísmo" propio de

---

(8) Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, tomado de D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 82. Contrástese este pasaje con el siguiente de Hegel: "La persona concreta, que es para sí como un fin particular, en cuanto totalidad de necesidades y mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es uno de los fundamentos de la sociedad civil; pero la persona particular en cuanto sustancialmente en relación a otra tal individualidad, de suerte que cada una se hace valer y se satisface mediante la otra y al mismo tiempo sólo meramente mediada gracias a la forma de la universalidad, constituye el otro principio" (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 182, ed. cit., p. 194).

(9) El argumento de Bauer para justificar estas afirmaciones, aunque nos parece además de original sumamente ingenioso, preferimos recogerlo fuera del hilo central de la exposición que venimos siguiendo. Curiosamente, para Bauer la iglesia queda definida como la "esencia alienada del Estado", a la cual el propio Estado ha recurrido mientras no se ha hallado en condiciones históricas para ser la "manifestación de la libertad". Si la religión es la expresión de la inmadurez del hombre objetivada, la Iglesia, por su parte, es la expresión institucional de la imperfección del Estado mientras éste no posee aún la capacidad para darse a sí su propio fundamento (v. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 83). Los ecos *feuerbachianos* de la anterior argumentación son tan evidentes que no pueden negarse en modo alguno.

(10) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 82.





la religión cristiana. (11) De esta forma, Marx se permite escribir que la "sociedad civil sólo alcanza su perfección en el mundo cristiano. Sólo bajo el imperio del cristianismo, que objetiva todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podría la sociedad civil separarse por completo de la vida del Estado, romper todos los lazos específicos del hombre, implantar en su lugar el egoísmo y la egoísta necesidad, y disolver el mundo humano en un mundo de individuos antagonistas y separados". (12) En parecida línea teórica a Bauer y Marx se había expresado anteriormente Moses Hess señalando el papel rector del Estado. En su obra, *Die europäische Triarchie* (*La triarquía europea*, 1841) de cierta influencia entre los jóvenes hegelianos, destaca la misión del Estado, defendiendo la existencia de un fuerte gobierno central como elemento necesario para toda libertad real, en oposición al liberalismo: "Orden y libertad no son tan opuestos el uno al otro como para que uno, elevado a su más alto grado, excluya al otro. Más bien, sólo puede concebirse la más alta libertad dentro del más alto orden" (13) En esta obra, se pueden encontrar también razonamientos análogos a los de Bauer en los que se establecen semejanzas entre la iglesia y el Estado. Así, por ejemplo, escribe: "Die Kirche konnte nur den Geist, der Staat soll den ganzen Menschen berücksichtigen". (14) Bauer y Hess coincidían al señalar la superioridad del Estado -estructura política de gobierno- frente a la iglesia que viene a representar aquí, permítasenos decirlo en términos marxistas, una especie superestructura ideológica. Sin embargo, en sus escritos posteriores, Moses Hess mostró una clara condena del Estado ya que la "destrucción del Estado es, según él, indispensable para hacer trinar el amor humano, porque toda organización política

---

(11) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 90.

(12) K. Marx, *Zur Judenfrage*, citado por D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 91.

(13) M. Hess, *Die europäische Triarchie*, tomado de D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 160.

(14) M. Hess, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841, p. 76, citado en *EE*, p. 197 y *UF*, vol. 2, p. 32; "La iglesia, decían, no podía ocuparse más que del espíritu; el Estado debe encargarse del hombre todo entero".

reposa por definición sobre el egoísmo". (15)

### II.3.2. El antiautoritarismo radical de Max Stirner y su conexión con el anarquismo individualista.

Estos antecedentes han de ser tenidos muy en cuenta, dado que la obra de Stirner "no es una construcción conceptual, edificada en la calma de un gabinete de trabajo, sino más bien una especie de diario llevado por un filósofo durante los años 1843 y 1844, que reproduce los intercambios de argumentos opuestos, los debates esencialmente políticos, tomados en vivo, entre los intelectuales de izquierda". (16) Ahora bien, si los desarrollos políticos de la izquierda hegeliana parten de la noción de Estado racional, sobre este fondo político de las temáticas hegelianas -más o menos revisadas y reformuladas- se va a destacar la crítica de Stirner. (17) El se situará en el nudo gordiano del problema que siempre aparece cuando se intenta hallar una relación racional entre individuo y Estado. Desde Rousseau en adelante, el problema se resolvía estableciendo unas determinadas competencias para la *voluntad individual*, encarnada en el individuo, con respecto a la *voluntad general*, asumida por el Estado. Pero las democráticas soluciones del discurso político usual no sirvieron para convencer a Stirner porque él encontró en el implícito sometimiento de la voluntad individual a la

(15) Henri Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, Madrid, Ed. Taurus, 1979, p. 38. Arvon se refiere a los dos escritos de Hess publicados en las *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, la revista editada por Herwegh en Zurich y Winterthur en 1843, a saber, "Philosophie der Tat" y sobre todo "Sozialismus und Kommunismus". Así, si en el primero negaba el carácter de ruptura que se le presuponia a la Revolución Francesa, debido a que con ella la tiranía no había desaparecido sino sólo cambiado de manos, en "Sozialismus und Kommunismus", pasó del antiliberalismo inicial a una posición que rechazaba el Estado en todas sus formas (v. *loc. cit.*).

(16) H. Arvon, *op. cit.*, p. 37. Por si quedase alguna duda sobre este carácter vivaz y actual de *Der einzige und sein Eigentum*, el propio Stirner escribe en *EE*, p. 159, dentro de una especie de *post-scriptum* a la primera parte de su libro lo siguiente: "Vorstehende Beurteilung der 'freien menschlichen Kritik' war, wie auch dasjenige, was anderwärts noch sich auf Schriften dieser Richtung bezieht, unmittelbar nach dem Erscheinen der betreffenden Bücher bruchstückweise niedergeschrieben worden, und Ich tat wenig mehr, als dass Ich die Fragmente zusammentrug" ("Las observaciones que preceden sobre la 'libre crítica humana' y las que tendré todavía que hacer en lo sucesivo sobre los escritos de tendencia paralela, han sido anotadas día por día a medida que aparecían los libros a que se refieren; yo, apenas he hecho aquí más que poner de cabo a cabo las apreciaciones fragmentarias que me habían sugerido mis lecturas". Cf. *UP*, vol. 1, p. 147).

(17) Cf. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954, p. 104.

voluntad general una fórmula engañosa para aprobar la alienación del poder individual en favor de una potencia extraña y dominadora. (18) Si para Hegel y una buena parte de sus discípulos la constitución de una relación esencial entre el Estado y el individuo da acceso a la libertad verdadera, Stirner reconoce en la voluntad del sujeto a un enemigo inevitable de la voluntad general del Estado. (19) Por sí misma, esta solución a la problemática coexistencia entre el individuo singular y Estado no tiene por qué ser calificada de 'anarquista', al menos con el significado que históricamente ha adquirido el término en la historia europea. Por esta causa, Irving Louis Horowitz, distinguiendo netamente dos grandes ramas en el anarquismo, el modelo clásico europeo y la variedad individualista que florecería sobre todo en América, incluye a Stirner en la segunda corriente. Stirner y los *anarquistas individualistas* -tales como Benjamin R. Tucker y Josiah Warren- se caracterizarían por "considerar al 'ego' o la 'persona' como el depósito de todo lo que es humano y autodeterminante, y al Estado como el depósito de todo lo inhumano y opresor". (20) Desde este enfoque, no hay la menor contradicción al aceptar la opinión de Heleno Saña, según la cual el egoísmo stirneriano es incompatible con el básico principio de solidaridad que ha reinado tradicionalmente entre los anarquistas revolucionarios, aunque parezca seguirse de aquí la conclusión natural de que Stirner no debería ser tenido por anarquista. (21)

---

(18) Cf. *Op.cit.*, p. 105.

(19) *Op. cit.*, p. 105.

(20) Irving Louis Horowitz, *Los anarquistas, I, La teoría*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, p. 52.

(21) H. Saña, *El anarquismo, de Proudhon a Cohn-Bendit*, Madrid, Ed. Índice, 1970, p. 92: "Entre los anarquistas reina un *código moral* rigurosísimo, y sus militantes están unidos por un lazo de solidaridad. Los mismos anarquistas 'consagrados' al terrorismo crearán ciegamente en *valores superiores* y lucharán por motivos que trascienden sus intereses personales. El anarquismo revolucionario ha aportado a las formas de lucha social un temple heroico y desprendido que está en directa contradicción con los principios egoístas y Stirner" (tomado de Carlos Díaz, *Las teorías anarquistas*, Madrid, Ed. Zero ZYX, 1978, p. 213).

Y ello porque el patrón *anarquista* al que Horowitz y Safia se refieren no tienen esencialmente ni unos mismos principios; ni una misma historia común. (22) En cualquier caso, Horowitz señala también la dificultad para distinguir con nitidez al llamado anarquismo individualista de la crítica conservadora al Estado, efectuada por pensadores ligados a la ideología burguesa. (23) Lo cierto es que, a raíz del *antiautoritarismo radical* de Stirner, se pueden describir dos grandes trayectorias *anarquistas*. (24) Por un lado, en la vieja Europa, el anarquismo se vería complicado con las corrientes socialistas y comunistas en la lucha por la revolución social y política frente a la burguesía hegemónica, aunque intentando siempre mantener su propia estrategia global y sus tácticas concretas de actuación. Por otro, principalmente en los Estados Unidos, los "anarquistas se encontraron progresivamente ligados a causas pequeño-burguesas, a los derechos de la propiedad individual". (25) O dicho de otro modo,

(22) Este tipo de discusiones bizantinas suele encontrarse a menudo entre los comentarios sobre Stirner. Hans G. Helms, *op. cit.*, pp. 193-194, ha indicado sobre la confusión que reina en la variopinta literatura stirneriana esto: "Frage: wer hat die 'ungeheure Bedeutung des gedankenlosen Jauchzens' erkannt? Wie haben die Leser reagiert, wie die philosophisch geschulten und wie die ungeübten? Wer hat Stirner gelesen und mit welchen Voraussetzungen? War der 'Einzig' das 'Vademecum aller deutschen Revolutionäre', wie ein früher französischer Verfasser annahm, oder war und ist er nicht das 'Vademecum' des schadhafte Selbstbewusstseins derjenigen, die der Revolution aus Prinzip abhold sind?" ("La cuestión es: ¿Quién ha reconocido la enorme significación del impulso carente de pensamiento? ¿Cómo han reaccionado los lectores, cómo los instruidos filosóficamente, cómo los inhábiles? ¿Quién ha leído a Stirner y con qué presupuestos? ¿Fue el 'Único' el 'vademecum de todos los revolucionarios alemanes', como aceptó un autor temprano o ¿no fue y es el 'vademecum' de la defectuosa autoconciencia de aquellos que por principio se oponen a la revolución").

(23) I. L. Horowitz, *op. cit.*, p. 53, apunta que "al igual que ocurre con la escuela inglesa del utilitarismo, no siempre resultaba fácil definir el punto en que se pasaba del anarquismo individualista al conservadurismo extremo. De hecho, si Stirner proporcionó al anarquismo individualista su exposición razonada original, lo que suministró a esta rama del anarquismo su concepción de la justicia fue la crítica conservadora del Estado hecha por Jeremy Bentham y Herbert Spencer".

(24) Empleamos aquí el término 'anarquista' en un sentido muy genérico -que incluso cualquier militante *libertario* sensato aceptaría de buen grado-, refiriéndolo a aquella visión de la realidad social y política, según la cual debe rechazarse vivamente la existencia en el seno de la sociedad de un poder directriz o autoridad establecida a quien corresponda, en general, la toma de decisiones que afectan a los propios individuos que componen el cuerpo social. Para evitar suspicacias, cabe matizar aún más esta definición llamando 'anarquista' al sujeto que entre el orden social y el caos revolucionario opta por el segundo cuando el primero se impone en condiciones de franca o encubierta injusticia.

(25) I. L. Horowitz, *op. cit.*, p. 54.

en Europa el movimiento anarquista tendió hacia el llamado *comunismo libertario* mientras que en América conduciría a un *individualismo anarquista*, mucho más próximo ideológicamente al pensamiento de Stirner. Esta segunda tendencia anarquista, inspirada en Stirner, compartiría según Horowitz algunos rasgos comunes que, en su mayoría, no contradicen en modo alguno las conocidas tesis del anarquismo colectivista o comunismo libertario. (26)

Sin embargo, el carácter antimetafísico de la doctrina stirneriana contraviene en parte la adscripción de Stirner, efectuada por Horowitz, a esta modalidad individualista del anarquismo. Primeramente esta reflexión antimetafísica se muestra en el análisis stirneriano acerca de la esencia de las instituciones comunitarias. Estas son "inmutables y firmemente establecidas sobre imperativos inamovibles", mientras que el Yo es un "ser móvil, dinámico y multi-forme". (27) Por eso mismo el amplio despliegue que supone el libre desarrollo de las capacidades substanciales del Yo singular, se reconoce ontológicamente incompatible con entidades cuya actualización precisa de la disolución del sujeto ante la total realidad de su esencia imperativa y necesaria. En segundo lugar, su crítica antiautoritaria "esta englobada en el problema general de la alienación humana múltiple". (28) Es decir, que entronca con la temá-

---

(26) Cf. I. L. Horowitz, *op. cit.*, pp. 53-54, en donde señala los siguientes: 1) creencia en la imposibilidad de cualquier socialismo que no culmine en un sistema autoritario, defendiendo, en consecuencia la propiedad privada como producto del trabajo individual; 2) el fin de la sociedad es la defensa a ultranza de la soberanía del individuo, debiendo ser limitado el poder de cualquier asociación fundada en un recorte de este poder soberano, especialmente el Estado que tendría que desaparecer; 3) la solidaridad entre los individuos se debe lograr de forma voluntaria; 4) el principio de individualidad implica la igualdad total sin considerar las diferencias sexuales, raciales, etc. como una excepción a ella; 5) la democracia burguesa es considerada carente de valor porque supone de hecho la tiranía de la mayoría sobre la minoría y, consecuentemente, sobre el propio individuo; 6) la libertad debe definirse a partir del propio individuo, por lo que las leyes aprobadas mayoritariamente que supongan una coacción a esa libertad pueden ser desobedecidas y violadas. Siendo estas las características comunes al anarquismo individualista, sólo la primera de ellas -su rechazo del colectivismo socialista y la exaltación de la propiedad privada- entraría en directa confrontación con los principios del anarquismo clásico dominante en la historia europea de los dos últimos siglos.

(27) H. Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, ed. cit., p. 36.

(28) *Op. cit.*, p. 37.

tica propia de una especulación cuyo origen es hegeliano. Hay abundantes textos de Stirner en los que esta afirmación se comprueba fácilmente: "Der Staat hat immer nur den Zweck, den Einzelnen zu beschränken, zu bändigen, zu subordinieren, ihn irgend einem *Allgemeinem* untertan zu machen; er dauert nur so lange, als der Einzelne nicht Alles in Allem ist". (29) Como se observa, el argumento se halla diseñado en unos términos especulativos que implícitamente para nosotros -pero explícitamente para los lectores contemporáneos de Stirner- sugieren una inversión de la teoría hegeliana del Estado, al cual habrían de subordinarse, según Hegel, los individuos y sus intereses particulares. Finalmente Stirner rechazó los valores éticos que indudablemente postula el llamado *anarquismo individualista*. Así, según R. W. K. Paterson, la diferencia que separa a Benjamin Tucker de Stirner consiste en que "Tucker es un moralista y un reformador social. Todo un mundo espiritual separa su versión del egoísmo moral, que permite la autorealización de cada cual sólo con la condición de que él respete la individualidad de todos, del egoísmo absoluto de Stirner que desconoce todos los principios, incluido el principio de que yo debo respetar de los otros cuanto exijo que ellos respeten de mí". (30) Por esta razón, Stirner no aceptó el concepto de *igualdad* ni el principio de *reciprocidad*, presentes tanto en el anarquismo de la rama eslava y latina como en el anarquismo de la rama anglosajona. En parecidos tér-

---

(29) *EE*, p. 249; *VP*, vol. II, pp. 78-79; "El Estado no persigue jamás sino un fin; limitar encadenar, sujetar al individuo, subordinarlo a una generalidad cualquiera. No puede subsistir sino a condición de que el individuo no sea para sí mismo todo en todo".

(30) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 129-130; "Tucker is a moralist and social reformer. A whole spiritual world separates his version of moral egoism, which permits the self-realization of one only on the condition that he respects the individuality of all, from the absolute egoism of Stirner, who repudiates all principles, including the principle that I must respect in others what I demand that they respect in me". Tucker poseía un detallado conocimiento del libro de Stirner y lo tenía en gran estima hasta el punto de afirmar sobre *Der Einzige* que era "la más importante obra literaria jamás publicada". Ahora bien, para Tucker si la ley suprema era el propio interés, rechazando las obligaciones morales impuestas por el poder, sin embargo este egoísmo implica la libertad equitativa de todos y comporta el deber de respetar los derechos de los demás. Así, el egoísmo de Tucker rápidamente queda templado por el objetivo de establecer los fundamentos de una sociedad anarquista, basada en la aceptación de un conjunto de normas legales entre las que se destaca el principio de respeto de los contratos entre distintos individuos,

minos se ha expresado H. Arvon, rechazando la interpretación de Stirner como anarquista individualista. Para demostrarlo, Arvon niega la vinculación objetiva de Stirner con el anarquismo, en especial con su contemporáneo Proudhon. (31) El testimonio de Arvon nos parece atinado porque existen suficientes textos de Stirner que lo confirman. Así, con un acento cínico y en el tono polémico del más puro estilo stirneriano, escribe frente a la *eticidad* profunda de la doctrina proudhoniana lo siguiente: "Proudhon (auch Weitling) glaubt das Schlimmste vom Eigentum auszusagen, wenn er es einen Diebstahl (vol) nennt. Ganz abgesehen von der verhänglichen Frage, was gegen den Diebstahl Gegründetes einzuwenden wäre". (32) Además hay que decir que aunque ambos compartan un razonado desprecio por la autoridad-parasitaria, sin embargo, lo que Proudhon "opone al Estado no es el individuo como tal, sino el individuo en orgánica dependencia de su grupo, considerado éste como unión voluntaria de individuos" (33). Por otra parte, Arvon va aún más lejos negando -con Paterson- que Stirner haya sido un firme fundamento del 'anarquismo individualista' anglosajón. De acuerdo con esto, Arvon encuentra que en las auténticas raíces históricas de esta variedad individualista del anarquismo no se halla el pensamiento de Stirner. En conclusión, Stirner no aparecería más que como un pensador añadido como refuerzo

(31) En contra del supuesto *anarquismo individualista* de Stirner, H. Arvon *Aux sources de l'existentialisme*, ed. cit., p. 176, en referencia a la obra clásica de Victor Basch, *L'individualisme anarchiste, Max Stirner*, París, Félix Alcan, 1904, señala que en su interpretación Basch mutila a Stirner no contemplando la polémica de éste con Proudhon. En esencia, la anarquía política y social proudhoniana tiene necesidad de un principio de armonía preestablecida que en el pensamiento de Proudhon se presenta con su concepto de *justicia*, rechazado como todos los conceptos de la moralidad política por Stirner. Parece, pues, que existe unanimidad en que es el egoísmo amoral de Stirner lo que le separa de todas las vanguardias anarquistas.

(32) *EE*, p. 278; *UP*, vol. II, p. 102; "Proudhon (como Weitling) cree hacer la peor injuria a la propiedad calificándola de 'robo'. Sin querer remover esta cuestión embarazosa. "¿hay una objeción bien sería que hacer al robo?". Aquí y en otros lugares de su prolijo y reiterativo ensayo, Stirner se ocupa de criticar y combatir las teorías sociales proudhonianas (cf. concretamente *EE*, pp. 253, 275-280).

(33) Martin Buber, *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 1978, p. 43.



ideológico de una corriente independientemente desarrollada. (34)

### II.3.3. Aportación histórica de Stirner al movimiento anarquista

En realidad, la dificultad para localizar correctamente a Stirner dentro del movimiento anarquista es sólo un caso particular del problema historiográfico general que ronda la obra de Stirner. Así, Paterson -al igual que Helms- han llamado la atención sobre el hecho de que no exista acuerdo alguno por parte de los historiadores sobre el papel que Stirner ocupa en la historia de la filosofía. De aquí la ausencia de un criterio más o menos unánime en adscribirle a una u otra corriente. (35) Su filiación anarquista proviene fundamentalmente -aparte de los testimonios de Engels y Nettlau ya mencionados- de John Henry Mackay, (36) que le consideró en la más pura línea anarquista. Paterson impugna también este otro modo de interpretar a Stirner como 'anarquista' en el sentido del *comunismo libertario*, deteniéndose en mostrar las dificultades que existen para sostener esta opinión. Especialmente discute el planteamiento de Georges Woodcock, (37) quien admite que, a primera vista, la filosofía de Stirner es diferente de la teoría anarquista europea, aunque acepta la existencia de elementos del pensamiento stirneriano que le señalan como un teórico del anarquismo en la medida que él habría ejercido -a partir de esos mismos elementos- una influencia importante en los grupos libertarios del presente siglo. (38) Paterson no está

(34) H. Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, ed. cit., p. 19. Tras referirse a la expresión 'anarquismo individualista', difundida en Europa por J. H. Mackay, precisa Arvon que el "anarquismo individualista, a decir verdad, no es más que una variante radicalizada del liberalismo. Esta corriente anarquista particular jamás se ha agotado en Inglaterra; si alguna vez ha marchado con mayor lentitud siempre pudo volver a hallar su impulso. Una línea ininterrumpida conduce de William Godwin a Sir Herbert Read y a ésta se integra el pensamiento de Max Stirner; en sus escritos consagrados al anarquismo, Sir Herbert Read se refiere a ello de forma expresa".

(35) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 126. Paterson nos recuerda que, si bien hoy día su lenguaje y su pensamiento filosófico parece próximo al existencialismo contemporáneo, sin embargo en su contexto histórico de 1845 fue considerado como un atrevido filósofo neohegeliano "de la autoconciencia radical", y posteriormente, a principio de siglo, fascinado el ambiente por las doctrinas de Nietzsche, como un presursor de la filosofía de la "auto-voluntad". Finalmente, se ha pensado en encuadrarle en la historia de la filosofía como un esclarecido fundador del anarquismo moderno (v. también, *supra*, nota nº 22 e *infra*, cap. VI, aptdo. 2.2).

(36) J. H. Mackay, *Max Stirner, Sein Leben und sein Werk*, Berlin, Schuster & Loeffler, 1898.

(37) Cf. G. Woodcock, *Anarchism, A History of Libertarian Ideas and Movements*, London, Pelican Edition, 1963, cap. 4.

(38) G. Woodcock, *loc. cit.*

en absoluto de acuerdo con este arriesgado planteamiento semicircular, argumentando que basta tener en cuenta los trabajos de Proudhon y Kropotkin o repasar la vida de Bakunin y Tolstoi para comprender que ni los principios básicos ni la práctica histórica del anarquismo han sufrido modificación alguna a causa de la filosofía de Stirner. (39) Tampoco le parece a Paterson exacto señalar una influencia profunda de Stirner ni en el individualismo estético de ciertos escritores y literatos, supuestamente "anarquistas" de final del siglo XIX, (40) ni en la motivación nihilista del terrorismo "anarquista" que cobraría una trágica notoriedad en ese mismo periodo. (41) De todo ello, concluye Paterson que la filosofía

(39) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 128. Respecto a Bakunin la afinidad con Stirner se hallaría en el carácter "revolucionariamente destructivo" de su anarquismo, pero no así por su lucha apasionada en favor de la libertad y la justicia materializada en sus múltiples acciones encañadas a obtener una emancipación popular a través de la revolución social. Tampoco parece que en su fugaz paso por Berlín, en los años 1840-41, Bakunin llegase a tener un conocimiento muy preciso de Stirner, pese a su relación con Arnold Ruge y su colaboración en los *Deutsche Jahrbücher* (v. *loc. cit.*). En efecto, la maduración del pensamiento de Stirner y la publicación de su valiosa obra -a finales de octubre de 1844- se produjo varios años después de que Bakunin abandonase Berlín -hecho ocurrido en 1842-, encontrándose por aquella época refugiado en París. Algo más radical es, para Paterson, *loc. cit.*, la diferencia con Tolstoi: "Finally, the Christian anarchism of Tolstoy, for whom anarchist co-operation was to inaugurate a new mode of moral being, is flagrantly irreconcilable with Stirner's nihilistic egoism" ("Finalmente, el anarquismo cristiano de Tolstoi, para el cual una cooperación anarquista era la inauguración de un nuevo ser moral, es claramente irreconcilable con el egoismo nihilista de Stirner").

(40) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 130-131. Resumiremos la argumentación de Paterson. Según él, ocurrió una azarosa coincidencia ya que en la última década del siglo XIX se produjo un coqueteo de algunos círculos literarios con el anarquismo. Paralelamente, John Henry Mackay, admirador y biógrafo de Stirner, a la vez que poeta y novelista, extendió las ideas de Stirner entre pequeños grupos literarios e intelectuales que tenían en común una relativa pasión por los ideales libertarios. En Francia, escritores como Paul Valéry y Stéphane Mallarmé o pintores como Camille Pissarro, fascinados por la filosofía anarquista del arte y de la vida, fueron fácil audiencia para las doctrinas de Stirner. En una época en que dominaban un soabrio determinismo social y un idealismo abstracto e impersonal era casi natural, escribe Paterson, que los artistas se sintiesen atraídos hacia el individualismo de Stirner como forma de protestar contra la deshumanización moderna. Los esteticistas descontentos acogieron, pues, con simpatía el "resplandeciente individualismo" de Stirner que exaltaba la originalidad del hombre capaz de hacer de su vida una obra de arte. Las ideas de Stirner suponían un apoyo a su pretendida "liberación triunfante de las convenciones de una cultura trivial" (*Op. cit.*, p. 131). Sin embargo, parece que el pensamiento de Stirner reflejaba, más que formaba, el temperamento esteticista de fin de siglo y no parece haber una influencia real de la cosmovisión de Stirner en estos artistas.

(41) *Op. cit.*, pp. 131-132. Ocuparse de hacer propaganda política mediante el terrorismo contradiría seriamente las afirmaciones de Stirner. Para él, los terroristas estarían poseídos por un fantasmal ideal de sociedad humana. En cambio, los actos criminales de un egoísta verdaderamente stirneriano se justificarían por su total indiferencia ante los principios morales y por las leyes sociales.

de Stirner no ha hecho "ninguna aportación efectiva de un modo serio al desarrollo del anarquismo histórico". (42)

Pero, de igual manera, un análisis comparativo riguroso entre la doctrina del anarquismo europeo clásico y la filosofía política y social de Stirner prueba que existe entre ambas un abismo mental prácticamente insalvable. En primer lugar, porque en general el pensamiento de Stirner es incompatible con el ideal anarquista de bienestar humano total. En este punto, existe una coincidencia entre el anarquismo y el socialismo, pasando su crítica a la sociedad actual por una regeneración utópica de todos sus miembros. (43) No es preciso decir que este bondadoso programa humanista jamás arrancaría de la consecuente frivolidad del *único* otra cosa que una solemne y magistral carcajada. En segundo lugar, el "anarquismo se opone a la propiedad, en la medida que ésta representa un clásico instrumento de explotación económica y de desigualdad social". (44) Stirner en cambio rechaza los derechos de propiedad de un modo superficial, no pretendiendo restaurar una hipotética igualdad humana. De esta forma, Stirner "anuncia que su ávida voluntad no se refrenará ante ningún bobo escrúpulo sobre títulos legales o pertenencias morales". (45) En tercer lugar, respecto a la crítica al Estado y a la autoridad, existen también notables diferencias. En el caso de Stirner, este rechazo no se encuentra motivado por una pasión hacia la dignidad humana o a la integridad del sujeto, como sucede en el anarquismo. Stirner acusa al Estado porque "la divina autoridad del Estado" se opone al proyecto de autoposesión personal del individuo, intentando seducirle con falaces sermones sobre la "lealtad y el deber civil". (46) En cuanto a la alternativa práctica que se ofrece

---

(42) Cf. R.W.K. Paterson *op. cit.*, p. 132

(43) *Op. cit.*, p. 133.

(44) *Op. cit.*, pp.133-134; "In general, anarchism is opposed to property, in so far as property represents a classic instrument of economic exploitation and social inequality".

(45) *Op. cit.*, p. 136; "he is merely announcing that his cupidity will not permit itself to be curbed by any foolish scruples about legal titles or moral ownership".

(46) *Ibid.*

frente al Estado, también existen discrepancias. Si el anarquismo no se satisface más que con la desintegración del Estado opresor, Stirner no parece tener interés alguno en promocionar ningún movimiento organizado contra los poderes públicos. Más bien tenderá a oponerse *prácticamente* cuando individualmente no pueda evitar su dominio tiránico. (47) Con todo ello, Paterson llega finalmente a la conclusión de que la filosofía de Stirner se diferencia esencialmente del anarquismo tanto por su proyecto como por los métodos que lo llevan a cabo. (48) De esta forma, la causa que ha llevado a pensar en Stirner como anarquista no ha sido otra que una errónea interpretación primero de Engels y, posteriormente, de J. H. Mackay. (49)

La exactitud de los comentaristas anteriores al justificar con sólidos argumentos su pretensión de arrancar a la figura de Stirner del panteón anarquista, se debe lógicamente a la mayor perspectiva histórica de que gozan para enjuiciar el pasado en comparación con Engels, Mackay, Nettlau o Basch por citar a sus oponentes más relevantes. No obstante, esto no explica del todo el porqué se ha considerado la obra de Stirner como una notable contribución a la cultura *anarquista*. (50) Para aclarar esta paradójica y penosa cues-

(47) *Op. cit.*, pp. 136-137. Paterson añade una última observación no menos interesante. Si los anarquistas rechazan el uso del poder contra el individuo, Stirner confiesa abiertamente que si otros utilizan su poder frente a él, el *único* hará exactamente lo mismo sin ningún tipo de inhibiciones morales. Nos encontramos aquí con esa rara sinceridad que -como en el caso de Maquiavelo o Montaigne- pocas veces aflora nitidamente en la historia del pensamiento europeo. Pero tal vez por causa de una hipocresía estructural que concurre a delimitar el *campo epistémico* en el que se aloja el discurso político moderno, son precisamente estas manifestaciones tan *inmorales* las que suelen servir de apoyo a las críticas más inquisitorialmente acusadoras contra Stirner.

(48) *Op. cit.*, p. 137.

(49) Cf. *Op. cit.*, p. 141.

(50) Así, por ejemplo, Daniel Guérin, *Ni Dios ni amo*, Madrid, Ed. Campo Abierto, 1977, vol. I, pp. 12 y ss. incluye una breve biografía y textos de Stirner en su antología del anarquismo junto a los clásicos Proudhon y Bakunin. También, D. Guérin, *El anarquismo*, Madrid, Ed. Campo Abierto, 1978, p. 24 reivindica la aportación de su individualismo al anarquismo con estas palabras: "Durante mucho tiempo, la voz de este filósofo [Stirner] no encontró eco en los círculos del pensamiento anarquista, donde se le consideraba un excéntrico, seguido apenas por una pequeña secta de individualistas impenitentes. Sólo ahora apreciamos toda la grandezza y toda la audacia de sus ideas. En efecto, el mundo contemporáneo parece haberse impuesto la tarea de salvar al individuo del cúmulo de alienaciones que lo aplastan, tanto las de la esclavitud industrial como las del conformismo totalitario".

ción en realidad habría que distinguir dos planos distintos. En el primero situaríamos a los anarquistas teóricamente influyentes en la gestación de las doctrinas filosóficas, por una parte, y en cierto modo responsables también de su materialización en diversas organizaciones muy activas en el terreno histórico y político. Aquí, desde luego, no es correcto mencionar a Stirner. En el segundo plano, habríamos de recordar la existencia de diferentes ambientes intelectuales que sin militar activamente en el movimiento anarquista, sin embargo, han simpatizado en distintos momentos con su ideario y con sus actitudes vitales, colaborando en su difusión. Es en estos grupos donde el pensamiento de Stirner ha actuado de forma más evidente. Y dado que existe un mismo espacio histórico en el que se ubican ambos planos -el espacio cultural contemporáneo- no es impreciso señalar que a través de la compleja interrelación entre el *anarquismo militante* y el *anarquismo estético* de estos círculos intelectuales ha sido posible recuperar la imagen de Stirner como lejano inspirador de algunas posturas ideológicas, socialmente críticas, por unos y otros defendidas. Efectivamente, tanto el anarquismo comprometido con un proyecto político determinado -modelar una sociedad igualitaria y justa-, como el anarquismo intelectualizado de ciertos librepensadores y creadores artísticos -desengañados ante la falsedad de las convenciones sociales-, tienen en común su extremado interés por la liberación del sujeto, su desconfianza profunda ante la autoridad civil y religiosa, su desprecio radical por la opinión pública de sus conciudadanos y su áspero rechazo de la poderosa maquinaria gubernamental moderna. Por todo esto, les es perfectamente lícito reivindicar conjuntamente a Stirner como a uno de sus más clarividentes precursores. Naturalmente, Stirner no sería responsable de este destino tan peculiar, tan *único* que le ha asignado indefectiblemente el curso de la historia de las ideas. (51)

(51) Existe un curioso documento, sin embargo muy poco difundido, en el que Pío Baroja se refiere a Stirner. Tras mencionar el aburrimiento que ha sentido al leer a los grandes promotores de utopías -como Platón o Kropotkin- añade: "Tampoco la pseudo-filosofía anarquista me ha hecho gracia ninguna, y uno de los libros que más me ha fastidiado ha sido *El único y su propiedad*, de Max Stirner" (Pío Baroja, *Juventud, egolatría*, Barcelona, Ed. Taifa, 1987, p. 87). El testimonio de Baroja nos parece pertinente aquí respecto a la posición que venimos defendiendo, según la cual, a principios del siglo XX Stirner era considerado en determinados medios artísticos como un pensador anarquista.

Por lo demás, Stirner seguiría compartiendo con Proudhon y Bakunin su intento de resolver el problema de la alienación del individuo mediante una tenaz defensa de la libertad individual. (52) Coinciden, pues, en la difusión de un mensaje antiautoritario ante los alienantes poderes establecidos. Así, Proudhon afirma, desde la perspectiva del progreso universal de la historia humana, que a un mayor grado de civilización y desarrollo intelectual y moral corresponderá una mayor autonomía del sujeto frente al actual estado de "autoridad del hombre sobre el hombre". (53) Opina, por ello, que en la misma "medida que la sociedad se civiliza, la autoridad real disminuye". (54) Esta verdad histórica conduce al hombre inevitablemente hacia la *anarquía*. (55) Bakunin, por su parte, sitúa la solución al problema global de la alienación en la actualización de la libertad absoluta del individuo. (56) Sólo mediante esta exaltación de la libertad del individuo cabe pensar en un orden político justo, a la escala del hombre. Por esta razón, proclama que la "libertad de todo individuo mayor, hombre o mujer, debe ser absoluta y cabal. Libertad de ir y venir, de profesar en voz alta todas las opiniones posibles, de ser holgazán o laborioso, moral o inmoral; en una palabra, de disponer a su antojo de su persona y de su bien, sin rendir cuenta a nadie". (57) No obstante, el único stirneriano no sería nunca partícipe ni del filantrópico humanismo, manifiesto en las teorías políticas de Proudhon o Bakunin, ni de los valores éticos -igualdad, justicia, etc.- que lo sostienen en última instancia. De esta suerte, la vocación comunitaria del *anarquismo clásico*, que genera un equilibrio entre el individuo y la

---

(52) Cf. H. Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, ed. cit., pp. 43-44.

(53) Pierre-Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, p. 221.

(54) *Op. cit.*, p. 220.

(55) *Op. cit.*, p. 222; "Anarquía ausencia de señor, de soberano, ésta es la forma de gobierno a la que nos aproximamos de día en día, y a la que, por el hábito inveterado de tomar el hombre por regla y su voluntad por ley, miramos como el colmo del desorden y la expresión del caos".

(56) *Miguel Bakunin la libertad*, Buenos Aires, Ed. Proyección, 1975, p. 171, recoge una consecuente frase bakuniana en este sentido: "La libertad sólo puede y debe defenderse con la libertad".

(57) *Op. cit.*, p. 171.

sociedad, (58) se contraponen al individualismo radical de Stirner en el cual el principio de armonía entre ambos polos prácticamente no existe. (58) Esto supone que al igual que con otras cuestiones, Stirner pretende cerrar una época en la que un cierto engrandecimiento romántico de las nacionalidades, por un lado, y un profético mesianismo autoritario -del que es buen ejemplo el caso de Marx y Engels-, por otro, habían conducido incluso a cercanos compañeros ideológicos a limitar o simplemente a olvidar el valor del sujeto, como auténtico origen y factor irrenunciable para el logro de una libertad real. La sociedad, en consecuencia, pasará a ocupar un lugar secundario a modo de última monarquía destronada por el único, anarquista, rebelde y solitario.

---

(58) Sirva como ejemplo de ello, este pasaje típico de Mijail Bakunin, *Dios y el Estado*, Madrid, Ed. Júcar, 1975, p. 149; "En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre significa ser reconocido y considerado y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua; no de exclusión, sino, al contrario, de alianza". En recíproca consecuencia dialéctica, tampoco un individuo puede ser libre mientras persista la esclavitud a su alrededor; "No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es al contrario su condición necesaria y su confirmación" (*Loc. cit.*, p. 151). De igual manera, puede consultarse sobre todo el último apartado "Determinación de la tercera forma social. Conclusión" de P. J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, ed. cit., p. 224 y ss, y se comprobará también el fuerte sentido igualitario y comunitario que el anarquismo proudhoniano posea.

(58) La ruptura de este principio de armonía, desbroza el camino para el desarrollo de un individualismo ultraliberal que bien ha podido ser utilizado como plataforma ideológica para el relanzamiento de la cosmovisión burguesa en su vertiente más alienante y conservadora. I. L. Horowitz, *op. cit.*, 56-57, ha señalado que el rechazo de la intervención del Estado, defendida por el anarquismo individualista americano "en cuanto racionalización de la ideología del capitalismo" condujo paradójicamente al conservadurismo. En la actualidad, las secuelas de esta variante de anarquismo -individualista filosóficamente y capitalista en el terreno económico y social- aún se hallan presentes en la obra de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Book, 1974, defensor de un anarquismo de carácter reaccionario adaptado a la moderna sociedad industrial. Huelga añadir que no se puede nombrar sin más a Stirner como el responsable filosófico de estas degeneraciones ideológicas.

II.4. LA INVERSION DE LOS VINCULOS SOCIALES: LA ASOCIACION.

Como acabamos de señalar existe una profunda diferencia que separa con claridad el anarquismo clásico del desarraigado individualismo de Stirner. Así, mientras que en éste no hallamos una vinculación íntima entre individuo y sociedad, en la obra de Proudhon, Bakunin o Kropotkin prevalecerá por el contrario un fuerte sentido comunitario, estableciendo un principio de armonía entre ambos polos. (1) Ahora bien, no es cierto, pese a su desprecio por toda forma de autoridad social sobre el individuo, que Stirner eluda el problema que supone explicar cuál debe ser el nexo de unión entre individuo y sociedad. Por ello, cuando D. Guerin considera que esta cuestión constituye una laguna en su pensamiento debido a que "la síntesis del individuo y de la sociedad ha quedado incompleta, imperfecta", (2) desconoce el esfuerzo de Stirner por afrontar el dilema. En efecto, esta y otras valoraciones semejantes, por más que puedan parecer a primera vista acertadas, sin embargo dejan a un lado las numerosas páginas consagradas por Stirner al asunto, quizá central de toda la filosofía política desde Platón en adelante, que

---

(1) Bertrand Russell, *Los caminos de la libertad, El socialismo, el anarquismo y el sindicalismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1982, p. 56, define el anarquismo clásico como una doctrina que, siendo opuesta a toda forma de autoridad impuesta y pretendiendo "la abolición de toda imposición de control de la comunidad sobre el individuo", sin embargo entiende que un gobierno es tolerable y libre en cuanto conviene a la totalidad de individuos y no sólo a la mayoría de ellos. Para ello, se hace precisa una disminución general -si no es posible la desaparición total- de todas las instituciones sociales coactivas. Así lo indicó Proudhon, quien en una carta de 1864 escribió: "La anarquía es una forma de gobierno u organización, si se me permite la expresión, en que el principio de autoridad, las instituciones policíacas, las medidas preventivas y represivas, la burocracia, el régimen fiscal, etc., quedan reducidas a su mínima expresión" (v. en M. Buber, *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 1978, p. 63). En términos globales, la perspectiva del interés social o comunal nunca es olvidada.

(2) D. Guerin, *El anarquismo*, Madrid, Ed. Campo Abierto, 1978, p. 27. Guerin añade además que en el pensamiento de Stirner se produce un enfrentamiento entre lo social y lo asocial sin que se dé una síntesis adecuada entre ambas perspectivas. Por ello mismo estaría justificado el que los anarquistas libertarios hayan reprochado repetidamente a Stirner esta debilidad de su doctrina.



no es otro que ofrecer una aclaración sobre cuál debe ser la relación más conveniente entre el poder social y la libertad individual. (3) De entrada, adelantaremos que Stirner pretende limitar al máximo la autoridad moral y práctica de la sociedad en favor de la individualidad del sujeto singular. Para llegar a esta conclusión individualista, Stirner sigue un proceso de razonamiento mucho más coherente de lo que *a priori* cabría esperar en un filósofo que niega rotundamente el valor a la razón, subordinándola a la voluntad omnipotente del yo tal y como ya tuvimos ocasión de ver en su momento.

#### II.4.1. El individuo singular ante la sociedad constituida.

Stirner comienza por constatar -no sin cierta ironía- el interés despertado por la cuestión de la reforma social en el conjunto de los temas que preocupan al pensamiento de la época. Para él, al situar el problema social como dificultad central, se ignora que toda la dinámica de la sociedad se funda en los individuos que la componen: "Weil es kaum Jemand entgegen kann, dass die Gegenwart für keine Frage einen so lebendigen Anteil zeigt, als für die 'soziale', so hat man auf die Gesellschaft besonders sein Augenmerk zu richten. Ja, wäre das daran gefasste Interesse weniger leidenschaftlich und verblendet, so würde man über die Gesellschaft nicht so sehr die Einzelnen darin aus den Augen verlieren, und erkennen, dass eine Gesellschaft nicht neu werden kann, solange diejenigen, welche sie ausmachen und konstituieren, die alten bleiben". (4) Esta afirmación aquí basada en un argumento biológico -a saber, que la sociedad pre-

---

(3) Aunque el grueso de su reflexión a partir del capítulo tercero de la primera parte del libro *Die Freien* ("Los libres") se puede entender como una respuesta a esta cuestión básica, en abierta polémica con sus antecesores filosóficos -es decir, casi las tres cuartas partes de *Der Einzige*-, sin duda la posición de Stirner queda definida en el apartado *Mein Verkehr* ("Mis relaciones") que es muy extenso y ocupa más de un centenar de páginas.

(4) *EE*, p. 231; *UP*, vol. II, p. 62; "No hay nadie que no haya observado el apasionado interés que la época actual atestigua por la 'cuestión social', con preferencia a toda otra cuestión, y que no haya, en consecuencia, dirigido especialmente su atención sobre la sociedad. Sin embargo, si ese interés estuviera menos cegado por la pasión, no se perdería de vista al individuo para no ver más que la sociedad, y se reconocería que una sociedad no puede renovarse, en tanto que sus elementos envejecidos no sean reemplazados por otros".

cisa para mantener una estabilidad la renovación continua de sus miembros- en realidad constituye un principio fundamental de la teoría stirneriana según la cual lo que corresponde singularmente al individuo (*einzeln*) se opone y prima sobre lo que pertenece a la colectividad (*sozial*). La opción contraria ha conducido, según Stirner, al error tradicional de someter al sujeto frente a la sociedad, sacrificando la individualidad de aquel ante una supuesta personalidad social insustancial: "Immer fern davon, *Sich zur vollen Entwicklung und Geltung kommen zu lassen, haben die Menschen bisher auch ihre Gesellschaften nicht auf *Sich* gründen, oder vielmehr, sie haben nur 'Gesellschaften' gründen und in Gesellschaften leben können. Es waren die Gesellschaften immer Personen, mächtige Personen, sogenannte 'moralische Personen', d. h. Gespenster, vor welchen der Einzelne den angemessenen Sparren, die Gespensterfurcht, hatte". (5) El individuo ha perdido de esta forma su poder de decisión, quedando eliminada su libertad con respecto a la autoridad social. Y, sin embargo, en ninguna sociedad los sujetos han encontrado una satisfacción plena: "Aber werde Ich in irgendeiner Gesellschaft eine so ungemessene Freiheit des Dürfens finden? Allerdings nein! Mithin könnten Wir ja wohl zufrieden sein? Mitnichten! Es ist ein Anderes, ob Ich an einem Ich abpralle, oder an einem Volke, einem Allgemeinen". (6) De lo cual se deduce que no puede identificarse la libertad popular con la libertad propia, tal y como propone el liberalismo: "Dies muss überhaupt gegen die heurigen Freiheitsbestrebungen geltend gemacht werden: *Volksfreiheit**

(5) *EE*, pp. 231-232; *UP*, vol. II, p. 62; "Los hombres, muy lejos de procurar alcanzar su completo desarrollo y hacerse valer, no han sabido siquiera hasta el presente fundar sus sociedades sobre ellos mismos; más aún, no han sabido hasta aquí más que fundar 'sociedades' y vivir en sociedad. Esas sociedades fueron en todo tiempo personas, personas poderosas, personas 'morales', que inspiraban al individuo la locura oportuna, el miedo de los fantasmas".

(6) *EE*, p. 233; *UP* vol. II, p. 64; "¿Pero hay una sociedad, sea cualquiera, en que yo pueda esperar hallar esa libertad de acción ilimitada? ¡No! ¿Y una sociedad es capaz de satisfacernos? ¡De ninguna manera! Es cosa completamente distinta chocar con otro Yo que chocar con un pueblo, con una generalidad".

ist nicht *meine Freiheit!*". (7) Este argumento posee un interés especial porque coincide históricamente con el ascenso del modelo de sociedad liberal en toda Europa. Stirner se adelanta, en cierto modo, a su tiempo detectando el mal encubierto en los orígenes mismos de las democracias modernas de corte constitucional. De hecho, el aplastamiento de las particularidades individuales o mino-

(7) *EE* p. 235; *UP*, vol. II, p. 65; "Lo que sobre todo se deba hacer valer bien en presencia de las tendencias liberales actuales, es que; 'La libertad del Pueblo no es mi libertad'." Conviene recordar aquí que el concepto de *liberalismo* de Stirner no coincide con el que es habitual para nosotros. Para Stirner, tanto el liberalismo político del siglo XIX, promotor de revoluciones y regímenes constitucionales, como el socialismo, el comunismo, el criticismo de Bauer y el humanismo ateo de Feuerbach caen bajo el rótulo de 'liberales', (también precisamos anotar que basándose en este texto de Stirner, Marx y Engels, en su célebre obra destinada a la "crítica roedora de los ratones", acusaron a Stirner de utilizar en sus razonamientos una mecánica lógica negativa, desplazando el "no" de la cópula hacia el sujeto o predicado, obteniendo así las ecuaciones básicas de sus investigaciones de la siguiente forma:

"Yo no soy el pueblo,  
El pueblo = no-Yo  
Yo = no-pueblo.

Yo soy, por tanto, la negación del pueblo, el pueblo se disuelve en Mi" (*La Ideología Alemana*, Barcelona, Ed. Pueblos Unidos-Ed. Grijalbo, 1970, p. 322).

De esta manera, se pueden obtener nuevas ecuaciones atendiendo a cualquier determinación o experiencia cotidiana y trivial, como la del texto de Stirner;

"Ecuación fundamental; El pueblo = no-Yo  
libertad del pueblo = no Mi libertad  
libertad del pueblo = Mi no libertad  
libertad del pueblo = Mi falta de libertad" (v. *op. cit.*, p. 323).

Según Marx y Engels, el único conocimiento determinante para estos hallazgos es un simple conocimiento lingüístico, "el conocimiento de la forma positiva para expresar el resultado obtenido en forma negativa" (v. *op. cit.*, p. 324). Dado el carácter sarcástico y burlón de la crítica de Marx y Engels a Stirner, convendría decir que a pesar de ser cierto que Stirner utiliza continuos juegos de palabras para enfatizar sus opiniones -siendo estos retruécanos muy forzados en ocasiones-, sin embargo en este caso Stirner quiere destacar la diferencia que existe entre la sociedad y el individuo, de tal manera que los predicados que se le atribuyen a la supuesta *totalidad* de individuos no tienen por qué referirse *necesariamente* a un individuo singular. La evidencia de este argumento es palpable para Stirner, aunque al parecer no debía serlo para su público. Concretamente en el fragmento citado la *libertad política* -genérica y abstracta- de la colectividad social es confrontada por Stirner a la *libertad empírica* de la que un individuo puede disfrutar en el marco del orden social. Stirner toma conciencia de que existe una oposición entre ambos tipos de libertades y opta por defender a ultranza, desde un punto de vista teórico ya que no es hombre de acción, la libertad práctica del individuo frente a la agresión que puede sufrir por parte del cuerpo social. Marx y Engels, pues, desgraciadamente para quienes apreciamos algunas de sus aportaciones filosóficas, se limitan a eludir el problema, planteado por Stirner con imprevisible lucidez, haciendo también juegos de palabras o de ecuaciones verbales por el mero autodisfrute individual de descalificar groseramente al que entonces vieron como su principal enemigo. Su proceder no es, por ello, muy científico pero sí, en cambio, rigurosamente *stirneriano*.

ritarias ha seguido constituyendo una grave deficiencia de los regímenes surgidos al amparo del liberalismo político hasta nuestros días. (8) Finalmente, Stirner sentencia la oposición entre la sociedad general y el individuo singular precisando que: "Ein Volk kann nicht anders, als auf Kosten des Einzelnen frei sein; denn nicht der Einzelne ist bei dieser Freiheit die Hauptsache, sondern das Volk". (9) En este pensamiento, subyace la profunda convicción stirneriana de que toda entidad -en este caso, la sociedad o el pueblo- que se presume superior a los individuos sólo alcanza su grandeza a costa de devaluarlos. Este punto constituye un factor *a priori* de la filosofía de Stirner sea cual sea el problema concreto al que se enfrente, como ya se habrá observado. Por el contrario, Stirner opina que el sujeto debe poseer la capacidad para disolver cualesquiera instituciones que se eleven frente a él. De no disponer de esta soberana posibilidad, el individuo no hallaría una plena autonomía: "Solange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eingenheit und Selbstan-

(8) Esta defensa de la individualidad frente al poder social que realiza Stirner contrasta notablemente con la actitud general -aunque con excepciones- de Hegel y sus más fieles discípulos, para quienes el problema consistía en asumir el poder colectivo para impulsar el devenir histórico aun a costa del sacrificio individual. Sin embargo, la preocupación por la hegemonía social había surgido en el propio contexto universitario antes de la muerte de Hegel en lo que se puede calificar como una batalla poco limpia por el control ideológico de los principales puestos docentes. Así, el decidido apoyo del ministro Altenstein al teólogo hegeliano Marheineke impidió el acceso a la libre docencia en teología a Ditto von Gerlach, hijo de alto funcionario pietista. Aunque triunfos como éste no fueron absolutos -existiendo permanentemente grupos de presión y personalidades que como el teólogo Hengstenberg y los filósofos Schleiermacher o Schelling se oponían al hegelianismo- y, desde luego, tampoco fueron definitivos, lo cierto es que en el Berlín de 1828 la escuela hegeliana tenía un dominio casi absoluto en la Facultad de Filosofía, se hallaba presente de modo muy activo en la Facultad de Derecho, era apoyada incondicionalmente por Altenstein cuyo consejero secreto era Schulze, un filósofo hegeliano, y controlaba los *Annalen Berlinenses* por medio del redactor Henning. Vistos desde esta perspectiva, los problemas dentro de la izquierda hegeliana por llevar la voz cantante el concierto de la vanguardia intelectual que ellos representaban, ejerciendo una influencia efectiva en la sociedad alemana aparecen como una consecuencia, más o menos directa, de la situación anterior (cf. Enrico Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana*, H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer, Firenze, Ed. La Nuova Italia, 1966, pp. 10-12).

(9) *EE*, p. 235; *UP*, vol. II, p. 66; "Un pueblo no puede ser libre sino a expensas del individuo, porque su libertad no toca más que a él y no es la liberación del individuo."

gehörigkeit Meiner noch sehr fern". (10) Este texto, radicalmente provocativo, apuntaba tanto a los teóricos liberales como al comunismo apostólico de Weitling quien fijaba el límite de la libertad individual en abstenerse de alterar la armonía social. (11)

Por otro lado, Stirner, que en la defensa de su doctrina deseaba emplear cualquier arma a su alcance, intentará más adelante demostrar sus tesis con el apoyo de la filología. Quizá este dudoso procedimiento carezca hoy de interés, pero dado que es uno de los tópicos de la literatura stirneriana, el famoso fragmento merece ser transcrito aquí, aunque sólo sea para comentarlo brevemente. El texto en cuestión dice lo siguiente: "Das Wort 'Gesellschaft' hat seinen Ursprung in dem Worte 'Sal' (*sic*). Schliesst Ein Saal viele Menschen ein, so macht's der Saal, dass diese Menschen in Gesellschaft sind". (12) Para el ya citado C. Díaz, que, naturalmente, recogió este argumento, Stirner actúa de un modo semejante al que después utilizará Nietzsche, distorsionando las etimologías para salvar sus ideas. (13) Sin embargo, a Díaz parece habersele escapado -tal vez por el carácter publicista de su estudio- el significado profundo de la manipulación etimológica a la que Stirner somete al vocablo 'Gesellschaft'. Relacionando 'sociedad' con 'sala', él pretende mostrar que la propia raíz lingüística de la palabra denota que una sociedad es como tal sala, un recipiente vacío, una habitación cerrada, un recinto despersonalizado si no alberga individuos, es decir, entidades autoconscientes. Stirner insiste en

---

(10) *EE*, p. 238; *UP*, vol. II, p. 68; "En tanto que permanece de pie una sola institución que no le es permitido al individuo abolir, el Yo está aún bien lejos de ser su propiedad y ser autónomo". En este mismo párrafo que acabamos de citar, Stirner se pregunta si es posible hablar de libertad cuando el individuo deba ligarse a una Carta o Constitución prestando a ella juramento. Su respuesta es francamente negativa porque sólo así el individuo se permite desplegar todas sus facultades.

(11) Cf. *loc. cit.*

(12) *EE*, p. 239; *UP*, vol. II, p. 69; "La palabra *Gesellschaft* (sociedad) tiene por etimología la palabra *Saal* (sala). Cuando una sala contiene varias personas, ella es la que hace que esas personas estén en sociedad".

(13) C. Díaz, *Por y contra Stirner*, ed. cit., p. 74, señala que como "Nietzsche, hábil distorsionador de las etimologías (...), va a demostrarnos Stirner que la sociedad tiene por origen el régimen carcelario, [...], Sociedad es sala, sala es cárcel, ergo...".

que, consecuentemente con la relación etimológica, la sociedad es sólo la ocupación física de un determinado espacio o territorio común, hasta el punto de que podría decirse que las estatuas de una sala de museo se hallan en sociedad. (14) Siendo así la sociedad una envoltura hueca en la que se sitúan los personajes, el espacio vital de los individuos queda perfectamente acotado. Por ello es preciso desligarse de la estructura social que oprime a los individuos y dinamizar las relaciones sociales.

Ahora bien, otros modelos de asociación voluntaria, como son los partidos políticos, tampoco sirven, según Stirner, para encontrar un espacio de acción en donde el individuo se sienta autónomo porque producen el mismo efecto de anulación de la individualidad: "Im Staate gilt die Partei. 'Partei, Partei, wer sollte sie nicht nehmen!' Der Einzelne aber ist *einzig*, kein Glied der Partei. Er vereinigt sich frei und treent sich wieder frei. Die Partei ist nichts als ein Staat im Staate, und in diesem kleineren Bienenstaate soll dann ebenso wieder 'Friede' herrschen, wie im grösseren. Gerade diejenigen, welche am lautesten rufen, dass im Staate eine *Opposition* sein müsse, eifern gegen jede Uneinigkeit der Partei. Ein Beweis, wie auch sie nur einen -Staat wollen. Nicht am Staate, sondern am Einigen zerscheitern alle Parteien". (15) La unicidad del individuo verdaderamente autoconsciente ha de impedirle necesariamente pertenecer a un partido y entregarse sumisamente a la causa del partido. Si así lo hiciera, habría hecho de la causa del partido *su propia causa*, negándose a sí mismo. Por eso frente a la pasión política que arrastra a sus contemporáneos a formar parte de este o

---

(14) Cf. *EE*, p. 239; *UP*, vol II, pp 69-70.

(15) *EE*, pp. 259-260; *UP*, vol. II, p. 86; "Hay en el Estado partidos, '¡Mi partido! ¡Quién querría no tener partido!' Pero el individuo es único, y no es miembro de un partido. Libremente se une, y después se separa libremente. Un partido no es otra cosa que un Estado dentro del Estado, y la 'paz' debe reinar en ese pequeño enjambre de abajas como en el grande. Aun aquellos que proclaman con más energía que es preciso que haya en el Estado una oposición, son los primeros en indignarse contra la discordia de los partidos. Prueba de que ellos tampoco quieren más que un Estado, Contra el individuo y no contra el Estado se rompen todos los partidos".

aquel partido, Stirner se manifiesta en favor de la independencia total del sujeto singular respecto a los partidos organizados, cuyas jerarquías repiten el principio de autoridad presente en la sociedad y el Estado. En todo caso, la crítica de Stirner a los partidos queda incardinada en la evolución de la problemática acerca de la vanguardia progresista dentro de la izquierda hegeliana. Arnold Ruge, en febrero de 1842, había abordado la cuestión de la eficacia política de la crítica filosófica. (16) Igualmente, en noviembre de ese año, en compañía del poeta Herwegh y el editor Otto Wigand, Ruge había visitado a los "Libres" de Berlín para convencerlos "de que moderasen el tono de sus escritos de modo que no comprometiesen la causa común", (17) y para discutir con ellos el proyecto de fundación de una universidad progresista. La respuesta de Bruno Bauer fue fulminante, oponiéndose a la postura moderada de Ruge y defendiendo una actitud nihilista, insistiendo en que había "que superar conceptos tales como el de Estado y religión, y también los de propiedad y familia, sin molestarse en encontrarles ningún sustituto, ya que lo esencial era negarlo todo". (18) De la misma manera, Bauer rechazaba la iniciativa de Ruge sobre la creación de una universidad libre destinada a propagar ideas radicales. A Bauer la repugnaba situar a la "conciencia crítica" en el lugar de una mera conciencia particular. La crítica sólo podría permanecer fluida no deteniéndose para tomar partido. (19) Por esta razón Bauer se permitía escribir que la "crítica no forma partido; no pretende tener un partido de su lado, es solitaria -solitaria cuando se sumerge en su objeto, solitaria cuando se opone al objeto". (20) Todo

---

(16) Cf. H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme; Max Stirner*, ed. cit., p. 113.

(17) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 43. A esta entrevista ya nos referimos *supra*, apdo. III de la introducción a este trabajo, nota nº 30, en donde se aportan otros detalles relativos a la misma.

(18) A. Ruge, *Briefwechsel* (tomado de Mc Lellan, *ibid.*).

(19) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 114. Bauer justificaba su desdeñosa actitud hacia la política a causa de su preocupación por mantener la integridad de una crítica disolvente. Con esto resultaba imposible realizar una coincidencia entre pensamiento y acción. La libertad válida habría de consistir para él en someter todo problema a una continua revisión.

(20) Citado en H. Arvon, *op. cit.*, pp. 114-115; "La critique ne forme pas de parti; elle ne veut pas avoir de parti de son côté, elle est solitaire -solitaire quand elle se plonge dans son objet, solitaire quand elle s'oppose à l'objet".

presupuesto necesariamente asumido para la formación de un partido sería, pues, entendida por Bauer como un dogma hostil. (21) Frente a él y a los "Libres" se situaban, además de Ruge, el poeta Herwegh y Marx. Herwegh se había manifestado sobre el asunto pidiendo a los intelectuales de su tiempo que tomaran partido y que optasen por la lucha en favor de la libertad política. (22) Por la misma época, Marx se defendía de la acusación de dogmatismo que pesaba sobre los que proponían actuaciones políticas concretas. (23)

En todo caso, Stirner se hallaba muy próximo a Bauer aunque no puede decirse que sus opiniones coincidieran plenamente. Por eso el criterio de pureza crítica de Bauer, que implicaba no encuadrarse políticamente, fue compartido por Stirner con ciertas matizaciones. Así, mientras Bauer se declaraba adversario del partido por el bien de la crítica, dimitiendo a continuación de su puesto en la realidad política y social, Stirner por su parte se limitaba a subordinar el partido al Yo, única y absoluta referencia para él de toda acción. En la medida que el partido intenta imponer sus principios fundamentales al individuo, se hace precisa la lucha contra él con objeto de preservar el poder disolvente y variable del Yo. (24) En definitiva, Stirner estaba convencido de que las exigencias del partido no permitían al individuo ser y actuar con independencia plena: "Die Selbständigkeit der Partei begingt die Unselbständigkeit der Parteiglieder". (25) Sin embargo, Stirner no rehusó de modo rotundo la militancia política. Siempre que los intereses del partido y los del individuo sean compatibles, nada se opone a que se

---

(21) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 115.

(22) *Loc. cit.*, p. 113.

(23) Marx hablaba todavía de una "reforma de la conciencia" para liberarse de la tiranía de las ideas fijas y los sistemas definitivamente concluidos. Por ejemplo, en una carta a Ruge del año 1843 escribía; "No somos doctrinarios que le ofrecen al mundo un nuevo principio, ¡Aquí está la verdad! ¡Arrodillaos! No le decimos a la gente; ¡Abandona tus falsos objetivos, nosotros te daremos la verdadera clave de la lucha! Nuestra consigna es ésta; reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino por medio del análisis de la conciencia mixtificada y oscura para sí misma, ya sea la conciencia religiosa o política" (citada por Ulysses Santamaría, "Marx contra Marx (Segunda parte)", *El viaje topo*, nº 40, Enero, 1980, p. 20)

(24) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 115.

(25) *EE*, p. 262; *UP*, vol. II, p. 88; "La independencia del partido implica la dependencia de sus miembros".



unifiquen los esfuerzos de ambos, porque lo importante es impedir al partido que despoje al Yo de su autonomía. (26)

#### II.4.2. La asociación como vínculo social alternativo del individuo egoísta.

En general, frente a la altruista entrega del sujeto a los otros -ya sea a través del Estado, la sociedad o los partidos- Stirner reacciona proponiendo una concepción utilitarista y egoísta de las relaciones interpersonales: "Egoistisch verfährt Ihr, wenn Ihr einander weder als Inhaber noch als Lumpe oder Arbeiter achtet, sondern als einen Teil eures Vermögens, als 'brauchbare Subjekte'." (27) La reducción de los demás a la categoría de objetos al servicio del Yo es uno de los puntos más criticados del pensamiento de Stirner. Este *egoísmo utilitarista* está muy lejos del que defendió la escuela inglesa con John Stuart Mill a la cabeza. En el caso de Stuart Mill se propuso el utilitarismo como un criterio general para distinguir lo bueno de lo que no lo es, ofreciendo así una sólida base a la moral individual y social. La utilidad, que sería equiparada por Stuart Mill al principio de producción de la mayor felicidad, poco tiene que ver con el frío y pragmático egoísmo de Stirner, indiferente a las consecuencias felices o infelices de los actos del *único*. (28) No obstante, si se adopta una óptica liberada de juicios previos, no se le puede reprochar a Stirner este confesado *inmoralismo*. En efecto, desde una valoración meramente lógica, sólo puede alabarse la coherencia del discurso stirneriano ya que uno de los objetivos repetidamente expuestos de su filosofía

---

(26) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 115

(27) *EE*, p. 295; *UP*, vol. II, p. 117; "La práctica egoísta consiste en no considerar a los demás ni como propietarios, ni como indigentes o trabajadores, sino en ver en ellos una parte de vuestra riqueza, objetos que os pueden servir". Literalmente, en estimar a los demás como "sujetos utilizables" (*brauchbare Subjekte*).

(28) En la reciente reedición de los escritos de J. Stuart Mill, *Sobre la libertad, El utilitarismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, p. 141, hallamos la siguiente definición de la doctrina *utilitarista*: "El credo que acepta la Utilidad o Principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción con que tienden a promover la felicidad; e injustas en cuanto tienden a producir lo contrario de la felicidad. Se entiende por felicidad el placer, y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer".

fue situarse más allá de la moral convencional, trascendiendo la ética tradicional y cualquier código de valores absolutos. Por esto último, no es fácil identificarle como un ideólogo burgués cuyo deseo sea prestar auxilio teórico a la explotación del hombre por el hombre, legitimándola plenamente. La cita anterior permitiría interpretarla en ese sentido de no existir textos abundantes en los que Stirner se rebela contra la descarnada ambición dominante en la era burguesa. (29) Según Stirner la avidez burguesa de posesiones sólo conduce a un falso estado de felicidad: "So ist dies Treiben ein Kampf ums *liebe Leben*, und in stufenweiser Steigerung um mehr oder weniger 'Wohlleben'. Und dabei trägt doch den Meisten all ihr Mühen und Sorgen nichts als das 'bittere Leben' und 'bittere Armut' ein. [...] Das rastlose Werben lässt Uns nicht zu Atem, zu einem ruhigen *Genusse* kommen: Wir werden unsers Besitzes nicht froh". (30) Con ello, Stirner precisa bien la diferencia que existe entre su planteamiento y el egoísmo burgués, siempre atento a la adquisición de nuevos bienes que ni siquiera suponen el logro de una estabilidad interior.

Sobre este egoísmo radical en la relación con los demás hombres, se va a elevar la solución stirneriana a la cuestión de cómo vincular a los individuos entre sí, formando una comunidad en la que la acción social no anule la singularidad de sus miembros. Para empezar, Stirner niega la teoría del contrato social: "Nicht die

---

(29) V, además *supra* el análisis crítico al que fueron sometidos por Stirner tanto la pujante clase burguesa (aptdo. II de la introducción a este estudio) como el modelo político liberal (aptdo. 2 de este capítulo).

(30) *EE*, pp. 297-298; *UP*, vol. II, p. 119; "Toda esta práctica es, en suma, una lucha por esta querida vida, una serie de esfuerzos no interrumpidos para elevarse de grado en grado hasta más o menos de (*sic*) 'bienestar'. Y todas sus penas y todos sus cuidados no producen a la mayor parte de los hombres más que una 'vida amarga', una 'amarga indigencia'. [...] Una infatigable ansia de botín no nos deja tiempo de respirar y detenernos en un goce apacible. No conocemos la alegría de poseer". Aquí, el traductor ha interpretado subjetivamente las palabras *rastlose Werben*, que en sentido propio significan "incansable publicidad", trasladándolas como "ansia de botín". En la medida que Stirner se queja de la incapacidad de la sociedad burguesa para lograr que los individuos alcancen un bienestar apacible, proponiéndoles mediante una incesante propaganda, más bien, una lucha por la posesión de objetos superfluos, la interpretación del traductor parece correcta.

Isoliertheit oder das Alleinsein ist der ursprüngliche Zustand des Menschen, sondern die Gesellschaft". (31) Aparentemente, hubiese sido más conveniente admitirla dado el carácter voluntario que la asociación de egoístas propuesta por Stirner va a tener. Sin embargo, Stirner nos sorprende con el hábil argumento que vamos a exponer. Parte Stirner de la constatación empírica de que antes de nuestro nacimiento nos hallamos en una especie de simbiosis natural con nuestra madre. Relación ésta que, una vez nacidos se continuará en el terreno de la afectividad. Por eso, dice Stirner: "Die Gesellschaft ist unser Natur-Zustand". (32) A partir de esta situación inicial el sujeto humano irá conquistando progresivamente su *individualidad*, estableciendo nuevas formas de interrelación cuyo carácter es básicamente asociativo. Estos nuevos modos, más voluntarios que forzados, son la contrapartida de la sociedad: "Die Auflösung der Gesellschaft aber ist der Verkehr oder Verein. Allerdings entsteht auch durch Verein eine Gesellschaft, aber nur wie durch einen Gedanken eine fixe Idee entsteht, dadurch nämlich, dass aus dem Gedanken die Energie des Gedankens, das Denken selbst, diese rastlose Zurücknahme aller sich verfestigenden Gedanken, verschwindet. Hat sich ein Verein zur Gesellschaft kristallisiert, so hat er aufgehört, eine Vereinigung zu sein; denn Vereinigung ist ein unaufhörliches Sich-Vereinigen; er ist zu einem Vereinigtsein geworden, zum Stillstand gekommen, zur Fixheit ausgeartet, er ist - tot als Verein, ist der Leichnam des Vereins oder der Vereinigung, d.h. er ist- Gesellschaft, Gemeinschaft". (33) Y precisamente en es-

---

(31) *EE*, p. 342; *UP*, vol. II, p. 158; "El estado primitivo del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad".

(32) *EE*, p. 342; *UP*, vol. II, p. 159; "La sociedad es nuestro estado de naturaleza".

(33) *EE*, p. 342; *UP*, vol. II, p. 159; "Pero la unión o la asociación son la disolución de la sociedad. Es cierto que una asociación puede degenerar en sociedad, como un pensamiento puede degenerar en idea fija; esto ocurre cuando en el pensamiento se extingue la energía pensante, al pensar mismo, esa perpetua retractación de todos los pensamientos que tienden a tomar demasiada consistencia. Cuando una asociación ha cristalizado en sociedad, cesa de ser una asociación (porque la asociación quiere que la acción de asociarse sea permanente), no consiste más que en el hecho de estar asociados, no es más que la inmovilidad, la fijaza; esta cuarta como asociación, es el cadáver de la asociación, es decir, que es sociedad, comunidad".

ta unión o asociación va a consistir la solución stirneriana a la cuestión de las relaciones interpersonales. En el texto transcrito se observa que la asociación es un acto de voluntad de los individuos que se unen y que permanece como tal asociación mientras el grupo de acción logrado no se inmoviliza y detiene en un modelo fijo. Pero Stirner, que no desea eludir las objeciones que pudiesen plantearsele, debe abordar entonces el problema de las limitaciones inherentes al hecho voluntario de asociarse. Según señala Stirner, cualquier sociedad o asociación a la que el sujeto singular decida unirse, restringirá inevitablemente ciertas libertades aunque lo importante es preservar a toda costa la individualidad: "Zwar nimmt eine Gesellschaft Gesellschaft, zu der Ich Mich halte, Mir manche Freiheit, dafür gewährt sie Mir aber andere Freiheiten; auch hat es nichts zu sagen, wenn Ich selbst Mich um diese und jene Freiheit bringe (z. B. durch jeden Kontrakt). Dagegen will Ich eifersüchtig auf meine Eigenheit halten". (34) Esta será, para él, la característica diferencial entre la sociedad, que intenta eliminar la esencialidad del individuo y la asociación que sólo acorta la libertad individual: "Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine *Vereinigung*, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine *Macht für sich* eine *Macht über Mir*". (35) Ahora bien, ¿cuál es la garantía que se tiene de que sea así? Contraponiendo la asociación al Estado -que para Stirner es "el asesino del individuo"

---

(34) *EE*, p. 343; *UP*, vol. II, p. 159; "Una sociedad a la cual me adhiero me quita, sí, ciertas libertades; pero en cambio me asegura otras. Importa igualmente bien poco que yo me prive, por ejemplo, por un contrato, de tal o cual libertad. Por el contrario, defenderé celosamente mi individualidad".

(35) *EE*, p. 343; *UP*, vol. II, p. 160; "Hay gran distancia de una sociedad que no restringe más que mi libertad a una sociedad que restringe mi individualidad. La primera es una unión, un acuerdo, una asociación. Pero la que amenaza la individualidad es una potencia para sí y por cima de mí".



y "el señor de mi espíritu"-, "der Verein aber ist meine eigene Schöpfung, mein Geschöpf, nicht heilig, nicht eine geistige Macht über meinen Geist". (36)

Para contemplar en un bloque compacto y de una forma lineal la argumentación de Stirner, hemos preferido dejar para el final la discusión de las opiniones de los comentaristas que han reflexionado sobre esta asociación que la filosofía stirneriana nos propone como modelo de las relaciones sociales practicadas por el único singular. De este modo hemos evitado distraer nuestra atención del hilo conductor de su crítica a las relaciones tácitamente establecidas entre el individuo y la sociedad. A la vez, ello nos ha permitido demostrar que no es cierto que Stirner descuidara el tema o lo ignorara. Recogeremos ahora algunas de las valoraciones sobre las soluciones que aporta Stirner, empezando por H. Arvon. Este autor, para quien Stirner se hallaría en el origen del existencialismo, entiende que, a pesar de la denuncia stirneriana de la alienación y su respuesta a la subsunción hegeliana de lo individual bajo lo universal, su "rehabilitación del Yo, es verdad, no es suficiente para crear una doctrina 'política positiva'." (37) En cualquier caso, Arvon caracteriza la asociación stirneriana como "une société qui reste liquide et mobile" (38) y que "repose sur l'amour égoïste". (39) Ahora bien, esta fluidez y movilidad de la asociación y su egoísmo latente, no pueden sin embargo lograr el acceso del individuo a una libertad absoluta: "L'association n'apporte pas la liberté. Elle ne peut faire disparaître les limites naturelles tracées à tout être humain. Elle débarrasse néanmoins l'individu des chaînes politiques et sociales". (40) Pero para lograrlo, el sujeto singular deberá

---

(36) *EE*, p. 345; *UP*, vol. II, p. 161; "La asociación, al contrario, es mi obra, mi criatura; no es sagrada, ni es una potencia espiritual superior a mi espíritu".

(37) H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, ed. cit., p. 111.

(38) *Op. cit.*, p. 116.

(39) *Op. cit.*, p. 117.

(40) *Op. cit.*, p. 119; "La asociación no aporta la libertad, No puede hacer desaparecer los límites naturales señalados a todo ser humano, Sin embargo, desembaraza al individuo de las cadenas políticas y sociales".

capitular, renunciando en interés propio a su teórica soberanía absoluta. Desde su óptica particular, Arvon opina que tanto la sociedad comunista como la asociación stirneriana persiguen el mismo objetivo último: la felicidad universal. La diferencia estribaría en que "l'association ne repose-t-elle pas sur la communauté mais sur l'unicité". (41) Finalmente, Arvon comenta que la asociación nos pone en guardia contra el peligro latente de toda organización social, a saber, el aplastamiento del individuo. (42)

Por el contrario, para E. Fleischmann al plantear Stirner el vínculo entre los individuos mediante la asociación como una "forma elástica de relaciones entre individuos", se sitúa en un terreno utópico, que recuerda a otros escritores de su tiempo: "Pero esto es precisamente la utopía de Stirner, inspirada por otros escritores utopistas de su época". (43) Resulta muy difícil precisar en qué pensadores utópicos estaba pensando Fleischmann. Primeramente, porque la lectura de la obra de Stirner nos muestra una crítica continua a los estos autores. En segundo lugar, porque si es cierto que los utopistas del período comprendido entre 1840 y 1848 se hallaban comprometidos con un proyecto de cambio social, como uno de sus objetivos políticos fundamentales, es muy difícil admitir la

---

(41) *Op. cit.*, p. 119; "la asociación no reposa sobre la comunidad, sino sobre la unicidad", No es fácil coincidir plenamente con esta afirmación de Arvon, por más que pueda ser muy sugerente esta comparación. Especialmente, si se tiene en cuenta que este enfoque genericamente universalista parece estar ausente del discurso stirneriano. Conviene recordar a este respecto, lo que se indicó anteriormente (aptdo. II,3., nota nº 30 y texto correspondiente) sobre la carencia de una intención de reformismo moral en el planteamiento stirneriano al contrario de lo que sucede en la obra de Benjamin Tucker.

(42) Cf. *op. cit.*, p. 120. Estos juicios favorables de Arvon, contrastan notablemente con los que emitieron Marx y Engels en *La ideología alemana*, comparando la asociación de egoístas stirneriana con la Unión Aduanera y mostrando a Stirner como un ridículo personaje que nos presenta "su fanfarrón egoísmo uno consigo mismo"; "tal vez Sancho [Stirner] se percate, ahora de cuál es el cordón umbilical que une su 'asociación' con la Asociación Aduanera (*Zollverein*)" (K, Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 491). Merece también referirse otro comentario de ambos, no menos ingenioso, aunque poco serio: "Así, pues, la asociación se reduce aquí, de una parte, a las asociaciones burguesas y a las sociedades anónimas y, de otra parte, a las sociedades recreativas de la burguesía, a los picnics, etc." (*loc. cit.*, p. 497).

(43) Eugène Fleischmann, "The role of individual in pre-revolutionary society; Stirner, Marx and Hegel", en AA. VV., *op. cit.*, p. 223.

inspiración utópica de que Fleischmann habla. (44) En cambio, resulta mucho más explícito el parecer de Paterson, quien entiende con buen sentido que la idea de una asociación de *únicos* es insostenible, ya que todo único auténtico rechazaría cualquier acto de autonegación como el que requiere establecer el contrato social necesario para establecer la asociación. Por eso, insiste Paterson, "la idea de una población de 'únicos' es la idea de una 'guerra de todos contra todos', de un hobbesiano 'estado de naturaleza' -pero de un estado de naturaleza del que no podría escaparse mediante un contrato social". (45) Si se tiene en cuenta -como lo hace Paterson- que desde un plano metafísico Stirner niega toda substancialidad a cualquier entidad que se oponga al Yo, entonces hay que admitir que la conclusión de Paterson es perfectamente correcta. Pero, al mismo tiempo, desde la perspectiva de la praxis individual concreta, Stirner es perfectamente consciente de que existe una jerarquía de seres e instituciones empíricamente reales que se oponen al individuo singular (como son el Estado, la sociedad, los demás individuos, etc.), sometiendo su voluntad y desconociendo su *individualidad*. Y es para instrumentalizar la acción del Yo metafísico absoluto -que en esencia no es para Stirner más que una nada creadora que se configura a sí misma- por lo que el individuo precisa acrecentar su poder en conjunción con otros sujetos egoístas que desean alcanzar sus objetivos al margen de la sociedad establecida. Sólo así los sujetos poseen la suficiente fuerza para ofrecer resistencia a la presión colectiva, social o estatal. Pero la subversión radical que implica el nacimiento -cuando menos posible- de esta asociación de egoístas consecuentes habremos de estudiarla como una temática aparte.

---

(44) Jean-Christian Petitfils, *Los socialismos utópicos*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1979, p. 162, indica que realmente "lo que interesaba a todos estos teóricos es cambiar la sociedad desde dentro, al margen de los caminos tradicionales de la política". Este principio, no tiene nada que ver con la filosofía de Stirner, quien tan sólo pretende cambiar el punto de vista desde el que el individuo contempla sus relaciones con los demás, actuando en el entorno social.

(45) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 271; "the idea of a population of 'Unique Ones' is the idea of a 'war of all against all', of a Hobbesian 'state of nature' -but a state of nature from which there would be no escape by means of a social contract".



## II.5. LA REBELION PERMANENTE.

Anteriormente hemos comentado el modelo asociativo para las relaciones interpersonales que la filosofía stirneriana proponía. Con ese modelo *antisocial*, Stirner pretendió hallar -como hemos visto- una fórmula de equilibrio entre la defensa del egoísmo individual y la necesidad de una fuerza colectiva. Conviene ahora tratar otro de los temas tópicos del pensamiento político -alguien dirá, no sin razón, *antipolítico*- stirneriano: la insurrección como táctica alternativa a la revolución.

### II.5.1. El significado de la rebelión stirneriana.

Sobre esta forma de subversión, que Stirner define como *no revolucionaria*, existen manifestaciones de muy diferente signo en la variada literatura stirneriana. Así, mientras que para Marx y Engels una rebelión de únicos egoístas no sería más que la unidad de sentimentalismo y fanfarronería como "la expresión específica de la resistencia impotente del filisteo". (1) En cambio, para D. Martín, la rebelión stirneriana posee un contenido positivo. Este contenido consiste en que la "subversión del individuo contra todos los poderes ajenos es, para Stirner, el 'despliegue' de 'las fuerzas del individuo' y la multiplicación constante de esas fuerzas", (2) Dado que la valoración de la rebelión stirneriana, como se comprueba a simple vista, se presenta polémica, volveremos más adelante sobre éstos y otros juicios semejantes. Para empezar, hemos de señalar que Stirner opone de manera rotunda la revolución política a la insurrección de los individuos asociados: "Revolution und Empörung

---

(1) K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, ed. cit., p. 350. La justificación de esta opinión es la siguiente; la rebelión stirneriana es de cara al exterior y frente a los otros, una fanfarronería; y de cara hacia dentro un refunfuño en sí, es decir, un sentimentalismo. Más adelante, se insiste en la misma idea, indicando que la filosofía de la sublevación de Stirner es, en última instancia, una fanfarrona apología del advenedizo sublevado que aspira a elevarse sin preocuparse por las condiciones generales ( cf. *op.cit.*, p. 454).

(2) D. Martín, "El único o la subjetividad subversiva", ed. cit., p. 14-15.

dürfen nicht für gleichbedeutend angesehen werden. Jene besteht in einer Umwälzung der Zustände, des bestehenden Zustandes oder status, des Staats oder der Gesellschaft, ist mithin eine *politische* oder *soziale* Tat; diese hat zwar eine Umwandlung der Zustände zur unvermeidlichen Folge, geht aber nicht von ihr, sondern von der Unzufriedenheit der Menschen mit sich aus, ist nicht eine Schilderhebung, sondern eine Erhebung der Einzelnen, ein Emporkommen, ohne Rücksicht auf die Einrichtungen, welche daraus entspiessen. Die Revolution zielte auf neue *Einrichtungen*, die Empörung fuhr dahin, Uns nicht mehr einrichten zu *lassen*, sondern Uns selbst einzurichten, und setzt auf 'Institutionen' keine glänzende Hoffnung". (3) Esta breve, pero concluyente afirmación, nos permite extraer las similitudes y diferencias que hay para Stirner entre la revolución (*Revolution*) y la rebelión (*Empörung*). En primer lugar, ambas son una grave alteración del orden establecido, aunque el ámbito de acción de la revolución sea más limitado por circunscribirse a los aspectos políticos y sociales. Al contrario, la rebelión consiste en un acto global de insumisión originado por la indignación de los individuos ante la realidad social que les rodea. Sin embargo, la mayor diferencia entre ambas se encuentra en los objetivos que persiguen alcanzar. Según Stirner, la revolución sólo pretende la transformación del viejo régimen existente para implantar otro nuevo orden político. Existe, pues, una clara finalidad institucional en cualquier revolución. En oposición a

---

(3) *EE*, p. 354; *UP*, vol. II, p. 169: "Revolución e insurrección no son sinónimos. La primera consiste en un trastorno del orden establecido, del *status* del Estado o de la sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda acarrea, sí, como consecuencia inevitable, el mismo trastorno de las instituciones establecidas, pero no es éste su objeto; no procede más que del descontento de los hombres; no es un motín o alboroto, sino el acto de los individuos que se alzan, que se levantan, sin preocuparse por las instituciones que van a cruzir bajo sus esfuerzos, ni por las que de ellos podrán resultar. La revolución tenía sus miras en un régimen nuevo; la insurrección nos lleva a no dejarnos ya regir, sino a regirnos nosotros mismos, y no funda brillantes esperanzas sobre las 'instituciones por venir'."

esto, la rebelión busca la plena autonomía del individuo sublevado, no teniendo en cuenta qué tipo de estructura social ha de substituir a la antigua derribada. Se trata de no dejarse gobernar o regir por nadie ajeno a uno mismo. Dicho con otras palabras, la rebelión conduce a la plena autonomía, al autodomínio. Por esta razón, la rebelión es, a diferencia de la revolución, esencialmente egoísta: "Sie ist kein Kampf gegen das Bestehende, da, wenn sie gedeiht, das Bestehende von selbst zusammenstürzt, sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden. Verlasse Ich das Bestehende, so ist es tot und geht in Fäulnis über. Da nun nicht der Umsturz eines Bestehenden mein Zweck ist, sondern meine Erhebung darüber, so ist meine Absicht und Tat keine politische oder soziale, sondern, als allein auf Mich und meine Eigenheit gerichtet, eine egoistische. Einrichtungen zu machen gebietet die Revolution, sich auf-oder (sic) emporzurichten heischt die Empörung". (4)

Para reafirmar la exactitud de este planteamiento, Stirner nos recuerda cómo durante la revolución francesa -que es el modelo que está detrás de su análisis- uno de los temas capitales fue otorgar al nuevo orden una legitimidad, por medio de una constitución. Este carácter institucional parece ser, según él, el fundamento de algunos proyectos reformistas del socialismo contemporáneo: "Welche Verfassung zu wählen sei, diese Frage beschäftigte die revolutionären Köpfe, und von Verfassungskämpfen und Verfassungsfragen sprudelt die ganze politische Periode, wie auch die sozialen Talente an gesellschaftlichen Einrichtungen (Phalansterien u. dergl.) ungemein erfinderisch waren. Verfassungelos zu werden,

---

(4) EE, p. 354; UP, vol. II, p. 169; "Es una lucha contra lo que se halla establecido, en el sentido de que, cuando vence, lo que se halla establecido se derrumba ello solo. Es ni esfuerzo para desprenderse del presente que me oprime; y en cuanto lo ha abandonado, ese presente ha muerto y entra en descomposición. En suma, no siendo ni objeto derribar lo que es, sino elevarse por cima de ello, mis intenciones y mis actos no tienen nada de político ni de social; no teniendo otro objeto que yo y mi individualidad, son egoístas. La revolución ordena instituir, instaurar; la insurrección quiere que uno se subleve o que se alce".

bestrebt sich der Empörer". (5) Estas consideraciones de Stirner nos podrían recordar el antiparlamentarismo propio del movimiento anarquista desde Bakunin en adelante. Y de hecho esta concepción, en la que se subraya la espontaneidad de los individuos insurrectos, no está lejos de la dinámica social que un anarquista consciente de sus últimos objetivos, promovería como el medio más adecuado para iniciar el tránsito hacia ellos. Ahora bien, a decir de Paterson, la insurrección que preocupa al único no anuncia ninguna forma de revolución social anarquista, sino que más bien ilustra su "insensible frivolidad y criminal irresponsabilidad". (6) En efecto, el sincero y confesado egoísmo de Stirner hace difícil eludir conclusiones de esta clase. Sobre todo porque el propio Stirner se presta voluntariamente a ello al hacer una palpable apología de la violencia egoísta: "Mein Verkehr mit der Welt, worauf geht er hinaus? Geniessen will Ich sie, darum muss sie mein Eigentum sein, und darum will Ich sie gewinnen. Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur *meine* Macht über sie, will sie zu meinem Eigentum, d. h. *geniessbar* machen. Und gelingt Mir das nicht, nun, die Gewalt über Leben und Tod, die Kirche und Staat sich vorbehalten, Ich nenne auch sie die *-meinige*". (7) Las brutales con-

(5) *EE*, pp. 354-355; *UP*, vol. II, pp 169-170; "La elección de una constitución, tal era el problema que preocupaba a los cerebros revolucionarios; toda la historia política de la revolución está llena por luchas y cuestiones constitucionales; igualmente, los genios del socialismo se han mostrado asombrosamente fecundos en instituciones sociales (falansterios, etc.), Por el contrario, a liberarse de toda constitución es a lo que tiende el insurrecto".

(6) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 137-138; "the 'insurrection' in wich his Unique One daily engages, far from adumbrating a form of the anarchist social revolution, in reality merely designates The Unique One's chosen course of heartless frivolity and criminal irresponsability". Paterson añade que sucede en esto como en la propia asociación de egoístas, que no puede servir tampoco como ejemplo de la calidad de las relaciones humanas en una hipotética sociedad anarquista porque una asociación así parece representar el carácter de las relaciones explotadoras del único (cf. *loc. cit.*).

(7) *EE*, p. 356; *UP*, vol. II, p. 171; "¿A qué tienden mis relaciones con el mundo? Yo quiero gozar de él; para eso es preciso que sea mi propiedad, y quiero, pues, conquistarlo. Yo no quiero la libertad de los hombres, no quiero la igualdad de los hombres, no quiero más que mi poder sobre los hombres; quiero que sean mi propiedad, es decir, que sirvan para mi goce. ¿Y si ellos se oponen a mis deseos, qué hacer? El derecho de vida y muerte que se han reservado la Iglesia y el Estado, yo declaro que también me pertenece a mí". En el texto original Stirner emplea el vocablo *Gewalt*, cuyo significado preciso es 'poder', para acentuar el carácter dominador del Único. Este poder tenderá a ejercerlo, incluso respecto a la vida y la muerte, con autoridad absoluta ("*die Gewalt über Leben und Tod*").

secuencias que se seguirían de aplicar sistemáticamente este principio egoísta, quizá no deben ser ignoradas. Pero por más que nos esforcemos en reconocer la fría inhumanidad que emana de este y otros textos de Stirner (que sería fácil aducir aquí como suelen hacer algunos comentaristas, quienes más bien se acogen al papel de detractores de este filósofo), no podemos desentendernos de la causa que la origina. ¿En qué se basa Stirner para negar el derecho a la libertad o a la igualdad de los hombres? ¿Por qué se arroga para sí el derecho a decidir sobre la vida y la muerte de los otros? Por muy errónea que nos parezca la cruel actitud de Stirner creemos poder justificar su sentido. Esto nos exigirá entrar en una argumentación ciertamente arriesgada pero que hemos de plantear para comprender plenamente el punto de vista desde el Stirner enjuicia los hechos. En realidad, Stirner no se desplaza sino al lugar en el que tradicionalmente se han situado los grandes individuos históricos, los pueblos conquistadores, la Iglesia inquisitorial y más modernamente el propio Estado, en una palabra, los poderes reales de la historia. Stirner se pregunta por qué a estas fuerzas hegemónicas les está permitido, por ejemplo, declarar una guerra, conquistar el mundo, atropellar las libertades, explotar a los hombres, establecer jerarquías y desigualdades o ser jueces acerca de la vida y la muerte de los individuos y, en cambio, al individuo singular le está prohibido rebelarse, adoptando una posición semejante. Su respuesta a tal cuestión se muestra, desde esta óptica, perfectamente comprensible. Para Stirner, un individuo tendría tanto derecho a escapar del dominio de estos poderes históricos, y de ocupar su lugar (promoviendo idéntica violencia sobre el resto de la sociedad o de los hombres) como estas arbitrarias potestades se atribuyen a sí mismas. (8) Si una soberanía cualquiera posee la capacidad de aplas-

---

(8) Creemos que las abundantes críticas y condenas morales que pesan sobre el pensamiento de Stirner, no han entendido su mensaje en un punto como éste verdaderamente decisivo. Incluso en un autor tan agudo como Albert Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 77 y ss., hallamos mal solapados prejuicios morales cuando se valora la obra de Stirner: "La rebelión vuelve a desembocar en la justificación del crimen" (*Loc. cit.*, p. 79).

tar a los individuos, los propios individuos insurrectos pueden intervenir de la misma forma. (9) Se despoja así a los poderes históricos del monopolio que ejercen en la administración de la violencia. Es precisamente aquí el punto en el que apreciamos un desesperado grito de protesta contra la hipocresía de las convicciones sociales, según las cuales sólo se considera criminal al individuo que no respeta las normas establecidas, sin detenerse nunca a analizar la continua y masiva violencia práctica que surge, mediante coacción, del poder colectivo. Esta es quizá la única consecuencia crítica y positiva que se extrae del antihumanismo sobre el que se eleva la doctrina stirneriana del derecho a la violencia egoísta. De esta forma parece haberlo entrevisto Pio Marconi, quien asegura que para Stirner el "criminal, el individuo de conducta desviada, sólo es un ser excepcional respecto a la norma. El individuo de conducta desviada no es más que un individuo auténtico que se niega a someterse a un sistema de reglas opresivas, un individuo que se enfrenta contra un sistema jerárquico de dominio". (10) De esta forma, queda suficientemente expresada la más

---

(9) Caben muchas objeciones que hacer a esta postura. Por ejemplo, alguien que admitiese la existencia de una violencia radical proveniente de los poderes públicos -sea cual sea su signopodría señalar que la generalización de esa abominable práctica a los individuos singulares, como hace Stirner, no resuelve el problema sino que lo agrava y agudiza. En efecto, la apología de la violencia, conduciría a una lucha desigual y salvaje de todos contra todos. En rigor, esta crítica no puede ser eludida por más que algunos comentaristas, que simpatizan con Stirner, quieran a toda costa evitarla. Este es el caso de H. Arvon, *El anarquismo en el siglo XX*, ed. cit., p. 91 y ss., que representa un buen paradigma de esta inconsciencia hermenéutica. Para quitar hierro a la doctrina stirneriana de la violencia, Arvon efectúa una maniobra defensiva muy dudosa otorgando a las palabras de Stirner un sentido figurado o irónico que sería producto del intento de Stirner por escapar de las trampas y tiranías verbales que el lenguaje nos tiende: "convencido de la soberanía del Yo, el autor ejerce su soberanía sobre el lenguaje del que se sirve" (H. Arvon, *op. cit.*, p. 91). Habría que entender entonces que el concepto de 'crimen', dejaría de ser para él una poderosa *idea fija* ante la que el individuo autoconsciente debe retroceder y someterse; "El crimen deja de ser una 'idea fija' cuando, ligado dialécticamente a la legalidad, expresa la actitud del Yo hacia el Estado. El Estado es sagrado y, por ello, todos los que no lo respetan pasan por ser criminales en ruptura con la legalidad. [...] El crimen no es más que la negación del carácter sacro del Estado, equivale a la negación del orden político" (H. Arvon, *op. cit.*, pp. 91-92). Por más que exista el juego de palabras de que nos habla Arvon en el fragmento citado -y que se explica más abajo con referencia a un trabajo de Bettina von Arnim-, lo cierto es que Stirner defiende el derecho del único egoísta al crimen, equiparándolo con esto al propio Estado criminal.

(10) P. Marconi, "El rechazo de la cárcel en la cultura de izquierdas", *El viejo topo*, nº 37, octubre, 1979, p. 6.

absoluta indiferencia ante la conducta criminal. Nada de esto tiene mucho que ver, en el fondo, con la rebelión anarquista porque lo que parece primar en la insurrección stirneriana es un deseo de autoafirmación y autoengrandecimiento. (11)

Dejando a un lado este asunto, queremos hacer notar un ocurrente testimonio que aduce Stirner para defender la insurrección frente a la revolución. Aunque ya le hemos oído a lo largo de este estudio criticar sin tregua la religión cristiana -y todas las formas de humanismo que se asientan en ella-, Stirner vuelve a sorprendernos con una de sus peculiares interpretaciones de hechos o figuras históricas destacados. Nuestra sorpresa proviene sobre todo de que Stirner tiene el dialéctico atrevimiento de buscar como modelo de insurrecto que se ajusta a sus teorías a la propia persona de Cristo: "Warum aber war er kein Revolutionär, kein Demagoge, wie ihn die Juden gerne gesehen hätten, warum war er kein Liberaler? Weil er von einer Änderung der Zustände kein Heil erwartete, und diese ganze Wirtschaft ihm gleichgültig war. Er war kein Revolutionär, wie z. B. Cäsar, sondern ein Empörer, kein Staatsumwälzer, sondern Biner, der sich emporrichtete". (12) Para apoyar esta ejemplificación indica Stirner que el fundador del cristianismo era un individuo que pretendía seguir su propio camino, siendo tan indiferente al poder establecido como a los que se oponían a él. En esto consistió, según Stirner, la verdadera fuerza insurreccional del cristianismo ya que no pretendiendo acabar con aquel orden fue, sin embargo, su auténtico destructor. (13) Naturalmente, se observará que la interpretación del significado de esta histórica figura ha sido forzada para hacerla encajar en un planteamiento previamente concebido por Stirner. Todo esto no deja de recordarnos algunas opiniones vertidas

---

(11) Cf. Paterson, *op. cit.*, p. 137.

(12) *EE*, p. 355; *UP*, vol. II, p. 170; "¿Por qué, pues, no fue un revolucionario o un demagogo, como los judíos querían hacerlo creer? ¿Por qué no fue un liberal? Porque no esperaba la salvación de la reforma de las instituciones y todo el tinglado gubernamental y administrativo le era completamente indiferente. No era un revolucionario, como lo fue, por ejemplo, César, sino un insurrecto; no trataba de derribar el gobierno, sino de alevarse él mismo".

(13) Cf. *EE*, pp. 355-356; *UP*, p. 170-171.

en ocasiones por Nietzsche -heredero filosófico de Stirner en diversos aspectos- al afrontar la comprensión de la obra de este mismo personaje. (14)

### II.5.2. La rebelión como acto autoafirmativo.

Finalmente, debemos destacar que para Stirner sólo mediante esta rebelión es posible una verdadera acción comunitaria de los individuos egoístas asociados. Efectivamente, si el Yo carece de la multiplicación de fuerzas que supone la asociación rebelde, no puede desplegar una praxis insurreccional a la que convoca reiteradamente Stirner. Es por esta razón por la que el individuo singular encuentra su reconocimiento dentro del cuerpo social cuando la sublevación se actualiza. Analizando el fenómeno de la toma de conciencia colectiva que implica el movimiento de rebelión, Albert Camus subrayó una verdad perfectamente aplicable a Stirner. Para Camus, "la rebelión desempeña el mismo papel que el *cogito* en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego somos". (15) Este impulso hacia la comunidad de intereses con los otros -que halla en la rebelión un instrumento apropiado para su ejercicio- permanece, sin embargo, muy diluido en el pensamiento stirneriano porque, buscando seguramente evitar la contradicción con el egoísmo fundamental de su pensamiento, Stirner se niega una y otra vez a re-

---

(14) Friedrich Nietzsche, *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1979, p. 56; "Ese anarquista santo, que incitaba al bajo pueblo, a los excluidos y 'pecadores', a los *chandalas* existentes dentro del judaísmo, a contradecir el orden dominante [...], era un criminal político, hasta el punto en que eran posibles precisamente los criminales políticos en una sociedad *absurdamente apolítica*". En la misma página, aunque algo más arriba, indica Nietzsche que Jesús inició una rebelión "contra la jerarquía de la sociedad" judía. El parecido de estas afirmaciones con el anterior texto de Stirner es evidente.

(15) A. Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 31. Más abajo, Camus añade, a propósito del nihilismo finisecular, que la "reivindicación de Stirner reaparece con el rechazo de toda historia y la decisión de forjar el porvenir, no ya en función del espíritu histórico, sino en función del individuo-rey. Pero el individuo-rey no puede elevarse al poder por sí sólo. Necesita a los otros [...]. Todo esto parece dar la razón a D. Martín -citado *supra*, nota nº 2 de este aptdo.- cuando entendía que exista un contenido colectivo y positivo en la insurrección stirneriana.



conocerlo: "Was überhaupt die 'Sozialpflichten' anlagt, so gibt Mir nicht ein Anderer meine Stellung zu Andern, also weder Gott noch die Menschlichkeit schreibt Mir meine Beziehung zu den Menschen vor, sondern Ich gebe Mir diese Stellung. Sprechender ist dies damit gesagt: Ich habe gegen Andere keine Pflicht, wie Ich auch nur so lange gegen Mich eine Pflicht habe".(16) No existen para el único solitario obligaciones sagradas respecto a nadie ni nada porque ningún vínculo, ningún código, ninguna autoridad, significan absolutamente nada para él. No es de extrañar, por lo tanto, que las breves páginas que Stirner dedica a exponer su teoría de la insurrección de los egoístas asociados, se cierran con manifestaciones como ésta: "Ich demütige Mich vor keiner Macht mehr und erkenne, dass alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich sogleich zu unterwerfen habe wann sie eine Macht gegen oder über Mich zu werden drohen".(17) Si a la rebelión anarquista subyace un concepto de libertad que, como ha destacado Lucio Colletti, queda al amparo de la idea de un 'orden' y 'armonía' natural, de acuerdo con el cual el hombre "es bueno por naturaleza",(18) en cambio la rebelión stirneriana prescinde por completo de estos supuestos *rousseauianos*, o es indiferente a ellos porque el deber, la bondad o la maldad, etc., se definen a partir del único soberano. ¿Para qué, entonces, se plantea Stirner, llevar a cabo una revolución que encarne en sí misma y proyecte para un orden futuro estos valores morales? El intento de transformar revolucionariamente el mundo o de subvertir el orden existente para

---

(16) *EE*, p. 357; *UP*, vol. II, pp. 171-172; "En cuanto a los 'deberes sociales' en general, no corresponde a un tercero fijar mi posición frente a los demás; no es, por consiguiente, ni Dios, ni la humanidad, quienes pueden determinar las relaciones entre mí y los hombres; soy Yo el que tomo posición. Eso equivale a decir más claramente; Yo no tengo deberes para con los otros, como no tengo deberes para conmigo".

(17) *EE*, p. 357; *UP*, vol. II, p. 172; "Yo no me humillo ya ante ningún poder, Yo reconozco que cualquier poder no es más que el mío, y que debo abatirlo en cuanto amenaza hacerse opuesto o superior a mí".

(18) Cf. L. Colletti, *La superación de la ideología*, Madrid, Ed. Cátedra, 1982, p. 171.

modelar otro nuevo, es sólo una ilusión engañosa. Y con esta actitud a un tiempo, crítica y egocéntrica, como ha visto correctamente Eugène Fleischman, (19) el juicio que se emite sobre la sociedad real es muy pesimista, ya que no se ofrece ninguna alternativa revolucionaria -ni tampoco, hemos de añadir nosotros, reformista o acaso utópica- a ella, al quedar a priori descalificada cualquier finalidad política que no sea la elevación del Yo. Aún así, puede admitirse -sin que este sea un juicio erróneo o inexacto- que la rebelión (*Empörung*) pensada por Stirner es la más "absoluta liberación de las pasiones y energías individuales contra toda atadura social y política. Es la forma más poderosa de disidencia individual concebible, y un complemento radical a la, poco más o menos, resistencia pasiva al Estado". (20)

---

(19) Cf. E. Fleischmann, *op.cit.*, p. 223,

(20) *Op. cit.*, pp. 223-224: "a 'revolt' (*Empörung*), that is, the complete unleashing of individual passions and energies against every social and political tie. It is the most powerful form of individual dissent conceivable, and a radical complement to more or less passive resistance to the state".

SEGUNDA PARTE

LA APERTURA POSESIVA AL MUNDO

Concluido nuestro comentario sobre el pensamiento político de Stirner, la segunda parte de este estudio persigue como objetivo fundamental la comprensión de la problemática ética presente en el discurso stirneriano. Básicamente, nuestra exposición gira en torno a dos cuestiones cuya impronta stirneriana nos parece indudable. De una parte, la afirmación de la primacía de la voluntad frente a la razón abstracta. De otra, el *hedonismo egoísta* que se trasluce en los textos de Stirner. Respecto al primer punto, tratado en el capítulo tercero, efectuamos aquí una sumaria revisión del clásico problema filosófico que consiste en determinar cuál es la relación entre *intelecto* y *voluntad*, decidiendo si la voluntad debe subordinarse a la razón, siendo condicionada por ésta, o viceversa. Con este enfoque de carácter histórico, procuramos entresacar aquellas posiciones filosóficas que resultan relevantes para delinear finalmente la postura de Stirner, caracterizada por la afirmación de una voluntad incondicionadamente egoísta profundamente coherente con el abandono del principio de racionalidad y con el individualismo epistemológico descrito en el capítulo segundo. Asimismo precisamos que, para Stirner, esta actitud ética presupone la toma de conciencia de su exclusiva individualidad por parte del sujeto singular lo que implica la superación de las instancias alienadoras del Yo. No regida entonces la voluntad individual por ningún criterio exterior al propio Yo, se alcanza la autonomía absoluta de la libre voluntad, estrictamente cimentada en el concepto de individualidad. En nuestra opinión, esta solución contiene un claro mensaje de emancipación a causa de su insistente apelación al sujeto para un retorno hacia la propia realidad autoconsciente, frente a las proclamas manipuladoras cuyo fin estriba en la desposesión sistemática de la identidad individual. Para finalizar este tercer capítulo se ha añadido un apartado en el que efectuamos una comparación global entre el individualismo

voluntarista stirneriano y el voluntarismo metafísico de Schopenhauer, señalando sus afinidades y destacando también las diferencias que les separan. Dado que ambos pensadores se hallan próximos en el tiempo, poseen el mismo ardor en su lucha contra el hegelianismo oficial y puesto que buena parte de las tesis de ambos serían reelaboradas por Nietzsche en la segunda mitad del siglo XIX, esta comparación resulta en cierta forma complementaria a las cuestiones tratadas aquí.

En cuanto al *hedonismo egoísta* stirneriano, nuestra investigación -siguiendo una indicación del propio Engels- pretende explorar las razones por las cuales Stirner debe ser considerado un continuador notable de la corriente de pensamiento utilitarista, especialmente en relación con los materialistas franceses La Mettrie, Helvétius y D'Holbach, cuya visión del mundo e implícito egoísmo moral serían motivos de reflexión para los seguidores de Hegel. En este contexto se aportan además suficientes argumentos para mostrar las notas diferenciadoras del hedonismo egoísta stirneriano respecto a sus predecesores inmediatos. En primer lugar, la crítica de Stirner al *sensualismo* materialista de Feuerbach quien, según Stirner, nunca abandono la óptica idealista (afirmación con la que Stirner se adelanta a la conclusión marxiana expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach*). En segundo lugar, su propuesta -frente a la moral intelectualizante de Bauer- de una ética del goce egoísta. Nuestro examen del hedonismo egoísta stirneriano concluye con el intento de delimitar con precisión las condiciones bajo las cuales Stirner realizó su defensa del egoísmo, de la propiedad y de la vida entendida como autodisfrute y *autoconsumición*.

CAPITULO III

LA AFIRMACION DE LA VOLUNTAD  
INCONDICIONADA

### III.1. RECONSTRUCCION DEL PROBLEMA.

Entre muchas otras advertencias notables, Ludwig Wittgenstein tuvo la entereza de avisarnos de que sobre "la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar". (1) Aunque tenemos bien presente que sobre este asunto deberíamos mejor callarnos, procederemos como si lo hubiésemos ignorado y en este capítulo intentaremos analizar el concepto ético de *voluntad incondicionada* que creemos hallar en la filosofía de Stirner. Ahora bien, como en otras ocasiones anteriores precisaremos efectuar una breve presentación de aquellos antecedentes históricos que estimamos relevantes para delinear tras ellos la aportación stirneriana. Esto, sin duda, nos obligará a realizar una selección de autores y motivos que nunca podrá ser lo suficientemente profunda y completa como para satisfacer a un lector exigente. Sin embargo, dado que nuestro trabajo se ocupa preferentemente de Stirner no nos parece operativo proceder de otro modo.

#### III.1.1. La presencia del intelectualismo en la especulación racionalista.

En torno al concepto ético que suele denominarse 'voluntad' se entrecruzan una enorme variedad de cuestiones que, subordinadas a enfoques diversos, hunden sus raíces en el remoto origen del pensamiento occidental. Generalmente suele entenderse que la voluntad ejerce su función actuando como un motor del yo para alcanzar determinadas intenciones específicas. En este sentido finalístico la voluntad puede concebirse, o bien como la fuerza motriz de un deseo irracional, o bien como la constante decisión que se sigue tras una deliberación racionalmente calculada. Hemos de recordar que la fi-

---

(1) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 1973, 6,423: "Von Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden".

lososofía griega -más acorde con la segunda de estas dos concepciones- había defendido ya la necesidad de establecer una íntima relación entre el conocimiento racional y la voluntad, en beneficio de una supuesta felicidad del sabio.(2) Por lo que nos importa aquí, con esta vinculación quedaba planteada la necesidad de subordinar la voluntad al imperio de la potencia racional del yo. No es exagerado añadir que en gran medida la posición intelectualista sería explotada por el pensamiento clásico hasta llegar a su agotamiento. En efecto, sustentada sobre este racionalismo estructural, la primacía de la razón sobre la voluntad fue insistentemente apoyada por influyentes figuras de la filosofía medieval hasta alcanzar su cumbre con el eximio aristotélico Tomás de Aquino.(3) Esta persistente actitud se invertiría súbitamente cuando Juan Duns Escoto afirmó la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Uno de los argumentos de este autor nos interesa particularmente. Según él, el entendimiento es sólo una *potentia naturalis* ya que no "está en poder del entendimiento el abstenerse de asentir a las ver-

(2) En el caso de Platón, al distinguir tres facultades o partes en el alma, asignó a lo que podemos llamar 'voluntad' (*θυμός*) un papel intermedio entre la razón superior y el deseo (cf. Platón, *República*, 435 c y ss.). Este planteamiento no carece de problemas ya que presenta la insalvable contradicción de mantener en el seno de un yo -o alma-, supuestamente inmaterial, el conflicto entre la razón y la voluntad, al haber admitido una escisión tripartita del alma, cuando el mismo Platón había sostenido que por naturaleza ésta debería ser simple (cf. al respecto A. MacIntyre, *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Paidós, 1982, pp. 46-47). La teoría ética y la psicología se hallaban de esta forma mutuamente implicadas. Semajantes conclusiones extraeríamos en el caso de Aristóteles. La racionalidad se convierte, para él, en el fin último del sujeto porque la esencia perfecta del hombre sólo se desarrolla teleológicamente en el transcurso prolongado de una vida racional (v. *op. cit.*, p. 69). Además sostendrá, en la misma línea de discurso que el platonismo, la superioridad de la parte pensante del alma humana sobre la parte volitiva y apetitiva. En realidad, este sometimiento del deseo y la voluntad a la racionalidad es un elemento constante de la cultura griega que se refleja hasta en los actos públicos. Así, por ejemplo, en la oración fúnebra de Pericles, recogida por el historiador Tucídides, los ideales racionales de la política democrática se superponen a los impulsos inmediatos de las voluntades individuales. Es esto lo que hace que un hecho meramente circunstancial -el patriótico elogio en honor de los muertos en el combate- alcance mediante la *racionalización* el valor universal que posee aún para el lector actual (v. en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. I, Madrid, Librería Hernando, 1969, pp. 255-266).

(3) Resumidamente diremos que para Tomás de Aquino la inteligencia mueve a la voluntad mediante la comprensión del bien, que actúa como fin de la propia voluntad (cf. T. de Aquino, *Summa theol.*, I, LXXXIII).



dades que aprehende; porque en la medida en que la verdad de los principios se le hace clara a partir de sus términos, o la verdad de las conclusiones a partir de sus principios, en esa medida tiene que dar su asentimiento, por razón de su falta de libertad". (4) Por el contrario, la voluntad es una *potentia libera* y, dado que para Escoto la libertad es una perfección, ha de concluirse necesariamente que es una causa superior a la razón, que quedaría subordinada a la voluntad. (5) En parecidos términos se expresó Guillermo de Ockham al sostener la libertad de la voluntad frente al juicio del entendimiento. Ockham halló un contexto apropiado para discutir la cuestión ante el problema de la posibilidad de la felicidad perfecta en el goce de la esencia divina. Dado que no es demostrable mediante la razón que dicha felicidad sea posible, habría que considerar este fin último del hombre bienaventurado como una verdad de fe. Incluso así, el entendimiento podría pretender condicionar a la voluntad para que desechara por imposible tal estado de perfección absoluta. Sin embargo, la voluntad permanecería libre para conformarse o no con el dictamen de la razón. (6)

Con el advenimiento de la *modernidad* el problema del vínculo entre razón y voluntad adquirirá una dimensión distinta -aunque no absolutamente nueva- al relacionarse con la temática epistemológica consustancial al pensamiento moderno. Descartes, por ejemplo, parece haber optado por una especie de *voluntarismo racionalista*. De tal modo que la voluntad cumple el papel de confirmar o rechazar los enunciados del entendimiento, pues posee de una u otra forma la facultad decisoria. Ahora bien, al preguntarse cuáles son las funciones

---

(4) J. Duns Scoto, *Opus Oxoniense*, 2, 6, 2, nº 11 (cit. por Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, vol. II, p. 515). Anotaremos aquí que no es ésta la única argumentación, dotada de una exquisita belleza formal, que presentaría Duns Escoto para defender su teoría.

(5) *Loc. cit.*, pp. 516-517.

(6) *I Sent.*, 1, 6, P (cit. por F. Copleston, *op. cit.*, Barcelona, Ed. Ariel, 1985, vol. III, p. 107). En opinión de A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 120, esta postura de Ockham es singular porque incluso en un plano teológico los mandamientos divinos van a transformarse "en edictos arbitrarios que exigen una obediencia no racional". Además, añade MacIntyre, si el cristianismo tomista se estructuraba mediante un racionalismo de cuño aristotélico, a partir de la filosofía de Ockham esta armonía ya no será posible (*Ibid.*).

propias del alma, Descartes insiste en que, exceptuadas las pertenecientes de modo exclusivo al cuerpo, "es fácil darse cuenta de que no queda nada en nosotros que debamos atribuir a nuestra alma sino nuestros pensamientos, que son principalmente de dos géneros, a saber: unos son acciones y otros son pasiones del alma". (7) Descartes denomina *pasiones* a las percepciones o conocimientos que parecen ser recibidas por las cosas representadas por el alma y, en cambio, entiende que las *acciones* "son todas nuestras voliciones, porque experimentamos que vienen directamente de nuestra alma y no parecen depender más que de ella". (8) Es decir, que si las voliciones, los actos voluntarios en que puede ser descompuesta la voluntad mediante la metódica regla del análisis, son las acciones propias del alma y éstas a su vez no son más que expresiones de la *res cogitans*, o sea pensamientos, entonces la voluntad queda subsumida en la pura razón intelectual. Así, cuando Descartes considera el problema de la libertad de indiferencia -que impide a la voluntad inclinarse *a priori* respecto de una acción posible- entenderá que la causa de aquella se halla en una imperfección de la razón en vez de producirse por la potencial capacidad de elección y decisión inherente a la propia voluntad: "de suerte que esa indiferencia que siento, cuando ninguna razón me arrastra, por su peso, hacia uno u otro lado, es el grado inferior de la libertad y más denota defecto en el conocimiento que perfección en la voluntad; pues si siempre tuviéramos un conocimiento claro de lo que es verdadero y bueno, nunca sería laboriosa la deliberación acerca del juicio o elección que habríamos de tomar, y por ende, seríamos del todo libres, sin ser nunca indiferentes". (9) No obstante, Descartes precisa que "la voluntad es por naturaleza libre de tal modo que

---

(7) R. Descartes, *Tratado de las pasiones*, art. XVII, ed. cit., p. 94.

(8) *Ibid.*

(9) R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, IV, (tomado de la traducción de M. García Morente; Descartes, *Discurso del método, Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, pp. 123-124).

nunca puede ser coaccionada".(10) Descartes estableció, pues, una relación un tanto circular entre razón y voluntad. Incluso podría hablarse de una *res cogitans* que se definiría como mera *volición racional* o, expresado de otro modo, podría también decirse que su postura consiste en un ambiguo *voluntarismo de la razón*.

Pese a su inspiración cartesiana, Spinoza adoptará una posición intelectualista. (11) En la parte quinta de su *Ética*, que trata según él misma manifiesta "de la manera de alcanzar la libertad", (12) tras criticar en el prefacio los defectos de la antropología de Descartes -en especial la unión de cuerpo y alma mediante la glándula pineal-, y demostrar su célebre proposición del *paralelismo psicofísico*, (13) señaló que la liberación de las

(10) *Op. cit.*, art. XLI, ed. cit., p. 106. Aún menos que en la antropología, en el terreno estrictamente ético, presentaría Descartes grandes descubrimientos. Es justo decir que aquella "moral provisional", de la que nos habla en la tercera parte del *Discurso del método*, marcó la trayectoria definitiva de toda su vida, renunciando al enfrentamiento directo con la moral y las creencias tradicionales. La cuarta de las máximas de esta moral, según la cual Descartes estimó lo más satisfactorio para él "emplear toda mi vida en cultivar mi razón y avanzar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad" (*Discurso del método*, ed. cit., p. 23) nos retrotrae a la idea sugerida por Sócrates y desarrollada por Platón o Aristóteles de la superior condición del hombre adherido a una vida plenamente intelectual.

(11) Respecto a Leibniz el problema de la razón y la voluntad adquiere una elevada altura metafísica. No es inútil recordar el planteamiento hecho por Leibniz de la cuestión de la libertad de elección humana, manteniendo al mismo tiempo que la noción individual de cada substancia conlleva todos aquellos predicados y acciones que se seguirán de ella. En realidad se trata, entre otras cosas del conflicto entre la presciencia divina y el libre albedrío humano. De todos modos, evitaremos tratar este asunto aquí por las numerosas implicaciones que tiene y que necesariamente alejarían nuestro discurso de su hilo central (v. en relación con esta problemática el magnífico estudio preliminar de Concha Roldán Panadero, "La salida leibniziana del laberinto de la libertad" en G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, pp. IX-LXXVII).

(12) Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, V, "Prefacio", Madrid, Ed. Nacional, 1979, p. 353.

(13) *Op. cit.*, V, III, pp. 357-358. Con relación a este punto, Stuart Hampshire, "Spinoza's theory of human freedom" en *Spinoza; Essays in interpretation*, ed. por E. Freeman y M. Mandelbaum, LaSalle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1975, pp. 43-45, comenta que de acuerdo con el planteamiento spinozista las causas de los pensamientos son siempre otros pensamientos regulados por leyes, o bien, de carácter asociativo, o bien, de necesidad lógico-racional, aunque la concatenación de ideas se materialice en ciertos cambios corporales paralelos independientes y viceversa. No resulta fácil según esta formulación evitar la conclusión de que Spinoza recae en un doble determinismo ya que, por una parte, el orden del pensamiento influye decisivamente en la situación corporal y, por otra, las afecciones del cuerpo condicionan necesariamente el flujo sucesivo de las ideas. Por nuestro lado añadiremos que este último aspecto resulta extraño a la intencionalidad esencial del spinozismo en cuanto éste aspira a una búsqueda de la libertad intelectual del sujeto pensante. Sin embargo, una lectura atenta del texto de la célebre proposición a la que se alude aquí admite, y aún más, *sugiere* la interpretación de Hampshire.

pasiones se produce cuando el alma es capaz de formarse una *idea clara y distinta* del afecto que es una pasión: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una *idea clara y distinta*".(14) De aquí el que la tarea básica para alcanzar un estado de mayor libertad consista, pues, en dominar mediante un conocimiento claro y distinto aquellos afectos que, actuando como pasiones, someten nuestra la voluntad: "Así, pues, un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es".(15) Además, Spinoza demostrará a continuación que no existe pasión alguna del cuerpo de la cual no se pueda formar el entendimiento una *idea clara y distinta*, con lo que se asegura *necesariamente* la posibilidad de la libertad del alma cognoscente, mediante el conocimiento: "no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos demostrado anteriormente".(16) Esta identificación entre la libertad y el conocimiento intelectual, se encuentra, por lo tanto, más nitidamente formulada por Spinoza que por Descartes, un tanto oscuro en su planteamiento.(17) Es por ello, que se ha dicho, no sin alguna verdad, que él "es el primer filósofo que otorga una posición fundamental en la ética a dos conceptos que se definen para expresar los valores típicamente nuevos de la sociedad moderna: los de la libertad y la razón".(18)

(14) B. Espinosa, *op. cit.*, p. 358.

(15) *Op. cit.*, V, III, Corolario; ed. cit., p. 359.

(16) *Op. cit.*, V, IV, Escolio; ed. cit., pp. 360-361, S. Hampshire, *loc. cit.*, anota al respecto: "Freedom, and liberation from the passions and from muddled thinking, depends on the power of an individual's mind to follow a truly consecutive order of thought" ("La libertad y la liberación de las pasiones y del pensamiento borroso depende del poder de una mente individual para seguir un orden de pensamiento verdaderamente consecutivo").

(17) No obstante, la actitud de Spinoza deriva del pensamiento cartesiano como lo demuestra el hecho de que en los *Cogitata metaphysica*, tratando el asunto de la libertad de la voluntad, invoque explícitamente la reflexión cartesiana y, muy en particular, la *Meditación IV* (cf. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Madrid, Ed. Alianza, 1988, p. 282).

(18) A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 144.

## III.1.2. Voluntarismo psicologista ilustrado y postura de Kant.

Un tipo de análisis de corte más bien *voluntarista* encontramos en el empirismo inglés. Como es habitual en su filosofía, Hume comienza preguntándose por el origen de tan notable facultad en una impresión, que en este caso no puede ser exterior sino interior: "Debe advertirse que por *voluntad* no entiendo otra cosa que la *impresión interna, sentida y consciente que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva percepción de nuestra mente*".(19) A partir de esta definición psicológica de 'voluntad' Hume discutió aquellas cuestiones clásicas que girando en torno a este concepto le parecieron más relevantes, tales como son el dilema de la libertad y la necesidad, el problema de los móviles que actúan sobre la voluntad, el combate entre pasión y razón, los efectos de la costumbre, etc. Es en las páginas que Hume escribe para elucidar estos temas donde hallamos la originalidad de sus valoraciones filosóficas. Así en el Libro II -Parte III, Sección III- que dedica al estudio de los motivos cuya influencia se observa en la voluntad, Hume se opone a la visión tradicional según la cual existe la obligación de que el sujeto racional se oponga a las pasiones, regulando su conducta mediante la razón. Contra esta, según sus palabras, "primacía de la razón sobre la pasión", (20) Hume argumenta en dos direcciones, probando primero que la razón no puede motivar una acción de la propia voluntad y, en segundo lugar, que la razón no puede oponerse a la pasión en lo que toca al gobierno de la voluntad. Su conclusión famosa, pero un tanto equívoca para el que se aplica a interpretarla, es que la "razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas".(21) Aún más sorprendente, no obstante esta inusual y rara opinión, es el resultado final al que llega en un esquemático resumen de conjunto para claridad de sus

---

(19) D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Nacional, 1977, vol. II, p. 597.

(20) *Op. cit.*, p. 614.

(21) *Op. cit.*, p. 617.

lectores. En esta brevíssima síntesis de sus opiniones Hume llega casi a equiparar *razón* y *pasión*, englobando a ambos aspectos dentro de las afecciones de la mente humana: "Entendemos comúnmente por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. Entendemos por *razón* las afecciones de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento. Es esta calmada y regular operación lo que nos hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales". (22) Sólo es, por lo tanto, la mayor fuerza con la que actúan sobre la mente los *afectos pasionales* respecto a los *afectos racionales*, lo que fija un criterio para su distinción. Con esto Hume disuelve prácticamente el problema que supone explicar la tensa unión entre las pasiones -que incitan a la voluntad- y la razón. En efecto, Hume es plenamente consciente de ello y al constatarlo se inclina por dejar fuera del estudio filosófico la resolución del conflicto -con sus diversas implicaciones-, ya que, en su opinión, la filosofía puede mostrar "algunos de los sucesos más grandes y notables de esta guerra, pero debe abandonar todas las revueltas más pequeñas y sutiles, en cuanto que éstas últimas dependen de principios demasiado finos y minúsculos para que la filosofía pueda aprehenderlos". (23)

Hume expresa, en cierto sentido, el voluntarismo psicologista compartido por grandes epistemólogos de la filosofía ilustrada. El *Traité des sensations* de Condillac es un buen ejemplo de ello. El examen de las pasiones y de la voluntad que nos brinda arranca de una especie de egoísmo o solipsismo gnoseológicos. Así, tras indicar que una pasión es un deseo de tal magnitud que se convierte en dominante, (24) añade que el móvil exclusivo de su estatua es el amor

(22) *Op. cit.*, p. 645.

(23) *Op. cit.*, p. 646.

(24) Cf. Etienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, chap. III, § 3, en *Oeuvres philosophiques*, París, P.U.F., 1947, vol. I, p. 232.

a sí misma: "Por otra parte, el amor, del cual nuestra estatua es capaz, no es más que el amor a sí misma, o como suele decirse el amor propio. Pues, en verdad, no se ama más que a sí misma; ya que las cosas que ama, no son más que su propia manera de ser". (25) Nos hallamos, pues, en un discurso filosófico parejo al de Hume. La pasión y el deseo son primordiales en relación con el conocimiento. Refiriéndose a este voluntarismo psicologista de Condillac, Cassirer escribió que "para comprender la fuerza latente que se halla detrás de todas las metamorfosis del alma, que no descansa con ninguna forma, sino que prosigue siempre hacia formas y operaciones nuevas es menester suponer un principio radical dinámico. No es posible encontrarlo en el marco del representar o pensar, sino en el *desear* y *tender*. Por eso el impulso es anterior al conocimiento y constituye su supuesto imprescindible". (26) Esto significa, según Cassirer, que se ha producido una inversión de Descartes porque ahora no "es la voluntad la que se funda en la representación, sino ésta en aquella". (27) Igualmente, la voluntad surge, según Condillac, a partir del recuerdo de haber satisfecho deseos anteriores y de la esperanza de satisfacer otros en el futuro: "Desde entonces no se limita [la hipotética estatua] más que a desear, a querer; pues se entiende por *voluntad*, un deseo absoluto, y tal como nosotros pensamos que una cosa deseada se halla en nuestro poder". (28)

El contrapunto a estas intuitivas explicaciones sobre la formación de la voluntad a partir de las sensaciones, y en general, a esta versión francesa de la psicología empirista -en lucha, recuérdese, con el innatismo racionalista del siglo anterior- lo

---

(25) *Op. cit.*, chap. III, § 7; "Au reste, l'amour, dont notre statue est capable, n'est que l'amour d'elle-même, ou, ce qu'on nomme l'amour-propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle; puisque les choses qu'elle aime, ne sont que ses propres manières d'être".

(26) Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, F.C.E., 1972, p. 123.

(27) *Op. cit.*, p. 124. Aceptamos esta opinión de Cassirer con las matizaciones a que hubiere lugar para armonizarla con las conclusiones de la revisión e interpretación de los escritos cartesianos que hicimos más arriba.

(28) E. Condillac, *op. cit.*, chap. III, § 9; "Dès-lors elle ne se borne plus à désirer, elle veut; car on entend par *volonté*, un desir absolu, et tel, que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir".

hallamos en Kant. Y nos lo ofrece porque con él la voluntad va a situarse nuevamente en el orden de una racionalidad trascendental. Ya de entrada, la propia definición de *voluntad* que Kant nos presenta en la introducción a la *Kritik der praktischen Vernunft*, nos desplaza hacia este ámbito. Dice allí Kant que la *voluntad* "es una facultad, o de producir objetos que correspondan a las representaciones o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos [...], es decir, de determinar su causalidad". (29) Para aclarar esta definición, Kant indica, un poco más abajo, que el problema inicial consiste en saber si la razón pura es capaz de servir como base para determinar a la voluntad o si es preciso tener en cuenta los factores y condiciones de carácter empírico para ello: "Así, pues, la primera cuestión aquí es: si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o si, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad". (30) De esta forma, vuelve a quedar planteada la dificultad que Hume dió por resuelta al haber negado que existiera una facultad intelectual -o razón- con funciones específicas en el terreno que aquí nos ocupa. (31) Kant da por probado -o cuando menos se expresa como si así fuera- tanto que hay una razón pura como que se da una relación de condicionamiento entre la razón y la *voluntad*. A este respecto, afirma la necesidad para su crítica de la razón *práctica* de "tratar con una voluntad, y hemos de considerar la razón en relación no con objetos, sino con esa voluntad y con la causalidad de esa voluntad". (32) Esta causalidad no es forzosamente empírica ya que al "calificar la razón como práctica, Kant quiere indicar que nuestras acciones no están provocadas o impedidas siempre y únicamente por deseos e impulsos;

---

(29) I, Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, tr. castellana de Manuel García Morente y Emilio Miñana y Villagrasa, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1975, p. 27.

(30) *Op. cit.*, p. 27.

(31) V, *supra*, en este mismo apartado. Como se recordará, para Hume la distinción entre lo racional y lo pasional sólo consistía en un mayor grado de violencia con que ciertas emociones se producen en nuestra mente.

(32) *Op. cit.*, p. 29.



que podemos decidírnos a actuar o negarnos a hacerlo por simples principios generales y no por cualquier deseo". (33) En la exposición rigurosa de esta propuesta, entendida habitualmente como un *formalismo moral*, consiste propiamente toda la obra moral kantiana. (34) Dicho con la particular terminología del insigne filósofo, se trata de encontrar la ley que determine necesariamente una voluntad que ha de suponerse libre: "Puesto que la materia de la ley práctica, es decir, un objeto de la máxima, no puede nunca ser dado más que empíricamente, y la voluntad libre, empero, debe ser, sin embargo, determinable, como independiente de condiciones empíricas (es decir, pertenecientes al mundo de los sentidos), por tanto, una voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación". (35) Como es sabido, excluida la materia de la ley que necesariamente determina a la libre voluntad, sólo queda, en opinión de Kant, la forma legisladora -es decir el racional imperativo categórico- como único *fundamento de determinación de la voluntad*: "En efecto, la razón pura, en sí misma práctica, es aquí inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada, como independiente de condiciones empíricas, por consiguiente, como voluntad pura, como determinada por la mera forma de la ley, y ese motivo de determinación es considerado como la suprema condición de todas las máximas". (36) Esta comprometida solución -a la que se pueden señalar en su planeamiento global

---

(33) S. Körner, *Kant*, Madrid, Ed. Alianza, 1981, p. 117.

(34) El espíritu de este sencillo planteamiento -a saber, la pretensión kantiana de elevar la reflexión moral a un plano de generalidad racionalista- que explica con suficiente claridad la motivación profunda de la ética kantiana puede encontrarse recogido en una obra que conserva todavía su frescura original y que se halla injustamente relegada a un segundo plano en nuestra tradición académica. Se trata del trabajo de Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1975, pp. 136 y ss. Concretamente, en su p. 143 escribe García Morente que para Kant: "La ética no será, no podrá ser una indagación y enumeración de las leyes morales, sino una investigación metódica de lo que sea en general una ley moral, de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales. La ética será una reflexión acerca de la moral, de las morales, para aislar y descubrir los caracteres universales y perennes de todo ideal moral".

(35) Kant, *op. cit.*, p. 48.

(36) Kant, *op. cit.*, p. 51. El subrayado se encuentra en el propio texto.

algunos antecedentes- no está libre de paradojas. (37) Sin embargo, la vinculación que Kant establece, con mayor consecuencia que otros autores ilustrados, entre la libertad de la voluntad y la razón eleva el problema de la autonomía del yo a una altura difícil de escalar, situándolo en las coordenadas clásicas de una concepción de la naturaleza humana entendida como esencialmente racional. Por eso, ha escrito G. J. Warnock que poseer "libre *voluntad* en el sentido de Kant, pues, es algo más que ser simplemente libre; no es simplemente poder de actuar como se desee, sino también tener la capacidad de reflexionar y decidir acerca de cómo se debe actuar". (38)

Como se puede observar a lo largo de esta sumaria revisión -con la que intentábamos reconstruir los elementos de la pregunta sobre si la voluntad ha de estar condicionada por principios racionales o no-, existe un progreso en la forma de plantearse el problema aunque los términos del conflicto se mantienen de uno u otro modo en los diferentes autores elegidos. Así, en el caso de decidirse en favor de la sujeción de la voluntad a la razón, los defensores de esta opción se encuentran obligados a apelar a un orden -físico o metafísico- en el que pueda fundarse esta primacía. En cambio, quienes se sitúan en la solución alternativa, insisten en la esencial disociación de la razón y la facultad de decidir inherente al sujeto. En este sentido, tales propuestas se detienen en un análisis concreto de la operatividad de la conciencia volitiva. Nos enfrentamos, pues, a dos modelos de discurso incompatibles, que son incluso incontrastables entre sí porque sus argumentaciones arrancan

---

(37) V. A. McIntyre, *op. cit.*, el dilema moral que se recoge sobre el asunto de si se debe mentir para evitar un asesinato, en donde se refiere la respuesta de Kant a Benjamin Constant sobre las consecuencias morales de no cumplir el imperativo categórico. En cuanto a los antecedentes MacIntyre menciona (*loc. cit.*) a Joseph Butler, cuyas teorías éticas expone el autor citado en las pp. 161 y ss, de su trabajo.

(38) G. J. Warnock, "Kant" en D. J. O'Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. V, Barcelona, Ed. Paidós, 1983, p. 57.

de presupuestos opuestos. Por este motivo no parece posible hallar un terreno común que sirva para establecer la continuidad entre ambos modelos de discurso ético. Ante esta perspectiva, que presenta la historia del pensamiento, la filosofía moral de Stirner se ubica en el segundo modelo de discurso, al negar abiertamente que la voluntad tenga que ser dirigida por el entendimiento. Pero Stirner avanza más allá que sus predecesores voluntaristas, abandonando el principio de racionalidad, que en el núcleo del pensamiento clásico se suponía era el eje rector -o cuando menos un componente agregado a las decisiones humanas-, para poder expresar así la superioridad de una voluntad incondicionadamente egoísta que emerge del yo singular. La voluntad es entendida entonces como un factor absolutamente libre de una *individualidad* carente de todo tipo de inhibiciones racionales o morales.

## III.2. LA VOLUNTAD LIBRE COMO PRESUPUESTO ETICO.

## III.2.1. Presupuestos de la posición stirneriana.

Como en tantas otras cuestiones que son tratadas en *Der Einzige*, resulta muy difícil hallar en la obra de Stirner una reflexión unitariamente ordenada sobre la concepción propia de su autor acerca del papel que la voluntad ha de cumplir en la construcción de la praxis egoísta del *único* singular. Por ello, abordar el asunto implica una búsqueda de carácter aleatorio en los textos de Stirner, a menudo reiterativos y desordenados, para descubrir su opinión y hallar las posibles relaciones existentes con su contexto cultural. Hemos de comenzar precisando que, igual que sucede en otros temas, Stirner permanece apresado en las coordenadas del todopoderoso pensamiento hegeliano. Ello no tanto porque acepte las soluciones de Hegel, sino más bien porque es fiel al planteamiento hegeliano de los problemas en discusión. Como es sabido, Hegel —en su intento de superación de las escisiones kantianas— había formulado el principio lógico de que la "esencia debe producirse como fenómeno". (1) Fuera de lugar estaría aquí explicar con detenimiento las múltiples implicaciones de este enunciado, por lo que nos basta con señalar que este juicio significa que "la esencia connota interiormente la necesidad de manifestarse, de aparecer, de revelarse fenoménicamente". (2) Extrapolando los términos, vemos que en Stirner también el Yo —reducto inesencial o nada creadora, según él, pero auténtico soporte metafísico de toda su concepción del mundo— tiende también de un modo *necesario* hacia la manifestación mediante una fenoménica —y por lo tanto cambiante— voluntad personal. Cuando menos en su estructura formal los términos iniciales de los que parte Stirner

(1) Hegel, *Lógica*, § 131, ed. cit., p. 217.

(2) Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ed. Du Seuil, 1972, p. 109; "Pour Hegel donc, l'essence connote intérieurement la nécessité de se manifester, d'apparaître, de se révéler phénoménalement".

no ofrecen una sustancial modificación del orden establecido en la filosofía hegeliana. Ahora bien, para Hegel la verdadera voluntad libre será aquella cuyo contenido y fin se identifican con lo universal. (3) Así, por ejemplo, al intentar deslindar el campo del Derecho, que debe partir de la idea de voluntad libre, Hegel se refiere expresamente a la relación que ha de existir entre ésta y la totalidad ya que la "deducción de que la voluntad es libre, y qué es voluntad y libertad, como se ha hecho notar, sólo puede tener lugar en la conexión con el todo". (4) En consecuencia, sus discípulos, siguiendo la línea marcada por el maestro, entenderían esta conexión con la totalidad de muy diversas formas. Entre ellas, seguramente la más abominable para Stirner sería la definición de la libertad en función de los programas políticos liberales y de los proyectos socialistas que se dirimían en frecuentes conflictos entre las diversas clases. Esto suponía, al menos así lo intuyó Stirner, el sojuzgamiento de la propia voluntad a la estrategia global surgida al amparo de determinada concepción política. Pero Stirner también rechazaba la racionalización de la voluntad para evitar caer en el desconcierto que tradicionalmente se atribuye a la esfera emocional. De esta forma, tanto la lucha por las libertades ciudadanas, como el íntimo esfuerzo para someter las pasiones que agitan desordenadamente al individuo, conducían según Stirner a una situación de autorrenuncia de la propia voluntad individual: "Frei - wovon? O was lässt sich nicht alles abschütteln! Das Joch der Leibeigenschaft, der Oberherrlichkeit, der Aristokratie und Fürsten, die Herrschaft der Begierden und Leidenschaften; ja selbst die Herrschaft des eigenen Willens, des Eigenwillens, die vollkommenste Selbstverleugnung ist ja nichts als Freiheit, Freiheit nämlich von der Selbstbestimmung, vom eigenen Selbst, und der Drang nach Freiheit als nach etwas Absolutem, jedes Preises Würdigem, brachte

---

(3) *Op. cit.*, pp. 206 y ss.

(4) Hegel, *Filosofía del derecho*, § 4, ed. cit., p. 30.

Uns um die Eigenheit: er schuf die Selbstverleugnung". (5) Para Stirner, por tanto, no hay que hacer concesión alguna cuando se trata de condenar las motivaciones que llevan a la abnegación porque toda negación -incluso parcial- de la voluntad individual es una forma de limitar la capacidad de decisión del Yo: "Die Republikaner in ihrer weiten Freiheit, werden sie nicht Knechte des Gesetzes?". (6) Por esto, Stirner se permite insistir en que una libertad de la voluntad sólo interior, al modo estoico, no es en definitiva más que una *no-libertad*. Exige, pues, que la voluntad libre -como la esencia hegeliana- se manifieste, no sólo en la pura y abstracta reflexión consigo misma, sino también en los actos exteriores del individuo: "Man sagt hier vielleicht, Ich sei auch im Stande der Sklaverei 'frei' gewesen, nämlich 'an sich' oder 'innerlich'. Allein 'an sich frei' ist nicht 'wirklich frei' und 'innerlich' nicht 'äusserlich'." (7) El concepto de libertad moral interna -con claros antecedentes kantianos- carece para él de autenticidad. Una voluntad que no es libre más que *en sí misma* no posee el poderío necesario para imponerse en el ámbito del *fuera de sí*, en dialéctica oposición a otras voluntades que persigan otros fines contrarios, empleando diferentes medios para alcanzarlos. Por lo mismo, a esa libertad interior, meramente espiritual, Stirner opone la *voluntad subversiva* del único, que se basa originalmente en el egoísmo: "Da Ich aber Mich und meinen Eigennutz im Auge behalte, so fasse Ich die nächste, gute Gelegenheit beim Schopfe, den Sklavenbesitzer zu zertreten.

(5) *EE*, p. 172; *UP*, vol. II, p. 10; "¿Quieres ser libre? ¿Y de qué? ¿De qué no se puede uno libentar? Se puede sacudir 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 son más que libertad, libertad para consigo mismo, su arbitrio y sus determinaciones. Son nuestros esfuerzos hacia la libertad como hacia algo absoluto, de un precio infinito, los que nos despojaron de la individualidad creando la abnegación".

(6) *EE*, p. 172; *UP*, vol. II, p. 10; "Los republicanos, en su amplia libertad, ¿no son esclavos de la ley?".

(7) *EE*, p. 174; *UP*, vol. II, p. 12; "Se me dirá quizá que, aun esclavo, yo era 'libre', que yo poseía la libertad 'en sí', la libertad 'interior'. Por desgracia, ser 'libre en sí' no es ser 'realmente libre', e 'interior' no es 'exterior'."

Dass Ich dann von ihm und seiner Peitsche frei werde, das ist nur die Folge meines vorangegangenen Egoismus". (8) Nuevamente, notamos en el fragmento que acabamos de citar los signos de esa franca y criminal impiedad que ha sorprendido a los lectores de Stirner de todos los tiempos. (9)

### III.2.2. La reflexión ética de Stirner a propósito de la cuestión educativa: la primacía de la voluntad.

En realidad, Stirner había dado un paso importante hacia esta dirección en su examen de la cuestión educativa. (10) En este significativo escrito de Stirner, en el que se ofrecía un enfoque diferente para la pedagogía de su época, (11) Stirner centraba el debate con una pregunta esencial sobre si la educación debía convertir al joven en un *creador* o, por el contrario, había de considerarle una mera *criatura* apta para la domesticación. (12) Este problema, estrictamente didáctico, sirvió a Stirner para desbrozar el camino que le condujo a su individualismo radical. (13) Pero lo verdaderamente sugerente para el asunto que aquí tratamos es el principio básico que utilizó para defender su opción educativa. En primer lugar, Stirner defenderá la primacía de la *voluntad* sobre el *saber*: "Sí, efectivamente, el *saber* mismo tiene que parecer para nacer de nuevo como *voluntad*. La libertad de pensamiento, de fe y de concien-

(8) *EE*, p. 174; *UP*, vol. II, p. 11; "Pero como no tengo la mira puesta más que en mí y en mi interés personal, cogeré la primera ocasión que se presente y aplastaré a mi dueño, Y estoy entonces libre de él y de su látigo; ello no será más que la consecuencia de mi egoísmo anterior".

(9) En cierta manera, es muy justo el análisis de Camus cuando afirma que Stirner se convierte en el "enemigo de lo eterno y, en verdad, de todo lo que no sirva a su deseo de dominación" (v. con detalle en *El hombre rebelde*, ed. cit., pp. 78-79).

(10) Nos referimos al artículo publicado por Stirner en 1842, titulado "El falso principio de nuestra educación o humanismo y realismo", publicado en castellano junto con *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Labor, 1974.

(11) Stirner se oponía tanto a la formación elegante o humanista, apoyada en los clásicos, como a las programas de una educación más realista fundada en criterios de utilidad, acordes con la nueva sociedad industrial.

(12) Stirner, "El falso principio de nuestra educación", ed. cit., pp. 255-256. Como se observará la actualidad del planteamiento stirneriano está fuera de duda, porque este tema, incluso en los mismos términos que aquí referimos, continúa siendo objeto de viva discusión.

(13) Cf. J. Russ, *op. cit.*, p. 248.

cia, esa deliciosa flor de tres siglos, regresará al regazo de la madre tierra para que la nueva libertad de la voluntad pueda nutrirse de sus más nobles sabias". (14) Es difícil no reconocer un tenue resabio antihegeliano en este fragmento de Stirner. Además, como en otros lugares de su escasa obra, se dirige al lector con unas tonalidades casi proféticas. En contraposición a la exaltación de la racionalidad absoluta efectuada por Hegel -y su consiguiente desprecio de las voluntades individuales-, Stirner subraya el carácter esencialmente incompleto que posee el saber separado de la voluntad individual: "El auténtico saber llega a su plenitud en el instante en que deja de ser saber para convertirse de nuevo en un instinto humano simple -la voluntad". (15) Sin esta individualización o personalización, el saber se convierte en un simple barniz superficial porque "un saber, en fin, que no llega a ser personal, no proporciona más que un bagaje insuficiente para la vida". (16) Presuponiendo todo lo anterior, Stirner concluirá finalmente que el signo de su época es la materialización del saber abstracto en la realidad concreta del Yo, la apertura del saber hacia la praxis individual en la que la voluntad del Yo se cumple: "El hombre libre es aquel que supera lo dado e integra nuevamente todo lo que se ha extrañado de él en la unidad de su Yo. Si el impulso que guía nuestro tiempo, una vez conquistada *la libertad de pensamiento*, es su consecución hasta aquella plenitud en la que ella se convierte en *libertad de la voluntad*, el objetivo último de nuestra educación ya no puede ser, para cumplir esta libre voluntad, el simple *saber*, sino el querer que se engendra del saber; y la expresión explícita de aquello a lo que esta educación debe aspirar es: el *hombre personal libre*". (17) En el caso de que así no ocurriera nos encontraríamos ante librepensadores cuya libertad sería meramente interior o teórica. (18) El ensayo pedagógico de Stirner se cierra con un pensamiento definitivo y lapidario: "El *saber* tiene que

(14) Stirner, *op. cit.*, p. 265.

(15) *Op. cit.*, p. 266.

(16) *Op. cit.*, p. 267.

(17) *Ibid.*

(18) Cf. *op. cit.*, p. 274.



perecer para que pueda renacer como *voluntad* que se engendra siempre de nuevo en tanto que *persona libre!*". (19) De esta forma vemos que en la polémica sobre quién debe ocupar el lugar preeminente -el saber racional o el impulso volitivo- Stirner opta claramente por declarar que es la voluntad la que debe doblegar al saber.

### II.2.3. Autoconciencia individual y voluntad incondicionada.

De este somero análisis del artículo periodístico de Stirner se deduce que su discurso posterior sobre la voluntad individual, no es sino una profundización en la línea marcada años atrás. El concepto de *voluntad subversiva e incondicionada* que, según señalábamos más arriba, elaboró Stirner, se sigue directamente de esta devaluación de la razón frente a la voluntad singular. Pero Stirner es consciente de que no existe otro modo de acceder a una posición semejante si previamente el individuo no efectúa una toma de conciencia personal que es, por lo tanto, pura conciencia de sí, *autoconciencia*: "Darum wendet Euch lieber an Euch als an eure Götter oder Götzen. Bringt aus Euch heraus, was in Euch steckt, bringt's zu Tage, bringt Euch zur Offenbarung". (20) Naturalmente, esta recuperación de la autoconciencia perdida del individuo singular es relacionable con la superación de la *alienación* religiosa, uno de los motivos centrales del pensamiento stirneriano. En este sentido, Stirner nos ofrece, en diversos lugares unas argumentaciones decididamente provocativas al deificar o igualar al individuo con el omnipotente dios de la tradición filosófica: "Sagt man, auch Gott verfare nach ewigen Gesetzen, so passt auch das auf Mich, da auch Ich nicht aus meiner Haut fahren kann, sondern an meiner ganzen Natur, d. h. an Mir mein Gesetz habe". (21) La determinación de la

(19) *Op. cit.*, p. 275.

(20) *EE*, p. 178; *UP*, vol. II, p. 15; "¡Dirigios, pues, a vosotros mismos, antes que a vuestros dioses o vuestros ídolos; descubrid en vosotros lo que está oculto, traedlo a la luz y revelaos!".

(21) *EE*, p. 178; *UP*, vol. II, p. 15; "¿Decís que Dios se conduce según leyes eternas? Podéis tan exactamente decirlo de mí; yo tampoco puedo salir de mí pial, pero es en toda mi naturaleza, es decir, en mí, donde está escrita mi ley".

voluntad individual no debe regirse por ningún criterio exterior al propio Yo. Si la voluntad singular es ilimitadamente absoluta, ninguna ley humana o divina puede afectarla o condicionarla: "Wer soll denn frei werden? Du, Ich, Wir. Wovon frei? Von Allem, was nicht Du, nicht Ich, nicht Wir ist. Ich also bin der Kern, der aus allen Verhüllungen erlöst, von allen beengenden Schalen -befreit werden soll. Was bleibt übrig, wenn Ich von Allem, was Ich nicht bin, befreit worden? Nur Ich und nichts als Ich".(22) Mientras que los grandes forjadores de la filosofía moral occidental consideraron que condicionar la voluntad a algún principio o ley era la solución más adecuada para dotar de forma o contenido a la ética -sin obviar el problema de la libertad del sujeto-, por el contrario Stirner propugna una libertad absoluta, capaz de violar toda norma o escapar a toda máxima. No sin justicia se diría que la crítica kantiana a la heteronomía de las éticas materiales que inclinan al sujeto a ser dominado por imperativos hipotéticos externos, indicándole cómo debe actuar, alcanza en la filosofía moral de Stirner su más extrema y consecuente continuación. En cambio, Hegel había hecho depender el concepto de libertad de las condiciones históricas de cada época determinada. De tal manera que lo "que la libertad es en cada tiempo y lugar se define por las limitaciones específicas y las metas características de ese tiempo y lugar".(23) Y la razón de ello está en que para Hegel -como lo fue para Aristóteles- "la vida moral sólo puede tener lugar dentro de una comunidad determinada, y que en tal comunidad se revelará el carácter indispensable de ciertos valores".(24) El término último al que nos lleva Stirner contradice esta concepción. La libertad se origina y se despliega a partir de la realidad indiscernible del único sin apelación alguna a cualquier

(22) *EE*, p. 180; *UP*, vol. II, p. 17; "Quién, pues, puede ser libre? ¡Tú, yo, nosotros! ¡Y libres de qué? ¡De todo lo que no es tú, yo, nosotros! Yo soy el núcleo; yo soy la almendra que daba ser librada de todas sus cubiertas, de la cáscara en que está estrecha. ¡Y qué quedará cuando yo sea librado de todo lo que no es yo? ¡Yo, siempre y nada más que Yo!".

(23) A. MacIntyre, *op. cit.*, p. 198.

(24) *Op. cit.*, p. 202.

contexto exterior. Esta individualización atenta incluso contra toda forma de relación contractual, a través de la cual la voluntad libre quedaría limitada y comprometida. Por esta causa, lo que la solución stirneriana aporta es el haber despejado el camino hacia un encumbramiento absoluto del poder de decisión de la *autoconciencia singular* que se expresa en la práctica como una *autovoluntad suprema*. Pero la validez final, hemos de insistir nuevamente en ello, se funda en la anterioridad -siempre presupuesta por Stirner- de la realidad singularísima del único porque, como precisa Stirner repetidamente, "die 'Eigenheit' ist eine Wirklichkeit, die von selbst gerade so viel Unfreiheit beseitigt". (25) Mas no es menos cierto, pese a las diferencias que separan a ambos pensadores, que la *individualidad* que propugna Stirner se asemeja demasiado a la noción hegeliana de 'espíritu' (*Geist*) como para pasarnos desapercibido. Si lo entendemos con su sentido de entidad omnicomprensiva, en *dialéctico* autodespliegue de sí mismo que tiende hacia su máxima realización metafísica e histórica, o bien como "el universal que se determina a sí mismo", (26) notamos que basta efectuar una sencilla substitución de los términos que lo definen para hallarnos ante el concepto de *unicidad* o *individualidad* que presenta Stirner. Y aún más, son abundantes los pasajes de Hegel en los que, sin entrar en precisos análisis hermenéuticos -como no lo hizo Stirner-, la caracterización que se hace del *espíritu en libertad* coincide con la idea de *egocidad libre* que defiende ardorosamente Stirner. Por ejemplo, en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, escribe que la "materia tiene su sustancia fuera de sí. El Espíritu por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando

---

(25) *EE* p. 180; *UP*, p. 17: "la individualidad es una realidad que por sí misma suprime toda traba a la libertad".

(26) Cf. B. Quelquejau, *op. cit.*, p. 206 y ss.

estoy en mí mismo". (27) Igualmente, si respecto a la libertad el Espiritu hegeliano es *en-sí y para-sí* verdadera presencia de lo infinito, (28) también la *libre voluntad* del Yo absoluto encarna para Stirner esta misma característica. Nada puede situarse frente a la voluntad incondicionada del único porque cualquier límite exterior debe ceder ante su infinita potencia. Sin embargo, aunque otras similitudes se puedan establecer entre ellos, la preocupación hegeliana por dotar de significado al devenir de la humanidad, o por hallar el punto final de la historia, no encuentra ningún eco en el pensamiento de Stiner, convencido de que "el hombre en general no tiene ninguna 'misión' ni 'destino', sino que es lo que en cada caso puede ser". (29) Así, mientras que el tema de la voluntad libre hegeliana abunda en referencias y alusiones a la evolución de la autoconciencia en su desenvolvimiento histórico-social, Stirner lo cifra sobre el individuo particular que despreocupadamente "vive desde sí mismo". (30)

Finalmente es necesario añadir que todo el discurrir de Stirner sobre la libertad de la voluntad individual, contiene un mensaje explícito de emancipación humana. Sólo que esta llamada a la redención no se adorna con el usual estilo que exhiben los reformadores sociales, reivindicando derechos quebrantados o proponiendo unos cambios políticos determinados. Stirner convoca a sus contemporáneos para un retorno hacia la propia realidad olvidada que cada cual es en y para sí mismo, repeliendo las proclamas manipuladoras que pretenden la renuncia a la individualidad que cada ser humano representa: "Jahrtausende der Kultur haben Euch verdunkelt, was Ihr seid, haben Euch glauben gemacht, Ihr seiet keine Egoisten, sondern zu Idealisten ('guten Menschen') berufen. Schüttelt das ab! Suchet nicht die Freiheit, die Euch gerade um Euch

(27) G. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 43.

(28) Cf. B. Quelquejau, *op. cit.*, p. 207.

(29) Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968, p. 440.

(30) *Ibid.*

selbst bringt, in der 'Selbstverleugnung', sondern suchet *Euch Selbst*, werdet Egoisten, werde jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*." (31) El contenido subversivo de esta incitación al egoísmo no se ha perdido después de siglo y medio, a causa de que son escasos los pensadores que, como Stirner, tienen el atrevimiento de plantear tan amplia negación de los ideales sociales y de las pautas morales en los que la tradición cultural europea educa a sus hijos. Por esta misma razón, son abundantes quienes, presuponiendo esos ideales y esas pautas, han condenado a Stirner desterrándolo del firmamento de estrellas filosóficas cuya luz debe ser prontamente difundida. Y sin embargo, cuando Stirner confiesa que su ley nace, sin ninguna otra cortapisa moral, de su propia voluntad porque su individualidad así lo demanda, su actitud no difiere prácticamente -si hemos de seguir a Stirner- del comportamiento que la sociedad en su conjunto tiene para con el sujeto particular. También las leyes de un estado de derecho brotan imperativamente de la voluntad social: "Hat die Gesellschaft einem Willen, so ist dieser Wille eben das Recht; sie besteht nur durch das Recht. Da sie aber nur dadurch besteht, dass sie über die Einzelnen eine Herrschaft übt, so ist das Recht ihr Herrscherwille". (32) La intención de este argumento de Stirner -un tanto desafortunado, por su circularidad- consiste en prevenir al lector sobre la opresión moral o la tiranía política que se siguen del ejercicio de la voluntad social -constituida en derecho- sobre los individuos concretos. En último extremo, si la sociedad posee el privilegio de imponer su superior potestad a los individuos singulares, también el individuo puede y debe, según Stirner, conquistar para sí semejante libertad de su voluntad.

---

(31) *EE*, p. 181; *UP*, p. 18; "Siglos de cultura han oscurecido a vuestros ojos vuestra verdadera significación, y os han hecho creer que no sois egoístas, que vuestra vocación es ser idealistas, 'buenas gantes'. ¡Sacudid todo eso! No busquéis en la abnegación una libertad que os despoja de vosotros mismos, sino buscaos vosotros mismos, haceos egoístas y que cada uno de vosotros se convierta en un Yo todopoderoso".

(32) *EE*, p. 204; *UP*, vol II., p. 38; "Si la sociedad tiene una voluntad, es precisamente esa voluntad la que constituye el derecho; la sociedad no existe más que por el derecho. Pero como sólo existe por el hecho de ejercer una soberanía sobre el individuo, se puede decir que el derecho es su voluntad soberana". En el fondo, Stirner no reconoce la existencia de un derecho social común porque para él sólo existen las voluntades y los derechos individuales.

## III.3. VOLUNTAD INDIVIDUAL Y VOLUNTAD METAFISICA.

## III.3.1. La afinidad vital entre Schopenhauer y Stirner.

No abundan en la escasa e inaccesible literatura stirneriana aclaraciones dignas, bien sean filosóficas o históricas, sobre la relación entre el *individualismo voluntarista* de Max Stirner y el *voluntarismo metafísico* de Arthur Schopenhauer. Una buena prueba de ello es que un autor como Hans G. Helms, tan exhaustivo y riguroso en su estudio de Stirner, menciona el nombre de Schopenhauer una sola vez. (1) Precisamente, Helms se ocupa en ese pasaje de salir al paso de quienes han intentado clasificar categorialmente a Stirner al lado de pensadores -como Hegel, Fichte y Leibniz-, o en el seno de corrientes -como el individualismo, el egoísmo y el anarquismo- que, según Helms, nada tienen que ver con su filosofía. Después de esta argumentación, Helms añade a propósito de otras interpretaciones erróneas: "Sie haben ihn an den beiden Willensphilosophen des 19. Jahrhunderts Schopenhauer und Nietzsche gemessen". (2) Como Helms señala acertadamente, resulta miope construir un rótulo vacío de significado y predisponerse a aplicarlo de un modo torpemente intuitivo al pensador que no parezca encajar bien en ningún estilo filosófico académicamente definido e historiográficamente contrastado. En cualquier caso, no es esta la finalidad que nos mueve, sino destacar, por el contrario, las diferencias que existen entre dos proyectos filosóficos paralelos por su intención radical pero, como

(1) H. Helms, *op. cit.*, p. 196. En referencia a aquellos autores que han buscado alguna conexión entre ambos filósofos, cita a Lucchessi, Jöel y Kronenberg, cuyas obras aparecen -en la que probablemente sea la mejor bibliografía sobre Max Stirner que haya existido nunca, la elaborada por el propio Helms, *op. cit.*, 507-600- fechadas en los años 1897, 1898 y 1899. Como se comprende fácilmente en la actualidad y en nuestro entorno cultural resultan prácticamente ilocalizables. Compartimos con Helms la opinión de que no se pueda alinear a Stirner con Fichte (v. *supra*, cap. II, aptdo. 1,2 e *infra*, cap. VI, aptdo. 2,2.), pero diferimos en su criterio arriba manifestado de separar taxativamente a Stirner de Leibniz, al menos en lo que se refiere a la concepción metafísica de la substancia individual leibniziana en relación con la noción stirneriana de *individualidad*, cuyas semejanzas indicaremos más adelante (v. *infra*, cap. VI, aptdo. 1,1).

(2) *Op. cit.*, p. 196: "Le han medido con los dos filósofos de la voluntad del siglo XIX: Schopenhauer y Nietzsche".

tendremos ocasión de mostrar, absolutamente independientes. Ya la propia biografía de ambos nos ofrece un desconocimiento mutuo total. (3) Pero además, hay que resaltar que, a pesar de que Schopenhauer había publicado ya cuatro de sus más importantes obras, (4) cuando Stirner redacta *El único y su propiedad* no lo cita nunca. Uno de los escasos nexos que podemos precisar entre la corriente filosófica en la que militó Stirner y Schopenhauer se refiere al poeta Herwegh, afín al grupo de Marx y Ruge entre los miembros de la *izquierda hegeliana*, (5) quien parece que atrajo la atención de Richard Wagner hacia la filosofía de Schopenhauer. (6) Pero, por sí mismo, como se comprende fácilmente, este dato indirecto no es relevante ni permite establecer una conexión fiable entre Schopenhauer y el círculo de los *jovenes hegelianos* con anterioridad a la publicación de la obra cumbre de Stirner. Y sin embargo, a pesar de su olímpico distanciamiento, ambos se hallan estrechamente unidos por vivencias comunes que no debemos olvidar. Uno y otro, por ejemplo, vieron truncada su carrera universitaria en favor de terceros a los que consideraron inferiores. Ambos contemplaron de cerca la ruina y la miseria aunque sólo Stirner se hundiría en ellas fatalmente. Los dos llevaron, además, una vida afectiva irregular y tensa en su relación con el otro sexo, sumiéndose en el aislamiento personal. Finalmente, y esto es que quizá lo más importante, Schopenhauer y Stirner manifestaron abiertamente su desprecio por la filosofía de su tiempo, ridiculizando -cada cual como pudo- a la gran luminaria intelectual de la época que fue Hegel. Así, en re-

(3) No sólo parece bastante improbable, pese a que coincidieran en Berlín durante varios años y aunque ambos fuesen en diferentes épocas discípulos de Schleiermacher -Schopenhauer en 1811 y Stirner a partir de 1826-, que se hubieran conocido personalmente, sino que aun en el caso de que así sucediera el supuesto encuentro de ambos habría sido absolutamente irrelevante para sus respectivas filosofías. Sin embargo, Schopenhauer escribió en un cuaderno, tras haber escuchado una conferencia de Schleiermacher, una nota marginal que bien podría, aunque sólo fuese por su desdén hacia la religión, subscribir el mismo Stirner: "Nadie que sea religioso llega a la filosofía" (cf. E. Friedrich Sauer, "Introducción" en A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, México, Ed. Porrúa, 1983, p. IX).

(4) Concretamente, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), *El mundo como voluntad y como representación* (1819, 2ª ed. en 1844), *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836) y *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841).

(5) V. *supra* en la introducción a este trabajo el aptdo. III,1, nota nº 30, donde se aludió a este personaje.

(6) Cf. Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Ed. Plaza & Janés, 1986, p. 29.

ferencia a la actitud que mantuvieron "los profesores de filosofía" respecto a Schopenhauer, comentó éste en el prólogo a la segunda edición de su principal obra: "Esta conducta, que a la vez se recomienda, por su facilidad, consiste, como es sabido, según la maliciosa expresión de Goethe, en ignorar y silenciar, con lo cual lo verdaderamente bueno e importante pasa desconocido. La eficacia de este sencillo medio es aumentada con la algaraza con que saludan los corifeos cualquier parto del espíritu de los que forman esta conjuración del silencio, obligando así al público a fijarse en los importantes gestos con que se saludan". (7) Es obvio que esa misma ignorancia y un parecido silencio recaería sobre Stirner poco después de la efímera fama que le acompañó tras la difusión de su única gran obra. (8) Por su parte, Schopenhauer tuvo plena conciencia de la incomprensión que sufrían sus escritos, destinados según él para el futuro: "Además, nadie tiene conmigo compromiso alguno ni espera de mí nada, como el que sólo se preocupa de la verdad; por lo tanto, yo no cuento entre los partidos filosóficos del día, pues cada uno de éstos lleva sus miras particulares y yo sólo puedo ofrecer ideas que no se acomodan a los intereses porque no están moldeadas en aquéllos. Para que mi filosofía subiera a la cátedra tendrían que cambiar radicalmente los tiempos". (9) No obstante, conviene que se entienda que estas palabras están inspiradas por un profundo resentimiento hacia la filosofía alemana oficial y muy

(7) A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, ed. cit., p. 14. También en el prólogo a la segunda edición (1854) de su obra *Sobre la voluntad en la naturaleza* incide en esta misma actitud: "Tengo, sin embargo, que participar una noticia triste a los profesores de Filosofía, y es que su Gaspar Hauser (según Dorguth), aquel a quien han privado cuidadosamente de aire y de luz durante unos cuarenta años, manteniéndole bien emparedado, de modo que no llegase rumor alguno de su existencia al mundo, el tal Gaspar Hauser, ¡ha salido!; ha salido, sí, y corre por el mundo, y hay quienes le creen un príncipe" (cf. A. Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Ed. Alianza, 1970, p. 26).

(8) Una vez superado el impacto que produjo aquel libro, escasean las referencias a Stirner, Carlos Díaz, *Por y contra Stirner*, ed. cit., p. 9, ha recogido dos testimonios que demuestran el hecho de que al menos Stirner seguía presente en la memoria de los historiadores del pensamiento. Así, E. Erdmann catalogó a Stirner como ultraindividualista en *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866). Por otro lado, F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), efectuó una breve recensión de la filosofía stirneriana aludiendo tímidamente a una hipotética semejanza con Schopenhauer por su exaltación de la voluntad. Sobre las valoraciones de Lange acerca de Stirner, véanse también las que toma Hans G. Helms, *op. cit.*, pp. 129, 130, 193 y 303.

(9) A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, ed. cit., p. 15.



particularmente hacia el hegelianismo académico. (10) Igualmente, consideró que los filósofos de su época se habían rebajado al someterse a los dictados del poder: "Ahora bien, los gobiernos hacen al presente, de la filosofía, un medio para sus fines de Estado, y por otra parte los profesores de filosofía hacen de ésta su industria que les nutre como cualquier otra: se agrupan solícitos en torno a los poderosos, haciendo protestas de sus buenas intenciones, es decir, de estar dispuestos a toda clase de complacencias con ellos". (11) También Stirner señaló, con explícita referencia a Hegel, el servilismo que implicaba su filosofía al hacer depender la libertad del hombre de la obediencia: "Gelten aber die Verdienstvollen als die Freien (denn was fehlt dem behaglichen Bürger, dem treuen Beamten an derjenigen Freiheit, nach der sein Herz verlangt?), so sind die 'Diener' die - Freien. Der gehorsame Diener ist der freie Mensch! Welch eine Härte der Widersinnigkeit!". (12)

### III.3.2. Mundo y sujeto como voluntad.

Hechas estas precisiones, debemos tratar a continuación la aportación original de Schopenhauer en torno al tema de la voluntad y sus implicaciones filosóficas, recogiendo así el hilo del discurso

(10) En diversos lugares, Schopenhauer empleó palabras muy duras para calificar al quehacer de los filósofos contemporáneos. Como pequeña muestra, trasladamos aquí un fragmento en el que se observa el tono corrosivo con el que se expresa en septiembre de 1847: "La filosofía alemana, cargada de desprecio, ridiculizada por el extranjero, repudiada por las ciencias honestas, se parece a una ramera que, por cuatro perras, se entrega un día a uno y otro día a otro. Y las cabezas de la actual generación están desorganizadas con los absurdos de Hegel; incapaces de pensar, burdas y adormecidas, se convierten en el botín del vulgar materialismo, salido de los basiliscos" (A. Schopenhauer, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1980, pp. 34-35). Pese a esta circunstancia, Patrick Gardiner, *Schopenhauer*, México, F.C.E., 1975, p. 20, sostiene que su distanciamiento de la filosofía universitaria alemana es más antiguo -no obedeciendo, pues, exclusivamente al rotundo fracaso de su enfrentamiento académico con Hegel- ya que desde su estancia en Berlín (1811-1813) sus personales ideas sobre el objeto y el método propios de la auténtica filosofía le "imposibilitaron acercarse a sus maestros con el espíritu de respetuosa sumisión manifestado por sus compañeros de estudio".

(11) A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, ed. cit., p. 9.

(12) *EE*, p. 114; *UP*, p. 110: "Si es el mérito del hombre el que hace su libertad (¿y qué falta a la libertad que reclama el corazón del buen burgués o del funcionario fiel?), servir es ser libre, ¡El servidor obediente, ése es el hombre libre! ¡Y he ahí un fuerte absurdo!".

iniciado en páginas anteriores. Schopenhauer va a arrancar de Kant. (13) Siguiendo muy de cerca la filosofía crítica y partiendo especialmente de la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, Schopenhauer llegó -por la vía de la inquisición metafísica- a la convicción fundamental de que el sujeto en su más íntima esencia no es otra cosa que *voluntad*. En otras palabras, tomadas esta vez de Richard Taylor, "Schopenhauer sostuvo que nuestros pensamientos, no menos que nuestros cuerpos, no son en sí más que expresiones de esta voluntad, que nuestros cuerpos, así como todo comportamiento corporal, voluntario o involuntario, son simplemente el espejo de esta voluntad". (14) Para alcanzar este resultado, Schopenhauer hubo de romper el límite máximo al conocimiento humano impuesto por Kant, circunscribiéndolo al mundo fenoménico. De esta forma, puede declarar Schopenhauer en su investigación acerca de lo que el mundo es fuera de la propia representación del sujeto que, puesto que el sujeto -como individuo- se encuentra enraizado en el mundo y su conocimiento se halla "mediatizado por un cuerpo", (15) cuyas acciones revelan unos motivos dados, entonces "no comprendería el influjo de los motivos, sino como el nexo de cualquier otro efecto con su causa. Llamaría a la esencia interior e incomprensible de aquellas manifestaciones y acciones de su cuerpo, una fuerza una cualidad o un carácter, según se le ocurriese, pero no sabría más respecto de ella. Pero no es así, sino que, por el contrario, al

(13) Sobre la huella de Kant en Schopenhauer puede consultarse el análisis de P. Gardiner *op. cit.*, pp. 59-85 en el que se estudia el inicial punto de vista kantiano adoptado por Schopenhauer, explicando detenidamente su posterior derivación hasta alcanzar su propia perspectiva metafísica y filosófica. Básicamente, Schopenhauer alabó la decidida demolición kantiana de la metafísica especulativa y, en consecuencia, la demostración efectuada por Kant de la vaciedad de todo conocimiento que pretenda superar los límites de la experiencia (cf. Gardiner, *op. cit.*, pp. 59-60). La justeza de este juicio de Gardiner puede comprobarse en Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, ed. cit., pp. 30-39.

(14) R. Taylor, "Schopenhauer" en D. J. O'Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. V, ed. cit., p. 161.

(15) Cf. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, ed. cit., p. 90.

individuo, como sujeto cognoscente, le es dada la clave del enigma en la palabra: voluntad. Esta y sólo ésta le proporciona la llave de su propio fenómeno, le revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos". (16) Pero además, esta "voluntad que constituye la naturaleza auténtica del hombre es también, según lo creyó Schopenhauer, el secreto de la existencia en sí, el noumeno que se objetiva en la totalidad de los fenómenos que llamamos mundo. Con ello pensó que proporcionaba una explicación última o metafísica de la existencia". (17) Así, aun manteniéndose en la línea de la filosofía crítica kantiana, sin embargo transgredía los límites al conocimiento humano impuestos por ella. Pero, Schopenhauer no sólo propondría a la *voluntad* como entidad *nouménica* explicativa del mundo fenoménico sino que además determinó sus rasgos característicos. En efecto, para Schopenhauer la "voluntad cuya expresión es el mundo y más claramente el mundo

(16) *Op. cit.*, p. 90. P. Gardiner, *op. cit.*, p. 82, comenta al respecto que Schopenhauer quiere dar a entender que el individuo cobra conciencia de sí mismo de dos modos; o bien como cuerpo físico, o bien, *interiormente*, como voluntad, indicando que "precisamente la conciencia que tenemos de nuestros cuerpos como expresiones de voluntad y de nuestros propios movimientos como actos de voluntad es lo que distingue la autoconciencia del conocimiento puramente perceptivo que tenemos de las otras cosas". Con todo ello, históricamente al menos, Schopenhauer se situaba así fuera del alcance de la psicología antropológica de cuño cartesiano; "La posición cartesiana, en cuanto implica la separación de la voluntad del cuerpo y su identificación con la operación de la conciencia racional pensante, fue totalmente rechazada por Schopenhauer" (P. Gardiner, *op. cit.*, p. 216). V. asimismo el breve pero agudo ensayo de José L. Pinillos, "Schopenhauer y la psicología", *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, p. 46, en donde el autor efectúa una contraposición entre Descartes y Schopenhauer señalando que "precisamente porque Descartes sobrevalora la conciencia y hace del cogito un acto substancial, se desencadena una reacción que desubstancializa el cogito, a la par que substancializa dota (*sic*) de firma ontológica a lo inconsciente. [...] Dicho brevemente, la misma prepotencia que Descartes otorga a la conciencia es la que, en el fondo, habrá de provocar su disminución, a la vez que el fortalecimiento del inconsciente; o en el caso de Schopenhauer, de la voluntad".

(17) R. Taylor, *op. cit.*, p. 166, Volker Spierling, "El pesimismo de Schopenhauer", *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, p. 60, explica que si a cada sujeto le es dada la comprensión del cuerpo como algo *volente*, "Schopenhauer parte en su metafísica hermenéutica de esta experiencia íntima empírico-psicológica del propio cuerpo y la transfiere por analogía a la totalidad del mundo como representación. Schopenhauer supone -ciertamente con considerables limitaciones- que también la naturaleza en su conjunto tiene un lado íntimo, un lado sustraído a la representación, que es *semejante* a la voluntad humana".

orgánico es esencialmente una fuerza primordial, infundada y ciega". (18) El carácter *apriorístico* de la voluntad es hallado por Schopenhauer al intentar explicar el trasfondo de los motivos que subyacen a cada acto voluntario del cuerpo. Es entonces cuando admite que "la condición y el supuesto de cada acción deberá ser el fenómeno de la voluntad, pues su manifestación no puede depender de cosa alguna que no pertenezca directamente a la voluntad". (19) Ahora bien, esto no significa que la voluntad sea trascendente al propio cuerpo que actúa motivado por ciertos estímulos, sino que "toda la serie de actos y, por consiguiente, también cada uno de éstos y asimismo su condición, el cuerpo mismo todo entero que los realiza, y por último, el proceso por el cual y en el cual consiste, no es otra cosa que la manifestación de la voluntad, el hacerse visible la objetivación de la voluntad". (20) En cierto modo, este planteamiento nos recuerda *mutatis mutandis*, alguna forma de lo que -con sentido a veces impreciso- se ha entendido tradicionalmente como *panteísmo*, al entender el mundo como una *teofanía* de Dios. Schopenhauer, procede según una argumentación lógica semejante sólo que aquí la esencia metafísica suprema ha sido substituida por la *voluntad* que perseverantemente se muestra en el mundo fenoménico. Como colofón, Schopenhauer, pues, concluirá que la voluntad misma carece de fin porque carece de causa ya que el principio de causalidad sólo se refiere a los fenómenos. O dicho de otro modo: "toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer; si esto es así ¿qué querrá, pues, en último término, o a qué aspirará esa voluntad que constituye la esencia en sí del mundo? Esta pregunta, como otras muchas, tiene su causa en que se confunde la cosa en sí como el fenómeno. A éste y no a aquella se refiere únicamente el

---

(18) R. Taylor, *op. cit.*, 162, J.L. Pinillos, *op. cit.*, p. 48 lo confirma brillantemente: "Para Kant la voluntad posee todavía un carácter espiritual, Para Schopenhauer ciertamente no; es un impulso ciego en diametral oposición con la razón, La inteligencia carece de todo poder para conocer objetivamente la realidad y para dirigir nuestra conducta moral".

(19) A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 96.

(20) *Op. cit.*, pp. 96-97

principio de razón cuya forma es también la ley de motivación. Sólo se puede dar razón de los fenómenos, la causa de las cosas particulares, pero no de la voluntad ni de la Idea en la cual tiene su objetivación adecuada. Así, se puede preguntar por la causa de un movimiento aislado o, en general, de un cambio en la naturaleza; es decir se puede inquirir el estado que constituye el antecedente necesario del que se considera como efecto, pero no podemos atribuir una causa a la misma fuerza natural que se manifiesta en aquel fenómeno y otros muchos fenómenos semejantes". (21) En consecuencia, al encontrarnos con una realidad originaria infundada que carece, además, de finalidad alguna, sólo podemos concluir que esta voluntad omnipresente es *ciega*. (22) Finalmente, moviéndose en el terreno de la especulación metafísica -cuyos vacíos juegos conceptuales había desterrado Kant de la esfera del saber racional-, Schopenhauer consideró que la naturaleza era en su totalidad una creación de la voluntad y estimó "que esa actividad creadora era libre, en el sentido original de la palabra, pues la voluntad, siendo una causa última no puede estar sometida a ninguna determinación exterior". (23) El principio de la libertad de la voluntad, que en la teología tradicional debía ser salvaguardado para preservar el libre albedrío humano, alcanza de esta forma quizá su más elevada cumbre porque, en última instancia, la realidad inmanente, es decir, la estructura metafísica mundana, y no sólo el ser esencial del hombre, se constituye originalmente libre. (24)

(21) *Op. cit.*, pp. 136-137.

(22) Según lo entiende R. Taylor, *op. cit.*, p. 162, al decir "que es ciega significa que no tiene una meta o fin último distinto de la existencia propiamente dicha". Aunque con tintes algo más literarios, T. Mann, *op. cit.*, p. 40, ha expresado esta misma consecuencia: "Así, pues, la voluntad, ese en-sí de las cosas situado fuera del espacio, del tiempo y de la causalidad, deseaba de manera ciega e irracional, pero con una avidez y un afán salvajes e irresistibles, el ser, la vida, la *objetivación*".

(23) R. Taylor, *op. cit.*, p. 168.

(24) Hemos de precisar, sin embargo, que en el plano de las acciones humanas individuales -al contrario de lo que ocurría en la ontología escolástica- se produce el efecto inverso. Así lo reconoce L. E. Navia, "Reflections on Schopenhauer's Pessimism" en M. Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, England, Harvester Press, Ltd., 1980, p. 171 y ss.; "Immersed in the turmoil of life, he has no actual choices to make, and his 'freedom of the will' is nothing but a grand chimera" ("Inmerso en la confusión de la vida no tiene elecciones de hecho y su 'libertad de la voluntad' es nada excepto una gran quimera").

## III.3.3. Las diferencias teóricas entre Stirner y Schopenhauer.

Una vez recordados esquemáticamente los presupuestos fundamentales del planteamiento metafísico de Schopenhauer, examinaremos las diferencias que parecen existir con respecto a Stirner. Y para ello, nos detendremos a exponer dos coincidencias que sólo son aparentes. En primer lugar, Schopenhauer y Stirner, solucionan el problema nuclear de la filosofía moderna -la cuestión de la relación entre el sujeto y el objeto- situando al objeto en función del sujeto. Dado que este aspecto del pensamiento stirneriano ya ha sido tratado en varios apartados anteriores, (25) nos limitaremos aquí a trasladar la opinión de Schopenhauer. Los textos de Schopenhauer no dejan lugar a dudas en este punto: "No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos de pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra, representación". (26) De aquí se sigue que el elemento sustentador del conocer y el saber no pueda ser el objeto exterior -mera imagen representada- sino la *estructura cognoscitiva* que en el propio sujeto se actualiza. Al mantener esta concepción, Schopenhauer debe aceptar asimismo que la realidad del mundo consiste precisamente en ser *percepción subjetiva*: "Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es representación". (27) Sin embargo, por razones de coherencia sistemática, Schopenhauer insiste en que este conocimiento representativo es la más elevada *objetivación de la voluntad* en su ascenso gradual desde el reino inorgánico al reino animal, pasando por el reino vegetal. (28) Este nexos interior lo se-

(25) Invitamos al lector a realizar un repaso en el cap. I, de los aptdos. 3.2 y 3.3., y, sobre todo, en el cap. II, del aptdo. 1.1.

(26) A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 19.

(27) *Ibid.* En el mismo sentido, escribe algo más abajo: "El sujeto es aquel que todo lo conoce y de nadie es conocido. Es, pues, la base del mundo, la condición supuesta de antemano de todo objeto perceptible, pues que nada exista sino para un sujeto" (*loc. cit.*, p. 20).

(28) Cf. *op. cit.*, pp. 126 y ss.

ñaló Mann, indicando que para Schopenhauer el mundo "era la representación de cada uno de nosotros y la representación que el mundo tenía de sí mismo, y ello en virtud del intelecto cognoscente que la voluntad se había creado para sí, como una lámpara, en los grados superiores de su objetivación". (29) Hemos afirmado, algo más arriba, que también para Stirner la realidad exterior se funda en el propio sujeto. Ahora bien, en el caso de Stirner no se puede decir con propiedad que pretenda dar una explicación global de la realidad exterior, partiendo de su *subjetivismo* epistemológico. Y mucho menos aún encontraremos en los textos de Stirner esas pretensiones de objetividad que brotan de la filosofía de Schopenhauer. Si algo niega repetidamente Stirner es el principio de objetividad abstracto y cientifista -cuya expresión filosófica más depurada sería el *positivismo*- que parecía apoderarse de los pensadores de su época, incluido, como puede observarse tras una lectura atenta de sus escritos, el propio Schopenhauer. (30) Por esta misma razón, podemos declarar que la idea de que el mundo es mi *representación* subjetiva, no posee el mismo significado cuando es sostenida por Stirner, para quien esta idea sirve como expresión de la superioridad irreductible del Yo frente a la realidad exterior, que es considerada -al menos de una forma simbólica- como una creación suya.

En segundo lugar, tanto Stirner como Schopenhauer parecen estar de acuerdo en la supremacía de la voluntad sobre la razón. Con relación a esto, declara Schopenhauer, por ejemplo, que "el conocimiento en general, tanto el racional como el intuitivo, tiene, pues, su fuente en la voluntad". (31) Pero, como ya se precisó en el

---

(29) T. Mann, *op. cit.*, pp. 40-41.

(30) La búsqueda sistemática de *confirmaciones empíricas* de su propia doctrina que lleva a cabo Schopenhauer en su *Über die Wille in der Natur*, obedece a esta intención. Schopenhauer quiso en este trabajo hallar en los descubrimientos de las ciencias naturales de su tiempo un refuerzo de sus opiniones, por otra parte, indemostrables desde una postura rigurosamente científica. Así, Schopenhauer repasa con poco acierto, pensamos nosotros, la fisiología, la patología, la anatomía comparada, la fisiología vegetal y la astronomía para apoyar la intuición central de su filosofía.

(31) A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 129.

apartado anterior, la voluntad de la que hablaba Stirner no es la *voluntad cósmica* que se objetiva en la inteligencia superior humana y que se sirve de ella como un medio para la conservación del individuo, (32) sino la *voluntad individual* que emerge omnipotente de un Yo singular, único e irrepetible, que aspira a la liberación absoluta mediante la subversión autoconsciente, para despojarse de cualquier tipo de alienación o servidumbre.

En tercer lugar, las diferencias entre ambos pensadores se amplían abismalmente cuando extraemos las consecuencias éticas de sus doctrinas. Es en este terreno donde quizá sea superfluo todo intento de establecer paralelismos. Efectivamente, el pensamiento de Schopenhauer concluye en un epílogo pesimista al definir la vida como profunda *dolor*: "Todo esfuerzo o aspiración nace de una necesidad, de un descontento con el estado presente, y es por tanto un dolor mientras no se ve satisfecho. Pero la satisfacción verdadera no existe, puesto que es el punto de partida de un nuevo deseo, también dificultado y origen de nuevos dolores. Jamás hay descanso final; por tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor". (33) Al igual que existen grados de objetivación de la voluntad, también existe -según Schopenhauer- una creciente gradación del dolor, de manera que hay una perceptible "diferencia de dolor entre la conciencia obtusa del animal y la desesperación con que se presenta ese mismo dolor en la claridad de la conciencia

---

(32) T. Mann, *op. cit.*, p. 41-42, expresa esta instrumentalización del intelecto por parte de la voluntad del siguiente modo: "En los grados superiores de su individuación, por tanto ya en los animales, y de manera muy especial en el hombre, que es el grado más alto y más complicado de todos, la voluntad se encendía (*sic*) la luz del intelecto, a fin de que sirviese de ayuda, seguridad e iluminación, esa luz del intelecto que convierte el mundo en representación. Nótese bien esto; no es que el intelecto produjese la voluntad; al revés; ésta engendraba para sí a aquél. Lo primario y dominante no era el intelecto, el espíritu, el conocer; lo primario y dominante era la voluntad, y el intelecto estaba al servicio de ella. ¿Y es que podría haber ocurrido de otra manera, siendo el conocimiento mismo parte de la objetivación de la voluntad en sus grados superiores, sin la cual no habría tenido la menor oportunidad de aparecer? En un mundo que es entera y totalmente obra de la voluntad, obra del instinto vital absoluto, inmotivado, carente de razones y de valoraciones, al intelecto le correspondía, como es obvio, el segundo lugar".

(33) A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 243.



humana". (34) Basándose en todo esto, Schopenhauer se atreve a afirmar rotundamente que "en esencia, *toda vida es dolor*". (35) Por el contrario, Stirner propone como meta para la vida individual la consecución del goce propio, o expresado con sus propios términos, del *autodisfrute* (*der Selbstgenuss*). De este modo, la valoración que efectúa de la vida humana Stirner se sostiene en una cosmovisión más luminosa y optimista.

En cuarto lugar, aunque Schopenhauer entienda que el egoísmo es connatural con el propio individuo, ya que el ser objetivación de la voluntad general, hace que se considere a sí mismo "el centro del universo y no se preocupe más que de su conservación y de su bienestar, y que desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, siendo capaz de destruir el mundo entero, sólo por prolongar un instante su propia persona, que es como una gota en el agua del mar", (36) sin embargo, se negaría a "ver en los actos que tienen por origen el egoísmo o la aspiración a la felicidad un principio moral". (37) El principio de la moralidad, según Schopenhauer, se halla en la *compasión*, sentimiento básico del hombre en el que "reside la base de todos los impulsos morales, y no en motivos egoístas". (38) Si a esto añadimos -dicho sea de pasada- que la ética de Schopenhauer concluye no sólo con una moral de la *autorrenuncia*, en el sentido de que se interioriza una lucha contra las pasiones, sino de la aniquilación del Yo, entonces la diferencia con Stirner, para quien el egoísmo es la base del código de conducta del único, no puede ser más extremada. (39)

(34) *Op. cit.*, p. 243.

(35) *Ibid.*

(36) *Op. cit.*, p. 259.

(37) Piotr Kropotkin, *Ética, Origen y evolución de la moral*, Madrid, Libros Dogal, 1977, p. 168.

(38) *Op. cit.*, p. 168. V, el análisis que efectúa Kropotkin aquí y en las páginas siguientes de la valoración de Schopenhauer acerca del egoísmo, al que consideraba un principio moral inferior.

(39) Cf. Fernando Savater, *Schopenhauer, La abolición del egoísmo*, Barcelona, Ed. Montesinos, 1986, p. 11 y ss y también p. 33. Savater indica, por ejemplo, que frente "a las éticas de celebración y exaltación del yo, frente a las que prescriben prudentes renunciamentos para en principio mortificar y a fin de cuentas vigorizar el yo, Schopenhauer no propone educar al yo, ni reforzarlo ni adecentarlo, sino abolirlo (*op. cit.*, p. 19).

Por último la metafísica de Schopenhauer cierra su discurso con una apelación a la nada. Si el mundo es voluntad, y todos los fenómenos del mismo sólo son objetivaciones de esa voluntad, cuando queda suprimida una voluntad cualquiera, entonces la representación que a través de esa voluntad se actualizaba es aniquilada y sólo se vislumbra ante su horizonte la nada: "Sin voluntad no hay representación y el universo desaparece. No queda, pues, ante nuestros ojos más que la nada". (40) Es cierto, respecto a este punto, que Stirner comienza y concluye su libro con una referencia a la nada, (41) pero tampoco aquí podemos establecer un sólido paralelismo entre ambos autores o una conexión oportuna que nos indique ninguna proposición filosófica compartida por ambos. Mientras que Schopenhauer, una vez más, se limitó a extraer las consecuencias lógicas de sus premisas metafísicas, (42) Stirner definió al *único* como la *nada creadora*. Con ello, subrayaba la esencial relación de negatividad que envolvía al individuo singular con respecto a la divinidad y al mundo. Resaltaba también los aspectos *teológicos* que -según él- se hallaban implícitos en sus predecesores y radicalizaba la inversión de los predicados divinos, efectuada impecablemente por Feuerbach. En definitiva, la *nada* de la que nos habla Schopenhauer es un *no-ser* trascendente a la representación. La *nada creadora*, presente en el *único*, es un principio de negación inmanente a la autoconciencia subjetiva del *individuo egoísta*.

---

(40) *Op. cit.*, p. 314.

(41) Concretamente, la frase famosa con la que inicia y termina su libro es ésta: "Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt" (*EE*, p. 3 y p. 412). La traducción de este pensamiento de Stirner sería la siguiente: "Yo he basado mi causa en nada".

(42) Así, escribe algo más arriba de la cita anterior: "Al llegar a este límite no queremos sustraernos a las consecuencias lógicas que de ello resultan, o sea que con la libre negación de la voluntad todo esto queda suprimido también" (v. *loc. cit.*, p. 314).

CAPITULO IV

LA PRAXIS EGOISTA

IV.1. MATERIALISMO Y UTILITARISMO.

Como veremos más adelante en el último capítulo de este trabajo, una vez que Engels concluyó la lectura del libro de Stirner, lo consideró un desarrollo particularmente interesante de las doctrinas utilitaristas y materialistas ilustradas. Al preguntarnos por las razones que avalan a Engels -un enemigo muy autorizado de Stirner- hemos de dirigir nuestra atención a esta corriente filosófica.

IV.1.1. La razón naturalista y el materialismo de La Mettrie.

En consonancia con otros estudiosos que en este sentido podrían invocarse, al analizar la filosofía ilustrada del siglo XVIII entendió Cassirer que la razón actuó como una fuerza esencialmente homogénea que informaba y confería unidad a los dispares esfuerzos del espíritu ilustrado, de tal modo que la "razón se convierte en punto unitario y central, en expresión de todo lo que anhela y por lo que se empeña, de todo lo que quiere y produce". (1) Pero ¿a qué concepto de racionalidad queda ligada la ilustración en su conjunto? El autor citado nos indica que no se trata ahora de una razón cartesiana, ocupada en construir sistemas metafísicos mediante una rigurosa deducción a partir de axiomas evidentes. Más bien, busca "otro concepto de verdad y de 'filosofía', un concepto que las amplie, que les dé una forma más libre y móvil, más concreta y viva. La ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo". (2) La inspiración de este modelo de pensamiento se halla en el método analítico newtoniano frente al método deductivo del siglo anterior: "Los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido". (3) Ello obligará al pensador ilustrado a volverse hacia la realidad empírica rechazando la tentación de explicarla por meros recursos especulativos. Ejemplo sobresaliente de esta actitud mental fue la adoptada

---

(1) E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., p. 20.

(2) *Op. cit.*, p. 20.

por Paul Henri D'Holbach. Así, al comienzo de su célebre obra *Système de la Nature*, confiesa: "El hombre no es desgraciado más que por desconocer la Naturaleza". (3) Este cambio de perspectiva, llevó audazmente a hombres del talante de D'Holbach, La Mettrie o Helvétius a profesar un razonado *materialismo*. No es éste, sin duda, el planteamiento dominante dentro de la intelectualidad ilustrada. Y hasta parece cierto que la inclinación al mecanicismo materialista y ateo que proclamó la ilustración se halla circunscrita a unos autores muy determinados. (4) Es común en ellos su voluntad de arrinconar los prejuicios heredados, intentando así hallar una explicación del mundo físico y de la esfera moral fundada en la razón y apoyada en un conocimiento directo de los fenómenos naturales y de los hechos históricos. Esta es, cuando menos, la conclusión que se desprende inmediatamente tras una relectura de sus escritos más notables. De este modo, en *L'homme machine*, La Mettrie defendió con energía la necesidad de apelar a la razón y la experiencia incluso frente a la fe: "Si existe un Dios, tan autor es de la naturaleza, como de la revelación; nos ha dado la una para explicar la otra, y la razón para conciliar ambas. Desconfiar de los conocimientos que se pueden extraer de los cuerpos animados es considerar a la naturaleza y la revelación como dos contrarios que se destruyen; y, por consiguiente, es atreverse a sostener esta absurdidad: que Dios se contradice en sus diversas obras y nos engaña. Si existe una revelación, ésta no puede desmentir la naturaleza". (5) La osadía de La Mettrie fue mayor al proponer que la fe debía ser interpretada

(3) Barón D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Ed. Nacional, 1982, p. 112. La cita continúa: "Su espíritu está tan infectado de prejuicios que se le creería condenado para siempre al error; la venda de la opinión, que se le pone desde la niñez, está tan fuertemente atada que sólo con mucha dificultad se le podría sacar. Un peligroso fermento se mezcla con todos los conocimientos y los convierte necesariamente en flotantes, oscuros y falsos" (*loc. cit.*).

(4) E. Cassirer, *op. cit.*, p. 73, es de esta opinión y sostiene que el mecanicismo y el materialismo no es el rasgo característico de la filosofía natural de la ilustración: "Se suele considerar la orientación hacia el mecanicismo y el materialismo como rasgo característico de la filosofía natural del s. XVIII [...]. Pero, en realidad, este materialismo, tal como está representado, por ejemplo, en el *Système de la Nature* del barón D'Holbach y en *L'Homme machine* de La Mettrie, no es más que una manifestación particular que en modo alguno merece una significación típica".

(5) Julien-Offray de La Mettrie, *El hombre-máquina*, en *Obras filosóficas* Madrid, Edit. Nacional, 1983, p. 208. Esta obra, publicada anónimamente hacia 1747, condenada y quemada públicamente en La Haya obligó a La Mettrie a buscar la protección de Federico II en la corte prusiana.

y comprendida por la experiencia: "Una de las dos cosas; o todo es ilusión, tanto la misma naturaleza como la revelación: o sólo la experiencia puede dar razón de la fe". (6) La experiencia es, pues, la única fuente de conocimiento verdadero. Sin embargo, La Mettrie es consciente del esfuerzo colectivo que supone aceptar esta verdad para vencer la resistencia que los prejuicios ejercen sobre el pensamiento humano: "Romped la cadena de vuestros prejuicios, arrojad de la antorcha de la experiencia y tributaréis a la naturaleza el honor que merece, en lugar de concluir algo en contra suyo, por la ignorancia en que os ha dejado". (7)

Las lógicas consecuencias de este confesado empirismo no fueron eludidas por La Mettrie. Al igual que su contemporáneo Hume, el blanco de sus críticas son los conceptos especulativos de la metafísica occidental desde Platón a Descartes. Niega por ello la existencia de un alma inmaterial en la que resida el sentido último del hombre: "El alma sólo es un término vago del que no se tiene la menor idea, y del que un espíritu culto únicamente debe servirse para nombrar nuestra parte pensante". (8) La ruptura con la distinción cartesiana entre *sustancia pensante* (alma inmaterial) y *sustancia extensa* (cuerpo material) se realiza prescindiendo de la primera exclusivamente en favor de la materia. Al contrario que Descartes, su discípulo materialista no encuentra ninguna dificultad en aceptar que la materia sea susceptible de pensar por sí misma: "Considero el pensamiento tan poco incompatible con la materia organizada, que parece ser una propiedad de ésta, tal como la electricidad, la facultad motriz, la impenetrabilidad, la extensión, etc.". (9) Establecido

---

(6) *Op. cit.*, p. 209.

(7) *Op. cit.*, p. 249.

(8) *Op. cit.*, p. 235.

(9) *Op. cit.*, p. 246. Nótese también que entre las propiedades de la materia que enumera La Mettrie se hallan algunas que son totalmente ajenas, o simplemente desconocidas por la filosofía natural de Descartes.

este principio de compatibilidad entre la materia y el pensamiento, asignar a la materia la posibilidad de pensar es para La Mettrie una inferencia trivial: "A través de esta serie de observaciones y de verdades se llega a asociar con la materia la admirable propiedad de pensar; sin que puedan verse los vínculos, porque el sujeto de tal atributo nos es esencialmente desconocido".(10) Por último, La Mettrie, dando un paso más, se emplaza en una posición rigurosamente agnóstica. Sin embargo, para llegar a este punto se tomó algunas precauciones, indicando previamente -quien sabe si para evitarse problemas con la censura- que la idea de la existencia de un ser superior posee "el mayor grado de probabilidad", (11) para afirmar a continuación: "No nos perdamos en el infinito, no estamos hechos para tener la menor idea de él, pues nos es absolutamente imposible remontarnos al origen de las cosas. Por lo demás, para nuestra tranquilidad igual da que la materia sea eterna o que haya sido creada, y que exista un Dios o no exista. Qué locura atormentarse tanto por lo que no podemos conocer, ni nos haría más felices de conseguirlo".(12) Ante este argumento, conviene subrayar que La Mettrie considera, por una parte, como profesional de la medicina, que nuestro cuerpo material no está capacitado para alcanzar el conocimiento de una realidad trascendente; por otra parte, como filósofo moral, que nuestra felicidad o infelicidad no puede depender en modo alguno de que logremos saber cuál es el auténtico origen del mundo material. Pero en el fondo, se adivina que bajo este neutro agnosticismo late una total despreocupación por el problema de la existencia de la divinidad y por las implicaciones teológicas, metafísicas o morales que se sigan de su existencia. Si leemos entre líneas, La Mettrie o el "señor Máquina" (*Monsieur Machine*) -como le apodaron jocosamente sus contemporáneos-, (13) di-

---

(10) *Op. cit.*, p. 249.

(11) *Op. cit.*, p. 231.

(12) *Op. cit.*, pp. 231-232.

(13) Cf. Robert Shackleton, "La Ilustración, El mundo de las ideas" en AA, VV., *Historia de las civilizaciones*, vol. 9, al cuidado de Alfred Cobban, Madrid, Ed. Alianza, 1989, p. 343

fundió conscientemente una especie de *ateísmo epistemológico* sólidamente fundamentado en la razón y la experiencia. Ahora bien, esta posición se sostenía en pie gracias a que se adoptaba una cosmovisión materialista, que convertía el *dualismo* cartesiano en un *monismo* metafísico cuya única substancialidad radicaría en la materia.

#### IV.1.2. El eudaimonismo utilitarista de Helvétius.

Claude Adrien Helvétius, es el segundo gran autor entre los *philosophes* que será tachado como materialista. La publicación de su libro *De l'Esprit* en el verano de 1758 levantaría un escándalo de tal magnitud que pronto sería prohibido y condenado a las llamas.<sup>(14)</sup> Pero dejando a un lado, el curioso destino literario de la obra, lo cierto es que Helvétius siguiendo el camino inaugurado por Locke, proclamaba en el prefacio su armonía con el ideal del empirismo: "Les principes que j'établis sur cette matière sont, je pense, conformes à l'intérêt général et à l'expérience. C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devait traiter la morale comme toutes les autres sciences, et faire une morale comme une physique expérimentale".<sup>(15)</sup> El tema de interés, pues, de Helvétius es de índole ético y político. Con seguridad, el ejemplo que representaba para él John Locke, contribuyó decisivamente a fomentar en él esta línea de discurso filosófico. A este respecto, el propio Helvétius escribiría posteriormente: "Par Locke, l'homme vieux est détruit et il naît un nouvel homme qui marche à la vérité".<sup>(16)</sup>

(14) Helvétius, *De l'Esprit*, París, Ed. Sociales, 1968. Según Guy Besse, autor de la introducción a la edición que acabamos de reseñar y que vamos a utilizar como fuente, las reacciones fueron muy violentas. Así, el 10 de agosto de 1758, poco después de su edición, es revocado el privilegio real que permitía su venta; el 31 de enero de 1759 tras la valoración efectuada por la Inquisición, el papa Clemente XIII condena el libro y prohíbe su lectura en cualquier lengua; el 10 de febrero del mismo año por orden del Parlamento parisino, el libro es despedazado y quemado en la escalera del Palacio de Justicia; finalmente el 9 de abril de 1759, la Sorbona condena también el libro (Helvétius, *op. cit.*, pp. 24-25).

(15) *Op. cit.*, pp. 67-68: "Los principios que he establecido en esta materia son, pienso yo, acordes con el interés general y con la experiencia. A partir de los hechos me he remontado a las causas. He creído que se debía tratar la moral como cualquier otra ciencia y hacer una moral del mismo modo que una física experimental".

(16) *Notes de la main d'Helvétius*, publicadas por Albert Keim, París, Alcan, 1907, p. 5, fragmento citado por Guy Besse, *op. cit.*, p. 8: "Con Locke, se destruye el hombre viejo y nace un nuevo hombre que camina hacia la verdad".



Sin embargo, pretender considerar la moral como una disciplina científica más, que se nutre de la experiencia mediante el análisis racional de los datos -sin partir de unos presupuestos éticos *a priori*-, a la postre resultó una postura tan "materialista" como la inaugurada por La Mettrie. El *idealismo espiritualista* de origen platónico, que había sido el modelo formal de las concepciones morales tradicionales, se derrumbaba para edificar sobre sus ruinas los cimientos de un relativismo de corte historicista. Así, según Helvétius, el conocimiento del curso de la historia debe sugerirnos que existen "dans le physique et le moral, des révolutions qui changent la face des empires; que, dans les grands bouleversements, les intérêts d'un peuple éprouvent toujours de grands changements; que les mêmes actions peuvent lui devenir successivement utiles et nuisibles, et par conséquent prendre tour à tour le nom de vertueuses et de vicieuses".(17) A pesar de este relativismo, Helvétius se inclina hacia una definición del *bien* en función del bienestar o prosperidad anhelado por una colectividad determinada: "par ce mot de vertu l'on ne peut entendre que le désir du bonheur général".(18) Se sigue de este mismo concepto que no posee ningún significado claramente inteligible proponer una descripción de "lo bueno", "lo virtuoso" o "lo honesto" -ni, por supuesto, de las nociones contrarias- prescindiendo de la utilidad social que se desprenda de la aplicación práctica de tales conceptos. O dicho de otro modo -para ser más exactos y respetar con mayor rigor el pensamiento de Helvétius-, es cada pueblo concreto, en un momento histórico determinado, quien define lo que ha de entenderse como *bueno*, en estrecha relación con sus intereses vitales y con el proyecto de felicidad colectiva que asume como propio. No cabe a

---

(17) Helvétius, *op. cit.*, p. 97: "en la física y la moral [se producen] revoluciones que cambian la faz de los imperios; que, en los grandes desórdenes, los intereses de un pueblo sufren siempre enormes cambios; que las mismas acciones pueden llegar a ser sucesivamente útiles y perjudiciales, y en consecuencia tomar alternativamente el nombre de virtuosas y viciosas".

(18) *Ibid.*: "por el término virtud no se puede entender otra cosa que el deseo de felicidad general".

Helvétius el menor resquicio de duda sobre la corrección de este planteamiento relativista, historicista -y a la vez, utilitarista- por la evidente razón de que coincide -como las ecuaciones de Newton- con la experiencia: "Cette définition de la vertu en donne, je pense, une idée nette, simple, et conforme à l'expérience; conformité qui peut seule constater la vérité d'une opinion". (19) Con todo, la consecuencia más demoledora que extrae nuestro filósofo es su afirmación de que la *honradez* -que para él no es más que la virtud práctica- se basa en la mera *costumbre útil*: "La conclusion générale de tout ce que je viens de dire, c'est que la vertu n'est que le désir du bonheur des hommes; et qu'ainsi la probité, que je regarde comme la vertu mise en action, n'est, chez tous les peuples el dans tous les gouvernements divers, que l'habitude des actions utiles à sa nation". (20) En definitiva, con Helvétius los principios dogmáticos de la moral quedan removidos. Del materialismo mecanicista, que también comparte Helvétius, (21) se desplaza hacia un *materialismo práctico* que predica la felicidad social del hombre, mediante la satisfacción de sus intereses materiales sin referencia a una realidad metafísica trascendente o absoluta. Nos hallamos, entonces, ante un *eudaimonismo utilitarista* parecido al que se inaugurara con la especulación de los grandes sofistas griegos. (22)

(19) *Op. cit.*, p. 97.

(20) *Op. cit.*, p. 102: "La conclusión general de todo lo que vengo diciendo, es que la virtud no es más que el deseo de felicidad de los hombres; e igualmente la honradez, que yo veo como la virtud puesta en acción, no es, en todos los pueblos y en los más diversos gobiernos, sino la costumbre de las acciones útiles a su nación". Ante estas manifestaciones, no podemos dejar de recordar al lector que, en otro contexto, Hume negó la validez del principio de causalidad -entre otros pilares de la metafísica y la teología- apoyándose, en última instancia, sobre el hábito o costumbre. Lo que demuestra la existencia de un sólido hilo conductor que enlaza buena parte de las argumentaciones empleadas por los filósofos ilustrados ante los más diversos temas.

(21) Cf. G. Besse, *op. cit.*, pp. 35-36.

(22) En esencia, este *eudaimonismo utilitarista*, que aparece ligado a una filosofía de la immanencia, no se halla muy lejos de la famosa concepción que Bernard de Mandeville había expuesto en su *The Fable of the Bees* (*Fábula de las abejas*, título de 1714 pero que se reeditaría a lo largo del siglo en numerosas ocasiones). Para ambos el criterio del que puede originarse una moral racional es la dicha social, Esta surge del bienestar individual de cada ciudadano. Hablar de 'vicio' o de 'virtud' respecto a la moral comunitaria sólo es razonable si tenemos en cuenta los complejos efectos de la acción social.

## IV.1.3. Materialismo, utilitarismo y egoísmo en D'Holbach.

Aunque compartiendo un mismo naturalismo empirista y una visión mecanicista de la naturaleza, La Mettrie concluye en un ateísmo que rechaza por insatisfactorio el conocimiento metafísico y teológico. Helvétius, por su parte, parece adoptar una postura utilitarista en el terreno ético que se mantiene en pie por su apelación a la experiencia histórica. Será, no obstante, el barón D'Holbach quien sinteticamente los esfuerzos de sus antecesores ofreciendo en su *Système de la Nature* una explicación unitaria y omnicomprensiva del punto de vista materialista, tanto respecto a la naturaleza como al universo del hombre. (23) La polémica obra, causó un formidable efecto en los espíritus de la época. Goethe, por citar un ejemplo relevante, escribió: "Esta obra llegó hasta nosotros tan gris, tan cadavérica, que apenas podíamos soportar su presencia y ante ella nos estremecíamos como si acabara de aparecernos un fantasma". (24) Con mayor elocuencia que sus predecesores, D'Holbach expone la conocida tesis ilustrada del origen empírico del saber humano: "Los hombres se equivocarán siempre, cuando abandonen la experiencia en favor de sistemas originados en la imaginación. El hombre es obra de la Naturaleza: existe en ella, está sometido a sus leyes y no puede liberarse o salir de ella ni siquiera por el pensamiento. En vano su espíritu quiere lanzarse más allá de las fronteras del mundo visible; siempre se verá obligado a regresar. Para un ser formado por la Naturaleza y circunscrito a ella, no existe nada más allá del

---

(23) José Manuel Bermudo, en su "Introducción" a la edición castellana de la más célebre obra de D'Holbach nos muestra, con una admirable viveza la conexión existente entre el *Sistema de la naturaleza*, la producción personal de D'Holbach, el proyecto ilustrado de *L'Encyclopédie* y los escritos de Helvétius (v. en Barón D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, ed. cit., p. 12-38). Esta obra, publicada como casi todos sus escritos bajo un nombre falso, fue vendida en París en 1770 a un precio elevado, e inmediatamente provocó la reacción de la Iglesia y los poderes públicos que la condenaron, prohibieron su difusión y buscaron infructuosamente al autor de semejante escrito. Sin embargo ni las condenas oficiales, ni la quema de libro, ni la acción policial pudieron impedir que entre 1771 y 1781 se reeditara por seis veces. Mientras tanto D'Holbach guardó un prudente silencio y sólo en 1820 -treinta años después de su muerte- se reveló el nombre del verdadero autor de tan irreverente ensayo (v. J. M. Bermudo, *op. cit.*, pp. 29, 45-46).

(24) V. en Robert Shackleton, "La Ilustración, El mundo de las ideas" en AA, VV., *Historia de las civilizaciones*, ed. cit., p. 358.

gran todo del que forma parte y a cuyas influencias está sujeto. Los seres que se suponen más allá de la Naturaleza o distintos de ella serán siempre quimeras de las cuales no nos será posible formarnos ideas verdaderas, ni del lugar que ocupan, ni de su manera de actuar. No hay ni puede haber nada fuera del del recinto que contiene todos los seres". (25) La insolente seguridad con la que es fácil suponer que fueron escritas estas palabras, explica retrospectivamente la cautela del autor por permanecer en el anonimato. Ahora bien, no existe gran diferencia entre estas afirmaciones -según las cuales el conocimiento comienza y termina en la experiencia del sujeto respecto a la naturaleza que constituye su objeto, o bien, que el hombre es ante todo un ser natural y se halla, por tanto, sometido a las leyes necesarias de la naturaleza- y otras de contenido semejante que sería fácil expurgar de los escritos de Locke, Hume, Diderot o Kant, por mencionar solamente a algunos. Quizá el leve punto de separación consista en su radicalidad. Consecuente con estos principios, D'Holbach niega toda posibilidad al hombre de eludir las leyes naturales: "Que el hombre cese, pues, de buscar fuera del mundo en el que vive seres que le procuren la felicidad que la Naturaleza le niega. Que estudie esta Naturaleza, que aprenda sus leyes, que contemple su energía y el modo inmutable del que actúa, y que se someta en silencio a las leyes de las que nada puede sustraerlo". (26) Si la vida humana no es más que un eslabón en la cadena de causas y efectos, entonces el hombre está *determinado* por la naturaleza. Se puede decir, por ello, que "d'Holbach, junto a las determinaciones sociales, da mucha fuerza y primacía a las determinaciones naturales, cosa que es afirmada por él constantemente y en coherencia con su sistema". (27) Al contrario que Helvétius, que otorgaba capital importancia al entorno socio-cultural del hombre como factor determinante del suje-

---

(25) D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, ed. cit., p. 117.

(26) *Ibid.*

(27) J. M. Barnudo, *op. cit.*, p. 35.

to, D'Holbach "prefería dar más sustancialidad al individuo, ver en él una esencia que, aunque determinable en la interacción social, actúa como factor fuerte".(28) Fiel al sensualismo -inspirado por Locke-, Helvétius entendía que el hombre no era más que un agregado de sensaciones diversas, mientras que -más naturalista- D'Holbach definía al hombre esencialmente como materia organizada por obra de la naturaleza.(29) Los textos de D'Holbach no ofrecen duda alguna en este punto: "El hombre ocupa un lugar en esta multitud de seres cuyo conjunto es la Naturaleza. Su esencia, es decir, el modo de ser por el que se distingue de los demás seres, es aquello que lo convierte en susceptible de diferentes modos de actuar o de movimientos, algunos de ellos simples y visibles, mientras que otros son complicados y ocultos".(30) Se nos brinda, de esta forma, una descripción de la esencia humana por referencia exclusiva a su ubicación natural en la estructura orgánica de los seres vivos. A partir de esta localización del hombre en base a su especialización biológica, D'Holbach -tras recoger el modelo teórico del *hombre máquina*- niega valor explicativo a las nociones comunes "de espiritualidad, de inmaterialidad, de inmortalidad", (31) que para él sólo son meras conjeturas e invenciones inútiles. La fundamentación de la antropología nos remite a la biología y ésta, a su vez, a la esencia puramente material de la naturaleza: "En una palabra, el hombre es un todo organizado, compuesto de diferentes maneras; al igual que todos los demás productos de la Naturaleza, sigue tanto leyes generales y conocidas como leyes o modos de actuar particulares y desconocidos. Así, pues, cuando pregunten ¿qué es el hombre?, diremos que es un ser material, organizado o conformado para sentir, pensar y ser modificado de ciertos modos que le son propios a él solo, a su organización y a las combinaciones particulares de las materias que se encuentran unidas a él".(32) Es-

---

(28) *Op. cit.*, p. 23.

(29) Cf. J. M. Barnudo, *op. cit.*, p. 23.

(30) D'Holbach, *op. cit.*, p. 160.

(31) *Op. cit.*, p. 165.

(32) *Op. cit.*, pp. 166-167.

ta concepción no carece de implicaciones en el terreno moral. Aquí, como en el caso de Helvétius, volvemos a reconocer la tendencia hacia el *utilitarismo*. El criterio de utilidad se eleva al rango de principio ético supremo: "La utilidad, como ya se ha dicho en otro lugar, ha de ser la única medida de los juicios de los hombres. Ser útil es contribuir a la felicidad de nuestros semejantes; ser perjudicial es contribuir a su desgracia".(33) Desde Helvétius a John Stuart Mill, D'Holbach establece un punto intermedio en la trayectoria de difusión de la teoría.(34) Pero, para nosotros, quizá el extremo más significativo al que llega D'Holbach es su apología del egoísmo. Hemos de notar que es deducido a partir de las argumentaciones anteriores -que, como venimos señalando se derivan del proyecto ilustrado de volver los ojos del hombre hacia la experiencia directa con el mundo material-, muy en particular de su mensaje utilitarista. Puesto que *lo útil* es lo que condiciona la propia felicidad del hombre y dado que "nadie puede juzgar acerca de lo que ha de constituir la felicidad de sus semejantes", (35) D'Holbach se ve precisado a introducir, para racionalizar esta variabilidad arbitraria de los gustos humanos, el concepto de *interés*: "Llamamos *interés* al objeto con el que el hombre, de acuerdo con su temperamento y sus ideas características, relaciona su bienestar; de donde se ve que el *interés* no es más que lo que cada uno de nosotros considera necesario para su felicidad".(36) En la medida que la experiencia corrobora esta definición, y dado que observamos que todos los hombres se mueven por un interés particu-

---

(33) *Op. cit.*, p. 304.

(34) J. Stuart Mill, *Sobre la Libertad, El utilitarismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985, p. 146, en su defensa del utilitarismo invoca prácticamente el mismo precepto para enjuiciar las acciones humanas que D'Holbach en el fragmento citado: "Aun en este caso, todavía podría decirse algo a favor de la teoría utilitarista. En efecto, la utilidad no sólo incluye la búsqueda de la felicidad, sino también la prevención o mitigación de la desgracia; y si la primera es quimérica, quedará el objetivo y la necesidad imperativa de evitar la segunda" (v. también *supra*, cap. II, aptdo. 4.2., nota nº 28).

(35) D'Holbach *op. cit.*, p. 306.

(36) *Ibid.*

lar, es lícito sostener que cualquier individuo se mueve por puro egoísmo y que nadie actúa de forma desinteresada: "Así, pues, cuando decimos que *el interés es el único móvil de las acciones humanas*, queremos con ello indicar que todos los hombres trabajan a su manera para su propia felicidad y que la identifican con algún objeto visible o escondido, real o imaginario, hacia el que tiende todo su sistema de conducta para obtenerlo. Por esta razón, no existe ningún hombre al que podamos llamar desinteresado". (37) D'Holbach, no obstante, completará, con algunas reflexiones adicionales, este resultado de su investigación. De otro modo, la moral perdería todo su sentido y su valor. Existen conductas humanas que suelen aprobarse porque, en general, parecen ser útiles a los demás, tales como el valor, el amor a la libertad, la virtud o la generosidad. Pero, en el fondo, con esta aprobación el hombre no es menos desinteresado o egoísta, incluso cuando estas actuaciones no afecten directamente al que las alaba, porque incluso entonces tiene en cuenta la felicidad que estas conductas podrían reportarle. Esto sucede así por pura necesidad natural ya que es "propio de la esencia del hombre el amarse a sí mismo, querer conservarse y procurarse una existencia feliz". (38)

En realidad, estas conclusiones se sitúan muy próximas al punto de partida de Stirner, quien propondría el egoísmo como principio práctico del *único*. No comparte Stirner, sin duda, el interés de los filósofos ilustrados por reformar el conocimiento humano y establecer unos límites objetivos que permitieran el desarrollo de la ciencia y favorecieran el progreso material de la sociedad. Pero sí es obligado subrayar que, bajo la aparente "espontaneidad" del egoísmo stirneriano, existe una profunda especulación -materialista, atea y utilitarista- que influyó decisivamente en el ambiente intelectual europeo y que prestaría a Stirner una visión global del mundo, un paradigma de discurso filosófico -fácil, directo, desenvuelto en el estilo- y, sobre todo, un buen bagaje de argumentos para ser reelaborados.

---

(37) *Op. cit.*, p. 306.

(38) *Op. cit.*, p. 307.

IV.2. SENSUALISMO Y EGOISMO.

IV.2.1. El límite del egoísmo utilitarista de la filosofía ilustrada.

Comentamos al final del apartado anterior que la corriente materialista francesa, partiendo de una gnoseología empirista y sensualista, apuntaba como conclusión en el terreno ético hacia una especie de *utilitarismo egoísta*. Pero, en cualquier caso, D'Holbach edificaba su moral sobre una transformación socializadora del impulso egoísta de autoconservación que por propia naturaleza corresponde al sujeto: "El hombre de bien es aquel al que unas ideas verdaderas le han mostrado que su interés está en obrar de una manera que los demás no pueden dejar de amar y de aprobar por su propio interés". (1) Se trata, pues, de sentar los pilares para que el principio moral que sustenta todo vínculo social se establezca por una coincidencia necesaria entre el interés individual y el interés colectivo. A su vez, este principio moral exige como condición previa la existencia de una voluntad de mutua armonía, de una *similitudo naturae* o simpatía recíproca entre los individuos asociados: "Sin virtudes no puede la sociedad ser útil ni subsistir; sólo puede proporcionar ventajas reales cuando reúne unos seres animados por el deseo de gustarse y dispuestos a trabajar para su recíproca utilidad". (2) D'Holbach era especialmente rotundo en este punto y rechazaba el individualismo absoluto porque, en su opinión, "ningún

---

(1) D'Holbach, *op. cit.*, p. 307.

(2) *Op. cit.*, p. 308. La noción de la *simpatía* como participación en los sentimientos ajenos, había sido remozada y puesta en circulación por Adam Smith en la *Theory of moral sentiments* (1759), siendo un tópico que también había sido tratado por Hutcheson, Shaftesbury y Hume entre otros filósofos ilustrados de la escuela inglesa.





hombre puede ser feliz si está sólo". (3) De este modo, el utilitarismo de los materialistas franceses permaneca dentro de los límites prefijados por el racionalismo ilustrado, desterrando cualquier derivación que condujera, directa o indirectamente, a una ética en la que se legitimasen excesos irracionales. Respecto a esta pauta constante de los filósofos ilustrados, Horkheimer y Adorno escribieron que en el espíritu iluminado el "hedonismo era moderado y los extremos le resultaban no menos sospechosos que a Aristóteles". (4) Igualmente se rechaza toda posible interpretación del sensualismo racionalista en términos del sentimentalismo vulgar del que posteriormente se nutrirá buena parte de la literatura romántica. Por ello, nada más cierto que la afirmación de Georges Gusdorf de que el "*sensualisme des esprits éclairés paraît aux antipodes de la sensibilité des âmes sensibles*". (5) Desde la epistemología sensualista, se difuminan las diferencias entre unos valores y otros, como resulta evidente en la aplicación a la ética por Helvétius de esta teoría del conocimiento, pero no se reconoce el egoísmo sensible individual como una salida vital adecuada. La perspectiva es siempre más general. Entonces, sólo se sostendrá la opinión de que hay tendencias útiles o inclinaciones inútiles a la colectividad en un momento determinado y que no existen valores

(3) *Op. cit.*, p. 309. Recuérdase a este respecto el impacto de la literatura robinsoniana, fuente inagotable de reflexión sobre la condición del hombre aislado de los demás, Daniel Defoe, famoso iniciador de esta temática, publicó las aventuras de Robinson Crusoe al comienzo del siglo (primera parte en 1719, segunda parte en 1720), dejando para su época y para la posteridad un personaje cuya separación del resto de la humanidad le lleva a buscar un equilibrio racional ante la soledad íntima que supone al protagonista su abandono en medio de una naturaleza hostil.

(4) Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970, p. 47. Los mismos documentos que hemos venido utilizando confirman esta aguda apreciación de Horkheimer y Adorno: "El que ha nacido felizmente, o al que la Naturaleza ha hecho susceptible de ser convenientemente modificado, no es un ser perjudicial para la sociedad; ésta sólo es perturbada por hombres mal nacidos, turbulentos, descontentos de su suerte, exaltados por pasiones, cautivados por objetos difíciles y que provocan los mayores desórdenes para obtener unos beneficios imaginarios en los que hacen consistir su felicidad" (D'Holbach, *op. cit.*, p. 314).

(5) Georges Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Ed. Payot, 1976, p. 137: "El sensualismo de los espíritus ilustrados se sitúa en las antípodas de la sensibilidad de las almas sensibles".

absolutos, pero nunca se defenderá una sentimentalidad egoísta por naturaleza arbitraria. Los grandes pensadores ilustrados, no parecen en general haberse separado de esta posición teórica que, sin embargo, en cuanto se ocupa de desenmascarar el rostro hipócrita de la moral tradicional es un claro precedente de Stirner. Así, según Cassirer, Helvétius -que es uno de los máximos responsables de la conexión entre el sensualismo y la ética- cumple su objetivo demostrando racionalmente el fondo de ilusión que envolvía la moral convencional, observando "que todo esto que se encomia como entrega desinteresada, como generosidad y sacrificio, no se distingue más que por el nombre y no por la cosa, de los instintos fundamentales, completamente primarios, de la naturaleza humana, de los deseos y pasiones 'íntimos'. No existe ninguna grandeza moral que se eleve por encima de este nivel, pues por altos que sean los fines que la voluntad se proponga y por muy extraterrenos los bienes y suprasensibles los fines que se figure, permanece siempre en el círculo del egoísmo, de la ambición y de la vanidad. La sociedad no logra la represión de estos instintos fundamentales, sino tan sólo su sublimación y disfraz, y si pretende ser sensata, eso es lo único que puede esperar y estimular de los individuos". (6) Este esfuerzo por fundamentar la moral desde una perspectiva crítica, partiendo del análisis intelectual de las motivaciones de los actos humanos, no significa que la psicología de la ilustración posea una orientación exclusivamente intelectualista, desconociendo los rasgos particulares de la vida emocional del hombre. Al menos así lo piensa Cassirer, quien insiste en que casi "todos los sistemas psicológicos del s. XVIII han conocido y elaborado el problema". (7) Extrayendo

---

(6) E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 42-43.

(7) *Op. cit.*, p. 125. Según Cassirer, desde el siglo XVII las pasiones y los afectos fueron un tema de interés en la investigación psicológica, precisamente desde que Descartes -en su *Tratado de las pasiones*- y Spinoza -en el libro tercero de su *Ética*- se habían ocupado de la cuestión. Completando esta breve referencia dada por Cassirer, recordaremos al lector -aunque sólo sea por mencionar un ejemplo significativo- que también la escuela empirista se había interesado por clarificar el confuso y contradictorio ámbito de la afectividad humana. A este respecto, Hume consagró el libro II del *Tratado de la naturaleza humana* al análisis de las pasiones, esta vez entendidas como impresiones mentales,

conclusiones sobre la relación entre la infraestructura material, que sirvió de soporte a este moderado *sensualismo iluminista*, y esta propuesta ideológica ubicada en el terreno de la psicología y la moral -mutuamente coimplicadas-, Horkheimer y Adorno señalan que este hedonismo moderado, del que hicieron gala los pensadores ilustrados, respondía plenamente a la cosmovisión burguesa: "El ideal burgués de la adecuación a la naturaleza no se refiere a la naturaleza amorfa, sino a la virtud del justo medio. Promiscuidad y ascesis, hambre y abundancia, son, bien que antitéticas, inmediatamente idénticas como fuerzas disolventes. A través de la subordinación de toda la vida a las exigencias de la conservación, la minoría que manda garantiza, con la propia seguridad, también la supervivencia del todo". (8) -Esta opinión concuerda en esencia con Marx y Engels, quienes efectuando una lectura política del *utilitarismo* propugnado por Helvétius y Holbach -que, tal y como hemos contemplado se apoyó en el *sensualismo*-, precisan que "nos encontramos con una idealización de esta teoría [la teoría de la utilidad], que corresponde por entero a la actitud de oposición de la burguesía francesa antes de la revolución". (9)

#### IV.2.2. Utilitarismo y sensualismo en la escuela hegeliana.

La visión sensualista del sujeto humano y su inclinación hacia un utilitarismo egoísta en el plano ético sería un tema de reflexión de la izquierda hegeliana. Como siempre, Hegel se encontraba tras en el punto de arranque de sus reflexiones. Su estudio de la *Ilustración* en la *Fenomenología del Espíritu* llamaba la atención sobre la cuestión de la *utilidad* como uno de los momentos en que la verdad de la ilustración se desplegaba dialécticamente. Hegel no olvidada mostrar el aspecto racional que la relación de utilidad comportaba: "Por muy mala que la utilidad pueda parecerle a la fe o a la sensibilidad, o también a la abstracción que, llamándose espe-

---

(8) M. Horkheimer y T. Adorno, *op. cit.*, p. 47.

(9) *IA*, p. 489.

culación, fija el en sí, es en ella, sin embargo, donde la pura intelección consume su realización y es ella misma su objeto, del cual ahora ya no reniega y que no tiene tampoco para ella el valor de lo vacío o del puro más allá".(10) Esta relación de utilidad será, para Hegel, uno de los aspectos positivos del pensamiento ilustrado.(11) Como siempre, tras la especulación hegeliana, vendrían sus indóciles discípulos para desarrollar y, a la postre, para contradecir al maestro. Aunque son abundantes las referencias que podrían señalarse, nos detendremos en los autores que la investigación actual apunta como los más influyentes en Stirner. En primer lugar, hablaremos nuevamente de Feuerbach. En sus *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (Tesis provisionales para una reforma de la filosofía, 1843), Feuerbach se adscribía a una epistemología empirista en términos sensualistas, fijando el fundamento objetivo del conocimiento en el proceso subjetivo de la sensación: "El origen y el proceso subjetivos de la filosofía constituyen su proceso y origen objetivos. Antes de que pienses la cualidad, la sientes. El sentir va antes que el pensar".(12) De este modo, Feuerbach se retrotraía en cierta forma a un momento incluso anterior a la crítica kantiana que pretendió aclarar -entre otros múltiples problemas- en que medida la gnoseología empirista debía ser aceptada. Feuerbach intentaba, con ello, plantear los principios de una filosofía del hombre en su integridad ya que, en su opinión, el racionalismo abstracto hegeliano había desnaturalizado al hombre por su olvido de la parte sensible de la esencia humana: "Los instrumentos u órganos esenciales de la filosofía son la cabeza, que

---

(10) G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 341.

(11) J. Findlay, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1969, p. 124, anota en esta línea: "El único resultado positivo de esa Ilustración, con su constante ir y venir de uno a otro polo de abstracción [...] es la noción dieciochesca de *Utilidad*. El ser interior de las cosas se reduce a su mera utilidad para otras cosas".

(12) *TP*, ed. cit., p. 53.

es la fuente de la actividad, de la libertad, de la infinitud metafísica y del idealismo, y el corazón, que es el hontanar de los padecimientos, de la finitud, de la necesidad y del sensualismo; dicho de un modo teórico: son el pensamiento y la intuición, pues el pensamiento es la necesidad de la cabeza, y la intuición o el sentido es la necesidad del corazón".(13) El sensualismo, era entonces entendido por Feuerbach en términos de negación del pensamiento abstracto. Este presupuesto se convertía en un principio esencial para dar a luz una nueva filosofía en la que la multiplicidad del ser humano estuviese plenamente reconocida: "Sólo a partir de la negación del pensamiento, del estar determinado por el objeto, de la pasión, de la fuente de todo placer y de toda necesidad se produce el pensamiento verdadero y objetivo y la filosofía verdadera y objetiva".(14) Pero, en esta recuperación del sensualismo por la

(13) TP, ed. cit., p. 57. Queremos indicar que, aunque no vamos a clarificar este asunto aquí de forma satisfactoria, sin embargo creemos observar en el modo de hablar de Feuerbach, una perceptible afinidad con la filosofía de Schleiermacher quien, como es sabido, había destacado el *sentimiento* como medio de participación íntima en la esfera de lo religioso o lo divino. La vivencia religiosa se planteaba sobre esta base como un sentimiento interior de lo infinito. Feuerbach parece reinterpretar el sensualismo -principio epistemológico de la filosofía materialista-, dando cabida en él al sentimiento con un significado similar al empleado por Schleiermacher. Es claro, por más que exista una interrelación semántica entre ambos conceptos, que el *status* epistemológico y crítico del sensualismo difiere notablemente -no sólo por su origen histórico sino también por sus presupuestos implícitos- de la noción de *sentimiento* de Schleiermacher, mucho más cercana a una filosofía de carácter *romántico*. Por otra parte, es destacable que Feuerbach reconociera también puntos de contacto entre su análisis del cristianismo y la filosofía de la religión de Schleiermacher. Así sucede, por ejemplo en su escrito "Para un juicio del libro *La esencia del cristianismo*", artículo aparecido en los *Deutsche Jahrbücher* en 1842. En este trabajo, que intenta aclarar el sentido de *Das Wesen des Christentums* y distanciarse de la posición de B. Bauer, Feuerbach expresa su relación con Schleiermacher con estas palabras: "Yo no reprocho a Schleiermacher, como le critica Hegel, el que haga de la religión una cosa del sentimiento, sino únicamente el que no haya sacado ni haya podido sacar, por las limitaciones teológicas en que se movía, las consecuencias que necesariamente se derivaban de su punto de vista; es decir, le reprocho que no tuviera el valor de comprender y confesar que, dado que subjetivamente el sentimiento constituye el asunto capital de la religión, objetivamente Dios no es otra cosa que el sentimiento mismo. A este respecto, disto tanto de oponerme a Schleiermacher que, más bien, dicho autor puede servirme para confirmar de un modo efectivo las afirmaciones que hago derivadas de la naturaleza del sentimiento. Hegel no penetró en la verdadera esencia de la religión precisamente porque, como pensador abstracto que era, no penetró en la esencia del sentimiento" ( texto tomado de Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1984, p. 34).

(14) TP, p. 57.

izquierda hegeliana, Feuerbach no estaría solo. También Bruno Bauer recogía el sensualismo, apareciendo en su pensamiento en tanto referencia espiritual valorizadora de la propia conciencia crítica. Por esta razón, en su escrito *Das entdeckte Christentum* (*El cristianismo descubierto*, 1843), Bauer seguía muy de cerca los argumentos de D'Holbach, condenando el cristianismo a partir de la evidencia sensible y las propias leyes necesarias de la naturaleza. El cristianismo era presentado bajo el aspecto de contranaturalidad. (15) La crítica de Bauer se convertía así en un inigualable precedente de la posterior crítica de Nietzsche. La importancia de Bauer en este punto concreto consistía en que una vez más volvía a señalar -como en sus trabajos anteriores- la necesidad de luchar contra la alienación religiosa -insalvable obstáculo para el desarrollo de la autoconciencia crítica- que alejaba al hombre de su verdadera naturaleza. (16) En otro contexto, Bauer trataba el tema del disfrute individual al confrontar su planteamiento crítico con las teorías socialistas de Proudhon. Al menos esta es la opinión de Arvon cuando indica que si "Proudhon, preocupado sobre todo por la influencia desmoralizadora de la división del trabajo, recomienda substituir el aburrimiento y el embrutecimiento de un trabajo parcelario" (17) por un trabajo dichoso, a la vez que "exalta el trabajo manual a expensas del trabajo intelectual definiendo el trabajo como 'la acción inteligente del hombre sobre la materia'", (18) en cambio, Bauer "sostiene que no hay 'libre actividad' más que en las proezas del 'Espíritu'". (19) Por su lado,

(15) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 77.

(16) V. J. Russ, *op. cit.*, pp. 244-245, en donde se refiere a esta característica general del pensamiento de Bauer en su proyección histórica concreta.

(17) H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme; Max Stirner*, ed. cit., p. 121; "Proudhon, préoccupé surtout de l'influence démoraisante de la division du travail, recommande de substituer à l'ennui et à l'abrutissement du travail parcellaire l'intérêt et la joie d'un travail 'série dans sa division'."

(18) *Op. cit.*, p. 122; "Proudhon qui exalte le travail manuel aux dépens du travail intellectuel en définissant le travail comme 'l'action intelligente de l'homme sur la matière'."

(19) *Op. cit.*, p. 122; "Bruno Bauer, on le sait, soutient qu'il n'y a de 'libre activité' que dans les exploits de 'l'Esprit'."

Moses Hess, en su artículo *Sozialismus und Kommunismus* (1843), intentó demostrar que "el trabajo y el goce, separados bajo el régimen de la propiedad privada se reconcilian en 'la actividad libre'." (20) Este argumento servía también para criticar -siguiendo un razonamiento triádico cuya matriz es netamente hegeliana- la escisión efectuada por los revolucionarios franceses entre trabajo y disfrute. (21) Mención aparte, pero sin duda destacable, merece también la defensa del *sensualismo* como concepción poética y metafísica efectuada por Heinrich Heine. En esencia, Heine -también relacionado biográficamente con la izquierda hegeliana a través de Marx y Engels- entenderá el sensualismo como una actitud cultural que facilita la armonía entre el *espíritu* y la *materia*. (22) Con ello, Heine se abría paso hacia una cosmovisión monista frente al dualismo. En opinión de Enrico Rambaldi, analista del esquema de pensamiento adoptado por Heine, pese a no disponer de una fundamentación sistemática, se observa en este esfuerzo de Heine un objetivo semejante al de Hegel, buscando ambos una conciliación de carácter inmanente. (23) Por este camino, Heine trataba de exponer una filosofía monista y panteísta en la cual la divinidad coincide con la humanidad, expresándose la vida como un devenir dialéctico. En el aspecto político, Heine deducía de aquí el derecho de la humanidad divinizada a ser autónoma y dueña de su propia voluntad, eligiendo su propio destino sin necesidad de admitir un monarca que actuase como intermediario entre ella y lo absoluto, lo que implicaba una cierta afinidad con los proyectos de revolución social y política que se estaban gestando en Francia. (24) Esta versión del sensualismo aunque hubiera precisado de una justificación filosó-

(20) *Op. cit.*, pp. 121-122; "Moïse Hess s'efforce de démontrer que le travail et la jouissance, séparés sous le régime de la propriété privée se réconcilient dans 'l'activité libre'." Este artículo de Hess, fue conocido y citado por Stirner, V., por ejemplo, *EE*, p. 269.

(21) *Op. cit.*, p. 122.

(22) E. Rambaldi, *Le origini de la sinistra hegeliana*, ed. cit., p. 45.

(23) *Op. cit.*, pp. 45-46.

(24) *Op. cit.*, p. 46.



fica, representa contextualmente una contribución en favor de la elaboración de una teoría del conocimiento y de la acción próximas tanto al sensualismo antropológico de Feuerbach como a la filosofía de la praxis de Marx. (25)

#### IV.2.3. Rasgos diferenciales del hedonismo egoísta de Stirner.

En lo que se refiere a Stirner, partirá de una crítica del sensualismo humanista y materialista feuerbachiano, distinguiendo asimismo su particular *hedonismo egoísta* de los planteamientos de sus predecesores. Primeramente, afirma que el sensualismo materialista de Feuerbach no ha abandonado el punto de vista del idealismo hegeliano: "Es ist gut, dass Feuerbach die Sinnlichkeit zu Ehren bringt, aber er weiss dabei nur den Materialismus seiner 'neuen Philosophie' mit dem bisherigen Eigentum des Idealismus, der 'absoluten Philosophie', zu bekleiden". (26) En cierto modo, Stirner advierte con razón el carácter especulativo que posee la recuperación del sensualismo de que hace gala Feuerbach en sus últimos escritos. En esta apreciación, Stirner se adelantaba al propio Marx, quien hasta la primavera de 1845 -momento en que redacta las *Tesis sobre Feuerbach*- fue incapaz de comprender este aspecto teológico contemplativo del materialismo feuerbachiano. Aunque Marx realizó esta crítica a Feuerbach desde la perspectiva de la decantación de un proyecto revolucionario, sin embargo, no por ello parte de su argumentación es compatible con el breve texto de Stirner anteriormente citado: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluyendo el de Feuerbach- es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [Objekt] o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo,

(25) *Ibid.*

(26) *EE*, p. 383; *UP*, vol. II, pp. 193-194; "Feuerbach rehabilita los sentidos; está muy bien; pero no sabe más que disfrazar el materialismo de su 'filosofía nueva' con los harapos que hasta el presente eran propiedad [del idealismo,] de la filosofía de lo absoluto'."

naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal". (27) Evidentemente, Marx rechaza el *subjetivismo idealista* de Feuerbach, implícito en su materialismo sensualista, porque Marx ha intuido ya, frente a Feuerbach, el aspecto dinámico de la historia y la redefinición dialéctica de la *humanidad* en el curso de la evolución económico-ideológica. Al contrario, Stirner, desde la óptica individualista que le es característica, critica precisamente la falta de coherencia de Feuerbach al no haber superado su *humanismo materialista* el plano idealista de la *pura esencialidad* general, deduciendo como única realidad la subjetividad singular. En el trasfondo de esta discusión entre Stirner y Feuerbach -y desde luego entre Marx y Feuerbach-, se encuentra la afirmación de Feuerbach en sus *Principios de la filosofía del futuro* de que el idealismo hegeliano ha disociado el *ser* del *pensar*, subordinando el ser concreto al pensamiento abstracto. (28) Así, escribe Feuerbach: "Constituye una contradicción eso de reconocer la luz de la realidad en la obscuridad de la abstracción, afirmando lo real en la negación de eso mismo". (29) Para salvar esta escisión, Feuerbach concedía el *status* de verdadera realidad al ser sensible respecto al pensamiento abstracto. En este preciso punto se produce la separación entre las posturas de Stirner y Feuerbach. Stirner negará la subordinación del pensamiento a la realidad sensible porque para él pensamiento y ser son "dos conceptos unilaterales que no pueden desaparecer más que en el seno de un Yo soberano". (30) Stirner otorga así la misma realidad -es decir, esencialmente ninguna- a un objeto percibido que a un objeto concebido, (31) siempre y cuando sea originado por una autoconciencia individual.

(27) *TF*, I, en *OE*, vol. II, p. 426.

(28) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, pp. 123-124.

(29) *FFF*, ed. cit., p. 115. Nótese que tanto Stirner como Marx fundamentan su crítica a Feuerbach en este mismo principio de factura empirista.

(30) H. Arvon, *op. cit.*, p. 124; "Pensée et être restent pour lui deux concepts unilatéraux qui ne peuvent se fonder qu'au sein d'un Moi souverain".

(31) *Op. cit.*, p. 125; "Stirner accorde la même existence à l'objet perçu et à l'objet conçu".

Respecto a Bauer, Stirner comparte con él su desprecio hacia el trabajo desdichado de la "masa", preocupada por la búsqueda del sustento diario y carente de cualquier forma de autodisfrute vital y personal. Ambos no se muestran en este juicio tan sensibles como Proudhon a la realidad social. No obstante, Stirner se distancia netamente de Bauer en cuanto, para Stirner, las hazañas del Espíritu en su abnegada autocrítica continua tampoco conducen a una plena felicidad del individuo. (32) Por esta razón, Stirner se desentiende de esta tarea perpetua de recreación intelectual de la propia subjetividad para proclamar entonces una moral del goce egoísta y singular, rechazando la alienación que presupone cualquier deber social, intelectual o moral externo al disfrute de la suprema individualidad. (33) Arvon ha resumido la coyuntura ética en la que se sitúa finalmente Stirner con estas gráficas palabras: "Mi disfrute personal no proviene de una vida nueva, es la nueva visión que mi conciencia, purificada de las escorias de la trascendencia, conquista de un universo que es mi propiedad. [...] Vida de satisfacción, de placer, de goce personal a partir del momento en el yo me he reconocido, siendo consciente en adelante de que yo me pertenezco y que no existe otro creador que Yo". (34)

---

(32) Cf. *op. cit.*, p. 122.

(33) *Ibid.*

(34) *Op. cit.*, p. 123: "Ma jouissance personnelle ne résulte pas d'une vie nouvelle, elle est la vision nouvelle que ma conscience purgée des scories de la transcendance acquiert d'un univers qui est ma propriété, [...] Vie de satisfaction, de plaisir, de jouissance personnelle à partir du moment où je me suis retrouvé étant conscient désormais que je n'appartiens et qu'il n'est d'autre créateur que Moi".

## IV.3. EL AUTODISFRUTE EGOISTA.

## IV.3.1. La apología del egoísmo.

Según acabamos de ver, la moral egoísta se funda en el reconocimiento de la superioridad del individuo singular respecto a cualquier otra entidad exterior caracterizada como principio absoluto. Poco importa, pues, a Stirner que la norma establecida independientemente del Yo sea abstracta o concreta, trascendente o immanente. Desde el comienzo de *Der Einzige*, Stirner delinea el tema central de su filosofía emplazado en esta perspectiva. (1) El *egoísmo* aparece ya aquí como una actitud ética consecuente con el modelo *nihilista* que configura el pensamiento stirneriano. Ahora bien, el egoísmo de Stirner -ubicado en las coordenadas de una ontología antiespiritualista- queda fuertemente vinculado a la propuesta de un activo *hedonismo* que Stirner distingue con nitidez de lo que, de un modo general, podría llamarse *hedonismo materialista vulgar*. Al separarse de esta posición -que más bien es un esquema poco reflexivo de comportamiento común a ciertos sujetos-, Stirner rechaza el que un individuo entregado a los placeres carnales o a la sensualidad se pertenezca a sí mismo, sea *su propiedad* y posea el control sobre sí mismo. (2) En consecuencia, la obtención del placer se halla regida por el interés autoconsciente y soberano del *único* egoísta: "was Mir, diesem Selbsteigenen oder Selstangehörigen, nützt, das verfolgt *mein Eigennutz*". (3) En opinión de Stirner no

(1) Cf. *EE*, pp. 3-5; *UP*, vol. I, pp. 17-19.

(2) Cf. *EE*, p. 187; *UP*, vol. II, pp. 22-23.

(3) *EE*, p. 187; *UP*, vol. II, p. 23; "lo que persigue mi egoísmo es lo que me es útil a mí, el autónomo y el autócrata". El fragmento admite la siguiente traducción literal: "lo que a mí, a este yo que se apoya en sí mismo, que se pertenece a sí mismo, lo que a mí me aprovecha, eso es lo que persigue mi propio interés".

se trata, por lo tanto, de dejarse arrastrar por las pasiones que despiertan los objetos externos o sensibles para complacerse en ellos. El placer inherente al hedonismo que Stirner propugna surge del disfrute que reporta al *único* la consumación de aquellos goces elegidos friamente por su autoconciencia en y por sí misma autosatisfecha. Igualmente, Stirner sale también al paso de la usual condena del egoísmo por la moral cristiana. Es, en efecto, al cristianismo a quien Stirner considera responsable de la desvalorización cultural y social en que el egoísmo se ha visto implicado. Consciente de la importancia que el cristianismo ha tenido en el repudio del egoísmo, Stirner prepara diversos argumentos para contrarrestar este rechazo. El primero de ellos es un razonamiento sumamente provocativo y muy típico del estilo literario de Stirner. Para él, la abnegación y la generosidad cristianas, el amor a Dios y al prójimo, el respeto de los mandamientos, etc., no son una verdadera prueba del altruismo y del desinterés exigibles al cristiano auténtico, debido a que todas estas acciones un buen cristiano las realiza, en última instancia, porque de acuerdo con sus creencias conducen "a la salvación de su alma" (*um ihres Seelenheils*). Esto significa, en opinión de Stirner, que los buenos cristianos también actúan por puro egoísmo. (4) Además, afirma Stirner, fue este egoísmo fundamental el que sirvió al cristianismo para hacer trinar el monoteísmo sobre el politeísmo anterior, permitiendo la aparición de los conceptos de individualidad y libertad que, a su vez, han proporcionado a la humanidad grandes creaciones originales a lo largo de la historia: "Und dieser Egoismus, diese Eigenheit war's, durch die sie die alte Götterwelt los und von ihr frei wurden. Die Eigenheit *erschuf* eine neue *Freiheit*; denn die Eigenheit ist die Schöpferin von Allem, wie schon längst die Genialität (eine bestimmte Eigenheit), die stets Originalität ist, als die Schöpferin neuer weltgeschichtlicher

---

(4) Cf. *EE*, p. 179; *UP*, vol. II, p. 16.

Produktionen angesehen wird".(5) El segundo argumento con el que aborda Stirner la crítica de la postura cristiana ante el egoísmo es de naturaleza lingüística.(6) Según Stirner, el lenguaje se halla estructurado desde la óptica del cristianismo hasta el extremo de que lo que a simple vista es tan evidente -a saber, el egoísmo básico de todas las acciones humanas-, pueda ser reconocido sin descalificarlo previamente como contrario a la moral: "Unsere Sprache hat sich so ziemlich auf den christlichen Standpunkt eigerichtet, und das allgemeine Bewusstsein ist noch zu christlich, um nicht vor allem Nichtchristlichen als vor einem Unvollkommenen oder Bösen zurüchzuschrecken. Deshalb steht es auch schlimm um den 'Eigennutz'."(7) De este modo, la condena del egoísmo no provendría de una reflexión seria sobre la inadecuación del interés personal para una dinámica social basada en la confluencia de diferentes voluntades egoístas individuales -tal y como Stirner defiende-, sino que la reprobación cristiana del egoísmo habría sido fomentada sólo por la aceptación de un modelo de religiosidad en el que el egoísmo se encuentra fuera de juego.(8) Pero la apología del egoísmo como principio ético -frente a la fórmula cristiana del amor al prójimo- no sólo parece ir dirigido contra la religiosidad tradicional, sino

(5) *EE*, p. 179-180; *UP*, vol. II, p. 16; "Y fue este mismo egoísmo, este mismo individualismo el que los desembarazó y los libertó del antiguo mundo de los dioses. La individualidad fue la fuente de una libertad nueva, porque la individualidad es la universal creadora; y desde largo tiempo ya, se mira una de sus formas, el genio (que siempre es singularidad u originalidad) como el creador de todas las obras señaladas en la historia del mundo".

(6) Más arriba (v. cap. II, aptdo. 4, nota 12 y texto correspondiente) tuvimos ocasión de exponer otras consideraciones de cariz filológico empleadas por Stirner respecto al origen del vocablo '*Gesellschaft*'. Significa esto que hay en Stirner una especial sensibilidad por el sustrato lingüístico en cuanto éste condiciona al propio pensamiento.

(7) *EE*, p. 186; *UP*, vol. II, p. 22; "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 ante lo no cristiano, como ante algo imperfecto o malo; es lo que hace que el interés personal, egoísta, sea tan poco estimado".

(8) Nuevamente hemos de señalar la coincidencia entre Stirner y Nietzsche en esta forma de crítica al cristianismo. Ambos -Stirner en estos pasajes y Nietzsche, por ejemplo, en el tratado primero de *Zur Genealogie der Moral* - rechazan el cristianismo fundamentándose en el componente psicológico represivo de la religión cristiana que parece actuar sobre el plano semántico de la lengua. En cualquier caso, Nietzsche supera por su precisión hermenéutica las intuiciones que Stirner se limita a esbozar.

también contra sus propios compañeros en el seno de la izquierda hegeliana. Esta es al menos la conclusión de Arvon quien, indicando que el egoísmo se nos muestra como una "ley fundamental del universo stirneriano", añade que la "elección de este valor central no es casual; está destinado a provocar y a contradecir a la izquierda hegeliana", (9) porque para los jóvenes hegelianos "el egoísmo no es una simple noción ética, es la potencia antitética que hay que derribar, es la alienación que engloba todas las alienaciones, sean religiosas, políticas o sociales". (10) Tanto Feuerbach como Bauer, Hess o Marx denunciaban -cada cual desde su peculiar punto de vista- el egoísmo presente en la sociedad. (11) Stirner, por el contrario, se ocupa de desenmascarar el egoísmo latente en estas posturas idealistas. En especial, insiste en el fondo egoísta que subyace al liberalismo. Efectivamente, si los liberales exigen la libertad sólo lo hacen por y para sí mismos, en su propio beneficio, aunque después sean incapaces de una mayor consecuencia proponiendo el egoísmo: "Warum nun, wenn die Freiheit doch dem Ich zu Liebe erstrebt wird, warum nun nicht das Ich selber zu Anfang, Mitte und Ende wählen? Bin Ich nicht mehr wert als die Freiheit? Bin Ich es nicht, der Ich Mich frei mache, bin Ich nicht das Erste?". (12) Por ello, nos hallamos ante la misma hipocresía moral que se oculta tras los generosos presupuestos cristianos. Bajo la apariencia externa de ideales humanos generales, se anhela la recompensa de una satisfac-

---

(9) H. Arvon, *op. cit.*, p. 96; "Le choix de cette valeur centrale n'est pas fortuit; il est destiné à provoquer et à contredire la gauche hégélienne".

(10) *Op. cit.*, p. 96; "l'égoïsme n'est pas une simple notion éthique, c'est la puissance antithétique qu'il faut abattre, c'est l'aliénation qui englobe toutes les aliénations qu'elles soient religieuses, politiques ou sociales". No parece que esta categórica afirmación de Arvon deba tomarse exactamente al pie de la letra. Es evidente que su excesiva generalidad convierte esta opinión en imprecisa. Sin embargo, aplicada a los autores que a continuación menciona (Feuerbach, Hess, etc.), responde correctamente a los hechos y explica, en cierto modo, hacia quien se dirigía Stirner al proclamar el egoísmo como principio moral supremo.

(11) *Ibid.*

(12) *EE*, p. 180; *UP*, vol. II, p. 17; "Siendo esto así, ¿por qué, ya que si busco la libertad sólo es en mi interés, por qué, digo, no mirarme como el principio, el medio y el fin? ¿No valgo yo más que la libertad? ¿No soy yo quien me hago libre, y no soy, pues, lo primero?".

ción -en este caso, el disfrute de la libertad personal- enteramente individual. Pero, puesto que el egoísmo es la verdad auténtica del liberalismo, la actitud válida es, según Stirner, expresarse sin miedo alguno en términos absolutamente egoístas.

#### IV.3.2. Propiedad y apropiación.

A partir de esta conclusión, la filosofía de Stirner se interna en un terreno sumamente resbaladizo al emplear, tal vez con el propósito de enunciar de forma más clara su propuesta egoísta, el concepto de *propiedad*. Con la elección de este término, Stirner pretende dar un contragolpe al socialismo y al comunismo. Estas doctrinas, defendiendo la abolición de la propiedad privada en aras de una igualdad social real poseen, según Stirner, una clara inspiración cristiana y se mantienen ideológicamente en un ámbito teológico. En general, para los pensadores de carácter socialista la propiedad privada era el factor condicionante de la existencia de un egoísmo universal que actuaba como fundamento mismo de la sociedad burguesa. Por esta razón, al propugnar el egoísmo, Stirner se ve obligado a efectuar una defensa de la propiedad puesto que este concepto había quedado implicado en el debate sobre el egoísmo. Una de las obras clave -que adoptaba esta línea de discurso en los años inmediatamente anteriores a la redacción de *Der Einzige und sein Eigentum* y que sirvió como punto de referencia crítico para Stirner- era el famoso libro de Pierre-Joseph Proudhon *Qu'est ce que la propriété*. En esta investigación sobre la esencia de la propiedad, Proudhon condenaba abiertamente el régimen contemporáneo de la propiedad privada desde los principios ético-políticos de la libertad y la igualdad: "La propiedad engendra necesariamente el despotismo, el gobierno de lo arbitrario, el imperio de la voluntad... libidinosa: tan esencial es esto en la propiedad que, para convencerse de ello, basta recordar lo que es la propiedad y fijarse en lo que ocurre a nuestro alrededor. La propiedad es el derecho de *usar y abusar*". (13) Ante esto, Proudhon fundaba el ver-

(13) P. J. Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, ed. cit., p. 223,



dadero sentido moral del orden social en un modelo de *igualitarismo libertario*, recogiendo así los principios que habían servido como consignas políticas a los revolucionarios franceses del siglo anterior: "Libertad es igualdad, porque la libertad sólo existe en el estado social, y fuera de la igualdad no puede haber sociedad".(14) Ahora bien, Proudhon insiste sin embargo en la conveniencia de mantener la *posesión individual* aunque se elimine la propiedad legal burguesa como institución social: "La *posesión individual* es la condición de la vida social; cinco mil años de propiedad lo demuestran: la *propiedad* es el juicio de la sociedad. La posesión es el derecho; la propiedad está contra el derecho. Suprimiendo la propiedad y conservando la posesión con esta sola modificación, habréis cambiado por completo las leyes, el gobierno, la economía, las instituciones: habréis eliminado el mal de la tierra".(15) En todo caso, Proudhon desarrolla su crítica a la estructura de la propiedad desde una óptica próxima al platonismo al examinar "esta estructura en *función de la esencia misma de lo justo y lo injusto* ",(16) pretendiendo determinar apriorísticamente el principio último de una dinámica social regida por la *justicia*. Asimismo, otros como Marx perfilarían poco después su postura de crítica hacia la propiedad privada. Concretamente en el "Tercer Manuscrito" Marx, al mismo tiempo que reconocía que la propiedad privada era la expresión sensible de la autoobjetivación humana,(17) diagnosticaba el peligro de que la propiedad se convirtiera en una realidad extraña enajenadora del hombre.(18) Añadía, en este sentido, que "la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida só-

---

(14) *Op. cit.*, p. 225.

(15) *Op. cit.*, p. 227.

(16) J. Russ, *op. cit.*, p. 160.

(17) Cf. *MHSS*, p. 147.

(18) *Ibid.*

lo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*". (19) Finalmente, matizaba su rechazo de la institución social de la propiedad burguesa con estas expresivas palabras: "La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros". (20) Esto significaba, según Marx, la reducción al "sentido del *tener*" de todos los sentidos físicos y espirituales del hombre y, consecuentemente, la mutilación de la esencia humana. (21)

Es, pues, en relación con esta literatura, que combate el egoísmo generado por la propiedad privada burguesa, cómo toma cuerpo y cobra nitidez el proyecto stirneriano del único, concebido como propietario egoísta en continuo autodisfrute de sí mismo y de su *propiedad*. En el origen del planteamiento stirneriano se encuentra, como sucedía en el caso de Proudhon, la contraposición entre *libertad* y *propiedad*. (22) Arvon precisa que resulta prácticamente intraductible el juego de palabras -*Freiheit* y *Eigenheit*- en el que plantea Stirner los términos de la cuestión. Ambos vocablos derivan en alemán de los adjetivos *frei* (libre) y *eigen* (propio). Pero además existen ciertas "vibraciones secundarias que dan a estas palabras su sonoridad particular y que no son inmediatamente perceptibles más que para un oído alemán". (23) Así mientras *Freiheit* (libertad) evoca, entre otras cosas, la ausencia de un peso físico o moral y posee un contenido negativo, *Eigenheit* (propiedad) expresa,

---

(19) *MHSS*, p. 147.

(20) *MHSS*, p. 148.

(21) Cf. *op. cit.*, p. 148. En este análisis Marx reconocía su deuda con M. Hess, remitiendo al lector al ensayo de éste *Philosophie der Tat*, publicado en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, la revista rechazada por la censura alemana y editada en Suiza durante 1843 por Georg Herwegh. Conviene subrayar que los trabajos de Hess en la mencionada revista eran conocidos por Stirner, quien los cita en una ocasión (v. *EE*, p. 269).

(22) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 99.

(23) H. Arvon, *op. cit.*, p. 99: "Il y a des vibrations secondaires qui donnent à ces mots leur sonorité particulière et qui ne sont immédiatement perceptibles qu'à des oreilles allemandes".

por su parte, la propiedad de un bien particular definitivamente singular. (24) De este modo, para Arvon, la idea de *alienación* o separación queda ligada por Stirner al concepto de *libertad*, mientras que, por el contrario, la noción de *unicidad* acompaña al concepto de *propiedad*. (25) Stirner parece querer indicar que frente a la libertad, que no es más que un ideal incompleto e irrealizable, en cambio, la propiedad implica que el individuo se reencuentra a sí mismo imposibilitando cualquier alienación futura. (26) Respecto a este punto, no debemos olvidar que es mediante la praxis egoísta como el único alcanza el vivo desarrollo de su plenitud dominadora, de su potencia individual de apropiación. Mc Lellan ha sintetizado la posición egoísta del único, precisando que la perspectiva general adoptada por Stirner es la siguiente: "Como egoísta, yo disfruto de todas aquellas posesiones que mi liberación me ha otorgado; son propiedad mía, y dispongo de ellas a mi gusto. Yo soy siempre dueño de mis ideas y las cambio como si fueran trajes". (27) Como bien sugiere Mc Lellan, tampoco en el terreno epistemológico -ámbito de nociones puramente teóricas- encontramos algo que escape al dominio de la subjetividad individual porque incluso el criterio de verdad es una construcción del único ya que, según Stirner: "Die Wahrheit ist eine -Kreatur". (28) Careciendo de valores absolutos, toda verdad es relativa al individuo singular, que posee el derecho de elaborar, aceptar o rechazar cualesquiera proposiciones, sean éstas objetivamente evidentes o no lo sean. El reino del pensamiento, digámoslo con otras palabras, no es un medio *ajeno* al único porque él es el fundamento esencial sobre el que se sustenta la esfera intelectual cuyo territorio es propiedad inalienable del único: "Das 'absolute Denken' ist dasjenige Denken, welches vergisst, das es *mein* Denken ist, dass *Ich* denke und dass es nur durch *Mich* ist". (29)

---

(24) *Op. cit.*, p. 99.

(25) *Ibid.*

(26) *Op. cit.*, p. 100.

(27) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 145.

(28) *EE*, 399; es decir: "La verdad es una *criatura*".

(29) *EE*, pp. 381-382; *UP*, vol. II, p. 193: "El pensamiento absoluto es el que pierde de vista, que no es más que pensamiento, que soy yo quien lo pienso, y que no existe más que por Mí".

Por esta causa, una individualidad *stirneriana* no sólo sería propietaria de su pensamiento personal, sino que también podría declararse dueña y poseedora del pensamiento de los otros: "Eure Gedanken sind *meine* Gedanken, mit denen Ich schalte, wie Ich will, und die ich unbarmherzig niederschlage: sie sind mein Eigentum, welches Ich, so Mir's beliebt, vernichte".(30) En cierta medida, estas afirmaciones implican que Stirner defiende un individualismo epistemológico con claros rasgos voluntaristas. La voluntad soberana del Yo, exclusivamente en función de sus intereses egoístas, fija subjetivamente la verdad y se apropia, para su personal autodisfrute, todo posible contenido del pensar manipulándolo arbitrariamente.

#### IV.3.3. Propiedad privada y propiedad egoísta.

Pero Stirner va más allá en su declaración de egoísmo. El egoísmo autosatisfecho de Stirner tiene además una vertiente práctica. Si cualquier objeto teórico pertenece al *único*, también cualquier objeto exterior es potencialmente una posesión del yo individual susceptible de ser asimilada o destruida por él: "Mir sind die Gegenstände nur Material, das Ich verbrauche".(31) Así, tanto las realidades "espirituales" como las puramente "materiales", se hallan sometidas al egoísmo del *único*: "Wie die Welt als Eigentum zu einem *Material* geworden ist, mit welchen Ich anfangen, was Ich will, so muss auch der Geist als Eigentum zu einem *Material* herabsinken, vor dem Ich keine heilig Scheu mehr trage".(32) O, dicho con más rigor, el ámbito espiritual es reducido por Stirner al estado de material al servicio del individuo. Nada, pues, merece ser respetado por el egoísta radical. Se podría pensar -ante estas opiniones en las que se ensalza el egoísmo y se eleva el concepto de

(30) *EE*, p. 384; *UP*, vol. II, pp. 194-195; "vuestros pensamientos son mis pensamientos de (*sic*) que yo hago lo que quiero y que puedo derribar despiadadamente; son mi propiedad, que yo aniquilo, si me agrada".

(31) *EE*, p. 398; es decir: "Los objetos son sólo para mí un material que Yo consumo".

(32) *EE*, p. 402; *UP*, vol. II, p. 210; "Lo mismo que el mundo, al hacerse mi propiedad ha venido a ser un material de (*sic*) que yo hago lo que quiero, el espíritu debe, al hacerse mi propiedad, volver a bajar al estado de material, ante el cual no siento ya el terror de lo sagrado"

propiedad- que nos enfrentamos con el ideólogo más descarnado de la burguesía decimonónica. Sin embargo, el discurso stirneriano no presenta los rasgos que caracterizan la filosofía ideologizada de los pensadores burgueses. Entre ellos, por ejemplo, se encubre la praxis egoísta de la sociedad burguesa bajo el disfraz de altos ideales políticos o sublimes principios morales. Igualmente, la defensa de la propiedad privada es legitimada sobre la base de argumentaciones jurídico-rationales que son enteramente ajenas al espíritu inmoral del pensamiento stirneriano. La crítica de Marx y Engels a Stirner en *La Ideología Alemana* se nos presenta, por ello, al menos en parte, defectuosa. Según estos autores, la relación que Stirner establece entre individualidad y propiedad es paralela a la que muestra abiertamente la sociedad burguesa. En ella, la destrucción de la propiedad privada del burgués se corresponde con la disolución de su individualidad, o bien, con su imposibilidad de existir como individuo. Stirner, al igual que los teóricos del capitalismo, identificaría la *propiedad* con la *individualidad*. (33) De esta manera, Stirner defendería la propiedad privada realizando una maniobra teórica que es completamente errónea. Para Marx y Engels, los argumentos de Stirner carecerían de valor alguno porque, primeramente, su crítica al comunismo -régimen en el que se aboliría la propiedad- se efectúa convirtiendo la propiedad privada real en el mero *tener* o *paseer*. En segundo lugar, se fundamenta la imposibilidad de la desaparición de la propiedad privada transformando el concepto de propiedad en un concepto general y abusando del sentido etimológico de 'propiedad', entendido así como 'lo propio'. (34) De aquí naturalmente se seguirían los excesos y los

---

(33) *IA*, p. 264.

(34) *IA*, p. 264. Más adelante Marx y Engels matizan esta opinión, precisando que el vocablo 'propiedad' expresa a un tiempo 'propiedad' -en sentido jurídico- y 'cualidad' de algo o alguien (v. *IA*, p. 266). Ahora bien, Stirner parece no distinguir estas dos acepciones explotando en su provecho el doble sentido del lenguaje (v. *IA*, p. 267). En este fino análisis, creemos que Marx y Engels sacaron a la luz una importante ambigüedad presente en los escritos de Stirner.

absurdos en que incurre Stirner ya que ciertamente la propiedad privada real -que es lo que pretende abolir el comunismo- se eleva a la categoría de concepto abstracto. (35) Esencialmente, Marx y Engels aciertan al subrayar el doble significado que encierra el término 'propiedad' -derecho a poseer o disponer libremente de un bien, en sentido jurídico, y atributo de algo, en un sentido más filosófico-, indistintos en Stirner. Asimismo, es evidente que Stirner no analiza la relación de propiedad como una institución clave en el desarrollo del sistema productivo, es decir, como un derecho ligado a una estructura económico-social en una determinada fase de la historia. Pero todo esto no implica, en modo alguno, que las opiniones de Stirner fueran un mero reflejo ideológico de las condiciones materiales propias del capitalismo, siendo el mismo Stirner un teórico de la nuda explotación del hombre por el hombre. Desde una concepción *burguesa* del orden social, la postura de Stirner era tan peligrosa como el espectro del comunismo que, según Marx y Engels, se cernía sobre Europa. En efecto, el objetivo de Stirner apuntaba a una aniquilación del derecho de propiedad -consustancial a la sociedad burguesa- "para dejar vía libre a la propiedad sin derechos ni deberes, a la propiedad egoísta". (36) Ahora bien, esta *propiedad egoísta* que Stirner menciona como relativa al único coincide con la *posesión individual* de los objetos exteriores que el Yo se apropia libremente. Por consiguiente, Stirner se desplaza a una solución semejante a la proudhoniana: se niega el fundamento jurídico a la propiedad pero se sostiene la conveniencia de la posesión individual. La diferencia entre ambos se halla en la función comunitaria que ha de cumplir, según Proudhon, este tipo de posesión individual para la reordenación moral y económica de la sociedad. Por el contrario, Stirner sólo renoncera en la posesión de los bienes por

---

(35) *IA*, pp. 264-265. Frente a esto Marx y Engels entienden -como lo seguirán haciendo en el futuro- que la propiedad privada es en realidad la enajenación de la individualidad de los hombres y de las cosas y que el dinero puede ser caracterizado como la "forma más general de la propiedad" (v. *IA*, pp. 265-266).

(36) C. Díaz, *op. cit.*, p. 91.

parte del *único* la manifestación de su potencia interior para apropiárselos y gozar solitariamente de ellos. De todo lo anterior se sigue que no es tan sencillo -como una lectura superficial de la obra de Stirner parecería indicar- inscribir a Stirner en la legión de los filósofos al servicio de idearios meramente burgueses.

#### IV.3.4. Autodisfrute y autoconsunción como término de la praxis egoísta.

Para terminar, resulta preciso comentar otro de los aspectos fundamentales del *hedonismo egoísta* stirneriano. Es la cuestión de lo que bien se podría denominar *autoconsunción egoísta*. Puesto que, para Stirner, el *único* carece de entidad substantiva -recuérdese que es, según su propia definición, una *nada creadora*- el impulso egoísta de apropiación de los objetos los reduce a esa misma nada que él es. De esta forma, gozar egoístamente de la vida no es más que consumirla: "*Lebensgenuss ist Verbrauch des Lebens*". (37) Stirner es plenamente consciente de que está ofreciendo un nuevo planteamiento para la acción humana, desvinculándose de las posiciones éticas que hacen consistir la vida en un proyecto de realización práctica de la propia personalidad: "*Von jetzt an lautet die Frage, nicht wie man das Leben erwerben, sondern wie man's vertun, geniessen könne, oder nicht wie man das wahre Ich in sich herzustellen, sondern wie man sich aufzulösen, sich auszuleben habe*". (38) La pregunta por el sentido de la vida halla así una cumplida respuesta en términos egoístas: para el *único* vivir consiste en gozar de la propia vida consumiéndola. En cuanto el individuo singular obra de acuerdo con esta pauta, alcanza *prácticamente* el pleno autodisfrute de la vida. Y, al mismo tiempo, el grado más alto de posesión de sí mismo -es decir, de no alienación- porque "el autodisfrute egoísta es equivalente a su *autoposesión*". (39) Para re-

(37) *EE*, p. 359; "Disfrutar la vida es consumir la vida".

(38) *EE*, p. 359; *UP*, vol. II, p. 174; "La cuestión, en adelante, no es ya saber cómo conquistar la vida, sino como gastarla y gozar de ella; no se trata ya de hacer florecer en mí el verdadero Yo, sino de hacer mi vendimia y consumir mi vida".

(39) R. W. K. Paterson, *op cit.*, p. 283; "the egoist's self-enjoyment is one and the same with his *self-possession*"

cientos intérpretes de la obra de Stirner -como sucede con Paterson- de este egoísmo autoconsumado se deriva necesariamente una teoría nihilista porque, según él, "un filósofo que expone y defiende el egoísmo como una solución moral válida está, en consecuencia, comprometido con una afirmación del nihilismo como verdad metafísica suprema en los términos en que su situación moral queda fundamentalmente definida".(40) Aunque compartimos el parecer de Paterson, ya que efectivamente toda la filosofía de Stirner se asienta sobre una metafísica nihilista, sin embargo pensamos que podría ser de otro modo.(41) En cualquier modo, Paterson explora con acierto las consecuencias más interesantes que se deducen lógicamente de los postulados stirnerianos. Insiste, por ejemplo, en que debido a la indistinción entre el Yo y la realidad exterior, unida al objetivo vital de la autoconsunción egoísta, el mundo real queda prendido en la voraz subjetividad del *único* y sometido a idéntico proceso de autodisolución: "Y de este modo el propietario egoísta de Stirner es casi completamente él mismo cuando él es el consumidor, cuando él disuelve los objetos apropiados en su esencial vaciedad".(42) En resumen, la *autoconsunción* del *único*, llevada a cabo mediante la praxis de reapropiación -de sí mismo y de los objetos- es, a un tiempo, un retorno circular a sí mismo. Expresada esta idea en la peculiar terminología stirneriana, se diría que se trata de una vuelta a la *nada creadora* desde la cual inicia su itinerario y cobra vida la praxis solitaria del *único*. Nada creadora a la cual también ha de regresar el Yo con todo aquello que, mediante un acto singular de apropiación, se ha convertido en *su propiedad*. Por todo ello,

---

(40) *Op. cit.*, p. 252; "a philosopher who expounds and defends egoism as a valid moral solution is thereby committed to an affirmation of nihilism as the supreme metaphysical truth in terms of which his moral situation is ultimately defined".

(41) Egoísmo supremo -en el terreno moral- y nihilismo -como visión metafísica- no son planteamientos filosóficos complicados entre sí sino, más bien, radicalmente diferentes. De hecho puede fundamentarse el egoísmo sobre principios totalmente ajenos -e incluso incompatibles- con el nihilismo. Esto significa que la coherente interpretación de Paterson, asombrosa por su lúcida consistencia interna, no puede tomarse analíticamente en términos absolutos.

(42) *Op. cit.*, p. 282; "And thus Stirner's egoistic proprietor is most completely himself when he is the consumer, when he dissolves the objects appropriated into his own essential vacuity".



Paterson observa, con sobrada razón, que para el Yo singular stirneriano su "autodestrucción, sin embargo, es simplemente su retorno a sí mismo. Al destruir su propiedad -consumiéndola- él la está asimilando a la nada que él ya es". (43) Desde esta concepción nihilista sobre la propia realidad del yo, la propuesta moral de Stirner se cierra con una llamada a la práctica de un egoísmo vital sin límites precisos. En efecto, toda individualidad singular, egocéntrica y autoconsciente es así convocada a este modelo de acción para realizar una finalidad esencial al Yo como si de cumplir un destino libremente elegido se tratase: "*Dir kommt mehr zu, als das Göttliche, das Menschliche usw.; Dir kommt das Deinige zu. Sieh Dich als mächtiger an, als wofür man Dich ausgibt, so hast Du mehr Macht; sieh Dich als mehr an, so hast Du mehr*". (44) El egoísmo es, pues, el punto de vista moral desde el que, según Stirner, se ha de actuar frente al mundo exterior para elevarse titánicamente sobre él y despojarse del estado de alienación en que el Yo permanece sumido por la presión de las instancias sociales. (45)

(43) *Op. cit.*, p. 283; "This self-destruction, however, is simply his return to himself. In destroying his property (by consuming it) he is assimilating it to the nothingness which he already is".

(44) *EE*, p. 406; *UP*, vol. II, p. 213; "Te corresponde, más que lo divino, lo humano, etc.; te corresponde lo que es tuyo. Mírate como más poderoso que todo aquello por que se te hace pasar y serás más poderoso; mírate como más y serás más".

(45) Dado que el empleo de los términos historiográficos aplicables a los autores siempre es difícil, dando lugar a frecuentes confusiones, conviene advertir que el predicado 'egoísmo' referido a Stirner se emplea generalmente a lo largo de este trabajo en un sentido práctico o moral, entendiéndolo como *amor sui*, debido a que Stirner insiste en que el sujeto debe perseguir incesantemente su propio interés individual para afrontar con éxito la lucha contra los poderes alienantes del Yo. Sobre este significado básico, se han construido a lo largo de este ensayo otras expresiones tales como 'utilitarismo egoísta' (aptdo. II.4.2.), 'hadonismo egoísta' (aptdo. IV.2.3. y IV.3.4.) o 'autoconsumción egoísta' (aptdo. IV.3.4), para caracterizar diversos aspectos del egoísmo de Stirner, en contraposición a veces con otros planteamientos aparentemente semejantes. No sería incorrecto señalar aquí que la posición epistemológica de Stirner puede también calificarse como un 'egoísmo gnoseológico', con un alcance próximo a lo que se comprende por 'solipsismo', ya que nuestro autor afirma la inmediatez del Yo como realidad única suprema, previa a toda fundamentación intelectual al modo cartesiano y opuesta además a todo principio de intersubjetividad que garantice la objetividad del conocimiento. Sin embargo, hemos reservado para este planteamiento stirneriano la expresión 'individualismo epistemológico' (v. cap. II., aptdo. 1.1.) por considerarla más adecuada a la exposición que se hacía en ese lugar.

TERCERA PARTE

LA ARTICULACION DIALECTICA DEL  
INDIVIDUALISMO STIRNERIANO

En esta última parte nos internaremos en el difuso universo de la metafísica stirneriana y trataremos de evaluar globalmente el significado que ha tenido el pensamiento stirneriano para las corrientes de interpretación de su obra más influyentes en nuestro entorno cultural. Respecto a lo primero diremos que reconstruir los presupuestos teóricos últimos de la filosofía de Stirner nos lleva obligatoriamente desde la metafísica moderna hasta Hegel y Feuerbach, siguiendo el hilo conductor del problema de lo finito y lo infinito o, si se prefiere, de la progresiva substitución de la *infinitud abstracta* por una *finitud concreta* como fundamento metafísico determinante. Hegel señalaría la necesidad de hallar una síntesis final entre finitud e infinitud en la que ambos polos aparecieran *dialécticamente* implicados. Más adelante, Feuerbach, erosionando la reconciliación hegeliana entre lo finito y lo infinito hasta el límite que le permitía su humanismo, terminaría por asignar el atributo de la infinitud al hombre genérico, enjuiciando como tarea de la auténtica filosofía la ubicación de lo infinito en lo finito. Estos antecedentes, que hemos considerado conveniente aportar en las páginas siguientes, nos permiten presentar el pensamiento de Stirner como una profundización de la disolución de lo finito y lo infinito respecto a Feuerbach, en la medida que la infinitud feuerbachiana de la especie es transferida por Stirner al individuo singular. Llegados aquí, tratamos de analizar comprensivamente cuál es el sentido ontológico propio de la individualidad infinita hacia la que Stirner cierra su discurso. Para ello, teniendo presentes las conclusiones de anteriores capítulos en los que nos aproximamos parcialmente a la *esencia* del Yo stirneriano desde ópticas diversas, apuntamos una posible definición del único en términos especulativos. A continuación, se reflexiona sobre la línea de discusión teológica en la que se sitúa la superación stirneriana del humanismo feuerbachiano. Concretamente, explicamos las razones por las cuales tanto Stirner como Feuerbach pertenecen al ámbito propio del protestantismo por su

patente intento de interiorizar la infinitud, objetivo consubstancial con la trayectoria paradigmática del pensamiento protestante.

Por último, el capítulo sexto de este trabajo se plantea qué papel específico cabe atribuir al individualismo stirneriano en la historia de la filosofía moderna, recogiendo también de forma selectiva y esquemática los diversos tipos de análisis a que se ha visto sometida su obra. Así, apoyándonos en las sugerencias de diversos autores que han efectuado indicaciones al respecto, se señala, con las restricciones pertinentes, la huella de Leibniz en la definición stirneriana del Yo como individualidad pura, repasando también de una forma paralela el proceso moderno de abandono del individualismo a lo largo de varios siglos de pretendido subjetivismo que, no obstante, ignora o devalúa en términos teóricos al sujeto singular. Igualmente, se apunta -como contrapartida de la reflexión anterior- la posibilidad hermenéutica de relacionar el pensamiento de Stirner con la exaltada recuperación del yo individual realizada por un movimiento romántico cuya sensibilidad era influyente todavía en el medio cultural en que fue educado Stirner. Hechas estas precisiones -que en nuestra opinión muestran a la luz tanto las raíces metafísicas y teológicas de la filosofía stirneriana como el entorno epistémico y cultural en el que fructificó la obra de Stirner- las páginas finales ofrecen, como ya se ha indicado, una discusión razonada sobre las diferentes interpretaciones de que ha sido objeto el pensamiento de Stirner tanto en su momento histórico como en la actualidad más reciente.

CAPITULO V

SUBJETIVIDAD Y ALTERIDAD

V.1. FINITUD E INFINITUD.

Iniciaremos estas últimas reflexiones sobre el pensamiento de Stirner -en las que nos ocuparemos de la dimensión metafísica de su filosofía y de la ubicación histórica de ésta- planteando el problema de la relación entre lo finito y lo infinito. Esta cuestión, tratada con apasionado interés en el decurso histórico de la filosofía occidental desde sus mismos orígenes, cobró relevancia tras las innovaciones operadas con la aparición de la especulación moderna, muy en especial a partir del racionalismo cartesiano. (1) La búsqueda de un lugar apropiado para lo que podríamos llamar vagamente 'idea de lo infinito' en el seno de la ontología, y sobre todo la pretensión de reducir la *infinitud abstracta* a una supuesta *finitud concreta*, soslayando una cosmovisión dualista -permanente en la filosofía occidental desde Platón a Kant-, fueron temáticas familiares a la escuela hegeliana e indudablemente moldearon el definitivo perfil de la obra de Stirner. En términos generales, se pretendía evitar la dicotomía que implicaba la afirmación simultánea de dos órdenes de realidad esencialmente diferentes.

Para examinar esta cuestión, una vez más tendremos que retroceder hasta el pensamiento hegeliano porque en él se nos muestra el punto final de las sucesivas aproximaciones de la racionalidad moderna a la pregunta por la verdadera naturaleza de lo infinito. La respuesta de Hegel nos conducirá a Feuerbach, que supo intuir las contradicciones inherentes a la solución hegeliana. Por último, Feuerbach nos llevará directamente a Stirner. Pero antes,

---

(1) No es éste un lugar adecuado para efectuar una revisión histórica exhaustiva de las interminables discusiones sobre la noción de *lo infinito*. Baste recordar que desde la definición presocrática de lo infinito, entendido como 'lo indeterminado' por Anaximandro, hasta el concepto escolástico de Dios como el ser *absolutamente infinito*, pasando por la célebre distinción aristotélica entre *infinito potencial* e *infinito actual*, la mayor parte de las escuelas analizaron la problemática que la idea de *infinitud* suponía y las consecuencias que se deducían de su aceptación para la génesis de una teoría unitaria de la realidad.

aunque sea brevemente, hemos de detenernos para hablar de Descartes y Spinoza, antecedentes notables por haber fijado nociones y presupuestos cuya influencia fue ciertamente duradera. (2)

#### V.1.1. La reflexión racionalista.

En la metafísica cartesiana pervive la convicción, originariamente teológica, de que Dios como entidad absoluta es infinito, excediendo su infinitud toda perfección imaginable. Quedaba así salvada la trascendencia de Dios frente a la realidad natural. Como es bien conocido, Descartes introducía la concepción de Dios en tanto ser infinito al demostrar la existencia de una entidad más perfecta que la propia *substantia pensante*, partiendo de la idea innata de perfección: "A lo que yo añadía que, puesto que conocía algunas perfecciones que no tenía, no era yo el solo ser que existía (yo usaré aquí, si lo permitís libremente, los términos de la escuela), sino que se seguía necesariamente que había otro ser más perfecto, del que yo dependía y del que había adquirido todo lo que tenía; pues si hubiese sido solo e independiente de cualquier otro, de modo que hubiese tenido por mí mismo todo lo poco que participaba del Ser perfecto, hubiese podido tener de mí, por la misma razón todo el exceso que sabía que me faltaba, y así, ser yo mismo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente y, en fin, tener todas las perfecciones que podía atribuir a Dios". (3) En términos

---

(2) Podemos anticipar que, en términos generales, la conclusión de esta investigación, coincide básicamente con la línea seguida por Pedro Cerezo Galán en la afirmación de que la "oposición analítica finito-infinito con que la conciencia metafísica teística representaba la relación del fundamento, se resuelve dialécticamente en el 'espíritu absoluto' y disuelve, por último, en el concepto de naturaleza humana de Feuerbach, y en el más decisivo y radical de individuo único de Stirner" (cf. P. Cerezo Galán, "La reducción antropológica de la teología, Historia del problema y reflexiones críticas", en AA.VV., *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, p. 139).

(3) R. Descartes, *Discurso del método*, IV, en R. Descartes, *Discurso del método, Tratado de las pasiones*, ed. cit., pp. 28-29.

parecidos a los que acabamos de transcribir del *Discurso del método*, se expresaba Descartes en las *Meditaciones metafísicas*, aunque, por la intención de esta segunda obra, con un tono más académico: "Bajo el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, por la cual yo mismo y todas las demás cosas que existen (si existen algunas) han sido creadas y producidas". (4) En ambos lugares, Descartes mencionaba en su enumeración que la primera característica de Dios era la *infinitud*. Recuperaba de este modo para el pensamiento moderno uno de los atributos clásicos en la determinación de la esencia divina. Sin embargo, decir de un ente cualquiera que es infinito no es una afirmación fácilmente aceptable. Si precisamos que *ontológicamente* Dios deba ser infinito, resulta muy difícil esgrimir argumentos para distinguirlo de los demás seres finitos porque, por propia definición, el ser infinito no excluiría a ningún otro ser sino que más bien todos ellos quedarían, de una u otra forma, incluidos en él.

Esta línea de razonamiento parece haber sido la elegida también por Spinoza. Efectivamente, revisando los temas centrales del racionalismo y amparado en un discurso deductivo formalmente acorde con el espíritu geométrico del método cartesiano, Spinoza afirmaría que, hablando con conocimiento de causa, sólo puede existir una *substancia*: "No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios". (5) Esta extraordinaria conclusión se sigue dialécticamente de la propia definición que al comienzo de la *Ética* ofrece Spinoza del ser divino: "Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". (6) Spinoza, pues, parece retener la noción cartesiana del ser supremo como realidad

---

(4) R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, III, ed. cit., p. 114.

(5) B. Espinosa, *Ética* I, XIV, ed. cit., p. 63. Ya en los *Cogitata metaphysica* Spinoza había afirmado: "Sólo Dios, pues, se debe llamar infinito, en cuanto constatamos que consta realmente de una perfección infinita" (Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, ed. cit., p. 253).

(6) *Op. cit.*, I, def. VI, ed. cit., p. 51.



infinita aunque sea mucho más riguroso, más *metódico* -en estricto sentido cartesiano- a la hora de establecer deductivamente los principios fundamentales de su teoría metafísica. Por consiguiente, Spinoza va a entender que la realidad auténtica es la *infinitud absoluta*, consistiendo básicamente "en ser infinita, en ser inabarcable". (7) Dejando aparte las raíces escolásticas de los contenidos metafísicos que brotan del *ordo geometrico*, sabiamente manipulado por Spinoza, (8) merece resaltarse aquí que, desde su aguda perspectiva, el mundo de la finitud no es -ni lógica, ni ontológicamente- independiente de la substancia infinita, única y omnicomprensiva. (9)

#### V.1.2. El tránsito hacia la síntesis entre infinitud y finitud.

Sin embargo, la evolución posterior produciría una inversión de este planteamiento racionalista, de forma tan radical que la *infinitud* se reduciría a la *finitud*. Ello, aún a pesar de que la indudable belleza de la arquitectura racional del pensamiento spinozista influyó notablemente a los pensadores que gestaron los grandes sistemas del idealismo alemán. En esa trayectoria marcada por la filosofía alemana hasta llegar a Stirner -y que culmina con la disolución de 'lo infinito' en 'lo finito'-, un hito importante lo

---

(7) V. Peña, "Introducción", en *op. cit.*, p. 36. En su comentario a la *Ética*, Peña ha llamado la atención sobre el carácter paradójico de esta definición de la divinidad spinozista ya que, a pesar de poseerse de ella una idea clara y distinta bien formada, sin embargo, esta misma noción incluye el matiz de la indeterminación o "incomensurabilidad entre sus componentes" (v. *op. cit.*, pp. 36-37). Nos encontraríamos entonces ante un caso más dentro de la historia de la filosofía en el que la aparición del concepto de 'lo infinito' da lugar a inevitables ambigüedades.

(8) E. Gilson, *op. cit.*, p. 104, ha estimado que la filosofía de Spinoza "es principalmente una versión revisada del averroísmo reeditada en el lenguaje de Descartes".

(9) En esto Spinoza asume plenamente el modelo de la ontología clásica, a la que P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 164-165, caracterizó del siguiente modo: "Para la antigua metafísica ontoteológica, la idea del 'ente' era puente de articulación entre lo finito y lo infinito, en un tipo de relación ya establecida, heterónoma a la conciencia, que no podía administrar su economía, sino limitarse a aceptarla y reconocerla como dada y comprensible de suyo. De hecho, la heteronomía de esta relación hace que la conciencia enajenada, a la hora de formularla, caiga inevitablemente en una contradicción flagrante, típica del teísmo, pues lo infinito, de un lado, debe ser trascendente e independiente de lo finito y, no obstante, estar ligado y hasta codeterminado, del otro lado, por él, en la relación del fundamento".

constituye la especulación hegeliana. Incluso ha llegado a escribirse penetrantemente que, en la reducción antropológica de la teología -conformadora del eje esquemático de la modernidad-, la obra de Hegel supone la superación de la *teodícea*, transformada en una *antropodícea* que culminará, por fin, en la *antropología* humanista de Feuerbach. (10) En opinión de Arsenio Gínzo, el propio Hegel tomó clara conciencia, en distintos momentos de su obra, de que la tendencia de la cultura moderna "consiste en una creciente concentración, estudio y dominio de la realidad finita, mientras que el concepto tradicional de lo infinito se convierte cada vez más en una abstracción vacía de contenido". (11) En primer lugar, donde esta convicción se manifiesta patentemente es en el análisis de la *Ilustración* tal y como nos aparece en la *Fenomenología del Espíritu*. En este estudio Hegel entiende que la *Ilustración* haciendo uso de la "pura intelección descubre que todos los predicados atribuidos al ser divino vienen a ser antropomorfismos, proyección en la Divinidad de alguna cualidad finita". (12) Respecto a la fe, la *pura intelección* "sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad". (13) Con esta perspectiva desde la cual "para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*", (14) la divinidad es desnudada de los ropajes artificiales con los que aparecía revestida ante la fe, y "queda reducida a la mera condición de Ser Supremo, un vacío más allá". (15) De esta forma tan sugerente, la antropología de Feuerbach aparece prefigurada en la valoración hegeliana de la *Ilustración*. Sin embargo, para Hegel esta verdad no significa un punto de llegada definitivo. El *Espíritu* permanece insatisfacho

---

(10) Cf. P. Cerezo, *op. cit.*, p. 136.

(11) A. Gínzo, "La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach", *Revista de filosofía*, enero-junio, 1983, p. 36.

(12) *Op. cit.*, p. 37.

(13) G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, ed. cit., p. 319.

(14) *Op. cit.*, p. 319.

(15) A. Gínzo, *op. cit.*, p. 37.

porque se enfrenta ante una realidad inesencial.(16) Así, pues, Hegel "va a señalar que no resulta posible considerar lo finito al margen de su inserción en lo infinito".(17) De otro modo , al abstraerse de la *infinitud* a partir de esa crítica a la fe -retornando la conciencia al mundo inmediatamente presente-, se adoptaría un punto de vista unilateral y contradictorio porque desde la óptica del progreso dentro de su sistema, "todas las contradicciones reales del mundo terrenal, reciben la marca reconciliadora de lo 'meramente' finito".(18) Reducirse a lo finito implicaría entonces quedar firmemente apresado por esa categoría limitadora . Por ello, Hegel, pensando que en la historia de la filosofía no ha sido formulada la relación dialéctica entre lo finito y lo infinito, efectúa un detallado examen de esa relación en la *Wissenschaft der Logik* que a la postre constituye, en opinión de Ginzo, el "análisis más elaborado ofrecido por Hegel", (19) de esta transición dialéctica. Substancialmente la problemática para Hegel consistía en "saber si lo finito y lo infinito pueden entrar en una síntesis dialéctica o por el contrario debemos resignarnos ante una concepción dualista que postula un abismo entre ambos".(20) La solución hegeliana consistirá en establecer un enlace esencial entre *finitud* e *infinitud*, aunque presuponiendo que la realidad finita "es el punto de partida porque sólo lo finito está al alcance de la conciencia inmediata".(21) Para mostrar al lector este enlace esencial -que cree haber descubierto-, Hegel contrapone al *ser determinado* -la existencia finita- el *ser indeterminado* -realidad infinita- en el que queda disuelta la oposición: "Existencia significa un ser *determinado*; su determinación es una determinación

---

(16) *Ibid.*

(17) *Op. cit.*, p. 38.

(18) Max Horkheimer, "Hegel und das Problem der Metaphysik", Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1970 (ahora en Max Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, p. 125).

(19) A. Ginzo, *op. cit.*, p. 38.

(20) *Op. cit.*, p. 42.

(21) A. Segura, *Marx y los neo-hegelianos*, ed. cit., p. 23.

existente, una cualidad. Por medio de su cualidad algo está frente a un otro, es mudable y finito, determinado no sólo contra un otro, sino en sí mismo francamente de manera negativa. Esta negación suya, opuesta ante todo a algo finito, es lo infinito; la oposición abstracta, en la cual estas determinaciones aparecen, se resuelve en la infinitud carente de oposición, es decir, en el ser-por-sí". (22) Aunque la terminología hegeliana desdibuje las implicaciones de esta cuestión, no puede ocultársenos que la definición de la naturaleza divina se halla en el fondo del problema. Particularmente, Hegel aborda el asunto en una nota en la que se plantean los sentidos del término 'realidad'. Según él, respecto a la expresión 'realidad' es preciso referirse al concepto metafísico de Dios como "conjunto de todas las realidades", (23) es decir, como un ente "afirmativo, que no admite ninguna negación". (24) Este concepto tradicional de Dios como entidad eminente o infinita, no significa, según Hegel, ninguna realidad concreta, sino una vacía abstracción: "La realidad, tal como se halla tomada en aquella definición de Dios, como cualidad determinada, deja de ser una realidad cuando se halla transferida más allá de su determinación; se convierte en un ser abstracto. Dios [considerado] como el puro real en todos los reales, o como conjunto de todas las realidades significa la misma carencia de determinación y de valor que el vacío absoluto, en el cual todo es uno solo". (25)

(22) G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1982, vol. I, p. 141.

(23) *Op. cit.*, p. 145.

(24) *Ibid.*

(25) *Op. cit.*, p. 146. En esta argumentación Hegel menciona expresamente la concepción de Spinoza del ser finito (*determinatio*) como negación (*negatio*). Concretamente, el presupuesto spinozista que Hegel recupera está tomado del escolio I a la proposición VIII de la parte I de la *Ética*: "Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7*, que toda substancia debe ser infinita" (Spinoza, *Ética*, ed. cit., p. 55.) Comentando esta proposición indica Hegel que desde esta posición no cabe admitir la substancialidad de los individuos; "El individuo es referencia a sí mismo en razón de poner límites a todos los demás; pero estos límites son de este modo también límites de él mismo, relaciones con otros, de modo que el individuo no tiene su existencia en sí mismo" (Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 147). Parece, pues, que la importancia de Spinoza como precedente de Hegel consiste en haber establecido una cierta mediación entre lo finito y lo infinito en términos muy semejantes, anticipándose así al "planteamiento dinamicista, procesual de la filosofía de Hegel" (cf. A. Ginzo, *op. cit.*, p. 45).

Pero si el ser infinito queda suprimido al entenderse abstractamente, lo mismo sucede respecto al ser finito. Salvo que en el ser finito -por constituirse esencialmente como unidad de ser y no ser- esta disolución es quizá más evidente: "Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas *son finitas*, con esto se entiende que no sólo tienen una determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad y destinación existente-en-sí, no sólo se hallan limitadas -y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su límite- sino que antes bien el no-ser constituye su naturaleza y su ser". (26) La explicación que Hegel ofrece de este aparentemente paradójico juicio es, sin embargo, perfectamente consecuente ya que, según él, el ser de lo finito tiende necesariamente al *no-ser*: "Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte". (27) En definitiva, tanto la postulación de una realidad infinita, separada de la finitud, como la afirmación de una realidad finita, escindida de la infinitud, carecen de consistencia y se nos aparecen como contradictorias porque en su abstracto aislamiento se anulan a sí mismas. De aquí el que Hegel intente superar esta escisión pretendiendo "alcanzar una noción de lo Absoluto que precisamente por ser Absoluto no deje fuera de sí nada, pues de lo contrario ya quedaría automáticamente relativizado y finitizado. Lo infinito deberá abarcar a lo finito y lo Absoluto a lo relativo". (28) No subsiste ninguna discontinuidad ontológica entre el ser

---

(26) Hegel, *op. cit.*, pp.165-166.

(27) Hegel, *op. cit.*, p. 166.

(28) A. Ginzo, *op. cit.*, p. 45. En el análisis de la noción hegeliana de *infinitud* -que forma parte de la introducción que precede a su estudio sobre la izquierda hegeliana- A. Segura llegó a la misma conclusión de que lo finito y lo infinito quedan mutuamente implicados: "Si la finitud era ya infinita no podía permanecer a la vez como finita" (A. Segura, *op. cit.*, p. 25). Pero esta síntesis de finitud e infinitud es factible porque ya en 'lo finito' se hallaba 'lo infinito' esencialmente presente: "Estando el Todo en el punto de partida y en el de llegada, la circularidad es manifiesta. No es un falso infinito, un progreso indefinido, sino el verdadero infinito que se contiene a sí mismo. La inmediatez no tiene existencia verdadera, la mediatez tampoco; el principio, el camino, el fin, son momentos abstractos" (A. Segura, *op. cit.*, p. 28).

infinito y la realidad finita sino que se sostiene la necesidad dialéctica de una síntesis entre finitud e infinitud para constituir una *infinitud finita* o una *finitud infinita* en la que todos los planos de lo real adquieren total substancialidad. (29) Por consiguiente, el infinito que deja fuera de sí a lo finito será entendido como contradictorio: "Tanto lo finito como lo infinito implican en sí a su otro. Lo finito, por su carácter contradictorio remitiría a lo afirmativo, a lo infinito como el único ámbito en el que encontraba una apoyatura suficiente. Pero en la concepción hegeliana cabe afirmar lo inverso, es decir, que también lo infinito implica a su vez a su otro". (30) Ahora bien, esto no significa que Hegel confunda lo finito y lo infinito en una unidad indiferenciada porque para él "cada uno de ellos es en sí mismo la unidad de ambos". (31)

### V.1.3. Feuerbach y la infinitud de la naturaleza humana.

Tras haber recibido una notable influencia de Hegel, desde el año 1839 Feuerbach se alejaría definitivamente del sistema hegeliano. Es entonces cuando Feuerbach cumple un papel histórico de primer orden porque "desenmascara el *actus purus* de la filosofía de lo absoluto como un trozo de teología racionalizada". (32) Para empezar, Feuerbach constató que el hegelianismo "había fracasado en su intento de reconciliar dialécticamente lo infinito y lo finito, el espíritu y la naturaleza sensible, la teoría y lo real, la divinidad y la humanidad". (33) Sin embargo, Feuerbach compartía con el hege-

(29) Para A. Ginzo, *op. cit.*, p. 45 si la metafísica occidental se movía en un proyecto metafísico dual -ontológico y teológico- desde Aristóteles, con Hegel cambió el panorama definitivamente; "En el caso de Hegel el problema de Dios y el problema del ser se interfieren en el seno del mismo proceso de lo Absoluto, pues cada nueva determinación lógica viene a ser una nueva definición de lo Absoluto".

(30) *Op. cit.*, pp. 48-49.

(31) *Op. cit.*, p. 49. Reiteradamente Hegel insiste en este punto: "Esta *unidad* del infinito y lo finito, y la *distinción* de uno y otro son tan inseparables como lo son la finitud y la infinitud" (Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. cit., vol. I, p. 197).

(32) Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Ed. Taurus, 1975, p. 86.

(33) Marcel Xhaufflaire, "Introducción" a L. Feuerbach, *LEC*, pp. 14-15. En otro estudio sobre Feuerbach, este mismo autor nos informa además del significativo hecho de que Feuerbach había intensificado en ese momento su interés por las ciencias naturales, intuyendo la necesidad de una confrontación entre éstas y la filosofía (cf. M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris, Les Editions du Cerf, 1970, p. 55).

lianismo la crítica al falso infinito, dando "por supuesto que lo infinito tiene que abarcar la finitud, pues de lo contrario resultaría algo contradictorio".(34) Ahora bien, en la medida que su filosofía se convertía en una profunda reflexión antropológica, el pensamiento hegeliano se presentaba cada vez más ante Feuerbach como una especulación abstracta: "La verdad es el hombre, y no la verdad *in abstracto*, es la vida, y no el pensamiento que queda sobre el papel y encuentra ahí su existencia plena y adecuada".(35) En esencia, el concepto hegeliano de *Absoluto* "que implicaba también a lo finito en su propia constitución se vio sometido en la recepción feuerbachiana a un progresivo proceso de erosión y desgaste, hasta quedarse con las únicas instancias del Hombre y la Naturaleza".(36) Esta evolución culmina en *La esencia del cristianismo* con una subjetivación antropológica de la infinitud, resultando Feuerbach el gran heredero de la tradición metafísica moderna al ofrecer como

---

(34) A Ginzo, *op. cit.*, p. 61.

(35) L. Feuerbach, *LEC*, p. 37. Según A. Ginzo, el momento en el que se inicia la ruptura de Feuerbach con Hegel queda bien documentado con la redacción en 1839 de la *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, que representa el inicio de la crítica abierta contra Hegel. En concreto, Feuerbach cuestionó allí diversos aspectos del pensamiento hegeliano: a) el teleologismo extremo de la filosofía de Hegel, de acuerdo con el cual las formas inferiores progresan hacia formas superiores; esto supone para Feuerbach el que "se le priva a la existencia natural de los seres del sello de una vida independiente, perdiendo así el significado que tan sólo pueden tener en su plena libertad" (v. A. Ginzo, *op. cit.*, p. 67); b) Feuerbach atacó también la concepción de un saber absoluto más allá de la polaridad sujeto-objeto porque "tal supresión de la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es algo pernicioso para la filosofía, pues, suprime la capacidad crítica del pensamiento", (v. *op. cit.*, p. 68); c) Feuerbach reivindica las *causas segundas*, naturales y humanas, frente a las *causas primeras*, insistiendo en que a menudo las causas primeras pueden encubrir a las segundas; con ello, "Feuerbach no sólo quiere llevar a cabo una ruptura con el sentido teológico del Cristianismo, sino que rompe, además con la tradición ontoteológica de la metafísica" (v. *op. cit.*, p. 69)

(36) A. Ginzo, *op. cit.*, p. 70. Igualmente, P. Cerezo, *op. cit.*, p. 182, ha observado en el mismo sentido que Feuerbach abre la posibilidad de un ateísmo más radical que el que emana el pensamiento de Hegel al "extraer las últimas consecuencias del sistema hegeliano, según la propia lógica del problema, y eliminar la dimensión teológico-especulativa de la filosofía de Hegel". Resulta interesante contrastar estas opiniones con los argumentos de E. Thies o M. Sass que abreviadamente recoge y discute A. Schmidt, *op. cit.*, p. 166 y ss, respecto a la cuestión de si realmente Feuerbach avanzó fuera del hegelianismo o si bien fracasó en este intento.

originaria y verdadera entidad al mismo Hombre. (37) Globalmente, Feuerbach identifica la finitud como rasgo propio de toda verdadera existencia, pero al mismo tiempo "la antigua tensión entre lo humano y lo divino -y a la vez entre lo finito y lo infinito- se ha desplazado al interior del hombre mismo y por ello el Hombre acaba asumiendo e integrando a la vez la misma infinitud". (38) La distinción entre *individuo* y *género* justifica claramente esta integración de la infinitud en la naturaleza finita: "El individuo humano puede y debe conocerse y sentirse como limitado: en esto consiste su diferencia con el animal; pero puede ser consciente de su limitación, de su finitud, porque tiene como objeto la perfección y la infinitud del género, bien sea como objeto del sentimiento, de la conciencia-moral o de la conciencia intelectual. Cuando el individuo atribuye su propia limitación al género, procede esta ilusión de la creencia de que se identifica con el género; error en estrecha conexión con el amor a la tranquilidad, la superioridad, vanidad y orgullo del individuo". (39) El lugar en el que el *hombre genérico* comprende su infinitud es el ámbito religioso. Es aquí donde, en opinión de Feuerbach, se muestra que la *conciencia humana de lo infinito* no es otra cosa que la *infinitud de la conciencia humana*: "La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento ni, por supuesto, conciencia, de un ser infinito,

(37) A. Ginzo, *op. cit.*, pp. 70-71; "Por ello se ha podido afirmar con razón que Feuerbach supone un momento privilegiado en el desenlace del principio moderno de la subjetividad".

(38) *Op. cit.*, p. 72.

(39) LEC, p. 56, A. Ginzo, *op. cit.*, p. 72, indica al respecto: "mientras que la finitud es afirmada abiertamente a nivel de la primera [la *existencia individual*], el segundo [*género*], por el contrario, no puede entenderse sino como ilimitado, infinito". De igual modo, Gabriel Amengual, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*, Barcelona, Ed. Laia, 1980, p. 125, había insistido en este punto; "Las relaciones especulativas de identidad establecidas en la esfera de la religión entre finito e infinito, particular y universal son también reivindicadas para las relaciones individuo-género o esencia; sólo así pueda mostrar que la esencia divina no es más que la humana".



pues la limitación del ser implica a limitación de la conciencia".(40) Tanto los demás atributos divinos como la misma *infinitud* -que especialmente consideramos aquí- resultan ser una proyección de los predicados esenciales de la naturaleza humana, de tal modo que al contemplarlos el hombre se encuentra a sí mismo: "La conciencia de lo infinito sólo puede ser conciencia de la infinitud de la conciencia. Con otras palabras, en la conciencia de lo infinito, el hombre consciente tiene por objeto la infinitud de su propia esencia".(41) Admitido este argumento, conviene observar que "la 'infinitud psicológica' viene a ser el fundamento, la raíz de la 'infinitud teológica o metafísica'."(42)

Sobre estas líneas maestras se completa en posteriores escritos el análisis feuerbachiano de la relación entre lo finito y lo infinito. Efectivamente, si en *La esencia del cristianismo* Feuerbach pretende mostrar la esencia verdadera de la religión, frente a las manipulaciones, tanto de la filosofía especulativa -que "sacrifica la religión a la filosofía"- como de la propia mitología cristiana- que "sacrifica la filosofía a la religión"-,(43) en obras como las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía* -publicada en las *Anekdotas* de Arnold Ruge en 1843-, cuyo objetivo es más bien la superación del pensamiento hegeliano para inaugurar una nueva época filosófica,(44) el desarrollo de la cuestión adquiere una mayor relevancia. Discutiendo, por ejemplo, la síntesis hegeliana entre lo finito y lo infinito, Feuerbach entendía que la solución de Hegel

---

(40) LEC, p. 52.

(41) *Ibid.*

(42) A. Ginzo, *op. cit.*, p. 73.

(43) Cf. LEC, p. 29.

(44) Ya un año antes, en 1842, Feuerbach escribía acerca del papel de la filosofía hegeliana y sobre la necesidad de trascenderla lo siguiente: "Hegel pertenece al antiguo testamento de la nueva filosofía, Hegel supera la filosofía en cuanto cosa de una facultad humana abstracta, pero a su vez lo hace *in abstracto*; la filosofía no queda así superada, permaneciendo Hegel anclado todavía en el escolasticismo. La filosofía humanizada es únicamente la filosofía positiva, o sea, la auténtica filosofía" (Feuerbach, "Para un juicio del libro *La esencia del cristianismo*" en Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1984, p. 43).

se sitúa en el terreno de la abstracción especulativa: "Lo absoluto o infinito de la filosofía especulativa no es otra cosa, psicológicamente considerado, que lo indeterminado, lo indefinido, o, si se quiere, la abstracción y, a la vez, identificado con ella". (45) El propio concepto hegeliano de *espíritu absoluto* pertenece, según Feuerbach al dominio alienador de lo puramente abstracto, al igual que sucede con el ser supremo de la teología: "El espíritu absoluto de Hegel no es sino el espíritu abstracto, separado de sí mismo, conocido con el nombre de espíritu finito, así como el ser infinito de la teología no es más que el ser finito abstracto". (46) Feuerbach explica además en qué preciso sentido utiliza el vocablo 'abstracción' referido a la crítica de Hegel: "Abstraer significa poner el ser-de la naturaleza fuera de la naturaleza, el ser del hombre fuera del hombre, el ser del pensamiento fuera del acto pensante. La filosofía hegeliana, por basarse toda ella en estos actos de abstracción, ha alienado al hombre con respecto a sí mismo". (47) La consecuencia que se sigue, para Feuerbach, de este modo de proceder estructuralmente abstracto, que se consagra en el sistema hegeliano, es la errada afirmación de que lo infinito prevalece sobre lo finito porque este último se deriva de él: "La filosofía que hace derivar lo finito de lo infinito y lo determinado de lo indeterminado no llega nunca a establecer la verdadera posición que corresponde a lo finito y determinado. Decir que lo finito se deriva de lo infinito es tanto como decir que lo infinito, lo indeterminado, queda determinado, negado; lo cual equivale a admitir que lo infinito sin determinación, es decir, sin finitud, no es sino la realidad de lo infinito y, por lo mismo, no es sino la posición de lo finito. Pero esa aberración negativa que es lo absoluto sigue subsistiendo en el fondo, con lo cual esa finitud que ha sido puesta

---

(45) L. Feuerbach, *TP*, p. 48.

(46) *TP*, p. 49. Feuerbach equipara frecuentemente la teología con la metafísica hegeliana en este punto; "La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre, colocada fuera de él; la esencia de la *Lógica* de Hegel es el pensamiento trascendente, el pensamiento del hombre puesto fuera del hombre" (*TP*, p. 49).

(47) *TP*, p. 50. Resulta irónico que Stirner atacara la filosofía de sus contemporáneos -la feuerbachiana incluida- por considerarla *abstracta*, manteniendo, si no formalmente cuanto menos operativamente, el mismo significado de 'abstracción' que aparece delineado en este fragmento de Feuerbach.

se ve luego continuamente suprimida". (48) De aquí juzga finalmente Feuerbach que la "filosofía del absoluto es una contradicción". (49) En rigor, esta argumentación de Feuerbach no es exacta ya que como vimos más arriba para Hegel lo infinito y lo infinito se implican mutuamente, de tal forma que no es correcto afirmar -como lo hace Feuerbach injustamente- que lo finito es *derivado* de lo infinito en el sistema hegeliano. De hecho, la verdad de la relación entre lo infinito y lo finito se halla en la síntesis de ambos. Queda así constituida una *infinitud finita* -tal vez difícil de concebir mediante un razonamiento lógico formal- en la cual es superada la contraposición entre ambos polos contradictorios. Lo importante, sin embargo, es que la izquierda hegeliana -y Stirner con ella- aceptó este tipo de valoraciones feuerbachianas sobre la filosofía de Hegel, fundamentando sus desarrollos teóricos en estos postulados. La alternativa que presenta Feuerbach al idealismo absoluto de Hegel consiste en partir del presupuesto básico de que lo infinito se origina en y a partir de la finitud: "La tarea de la verdadera filosofía es el reconocer no que lo finito se da en lo infinito, sino que lo no finito o infinito se da en lo finito; no el poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito". (50) Feuerbach justifica este objetivo de la filosofía del porvenir indicando, por una parte que "el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real", (51) y por otra parte que lo "infinito no puede en modo alguno ser pensado sin lo finito". (52) El horizonte que se abre ante el abandono del pensamiento teórico, abstracto, especulativo y teológico, es el que posibilita una reflexión filosófica acerca de la realidad más inmediata y presente. O dicho en

---

(48) *TP*, p. 52.

(49) *Ibid*. Sin embargo, Feuerbach mantiene esquemáticamente el planteamiento hegeliano en cuanto que postula la negación de la individualidad en favor de una instancia absoluta exterior a ella. Así lo ha reconocido G. Amengual, *op. cit.*, p. 126, precisando que tanto "Hegel como Feuerbach exigen al individuo la negación de sí mismo para reencontrarse en el absoluto universal. En el lenguaje de Feuerbach; si el individuo no reconoce su finitud no puede tomar conciencia de la infinitud del género y esencia, ya que ilusoriamente identifica la esencia con su propia individualidad y como sustituto de la esencia genérica crea fantasiosamente la esencia divina".

(50) *TP*, p. 53.

(51) *Ibid*.

(52) *Ibid*.

palabras de Feuerbach -quien tomó plena conciencia de este resultado-, sólo cabe hacer en el futuro una filosofía de la *praxis humana*: "El paso de lo ideal a lo real tiene lugar únicamente en la filosofía práctica". (53)

Por consiguiente, la reducción de lo infinito a lo finito o, visto desde otro ángulo, la conversión de la finitud en infinita, es el resultado más notable de la crítica de Feuerbach. Pero, al elevar al hombre genérico a la categoría de absoluto infinito, el clarividente Feuerbach se detenía a mitad de camino. Es por eso que la valoración de Lukács sobre el papel de Feuerbach nos parece exacta: "Feuerbach fue, en el mejor sentido del término, un crítico de una de las formaciones ideológicas más importantes, la religión. Supo desintegrar correctamente la mitología escrita por Hegel con el 'Espíritu'. Pero fue incapaz de trascender el utopismo en la medida en que no supo aplicar su actitud crítica a su propio método: consideró el concepto de 'hombre' de un modo tan acrítico, no dialéctico y metafísico como el que utiliza cualquier sacerdote al considerar el concepto de Dios". (54) Substancialmente, Lukács coincide con Stirner en el juicio que mereció a éste la aportación filosófica de Feuerbach. Esto sin duda añade un mérito adicional a Stirner porque intuyó correctamente el sustrato teológico sobre el que se asentaba el humanismo feuerbachiano. Igualmente Lukács reconoce que la prioridad metodológica del hombre sobre Dios es lo que "conduce al individualismo anarquista de Stirner". (55) Ahora bien, para nuestra interpretación posterior conviene que retengamos un hecho significativo desde una perspectiva metafísica: según este primado del Hombre frente a Dios -esencia infinita por excelencia- la *humanidad*, como género, atraía para sí la infinitud que se suponía perteneciente al ser supremo. Es decir, una entidad tradicionalmente pensada como finita desplazaba al principio absoluto de la ontología clásica.

(53) *TP*, p. 54. La afinidad entre Feuerbach y Marx en este punto es, como bien puede observarse, manifiesta.

(54) G, Lukács, "Sobre Feuerbach", *El viaje topo*, nº 25, octubre, 1978, p. 6. El artículo que citamos es tan breve que no nos permite conocer en detalle la valiosa opinión de Lukács al respecto. Pero, en todo caso, nos ofrece agudas intuiciones sobre el sentido del pensamiento de Feuerbach y, por esta razón, hemos creído conveniente incluirlas aquí.

(55) *Ibid*.

## V.2. LA SUBJETIVIDAD INFINITA

### V.2.1. El Yo como negatividad infinita.

Hemos visto cómo por obra del humanismo feuerbachiano la infinitud es reducida a la finitud. Pues bien, de esta singular consecuencia teórica emanan los postulados fundamentales de los que se nutre la construcción metafísica de Stirner. Primeramente señalaremos que respecto a la síntesis dialéctica entre finitud e infinitud de origen hegeliano, plenamente lograda en el proceso de despliegue del Espíritu Absoluto, Stirner realiza una transformación semejante a la operada por Feuerbach. Pero mientras Feuerbach -tal y como acabamos de mostrar- reservaba el atributo de la infinitud para la especie Stirner parece pretender, de alguna forma, que se asigne al yo singular. A la deificación de la humanidad por parte de Feuerbach, sucede así la elevación del Yo como ser supremo. Con ello, se consumaba la crítica del sistema hegeliano : "Hay aquí también una positiva inversión de Hegel: todo lo que se atribuía a lo universal, se atribuye ahora a lo individual. El Yo es Dios".(1) Si es que puede hablarse en la variada literatura stirneriana de alguna insistente coincidencia es éste un punto en el que cabe loca-

---

(1) A. Segura, *op. cit.*, p. 127. Esta rotunda afirmación merece algunas matizaciones. En un sentido estricto, el Yo stirneriano no puede ser identificado con la divinidad absoluta de la teología tradicional. No es desde luego ésta la intención manifiesta de Stirner. Más arriba además hemos tratado diversos aspectos en relación con este punto, concluyendo en esta línea de argumentación. Así, por ejemplo, se dijo (apdo. I,2,2) que la interpretación del Yo como nada creadora poseía un significado polémico frente a la clásica imagen del Dios creador desde la nada. Más adelante (apdo. I,4,2) se discutió la defensa stirneriana del ateísmo frente a la teología subyacente al pensamiento de Feuerbach y apoyándonos en distintos autores -como Mc Lellan, Paterson o Silvestri- excluimos la opinión según la cual el Yo stirneriano sería equiparable a un Ser Supremo en el sentido teológico habitual. Por todo ello, admitimos la opinión de Segura en la medida que se entienda su formulación final (Yo = Dios) como una proposición más bien un tanto retórica, excluyendo el fuerte sentido metafísico que comportaría una identificación de tan grueso calibre.

lizarla. De hecho, Stirner es valorado como el más sagaz y agudo crítico del omnipresente maestro de la izquierda hegeliana. En este sentido se ha escrito con razón que fue "Stirner el que llevó a sus últimas consecuencias la subversión contra Hegel, el que invirtió radicalmente el Espíritu hegeliano, porque fue el único que empezó la crítica contra Hegel desde el principio, desde las primeras páginas de la *Fenomenología del espíritu*. ¿Qué encontramos en esas páginas? Una negación de la verdad de lo individual, de la certeza sensible y una afirmación de la verdad de lo universal de la conciencia. Aquí nace el universal concreto hegeliano, hecho de la unidad especulativa de las diferencias, siendo la extrema diferencia lo individual y, entre lo individual, nada lo es más que el Yo, lo Único". (2) En segundo lugar, con relación a Feuerbach, Stirner amplía la inversión del pensamiento especulativo iniciada por Feuerbach. Así, profundiza la disolución de lo infinito en lo finito, admitiendo que el auténtico fundamento de la realidad se halla en la finitud autoconsciente del *único* porque -como Feuerbach había destacado- la infinitud es impensable sin la finitud que la subyace. (3) Stirner adoptaba, pues, la misma perspectiva que Feuerbach pero iba como en otras ocasiones más lejos que él al extraer las últimas consecuencias del humanismo feuerbachiano. Con mayor coherencia lógica, Stirner estimaba que también la *especie humana* -núcleo irreductible para Feuerbach de lo infinito- era igualmente una abstracción teológica: "Daraus geht aber auch hervor, wie durchaus theologisch, d.h. gottesgelahrt, (sic) die Befreiung ist, welche Feuerbach Uns zu geben sich bemüht. Er sagt nämlich, Wir hätten Unser eigenes Wesen nur verkannt und darum es im Jenseits gesucht,

---

(2) *Op. cit.*, p. 129. Segura afirma, sin embargo, que Stirner es el único -frente a Ruge, Feuerbach, Hess, Marx o Engels- que renuncia plenamente al planteamiento hegeliano, evitando presentar una nueva entidad dotada del predicado de la *universalidad*; "Sólo el Yo-Único de Stirner no es universal" (*Op. cit.*, p. 130). Con ello, el autor parece indicar que Stirner abandona el concepto de Espíritu hegeliano, eliminando todo principio especulativo de su filosofía. No obstante, como se mostrará más adelante, el Yo stirneriano quedó impregnado con algunos matices abstractos tales como los que pueden hallarse en la *Idea* hegeliana o en la noción de *género* defendida por Feuerbach.

(3) V. *supra* aptdo. I de este cap., en nota nº 52 y texto correspondiente.

jetzt aber, da Wir einsähen, dass Gott nur Unser menschliches Wesen sei, müssten Wir es wieder als das Unsere anerkennen und aus dem Jenseits in das Diesseits zurückversetzen. Den Gott, der Geist ist, nennt Feuerbach 'Unser Wesen'. Können Wir Uns das gefallen lassen, dass 'Unser Wesen' zu Uns in einen Gegensatz gebracht, dass Wir in ein wesentliches und ein unwesentliches Ich zerspalten werden?".(4) Stirner, pues, rechaza lo que para él es una alienadora escisión entre lo real y la pura abstracción. Además, Stirner protestó porque, en su opinión, Feuerbach había convertido al Hombre en una variedad de Yo absoluto (*absolute Ich*) manteniendo al Yo individual (*einzelne Ich*) subordinado a la especie.(5) Por ello, no vaciló en acusar de idealista a Feuerbach: "Der Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. Ein Mensch sein, heisst nicht das Ideal des Menschen erfüllen, sondern sich den Einzelnen, darstellen".(6) Stirner no se detendría siquiera ante la equiparación entre la substancialidad del individuo singular y la realidad global de la naturaleza humana: "Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung".(7) De este modo, la infinitud que Feuerbach concedía a la especie parece ser transferida por Stirner al individuo único. No es necesario advertir, tras la lectura del texto anterior, que Stirner no podía ser claro en este punto. Esencialmente porque la definición de especie elaborada por Feuerbach -como verdadero infinito *práctica real* era considerada por nuestro autor

---

(4) EE, p. 34; UP, vol I., pp. 45-46; "Eso sólo basta también para hacernos apreciar la base totalmente teológica sobre que Feuerbach edifica la solución que se esfuerza en hacernos aceptar. En otro tiempo -dice- no buscábamos ni advertíamos nuestra esencia sino en el más allá, en tanto que al presente, que comprendemos que Dios no es más que nuestra nuestra esencia humana, debemos reconocer esta última como nuestra y trasladarla de nuevo del otro mundo a este mundo. Ese Dios que es espíritu, Feuerbach lo llama 'nuestra esencia'. ¿Podemos aceptar esta oposición entre 'nuestra esencia' y nosotros, y admitir nuestra división en un yo esencial y un yo no esencial?", En el original alemán que citamos aquí aparece *gottesgelehrt*, aunque lo correcto sería que encontrásemos *gottesgelehrt*.

(5) Cf. EE, p. 200; UP, vol. II, p. 34.

(6) EE, p. 200; UP, vol. II, p. 34; "El Hombre no es más que un ideal, y la especie no es más que un pensamiento. Ser un hombre no significa representar el ideal del hombre, sino ser él, el individuo".

(7) EE, pp. 200-201; UP, vol. II, p. 35; "Lo mismo que el individuo es toda la Naturaleza, toda la especie".

como el elemento básico de la nueva religión humanista. Efectivamente con Feuerbach el Hombre se había situado en el lugar preferente ocupado por el Dios de la metafísica tradicional. Pero si Feuerbach negaba la infinitud del individuo humano, (8) Stirner en cambio no dudaría en aportar este resultado teórico, cuando no de una forma explícita sí al menos como consecuencia deductiva de su filosofía individualista: "Hat Gott, hat die Menschheit, wie Ihr versichert, Gehalt genug in sich, um sich Alles in Allem zu sein; so spüre Ich, dass es *Mir* noch weit weniger daran fehlen wird, und dass Ich über meine 'Leerheit' keine Klage zu führen haben werde". (9) Examinando con detenimiento esta afirmación se concluye que Stirner parece sugerir que todo aquello que se había identificado con Dios o con la especie le pertenece al individuo singular por sí mismo. Pero ello conduce al sorprendente corolario de que también la *infinitud* es un atributo de la individualidad. Enunciado éste que es contradictorio con el propósito manifiesto de Stirner de efectuar una crítica radical de la teología y, consecuentemente, de todo humanismo en el que pervivan residuos de corte teológico. Por este motivo, sólo cabe afirmar que la infinitud del Yo único es la que corresponde a una *potencia negativa infinita*, es decir, que no puede ser concebida de un modo coherente sino como "la violenta e infinita voluntad de negatividad, que deje transparecer toda la potencia del hombre verdadero, del único yo existente". (10) El Yo stirneriano es, por tanto, *infinito* en la medida que *infinitamente* niega cualquier *alteridad* ajena a sí mismo. De tal extremada forma que la inesencial *vaciedad* (*Leerheit*) del *Unico* es elevada así al estatuto de negatividad infinita, en el

---

(8) Hans Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, p. 290, precisa al respecto que ni "el mismo Feuerbach afirma directamente la infinitud real del individuo humano. Sin embargo, afirma una infinitud real de las 'fuerzas supremas' que determinan al hombre y su esencia". Complétese esta opinión con las palabras de Feuerbach recogidas en el apdo. anterior de este cap. (nota nº 39) y con los comentarios que allí se añadieron.

(9) *EE*, p. 5; *UP*, vol. I, p. 18; "Si Dios y la Humanidad son, como aseguráis, ricos con lo que contienen hasta el punto de ser para ellos mismos todo en todo, yo advierto que me falta a mí mucho menos todavía, y que no tengo que quejarme de mi 'vanidad'."

(10) P. Cerezo, *op. cit.*, pp. 198-99.



plano de la autoconciencia metafísica que se le es propia. (11)

V.2.2. El sentido de la individualidad infinita.

Sin embargo, declarar que Stirner defiende alguna forma de infinitud en el *individuo singular* resulta a primera vista inadmisibile o ser enjuiciado llanamente como un error en el análisis de su filosofía. De una parte, porque Stirner insiste continuamente en que la auténtica realidad del sujeto singular es la *concreción* y la *finitud*. De otra parte, porque nadie como él se opuso a la síntesis entre finitud e infinitud expuesta por Hegel y luego revisada por Feuerbach. Pese a ambas razones, tal y como hemos visto al hilo de algunos textos stirnerianos -bien es verdad que breves y ambiguos- la *infinitud* del *sujeto único* concuerda lógicamente con la propia concepción de individualidad que Stirner propone y maneja. Esto es así, además de lo que hemos apuntado anteriormente, por varias causas y en diversos sentidos. Por un lado, el *individuo singular* stirneriano se distingue por ser una *autoconciencia universal*, que se representa plenamente a sí misma como la identidad absoluta *en-sí* y *para-sí* de su Yo y de toda alteridad. *Sujeto* y *objeto* son en el *único* una misma realidad porque la individualidad singular carece de límites. Nos encontramos, por lo tanto, ante una autoconciencia finita que es, no obstante, *ilimitada*, atrayendo hacia sí la infinitud. Así pues, desde un punto de vista estrictamente *epistemológico* el Yo stirneriano se eleva desde su radical finitud al *status* de único principio de representación del mundo, diluyendo las distinciones clásicas -sujeto y objeto, sensibilidad y entendimiento, etc.-, por lo que traspasa las fronteras que ubican al conocimiento humano en una perspectiva de limitación gnoseológica, trasladándolo al ámbito de una razón singular infinita. Por otro lado, esta suprema autoconciencia -que

---

(11) V, a este respecto el cap, I, aptdo, 2 de esta trabajo. Allí se señaló la estrecha relación que Stirner establecía entre la *autoconciencia* y la *nada*, mostrándose al *Único* como un prototipo de autoafirmación creadora en línea con el más logrado pensamiento nihilista y ateo.

disuelve en su representación toda subsistencia ideal o real-articula su praxis como una voluntad infinita que no se siente subyugada frente a ningún poder. La voluntad del *único* se concibe así como absolutamente incondicionada y libre, exteriorizándose en el proceso de despliegue de la praxis egoísta. Esta *egoicidad* libre es filosóficamente un pálido reflejo del autodespliegue del Espíritu hegeliano que se sublima dialécticamente hacia un estado de máxima libertad objetiva. Al igual que el todopoderoso Espíritu hegeliano, el Yo singular se convierte, por ello, en una voluntad omnipotente que aspira a una libertad absoluta en la que toda alienación quede finalmente eliminada. Sólo entonces la infinita potencialidad de *ser-sí-mismo* que implica la teoría stirneriana de la individualidad puede actualizarse. Es decir, desde una óptica ética, la voluntad que emerge del *único* es definida como perfectamente autónoma, incondicionada y capaz de superar toda norma o autoridad moral que, expresa o tácitamente, se oponga al infinito poder de transgresión del Yo. Por último, el Yo enunciado por Stirner es también infinito en la medida que su proyección sobre el mundo evidencia una esencial negatividad. En efecto, dado que la identidad subjetiva del individuo singular se configura como un impulso sistemático de negación respecto a toda exterioridad, el *único* se hunde en un proceso sin término en el que es rechazada toda entidad independiente de su *mismidad*. Así, la negatividad del *único* no puede ser definida del mismo modo que es pensada la negación y la superación de las contradicciones presentes al Espíritu hegeliano o a la humanidad de Feuerbach. Trascendiendo el dinamismo -en cierta manera mecánico- que idearon sus predecesores más inmediatos, Stirner entiende la *unicidad* como lo *no-otro*, o para decirlo mejor como el *sí-mismo* autoconsciente, inalienable e inefable. (12) Bajo este

---

(12) Feuerbach criticó con pasión este planteamiento. De aquí el que en su artículo de respuesta a Stirner afirme la necesidad del yo de hallar una referencia externa para autoconstituirse como identidad personal ya que, según él, "el tú es el Dios del yo, pues yo no existo sin ti; el yo depende del tú; si no hay el tú tampoco hay el yo" (L. Feuerbach, "La relación existente entre *La esencia del cristianismo* y *El único y su patrimonio*", ed. cit., p. 155), V, igualmente el comentario de A. Schmidt, *op. cit.*, p. 156 y ss, sobre la polémica entre Stirner y Feuerbach en la misma línea que hemos indicado aquí.

aspecto, el *único* se nos muestra en forma de autoidentidad contradictoria con el orden positivo del ser. No hay vinculación alguna entre la suprema egoicidad stirneriana y el universo objetivo. Hasta el punto de volver imposible desde fuera una delimitación más o menos exacta del significado fundamental del *único*. Ello porque Stirner sostiene que el Yo singular no es esto ni aquello sino una negación creadora de esto, de aquello y, en resumen, de todo lo que llamamos convencionalmente 'mundo real'. Dicho en otros términos, el *único* es para Stirner la negación infinita de toda realidad finita. Por ello, en un sentido metafísico, el *único* es modelado como una entidad negativa e incompleta. Dicho de otro modo, como una conciencia *no-definida* o *no-finita*, que por lógica implicación es transformada en *subjetividad infinita*. Sintetizando nuestra exposición anterior en una definición aproximativa, podríamos expresar la infinitud esencial del Yo stirneriano afirmando que se trata de una *autoconciencia infinita abierta a la praxis egoísta mediante una voluntad infinitamente negativa*.

Por consiguiente, la subversiva dialéctica stirneriana y su eficiente crítica de los principios especulativos parece volverse al fin contra sí misma. Al delinear la categoría de *individuo singular*, noción clave de su pensamiento, Stirner recuperaba para la cerrada *individualidad vacía* del *único* el predicado de la infinitud, uno de los atributos más relevantes que sirvieron de fundamento a ese reino de abstracta idealidad al que él insistentemente se oponía. Ahora bien, si meditamos detenidamente en ello, esta inconsecuencia nos muestra una de las más profundas fisuras que posee la monolítica estructura del pensamiento stirneriano. A saber, Stirner niega constantemente cualquier principio de carácter general, refuta asimismo todo atributo que exceda los límites naturales de la subjetividad singular del *único*, porque todo rasgo supraindividual es considerado por él abstracto, especulativo y, por extensión, teológico. ¿Cómo puede entonces mantenerse la superioridad *infinita* del *único* sobre el conjunto de la realidad tanto objetiva como intersubjetiva? A pesar de que esto pudiera ser contradictorio, el *único* hubo de asumir una proteiforme identidad

metafísica para hacer posible una teorización de la substantividad ilimitada del individuo singular. Ello aun cuando éste, por propia definición, no fuese sino una entidad autoconsciente de su solipsista finitud, una insustituible voluntad de autoafirmación. Nos aproximamos así al límite infranqueable de la filosofía stirneriana, un extremo paradójico imposible de trascender y superar por su propio planteamiento. Evidentemente, sólo una *singularidad infinita* podría reclamar para sí el carácter de *individualidad suprema*. (13)

(13) En este punto, creemos que nuestra interpretación difiere notablemente de la que Paterson ofrece en el magnífico libro *The nihilistic egoist Max Stirner* que hemos citado con profusión a lo largo de este trabajo. Pese a ello, nos parece conveniente recoger aquí al menos parte de sus argumentos por el interés que puedan presentar. Para Paterson, el libro de Stirner marcó el punto álgido del debate religioso que durante una década sacudió a la intelectualidad alemana obligando al creyente escrupuloso a reexaminar los fundamentos de sus creencias (cf. *The nihilistic egoist Max Stirner*, ed. cit., p. 192 y ss.). Según Paterson, Stirner comprendió que también los intentos de los jóvenes hegelianos por superar la religión, quedaban inscritos en la historia del cristianismo al pretender dotar de corporeidad y materialidad al Dios de la teología tradicional (v. *op. cit.*, p. 195). Al igual que Hegel deifica al *Espíritu* y Bauer a la *conciencia crítica*, Feuerbach substituye a un ser supremo (Dios) por otro (el Hombre) (v. *op. cit.*, pp. 195-196). En cambio, Stirner se sitúa en el punto de vista de un ateo radical para repudiar tanto al Dios celestial del cristianismo como a la humanidad deificada de Feuerbach, de forma que Stirner, como ateo verdadero "quiere completar su rechazo del Dios del Amor rechazando la idea del Amor como Dios" (*Op. cit.*, p. 197; "The true atheist, in short, will complete his rejection of the God of Love by rejecting the idea of Love as God"). Hasta aquí, el razonamiento de Paterson es a nuestro juicio inobjetable, respondiendo con exactitud a las fuentes históricas. Ahora bien, Paterson continúa más abajo afirmando que al repudiar la idea de Dios, en realidad Stirner manifiesta su rechazo por la idea de un ser infinito porque ésta degrada la realidad finita del individuo existente (cf. *op. cit.*, p. 210). Sin embargo, Paterson ha de afrontar el hecho de que de algunas expresiones de Stirner se sigue el que el *único* aparece deificado (cf. *op. cit.*, p. 218). En concreto, respecto al asunto que tratamos aquí, Paterson postula el ateísmo consecuente de Stirner porque en su opinión el Yo stirneriano no reclama para sí los atributos del Dios cristiano (ser absoluto, infinito eterno omnipotente u omnisciente). El Yo de Stirner se encontraría así restringido a su ser finito, particular y limitado. Por todo ello, Paterson concluye que el ateísmo de Stirner es un ateísmo total (v. *op. cit.*, p. 220). En resumen, para Paterson el ateísmo de Stirner "es un ateísmo total, porque en lugar del Infinito puro de la religión él ha instaurado la realidad carnal y finita de un individuo promiscuo y transeúnte" (*Op. cit.*, p. 221; "His atheism is a total atheism, because in place of the pure Infinite of religion, he has installed the finite and carnal reality of the promiscuous, transient individual"). Esta claro que Paterson comprende plenamente la última intención de Stirner. No obstante, la pretensión de Stirner por situar al *único* en el más alto puesto de la jerarquía metafísica, hace que este objetivo no se cumpla en términos absolutos, tal y como hemos mostrado suficientemente en las páginas anteriores. El error de Paterson consiste, pues, en no haber extraído las últimas consecuencias del mensaje stirneriano, buscando sobre todo la coherencia interna de su interpretación con el discurso teórico de Stirner. Por eso mismo creemos que han escapado a su análisis los errores lógicos que Stirner no pudo o no supo evitar.

V.2.3. Interiorización de la infinitud y protestantismo.

Ante esta derivación ontológica a la que nos lleva Stirner, según la cual la individualidad singular viene a ser concebida bajo la forma de una autoconciencia negativa que asume la infinitud como un predicado que le es propio, no se debe olvidar el trasfondo de discusión metafísica y teológica en el que se ubica el idealismo de Hegel, el humanismo de Feuerbach y, en consecuencia, la crítica que Stirner les dirige. Adoptando un punto de vista temporal lo suficientemente amplio, se observa que la superación de Feuerbach por parte de Stirner queda perfectamente encuadrada en la peculiar historia del protestantismo. Para ello se ha de interpretar el humanismo feuerbachiano como una aguda profundización en la cosmovisión protestante, cuya problemática teológica se vio desplazada hacia un terreno estrictamente filosófico. (14) En efecto, desde su misma raíz el protestantismo había dejado de preocuparse por lo que Dios fuese *en-sí-mismo*, para descubrir el significado de Dios *para-el-hombre*. (15) El enfoque *trascendente* que caracterizaba a la metafísica del catolicismo fue sustituido así por una humanización del ser divino en términos *inmanentistas*. (16) En este

(14) Igualmente podría insistirse en la vertiente práctico-política del protestantismo, puesto que paralelamente disolvió de manera progresiva el elemento eclesiástico en el ámbito de lo civil, elaborando una interpretación inmanentista del reino de Dios que ahora era emplazado en el seno de la historia con el Estado y la razón a frente: "También aquí puede decirse que tal reducción secular y civil de lo eclesiástico estaba ya operando, como un factor decisivo, la espiritualidad protestante. La crítica a la iglesia como institución jurídico-administrativa y a la autoridad jerárquica, con todas sus formas de despotismo eclesiástico, se inspiraba en la exigencia de un nuevo modelo de comunidad carismática o mística -la iglesia de los escogidos-, de un nuevo pueblo de Dios, que ya no tuviese su refrendo en las prácticas religioso-estatutarias, sino en el testimonio y proyección civil de la fe" (P. Cerezo, *op. cit.*, p. 210).

(15) Cf. K. Löwith, *op. cit.*, p. 464. En esta valoración Löwith sigue muy de cerca el punto de vista de Feuerbach, quien en *Los principios de la filosofía del futuro*, se expresa en los mismos términos: "El Dios del protestantismo no es sino el Dios que es hombre, el Dios humano, es decir, Cristo. El protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, de qué es Dios en sí mismo, sino sólo de qué es para el hombre" (PFF, § 2, ed. cit., p. 70).

(16) *Op. cit.*, p. 464. Löwith entiende que se trata de un abandono de la tendencia hacia un pensamiento de corte especulativo o contemplativo, pasando así a la humanización de Dios. Por su lado, José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Ed. Alianza, 1980, p. 48, admite que el contexto en el que se desenvuelve Lutero había sido preparado por la filosofía de Ockham a modo de *crisis de la razón teológica*, así como por el humanismo de Erasmo que tendía a una naturalización filosófica de la fe, sacrificando a la teología en favor de la filosofía y la moral, V. *infra* nota nº 19 en la que se amplía el comentario de Aranguren.

marco conceptual, se produjo la que se ha llamado la *mundanización de la fe* al equipararse el reino divino con la propia historia del hombre. Nos hallamos entonces ante la "conversión de la historia bíblica de la salvación en el interno movimiento del principio de la libertad en la historia concreta y efectiva del hombre. La comunidad mística a la postre se trueca en comunidad civil, donde todo individuo pueda liberarse de su particularidad y realizar comunitariamente el hombre universal, como arquetipo de la libertad racional". (17) En gran medida este es el *horizonte transhistórico* en el que se sitúan Hegel y Feuerbach. Pese a ello, Hegel mantuvo la superioridad final del saber racional frente a la dirección protestante de mundanización de la fe, precisamente porque el potente racionalismo de su sistema le permitió interpretar la reconciliación entre lo infinito (Dios) y lo finito (mundo) mediante la figura de Cristo que aparecía como una "prefiguración del definitivo acontecimiento histórico de la reconciliación de lo ideal y lo real". (18) Por su parte, Feuerbach, que estaba estrechamente vinculado a esta trayectoria secular del pensamiento protestante, ejemplifica como nadie el tránsito -subrayado por Löwith- que efectuó el protestantismo desde la teología a la cristología y, de ésta última, a la antropología. (19) Así, por ejemplo, en *La esencia del cristianismo* escribe Feuerbach -con indeleble estilo argumentativo hegeliano- respecto al misterio de la encarnación que cuando en ella "sólo se toma en consideración el hacerse hombre de Dios, aparece este hacerse hombre como un hecho sorprendente, inexplicable y maravilloso. Pero el Dios hecho hombre es sólo la manifestación del hombre hecho Dios; pues el descenso de Dios hacia el hombre es necesariamente previo a la elevación del hombre hacia Dios". (20)

(17) P. Cerezo, *op. cit.*, p. 211.

(18) *Op. cit.*, p. 212.

(19) Cf. K. Löwith, *op. cit.*, p. 465. Cf. también esta idea en los escritos feuerbachianos, por ejemplo en *PFF*, § 2, ed. cit., p. 70. Según Löwith, esta estrategia habría sido también compartida por Strauss quien, al igual que Feuerbach, se aproximaría a un materialismo de tipo humanista (v. *op. cit.*, p. 463). Con especial agudeza J. L. L. Aranguren *op. cit.*, p. 67, ha descrito el tránsito de la teología a la antropología en el propio Lutero; "Penetrado Lutero hasta las entrañas de cuidado por su salvación, la mayor parte de los temas teológicos tradicionales serán desdeñados. Hasta él la *teología* había sido un *hablar de Dios*. Desde él será un *hablar del hombre*".

(20) *LEC*, p. 97.

Sin embargo, lo más efectivo para confirmar el planteamiento que venimos haciendo es constatar que Feuerbach busca declaraciones de Lutero en este sentido para fortalecer doctrinalmente sus puntos de vista. (21) Esta diplomática maniobra de Feuerbach ha sido bien estudiada por importantes comentaristas interesados en esclarecer la auténtica relación existente entre la teología protestante y la filosofía de Feuerbach. (22) Pero, en todo caso, Feuerbach estaba francamente convencido del valor histórico del protestantismo cuando confiesa que si la "época moderna ha tenido como tarea la realización y humanización de Dios, la transformación de la teología en antropología, reduciéndose la primera a la segunda", (23) esta antropologización ha sido efectuada de un modo *práctico* por el protestantismo. No obstante, Feuerbach entendió que el pensamiento protestante fue incapaz de alcanzar una negación *teórica* de Dios, trabajo éste que quedaría reservado a la filosofía especulativa hegeliana. (24) He aquí la clave para entender por qué, para él, la "filosofía especulativa es la verdadera teología, consecuente y racional". (25) Para Amengual toda esta reflexión conduce al resulta-

---

(21) Así pues, cita en *LEC*, p. 98, el siguiente texto de Lutero: "Llamando al hombre 'imagen de Dios', 'semejanza de Dios', Moisés quería indicar oscuramente que Dios se encarnaría. Aquí se expresa bastante claramente la encarnación de Dios como consecuencia de la divinidad del hombre".

(22) Siguiendo a G. Amengual, *op. cit.*, p. 162 y ss. resumimos aquí el contenido de estas investigaciones. Por una parte, se encuentran prestigiosos autores como K. Löwith y K. Barth. Para ambos el humanismo feuerbachiano pertenece claramente a la historia del protestantismo en la medida que Feuerbach deriva de Lutero su crítica de la religión o le invoca preferentemente en sus trabajos de interpretación del cristianismo (cf. G. Amengual, *op. cit.*, p. 163). Por otra parte, J. Wallmann, entre otros, ha insistido, según nos recuerda Amengual, en que la reducción antropológica de la religión es en Feuerbach anterior a su interés por Lutero y, por tanto, no puede hablarse de una influencia directa de Lutero en la gestación de su sistema (cf. *Ibid.*). Además, es preciso indicar con estos últimos intérpretes que es sólo en la segunda edición de *La esencia del cristianismo*, cuando Feuerbach se ve obligado a fundamentar su filosofía antropológica en Lutero para defenderse de las críticas. Amengual, *op. cit.*, p. 164, lo explica de este modo: "El motivo del estudio de Lutero es polémico. La segunda edición de *La esencia del cristianismo* es una revisión de la obra, enriquecida con muchas citas de Lutero con lo que intenta mostrar su tesis como ratificada por Lutero".

(23) L. Feuerbach, *PFF*, § 1, ed. cit., p. 70. Hasta tal punto creía Feuerbach en la trascendencia histórico-filosófica del protestantismo que, como nos refiere A. Schmidt *op. cit.*, p. 130, pretendió derivar el auténtico origen de materialismo alemán no de los ilustrados franceses sino del movimiento religioso reformado.

(24) *Op. cit.*, §§ 3-4, ed. cit., pp. 70-71.

(25) *Op. cit.*, § 5, ed. cit., p. 71.

do de que la "encarnación, la humanización de Dios ha implicado la divinización del hombre, es decir, ha restablecido la identidad entre Dios y el hombre". (26) Expresado en otros términos, esto no significa otra cosa que restablecer -a partir de esta solución a una cuestión de rango puramente teológico- la identidad entre lo infinito y lo finito, tras efectuar la reducción de la teología a la antropología.

Naturalmente, todo esto implicaba separarse de la ambigua superación de la religión propuesta por el propio Hegel, desarrollando una negación abierta y consciente. Efectivamente, Hegel se hallaría al final de la filosofía moderna -surgida con Descartes- en la medida que a lo largo de ella se da una "proceso de subjetivización, apropiación racional del contenido de la teología", (27) sin llegar a disolverla de modo consecuente. En cambio, Feuerbach descartaría al *sujeto* de los predicados religiosos -entre los que se hallaba la infinitud- pero no excluyó los predicados mismos reconocidos ahora en su significación puramente humana. (28) Stirner, que seguía los pasos que Feuerbach, alcanzó una posición incluso más radical e independiente de Feuerbach respecto al protestantismo, aunque es difícil aceptar que lograra escapar de la trayectoria marcada por el pensamiento protestante, a pesar de pretenderlo decididamente. Pero, en cualquier caso, Stirner analizó el significado filosófico y cultural del protestantismo, -e incluso su impacto social-, oponiendo a las orientaciones del luteranismo

---

(26) G. Amengual, *op. cit.*, p. 166.

(27) *Op. cit.*, p. 169.

(28) Cf. K. Löwith, *op. cit.*, p. 467-478. En el cap I, aptdo. 4 de este trabajo se examinó la diferencia entre Feuerbach y Stirner respecto a este asunto (v. a propósito los fragmentos de *Der Einzige* recogidos en las notas nº 24 y 26 en los que Stirner se refiere desde su óptica crítica a la transferencia de predicados divinos al Hombre). Asimismo, A. Schmidt, *op. cit.*, pp. 130-131, añade a esto la observación histórica de que este procedimiento tuvo su origen en el propio panteísmo de Spinoza; "Con razón se pone continuamente de relieve en la literatura sobre Feuerbach que su crítica de la religión suprime a Dios como sujeto absoluto, pero no los predicados divinos; a Feuerbach se le representan éstos como predicados de la naturaleza humana y exterior al hombre, ascendida de rango, identificando a Dios con la naturaleza, y declarando a ésta como origen del hombre, Spinoza anticipa el antropologismo naturalista".



alemán sus particulares puntos de vista.(29) En general, Stirner entendió que el proceso iniciado por Lutero conducía a una efectiva *descristianización* en cuanto que se anunciaba una substitución del tradicional amor a Dios por un nuevo amor al hombre: "Indem man mit Luther anfang, sich die Sache zu Herzen zu nehmen, musste dieser Schritt der Reformation dahin führen, dass auch das Herz von der schweren Last der Christlichkeit erleichtert wird. Das Herz, von Tag zu Tag unchristlicher, verliert den Inhalt, mit welchem es sich beschäftigt, bis zuletzt ihm nichts als die leere *Herzlichkeit* übrig bleibt, die ganze allgemeine Menschenliebe, die Liebe *des Menschen*, das Freiheitsbewusstsein, das 'Selbstbewusstsein'." (30) El humanismo feuerbachiano aparecía así, para Stirner, como la fórmula de consolidación filosófica del reformismo protestante, cerrándose con Feuerbach el ciclo de pensamiento inspirado en Lutero. Por esta razón, Stirner consideró que esta reducción antropológica de la infinitud seguía respondiendo a una concepción todavía cristiana "por la propia dirección, por la intencionalidad cristiana, que fue siempre la secularidad, es decir, la realización intramundana del espíritu". (31)

Existe, pues, una diferencia esencial que distingue a Stirner de Feuerbach, ya que si Feuerbach se había decantado por una divinización del género humano, Stirner optó por un proyecto de destrucción de la propia idea de Dios en cualquiera de sus posibles formas. E igualmente hay que mencionar el hecho de que Stirner no perseguía conscientemente que la *autoconciencia singular* recogiese para sí los atributos metafísicos abstractos que configuraron al

(29) En las abundantes reflexiones stirnerianas sobre la influencia de Lutero se podría apoyar la opinión de Arvon, quien afirma que la crítica de Stirner engloba todos los movinientos que jalonan el idealismo -desde el catolicismo a la filosofía hegeliana- cuya característica común es, a decir de Arvon -que recoge fielmente el sentido que quiso dar Stirner a sus consideraciones- la creencia en el poder absoluto del Espíritu (cf, H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, ed. cit., p. 68). V. *supra* cap. II, 1, notas nº 5-6 y los comentarios añadidos allí.

(30) *EE*, pp. 26-27; *UP* vol. I, p. 40; "Desde el momento en que se empezaba con Lutero a poner de nuevo al corazón en cuestión, este primer paso en la vía de la Reforma debía conducir a que él también se aliviase del fardo abrumador de los sentimientos cristianos. De día en día menos cristiano, el corazón perdió lo que le había llenado y ocupado hasta entonces, tanto que no le quedó al fin ya más que una cordialidad vacía; el amor en general del hombre, de la humanidad, el sentimiento de la libertad, la 'conciencia'."

(31) P. Cerezo, *op. cit.*, p. 198.

*hombre* feuerbachiano. Pero si, desde Lutero a Feuerbach, la asunción por el hombre de los predicados divinos equivale a lo que se puede justamente denominar *interiorización de la infinitud*, no podemos eludir que el *individuo singular* stirneriano permanece dentro del molde de este proceso de interiorización. Tal vez porque Stirner, que no fue un pensador muy riguroso, estaba poco preocupado por el hilo racional de su discurso teórico y olvidó -o no tuvo en cuenta seriamente- el primitivo origen teológico o especulativo de los conceptos que le sirvieron para clarificar a sus lectores la noción de *sujeto individual*. Recordemos a este respecto que el *único* aparece configurado -según se ha mostrado en el apartado anterior- como una infinita voluntad de negatividad, como una autoconciencia universal y como una subjetividad infinita, cobrando sentido su proyecto metafísico a partir de estas características ontológicas o epistemológicas. En consecuencia, el mismo argumento crítico que Stirner dirigió contra Feuerbach -quien había mantenido predicados abstractos- podría perfectamente volverse contra él porque, desde esta perspectiva, no existiría una distinción muy nítida entre ambos autores. (32) Naturalmente sólo desde ese punto de vista, porque se

---

(32) Algo más arriesgado se nos figura aquí la pretensión de hallar, en las categorías empleadas por Stirner para presentarnos a su *único singular*, una filiación metafísica precisa en relación con atributos tradicionalmente teológicos. Por ejemplo, ante el predicado de la *unicidad*, que es la característica constitutiva del *Yo* individual defendido por Stirner, no cabe duda de que se trata de un concepto anteriormente aplicado a la esencia divina, sobre todo en aquellos esquemas de corte creacionista, derivados la filosofía cristiana. Sin embargo, en el caso del *Yo* stirneriano su *unicidad* subraya con precisión el carácter irrepetible de la individualidad del sujeto empírico, o bien se refiere simplemente a la singular originalidad del *único*. Igualmente, el *único* de Stirner parece estar dotado de una cierta *autosubstancialidad*, en el sentido de que se nos ofrece como *causa sui*. Para expresarlo mediante una paráfrasis de Stirner, el *único* es una autoconciencia individual que emerge inevitablemente desde su propia nada creadora. Ahora bien, este planteamiento puede ser interpretado en el sentido de que cada individuo debe buscar su último fundamento y su razón de ser en sí mismo. Esto supondría acaso el intento de Stirner por marcar una línea divisoria entre cualquier otro planteamiento y su propia tesis, cuya básica diferencia radicaría precisamente en que desde una perspectiva ontológica "el hombre no se apoye nada más que en sí mismo" (L. Trias Folch, "Contra el hegelianismo; Max Stirner", ed. cit., p. 375). En definitiva, podemos concluir que sea cual sea el predicado teológico que *a priori* se intenta deducir de la significativa posición del *único*, existe la posibilidad de explicar lo que Stirner quiso decir sin necesidad de acudir a parentescos metafísicos de dudosa legitimidad.

comprende fácilmente que la metamorfosis producida en la conciencia singular del *único* no tiene parangón ni en el protestantismo ni en su legítimo heredero el humanismo feuerbachiano. Mientras en ambos casos se interioriza la infinitud divina en una humanidad *extrañada*, rescatándola para un proyecto de salvación colectiva, con Stirner la interiorización de la infinitud adquiere una dimensión nueva por su intimidad radical. En efecto, Stirner se pliega hacia un horizonte de interioridad substancial en el que cada *individualidad única* es la razón de sí misma tras la pérdida de Dios y de cualquier sacralidad como fundamento último. En definitiva, Stirner sería tributario de la teología, no por recrear su pensamiento algún predicado especulativo, sino sólo en la medida en que entendamos que su reflexión se superpuso a la antropologización feuerbachiana de un discurso teológico anterior.

De esta forma, se consume la tendencia dominante en la filosofía moderna hacia una secularización cada vez más profunda, quedando explicado el que en Stirner aparezca plenamente manifiesto el subjetivismo básico y constitutivo de la modernidad orientado hacia una concepción inmanentista de la realidad. Pero este integral desarrollo del principio de la *inmanencia subjetiva*, originariamente cartesiano, tiene su contrapartida existencial porque la infinitud es apresada por el yo finito a cambio de asumir una soledad también ilimitada. Con razón se ha dicho entonces, respecto a la obra de Stirner, que la "soledad de la conciencia del yo y el sentimiento de su unicidad han sido aquí ensayados en su más absoluta y pavorosa experiencia: en una experiencia paroxística. La mundanización de la existencia, por otra parte, ha sido llevada hasta las consecuencias extremas de una finitud constituyente del mundo, que se alimenta de su propia obra. El 'yo' está a solas con su poder de negatividad y destrucción. Lo demás son las cenizas de su egoísmo; un mundo creado, gastado y explotado por la infinita vivenciación y apropiación subjetiva del único". (33)

---

(33) P. Carezo, *op. cit.*, p. 202.

CAPITULO VI

EL INDIVIDUALISMO ABSOLUTO  
Y SU LUGAR HISTORICO

## VI.1. LA CUESTION DEL SUJETO.

Con anterioridad ya fue examinada la crítica que Stirner dedicó tanto al racionalismo cartesiano como a sus herederos filosóficos Fichte y Hegel. En lo que entendíamos que se trataba del reencuentro de Stirner con una filosofía básica para la construcción de un nuevo concepto de subjetividad, exponíamos la ruptura de Stirner con el modelo de *racionalidad cientifista* y con la identificación cartesiana de *sujeto* y *razón* inherentes al pensamiento moderno. Como se recordará, señalamos entonces la continuidad temática existente entre Descartes y Stirner -en lo referente al punto de partida de sus respectivos planteamientos filosóficos-, con objeto de explicitar la refutación stirneriana de la epistemología cartesiana. A partir de aquí, Stirner fundamentaba su propio *individualismo gnoseológico*. (1)

Vimos también cómo desde esta perspectiva global -que en cierto modo tenía sentido como radicalización del *cartesianismo*- Stirner se abría paso hacia un rechazo de los grandes mitos de la racionalidad moderna, tales como la noción de *progreso* o el concepto de *libertad ciudadana*. A su vez precisamos después que todo esto (unido a un escepticismo egoísta y aristocrático que le convertía en digno heredero de Miguel de Montaigne) sirvió como presupuesto teórico de sus valoraciones políticas y de sus anárquicas llamadas a la subversión individual frente al orden burgués establecido. Pues bien, dando por supuestos estos antecedentes, conviene ahora volver sobre el problema de la subjetividad para clarificar finalmente la originalidad de Stirner al respecto.

### VI.1.1. Subjetividad e individualidad.

De entrada interesa resaltar que, aun siendo un fruto granado a la sombra del subjetivismo moderno, el individualismo de Stirner se asienta sobre una particular interpretación del sujeto en términos

---

(1) Nos referimos obviamente al cap. II, aptdo. 1. Nos parece indicado remitir al lector a este aptdo, en la medida que aquí se está teniendo muy presente.

de individuo singular. Por eso, frente al Yo cartesiano, entendido como *substancia racional*, Stirner contrapone un Yo *único* que, liberado de las trabas del pensamiento abstracto, es simplemente una *individualidad pura*. Para explicar suficientemente esta apreciable diferencia resulta necesario hallar un punto de la historia filosófica moderna en el que se produzca el cambio de planteamiento que posibilitará posteriormente -e incluso tal vez sin una conexión directa- la aparición de la concepción de individuo que se está tratando aquí. Con las debidas precauciones, podría pensarse que este papel lo habría desempeñado la filosofía leibniziana.

Efectivamente, en el debate postcartesiano la figura inmediata que sin duda presenta más interés con relación a la categoría stirneriana de *individuo singular* es G. W. Leibniz. Aunque se trate de concordancias en buena parte accidentales, lo cierto es que parece poco probable encontrar un pensador moderno tan preocupado como él por lograr una definición metafísica clara y coherente de *sujeto individual*. Por esta razón, resulta muy sugerente revisar la aportación de Leibniz a la cuestión de la subjetividad, junto con la de otros autores que median en el proceso histórico que cerraremos con Stirner. Antes de seguir delante es necesario advertir aquí -para prevenirnos contra posibles objeciones- que sólo haremos referencia a los aspectos del sistema leibniziano que aluden a su concepción metafísica de la substancia individual. El resto de su ontología difícilmente puede ser puesta en relación con Stirner. Sobre todo por la divergencia de sus respectivos contextos filosóficos, de sus postulados, de su problemática interna y de sus objetivos, lo que conlleva la práctica inconmensurabilidad de sus teorías. (2)

---

(2) Por si esto fuera poco, Stirner no parece en ningún momento haber tenido en mente a su compatriota hasta el extremo de que nunca lo cita, no mencionando siquiera su nombre en el capítulo de *Der Einzige* en el que reflexiona sobre el sentido de la filosofía moderna (cf. *EE*, "2, *Die Neuen*", pp. 26-106; *UP*, vol. I, pp. 39-103) y en especial sobre Descartes (*EE*, p. 91 y ss.; *UP*, vol. I, p. 91 y ss.). Todo esto quizá demuestra el desconocimiento por Stirner de la obra leibniziana, algo que no debe resultarnos extraño si se tiene presente que la publicación de los escritos de Leibniz fue escasa hasta el último cuarto del siglo XIX.

Sin embargo, dada la novedad que *a priori* pudiera suponerse a este enfoque, poco usual en la literatura stirneriana, es de rigor mencionar, aparte de algunos tópicos leibnizianos, diversas aportaciones efectuadas por otros tantos autores que de una manera indirecta lo han sugerido. En primer lugar, hay que citar la comparación efectuada por M. Silvestri entre el Yo de Stirner y la *mónada* leibniziana: "L'Unico respinge ogni organizzazione, ogni giurisdizione, non conosce solidarietà; è una monade senza finestre; la comunicazione e il legame vengono dal caso".(3) Aunque no pueda entenderse que esta comparación de Silvestri se realiza en un sentido muy riguroso, lo cierto es que apunta uno de los aspectos que tienen en común la *mónada* leibniziana y el Yo stirneriano, a saber, su incommunicación metafísica como punto de partida. Es decir, se concibe a la *substancia individual* como una entidad cerrada sobre sí misma, absorta en sí misma, *en-sí-mismada*.(4) En uno y otro caso estamos, por tanto, ante una autoconciencia limitada en su propia substancialidad. En segundo lugar, el sujeto individual leibniziano se manifiesta como una *síntesis representativa* de toda otra realidad. La *mónada* o substancia simple individual, es la conciencia que desde sí misma y *para-sí* misma constituye la auténtica representación de lo real.(5) Constatando este punto de vista, A. Schmidt nos recuerda que una entidad metafísica como la *mónada*

---

(3) M. Silvestri, *op. cit.*, p. 325; "El único rechaza toda organización, toda jurisdicción, no conoce solidaridad; es una *mónada* sin ventanas; la comunicación y el vínculo ocurren por azar".

(4) G. Leibniz, *Monadología*, § 7, en G. Leibniz, *Monadología, Discurso de Metafísica, La profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983, p. 23; "Las *Mónadas* no tienen ventanas por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas. [...] Por tanto, ni una substancia, ni un accidente pueden entrar desde fuera en una *Mónada*".

(5) Como es de sobra conocido Leibniz introdujo esta característica esencial de la substancia individual, a saber, su poder de *representación* de todo lo real; "toda sustancia es como un mundo completo y como un espejo de Dios; o bien, de todo el universo que cada una de ellas expresa a su manera" (G. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, § 9, ed. cit., p. 74). Esta singular idea será una constante en el pensamiento de Leibniz, apareciendo nuevamente en la *Monadología*: "Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo" (G. Leibniz, *Monadología*, § 56, ed. cit., p. 39).

consiste básicamente en producir determinadas representaciones que constituyen un universo acorde con su propia individualidad. (6) Este testimonio no sería interesante para nosotros de no ser porque Schmidt asegura que el pensamiento de Feuerbach cerró el proceso de recepción en la Ilustración alemana del spinozismo y del materialismo en general con D'Holbach como principal figura, relacionando estos hechos con las aportaciones de Leibniz. (7) Así pues, en su opinión, el marcado sesgo *dinamista* que adquiere en los pensadores alemanes el spinozismo es producto de la perceptible influencia del pensamiento de Leibniz. Leibniz le parece a Schmidt "importante para el spinozismo alemán porque incorpora los nuevos conocimientos científicos (en particular la concepción de que la naturaleza constituye una sucesión de estadios ligados por transiciones)". (8) Intuición esta que tendría que resultar básica para el desarrollo de una concepción dialéctica de la realidad en el idealismo alemán. Por último, Schmidt insiste en que el materialismo de Feuerbach nos muestra tanto la impronta de la especulación romántica sobre la naturaleza como el influjo de un spinozismo *dinamizado* a la luz de la filosofía de Leibniz, un autor que Feuerbach había estudiado seriamente en su juventud. (9) De todo ello se concluye que, en la medida que el discurso stirneriano es una radicalización profunda de la reflexión feuerbachiana, es explicable que se pueda pensar en una relación indirecta de Leibniz y Stirner a través de la cosmovisión feuerbachiana. Efectivamente, si la *monada* es representación autoconsciente del universo también el *único* posee una naturaleza *representativa* y *singular* del mundo externo. Dicho de otro modo, el sujeto singular stirneriano aparece como un espejo del mundo real. Pero en el caso de la filosofía de Stirner, el resultado de esta capacidad universal de representación del mundo es más decisivo. El *único* desplaza al "Monarca de la ciudad divina de

(6) A. Schmidt, *op. cit.*, p. 137.

(7) Cf. A. Schmidt, *op. cit.*, pp. 134 y ss. Recientemente, el tema del influjo de Spinoza y Leibniz en los ilustrados alemanes ha sido destacado en un estudio sobre Lessing de Manuel Fernández Lorenzo, "La polémica sobre el espinosismo de Lessing", *El basilisco*, septiembre-octubre, 1989, pp. 65 y ss. Según este autor, Lessing adquiere un perfil propio "por la conjunción entre la Monadología y el Uno y Todo espinosiano" (*loc. cit.*, p. 66).

(8) Cf. A. Schmidt, *op. cit.*, p. 136.

(9) Cf. *op. cit.*, pp. 138-139.



los Espiritus", es decir a Dios, (10) usurpando su papel de principio explicativo del mundo. Asimismo, la autoconciencia singular del *único* no es un reflejo más o menos perfecto del mundo objetivo de acuerdo con el estrato que la *monada* ocupa en el orden jerárquico de la naturaleza. (11) Muy al contrario, el *único* se halla determinado por ser autoconciencia de sí y -para emplear una expresión neopositivista- criterio de verificabilidad de toda supuesta verdad porque la verdad objetiva no tiene sentido para él. (12) Es, igualmente, un sujeto nuclear comprimido sobre sí mismo, una personalidad centrada en su singularidad que, de esta forma, escapa a todo control exterior y a toda alienación posible. (13) Finalmente, la importancia de Leibniz en la delimitación conceptual de un nuevo concepto de individualidad ha sido puesta de relieve por J. Habermas, quien en una reciente publicación que se impone tratar el problema de la inefabilidad de lo individual se ha referido a la aportación de la filosofía leibniziana. (14) En opinión de Habermas, el 'ser individual' (*das individuelle Wesen*) ha escapado a una definición precisa tanto por los conceptos de la metafísica clásica como por los de la "moderna filosofía de la conciencia". (15) Habermas afirma que Leibniz otorga a la inefabilidad de lo individual un sentido afirmativo, entendiendo que el individuo se

(10) La expresión está tomada literalmente de la *Monadología*, § 87, ed. cit., p. 49.

(11) Cf. G. Leibniz, *Monadología*, §§ 19, 25 y ss.

(12) V. *supra*, cap. II, aptdo. 1, nota nº 11 y texto correspondiente.

(13) Para evitar una identificación acrítica de ambos conceptos -tan alejados desde otros puntos de vista- hemos de precisar que existen, sin embargo, diferencias notables entre la *monada individual* y el *único singular*. Por ejemplo, la *monada* leibniziana no puede ser influida por otras *monadas* pero sí *en su origen* al entenderse que es una producción de Dios como "Unidad Primitiva" (v. *op. cit.*, § 47, ed. cit., p. 36) y también por ser una representación clara y distinta de un cuerpo del cual constituye su *entelequia* (v. *op. cit.*, §§ 61 y 62, ed. cit., pp. 40-41). Existen otros atributos -de una u otra definición de sujeto individual- que convierten en insalvable una equiparación mecánica entre ambas nociones. Por mencionar alguna, digamos que no se puede presumir que la vital historicidad del *único* se rija por el hilo necesario que une el pasado y el futuro de cada *monada* (v. *op. cit.*, § 22, ed. cit., p. 29), sino que, al contrario, el destino del *único* siempre se encuentra dirigido por su arbitraria y cambiante voluntad.

(14) J. Habermas, "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus, 1990, pp. 188-239.

(15) *Op. cit.*, p. 192.

determina "por la conjunción de todos los predicados que le convienen".(16) Sin embargo, este planteamiento es considerado por Habermas como una nueva tentativa frustrada dado que no es posible alcanzar una definición metafísica significativa porque en la medida que se trata de un "programa de caracterizaciones exhaustivas que por tanto no resulta discursivamente desempeñable, se resiste, como tal concepto, a todo intento de explicitación completa".(17) Ante esta dificultad, según Habermas, habría sido Hegel quien, mediante la dialéctica, se propondría el cumplimiento del programa leibniziano de definición de la individualidad: "La lógica dialéctica de Hegel puede entenderse como la promesa de cumplir, pese a todo, tal programa. Para ello, Hegel puede basarse ya en una reinterpretación, que en términos de filosofía trascendental y en términos estético-expresivos había convertido a la mónada que estáticamente refleja el mundo, en una totalidad individual, creadora, e implicada en un proceso de formación".(18) Aunque Habermas no parece tener en cuenta como un paso siguiente de este proceso a la filosofía stirneriana, no es difícil intuir que el *único* presenta también estas notas características -totalidad individual y creadora- a las que se refería Habermas en relación con esa pretensión hegeliana de completar el modelo de definición de la individualidad ensayado por Leibniz.

Junto con las indicaciones efectuadas al hilo de las notas historiográficas anteriores, hemos de añadir otras reflexiones

---

(16) *Op. cit.*, p. 195.

(17) *Ibid.* Habermas explica que para expresar lo individual de acuerdo con la formulación leibniziana se precisaría un número infinito de proposiciones; "Tal caracterización constituye el concepto completo de individuo; pero como habría de contener un número infinito de proposiciones, nunca podemos disponer efectivamente de ella, sino que sólo representa, como diría Kant, una idea de razón".

(18) *Ibid.* No obstante, Habermas, *op. cit.*, pp. 196-197, aclara que el Espíritu Absoluto acabará apropiándose para sí a toda individualidad concreta (incluidos los individuos histórico-universales), mostrándose así tanto en la filosofía de la historia como en la filosofía del derecho, que "haciendo uso de instrumentos conceptuales idealistas, no pueda menos de triunfar lo universal que acaba condenando lo individual al destierro de la inefabilidad" (*Ioc. cit.*, p. 197). V. al respecto *supra*, la introducción a este trabajo, aptdo. 1.3.

complementarias. Por una parte, Leibniz y Stirner se aproximan en la medida que ambos enuncian la irreductibilidad de lo concreto e individual a nociones generales o principios abstractos.(19) Respecto a Leibniz, Quintín Racionero ha precisado que "esta misma irreductibilidad se expresa, en un sentido, "por la incapacidad de los abstractos y de las verdades necesarias para dar razón de lo singular";(20) en otro sentido, "por la prioridad gnoseológica de lo concreto, que hace siempre del universal un derivado suyo y no a la inversa".(21) No cabe duda que sobre un mismo patrón metafísico se moldea el Yo de Stirner, reconociéndose plenamente el *único* en la disolución de lo universal en su particular singularidad desde todas las perspectivas imaginables. Por otra parte, la *mónada* posee una naturaleza teleológica de tal suerte que cada una de ellas despliega progresivamente su acción convirtiéndose en un "sujeto de donde mana todo acontecer".(22) De una forma muy semejante, el *único* actúa espontáneamente como un sujeto que dota su praxis de una finalidad inmanente a sí y autoconsciente. Naturalmente se podrían resaltar a partir de todo esto numerosas diferencias, pero hechas todas las salvedades convenientes, es posible sugerir, con cierta consecuencia lógica, que el concepto, acuñado por Leibniz, de *substancia individual* como autoconciencia representativa, necesariamente vuelta sobre sí misma, reaparece en la construcción del concepto de *unicidad*, delineado por Stirner. Cuando menos en sus perfiles más genéricos y, desde luego, con una intencionalidad netamente diferente. Por tanto, pensamos que no se debe desligar, con una relativa e inconsciente ligereza, la metafísica de Stirner de las grandes corrientes de ideas y actitudes mentales que, desde el Renacimiento en adelante, dignificaron filosóficamente la *singulari-*

---

(19) V. Quintín Racionero, "Ciencia e historia en Leibniz", *Revista de filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, p. 135 y ss, en donde ha comentado este aspecto del pensamiento leibniziano.

(20) Q. Racionero, *op. cit.*, p. 135.

(21) *Op. cit.*, p. 136.

(22) E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, ed. cit., p. 103. En opinión de Cassirer esto supone una ruptura con el *mecanicismo*, abriéndose paso a una visión *dinámica* de la sustancia individual. Así, la *Mónada* es una entidad regida por finalidades que le son inmanentes.

dad autoconsciente del sujeto por muy diversos medios, tal y como parece haber sido el caso de Leibniz. Es más, nos inclinamos a opinar que el trabajo intelectual de Stirner tiene sentido histórico precisamente por consistir en una exaltada recreación de este subjetivismo individualista.

Digamos, por último, que aquí se localiza uno de los defectos capitales que presentan los trabajos sobre la filosofía de Stirner. En general, los comentaristas e intérpretes de su pensamiento se limitan a hacer emerger la figura de Stirner como consecuencia más o menos necesaria del ambiente de disolución del hegelianismo propiciado por los jóvenes hegelianos. Este recurso es metodológicamente muy efectivo porque tiene la ventaja de que se patentiza claramente la conexión que une a Stirner con sus antecesores inmediatos. Sin embargo, creemos que esto no es suficiente porque se olvida así que la filosofía de Stirner es una respuesta teórica al problema de la *subjetividad* en términos radicalmente individualistas y esta cuestión se originó históricamente con la propia cultura moderna, siendo consustancial a ella.

#### VI.1.2. El concepto de individualidad y su problemática.

Son muchas las variables históricas que conducen a esta elevación del individuo y abundantes las indicaciones que se pueden hacer al respecto. Como otros muchos autores, (23) Gusdorf, señala como causa el impacto de los nuevos descubrimientos que destruyen la cosmovisión tradicional dejando al individuo frente a un espacio infinito. Por esta razón, el nuevo paradigma de sabiduría vital consiste en saber replegarse, refugiándose contra la incertidumbre

---

(23) Por mencionar algún trabajo reciente, citaremos el artículo de Gustavo Bueno, "La teoría de la esfera y el descubrimiento de América", *El basilisco*, septiembre-octubre, 1989, p. 3 y ss. En él Bueno señala que si "la revolución copernicana estaba llamada a suprimir la condición de la Tierra como 'centro espacial del Mundo', el descubrimiento de América iba poner las bases para eliminar la condición de Cristo como centro del Tiempo histórico" (*loc. cit.*, p. 31). Es decir, el descubrimiento de un nuevo ámbito geográfico implicaba el derrumbe de todo el edificio histórico-salvífico en el que se había movido el cristianismo; "la visión histórico-teológica del hombre, como unidad, tenía que dar paso a una visión antropológica" (*loc. cit.*, p. 32).

de los cambios históricos: "Chaque homme doit trouver en soi son fondement, son recours en cas d'incertitude".(24) Ejemplo modélico de esta actitud es el que representa Montaigne, quien, según Gusdorf, a pesar de buscar la propia identidad, descubre el carácter multiforme y cambiante de la realidad humana que se resiste a ser captada de un solo golpe y reducida a una fórmula única.(25) También incide en la aparición de este fenómeno el hecho de que, al igual que se desplomó la vieja imagen del mundo, se derrumbaban los principios metafísicos que fundamentaron durante siglos el pensamiento occidental: "Las ontologías que administraban el espacio mental de la religión y de la ciencia han hecho quiebra. Escapado del control de la trascendencia eclesiástica y escolástica, el hombre se descubre dado a sí mismo como un problema, o más bien como una tarea. Es necesario centrarse sobre sí mismo y dar un sentido a la propia existencia".(26) No obstante las opciones marcadamente individualistas -tales como la defendida por Montaigne- pronto serían substituidas por una restauración ontológica en la que el hombre ocupase un papel definido dentro de un nuevo orden mental e histórico.(27) Desde esta perspectiva, la crítica a Montaigne fue un tópico frecuente en la filosofía clásica francesa, hostil, según Gusdorf, a todo individualismo que significase una amenaza o simplemente ofreciera la posibilidad de escapar a la férrea armadu-

---

(24) G. Gusdorf, *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*, ed. cit., p. 322; "Cada hombre debe encontrar en sí su fundamento, su recurso en caso de duda". Igualmente, nos recuerda que el ensalzamiento de la individualidad tiene su origen en el Renacimiento, observándose especialmente en la aparición de firmas de los artistas sobre sus obras, en el florecimiento del retrato, etc.(cf. *op.cit.*, p. 319) Esta misma tendencia la representa desde un punto de vista filosófico Miguel de Montaigne, continuando la labor del *humanismo* y profundizando en su sentir. De esta forma, si los "humanistas ensalzan la dignidad y la excelencia del hombre, del que ellos se complacen en decir que es otro dios, a imagen de Dios, un dios segundo (*alter deus, secundus deus*)" (v. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 321), Montaigne afirma en sus *Essais* la prioridad de la referencia a sí mismo, frente a la anterior referencia preferencial al mundo o a Dios (cf. *op. cit.*, p. 322).

(25) V. *op. cit.*, p. 323, donde Gusdorf cita en su auxilio un texto de Montaigne que refleja la dificultad del individuo autoconsciente por aprehender su propia esencia.

(26) *Op. cit.*, p. 323.

(27) G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 324, menciona al respecto entre otros proyectos la refundamentación de la teología efectuada tanto por los reformadores como por el movimiento de la Contrarreforma así como la aparición de la metafísica cartesiana.

ra de la nueva ontología racionalista. (28) Esta línea de pensamiento que acabó por imponerse tenía su base filosófica en Descartes, quien había interpretado al sujeto como una autoconciencia pensante y cognoscente, de modo que en lo sucesivo "el concepto de individualidad, en la medida en que quería decir más que singularidad, quedó asociado con el yo como fuente espontánea del conocimiento". (29) Pero tampoco el empirismo, con su apelación a la experiencia inmediata, recuperó el concepto de subjetividad individual con su metodología analítica y su frontal ataque a la psicología especulativa del racionalismo. Primeramente, Locke redujo la noción de *identidad personal* a la existencia de una consciencia particular que acompaña en cada sujeto sus ideas y sentimientos. (30) Después Hume radicalizará el planteamiento empirista, afirmando que la "unidad y la identidad del yo son mitos engendrados por una imaginación metafísica prisionera de malas costumbres milenarias". (31) Según Habermas, ni siquiera Kant rompió este tipo

(28) *Op. cit.*, p. 324. Podemos identificar esta actitud en Malebranche, quien acusa a Montaigne de pedante desvergonzado: "Si es un defecto hablar a menudo de sí mismo, es una desvergüenza o, más bien, una especie de locura el alabarse en todo momento, como hace Montaigne; porque no sólo es pecar contra la humildad cristiana, sino incluso ofender a la razón. Los hombres están hechos para vivir juntos y para formar cuerpos y sociedades civiles" (Malebranche, *La recherche de la vérité*, II, 32 Partia, chap. V, citado por G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 325). Para Gusdorf Malebranche es un testimonio de la represión sufrida por el Yo, considerándolo simplemente una indecencia. Además aduce otros ejemplos tomados de Nicole, y Pascal en este mismo sentido (cf. *op. cit.*, pp. 329-330).

(29) J. Habermas, *op. cit.*, p. 197. V. asimismo lo que ya se ha indicado sobre la crítica de Stirner a Descartes *supra* cap. II, aptdo. 1.1 de este ensayo.

(30) Cf. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 330. Según Gusdorf, el tratamiento aplicado por Locke a la noción de *identidad personal* significa que "los estados de la conciencia personal son referidos a un principio de conservación de la individualidad que no es él mismo directamente accesible a la conciencia" (*op. cit.*, p. 331). En ningún caso, es comparable esta posición al presupuesto que invoca Stirner de la aprehensión inmediata de la identidad esencial del Yo como punto de partida de toda acción autoliberadora del único.

(31) *Op. cit.*, p. 332. Las palabras de David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. cit., vol I, p. 400, son muy esclarecedoras: "Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada". De aquí el que Gusdorf, *op. cit.*, p. 332, considere que el fenomenismo humano, al negar la realidad substancial al yo, reduzca "la existencia personal a un islote de impresiones asociadas, más o menos coherentes, en el seno de una inmansidad oscura que la presencia humana esclarece intermitentemente".

de discurso en el que la individualidad era olvidada o enmascarada: "En la filosofía kantiana el yo individuado se esconde, por así decir, entre el yo trascendental que está frente al mundo en conjunto, y el yo empírico que se halla en el mundo como uno entre muchos".(32) En buena parte, esta estrategia filosófica de devaluación del individuo alcanzará su máximo desarrollo en el pensamiento hegeliano.(33) Para Hegel, en términos generales, lo individual se encuentra señalado con las notas de la contingencia existencial, la caducidad inesencial y una obtusa finitud que deben ser superadas en un nivel superior. Fabio Bazzani ha descrito este punto de vista con unas elocuentes palabras: "El finito ha dentro de sí «el germen del perire»".(34) Sin embargo, la actitud de Hegel no sería más que el eslabón final en este insistente proceso. Por todo ello, la filosofía de Stirner puede ser comprendida contextualmente como una airada reacción a este tratamiento del sujeto que ignoraba el valor de la individualidad al desarrollar una teoría moderna de la autoconciencia. Ahora bien, conviene no ser excesivamente optimistas sobre los resultados de Stirner puesto que él tampoco nos ofrecerá una definición metafísica clara de la individualidad. Su discurso encerrará al *único* en el amplio círculo vaguedad que rodeó la delimitación del *ser individual* durante la modernidad y que Habermas nos recordaba en las páginas anteriores. De aquí que la opinión de Bazzani sobre este punto resulte sumamente

---

(32) J. Habermas, *op. cit.*, p. 197.

(33) Aunque este punto ya fue tratado en la introducción a este trabajo (v. *supra* aptdo. I,3 de la misma), no está fuera de lugar reforzar lo dicho allí con una opinión de K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, ed. cit., pp. 301-302, quien escribe: "Para la idea hegeliana de la historia del mundo, *la vida cotidiana del hombre* no tiene significación sustancial. Cada individuo posee, por cierto, un valor que es independiente del 'estruendo de la historia universal', y los intereses y pasiones que dominan los 'pequeños círculos' de la vida humana son los mismos que los que se agitan en el gran teatro del mundo. Pero la historia universal se mueve en un plano más alto que el de la vida cotidiana, cuyos criterios morales no son válidos para el acontecer político".

(34) Fabio Bazzani, *Il tempo dell'esistenza, Stirner, Hess, Feuerbach, Marx.*, Milano, Franco Angeli Libri, 1987, p. 21; "El finito tiene dentro de sí 'el germen del morir'." V. al respecto *supra*, cap. V, aptdo. 1,2., nota nº 27 y texto correspondiente.

esclarecedora: "L'io stirneriano è ineffabile e inafferrabile; è, in una parola, indeterminabile. Il filosofo tedesco non vuole delinearne quel che l'io deve essere, rifugge da ogni intento di carattere prescrittivo, aprendo, in tal modo, ad una visione della soggettività individuale la cui dimensione è molteplice e plurilivellare, priva di quel nucleo di razionalità hegeliana che invece continua a sussistere nell'«uomo» di Feuerbach e probabilmente nell'«individuo umano vivente» di Marx". (35)

### VI.1.3. Individualismo y romanticismo.

Por último, hemos de comprender el individualismo stirneriano en relación con un plano socio-cultural cuya influencia alcanzó seguramente a Stirner. Nos referimos evidentemente al movimiento romántico europeo. Fue el *romanticismo* quien, despreciando conscientemente o no la orientación general de la filosofía moderna, promovió una auténtica vuelta a la afirmación del yo singular. Este renacimiento del interés por la individualidad acontecerá sobre todo en el campo de la literatura, elaborando lo que ha dado en llamarse la *littérature du moi*, que apartará a un lado el discurso de la ciencia y la filosofía inaugurando un cierto culto al yo bajo diversos géneros como memorias, diarios y novelas de contenido autobiográfico. (36) Se establece así una línea de continuidad que une los escritos de Montaigne con las conversaciones entre Eckermann y el anciano Goethe. Los libros, que configuran este peculiar tipo de bellas letras, persiguen sobre todo exponer literariamente las características singulares de alguna personalidad excepcional. (37)

---

(35) F. Bazzani, *op.cit.*, p. 34; "El yo stirneriano es inefable e inaprensible; es, en una palabra, indeterminable. El filósofo alemán no quiere delinear aquello que el yo debe ser, rehuye todo intento de carácter prescriptivo, abriéndose, de tal modo, a una visión de la subjetividad individual cuya dimensión es la multiplicidad y la pluralidad, desprovista de aquel núcleo de racionalidad hegeliana que en cambio continúa subsistiendo en el 'hombre' de Feuerbach y probablemente también en el 'individuo humano viviente' de Marx".

(36) Cf. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 334 y ss.

(37) *Op. cit.*, p. 339.



Este volumen de trabajos literarios centrados en la *subjetividad individual* hubo de influir notablemente -al menos como precedente cultural- en la apertura de un espacio mental, que permitiese la exaltada afirmación del Yo en la literatura romántica. Habermas, por ejemplo, ha puesto de relieve que ya en Rousseau se observa un interés por elaborar una especie de "autopresentación existencial" ante un virtual público de lectores como destinatario último. (38) Estaríamos aquí ante una forma de *interiorización existencial* literariamente construida como un monólogo interior. Substancialmente, la autobiografía se convierte entonces en el acceso personal a la propia individualidad. Con ello, a través del esfuerzo de autocomprensión que precisa este tipo de literatura se expresa la identidad del-Yo asumida y poseída.

Esta tendencia a la exploración personal alcanzará su cumbre en el movimiento romántico plenamente desarrollado que acabará transformando al Yo en el auténtico motivo de la obra: "El artista no es entonces el laborioso creador de formas, sino el portador de un yo genial, infinitamente interesante, que es propiamente el tema de la obra". (39) Las razones de esta actitud estética no pueden ser especificadas de un modo exhaustivo aquí. Pero sí cabe efectuar algunas indicaciones al respecto. Arnold Hauser ha señalado motivaciones socio-políticas, entendiendo que a partir de la revolución francesa "el individuo había perdido todo apoyo externo; dependía de sí mismo, tenía que buscar puntos de apoyo dentro de sí y se convirtió en un objeto infinitamente importante e infinitamente interesante para sí mismo. Substituyó la experiencia del mundo por la autoexperiencia, y finalmente sintió que la actividad espiritual, la corriente de pensamientos y sentimientos y el paso de un estado anímico a otro eran más reales que la realidad exterior ". (40) Ahora

---

(38) J. Habermas, *op. cit.*, pp. 204-205.

(39) X. Rubert de Ventós, *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona, Ed. Península, 1979, p. 44.

(40) Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Ed. Labor, 1988, vol. II, p. 361.

bien, cabe también explicar esta orientación hacia el Yo individual, subrayada por el romanticismo, sin necesidad de apelar a una causalidad histórica determinante. En este sentido, algunos testimonios autobiográficos de autores significativos del momento nos muestran la inclinación hacia el propio Yo tras algún fenómeno "espontáneo" de autoevidencia psicológica que convierte al individuo en un objeto preferente de meditación metafísica. (41) De esta forma, la reflexión sobre el acontecer interior se alza como un postulado básico para la interpretación y comprensión -en estos casos, puramente estética- del mundo exterior. En otras ocasiones, son los personajes de ficción quienes se debaten en la antítesis entre la infinitud objetiva y la soledad de una introspección apasionada. Este es el caso, por ejemplo, de la célebre novela *Obermann* de Etienne-Pierre de Senancour que, publicada en 1804, obtendría el reconocimiento general a partir de la segunda década del siglo. En esta obra, monólogo epistolar en términos literarios, se lee por ejemplo lo siguiente: "Mon coeur désire tout, il veut tout, il contient tout". (42) Una identidad profundamente personalizada aparece entonces como el punto clave sobre el que gravita la existencia singular, enfrentada a las exigencias de la realidad externa y anhelando un infinito inaccesible. Es preciso añadir que todo ello no impide en modo alguno que en las diversas y, a menudo, contradictorias propuestas del romanticismo se encuentren otras formulaciones en las cuales el individualismo brille por su ausencia. (43)

---

(41) Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño, Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, México, F.C.E., 1981, p. 224, recogió al respecto una llamativa anotación del poeta Jean Paul Richter que merece transcribirse aquí; "Una mañana -escribió Jean Paul-, siendo todavía un niño, estaba yo en el umbral de la casa y miraba a la izquierda, hacia la lumbre, cuando de pronto me vino del cielo, como un relámpago, esta idea que ya nunca me abandonó; soy un yo. Mi yo se había visto a sí mismo por la primera vez, y para siempre".

(42) V, en A. Hauser, *op. cit.*, p. 352; "Mi corazón lo desea todo, lo quiere todo, lo contiene todo".

(43) Así lo reconoce también A. Hauser, *op. cit.*, p. 358; "Ni el idealismo y el espiritualismo, ni el irracionalismo y el individualismo dominan sin oposición; más bien se alternan con una tendencia igualmente fuerte al naturalismo y al colectivismo".

Asimismo, hemos de recordar que fuera de los ambientes académicos o pseudoacadémicos, dominados por los grandes sistemas del idealismo alemán y sus más o menos fieles seguidores, el universo cultural en el creció y maduró el pensamiento stirneriano es históricamente el ambiente romántico. En él se mezclan a un tiempo el ascenso social de la burguesía y su pretensión de establecer un nuevo orden político de corte liberal, la defensa incluso xenófoba de la personalidad nacional, (44) la sobrevaloración del sentimiento frente a la razón ilustrada y también el ensalzamiento del Yo individual frente al cuerpo social, entre otros valores morales o filosóficos que, tomados en su conjunto, resultan contradictorios entre sí. Prescindiendo de las anteojeras, que nos circunscribirían a buscar -como única causa de la reflexión stirneriana sobre la subjetividad individual y su ámbito propio de actuación autoliberadora- el desarrollo de las incesantes polémicas en las que se verían envueltos los jóvenes hegelianos, parece una hipótesis plausible pensar que el proyecto stirneriano de apología del yo personal refleja este efervescente clima ideológico y literario. (45) Efectivamente, el pensamiento de Stirner expresa sólidamente este deseo de recuperar frente al objetivismo de la razón moderna -que según hemos visto terminó por disolver la noción de sujeto personal al negarle una fundamentación metafísica- la autoafirmación romántica de la conciencia individual. Así pues, con su teoría individualista -que replantea la cuestión del sujeto en términos muy originales- intenta detener el curso de

---

(44) V. en torno a este punto el ensayo de Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1988, pp. 9-51, en donde explora los orígenes del nacionalismo implícito en la noción de *Volkgeist* [espíritu o genio nacional] a partir de Herder en 1774 y sus consecuencias culturales y políticas más inmediatas.

(45) Aunque con las matizaciones pertinentes, la vida y la obra de un Schopenhauer, un Bakunin o incluso un Marx -tomados al azar entre un largo etcétera de figuras notables- acusan también características vitales típicas de este movimiento artístico, compartiendo un cierto gusto romántico por la originalidad personal y por la exageración de sus ideas y actitudes, independientemente de las convenciones sociales.

la filosofía moderna desde Descartes a Hegel. Es evidente que esta subjetividad singular aparece caracterizada por su substancial egoísmo pero, al mismo tiempo, fundará su autorreconocimiento en la autonomía individual más absoluta y en el espíritu de rebelión contra los poderes exteriores, presupuestos que -independientemente de su filiación filosófica- son un punto de referencia para localizar a la unicidad stirneriana en la esfera de influencia del romanticismo europeo. (46) En conclusión, creemos plausible afirmar que la pregunta stirneriana por la subjetividad singular y su respuesta -antiautoritaria, individualista, egoísta y nihilista- pueden entenderse también, en un escenario histórico-cultural más amplio del que nos es habitual, como una reacción *culturalmente* romántica ante la devaluación filosófica sufrida por el concepto de individuo en los siglos precedentes que, de alguna manera, rompía con uno de los principios capitales de la civilización *moderna* y que el movimiento romántico -con todas sus contradicciones- se encargó de recuperar para la contemporaneidad. (47)

---

(46) Arnold Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Ed. Labor, 1988, vol. II, p. 356, precisa sobre la autonomía intelectual y el individualismo romántico que "ninguna de las dos ideas era nueva, pero ahora, por primera vez, ocurría que se incitaba al individuo a la rebelión contra la sociedad y contra todo lo que se interponía entre él y su felicidad". También Jaime Vicens Vives, "El romanticismo en la historia", *Hispania*, X (1950), pp. 745-765 (ahora en AA, VV, *Historia y crítica de la literatura española*, vol. V: *Romanticismo y realismo*, Barcelona, Ed. Crítica, 1982, p. 63) advirtió sobre este asunto que estar "solo, sin ley y sin rey, es la máxima aspiración del individualismo extremista" presente en la mentalidad romántica. Pero ¿no es este el mensaje práctico que se trasluce de la lectura de los escritos de Stirner?

(47) Todo esto sin menoscabo de la problemática social y teórica que se expuso *supra* en la introducción a este trabajo, apdos. II.1 y II.2, cuyo reflejo en *Der Einzige* es incuestionable. Dado que la designación de una filosofía como *romántica* no es en sí misma muy clarificadora al respecto, debido a la ambigüedad que el vocablo ha llegado a alcanzar -comprendiéndose, a veces, en el supuesto periodo de la filosofía romántica a Schelling, Hegel, Schopenhauer, Marx, Comte e incluso Nietzsche-, se hace preciso subrayar que los indicios que nos sugieran esta adscripción para la filosofía de Stirner son -aparte de lo dicho más arriba, a saber, su recuperación exaltada de la subjetividad individual- su rechazo de los *principios racionalistas* clásicos (lo que le aproxima al irracionalismo), su patente *orientación voluntarista*, su inconformista crítica de los *valores sociales burgueses* y la dramática *sublinidad* de su talante filosófico. Consideramos, pues, que todas estas características son *espiritualmente* románticas aunque hacemos notar que una justificación precisa de este juicio necesitaría de un examen más detallado, lo que nos alejaría considerablemente del objeto de este estudio.

## VI.2. DISCUSION FINAL SOBRE EL PROYECTO STIRNERIANO.

Una vez que han quedado a la luz las raíces metafísicas del planteamiento stirneriano y el entorno epistémico y cultural en el que fructificó la obra de Stirner se hace precisa una valoración final sobre su trascendencia filosófica. Para ello, efectuaremos un repaso general de las diferentes opiniones que se han vertido sobre su obra, tanto en el momento histórico de su aparición como en el presente más inmediato a nosotros. (1)

### VI.2.1. El individualismo absoluto y su crítica contemporánea.

Al igual que, como ha escrito Mc Lellan, las ideas de Stirner se vuelven más comprensibles comparándolas con las que defendieron sus compañeros, también parece posible ubicar el sentido histórico del individualismo stirneriano, discutiendo las valoraciones realizadas por los primeros críticos de Stirner, que no fueron otros que los propios miembros del círculo de los jóvenes hegelianos. (2) Por lo que conocemos, el impacto de *Der Einzige und sein Eigentum* fue formidable. Por una u otra causa todos los personajes que se halla-

---

(1) Debido a que la bibliografía sobre Stirner, pese a ser muy abundante en términos numéricos, por ser antigua y escasamente reeditada resulta en la práctica inasequible, remitimos al lector al trabajo citado de H. Helms en donde el autor ofrece precisas referencias sobre trabajos que tocan desde diferentes perspectivas el pensamiento Stirneriano. Sin embargo, gran parte de estos trabajos debido a razones coyunturales -que varían según el contexto filosófico en el que se encuentra el intérprete- no poseen una influencia profunda ni, desde luego, duradera sobre los estudios posteriores por lo que puede decirse que a la larga su vigencia es de hecho nula. De algún modo, se tiene la impresión de que el mismo olvido que sufre la filosofía de Stirner se contagia a los ensayos que se ocupan de explicarla. En cualquier caso, nosotros nos limitaremos a discutir de forma sintética las interpretaciones o las indicaciones hermeneúicas sobre su obra que estíamos pueden marcar la línea más coherente para futuras investigaciones.

(2) D. Mc Lellan *op. cit.*, p. 137.

ban implicados en los grupos encabezados por Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach tuvieron que revisar las posiciones teóricas que hasta entonces sostenían. Existen sinceros testimonios de que el panorama ante el que se encontraban resultaba poco definido de manera que la publicación del principal y único libro de Stirner parece haberles obligado a reaccionar de inmediato. (3) Por ejemplo, M. Hess escribió a finales de 1844 el folleto *Die letzten Philosophen* (Los últimos filósofos) en el que criticaba el egoísmo stirneriano por su conversión de la sociedad en una guerra de todos contra todos, lo que para Hess podría llevar a un estado de barbarie. (4) Poco después, en enero de 1845, Hess escribe una carta a Marx en la que concuerda con él en su juicio sobre la obra de Stirner, a saber: Stirner se halla poseído por el ideal de la sociedad burguesa imaginando destruir el Estado mediante un simple contrasentido de carácter idealista. (5) Por el otro extremo, muy próximo a B. Bauer, Szeliga consideró al *único* como una nueva manifestación de la conciencia de sí. Pero añadía también que para la crítica pura el Yo stirneriano era una especie de fantasma de todos los fantasmas, concediendo a Stirner el haber llevado al Espíritu a una nueva conquista en la lucha contra los dogmas aparentemente invencibles de la libertad y el desinterés. Por lo tanto, para él, el *único* parece significar un paso más del progreso del Espíritu para acceder a la autoconciencia. (6) Más interesante es la actitud de B. Bauer por el peso que su opinión tenía en el grupo berlinés. En 1845 Bauer, frecuentemente aludido por Stirner en la obra, respondía manifestan-

(3) D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 47, transcribe este breve fragmento de una carta que Marx dirigió a Ruge en septiembre de 1843: "Si no hay duda acerca del pasado y de dónde venimos, existe una gran confusión cuando se trata de definir la meta que nos proponemos. No sólo reina una general anarquía entre los reformadores, sino que cada uno tiene que admitir por lo que a sí mismo se refiere que no posee ninguna idea clara acerca de lo que su programa deba ser". En él queda patente el estado de desunión y de confusión que reinaba entre los antiguos discípulos -directos o indirectos- del viejo Hegel.

(4) Cf. D. Mc Lellan, *op. cit.*, p. 179.

(5) Cf. H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme*, ed. cit., p. 137.

(6) *Op. cit.*, pp. 128-129.

do que Stirner era el principal luchador contra la crítica. Ahora bien, él entendía que si a Stirner le resultaba fácil salir victorioso frente al liberalismo político y el liberalismo social, en cambio había fracasado ante el *liberalismo crítico* que -según Bauer- resultaba incriticable porque el *criticismo* era ya esencialmente crítico. En otro orden de cosas, Bauer asimilaba el egoísmo de Stirner a la substancia, llevada por Stirner a su más abstracta abstracción. (8) En lo que si se hallaba Bauer de acuerdo con Stirner era en su crítica a Feuerbach por el misticismo religioso y el carácter hegelianizante de su doctrina. Pero, con todo, Bauer aprovechaba a oportunidad para mostrar el individualismo de Stirner como una prolongación de la filosofía de Feuerbach, considerando que ambos planteamientos eran en sí mismos dogmáticos si se contraponían a la *crítica pura*. (8) Por su parte Feuerbach también se sentiría afectado por el libro de Stirner. De este modo, a finales de 1844 resumía sus primeras impresiones tras la lectura de la obra afirmando que Stirner era el escritor más genial y más libre que había encontrado. Sin embargo, matizaba que en su individualismo prevalecía la verdad del egoísmo en una forma excéntrica, incompleta y falsa hasta el punto de que su polémica contra la antropología reposaba en una simple incomprensión. (9) Poco después, en diciembre de 1844, Feuerbach escribía en una carta, con cierto tono de superioridad, que percibía en la crítica de Stirner a su pensamiento una cierta vanidad, como si Stirner quisiera hacerse

---

(7) *Op. cit.*, p. 129.

(8) Cf. *op. cit.*, pp. 129-130. Al revisar retrospectivamente esta discusión resulta un tanto sorprendente que, en el intercambio dialéctico entre Bauer y Stirner, ambos reprochen a la parte contraria haberse doblegado a la filosofía de Feuerbach sin superarla definitivamente (v. *supra* con respecto a este punto el cap. I., aptdo. 3, nota nº 24 y texto correspondiente en donde se examina la crítica de Stirner a Bauer). De aquí se deduce el interés de los pensadores berlineses por desprenderse del influjo del *humanismo* que pesaba sobre el ambiente intelectual que les rodeaba. Por esta razón, parece que los miembros del grupo berlinés fueron más precoces en su separación de Feuerbach que la llamada *ala materialista* de la izquierda hegeliana mucho más fiel a los presupuestos del sistema feuerbachiano.

(9) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 130.

famoso a costa suya. (10) Cuando por fin en 1845 Feuerbach decidió responder públicamente a Stirner en la revista trimestral de Wigand, intentó refutar una por una las tesis de *Der Einzige* que más podían erosionar su humanismo naturalista. (11) Así, Feuerbach defiende la transferencia de los predicados divinos al Hombre argumentando que si éstos se suprimieran "no podría dejar subsistir ni siquiera la naturaleza ni el hombre", (12) porque es *abstractamente* todo lo que son la naturaleza y la humanidad *realmente*. Precisa además que él se ha limitado a arrebatar a estos predicados su carácter trascendente perdiendo de este modo su sello abstracto y teológico. (13) Y como réplica dialéctica añadía que la invocación del *único* a la nada encubría un sentido religioso: "Pero ¿es que, por ventura, no es también la nada un predicado de Dios, ni constituye la frase 'Dios es nada' asimismo una expresión de la conciencia religiosa?". (14) Más adelante, Feuerbach se protege de la acusación stirneriana de haber divinizado al Hombre matizando que la afirmación de que Dios

(10) *Op. cit.*, p. 131.

(11) V. *supra*, cap. I, aptdo. 4, nota nº 27 y texto correspondiente en donde ya nos referimos a esta publicación de Feuerbach.

(12) L. Feuerbach, "La relación existente entre *La esencia del cristianismo* y *El único y su patrimonio*", ed. cit., p. 146.

(13) Cf. *op. cit.*, pp. 146-147.

(14) *Op. cit.*, p. 146. En nota a pie de página Feuerbach justificaba esta afirmación, recordando que la fórmula 'Dios no es nada' o 'Dios es la nada' se podía hallar tanto en las religiones orientales como en los místicos cristianos. En este punto Feuerbach adopta la misma línea de interpretación que nosotros hemos utilizado anteriormente, intentando evidenciar los rasgos metafísicos que subyacen al concepto stirneriano de *sujeto singular* (v. *supra*, cap. V., aptdo. 2). Sin embargo, nosotros reconstruimos el sentido de la apelación stirneriana a la 'nada creadora' partiendo de una sugerencia de Paterson según la cual la *nada* de la que habla Stirner es el continuo punto de arranque de la inabarcable identidad del *único* en oposición al concepto de *autoconciencia crítica* propuesto por Bauer (v. cap. I, aptdo. 2, nota nº 20 y texto correspondiente). Igualmente nos hemos referido a la 'nada creadora' al explicar por qué Stirner rechaza cualquier fundamentación metafísica externa para el *único*, concibiéndolo como substancia individual autoconsciente que emerge de la *nada* (v. *supra* cap. V, aptdo. 2). Nos parece también coherente la interpretación en sentido nihilista de A. Camus, *El hombre rebelde*, ed. cit., p. 78, para quien la famosa frase manifiesta el repudio más absoluto de Stirner por las ideas y los valores eternos. En suma, creemos que la justificación de Feuerbach con la que iniciamos esta nota hay que entenderla más bien como una reflexión puramente defensiva que no acierta a descubrir la intencionalidad filosófica de Stirner.



es una proyección de los deseos del Hombre equivale a la negación de la existencia objetiva de un Dios. (15) Igualmente, Feuerbach sale al paso de la acusación de Stirner de haber escindido al hombre en un Yo principal y esencial -la especie humana- y un Yo secundario e inesencial -el individuo concreto- dudando de que Stirner hubiese leído con atención *La esencia del cristianismo*, que, en su opinión planteaba precisamente la eliminación de toda escisión alienadora. (16) Feuerbach concluye estas argumentaciones contraatacando a Stirner por haber divinizado al *único*, proponiéndole desembarazarse no sólo del Dios abstracto celeste sino también del abstracto *único* terrestre: "Quítate de la cabeza el 'Unico' del cielo, pero quítate también de ella el 'Unico' de la tierra". (17) Pero, sin duda, la afirmación más sorprendente de Feuerbach se produce al final de su escrito de réplica. En estas últimas líneas, Feuerbach niega que él sea un idealista o un materialista abstracto, definiéndose a sí mismo como comunista: "puesto que Feuerbach transpone a la comunidad el ser [*Wesen*], esencial del hombre, es él un hombre comunitario, un comunista". (18) Arvon, ha interpretado esta manifestación de Feuerbach como un inesperado avance en sus posiciones filosóficas. Según este autor, Feuerbach cede ante la presión de Stirner y de su obra, tratando de corregir el carácter abstracto de su humanismo y dotándolo de un contenido práctico. El hombre no se determina así por sus cualidades humanas, sino que lo hace como un ser carnal y sensible cuya esencia se desarrolla en el seno de una comunidad real. Para Arvon esto supone que, a fin de concretar su humanismo

---

(15) L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 149; "Por lo mismo, la proposición 'el hombre es el Dios, el ser supremo del hombre' resulta idéntica a la proposición 'no hay Dios, no hay un ser supremo tal como lo entiende la teología'. Pero esta última proposición no pasa de ser una expresión atea, es decir, negativa; la primera constituye la expresión práctica y religiosa, o sea, positiva".

(16) *Op. cit.*, p. 149; "Pues ¿cuál es exactamente el tema, el meollo de este libro? Es única y exclusivamente la supresión de toda escisión entre un yo esencial y un yo no esencial; es la divinización, o sea, la posición, el reconocimiento del hombre total, de pies a cabeza".

(17) *Op. cit.*, p. 152.

(18) *Op. cit.*, p. 161.

teórico, deteniendo el golpe mortal asestado por Stirner, Feuerbach debe invocar la realidad social y confesarse comunista como única alternativa. (19)

A pesar de la intervención de Feuerbach, el efecto de la obra stirneriana alcanzó a algunos destacados feuerbachianos que tras conocerla comenzaron a manifestar sus reservas. Este es el caso de Karl Grün que si bien había dicho que Feuerbach les mostraba el fin de la filosofía y su significación última al descubrir al Hombre como resultado final de la historia, conmovido por la lectura de la obra de Stirner creyó un deber suyo poner en guardia a los "verdaderos socialistas" contra la aceptación ciega de la filosofía de Feuerbach. Poco después, en 1846, constataba que el concepto de *unicidad* stirneriano se había originado de la abstracción del ser genérico feuerbachiano. (20) Esto era tanto como admitir que el pensamiento de Stirner nacía de una profundización filosófica que, partiendo de Feuerbach, trascendía los límites del propio pensamiento feuerbachiano. Más interesante, sin duda, fue la reacción de Marx y Engels. En octubre de 1844 apareció *Der Einzige* y poco después Engels escribió a Marx -que se hallaba en París- poniéndole al corriente de la aparición de la obra y llamando su atención sobre ella. (21) En el mes de diciembre de 1844, Marx tenía ya la obra de Stirner y probablemente contestó a Engels recriminándole por el entusiasmo inicial que en él había despertado

---

(19) H. Arvon, *op. cit.*, pp. 134-135. Pero esta solución no es, según Arvon, totalmente convincente debido a que Feuerbach queda todavía prisionero de la abstracción porque el sujeto individual no se enraiza en la vida real, limitándose a sentirse en comunidad con sus semejantes (v. *op. cit.*, p. 135).

(20) Cf. *op. cit.*, p. 134.

(21) La carta en cuestión contiene la siguiente valoración de Engels; "Probablemente habrás oído hablar, si es que aún no lo has leído, del libro de Stirner *El Único y su propiedad*. El editor me lo ha enviado, y se lo he dejado a Hess en Colonia. El principio del noble Stirner (tú ya conoces a Schmidt, de Berlín, que ha publicado en la colección de Buhl algo sobre los misterios de París) es el egoísmo de Bentham, desarrollado por una parte con más lógica y por otra con menos. Con más lógica, porque Stirner, en su calidad de ateo, coloca al individuo por encima de Dios, mientras que Bentham deja subsistir a Dios en una nebulosa lejana, y porque, empujado sobre los hombros del idealismo alemán, es un idealista materialista y empírico, mientras que Bentham es simplemente empírico... Por estas cosas, la obra es importante, mucho más importante de lo que, por ejemplo, cree Hess. Debemos evitar mirarla de soslayo. Por el contrario, hemos de considerarla como la exacta expresión de todas las inexactitudes e insensateces actuales" (tomada de C. Díaz, *Por y contra Stirner*, ed. cit., pp. 43-44).

el libro de Stirner. (22) Finalmente, Engels envía una carta a Marx, fechada el 20 de enero de 1845, excusándose ante su amigo por su apresuramiento y declarándose totalmente de acuerdo con Marx en su opinión sobre Stirner. (23) Pero sería entre el otoño de 1845 y la primavera de 1846 cuando Marx y Engels -con la redacción de *La ideología alemana* realizaron la verdadera crítica de Stirner. En esta obra Stirner recibió un tratamiento tan riguroso que el método empleado por Marx y Engels para eliminar a Stirner del panorama filosófico ha llamado poderosamente la atención de los comentaristas. Efectivamente, debido al agresivo carácter con que esta crítica fue concebida, Paterson ha escrito que Marx persiguió a Stirner "con tal salvajismo y rencor que, como maestro de la invectiva que era, raramente igualó nunca". (24) Es coherente pensar que la razón de ello estriba en que contextualmente Stirner parecía ser el mayor enemigo del socialismo en Alemania y Marx era especialmente sensible a que circulase una versión del socialismo como ideal moral abstracto y religioso. (25) No obstante, hay quien entiende que, aun-

---

(22) Debido a que esta carta de Marx a Engels se ha perdido, es imposible precisar los términos empleados por Marx (v. Arvon, *op. cit.*, p. 137).

(23) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 137, C. Díaz, *op. cit.*, p. 44, recoge un fragmento de dicha carta de Engels: "Por lo que respecta a Stirner, ahora comparto enteramente tu opinión. Cuando te escribí, me encontraba todavía fuertemente influido por la impresión que me produjo la lectura inmediata del libro. Pero tras haberlo cerrado y reflexionado más despacio, soy totalmente de tu opinión".

(24) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 106: "Marx pursued Stirner with a savagery and rancour which, master of invective as he was, he rarely ever equalled". A este estilo utilizado por Marx y Engels en su lucha contra el pensamiento stirneriano ya nos referimos anteriormente (v. *supra*, cap. II, aptdo. 4, nota nº 7).

(25) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 107-108, en donde el autor ofrece dos testimonios en este sentido. Por un lado, Arnold Ruge -que había quedado también fascinado por el libro de Stirner- le reconocía como "el liberador teórico" que había salvado al individuo de abstractas generalidades. Por otro lado, Gustav Julius, perteneciente al círculo de los Bauer, se había inspirado en la crítica de Stirner al socialismo para extenderla a Marx y Feuerbach quienes, según él, propugnaban con su *humanismo práctico* una forma de alienación religiosa de tipo dualista. H. Arvon, *op. cit.*, p. 153, es más explícito que Paterson sobre la reacción de Ruge, citando un fragmento de una carta que, en diciembre de 1844, Ruge escribe a Nauwerck manifestando que el libro de Stirner "es una liberación de la más necia de todas las necedades, la 'dogmática social de los artesanos', ese cristianismo nuevo que predicán los simples de espíritu y cuya realización equivaldría a la vida lamentable que los corderos llevan en un redil". Igualmente, Arvon, *ibid.*, menciona la existencia de una carta en la que Hess reprochaba a Ruge el haber abandonado la causa de la libertad como consecuencia de su lectura de Stirner y nos recuerda que Ruge le respondió asombrado por el hecho de que no compartiese con él su favorable opinión acerca de Stirner.

que la parte de *La ideología alemana* que se ocupa de Stirner resulte pesada y acumule excesivos trazos grotescos, una vez "desembarazada de su revestimiento satírico, posee un interés cada vez más vivo, el cual se sigue de la exposición de una crítica sagaz y profunda". (26) Igualmente, se ha señalado que se trata de un trabajo documentalmente muy valioso porque progresivamente Marx y Engels van indicando las fuentes del pensamiento stirneriano, estableciendo sugerentes comparaciones. (27) Arvon apunta además -lo que viene a reforzar el argumento más arriba transcrito de Paterson sobre la causa del visceral ataque de Marx a Stirner- que si el primero acusa al segundo de "ridículo pequeño burgués", esta animosidad no es explicable apelando al temperamento combativo de Marx, sino al hecho constatable de que *Der Einzige* no sólo había sido acogida como una obra curiosa e interesante sino que era en ese momento un libro profundamente influyente y contrario a su esquema de pensamiento. (28) Ahora bien, puesto que el pensamiento de Stirner se constituyó en la base teórica principal contra el *humanismo*, quedando cualquier socialismo humanista -tal como el que por entonces defendía Marx- en una situación de indefensión, según Arvon, Marx se propuso en su crítica de Stirner alcanzar tres objetivos. Primeramente, habría que refutar el postulado stirneriano de que la conciencia pudiese ocupar el puesto primordial. En segundo lugar, debería demostrar que el socialismo podía desligarse teóricamente de implicaciones manifiestamente moralizantes establecidas en función de un concepto abstracto de Hombre. En tercer lugar, se imponía lógicamente la ruptura definitiva con el humanismo feuerbachiano. (29) Por su parte,

---

(26) H. Arvon, *op. cit.*, p. 151.

(27) *Op. cit.*, p. 151.

(28) *Op. cit.*, p. 152. Arvon, *ibid.*, llega a afirmar sobre el valor histórico de *Der Einzige* lo siguiente: "Il n'est pas exagéré de dire que la pensée stirnérienne laboure l'esprit de 1845" ("No es exagerado el decir que el pensamiento stirneriano labra el espíritu de 1845"). También, pues, para Arvon, la crítica de Marx acertó al elegir a Stirner como su más peligroso enemigo, al identificarle como el soporte intelectual de los contradictores del socialismo humanista.

(29) *Op. cit.*, p. 156.

(29) *Ibid.*

Paterson tras quejarse, para empezar, de que el encasillamiento histórico de Stirner como 'anarquista individualista' haya servido para oscurecer su influjo sobre Marx y Engels en el periodo de formación del materialismo histórico, (30) resume los puntos concretos del trabajo de demolición de la filosofía stirneriana que constituye *La ideología alemana*. Según Paterson, la "crítica básica y repetida de Marx a Stirner es que su concepción de 'conciencia es inútilmente metafísica, y que la figura del Único, por consiguiente, es el resto de una extravagante y vacía abstracción". (31) Por ello, Marx y Engels contestan a Stirner que tanto la conciencia como la naturaleza humana son productos sociales no pudiendo ser separadas de sus condiciones materiales. (32) Esto significa para Marx y Engels que Stirner no es más que un ideólogo puro encerrado en categorías

(30) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 102. En esta caracterización de Stirner, que ha servido para ocultar una parte de la verdad, concurren diversas circunstancias que conviene apuntar. Primeramente, el hecho de que *La ideología alemana* nunca fuese publicada en vida de Marx lo que, dada la difusión de sus escritos, indirectamente supuso el desconocimiento general de la importancia que en su momento tuvo para los fundadores del materialismo histórico el libro de Stirner. En todo caso, Marx indica el "Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*", escrito en 1859, que con *La ideología alemana* Engels y él pretenden "liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior" (v. en *DE*, vol. I., p. 374). Sin embargo, no aparece la menor alusión a Stirner en un intento consciente o inconsciente de sepultarle en el más oscuro de los olvidos. Es, pues, una vez aparecida, estudiada y criticada la obra de Stirner cuando se produce el salto teórico que escinde el pensamiento de Marx en dos fases más o menos diferenciadas. Esta es la misma lógica que, por otra parte, sigue Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Engels trastoca las fechas y, al explicar el proceso de descomposición de la escuela hegeliana, sitúa a Stirner tras Strauss y Bauer en una trayectoria continua de lucha contra la alienación religiosa, para culminar *inaplicablemente* este proceso con la publicación de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, cuya primera edición se sitúa en 1841, o sea, tres años anterior a *Der Einzige*. Engels es también responsable de la inclusión de Stirner en las filas del anarquismo junto a Proudhon y Bakunin (cf. F. Engels, *op. cit.*, en *DE*, vol. II, pp. 386-387 y 407; complétese lo dicho aquí *supra*, cap. II, aptdo. 3 de este estudio y en especial la nota nº 4). Lo que se concluye de todo esto es que Marx, Engels -y con ellos el conjunto de la literatura marxista- han ignorado estas influencias que, por contraposición, los estudiosos de la obra de Stirner -como Arvon y Paterson- subrayan decididamente. A este respecto, v. *supra*, cap. I, aptdo. 4, notas nº 36-37 y textos correspondientes en donde hemos citado también las opiniones de Stepelevich y Lobkovic, quienes también señalan el influjo de Stirner sobre Marx.

(31) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 109; "Marx's basic and recurring criticism is that his conception of 'consciousness' is uselessly metaphysical, and that the figure of Unique One therefore remains a bizarre and empty abstraction".

(32) Cf. *op. cit.*, p. 109.

abstractas. (33) Partiendo de este punto de vista global, Marx y Engels, desarticulan minuciosamente el discurso stirneriano analizando sus contradicciones. Especialmente, Marx refuta la crítica del comunismo realizada por Stirner, afirmando que éste procede siempre de manera dogmática y moralista, sin atender a la realidad empírica: "El comunismo resulta, por ello, sencillamente inconcebible para nuestro santo, porque los comunistas no hacen valer ni el egoísmo en contra del espíritu de sacrificio ni el espíritu de sacrificio en contra del egoísmo, ni envuelven teóricamente esta contraposición en aquella superabundante forma ideológica, sino que ponen de manifiesto, por el contrario, su fuente material, con la que desaparece la contraposición misma. Los comunistas no predicán absolutamente ninguna moral, lo que Stirner hace con gran largueza". (34) En términos globales, para Marx, Stirner ignora completamente que el comunismo es en esencia un movimiento práctico, con medios y fines concretos, porque él procede equivocadamente con un método apriorístico y ahistórico para caer, por fin, en el subjetivismo más absoluto. (35) Igual juicio se encuentra en la crítica que Marx efectúa sobre la vinculación política entre individuo y Estado establecida por Stirner. Marx opina sobre este tema que Stirner ha creído que un rechazo meramente autoconsciente del Estado es capaz de destruir el Estado real, pero no ha analizado las condiciones prácticas y materiales sobre las que el Estado descansa con lo cual su "acto de rebelión es puramente nominal". (36) En cuanto a su filiación ideológica y de clase, Marx se esfuerza por demostrar que en Stirner se debe reconocer al pequeño burgués alemán típico. Así, Marx califica el capítulo de *Der Einzige* que Stirner

---

(33) Cf. *op. cit.*, pp. 110-111.

(34) K. Marx y F. Engels, *IA*, ed. cit., p. 287. Como se puede apreciar Marx salía aquí al paso de la acusación de abnegación cristiana en la que para Stirner consistía la moral propia del comunismo.

(35) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 111.

(36) V. Paterson, *op. cit.*, p. 112.

dedica a explicar su noción de *individualidad* como un resumen de las quejas y excusas con que la pequeña burguesía alemana se consuela de su impotencia. (37) Marx refuerza estas afirmaciones intentando asignar a Stirner el papel de perfecto *nehegeliano alemán*. Por ejemplo, señala que Stirner se ha centrado exclusivamente en la historia alemana, confundiéndola con la historia universal, por lo que su visión de la historia se halla totalmente bajo la perspectiva de la filosofía alemana: "En vez de la historia universal, San Max [es decir, Stirner] nos sirve unas cuantas glosas, extraordinariamente pobres y torcidas, además, acerca de la historia de la teología y la filosofía *alemanas*. Y si alguna vez que otra nos salimos en apariencia del marco de Alemania, es exclusivamente para ver cómo los hechos y los pensamientos de otros pueblos, por ejemplo la Revolución Francesa, 'alcanzan su propósito final' en Alemania, [...]. Sólo se citan hechos de la nación alemana, se los examina y concibe a la manera nacional alemana y el resultado es, naturalmente, un resultado nacional-alemán". (38) Para resumir en una breve sentencia lo que el individuo stirneriano significa para Marx, diremos con Paterson que es simplemente "la apoteosis de la inercia social". (39) Ante todo esto -a diferencia de Arvon- Eugène Fleischmann ha emitido una valoración muy dura sobre la actitud poco elegante de los autores de *La ideología alemana*. Según él la "crítica de Marx y Engels a Stirner está notoriamente desenfocada. No es exacto que ridiculizar la persona de un hombre equivalga a refutar sus ideas". (40) Por otro lado, considera que la interpretación que sus notables críticos ofrecen de Stirner como ideólogo doctrinario debe corregirse puesto que *El único y su propiedad* puede ser

---

(37) K. Marx y F. Engels, *IA*, p. 367. Esta será en el futuro la descalificación clásica de Marx a Proudhon y Bakunin y se convertirá, a la larga, en el insultante grito de guerra del marxismo para esquivar las críticas que tradicionalmente ha recibido el "socialismo científico" por parte del movimiento anarquista.

(38) *Op. cit.*, p. 212.

(39) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 112: "He is the apotheosis of social inertia".

(40) E. Fleischmann, *op. cit.*, p. 224: "Marx and Engels' critique of Stirner is notoriously misleading. It is not just that ridicule of a man's person is not equivalent to refutation of his ideas".

"concebido como un documento sociológico de primer orden, esto es, como el testamento de un intelectual disidente". (41) Stirner sería así entendido como un intelectual sin rumbo fijo, socialmente aislado y ajeno a toda forma de compromiso político. (42) Esta forma de comprender el sentido de la obra de Stirner se aproxima más a la realidad que la ofrecida por Marx, según la cual Stirner sería socialmente -además de un ideólogo puro- un pequeño burgués víctima de la provinciana vida de Alemania, sin apertura mental a las revoluciones que se están produciendo en Francia e Inglaterra y fatalmente condenado a aceptar las ilusiones de su clase. (43)

De cualquier forma, los comentaristas de Stirner no vacilan en sostener que existen diferentes aspectos en los que su rivalidad con Marx y Engels-condiciona el futuro desarrollo de la teoría marxista. Brevemente, resumiremos cuáles serían las aportaciones de Stirner a los promotores del *socialismo científico*. En primer lugar, Stirner obliga a Marx a revisar los fundamentos morales y metafísicos de su programa socialista de tipo humanista. (44) Conviene anotar que el comunismo de inspiración humanista no es totalmente una invención de Stirner -como Marx pretende hacer creer en *La ideología alemana* - sino que es el que Marx o Hess asumían cuando Stirner se lanzó sobre él. (45) A raíz de la reflexión de Marx sobre las objeciones planteadas por Stirner en su libro al comunismo moralizante, parece probable que Marx elaborara la conocida distinción posterior entre "socialismo científico" y "socialismo utópico". (46) En segundo lu-

---

(41) E. Fleischmann, *op. cit.*, p. 225; "And so the *Individual and his Property* can easily be conceived as a sociological document of the first order, namely, the testament of a dissenting intellectual".

(42) Cf. *op. cit.*, p. 225.

(43) Cf. este argumento en H. Arvon, *op. cit.*, p. 159.

(44) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 116.

(45) H. Arvon, *op. cit.*, p. 162

(46) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 117. Para este autor es un hecho muy significativo al que Marx defendiera en *La sagrada familia* (cuyo plan general fue trazado en 1844) la moralidad socialista de Proudhon y un año después comente en *La ideología alemana* la debilidad de la dialéctica proudhoniana. Paterson, *op. cit.*, p. 118, se auxilia además de la opinión de S. Hook, *From Hegel to Marx*, Michigan, 1962, cap. 5, sec. II, I(a), quien escribe que al mostrar Stirner la vaciedad de los consignas habituales -como humanidad, nación, libertad abstracta- Stirner preparó el camino para un análisis más realista de estos temas.



gar, tras la lectura de Stirner se fija definitivamente el concepto marxista de *praxis* que le permite separarse de Feuerbach. Arvon comenta al respecto que Marx opone entonces a la *conciencia creadora* del único singular, la *praxis creadora*, según la cual la evolución dialéctica está garantizada no por la historicidad de la conciencia especulativa sino por la actividad humana. La *praxis* aparece entendida como una actividad ejercida sobre un medio social, constituyéndose en la negatividad efectiva por la que es suprimida la alienación social. (47) Paterson, siguiendo muy de cerca a Arvon, precisa que el concepto de *praxis* empleado por Marx a partir de 1845 denota el aspecto creativo y dinámico de la experiencia humana, en vez de pensarse como una aceptación pasiva y mecánica de los datos sensibles. (48) De ser cierta esta influencia, Marx habría rechazado el subjetivismo de Stirner pero habría recogido de él la potencia creativa de su dialéctica individualista. (49) Por último, Paterson admite que Marx había utilizado anteriormente el concepto de *praxis* pero insiste en que cuando habla de la *praxis* en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, lo hace para distinguir su materialismo dinámico del materialismo pasivo de Feuerbach, con lo que se aprecia una evolución en el significado dado a este concepto. (50) En tercer lugar, Paterson encuentra que Marx hereda de Stirner una concepción pragmática de la verdad, según la cual la verdad es un instrumento de los propósitos humanos, muy análoga a la concepción de verdad del *único singular* como vehículo de sus propósitos egoístas. (51) Como conclusión de este examen, se sigue la

---

(47) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 160.

(48) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 119.

(49) *Op. cit.*, p. 120. H. Arvon, *op. cit.*, p. 160, declara que es muy difícil saber hasta que punto la refutación de Stirner condujo a Marx a una redefinición del concepto de 'praxis'. Sin embargo, Paterson, *op. cit.*, p. 120, funda sus aseveraciones en dos hechos totalmente ciertos; a) que *Der Einzige* es la última gran obra que producen los jóvenes hegelianos antes de la ruptura de Marx con la filosofía hegeliana; b) que en esta ruptura comienza a jugar un papel primordial en el pensamiento de Marx el nuevo concepto de 'praxis'. De todos modos, en nuestra opinión, no es fácil determinar el grado de influencia que ejerció Stirner sobre Marx en la aparición de este nuevo matiz que muestra el concepto.

(50) R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 120.

(51) *Ibid.*,

evidencia de que en 1845, año crucial en la evolución personal de Marx, éste se tomó muy en serio a Stirner como pensador moral y como filósofo opuesto a sus planteamientos, (52) hasta el punto de que la lectura de su obra le obligó a precisar el sentido de su orientación teórica que se encontraba ya bastante elaborada. (53)

De cuantas polémicas, reacciones y réplicas se inician tras la aparición de la obra de Stirner es, sin duda, ésta última la que más relevancia posee. No sólo por estar protagonizada por una figura de gran significación histórica y filosófica -como ha sido Marx- sino porque el curso posterior de los acontecimientos ha puesto de manifiesto que no se trataba de una vana discusión circunstancial. En resumen, tanto Marx como Stirner perseguían el objetivo de presentar un modelo de sociedad de hombres auténticamente libres y no sólo formalmente libres. Igualmente, sus proyectos filosófico-sociales se originan en un mismo contexto histórico, caracterizado por el ascenso de una nueva clase que transforma las estructuras económicas e ideológicas en un avance sin precedentes en la historia universal de la humanidad. Ambos proyectos de emancipación se opondrán a esta nueva situación histórica y denunciarán las contradicciones inherentes a la sociedad burguesa contemporánea. Además, el bagaje cultural, los presupuestos hegelianos y el tipo de lenguaje que usan es también común a ambos, aunque difieran en cuanto a las soluciones propuestas para solventar el problema básico de la alienación del sujeto en la nueva sociedad industrial. Concluyendo, hay que decir en favor de Marx que él llegará a contar con una doctrina realizable colectivamente en un futuro lejano. Pero, por el contrario, carece de soluciones para la vida fugaz de cada individuo concreto. Es este vacío de sentido el que pretende llenar Stirner con una doctrina para la acción individual centrada en el presente inmediato. (54)

---

(52) Cf. *op. cit.*, p. 121.

(53) Por estas razones Paterson, *op. cit.*, p. 122, ha exigido que se tenga en cuenta a Stirner en cualquier discusión sobre los orígenes del marxismo, aunque sólo sea para reconocerle esta influencia momentánea sobre sus fundadores.

(54) Cf. E. Fleischmann, *op. cit.*, p. 227.

VI.2.2. El conflicto de las interpretaciones.

La significación filosófica de la obra de Stirner, al igual que la de cualquier otro producto elaborado por el pensamiento humano, se encuentra sujeta a una discusión siempre revisable. Debido a que se trató de la creación reflexiva de un epígono -en su día notable, como hemos mostrado- de la escuela hegeliana que pretendía conscientemente desvincularse de su marco filosófico para abrir una nueva era y debido también al hecho de que, contra todo pronóstico, fuese rápidamente olvidado, sin que su esfuerzo intelectual encontrase una cierta continuidad a través de discípulos directos, precisar el sentido último de su pensamiento, resulta una cuestión nada sencilla. Suele suceder en muchas ocasiones que los escritos de los grandes maestros hallan en sus seguidores la disposición hermenéutica necesaria para aclarar los objetivos básicos y completar lo que originariamente era un esquema de intuiciones más o menos fragmentario. Puesto que no es éste el caso de Stirner, se quiera o no, su figura histórica permanece momificada en la década de 1840-1850, transmitiéndose, más o menos, una imagen de él que responde a la caricatura que Engels dibujara y en la que aparece como un intelectual radical, excéntrico e impasible que sigue fumando complacidamente su cigarro mientras sus compañeros discuten sobre serios asuntos políticos. (55) Ello, unido al escaso interés que académicamente se presta a su obra, le ha convertido sin lugar a duda en un *filósofo menor*, como suele decirse un tanto despreciativamente. Con todo, ya que nos habíamos propuesto rescatar

---

(55) Nos referimos a la entrevista sostenida entre Ruge y el grupo de "Los libres", celebrada el 10 de noviembre de 1842 en una taberna, de la que se conserva un dibujo satírico de Engels que representa a Stirner de esta guisa y que constituye el único documento gráfico sobre el aspecto físico de Johann Kaspar Schmidt (v. una reproducción de esta caricatura en H. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, ed. cit., p. 37; igualmente consúltase sobre lo mismo, C. Díaz, *Por y contra Stirner*, ed. cit., p. 22).

su personalidad filosófica del olvido -acaso para que vuelva a él nuevamente-, diremos que aparte de la clásica interpretación global de su proyecto filosófico como precedente del anarquismo europeo o americano que ya examinamos ampliamente, (56) se abren en la actualidad ante nosotros varias líneas posibles para su interpretación. A continuación trataremos de identificarlas, dando cuenta de sus presupuestos fundamentales y de las objeciones que cabe plantearles para proponer finalmente los argumentos en que apoyaremos nuestra propia opinión.

En primer lugar, resulta muy tentador entender que la filosofía de Stirner, en términos generales, es una continuación del idealismo fichteano pasado por el tamiz de la izquierda hegeliana. Concretamente, Maria Silvestri en su estudio ya citado sobre Stirner, ha sugerido esta vertiente interpretativa. (57) Por su parte, Hermann Noack, que sacrifica doce líneas de su conocido trabajo sobre la filosofía europea en honor de Stirner, sitúa a éste por referencia a Kierkegaard, y tras indicar que defiende un "solipsismo radical y un absoluto egoísmo", añade sobre la apuesta stirneriana por la nada: "Esto no es sino una tosca e híbrida analogía frente a la po-

---

(56) V, en especial *supra*, cap, II, aptdo, 3.

(57) M. Silvestri, "Filosofia e politica nell'opera di Stirner", ed. cit., p. 310; "è difficile contestare che l'Unico di Stirner si trovi nella linea e posizione speculativa dell'idealismo assoluto di Fichte" ("Es difícil impugnar que el Unico de Stirner se encuentra en la línea y posición especulativa del idealismo absoluto de Fichte"). En opinión de M. Silvestri, *op. cit.*, pp. 310-311, dado que el *único* conoce y transforma el mundo, se convierte en el exclusivo demiurgo pensable, pasándose así del idealismo de Fichte al solipsismo absoluto de Stirner (v. también *supra*, cap. II, aptdo. 1, nota nº 18 y texto correspondiente). En nuestro entorno cultural, Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1980, p. 47, después de formular la pregunta acerca de la finalidad de la filosofía, precisando que quien filosofa es el hombre íntegro de carne y hueso, resultando así la filosofía un producto humano de cada filósofo, añade lo siguiente: "Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filósofo yo y no al hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal deuelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no se le confunda con ese otro yo de natute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el Unico, también teórico, de Max Stirner". Para Unamuno, pues, el Yo de Fichte y el *único* de Stirner presentan semejanza en cuanto ambos son construcciones teóricas abstractas.

sición de Kierkegaard, una trivial modificación de la filosofía fichteana del yo. Pero ella también fue un hito en el camino hacia el existencialismo nihilista". (58) Naturalmente, existe la posibilidad de hallar textos de *Der Einzige* que, convenientemente tratados, permitirían apoyar esta interpretación. Por ejemplo, el pasaje siguiente: "Ist das Denken nicht *mein* Denken, so ist es bloss ein fortgesponnener Gedanke, ist Sklavenarbeit oder Arbeit eines 'Diener's am Worte'. Für mein Denken ist nämlich der Anfang nicht ein Gedanke, sondern Ich, und darum bin Ich auch sein Ziel". (59) Bastaría convertir esta frase de Stirner, según la cual el Yo es el principio y el fin (*Ziel*) del pensamiento en la afirmación fichteana de que el Yo es formal y materialmente el principio del conocimiento para hacer de Stirner un discípulo de Fichte. Esta maniobra exegética, sin embargo, debe ignorar la propia opinión de Stirner sobre la virtual relación de su filosofía individualista con el pensamiento de Fichte que el propio Stirner, previniéndose de estas probables deformaciones de sus tesis filosóficas, se preocupó suficientemente de aclarar en su libro. (60) En esencia, Stirner reprochó a Fichte tanto el haber postulado frente a un Yo abstracto un incomprendible no-Yo también abstracto como el olvidar que el Yo es una entidad perecedera que surge de la nada y se resuelve en ella. Maria Silvestri ha indicado además otra diferencia fundamental entre el idealismo absoluto y el individualismo absoluto que Stirner propone. Para ella, el idealismo absoluto fracasa al pasar del plano del conocimiento al plano de la acción, porque la autonomía del sujeto no se logra en la esfera de los conceptos sino en la praxis. (61) Stirner, en cambio, abandona el plano cognoscitivo

---

(58) H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, Darmstadt/ Benno Schwabe Verlag, 1962, [tr. cast. de Rafael de la Vega, *La filosofía europea occidental*, Madrid, Ed. Gredos, 1966, p. 360].

(59) *EE*, p. 389; *UP*, vol. II, p. 199; "Si el pensar no es mi pensar, no es más que el devanar de una madeja de pensamientos, es una tarea de esclavo, de 'esclavo de las palabras', El comienzo de mi pensar no es mi pensamiento, soy Yo; también soy yo igualmente su objeto".

(60) V, *supra*, cap. II, aptdo. 1, notas nº 16 y 17 y textos correspondientes.

(61) M. Silvestri, *op. cit.*, p. 309.

renunciando a una imagen global del hombre para sostener que el *único* es soberano en el mundo de la acción: "L'individualismo assoluto, contrapposto all'idealismo assoluto non è la teoria dell'uomo che riconosce sè in tutti gli uomini, ma che riconosce in tutti gli uomini la sua proprietà e li sottomette con la forza". (62) Esto implica toda una concepción disolvente de las relaciones alienadoras de la sociedad constituida, mediante la cual Stirner renuncia a los ideales iluministas del progreso racional de la humanidad, de la comunidad de los doctos, etc. a los que, por el contrario, permanece prendido el Fichte de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (Algunas lecciones sobre el destino del sabio, 1794). En definitiva el Yo, concreto, único, egoísta, que lucha contra toda alteridad alienadora o, simplemente limitadora de su propia manifestación exterior, es decir, la *individualidad auto-dinámica* que Stirner propugna sólo muy pálidamente puede recordarnos a Fichte. La interpretación, pues, fichteana de la filosofía de Stirner nos parece errónea en sentido riguroso.

En segundo lugar, el pensamiento stirneriano ha sido considerado un reflejo ideológico de la trastornada mentalidad propia de la impotente clase media alemana a la que se debe suponer que Stirner pertenecía. Este juicio sobre la filosofía de Stirner que aparece ya perfectamente elaborado en *La ideología alemana* ha tenido y tiene notables defensores. (63) En este sentido, Marx entendió que el error de Stirner consistió en que, en vez de enfrentarse con los problemas históricos reales, emprendió una batalla con sus propias representaciones abstractas e ideológicas de estos conflictos: "Las contradicciones reales en que se mueve el individuo se convierten, así, en contradicciones del individuo con lo que él se representa, o, como San Sancho [o sea, Stirner] lo expresa también de un modo

---

(62) *Op. cit.*, pp. 309-310: "El individualismo absoluto, por contraposición al idealismo absoluto, no es la teoría del hombre que se reconoce en todos los hombres, sino que reconoce en todos los hombres su propiedad y los somete por la fuerza".

(63) Todo parece indicar que es un planteamiento surgido en Hees y Marx -luego compartido por Engels- según hemos mostrado en el epígrafe anterior de este mismo capítulo.

más simple, con la representación, con lo sagrado. Con lo cual se obtiene como resultado el convertir el conflicto real, el prototipo de su imagen ideal, en una consecuencia de esta apariencia ideológica. Por donde la conclusión es que no se trata de la solución práctica del conflicto real sino simplemente de abandonar la representación que él se forma de este conflicto, a lo que, como buen moralista, exhorta apremiantemente a los hombres". (64) Pero, dado que Stirner es un crítico tanto de la burguesía como de su modelo político liberal, Marx debió afrontar también el análisis de la reflexión de Stirner sobre este asunto, amparándose en su erudición histórica -de la que Stirner nunca estuvo sobrado- y en su *hegeliana* clarividencia para comprender la conexión interna de los acontecimientos políticos. Por esta razón, escribe que la "clave para comprender la crítica del liberalismo en San Max y en sus predecesores es la historia de la burguesía alemana". (65) En conclusión, Marx entendió que la crítica de Stirner a la sociedad liberal burguesa era una consecuencia de la tradicional inferioridad de burguesía alemana -cuyo reflejo es para Marx el concepto kantiano de 'buena voluntad'- frente a la francesa, que se había elevado al poder mediante una sonada revolución, y frente a la burguesía inglesa que, a su vez, había revolucionado la estructura económica de la sociedad. (66) Así pues, no existiendo en Alemania una burguesía poderosa la imagen que posee Stirner -y con él, sus compañeros de Berlín- del liberalismo es, para Marx, completamente ideológica y falseada : "Cuando, como hacen los ideólogos berlineses, se enjuicia al liberalismo y al Estado, incluso dentro de los marcos de las impresiones locales de Alemania o hasta limitándose a criticar las ilusiones burguesas alemanas acerca del liberalismo, en vez de enfocarlo en conexión con los intereses reales de los que ha brotado y fuera de los cuales no puede existir realmente, se llega, naturalmente, a los resultados más absurdos con respecto al mundo. Este liberalismo alemán, tal y como se lo proclamaba todavía hasta

---

(64) K. Marx y F. Engels, *JA*, ed. cit., p. 334.

(65) *JA*, p. 223.

(66) *JA*, p. 223.

estos últimos tiempos, es, como hemos visto, ya bajo su forma popular, simplemente una serie de fantasías, una ideología acerca del liberalismo real [...] Y, si encima, se es tan desdichado que sólo se conoce el liberalismo ya patentado bajo la forma sublimada que le han dado Hegel y los maestros de escuela puestos a su servicio, se llega a conclusiones que pertenecen exclusivamente al reino de lo sagrado. Un triste ejemplo de esto nos lo suministra nuestro Sancho". (67) Con matices, la interpretación que acabamos de

(67) *IA*, pp. 227-228. En esencia, esta versión de Stirner fue tenazmente sostenida a lo largo de toda su evolución intelectual por Marx y Engels. Sin embargo, una vez que Stirner dejó de ser conocido, ambos se esforzaron por asimilar a la filosofía stirneriana los planteamientos anarquistas que iban surgiendo en el transcurso del siglo, incluyendo naturalmente a Bakunin. Aunque este hecho ha sido ya mencionado en este trabajo (v. *supra*, cap. II., aptdo. 3, nota nº 4 y texto correspondiente) dada la temática particular de que nos ocupamos aquí aduciremos otros interesantes documentos al respecto que son menos conocidos. Se conserva un breve manuscrito de 1850, escrito por Engels y titulado *La consigna de abolición del Estado y los "amigos de la anarquía" alemanes* en el que, después de señalar que en Alemania tras dicha consigna "se oculta o la huida cobarde ante las luchas inmediatas, o la exageración charlatanesca de la libertad burguesa hasta la autonomía y la independencia absolutas de cada individuo, o, por último, la indiferencia del burgués ante toda forma de Estado" (p. 7), Engels indica que en cuanto "los amigos de la anarquía no dependen de los franceses Proudhon y Girardin, en la medida en que su mentalidad es de origen germano, tienen, todos ellos, un venero común: Stirner. En general, el período de descomposición de la filosofía alemana dio al partido democrático de Alemania la mayor parte de sus frases comunes. Las ideas y frases de los últimos eruditos alemanes, especialmente de Feuerbach y Stirner, penetraron bastante aguadas, ya antes de febrero [Engels se refiere a la revolución de 1848 en Francia], en la conciencia literaria ordinaria y en la literatura periodística, las cuales, a su vez, sirvieron de fuente principal a los líderes demócratas de después de marzo [la fecha se corresponde con los inicios de las insurrecciones en diversos lugares de Alemania en la primavera de 1848]. La prédica de Stirner sobre la sociedad sin Estado ha sido especialmente beneficiosa para dar a la anarquía a lo Proudhon y a la abolición del Estado a lo Girardin la 'bendición suprema' de la filosofía alemana. Es cierto que el libro de Stirner *El Único y su propiedad* ha sido olvidado; pero su modo de pensar, y en particular su crítica del Estado, emerge de nuevo en los amigos de la anarquía", (pp.8-9). Volviendo sobre el tema de las fuentes alemanas de los que Engels denomina "amigos de la anarquía" y refiriéndose particularmente a la confusión que sufrían las cabezas de los 'instruidos' durante el período de descomposición del hegelianismo, Engels anota finalmente: "Toda la literatura de aquellos tiempos -en particular, como vemos, el libro de Stirner- brinda innumerables testimonios de ello, y la literatura alemana contemporánea padece hasta ahora fuertemente las consecuencias de todo eso" (p. 10). En 1875 K. Marx en sus *Anotaciones al libro de Bakunin "El Estado y la anarquía"* repite el mismo tipo de postura: "la libertad o la anarquía (el señor Bakunin no ha hecho más que traducir la anarquía de Proudhon y de Stirner al tosco idioma tártaro)" (p. 138). Por último, existe una carta de Engels a M. Hildebrand (Londres, 22-10-1889) en la que recuerda su estancia juvenil en Berlín concluyendo así: "La anarquía inofensiva, puramente etimológica (es decir, la ausencia de poder del Estado) de Proudhon jamás habría conducido a las doctrinas actuales del anarquismo si Bakunin no hubiera insuflado en ella una buena parte de la 'rebelión' stirneriana" (p. 167). Estos testimonios han sido tomados de la antología C. Marx, F. Engels, V.I. Lenin, *Acercas del anarquismo y el anarcosindicalismo*, Moscú, Ed. Progreso, 1976.



sinetizar ha sido seguida y compartida por comentaristas muy próximos a nosotros. Uno de los autores más prestigiosos al respecto ha sido Karl Löwith, quien ha sentenciado que "Stirner le dió carácter absoluto al egoísmo burgués, convirtiendo al hombre privado y a la propiedad privada en 'categorías' del egoísmo, del Único y de la propiedad. Considerado sociológicamente es el ideólogo más radical de la sociedad burguesa, que es una sociedad de 'individuos aislados'." (68) Desde el mismo punto de vista, aunque más radical, Hans G. Helms construye su minucioso ensayo sobre *Der Einzige* desde el presupuesto de que Stirner es el ideólogo fundamental de la clase media contemporánea. (69) Igualmente, Carlos Díaz, que ha sido sin duda el mayor divulgador actual del pensamiento stirneriano en nuestro país; a pesar de que con una exposición brillante -cuyo estilo ágil la convierte en un escrito, a diferencia de otros, sumamente atractivo- elabora en buena parte una reflexión personal e independiente, ha suscrito esta visión tan avalada históricamente de *Der Einzige* : "Stirner es un pequeño burgués. Como tal, desea ante todo un orden social sin ninguna jerarquía que le coarte, y por esta razón detesta especialmente la fuerza del proletariado como clase emergente, espectáculo histórico al que estaba asistiendo y que prefiere no presenciar ocultando su cabeza bajo el ala propia. Junto a esta negación de lo jerárquico el pequeño burgués anhela separarse de los lazos sociales y comunitarios, volver a un estado de naturaleza prerrousioniano para poder darse al narcisismo absoluto. Igualmente busca zafarse de todo enganche orgánico en la praxis común de un partido militante. Por fin, el Stirner pequeñoburgués desea montar su específica forma de dominación por

---

(68) K. Löwith, *op. cit.*, p. 347.

(69) H. Helms, *op. cit.*, p. 3. Esta opinión ha sido ya recogida en este trabajo (v. *supra*, cap. II, aptdo. 2; nota nº 35) por lo que omitimos repetirla aquí. Decimos que Helms es más radical que Löwith porque, además, persigue -con un acopio de documentación verdaderamente sorprendente- las huellas del stirnerianismo en el surgimiento de la ideología fascista y nacionalsocialista, olvidando tanto el carácter esencialmente antiautoritario del pensamiento de Stirner como el hecho de que un autor no es responsable del uso políticamente manipulado que otros puedan hacer de sus teorías.

medio de la propiedad de un negocio, e incapaz de imaginar uno a gran escala, se contenta con desear ordeñar las ubres más inmediatas de una pequeña lechería. Estos caracteres del pequeño burgués se resumen en el postulado egoísmo". (70) Desde nuestra óptica, estas interpretaciones son muy poco aceptables. No se puede negar, sin embargo, que el pensamiento de Stirner es un fiel reflejo de su época y del entorno político alemán. Pero esta circunstancia no es esencial porque al fin y al cabo todo pensador efectúa su discurso teórico recreando intelectualmente la problemática vital e histórica en la cual se encuentra inmerso. Ahora bien, de aquí a aceptar la tesis de que Stirner sea un ideólogo burgués por el hecho de que su vida y su obra coincidan cronológicamente con el ascenso definitivo de la burguesía europea y porque defienda en ella el individualismo y el egoísmo -frente a un incipiente socialismo cristianizante- median algunas diferencias. Hemos indicado suficientemente las divergencias que subsisten entre los planteamientos ético-políticos propiamente burgueses y la reflexión radical de Stirner. (71) En concreto, él rechazó la elevación del concepto de 'Nación' al estatuto de entidad política suprema a la cual el buen ciudadano debería someterse. Impugnó también la función que se atribuía a sí misma la nueva clase burguesa que, recogiendo para sí los antiguos privilegios aristocráticos, los convertía en derechos estatutarios de una nueva legalidad. Bajo ésta se ocultaba su razón de ser como clase: a saber, la preocupación por el lucro, por la acumulación de riqueza y por la obtención del máximo beneficio. Estas consignas devenían en fundamento de todo valor moral. Igualmente destacó el engaño que encubría el mito histórico burgués por excelencia -la Revolución Francesa-, proponiendo la alternativa insurreccional como método operativo para abrir un horizonte de actuación política realmente

---

(70) C. Díaz, *Por y contra Stirner*, ed. cit., p. 103. Buena prueba de la independencia de la que hace gala Díaz continuamente en su libro respecto a los puntos de vista marxianos es su discrepancia con Naville que, en su opinión, permanece bajo la pauta "condenatoria" y "burlesca" marcada por los autores de *La ideología alemana* a la hora de evaluar el pensamiento de Stirner (v. C. Díaz, *op. cit.*, p. 99, nota, nº 7).

(71) V, especialmente *supra* la introducción a este estudio, aptdo. II, epígrafe 2, el cap. II en su conjunto, el cap. III, aptdo. 2 y el cap. IV, aptdos. 2 y 3,

emancipatoria, basada en una decisión autónoma de individuos libremente asociados y no en ideales utópicos abstractos. En este proyecto antiautoritario -que más tarde será perfeccionado teóricamente y puesto en práctica por el anarquismo militante- Stirner descubrió la falacia de los regímenes parlamentarios, presididos según él por el principio de legalidad, que reproducen políticamente el postulado epistemológico de racionalidad surgido de la filosofía moderna. Por otra parte, su hedonismo egoísta, pese a que se nos aparece como una continuación de las teorías sensualistas, materialistas y utilitaristas presentes en los filósofos burgueses ilustrados, se reformula de un modo tan radical que sitúa su praxis moral a las puertas del nihilismo absoluto. Por último, el concepto de 'propiedad' que Stirner defiende, sinónimo de posesión individual ejercida a través de un acto de autoapropiación subjetiva que se desentiende de leyes y derechos sobre el uso del objeto autoposeído, muy poco tiene que ver con la concepción burguesa de la propiedad privada legitimamente fundada en un orden político y jurídico estable. En consecuencia, entendemos que sólo ignorando estos aspectos de la filosofía stirneriana, que constituyen el eje central de su meditación sociopolítica, se puede afirmar que Stirner es el ideólogo pequeño burgués del que tanto se ha escrito.

En tercer lugar, el libro de Stirner es susceptible de ser considerado como la confesión de un nihilista o un existencialista autoconsciente. Este es el enfoque adoptado en las últimas décadas fundamentalmente por tres ensayistas relevantes: Albert Camus, Henri Arvon, y R. W. K. Paterson. (72) Existen, desde luego, hipótesis y

---

(72) Esta línea interpretativa se inicia con el ensayo de A. Camus *L'homme révolté* (1951), halló su continuación con H. Arvon en *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner* (1954), para adquirir una mayor profundidad filosófica con el estudio *The nihilistic egoist Max Stirner* (1971), obra de R. W. K. Paterson. No obstante, mucho antes que ellos Kurt Adolf Hantz ("Max Stirner in der Ursprungsgeschichte der modernen Lebensphilosophie", en *Geistige Arbeit, Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt*, 3 Jg., Nr. 16, Berlín y Leipzig, 20 Aug, 1936, p. 1-2) había ampliado el círculo de influencia de Stirner a la filosofía de la existencia, intuyendo que, debido a la amplia posibilidad de significación inherente al texto de Stirner, tal correlación era perfectamente factible (cf. H. Helms, *op. cit.*, p. 195). En su exhaustivo análisis de la relación espiritual entre Stirner y el existencialismo, Paterson, *op. cit.*, p. 163, cita también a Joll y Woodcock -historiadores del movimiento anarquista- y a Copleston como autores que se han hecho eco de la afinidad entre el pensamiento stirneriano y la filosofía existencial contemporánea.

esquemas de pensamiento que separan a los tres comentaristas. Así, mientras Camus considera a Stirner un miembro destacado de los rebeldes metafísicos que reniegan de su condición de esclavo, Arvon lo presenta como un claro precedente del existencialismo ateo y Paterson nos forja una imagen de Stirner como egoísta nihilista tan acabada y pulida que podría resultar francamente sospechosa. (73) Es cierto que hay un fondo de experiencia intelectual común entre Stirner y la corriente existencialista de nuestro siglo así como se pueden determinar profundas diferencias. (74) Ahora bien, la auténtica problemática para delimitar la ubicación historiográfica que corresponde a Stirner no es el que su intento de fragmentación del racionalismo absoluto hegeliano le aproxime a Kierkegaard. (75) Tampoco el que su apasionada defensa de la singularidad del individuo represente un innegable precedente del existencialismo sartreano. (76) La cuestión esencial aquí es de naturaleza metodológica. Tanto si se pretende colocarle espiritualmente junto a Kierkegaard o Sartre como si se prefiere destacar sus coincidencias con Nietzsche, (77) se olvida que la proyección intencionada de una filosofía cronológicamente posterior para desgranar el sentido último de otra anterior -la de Stirner en este caso-, sin que medie un nítido hilo conductor entre ambas, ha de provocar necesariamente una visión deformada de la teoría filosófica que apareció en primer lugar. Este es el error que en gran medida se ha producido reiteradamente al evaluar la originalidad filosófica del pensamiento de Stirner. Poco importa, pues, el vigor dialéctico, la coherencia

---

(73) En repetidas ocasiones a lo largo de este trabajo hemos seguido las observaciones tanto de Arvon como de Paterson por la brillantez con que ambos plantean y discuten las cuestiones esenciales en torno a las cuales gira el pensamiento stirneriano. Por esta razón nuestra deuda con ambos es evidente. Ello no ha impedido el que hayamos mostrado ocasionalmente nuestra discrepancia respecto a las soluciones propuestas (v. por ejemplo, *supra*, cap. V, aptdo. 2, nota nº 20 en lo que a Paterson se refiere).

(74) Cf. R. W. K. Paterson *op. cit.*, p. 168 y ss, en donde se examinan de un modo muy preciso,

(75) Cf. H. Arvon, *op. cit.*, p. 177 y ss.

(76) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, pp. 168-178

(77) V. al respecto K. Löwith, *op. cit.*, pp. 262-264 junto con la revisión de la relación entre ambos pensadores efectuada por Paterson, *op. cit.*, p. 145 y ss.

temática y la precisión analítica que afloran, por ejemplo, de la versión que Paterson ofrece en su libro. Esta táctica hermenéutica, no obstante, posee sus ventajas frente las dos anteriores. Por una parte, nos descubre un precursor de la escuela existencialista que había sido imperdonablemente ignorado incluso por los mismos promotores de esta corriente y por los estudiosos de la misma, (78) con lo cual queda patente que las raíces de las diversas interrogantes existenciales se hunden más allá de la fenomenología husserliana y de la sobria meditación kierkegaardiana. Por otra, devuelve a Stirner una actualidad de la que nunca debió verse privado al emplear estos intérpretes ciertas claves del pensamiento actual para descifrar el contenido de *Der Einzige* y dibujar el retrato histórico de su autor. Por todas estas razones, nos parece que -pese al defecto metodológico que hemos indicado- no sería aconsejable prescindir en términos absolutos de estas originales exposiciones de la filosofía de Stirner, aunque debamos ser cautelosos ante ellas.

Finalmente, hemos de añadir por nuestra parte que el pensamiento de Stirner exterioriza su íntima razón de ser en estrecha relación con el ambiente neohegeliano del que emana. *Der Einzige* es el último estertor perceptible de un círculo intelectual que se descomponía al intentar escapar por diversos caminos de la magna creación filosófica que fue el sistema hegeliano. No podemos, por lo tanto, subscribir la opinión de quienes minimizan el papel que le cupo representar a la reflexión stirneriana, afirmando con rotundidad que la obra de Stirner no tuvo demasiado valor en sí misma en la medida que "su pensamiento carecía de relación armónica con el

---

(78) Según R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 168, Heidegger, que debió haber tenido un conocimiento más o menos profundo de la obra de Stirner por el ambiente filosófico en el que fue educado, nunca menciona a Stirner en sus voluminosos escritos y Sartre sólo habla de él superficialmente. De aquí concluye Paterson que los grandes representantes del existencialismo ateo se comportan como si Stirner nunca hubiera existido. Algo semejante ocurrió poco antes con Nietzsche, quien tampoco lo citó nunca aunque comparte con él -entre otras muchas cosas- su lucha contra la moral y la filosofía cristiana y su búsqueda de un sentido unitario para la praxis individual (v. aparte de los pasajes ya anotados de Paterson y Löwith sobre una posible relación entre Nietzsche y Stirner a H. Arvon, *op. cit.*, pp. 5-6).

*Zeitgeist* ". (79) Más exacto es reconocer que estamos ante un proyecto filosófico que en esencia constituye un precoz epitafio para las aspiraciones de toda una época, a la vez que refleja una crisis de la conciencia colectiva de la que Stirner deseó intencionalmente abjurar. (80) Igualmente, en cuanto las cuestiones debatidas y los presupuestos que conforman este ambiente cultural provienen de la llamada *filosofía moderna*, se deduce que Stirner -de la misma forma que Kant, Hegel o Feuerbach- es un heredero privilegiado de la densa tradición crítica cuyo origen se halla en el pensamiento renacentista. Con su orientación radical Stirner logra recuperar el individualismo -presente desde el inicio de filosofía moderna- demostrando mediante su peculiar dialéctica que se trataba de una conclusión lógica que toda la especulación anterior había temido extraer de sus postulados. Como producto de un pensador disidente que proliferará medio siglo después, su filosofía se caracteriza por sus trazos antiautoritarios, su desmitificadora ironía y su autoconsciente nihilismo metafísico y moral. Por último, cabe puntualizar que su arrogante egoísmo -tema de escarnio en el que insisten sus detractores- queda ampliamente compensado con su reveladora crítica de la alianza entre la religión y el poder político, con su denuncia de la explotación jerarquizada en la nueva sociedad burguesa y con su llamada a la autoliberación de los desposeídos. En consecuencia, Stirner introduce en su discurso teórico una dimensión utópica pareja con la de los reformadores sociales que él criticó y que se alzarían después contra sus proposiciones. Ahora bien, al igual que Stirner puso el dedo en la llaga desenmascarando el egoísmo latente en los modelos abnegados del socialismo humanista, ¿no cabe preguntarnos cuerdamente hasta que punto el egoísmo individualista de Stirner reposa a pesar de todo sobre un lecho de generoso y altruista humanismo?

---

(79) F. Copleston, *Historia de la filosofía*, vol. VII, Barcelona, Ed. Ariel, 1983, p. 299. No suele ser usual citar en una disertación doctoral una obra general como es ésta. No obstante, debido a la difusión de la obra de Copleston en nuestro entorno, consideramos que no es inadecuado plantear objeciones a una opinión suya que no parece correcta y que podría ser compartida por muchos de sus lectores.

(80) Cf. R. W. K. Paterson, *op. cit.*, p. 20.

CONCLUSION

AUTOIDENTIDAD Y LIBERTAD

A lo largo de este estudio hemos tratado de destacar los rasgos más sobresalientes del pensamiento de Stirner, mostrando su íntima relación con sus compañeros de la llamada *izquierda hegeliana* (1) y, en una perspectiva más amplia, resaltando su proximidad con determinadas figuras que fueron marcando el rumbo de la investigación filosófica durante el periodo *moderno* a partir del Renacimiento. (2) Evidentemente, existe una vinculación especulativa mucho más estrecha de Stirner con los miembros de su círculo filosófico que con respecto a los demás autores a los cuales hemos venido refiriéndonos. Es lógico que con los primeros comparta el ímpetu vital de afrontar una problemática histórica común. (3) Tampoco podemos olvidar que sus apasionadas discusiones arrancan de un esfuerzo conceptual basado en presupuestos generalmente aceptados por la mayoría de ellos. Esto convierte a la izquierda hegeliana -pese a su superficial diversidad- en un movimiento intelectual unitario cuyos planteamientos distan de haber sido todavía suficientemente superados. Pero no es menos cierto que con su original teoría Stirner despierta una orientación individualista adormecida en el

---

(1) Aunque esta interrelación es un móvil constante de este trabajo desde su más esquemática concepción, hemos consagrado el cap. I a desvelar los nexos existentes entre Stirner, Feuerbach y B. Bauer, sin olvidar el trasfondo genuinamente hegeliano que se dibuja en sus reflexiones. Igualmente en diversos lugares hemos prestado especial atención a la crítica de Marx a Stirner, examinando su significado y sus consecuencias.

(2) Fundamentalmente, Montaigne, Descartes, Leibniz, La Mettrie, Helvétius, D'Holbach, Condillac, Hume, Kant, Fichte o Hegel.

(3) V. a este efecto la introducción a este trabajo, que pretendió describir someramente el escenario político que sirvió de contexto a la especulación posthegeliana así como la postura ideológica que adoptaron algunos miembros destacados de la izquierda hegeliana ante la realidad social.



fértil subsuelo de la filosofía moderna. Aunque nunca hubiese sido tan violentamente expuesta a la luz, la conclusión individualista se presentía bajo el subjetivismo epistemológico -e incluso metafísico- omnipresente en las altas cumbres filosóficas de la *modernidad*.

Para definir, pues, la aportación personal de Stirner al concurso de la historia de la filosofía, hemos de tener a la vista esta doble dimensión de su obra. Por lo demás, en Stirner -tanto como en sus condiscípulos neohegelianos o como en la interminable lista de pensadores independientes modernos- se identifica claramente un modelo de actor cultural que no acusa en su quehacer una pertenencia decidida a la clase social que *a priori* se presume debiera naturalmente legitimar. De aquí el que no sea válida -como hemos señalado reiteradamente- la reducción sociológica de su imagen al fácil estereotipo de ideólogo burgués a secas. (4) Mayor exactitud se logra al entender su producción doctrinal como la formulación consecuente de una disidencia cultural trabajosamente lograda. (5) En parte, la causa inmediata de esta actitud crítica estaría en las circunstancias políticas que le privaron -al igual que a Feuerbach, Bauer o Marx- de una cómoda existencia académica en los medios universitarios alemanes de la mitad del siglo. La imposibilidad de ejercer su oficio de librepensador en las instituciones habituales, le condujo inevitablemente a arrastrar junto con otros compañeros de generación un trágico destino histórico de intelectual subversivo, como antes lo cumplieron a su modo Descartes, D'Holbach o Hume. Todos ellos responden de esta forma al prototipo de *philosophe* relativamente desclasado que configura lo que Karl Mannheim denominó

---

(4) V. *supra*, en el cap. VI, aptdos. 2.1 y 2.2, los principales argumentos esgrimidos para esta interpretación y la discusión de los mismos.

(5) V. *supra*, cap. VI, aptdo. 2.1, la intuitiva, pero acertada, sugerencia de Fleischmann al respecto.

la "intelectualidad libremente flotante" (*freischwebende Intelligenz*), (6)

Sin embargo, es lícito preguntarse ahora cuál es la principal novedad que introduce Stirner en el discurso filosófico contemporáneo. Acaso no es simplemente su intento de desmitificar el principio absoluto de autoridad -ya sea en un terreno religioso, moral o político- porque este proceder es un postulado permanente de las vanguardias librepensantes modernas. Por mencionar el ejemplo de un autor espiritualmente cercano a Stirner, queremos recordar que mucho antes que él, hacia 1553, el que sería poco después buen amigo de Montaigne, Etienne de la Boétie, había escrito con firmeza contra la costumbre humana de dejarse gobernar tiránicamente, devaluándose uno a sí mismo hasta el límite incluso de sostener moralmente al opresor aunque éste atentase contra la dignidad personal de los individuos: "Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da él mismo; que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquéllos, han de querer sufrirlo; y que no sabría hacerles mal alguno, sino en tanto en cuanto prefieren mejor sufrirlo que contradecirlo". (7) Esta sorpresa y exasperación de La Boétie es muy similar a la airada protesta, que aparece reflejada al comienzo de *Der Einzige*, por la hipocresía con la que tantas jerarquías incitan al individuo a abrazar su noble y sagrada causa, para que aquél se ignore y se abandone a poderes externos hasta el punto de no interrogarse a sí mismo cuál es en realidad su *propia* y verdadera causa. (8)

---

(6) V, un análisis de esta caracterización sociológica en Benjamín Oltra, *La imaginación ideológica, Una sociología de los intelectuales*, Barcelona, Ed. Vicens-Vives, 1978, p. 8, 19-23 y 180-181.

(7) E, de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986, p. 6.

(8) V, *EE*, p. 3-5, *UP*, vol. I, pp. 17-19.

Tampoco es una innovación totalmente original de la filosofía de Stirner su confesado hedonismo egoísta. En efecto, si lo despojásemos de la radicalidad metafísica que lo envuelve, el egoísmo stirneriano sería fácilmente confundido -como así ha ocurrido- con el egocentrismo bárbaro y vulgarmente materialista en el que se sustenta la supreestructura moral de la praxis burguesa. Menos aún, lo es su concepción ideal de las relaciones sociales -la asociación de egoístas- o su estrategia insurreccional -la rebelión- pese a ser opciones tal vez nunca propuestas antes de él con ese agudo carácter antisocial que las distingue. Desde una óptica realista, se comprende fácilmente que su operatividad política es limitada en la compleja sociedad de libre cambio que ya se consolidaba en la época de Stirner. Además, la carencia de objetivos políticos generales, principios abstractos e ideales abominables según opinaba Stirner, no parece ser una ventaja adicional para la aplicación práctica de sus métodos de actuación social en un libre mercado donde proliferan desde el pasado siglo substanciosas ofertas políticas.

Entonces, ¿en que consiste esta originalidad fundamental de la teoría stirneriana que aún podría ser recuperada? A nuestro juicio, en la implicación de toda la temática ético-política anterior con la pregunta por la finalidad íntima de la existencia individual humana, cuestión que Stirner sitúa lúcidamente en el núcleo central de su pensamiento. Por esta razón, frente a los proyectos de liberación que han buscado en el curso diacrónico de la historia el motor del cambio social, Stirner parte de la afirmación de la singularidad exclusiva del sujeto como condición de posibilidad de una actuación autoconsciente e individualizante, cuya radicalidad consiste en ser una alternativa a la praxis de servidumbre económica, política y moral promovida por la ideología burguesa. (9) Es significativo

---

(9) Naturalmente, no es muy difícil hallar precedentes a la obra stirneriana desde diversos planos generales e incluso respecto a posiciones teóricas puntuales. De hecho, gran parte de este trabajo ha consistido en determinar estos antecedentes olvidados o eludidos tras una tópica lectura de Stirner. Ahora bien, la existencia de concordancias esenciales en el decurso histórico de la modernidad no es impedimento para reconocer este elemento nuclear del pensamiento stirneriano en el que reside, a nuestro entender, su más fecunda originalidad.

también el que en su filosofía permanezca abierta la puerta para una acción colectiva con los otros individuos siempre y cuando esto no suponga hipotecar en el empeño la propia identidad personal. En este sentido, es preciso entender la propuesta de Stirner como una llamada que convoca al hombre a la incesante búsqueda de sí mismo, presuponiendo de antemano su irreductible individualidad. Pero esto no debe hacernos olvidar que el individuo singular stirneriano es una *unicidad dinámica* que se exterioriza mediante una praxis liberadora. En consecuencia, si la reflexión de Stirner podría superficialmente parecernos una mera ensañación solipsista e impotente, hemos de reconocer con Giorgio Penzo que es en el horizonte del individualismo stirneriano donde "el yo tiene conciencia de ser la raíz última de su libertad". (10)

---

(10) G. Penzo, "Violenza e razionalismo (riflessioni su Max Stirner)" *Rivista Intern. di Filosofia del Diritto*, LVII, n.º 1, gennaio-marzo, 1980, p. 73: "Si tratta di una concezione di individualismo nel cui l'orizzonte l'io ha coscienza di essere la radice ultima della sua libertà".

## ABREVIATURAS

Con objeto de agilizar la confección de las notas a pie de página, utilizaremos cuando nos resulte preciso las siguientes abreviaturas para indicar los títulos de un reducido grupo de fuentes documentales citadas con alguna frecuencia a lo largo de este trabajo. En la bibliografía adjunta se ofrecen los datos completos de las ediciones correspondientes a dichos escritos.

### MAX STIRNER

EE      *Der Einzige und sein Eigentum*  
 UP      *El Unico y su propiedad*

### LUDWIG FEUERBACH

LEC      *La esencia del cristianismo*  
 TP      *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*  
 PFF      *Principios de la filosofía del futuro*

### KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS

MMSS      *Manuscritos: economía y filosofía*  
 IA      *La ideología alemana*  
 TF      *Tesis sobre Feuerbach*  
 EC      *El capital*  
 OE      *Obras escogidas*

## BIBLIOGRAFIA

## I. TEXTOS FILOSOFICOS CITADOS O INVOCADOS

- BAKUNIN, Mijaíl, *Dios y el estado*, Madrid, Ed. Júcar, 1975.  
 \_*The Political Philosophy of Bakunin*, compilación de G. P. Maximoff, s.l., The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Co., 1953 (tr. castellana de Antonio Escotado, *Escritos de filosofía política*, vol. 2. *El anarquismo y sus tácticas*, Madrid, Ed. Alianza, 1978).
- \_Bakounine *La Liberté*, compilación de François Muñoz, Utrecht, J.J. Pauvert éditeur, 1965 (tr. castellana de Hugo Acevedo, *Miguel Bakunin la libertad*, Buenos Aires, Ed. Proyección, 1975).
- BOËTIE, Etienne de la, *Discours de la servitude volontaire*, s.d. (tr. castellana de José María Hernández-Rubio, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Madrid, Ed. Tecnos, 1986).
- CONDILLAC, Etienne, *Traité des sensations* en E. Condillac, *Oeuvres Philosophiques*, vol. I, París, P.U.F., 1947.
- DESCARTES, René, *Discurso del método. Tratado de las pasiones*, Barcelona, Ed. Planeta, 1984 (tr. castellana de Eugenio Frutos).  
 \_*Meditaciones metafísicas* (tr. castellana de Manuel García Morente, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1975).
- D'HOLBACH, Barón, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Editora Nacional, 1982 (tr. castellana de Nerina Bacín, José Manuel Bermudo, Miguel Estapé y Alín Salom).
- DIDEROT, Denis, "Interpretación de la naturaleza", en Voltaire y Diderot, *Obras escogidas*, Barcelona, Ed. Océano, 1982 (ed. preparada por José Bianco).
- ESPINOSA, Baruch de, *Etica demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1979 (tr. castellana de Vidal Peña).  
 \_*Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Madrid, Ed. Alianza, 1988 (tr. castellana de Atilano Domínguez).
- FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, según la edición de *Sämtliche Werke*, VI, (ed.) W. Bolin - Fr. Jodl, Stuttgart, 1960 (tr. castellana de José L. Iglesias, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975).  
 \_*Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, Ed. Humanitas, 1984 (tr. castellana de José María Quintana Cabanas). Esta edición contiene además del ensayo que da título al libro, sus *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, junto con otros dos trabajos periodísticos de Feuerbach: el artículo aclaratorio "Para un juicio del libro *La esencia del cristianismo*" y la respuesta de Feuerbach a Stirner, publicada aquí bajo el título "La relación existente entre *La esencia del cristianismo* y *El único y su patrimonio*".

FICHTE, Johann Gottlieb, *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, Madrid, Ed. Sarpe, 1984 (tr. castellana de José Gaos).

HEGEL, Georg Wilhelm, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Ed. Félix Meiner, s. f., texto establecido por J. Hoffmeister (tr. castellana de Wenceslao Roces, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F.C.E., 1981).

\_*Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1948 (tr. castellana de Augusta y Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ed. Solar, 1982, 2 vol.).

\_*Lógica*, Madrid, Ed. Ricardo Aguilera, 1973 (tr. castellana de Antonio Zozaya).

\_*Filosofía del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1975.

\_*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1974.

HELVETIUS, Claude-Adrien, *De l'Esprit*, París, Editions Sociales, 1968.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, s. d., (tr. castellana de Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Ed. Nacional, 1977).

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. d., (tr. castellana de Manuel García Morente y Emilio Miñana y Villagrasa, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1975).

\_*Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1964.

LA METTRIE, [Julien O. del] *El hombre máquina*, en *Obra filosófica*, Madrid, Ed. Nacional, 1983, edición preparada por Menene Gras Balaguer.

LEIBNIZ, Gottfried [Wilhelm], *Monadología. Discurso de metafísica. La profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1983 (tr. castellana de Manuel Fuentes Benot, Alfonso Castaño Piñan y Francisco P. Samaranch).

\_*Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* tr. castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Madrid, Ed. Tecnos, 1990.

MACHIAVELLI, Niccolò y FEDERICO EL GRANDE, *El príncipe. Antimaquiavelo o examen del príncipe*, Madrid, EDAF, 1982.

MARX, Karl, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (tr. castellana de Francisco Rubio Llorente *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Ed. Alianza, 1981, basada en el texto recogido en *Marx Engels Gesamte Ausgabe (MEGA)*, sec. I., vol. 3, Berlín, 1932, ed. por el Instituto Marx-Engels, incluyendo las correcciones posteriores de dos ediciones alemanas: la de Erich Thier y la de Gunther Hillman).

\_*Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (tr. castellana de Juan Miguel Figueroa et. al., *El Capital*, Ed. Orbis, 1984).

- MARX, K. y ENGELS, F., *Die deutsche Ideologie*, en *Werke*, III, Berlín, Dietz Verlag, 1969 (tr. castellana de Wenceslao Roces *La Ideología Alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Barcelona, Ed. Pueblos Unidos-Ed. Grijalbo, 1970).  
 \_*Das Kommunistische Manifest*, s.d. (tr. castellana de W. Roces, *El manifiesto comunista*, Madrid, Ed. Ayuso, 1976).  
 \_*Obras escogidas*, Madrid, Ed. Akal, 1975 (la obra original es la edición preparada por las Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú).
- MARX, C., ENGELS, F. y LENIN, V. I., *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, Moscú, Ed. Progreso, 1976 (tr. castellana de la ed. Progreso).
- MILL, John Stuart, *Sobre la libertad. El Utilitarismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985 (tr. castellana de Josefa Sainz y Ramón Castilla).
- MONTAIGNE, [Michel E. del *Ensayos completos*, Barcelona, Ed. Iberia, 1968, 3 vol. (tr. castellana de Juan G. de Luaces).
- MORE, Thomas, *Utopía*, Barcelona, Ed. Orbis, 1984 (tr. castellana de Joaquim Mallafre Gavaldà).
- NIETZSCHE, Friedrich, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, s. d. (tr. castellana de Andrés Sánchez Pascual, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1979).  
 \_*El ocaso de los ídolos. Cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, Ed. Busma, 1985 (tr. castellana de Francisco J. Carretero Moreno).
- PROUDHON, Pierre Joseph, *Qu'est ce que la propriété?*, s.d. (tr. castellana de Rafael García Ormaechea, *¿Qué es la propiedad?*, Ed. Orbis, 1983).  
 \_*Oeuvres choisies*, París, Gallimard, 1967.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2ª ed., Francfort M., 1847 (tr. castellana de Vicente Romano García, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1980).  
 \_*Die Welt als Wille und Vorstellung*, s. d. (tr. castellana de Eduardo Ovejero y Maury, *El mundo como voluntad y como representación*, México, Ed. Porrúa, 1983).  
 \_*Über die Wille in der Natur*, s. d., (tr. castellana de Miguel de Unamuno, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Ed. Alianza, 1970).
- STIRNER, Max, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1981. En el cuerpo de este trabajo las citas se efectúan normalmente a partir de esta edición -bajo las siglas EF-, que es una reimpresión de la primera del año 1972. De estas citas se ofrece en nota a pie de página su translación castellana, tomada siempre que no se indique lo contrario o se traduzca directamente, de la única traducción completa de la obra de Stirner, la realizada por Pedro González Blanco, *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed.



Orbis, 1985, 2 vol (citada con las siglas UP). Esta edición se basa en la publicada por el traductor para la Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, Madrid, La España Moderna, 1904, que sigue siendo la mejor y el modelo de la traducción posterior de Eduardo Subirats, *El único y su propiedad*, Ed. Mateu, 1970, reeditada en Barcelona, Ed. Labor, 1974.  
 \_"El falso principio de nuestra educación o humanismo y realismo", publicado como apéndice en la traducción de E. Subirats, *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Labor, 1974, pp. 253-275.

## II. COMENTARIOS, ESTUDIOS Y ARTICULOS CITADOS O INVOCADOS

AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, Universidad de Granada, 1974.

AA.VV., *Das Zeitalter der europäischen Revolution, 1770-1848*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei GmbH, 1969 (tr. castellana de Francisco Pérez Gutiérrez, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1980).

AMENGUAL, Gabriel, *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo*, Barcelona, Ed. Laia, 1980.

ARANGUREN, José Luis, L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Ed. Alianza, 1980.

ARVON, Henri, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*, Paris, P.U.F., 1954.

\_El anarquismo en el siglo XX, Madrid, Ed. Taurus, 1979.

BASCH, Victor, *L'Individualisme anarchiste. Max Stirner*, Paris, Félix Alcan, 1904.

BAZZANI, Fabio, *Il tempo dell'esistenza. Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*, Milano, Franco Angeli Libri, 1987.

BERMUDO, José Manuel, "Introducción" a D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, Madrid, Ed. Nacional, 1982, pp. 9-90.

BEGUIN, Albert, *L'âme romantique et la rêve: Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, Paris, Librairie José Corti, 1939 (tr. castellana de M. Monteforte Toledo, *El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa*, México, F.C.B., 1981).

BESSE, Guy, "Introduction" a Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, Ed. Sociales, 1968, pp. 7-66.

- BRAZILL, W. J., *The young hegelians*, New Haven-London, Yale University Press, 1970.
- BUBER, Martin, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1955 (tr. castellana de J. Rovira Armengol, *Caminos de Utopía*, México, F.C.E., 1978).
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951 (tr. castellana de Luis Echávarri, *El hombre rebelde*, Madrid, Ed. Alianza, 1982).
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, F.C.E., 1972.
- CEREZO GALAN, Pedro, "La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas", en AA.VV. *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, pp. 135-223.
- COLLETTI, Lucio, *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, s.-f. (tr. castellana de M<sup>a</sup> Luisa Rodríguez Tapia, *La superación de la ideología*, Madrid, Ed. Cátedra, 1982).
- CORNU, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre. T. II.: Du Libéralisme démocratique au communisme. La «Gazette Rhénane». Les «Annales Franco-Allemandes». 1842-1844*, Paris, P.U.F., 1958.
- D'HONDT, Jacques, *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1974.
- DIAZ, Carlos, *Por y contra Stirner*, Madrid, Ed. Zero, 1975.  
*Las teorías anarquistas*, Madrid, Ed. Zero, 1978.
- FERNANDEZ LORENZO, Manuel, "La polémica sobre el espinosismo de Lessing", *El basilisco*, 2<sup>a</sup> Epoca, nº 1, septiembre-octubre, 1989, pp. 65-74.
- FINDLAY, John Niemayer, *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1969.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La défaite de la pensée*, Paris, Ed. Gallimard, 1987 (tr. castellana de Joaquín Jordá, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1988).
- FLEISCHMANN, Eugène, "The role of the individual in pre-revolutionary society: Stirner, Marx, and Hegel" en AA.VV., *Hegel's Political Philosophy: problems and perspectives. A collection of new essays*, Z. A. Pelczynski (ed.), Cambridge, 1971, pp. 220-229.
- GADAMER, Hans Georg, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1971 (tr. castellana de Manuel Garrido, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Ed. Cátedra, 1980).

- GARCIA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1975.
- GARCIA RUA, José Luis, "Las ideas socialistas en Feuerbach", *Revista de Filosofía*, 2ª serie, VIII, enero-junio, 1985, pp. 41-62.
- GARDINER, Patrick, *Schopenhauer*, Londres, Penguin Books, 1963 (tr. castellana de Angela Saiz Sáez, *Schopenhauer*, México, F.C.E., 1975).
- GILSON, Etienne, *Being and Some Philosophers*, The Mediaeval Studies of Toronto, Inc., 1949 (tr. castellana de Santiago Fernández Burillo, *El ser y los filósofos*, Pamplona, EUNSA, 1979).
- GINZO, Arsenio, "La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach", *Revista de Filosofía*, Instituto de Filosofía «Luis Vives», 2ª Serie, VI, enero-junio, 1983, pp. 35-79.
- GUERIN, Daniel, *Ni Dios ni amo*, vol. I, Madrid, Ed. Campo Abierto, 1977.  
 \_El anarquismo, Madrid, Ed. Campo Abierto, 1978.
- GURMENDEZ, Carlos, *La alienación humana*, Madrid, Ed. Ayuso, 1973.
- GURVITCH, Georges, *Dialéctica y sociología*, Madrid, 1971.
- GUSDORF, Georges, *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières*, París, Ed. Payot, 1976.
- HABERMAS, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988 (tr. castellana de Manuel Jiménez Redondo, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus, 1990).
- HAUSER, Arnold, *The Social History of Art*, Londres, Routledge & Kegan Paul (tr. castellana de A. Tovar y F. P. Varas-Reyes, *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Ed. Labor, 1988, vol. II).
- HAMPSHIRE, Stuart, "Spinoza's theory of human freedom" en *Spinoza: Essays in interpretation*, ed. por E. Freeman y M. Maldebaum, LaSalle, Illinois, Open Court Publishing Company, 1975.
- HELMS, Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft. Max Stirners 'Einzigiger' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewusstseins vom Vormärz bin zur Bundesrepublik*, Köln, Verlag M. DuMont Schauberg, 1966.
- HOBSBAWM, Eric. J., *The Age of Revolution. Europe 1789-1848*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, s.f. (tr. castellana de Felipe Jiménez de Sandoval, *Las revoluciones burguesas*, Madrid, Ed. Labor, 1978, 2 vol.).
- HOMEM DE SOUSA, Maria Carmelita, "Os Manuscritos de 1844 de Karl Marx", *Revista portuguesa de Filosofia*, T. XXXVI, 2, abril-junio, pp. 153-186.

- HOOK, Sidney, *From Hegel to Marx*, Michigan, 1962.
- HORKHEIMER, Max, "Hegel und das Problem der Metaphysik", Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1970 (ahora en tr. castellana de M<sup>a</sup> del Rosario Zurro, "Hegel y el problema de la metafísica" en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, pp.119-136).
- "Montaigne und die Funktion der Skepsis, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, GmbH, 1968 (ahora en tr. castellana de M<sup>a</sup> del Rosario Zurro, "Montaigne y la función del escepticismo" en *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, pp.137-201)
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970.
- HOROWITZ, Irving Louis, *Los anarquistas. I. La teoría.*, Madrid, Ed. Alianza, 1982.
- KÖRNER, S., *Kant*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1955 (tr. castellana de Ignacio Zapata Tellechea, *Kant*, Madrid, Ed. Alianza, 1981).
- KROPOTKIN, Piotr, *Ética. Origen y evolución de la moral*, Madrid, Libros Dogal, 1977 (tr. castellana de Adrián Zuloaga).
- KÜNG, Hans, *¿Existe Dios?*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979.
- LABOA, Juan María, "La iglesia y la declaración de los derechos humanos", *Crítica*, nº 766, junio, 1989, pp. 26-28.
- LEAL, José G., "Crítica de la dialéctica materialista a la dialéctica hegeliana", en AA.VV. *En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, Universidad de Granada, 1974, pp. 145-188.
- LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.
- LUKACS, Georg, "Sobre Feuerbach", *El viejo topo*, nº 25, octubre, 1987, p. 6 (tr. castellana de Josep Sarret).
- MACKAY, John Henry, *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlin, Schuster & Loeffler, 1898.
- MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH, 1984 (tr. castellana de Andrés Sánchez Pascual, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Ed. Plaza y Janes, 1986).
- MARCONI, Pio, "El rechazo de la cárcel en la cultura de izquierdas", *El viejo topo*, nº 37, octubre, 1979, pp. 4-8.

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Humanities Press, Inc., s.f. (tr. castellana de Julieta Fombona de Sucre y Francisco Rubio Llorente, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Ed. Alianza, 1983).

MARTIN, David, "El único o la subjetividad subversiva", presentación a la 1ª ed. de Max Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Ed. Mateu, 1970, pp. 9-19.

MAUTZ, Kurt Adolf, "Max Stirner in der Ursprungsgeschichte der modernen Lebensphilosophie", en *Geistige Arbeit, Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt*, 3 Jg, Nr. 16, Berlín y Leipzig, 20 Aug. 1936, p. 1-2.

MC LELLAN, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Madrid, Ed. Martínez Roca, 1971.

NAVIA, L. E., "Reflections on Schopenhauer's Pessimism" en M. Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, Brighton, Sussex, England, Harvester Press, Ltd., 1980.

NETTLAU, Max, *La anarquía a través de los tiempos*, Madrid, Ed. Júcar, 1977.

NOACK, Hermann, *Die Philosophie Westeuropas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Basel, Darmstadt/ Benno Schwabe Verlag, 1962 (tr. castellana de Rafael de la Vega, *La filosofía europea occidental*, Madrid, Ed. Gredos, 1966).

NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Book, 1974.

OLTRA, Benjamín, *La imaginación ideológica. Una sociología de los intelectuales*, Barcelona, Ed. Vicens-Vives, 1978.

PATERSON, R. W. K., *The nihilistic egoist Max Stirner*, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1971.

PEDRAJAS, Rafael, "Hegel y la revolución francesa (La interpretación del hecho revolucionario en la *Fenomenología*)" en AA.VV. *En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, Universidad de Granada, 1974, pp.347-364.

PENZO, G., "Violenza e razionalismo (riflessioni su Max Stirner)", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LVII, nº 1, gennaio-marzo, 1980, pp. 72-85.

PEÑA, Vidal, "Introducción" a , Baruch de Espinosa, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional, 1979, pp. 9-45.

PEREZ DIAZ, Víctor, "El proyecto moral de Marx cien años después", en Luis Angel Rojo y Víctor Pérez Díaz, *Marx, economía y moral*, Madrid, Ed. Alianza, 1984, pp. 95-180.

- PETITFILS, Jean-Christian, *Les socialismes utopiques*, s.l., P.U.F., 1977 (tr. castellana de Manuel Olasagasti, *Los socialismos utópicos*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1979).
- PINILLOS, José Luis, "Schopenhauer y la psicología", *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, pp. 43-52.
- QUELQUEJEU, Bernard, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ed. Du Seuil, 1972.
- RACIONERO, Quintín, "Ciencia e historia en Leibniz", *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, pp. 127-154.
- RAMBALDI, Enrico, *Le origini della sinistra hegeliana. H. Heine, D. F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer.*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- ROLDAN PANADERO, Concha, "La salida leibniziana del laberinto de la libertad" en G. W. Leibniz, *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, pp. IX-LXXVII.
- ROSSI, Mario, *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1971.
- RUDE, George, *Revolutionary Europe, 1783-1815*, London, Collins Sons and Co. Ltd., 1964 (tr. castellana de R. García, *La Europa revolucionaria, 1783-1815*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1977, 2ª Edición).
- RUSS, Jacqueline, *Pour connaître la pensée des précurseurs de Marx*, s.l., Bordas, 1973 (tr. castellana de Pere Núñez, *Los precursores de Marx*, Barcelona, Ed. Hogar del Libro, 1982).
- RUSSELL, Bertrand, *Roads to Freedom. Socialism, Anarchism and Syndicalism*, London, George Allen and Unwin, 1919 (tr. castellana de García Paladini, *Los caminos de la libertad. El socialismo, el anarquismo y el sindicalismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1982).
- SACRISTAN, Manuel, "La veracidad de Goethe", en Goethe, *Obras*, Barcelona, Ed. Vergara, 1969, pp. 8-59.
- SANTAMARIA, Ulysses, "Marx contra Marx (Segunda parte)", *El viejo topo*, nº 40, Enero, 1980, pp. 18-22.
- SAÑA, Heleno, *El anarquismo, de Proudhon a Cohn-Bendit*, Madrid, Ed. Indice, 1970.
- SAVATER, Fernando, *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*, Barcelona, Ed. Montesinos, 1986.
- SCHMIDT, Alfred, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, Munich, Carl Hanser Verlag, 1973 (tr. castellana de J. Carabaña, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Ed. Taurus, 1975).
- SEGURA NAYA, Armando, *Marx y los neo-hegelianos. De la dialéctica de Hegel al materialismo dialéctico*, Barcelona, Ed. Miracle, 1976.

SILVESTRI, María, "Filosofía e política nell'opera di Stirner", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XLIV-II, aprile-giugno, 1967, pp. 303-326.

SOBOUL, Albert, *Précis d'Histoire de la révolution française*, s.d., (Tr. castellana de E. Tierno Galván, *Compendio de la historia de la revolución francesa*, Madrid, Ed. Tecnos, 1979).

SPIERLING, Volker, "El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí", *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 2, 1989, pp. 53-63.

STEPLEVICH, Lawrence S., "The revival of Max Stirner", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, nº 2, abril-junio, 1974, pp. 323-328.

\_"Max Stirner - and Ludwig Feuerbach", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXIX, nº 3, julio-septiembre, 1978, pp. 451-463.

TAYLOR, Richard, "Schopenhauer" en D.J. O'CONNOR (comp.), *A Critical History of Western Philosophy* (tr. castellana de Néstor Mínguez, María C. G. González y Andrés Pirk, *Historia crítica de la filosofía occidental*, Barcelona, Ed. Paidós, 1983, vol. V).

TRIAS FOLCH, Luisa, "Contra el hegelianismo: Max Stirner", en AA.VV. *En torno a Hegel*, Granada, Dpto. de Filosofía, Universidad de Granada, 1974, pp. 365-377.

WARNOCK, G. J., "Kant" en D.J. O'CONNOR (comp.), *A Critical History of Western Philosophy* (tr. castellana de Néstor Mínguez, María C. G. González y Andrés Pirk, *Historia crítica de la filosofía occidental*, Barcelona, Ed. Paidós, 1983, vol. V).

WEBER, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, s.d. (tr. castellana de Luis Legaz Lacambra, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. Orbis, 1985).

WOODCOCK, George, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements*, London, Pelican Books, 1963.

XHAUFFLAIRE, Marcel, *Feuerbach et la théologie de la secularisation*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970.

\_"Introducción" a L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, pp. 9-27.

ZACCARIA, Giuseppe, "Considerazioni attuali sull'individualismo radicale di max Stirner" en *La società criticata. Revisioni tra due culture*, Napoli, 1974, pp. 303-329.

III. OTRAS OBRAS CITADAS O INVOCADAS

BAROJA, Pío, *Juventud, egolatría*, Barcelona, Ed. Taifa, 1987.

BUENO, Gustavo, "La teoría de la esfera y el descubrimiento de América", *El basilisco*, 2ª Epoca, nº 1, septiembre-octubre, 1989, pp. 3-32.

CICERON, Marco Tulio, *Academicorum ad M. Varronem*, Leipzig, B. G. Teubner, 1908, (Ed.) C. F. W. Müller (tr. castellana de Agustín Millares Carlo, *Cuestiones académicas*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1972).

COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ed. Ariel, Vol. II, 1983; Vol. III, 1985, vol. VII, 1983.

DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII, pp. 79-87, recogido en la antología W. Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, (tr. castellana por Carlos Moya Espí, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ed. Península, 1986).

ECKERMANN, Johann Peter, *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Ed. Iberia, 1982, 2 vol. (tr. castellana de Jaime Bofill y Ferro).

GOETHE, [Johann W. von], *Obras*, Barcelona, Ed. Vergara, 1969 (tr. castellana de José Mª Valverde y Margarita Fontseré de Petit).

MACINTYRE, Alasdair, *A Short History of Ethics*, New York, The MacMillan Company, 1966 (tr. castellana de Roberto Juan Walton, *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Paidós, 1982).

PLATON, *La República*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981 (ed. bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano).

RUBERT DE VENTOS, Xavier, *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona, Ed. Península, 1979.

SHACKLETON, Robert, "La Ilustración. El mundo de las ideas", en AA.VV., *Historia de las civilizaciones*, vol. 9, al cuidado de Alfred Cobban, Madrid, Ed. Alianza, 1989, pp. 326-366.

TOCQUEVILLE, Alexis de , *L'Ancien Régime et la Revolution*, s.d. (tr. castellana de Dolores Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Ed. Alianza, 1982, 2 vol.).



TUCIDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. I, Madrid, Librería Hernando, 1969.

UNAMUNO, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, 1980.

VICENS VIVES, Jaime, "El romanticismo en la historia", *Hispania*, X, 1950, pp. 745-765 (ahora en AA.VV. *Historia y crítica de la literatura española*, vol. V: *Romanticismo y realismo*, Barcelona, Ed. Crítica, 1982, pp. 59-64.

VILLIAUME, N., *La política moderna*, Madrid, Ed. Carlos Bailly-Bailliere, 1873.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ed. Alianza, 1975 (tr. castellana de Enrique Tierno Galván en edición bilingüe).