

XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2015.

Max Stirner y las formas de lo universal como pérdida.

Pablo Nocera.

Cita:

Pablo Nocera (2015). *Max Stirner y las formas de lo universal como pérdida*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/274>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Max Stirner y las formas de lo universal como pérdida

Pablo Nocera (UBA)

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

La aparición en 1844 del libro *Der Einzige und sein Eigentum* de Max Stirner supuso un vuelco considerable en el intercambio de posiciones que se desplegaron en el seno del hegelianismo de izquierda. Al interior de sus páginas, el autor parece esgrimir un ataque furibundo a todas las variedades de crítica que ensayó el joven hegelianismo, incluyendo el humanismo de Feuerbach. No satisfecho con eso, las diatribas stirnerianas apuntan también a las distintas formas de emancipación que los programas políticos europeos vienen bosquejando y ensayando hasta el momento, y que el autor rotula como variedades del liberalismo, a saber, el *liberalismo político, social y humanitario*. Ahora bien, ambas dimensiones que la herética prosa de Stirner critica, se enlazan en un aspecto: la sospecha y condena de las formas universales que se postulan como posibilidad de realización del individuo. Sobre esa base, el escrito se propone: 1) describir la matriz que esboza Stirner para dar lugar a esa doble crítica 2) analizar los conceptos de *asociación, poder y propiedad* como alternativa y salida al límite filosófico y político que la crítica desnuda.

universal – crítica – asociación – poder – propiedad

Ahora en el mundo sólo domina el *espíritu*. Una cantidad innumerable de conceptos zumban alrededor de las cabezas, y ¿qué hacen los que se le oponen? ¡Niegan estos conceptos para poner otros en su lugar!

Jetzt herrscht in der Welt nichts als der *Geist*. Eine unzählige Menge von Begriffen schwirren in den Köpfen umher, und was tun die Weiterstrebenden? Sie negieren diese Begriffe, um neue an deren Stelle zu bringen!

Max Stirner

Introducción

Para 1886, Engels daba forma de balance a su período filosófico de juventud con un breve escrito de divulgación: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. En ese trayecto retrospectivo, volvía a ponderar la figura de Hegel como faro de época de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XIX, y en esa recuperación, consideraba a Feuerbach como la cabeza más visible del joven hegelianismo de los años previos a la revolución de 1848, por lo menos, claro está, hasta la llegada de Marx. Aquella algarabía que concentraba la expresión «Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer» (MEW 21: 272), supone una síntesis elocuente, pero merece, no obstante, una detenida justipreciación. Si fijamos la atención en el propio período de juventud de Engels y de Marx, así como del grupo joven-hegeliano, esa afirmación puede ponerse en perspectiva. En primer lugar, porque ese período donde todos eran «momentáneamente feuerbachianos» llega a su fin, en parte, por la contundencia de la prosa herética que Stirner condensa en las páginas del *Der Einzige und sein Eigentum* (*El único y su propiedad*), libro que publica en 1844. El volumen captó el interés de Engels quien, a su vez, llamó la atención a Marx respecto a las posiciones allí vertidas, dando lugar, por ende, a una revisión meticulosa de la posición de ambos frente a los planteos joven-hegelianos. La distancia asumida y la crítica a sus contemporáneos tuvo su primera expresión en *Die heilige Familie*

(*La Sagrada Familia*), alcanzando maduración y ruptura casi un año después, en *Die deutsche Ideologie* (*La ideología Alemana*). En segundo lugar, porque el propio Engels reconocía –aún cuando no ahorrara críticas— en una carta a Marx del 19 de noviembre de 1844, que Stirner era quien «del grupo de *Die Freien* poseía visiblemente más talento, autonomía y coraje [...]» (MEW, 27:13).

Parte de aquella autonomía y coraje estaban dados por la forma en que Stirner habría de plantear la crítica tanto a Bauer como a Feuerbach. En particular, por la manera en que sus invectivas vislumbran que más allá de los intentos de superar a Hegel que ambos ensayan, la apelación a una instancia universal como fundamento –cosa que ambos conservan—no deja de reproducir, al igual que el maestro, análogas formas de hipóstasis. Ese constituye el límite del discurso filosófico, que ponen bajo la lupa tanto las posiciones de Stirner como la de Marx. Por razones como éstas, no sería demasiado venturoso arriesgarse a pensar, a contrapelo de Engels, que la verdadera y primera *Ausgang*¹ de la filosofía clásica alemana, la consuma Stirner y no estrictamente Feuerbach.

En este contexto el escrito se propone, en primera instancia, analizar las diatribas que Stirner proyecta sobre el modelo crítico de Feuerbach, cuyos efectos, en rigor, invalidan buena parte del proceder crítico de toda filosofía germana previa desde Kant. En pocas palabras, advertir la desconfianza que le suscita la apelación al universal que caracteriza el desarrollo crítico de la tradición filosófica hegeliana, incluso en la voz de sus epígonos más divergentes, por la hipóstasis en la que ella recae inevitablemente. En segundo lugar, identificar la manera en que intenta demoler los programas filo-políticos emancipatorios, para finalmente concentrar la atención en una tríada conceptual integrada por las nociones de *poder*, *asociación* y *propiedad*, desde las cuales delinea su propio posicionamiento alternativo.

El problema del universal en la crítica de Ludwig Feuerbach

Los desarrollos de la filosofía de Feuerbach fueron un punto de apoyo fundamental para la proyección de la crítica joven-hegeliana. La inflexión materialista de los años '40 que supuso la ruptura con Hegel, llevaba una década de trabajo previo en la que el filósofo de Bruckberg

¹ Convengamos que el término alemán *Ausgang* puede traducirse también como «salida» además de como «fin», como en general se lo traduce al español en el título de la obra de Engels. Utilizar la primera acepción, pone más claramente en evidencia que parte del interés del joven-hegelianismo y de Marx en particular, hacia mediados de los '40, estaba en salir o superar el límite filosófico que veían como parte del legado de Hegel. Si Stirner hubiera planteado la primera «salida» de la filosofía, Marx desplegaría la segunda, ejemplificando ese llamado con términos como *realización* de la filosofía.

despuntó las líneas fundamentales de sus abordajes antropológicos en términos de *Gattungswesen* (*esencia genérica*). La preocupación por reconocer la condición universal de la esencia humana, a diferencia del resto del mundo animal, se desarrolló desde su tesis doctoral. En *De Ratione, Una, Universali, Infinita* (1828) el joven Feuerbach apuntalaba su comprensión del hombre en la necesidad de reconocer su condición genérica: «En verdad, en la naturaleza, por el hecho de que está sujeta a los sentidos y no piensa, no existe el género, no existe la planta, sino solamente las plantas singulares de muchas formas; pero esto no puede decirse a cerca de la mente: cuando *pienso, yo mismo soy el género humano*, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, cuando vivo u obro, y no un cierto hombre cualquiera (éste o aquél), sino *nadie*. Así pues, cuando pienso, no soy universal como una cierta persona, que es, por sí misma, particular y privada, sino simplemente universal, sin ninguna clase de restricción ni excepción» (Feuerbach, 1995b: 90-91 *italica original*). El registro del pensar como instancia que supera toda exigua particularidad y abre camino al universal recupera ciertos clásicos motivos hegelianos que todavía son muy visibles en las primeras formulaciones de Feuerbach. Tal es así, que ese encuentro supraindividual se plasma «*cuando pienso, estoy enlazado, o más bien unido con todos los demás, más todavía, al pensar, yo mismo soy todos los hombres.*» (Feuerbach, 1995b: 85 – *italica original*).

Tras la desaparición física de Hegel en 1831, Feuerbach se encolumnó entre los referentes del hegelianismo de izquierda, aportando de forma diversa a los debates que se abrieron sobre su legado. Algunos tópicos de la filosofía hegeliana habían promovido interpretaciones divergentes entre sus epígonos. Entre las fundamentales, se discutía la forma de concebir a Dios, es decir, si hacerlo en cuanto figura o en cuanto proceso del mundo. Asimismo, la manera en que debía plantearse el tema de la inmortalidad, a saber, como característica de lo humano en cuanto persona o en cuanto género, desembocando todo ello, en última instancia, en la forma en que debía pensarse la relación entre filosofía y religión.

Advirtamos antes de continuar, que el vínculo entre filosofía y religión había quedado netamente estipulado por Hegel en las sucesivas lecciones que dictara desde una década antes de su muerte. La religión no difiere de la filosofía en tanto ambas tienen un objeto común, a saber, el espíritu absoluto. Dios y la verdad eterna no difieren en nada. Sin embargo, una y otra se distinguen por la forma de alcanzar el objeto, desde el momento en que la religión sólo conoce el espíritu absoluto a través de la representación de la fe (*Glaube*), en tanto que la filosofía lo hace a través de la razón. Así es que mientras que la filosofía logra explicar la religión, esta última es incapaz de concebir y explicar la filosofía. La forma en que el discurso filosófico abraza la religión y la contiene –racionalización de por medio— abre la puerta para

pensar que la concepción de Dios hegeliana se acerca mucho más a una entidad racional que a la visión cristiana donde premia a los fieles y castiga a los pecadores.

Para finales de la década del '30, Feuerbach comenzará a ser cada vez más visible sus diferencias con Hegel, no sólo embargando paulatinamente su concepción de la filosofía, sino también, haciéndola extensiva al cristianismo. Para 1839 publicará la *Crítica sobre la filosofía hegeliana*, en la que, se tornarán palpables las bases del disenso con el maestro. Una dimensión central de esas divergencias es la manera en que Feuerbach recorre la problemática división entre especulación filosófica y mundo sensible. Las primeras objeciones tienen como destinatario el abordaje plasmado por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*: «La idea se produce y se atestigua, no por medio de un otro *realmente distinto* – otro que no podría ser sino la intuición intelectual empírico-concreta—; se produce a partir de un contrario *formal* y aparente [...] Por lo demás, lo otro del pensamiento puro en general es el entendimiento sensible. Probar el dominio de la filosofía es pues superar la contradicción que existe entre el entendimiento sensible y el pensamiento puro [...]» (Feuerbach, 1974: 41-42). Las consecuencias son palpables: Feuerbach desplaza la finalidad de la filosofía al conocimiento de la naturaleza como punto fundamental de la realidad. La dimensión sensible que propone rescatar advierte la necesidad de fortalecer una ciencia de lo real, no como pensado, sino como concreto y sensible. El programa crítico de Feuerbach hace pie en una inversión de los supuestos hegelianos que en los años siguientes alcanzará una importancia mayor. Se trata de colocar a la naturaleza en el centro de la reflexión y sacarla de la imagen de contraparte degradada de la idea absoluta, tal como Hegel solía profesar. La naturaleza se vuelve el foco de la especulación, salvando su inmediatez y su independencia de la conciencia, siendo esta realidad empírica algo que no conspira necesariamente contra la soberanía del sujeto. Por el contrario, las formas necesarias para (re)pensar esa relación convocan a liberar al hombre de todas las formas en las que los productos de la razón y de la práctica lo coloquen en una situación de contradicción con la realidad sensible. Este programa crítico habrá de profundizarse a partir de 1841 con la publicación de la *Esencia del cristianismo*.

La aparición del libro en la editorial Wigand –a la que acudieron muchos de los referentes del hegelianismo de izquierda—lo colocó en una clara posición de referente del grupo de seguidores heterodoxos de Hegel. No sólo fijó las bases de la crítica más contundente al legado del gran pensador dialéctico, sino que abonó la construcción de modelos críticos que delinearán la denuncia de las condiciones existentes, no sólo del caso germano, sino la de Europa en su conjunto. La tríada de Marx-Engels-Hess será, quizás, la exposición más

paradigmática de esa recepción y proyección. Frente a ella, Stirner buscará un camino propio, que lo llevará a un progresivo aislamiento.

A diferencia de las posiciones hegelianas, la religión está lejos, para Feuerbach, de constituir una mediación para alcanzar el infinito. Justamente, como expresión de la inversión humana, de una esencia que no se reconoce, el hombre en tanto *Gattungswesen* se enajena de su condición depositando en la figura de la deidad todo el potencial al que se somete y no reconoce como propio: «El ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él, por lo tanto, el poder de su propia esencia» (Feuerbach, 1995a: 57).

La enajenación del hombre consiste en el desconocimiento de esta realidad en la que se encuentra atrapado. La argumentación feuerbachiana se apoya en la relación entre sujeto y predicado. El sujeto no puede ser sino la condensación de todos sus predicados. Si el predicado es lo verdadero del sujeto, se comprende pues, porque la figura de Dios no puede ser sino una creación humana. Todos los predicados atribuidos a la deidad, no son más que características humanas llevadas a la máxima expresión, de allí que «[...] si los predicados divinos son determinaciones de la esencia humana, también su sujeto será un ser humano» (Feuerbach, 1995a:76). La escisión tal como el autor la describe ya no supone —como solía ser en Hegel—un momento transitorio que inevitablemente conducía a la reconciliación en el tránsito de la experiencia. A diferencia de Hegel, para quien la salida de sí constituye una precondition para el enriquecimiento que consume la experiencia, para Feuerbach la alienación es un estado de pérdida, de extravío. Sin embargo, el filósofo de Bruckberg no predica esta condición para un caso individual. El hombre se enajena de su condición genérica. Su potencial colectivo es el que no reconoce bajo el manto de la religión, en la que la divinidad, entronizada como sujeto, simplemente esconde bajo la forma de un ser ajeno, su condición humana primigenia: «El hombre —éste es el misterio de la religión—objetiva su esencia y se convierte a su vez en objeto de este ser objetivo, transformado en un sujeto, en una persona; él se piensa como objeto de un objeto, como objeto de otro ser» (Feuerbach, 1995a:80).

La potencia de esta crítica se redobla los años inmediatamente siguientes (1842, 1843) cuando en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach considera factible proyectar esa crítica del cristianismo a toda la filosofía hegeliana. Allí el proceder del autor sigue el mismo andamiaje lógico, partiendo de la premisa de que la filosofía hegeliana es «teología racionalizada». Por ello se permite afirmar: «De la misma manera que la teología escinde y aliena al hombre, para identificar

después con él la esencia alienada, así también Hegel *multiplica y disgrega* la esencia simple de la naturaleza y del hombre, *idéntica consigo misma*, para mediatizar después por la violencia lo que con violencia ha sido separado» (Feuerbach, 1984: 24 – itálica original). A diferencia del texto sobre el cristianismo, aquí el autor pondrá énfasis en que la realidad de la enajenación también se puede expresar –en términos filosóficos— como abstracción. Esa operación implica, a grandes rasgos, no reconocer la dimensión natural que opera como basamento material de cualquier posición especulativa. Para Feuerbach en particular, ese zócalo es la naturaleza. Si la filosofía pierde de vista «todo aquello que no es filosofía» antes de filosofar, se presta a traducir su proceder en pura enajenación: «Abstraer significa poner la *esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza*, la esencia del pensar *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha enajenado al hombre de sí mismo en la medida en que todo su sistema reposa en estos actos de abstracción» (Feuerbach, 1984: 25 – itálica original). El naturalismo, como expresión primigenia de un materialismo que no dejará de mostrar problemas, se expresa de forma contundente al reconocer que «La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*» (Feuerbach, 1984: 37 – itálica original). El reclamo por darle al hombre y a la sociedad un encuadre naturalista pondrá a disposición un vasto registro de posibles usos y apropiaciones, muchas de las cuales tendrán también un afán crítico para con el propio Feuerbach: la de Stirner será, inicialmente, la más lapidaria.

Tras la realidad del fantasma o la crítica del punto de vista del espíritu

La arquitectura de *Der Einzige und sein Eigentum* es simple. Contraponiendo una primera parte de la reflexión sobre el hombre a otra segunda que versa sobre el Yo, el autor delinea –no sin recurrencias y repeticiones— una demarcación entre dos miradas opuestas, de las cuales la primera es la historia de las distintas formas de sometimiento en las que se halla el hombre, mientras que en la segunda se esbozan las formas de una emancipación radical de corte individualista. Reconociendo que su causa se basa en «la nada creadora, la nada desde la cual yo mismo lo creo todo como creador» (UsP, 35), Stirner aboga, desde sus primeras páginas, por cerrar el paso a toda realidad que cercene a una perspectiva egoísta, que sometiendo al individuo a una causa a la que se considere superior, ponga límite a su potencial.

Para desarrollar la primera parte del texto, el discípulo hegeliano recupera un locus habitual de cierta tradición filosófica germana previa, en la que se piensa la historia de la humanidad como una sucesión de etapas o de edades. Su estructura recuerda las formulaciones de Hegel

en la *Enzyklopädie* (1817), las de Moses Hess en *Die heilige Geschichte der Menschheit* (1837) e incluso las del propio von Cieskowzki en los *Prolegomena zur Historiosophie* (1838). En esa sucesión en la que Stirner describe el paso de las edades del hombre en correspondencia con el sentimiento (la niñez), los pensamientos (la juventud) y los intereses (la adultez), advierte: «El niño era realista, estaba implicado en las cosas de este mundo, hasta que poco a poco consiguió llegar detrás de esas cosas; el joven era idealista, entusiasmado por los pensamientos, hasta que con esfuerzo llegó a convertirse en el hombre egoísta que maneja a su antojo las cosas y los pensamientos y que pone su interés personal sobre todas las cosas» (UsP, 44). Stirner sintetiza, inicialmente, un trayecto que tendría como meta, la consumación de un proceso de superación de las variadas formas por las que el espíritu ha venido dominando al hombre hasta llegar al egoísmo.

La misma lógica se replica en la dicotómica historización que resume, en otros términos, la partición de «Los antiguos» y «Los modernos». Sin embargo, en este apartado el desarrollo se afina y Stirner caracteriza más detenidamente el soporte de su crítica. Los «antiguos» son los antepasados pre-cristianos que «reconocen en el espíritu el arma verdadera del hombre contra el mundo» (UsP, 44). Para Stirner la nota distintiva de esa época era alcanzar un saberse como espíritu, lo que implicaba un progresivo distanciamiento del sentimiento. De manera similar al recorrido descrito en términos de la vida individual, los antiguos aspiraron a ser *espirituales*, pero no lo lograron efectivamente hasta la llegada del cristianismo. Con su advenimiento, el espíritu aparece como guía efectiva del hombre y por tanto como razón fundamental de sumisión.

El tratamiento detenido –no exento de repeticiones, retornos y rodeos— dado al apartado de los modernos tiene por objeto exponer una crítica furibunda tanto a la religión como a la filosofía. Se puede advertir con facilidad, que detrás de la figura del espíritu se yergue por igual la divinidad y toda forma de pensamiento, que en última instancia se muestran, en paralelo, como esencias. Stirner decide rotular el mundo del espíritu como el mundo de los «fantasmas». El mundo «fantasmal», «espectral» es por definición un mundo ajeno, distante, cuya condición es el resultado de su carácter sacro. El carácter sagrado del pensamiento no está dado sólo por su condición de especulación religiosa, lo está por la forma en que el pensar mismo, aún en su forma ateísta, se plasma en sus resultados como realidades fijas. Ese fijismo que combate Stirner es el de las ideas dispuestas sobre las cabezas que las conciben, a las que someten y sojuzgan; sintéticamente lo llamará: «el punto de vista del espíritu».

El punto de vista del espíritu aparece, en última instancia, como el destino último de la crítica stirneriana. Ese punto de vista es el que genera la lógica de lo fantasmal. Ese «reino de los espíritus» es la plaza de las esencias. Las esencias son la muestra palmaria de un «mundo invertido» que existe sólo en el plano de la especulación. Buscar las esencias es, sin más, reproducir un mundo de fantasmas y de espectros. Si el fantasma corporiza la pérdida del individuo frente a sus propias creaciones, no se trata sólo de denunciar esa pérdida, que en rigor es un sometimiento, para reemplazarla luego por otra forma de sumisión considerada apropiada. Terminar con el imperio de los fantasmas es para Stirner, poner fin a toda forma de lo sagrado, sea pues, de origen divino o de origen humano. El punto de vista del pensamiento no puede alcanzar semejante cometido porque se encuentra aprisionado en un campo limitado de percepción. No es casual que Stirner vea en el dominio de los pensamientos el límite del filósofo y de la filosofía: «[...] un filósofo es aquél que ve en el mundo el cielo, en lo terrenal lo sobreterrenal, en lo mundano lo... divino, y lo prueba y lo demuestra» (UsP, 124). El punto de vista del espíritu es el punto de vista del filósofo, a fin de cuentas, el punto de vista religioso secularizado.

La sumisión a los conceptos es la cara visible del punto de vista del espíritu y donde hace pie, justamente, la iracunda crítica stirneriana. La pretensión hegeliana de alcanzar una soberanía de la conciencia sobre el mundo aparece desafiada, al punto de concebirse la experiencia filosófica como una pérdida en el terreno de la *imaginación*. La aprehensión conceptual de lo real como forma más acabada de posesión refuerza, por el contrario, el sometimiento, no ya al objeto real, sino al concepto captado por la conciencia. En otras palabras, la filosofía no ha logrado —en la tónica hegeliana— una experiencia en la que se yergue el sujeto como resultado de una aprehensión activa desde el punto de vista intelectual, sino más bien, lo contrario. La interiorización que la filosofía logra como reino del espíritu —análoga al proceder religioso— refuerza el sometimiento de lo real, que pasa, en lo sustancial, por medio del concepto, a ejercer un dominio interior mucho más férreo y opresivo. Como religión paradigmática, el protestantismo ha sellado esa operación: «[...] ha convertido realmente al hombre en un ‘Estado de policía secreta’. La espía y acechadora ‘conciencia’ vigila cada agitación del espíritu y toda actividad y pensamiento es una ‘cuestión de conciencia’, esto es, una cuestión policíaca» (UsP, 128).

Hasta aquí, las formulaciones stirnerianas no se alejan demasiado del carácter bifronte de la crítica que el propio Feuerbach había lanzado al cristianismo y a la filosofía hegeliana respectiva. Sin embargo, la novedad estriba en que su posicionamiento también incorpora

como objeto de la crítica a la propia crítica feuerbachiana. En otras palabras, Stirner, antes que Marx y Engels, observa que el programa de superación feuerbachiano no hace sino reemplazar un concepto por otro, en rigor, un tipo de universal por otro. En pocas palabras, el punto de vista del filósofo es aquél que no ha dejado de desplegar Feuerbach a pesar de su declarado materialismo anti-hegeliano. La crítica de este último al cristianismo no marcha contra la religión, sino contra una forma de lo religioso que consuma la enajenación. Feuerbach buscaba en último término, recrear una religión humana.² El interrogante de Stirner es por demás elocuente: «¿Qué ganamos cuando, para variar, desplazamos lo divino fuera de nosotros a nuestro interior? ¿Somos lo que hay en nosotros? No, como tampoco somos lo que está fuera de nosotros» (UsP, 64). Feuerbach queda debilitado ciertamente, porque termina dándole –a juicio de Stirner—un estatus divino a su *Gattungswesen*. La esencia genérica no es más que otra forma de universal que pretende superar las previas, ya sea Dios o la Idea hegeliana. La feuerbachiana es una nueva religión, porque ahora el punto de vista celestial –tan caro al filósofo—rige puertas abajo del firmamento. Lo celestial puede ser igualmente terrenal. La esencia genérica cumple idénticamente con las mismas características que los objetos de la crítica antes referidos.

Para Stirner no es casual, que estas formas de lo religioso, camufladas de ateísmo, terminen por reproducir la *jerarquía* y la *manía* que suscita y sostiene toda sumisión. Lo sagrado pervive aún en lo secular, porque el humanismo que sostiene enunciados como los de Feuerbach ejemplifican sólo un desplazamiento, no su eliminación. El planteo stirneriano expone que la idea de humanidad es tan religiosa como la de la divinidad, dando tanta lejanía, fijismo y sacralidad que se torna igualmente opresiva como su forma previa. La superioridad postulada de un universal es la razón a la que el hombre se somete. Fija la jerarquía cuya presencia es la inferioridad del sumiso frente a su propia imposición. Stirner tiende a pensar que es justamente el punto de vista del filósofo el que «maniáticamente» crea, reemplaza o repone universales como proceder motorizador de la crítica y de su superación. De ello no ha salido, a su entender, por más revolucionario que fuera o pretendiese ser el programa crítico: «*¡La jerarquía es el dominio de los pensamientos, el dominio del espíritu!* Hemos sido jerárquicos hasta el día de hoy, oprimidos por aquellos que se apoyan en pensamientos. Los pensamientos son lo sagrado» (UsP, 110 – itálica original). En consecuencia, la filosofía ya no puede sostenerse como estandarte de la crítica: «La filosofía no puede rendir más, pues lo supremo a que puede aspirar es el *poder supremo del espíritu*, la omnipotencia del espíritu»

² Feuerbach no deja de reconocer que el misterio de la teología es la antropología. Declarar igualmente religiosa esa antropología es parte medular de la crítica stirneriana.

(UsP, 111 – itálica original). Sin embargo, no sólo la crítica stirneriana denuncia el límite filosófico de la apelación a los universales; invalida por igual también, los desarrollos políticos que colocaron en una expresión terrenal de corte universal las garantías de la libertad y/o de la emancipación del hombre.

La libertad, los liberalismos y las variadas formas de sumisión

Desde una óptica materialista, los límites de la filosofía que sostiene el «punto de vista del espíritu» se hacen palpables también en las distintas formas de liberalismo. En este particular, Stirner propone nuevamente una crítica en serie, que de igual forma a los casos previos, enlaza los destinatarios dando cuenta de la forma en que reproducen la hipóstasis filosófica en términos de ciertas instituciones. Stirner no duda en hermanar tanto al «liberalismo político», con el «liberalismo social» y el «liberalismo humano». De hecho, considera que el movimiento estructurante que organiza por igual el funcionamiento de los tres, es que «[...] el liberalismo puso en el tapete otros conceptos, en concreto, en vez de los divinos, los humanos; en vez de los eclesiásticos, los estatales; en vez de los creyentes, los ‘científicos’ o, en general, en vez de los ‘rudos principios’ y preceptos, conceptos reales y leyes eternas» (UsP, 136).

El liberalismo político es la época que comienza, según Stirner, con el nacimiento de la burguesía. A partir de un superficial recorrido histórico, identifica a ese sector social como la clase que postula la necesidad y superioridad del Estado y la Nación: «La burguesía no es otra cosa que el pensamiento de que el Estado es todo en todo, el hombre verdadero, y que el valor humano del individuo consiste en ser un ciudadano» (UsP, 139). La realización de lo «racional» es la mayor preocupación de los liberales. Su fanatismo no está en el seguimiento y respeto por la fe o la divinidad, sino por la recta y soberana razón. La figura encumbrada de esa libertad política imperante es la autoridad del Estado. La sumisión a este último es el correlato de esa libertad pregonada y defendida, en la que ella no existe más que como independencia de las personas: «La libertad política dice que la *polis*, el Estado, es libre; la libertad religiosa dice que la religión es libre, al igual que la libertad de conciencia significa que la conciencia es libre; así pues, no dice que soy libre del Estado, de la religión, de la conciencia, o que me he librado de ellos. No significa *Mi* libertad, sino la libertad de los *soberanos que me someten*, como el Estado, la religión, la conciencia son libres.» (UsP, 148).

De igual forma en que la falsa libertad del liberalismo político no hace sino consagrar al Estado como el único soberano, y por ende hacer las veces de universal en el que el individuo

no se realiza, sino lo contrario, algo similar ocurre con el liberalismo social. Mientras que el primero fija el imperio de la ley, en la que su impersonalidad garantizaría que su dominio evitara cualquier sometimiento personal, en el segundo, se pone en discusión la cuestión de las posesiones. La propiedad individual desaparece y como única propietaria aparece la sociedad. Stirner denuncia la continuidad de una misma lógica, aún cuando el reemplazo de instituciones distingue a ambas tradiciones. Por ello no duda en llamar a ambas liberalismo: «[...] el liberalismo social concluye que *nadie* debe *poseer*, al igual que el liberalismo político concluye que nadie debe *ordenar*» (UsP, 160).

El liberalismo humanitario se hermana con los anteriores, dejando a la humanidad (en lugar del Estado o la Sociedad) como figura suprema de la universalidad. No se trata de pensar la realidad de la ley (ordenamiento) que caracteriza al liberalismo político, ni de la propiedad (trabajo) propia del liberalismo social: el foco en esta última variedad está puesto en la crítica. La crítica es la forma ejemplar en el que la razón logra hacer comulgar las diferencias. El paso por la razón que Feuerbach describe como sostén de la *Gattungswesen* es punto de anclaje paradigmático de ese reclamo, del que tampoco se encuentra lejos el planteo de Bruno Bauer. La condición de partícipe de lo humano se realiza como expresión en la crítica libre que ataca al Estado y a la sociedad, aunque no necesariamente se pueda atacar a sí misma. El programa materialista joven-hegeliano que Feuerbach expresa, no es sino la consecución práctica de las formas del liberalismo que se han desplegado, a saber, desde las tradiciones anglosajonas y francesas. A ellas mira con ansias prácticas la aletargada mirada germana. Ahora bien, la crítica no es sino una tibia prolongación que consuma un mismo itinerario. La elocuencia con que Stirner concluye la primera parte del texto es palpable. Permítasenos una cita *in extenso*: «El liberalismo político acabó con la desigualdad entre señores y siervos, hizo a éstos *sin dueños*, anárquicos. El dueño fue desplazado por el individuo, por el «egoísta», para convertirse en un fantasma: la ley o el Estado. El liberalismo social acaba con la desigualdad de la posesión, de los ricos y de los pobres, y hace *desposeídos* o sin propiedad. Se retira la propiedad al individuo y se entrega a la «sociedad fantasmal». El liberalismo humano hace *sin Dios* ateos, por eso debe suprimirse el Dios del individuo «mi Dios». Ahora, ciertamente, la falta de soberano es al mismo tiempo la falta de servicio; la carencia de posesión, descuido; y el ateísmo, falta de prejuicios, pues con el señor queda suprimido asimismo el siervo; con la posesión, la preocupación por ella; con el Dios arraigado, el prejuicio; pero como el señor renace como Estado, el siervo reaparece como súbdito; como la posesión se torna en propiedad de la sociedad, se vuelve a generar la

preocupación como trabajo; y puesto que Dios como Hombre se torna en prejuicio, se genera una nueva fe, la fe en la humanidad o en la libertad» (UsP, 190-191).

El carácter terminante de la posición stirneriana deja nulo espacio a un programa superador que pueda hacer pie en otra perspectiva universal que evite la hipóstasis, la realidad del fantasma. No es extraño que frente a esta última forma de radicalización, las diatribas del autor diluyan toda forma de autoridad (estatal, social, humana) para reclamar la absoluta y exclusiva supremacía del ego (*der Einzige*).

De la sociedad a la asociación: ¿Qué es mi poder? ¿Qué es mi propiedad?

La advertencia de Stirner sobre las sumisión a las formas de hipóstasis que la filosofía ha desplegado de forma incesante hasta la propia crítica joven-hegeliana y las formas análogas que los programas políticos emancipatorios han terminado por replicar, deja al autor un margen exiguo para poder desplegar sus propias posiciones alternativas. La única posibilidad que vislumbra para evitar repetir ese síntoma denunciado es entronizar al Yo, o como sostiene en el libro, a la figura del Único.

Con una artillería de expresiones muchas veces repetitivas, Stirner asocia la figura del Único con un sujeto definido por su *poder*. Como gesto de la voluntad soberana, el poder aparece como la pura expresión de la acción que avanza sin más cortapisa que su propio deseo. Contra las ideas fijas, contra los fantasmas, esa particularidad que Stirner describe (efectiva realidad de la libertad individual) se plasma como una irrefrenable expansión de la subjetividad, cuyo único freno puede aparecer en la figura de otros egos que comparten circunstancias. El poder como dinámica constante de apropiación, gesto en el cual la voluntad consume el acto de «arrebatar» aquello que necesita, aparece como una realidad que no puede ni debe organizarse, para evitar que como resultado se transforme en una forma establecida, en una forma fija que como petrificada se separe de mi accionar y se vuelva, en consecuencia, una forma de sujeción. El poder es el fundamento mismo del Único, pero a su vez, se expresa como un accionar cuya sola estabilización plantea un riesgo, una amenaza de generar otras formas de sometimiento.

Lo fantasmal del Estado, de la Sociedad y de la Humanidad se advierte en que son colectivos cuya autonomía de los individuos que las conforman, se ha plasmado tan drásticamente que se erigen como poderes extraños, ajenos, que someten por esa misma condición a los miembros que los conforman. El temor stirneriano que esa realidad termine por reproducirse como resultado de cualquier vínculo humano multiplicado, lo lleva a plantear

una lógica distinta. En un gesto de sospecha solipsista, el revoltoso joven-hegeliano, propone evitar las amenazas estatales y societales apelando a la figura de la *asociación*. A diferencia de la sociedad, la *asociación* (palabra que también Stirner utiliza de forma intercambiada con *unión* (*Verein*)) evita reproducir la lógica del tercero. Esa lógica es aquella en la que emerge por encima del vínculo entre individuos, una instancia diferente y superior, a la que ambos terminan sometidos. Stirner quiere priorizar siempre la *relación* sobre el producto de la relación, i.e. la sociedad. Salvar al Único es desarrollar una lucha en la que las formas de la colectividad se puedan desplegar sin establecerse, sin instituirse: «La actual lucha universal se dirige contra lo ‘establecido’. Pero esto se suele interpretar mal, como si sólo se debiera cambiar lo ahora establecido con algo establecido que fuese mejor. En realidad se debería declarar la guerra a lo duradero, esto es, al Estado (*status*), no a un Estado determinado, ni tampoco por ejemplo a la forma actual del Estado; no se aspira a otro Estado (por ejemplo el Estado popular), sino a su *unión*, a la unificación, esa unificación en continuo flujo de lo existente» (UsP, 278).

La unificación «del continuo flujo de lo existente» supondría una forma de colectividad que permite que los hombres logren dar respuesta a sus necesidades, pero con un carácter y disposición tan cambiante, como para evitar toda forma de institución. El carácter evanescente y mutable de la *asociación* por la que aboga Stirner, aparece como la negación de la superioridad opresiva de la sociedad. En ella, el autor deposita la confianza en un modelo de intersubjetividad no institucional, ni instituíble, desde el cual evitar los fijismos y la detención de las formas estatales y societales. Como ámbito inevitable –puesto que Stirner nunca cuestiona el carácter social del hombre—la *unión* permite desplegar el poder del Único sin minar su potencial individual. En cierto sentido, sin dejar de mostrar, incluso, un ribete instrumental, la *asociación* es la instancia a la que el individuo apela para poder dar respuesta circunstancial a sus necesidades. Intervenir en la producción, en el trabajo, en el marco de una *asociación*, es garantizarse la posibilidad de dar respuesta a los propios intereses: «En esta cooperación no veo otra cosa que una multiplicación de mi fuerza y, sólo mientras es *mi* fuerza multiplicada, la mantengo. Así es la asociación» (UsP, 381). La asociación es un límite a mi libertad, pero nunca debe ser un poder que se erija sobre mí. Si eso sucediese, reconoce Stirner, nos hallaremos sumisamente bajo el yugo de la sociedad. A diferencia de esta última, la unión / asociación es un continuo asociarse, es una relación que evita en su constante modificación y dinámica, el tornarse una forma cristalizada. Irónicamente la muerte de la asociación es la misma sociedad y como ejemplo, el autor se permite graficar esa lógica con la realidad de los partidos políticos.

En ese contexto, el programa stirneriano se propone identificar la propiedad como algo diferente de la posesión; alude más bien al ejercicio del propio poder. El gobierno de mi propio poder es lo que me vuelve propietario. La propiedad entendida como relación con la cosa es la misma forma de sumisión y dependencia que, como veíamos antes, la crítica objetaba: «Mi propiedad, sin embargo, no es ninguna cosa, pues ésta tiene una existencia independiente de la mía; «mío propio» sólo es mi poder. Este árbol no es mío, sino mi poder o disposición sobre él» (UsP, 381).

Para Stirner apropiarse es apoderarse, es decir ejercer un cierto tipo de acción. La propiedad es la acción del poder más allá del resultado que de ello se obtenga: «¿Qué es mi propiedad? ¡Nada más que lo que está en mi *poder*! ¿A qué propiedad estoy autorizado? A toda a la que yo me *autorizo*. Yo me otorgo el derecho de propiedad al tomar posesión de mi propiedad, o al darme *el poder* del propietario, los plenos poderes, la autorización» (UsP, 317 – itálica original). Reivindicar el poder del Único es recobrar el poder extrañado en el Estado, en la Sociedad, en la esencia genérica, en otras palabras, reapropiarse del extrañamiento a las que conducen las formas de universalidad en sus postulaciones filosóficas y políticas.

Coda

La virulencia de la crítica stirneriana hace visible el agotamiento de una matriz filosófica que llevó al punto límite el programa hegeliano. A partir del rápido tratamiento ofrecido en estas páginas se hace visible la justificación de los dichos epistolares de Engels. Stirner se propone liquidar no sólo la religión, la filosofía y la política concebida a partir de instancias universales, sino también la manera en que se escabullen en la crítica de todas ellas el mismo modelo argumental. El anarquismo stirneriano conmueve por la forma en que se plasma una posición posfilosófica que requiere una detenida atención. Su posmodernismo *avant la lettre* conmovió a sus contemporáneos, porque el desafío que encierran sus dichos –muchas veces meros bosquejos—conmueven las bases humanistas que subyacen en los programas emancipatorios de la Europa de los años '40.

Ahora bien, si la pretensión universal de la filosofía y sus correlatos prácticos entorpecen el desarrollo y expansión de la subjetividad (i.e. particularidad) ¿qué destino tiene la crítica filosófica? ¿Qué corolarios sobre la vida en la sociedad es factible obtener a partir de sus diatribas? Al primer interrogante, los programas distanciados –por múltiples razones—de Marx y Nietzsche aportan una posible hoja de ruta. En cuanto al segundo, tanto el liberalismo como el socialismo son enjuiciados por igual. Las condiciones de posibilidad para pensar la

efectiva emancipación del hombre como Único, a partir de la cual se vuelva posible el ser una particularidad en su propiedad, no asoman con claridad en las líneas de su gran libro. Tal vez, el aspecto más llamativo de su radical posicionamiento pueda esbozarse más en términos filosóficos que políticos. En primer lugar, a partir de su lapidaria crítica a la crítica joven-hegeliana, el modelo de la alienación como dispositivo de denuncia queda en cierto sentido perimido. El sostén de esa radicalidad paga un duro precio a nivel filosófico: terminar con la dualidad sujeto-objeto. Desechar la posibilidad de alcanzar su reconciliación, panorama que Marx recompuso sobre el límite del programa hegeliano, dando para ello una plaza central al proletariado, dista mucho del escenario crítico que abre la zahiriente prosa stirneriana. Esa distancia estriba en que la clausura al hegelianismo, que el particularismo de Stirner bosqueja, denosta incluso la misma lógica de la *revolución*. Con ella, afirma el autor, se intenta terminar con ciertas instituciones para establecer nuevas. La *insurrección*, por otra parte, es un gesto de corte, pero que no alberga esperanza en formas venideras de lo instituido. Como un canto único al acto de pura afirmación del *Einzige*, la denuncia de los universales como una pérdida, antes que una realización, abre camino al acto incesante que despliega su poder. Si su causa se basó en nada, y esa nada es testimonio de la lucha contra cualquier visión esencialista de lo humano, la apertura a la pura posibilidad, clausura con ello cualquier alternativa para la filosofía, dando lugar efectivamente al *Ausgang* del que hablaba Engels. Su desconfianza por toda apelación crítica que recale en un universal, que no hace con ello, más que consumir diversas formas de hipóstasis, cifra en toda forma de lo instituido, el riesgo más grande que afronta la existencia individual. Paradójico diagnóstico el de Stirner, a no más de una década de expansión de los recientemente acuñados conceptos de sociología y socialismo.

Bibliografía:

- Feuerbach, L. (1974). *Aportes para la crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía. Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Feuerbach, L. (1995a). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L. (1995b). *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud*. Granada: Comares.
- Marx, K – Engels, M (1962) *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 21 (MEW 21)
- Marx, K – Engels, M (1963) *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 27 (MEW 27)
- Stirner, M (1972) *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Philipp Reclam.
- Stirner, M (2004) *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar (UsP).