



FACULTAD DE HUMANIDADES

EL CONCEPTO DE “HOMBRE” EN EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD (1844) DE MAX
STIRNER

Línea de investigación:

Antropología, arqueología e historia

Tesis para optar el Título Profesional de Filosofía

Autor

Mostacero Castillo, Jonathan Ramiro

Asesor

Carrera Honores, Jorge Luis

ORCID: 0000-0001-5421-0095

Jurado

Delgado Mejía, José Abelardo

Loayza Lozano, Teresa Elva

Maúrtua Alva, José Gabriel

Lima - Perú

2024



El concepto de "hombre" en el único y su propiedad (1844) de Max Stirner

INFORME DE ORIGINALIDAD

9%

INDICE DE SIMILITUD

9%

FUENTES DE INTERNET

1%

PUBLICACIONES

1%

TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	www.quijotelibros.com.ar Fuente de Internet	1%
2	ebin.pub Fuente de Internet	1%
3	ia801207.us.archive.org Fuente de Internet	1%
4	hdl.handle.net Fuente de Internet	<1%
5	es.scribd.com Fuente de Internet	<1%
6	archive.org Fuente de Internet	<1%
7	www.perlego.com Fuente de Internet	<1%
8	libroweb.wordpress.com Fuente de Internet	<1%
9	bibliotecadigital.udea.edu.co Fuente de Internet	<1%



Universidad Nacional
Federico Villarreal

VRIN | VICERRECTORADO
DE INVESTIGACIÓN

FACULTAD DE HUMANIDADES

EL CONCEPTO DE “HOMBRE” EN EL ÚNICO Y SU PROPIEDAD (1844) DE MAX
STIRNER

Línea de investigación:

Antropología, arqueología e historia

Tesis para optar el Título Profesional de Filosofía

Autor:

Mostacero Castillo, Jonathan Ramiro

Asesor:

Carrera Honores, Jorge Luis
ORCID: 0000-0001-5421-0095

Jurado:

Delgado Mejía, José Abelardo
Loayza Lozano, Teresa Elva
Maúrtua Alva, José Gabriel

Lima – Perú

2024

ÍNDICE

RESUMEN	iv
ABSTRACT.....	v
I. INTRODUCCIÓN	6
1.1. Descripción y formulación del problema:	6
1.2. Antecedentes.....	6
1.2.1. <i>Estado de la cuestión en torno a la obra de Max Stirner</i>	8
1.2.2. <i>El polémico individuo: apuntes biográficos sobre Max Stirner</i>	13
1.3. Objetivos.....	18
1.4. Justificación	18
1.5. Hipótesis:	19
II. MARCO TEÓRICO.....	21
2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación.....	21
2.1.1. <i>El desarrollo del “Hombre” en el Único y su propiedad.</i>	21
2.1.2. <i>La visión egoísta</i>	22
2.1.3. <i>El hombre antiguo</i>	25
2.1.4. <i>El hombre moderno</i>	32
2.1.5. <i>El espíritu</i>	39
2.1.6. <i>El fantasma</i>	45
2.1.7. <i>La jerarquía</i>	51
2.1.8. <i>Los libres</i>	55

III. MÉTODO.....	75
3.1. Tipo de investigación	75
3.2. Ámbito temporal y espacial.....	75
3.3. Variables	75
3.4. Población y muestra.....	75
3.5. Instrumentos.....	75
3.6. Procedimientos.....	75
3.7. Análisis de datos	75
IV. RESULTADOS.....	76
4.1. Contra el reino espiritual	76
4.2. Individuo contra Hombre.....	83
4.3. El poder del “único”	86
4.4. Conceptualización del único en la filosofía individualista del siglo XIX.....	90
4.4.1. <i>Kierkegaard y el individuo de fe</i>	90
4.4.2. <i>Nietzsche y el individuo aristocrático</i>	96
4.5. La propiedad del verdadero hombre	102
V. DISCUSIÓN DE RESULTADOS.....	109
VI. CONCLUSIONES	111
VIII. REFERENCIAS.....	115

RESUMEN

La filosofía de Max Stirner es considerada una de las más controversiales y singulares dentro del siglo XIX. Su influencia puede percibirse en la gestación del movimiento anarquista, como en la filosofía de Friedrich Nietzsche y la crítica de este pensador a la modernidad. En este sentido, se percibe en Stirner una confrontación con la visión de la modernidad, basada en conceptos como los de “Humanidad” y “Hombre”. Este último término se planteará como una incógnita que la filosofía del pensador alemán tratará de resolver mediante un particular análisis. Así, se diferenciará al hombre convencional, escrito con minúsculas, de la noción universal del “Hombre” con mayúsculas, contraria a la individualidad. De esta forma, una pregunta necesaria de abordar en nuestro estudio será: ¿Cómo es percibida la categoría de Hombre en *El único y su propiedad* de Max Stirner? A su vez, el anterior cuestionamiento nos llevará a abordar la forma en que Stirner intentará contraponer su propio pensamiento contra el influjo moderno del mencionado concepto.

Palabras clave: Max Stirner, el único y su propiedad, hombre, individuo, modernidad

ABSTRACT

Max Stirner's philosophy is considered one of the most controversial and unique in the 19th century. Its influence can be perceived in the development of the anarchist movement, such as in the philosophy of Friedrich Nietzsche and this thinker's criticism of modernity. In this sense, one perceives in Stirner a confrontation with the vision of modernity, based on concepts such as "Humanity" and "Man". This last concept will be posed as a mystery that the philosophy of the German thinker will try to resolve through a particular analysis. Thus, the conventional man, written with lowercase letters, will be differentiated from the universal notion of "Man" with capital letters, contrary to individuality. In this way, a necessary question to address in our study will be: How is the category of Man perceived in Max Stirner's *The Only One and His Property*? In turn, the previous questioning will lead us to address the way in which Stirner will try to contrast his own thinking against the modern influence of the aforementioned concept.

Keywords: Max Stirner, The only one and his property, Man, individual, modernity

I. INTRODUCCIÓN

1.1. Descripción y formulación del problema:

La filosofía de Max Stirner es considerada una de las más controversiales y singulares dentro del siglo XIX. Su influencia puede percibirse en la gestación del movimiento anarquista, como en la filosofía de Friedrich Nietzsche y la crítica de este pensador a la modernidad. En este sentido, se percibe en Stirner una confrontación con la visión progresista de la modernidad, basada en conceptos como los de “Humanidad” y “Hombre”. Este último término se planteará como una incógnita que la filosofía del pensador alemán tratará de resolver mediante un particular análisis. Así, se diferenciará al hombre convencional, escrito con minúsculas, de la noción universal del “Hombre” con mayúsculas, contraria a la individualidad. De esta forma, una pregunta necesaria de abordar en nuestro estudio será: ¿Cómo es percibida la categoría de Hombre en *El único y su propiedad* de Max Stirner? A su vez, el anterior cuestionamiento nos llevará a abordar la forma en que Stirner intentará contraponer su propio pensamiento contra el influjo moderno del mencionado concepto.

1.2. Antecedentes

Al filósofo alemán Max Stirner, nacido bajo el nombre de Johann Kaspar Schmidt, se le atribuye ser uno de los pensadores más polémicos de la filosofía moderna. De notable influencia para el anarquismo en sus diversas facciones, así como para parte del pensamiento posmoderno, su obra representa una de las más agudas críticas del siglo XIX y de la modernidad (McQuinn, 2010). Con la publicación de su más notorio libro *El único y su propiedad* (1844), asienta una particular posición, criticada duramente por sus contemporáneos.

En su filosofía, el individuo, debido a su existencia, será tomado como el absoluto eje del pensamiento. Las ideas de Dios, espíritu, humanidad, Estado, libertad serán

cuestionadas y percibidas a la manera de abstracciones carentes de unicidad. Para el filósofo, estas idealidades reposan bajo conceptos vacíos. Stirner llamará a estos conceptos “fantasmas”. El “único” es lo realmente existente, las demás conceptualizaciones no resultan ser más que fantasías ideológicas. El individuo es el “único” y señero punto para sedimentar la existencia. La lucha del individuo, único y real, debe librarse contra estos *fantasmas*, estructuras imaginarias, que de alguna forma u otra han minado su unicidad, sometiendo a este para su propia causa. Esta visión dialéctica entre el individuo en sí mismo contra el Estado puede registrarse en múltiples aspectos de la filosofía de Stirner. Un aspecto en el cual puede evidenciarse esta problemática, y fuente principal de este trabajo, es el relacionado con el concepto de “Hombre”.

Para Stirner (2014), el uso de la palabra “hombre” debe ser diferenciado de su concepto universal, “Hombre” en mayúscula. Esta diferencia es concebida en la medida que el primer uso solo alude a la palabra como artefacto para designar a la existencia material que es uno. Sin embargo, la palabra en mayúscula se encuentra relacionada con un particular concepto, no de naturaleza individual, mas bien universal y abstracta. Este concepto representará a uno de los principales enemigos de la filosofía de Stirner, el Estado (Mackay, 2011, p.138). Consideramos que el constante enfrentamiento del pensamiento stirneriano contra la modernidad y su jerarquización esencialista resulta de un necesario análisis actual pues la articulación de la Posmodernidad aún articula muchos dogmas modernos que la filosofía de Stirner intentó impugnar. A su vez, un recurrente problema sobre el pensamiento del filósofo alemán ha sido su escaso estudio por parte de la crítica, debido a lo anterior creemos necesario recopilar la mayoría de estudios sobre la obra del autor y no solo sobre el concepto de “Hombre” en su pensamiento.

1. 2. 1. *Estado de la cuestión en torno a la obra de Max Stirner*

Por mucho tiempo, la incompreensión legó a la obra de Stirner a la nota anecdótica y el olvido. No obstante, a la postre ha contado con numerosos seguidores declarados en el caso de John Henry Mackay y Oskar Panizza, u ocultos, como su probable vinculación con la filosofía de Friedrich Nietzsche o las menciones de Carl Schmitt ¹ desde su experiencia en prisión (Calasso, 2014, p. 51 -52). Así, uno de los primeros comentaristas de la obra de Stirner fue el ya entonces afamado Feuerbach (1960), quien, en un texto de 1845 desde el anonimato, critica la perspectiva egoísta de Stirner relacionada al amor, del cual el autor de *La esencia del cristianismo* propugnaba una dirección completamente contraria². Es necesario considerar que la respuesta a este ataque y a otros dos formulados por los contemporáneos Szeliga y Hess se encuentran en “Los censores de Stirner”, apartado del conjunto de ensayos publicados por Mackay en 1898 bajo el nombre de *Escritos menores* (Stirner, 2013). Así, mientras Szeliga, representante de la crítica pura, intentará encontrar contradicciones en la obra al identificar al “único” con un “individuo histórico universal” o “fantasma de los fantasmas” (Stirner, 2013, p. 91); Hess, desde una visión socialista, replicará sobre la fanfarria del “único” (Stirner, 2013, p. 92) y la imposibilidad de planteamientos como la “asociación egoísta” (Stirner, 2013, p. 166).

Seguidamente, entre 1845 y 1846 se escribió el más meticuloso y violento estudio contra el libro de Stirner, *La ideología alemana* de Marx y Engels (Bredlow, 2013, p. 19). En este tratado, los entonces jóvenes filósofos alemanes dirigieron un torrencial ataque a los hegelianos Feuerbach, Bruno Bauer y Stirner. De este último es sobre el cual más versará el libro. Más de 300 páginas consideraron Marx y Engels necesarias para intentar

¹ En la edición de su diario *Ex Captivataate Salus* de 1950, Schmitt evidencia su respeto hacia la filosofía de Stirner por ser el único que “sabe que el yo no es un objeto de pensamiento”.

² Es conocida en *La esencia del cristianismo* la intención de Feuerbach (2006) de intercambiar la divinidad de Dios por la concerniente al amor. En este sentido, el amor propugnado en esta teoría alcanza una magnitud universal y un carácter desinteresado.

de desbaratar los postulados del pensador nacido en Bayreuth. Utilizando referencias bíblicas, la figura de Stirner será parodiada hasta el punto de otorgarle el mote de “santo” en el título de este apartado. De este modo, se tratarán de demostrar profundas contradicciones vinculadas a las categorías de “Hombre” o el “único” hilvanadas por “Sancho”, nombre para identificar en clave de sorna a Stirner. Para los filósofos socialistas, las intenciones del “único” en su cometido de apoderarse del “mundo” son ilusorias. El “único” solo toma como lo suyo y se apropia, no del “mundo”, sino solo de su “delirio febril” de este (Marx y Engels, 1974, p.138). Lamentablemente, la muy probable réplica de Stirner a los socialistas nunca pudo tener ocasión. La primera edición de *La Ideología alemana* no vería la luz hasta en 1932. En 1888, Engels (1946) en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, vuelve a mencionar pasajeramente a Stirner al calificarlo de profeta del anarquismo moderno y, a su vez, influyente en el pensamiento de Bakunin (p.15). De otra parte, un temprano heredero de las ideas stirnerianas fue el psiquiatra y escritor alemán Oskar Panizza. Su ensayo filosófico *Der illusionismus und die Rettung der Persönlichkeit* de 1895, en el que se cuestiona la irrupción del método científico en la irrupción de la psique, recibe una evidente influencia del filósofo, a quien le dedica su tratado (Pérez –Rincón García, 2016, p.250).

Algunos años después, en 1897, Nettlau (1897) publica *Bibliographie de L'Anarchie*, una prolija anotación sobre las obras de los más destacados representantes del anarquismo en la que curiosamente se incluyen los tratados de Stirner en su capítulo VII “El anarquismo alemán de 1840 a 1880”, a pesar de que este último nunca tuvo una relación directa con el movimiento. La disposición de considerar al filósofo egoísta como un representante de esta ideología fue probablemente guiada por los estudios iniciales de su contemporáneo, el anarquista y poeta escocés John Henry Mackay, filósofo también presente en esta bibliografía (Nettlau, 1897, p. 37). A este último puede considerársele uno de los más grandes estudiosos y propulsores de la obra de Stirner³. Su biografía del filósofo de 1898

titulada *Max Stirner –sein Leben und sein Werk* se supone de obligatoria consulta para destacar los aspectos importantes de la vida y el contexto que rodeó a Schmidt. En ella se contemplan pasajes de juventud de Stirner, así como sus años de educador, su vinculación a “Los libres”, la creación de su obra maestra o su paulatina ruina económica (Mackay, 2011). Dos años después, Eltzbacher publica *Der Anarchismus* uno de los primeros textos en los que se presenta una descripción detallada de la historia de la anarquía. A pesar de mencionar a Stirner como crítico de las ideas anarquistas, a las que vinculaba en cierta forma con el liberalismo político, el autor mantiene las doctrinas del filósofo en una importante tradición de pensadores influyentes en este movimiento (Eltzbacher, 1900, p.110). Consecutivamente, Basch (1904) en *L'individualisme anarchisme. Max Stirner* de 1904 despliega un importante estudio en el que se discute sobre la vida de Stirner, sus primeros ensayos, así como un estudio sobre el *Único* y la problemática del anarquismo individualista.

En 1934, Emile Armand, continuando su proyecto anarcoindividualista que previamente los había hecho publicar *Qu'est-ce qu'un anarchiste? Thèses et opinions* en 1908, edita “El Stirnerismo”, un brevísimo panfleto en el cual quedan constituidos de forma sintética algunos lineamientos de las teorías del filósofo de Bayreuth (Armand, 2007). Armand, un declarado stineriano, es considerado uno de los más influyentes ideólogos de anarcoindividualismo francés.

Posteriormente, en 1941, Löwith publica uno de los más detallados libros sobre el desarrollo del pensamiento filosófico del siglo XIX *Von Hegel zu Nietzsche*. En él se

³ Así también, puede considerarse la influencia de Tucker en la difusión de Stirner en Estados Unidos, así como Armand en Francia (Díez, 2006).

puede observar un breve apartado dedicado a describir la juventud hegeliana de Stirner, así como cuatro relacionados a temáticas específicas sobre su obra, los cuales versan sobre su crítica a la burguesía, la individualidad del Yo o la destrucción de lo divino en *El Único* (Löwith, 1965). Por su parte, Camus (1978) en *L'Homme revolté* de 1951 sitúa las ideas de Stirner dentro de su apartado sobre la rebelión metafísica. No obstante, el literato francés criticó la visión del filósofo de Bayreuth por su nihilismo y avidez de destrucción, cuestión que tratará de superar la filosofía de Nietzsche (pp. 62 -64).

Luego de ser interpretado generalmente como un teórico del anarquismo en las primeras décadas del siglo XX, en *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner* de 1954, el historiador de temas anarquistas Henry Arvon enlaza, además, al filósofo alemán con la tradición del existencialismo ateo (Arvon, 1954).

En 1962, Deleuze (1998) publica *Nietzsche et la Philosophie*, libro en el cual se representa a la visión stirneriana a modo de la dialéctica hegeliana llevada a su máxima expresión. De este modo, Stirner es considerado “el dialectico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica” (Deleuze, 1998, p. 227). Por su lado, en el apartado “La transformación del idealismo”, hallado en el volumen 7 de *A history of philosophy* de 1963, Copleston (1978) dedica una brevísima reseña al pensamiento del autor de *El único* donde se atiende a su poca relevancia comparada con la figura de Marx y Engels, su relación espiritual con el existencialismo y su error al tratar de combatir la exageración universal del idealismo con la desproporción de lo individual (p. 239).

Años después, a modo de un recuento histórico, el sociólogo estadounidense Irving Louis Horowitz publica en 1964 *The Anarchists*, un amplio tratado introductorio a los diversos autores representativos en el anarquismo europeo y estadounidense, en el cual Stirner es analizado desde sus conceptos más generales (Horowitz, 1975). Desde el ámbito de los estudios marxistas, McLellan (1971) en *The Young Hegelians and Karl Marx* de 1969

exhibe la huella del hegelianismo en algunos filósofos contemporáneos al autor de *El capital*. La revisión recorre las teorías de Feuerbach, Bauer, Hess y el propio Stirner, quienes, según el autor, influenciaron notablemente el pensamiento del joven Marx. En el ámbito latinoamericano son importantes las contribuciones de Cappelletti (2010), que en *La ideología anarquista* de 1985 categoriza a Stirner dentro de la prehistoria del anarquismo junto a autores como Saint Simon o Godwin. El filósofo argentino aclara que si bien Stirner no es considerado un pensador anarquista – lo califica de solipsista moral- a cabalidad, su influencia se torna valiosa para esa ideología. No obstante, la crítica stirneriana no está focalizada solo contra el ámbito del Estado, su oposición se extiende a la sociedad misma (Capelletti, 2010, p. 63). Años más tarde, Derrida (1995) en su libro 1993 titulado *Specter of Marx*, se encargará de vindicar el pensamiento marxista ante un capitalismo dogmático que persiste en declarar su muerte. Para ello, el filósofo francés analiza la influencia de Stirner sobre Marx con respecto al concepto de “fantasma”; sin embargo, a pesar de la crítica de ambos pensadores en torno al nocivo predominio de la filosofía idealista de su contexto, las conclusiones marxistas de un aspecto social diferirán notablemente de la exaltación del individuo en Stirner (pp.148 -151).

De mayor amplitud es la tesis doctoral de Santa – Olalla (1996) titulada *Individuo y praxis en el pensamiento de Max Stirner*, la cual es una detallada lectura de *El único y su propiedad* dividida en tres aristas: el individuo como entidad negativa, la apertura posesiva al mundo y la articulación dialéctica del individualismo stirneriano. Así, se plantea revalorar la singularidad stirneriana como alternativa a un contexto de servidumbre política y económica impulsada por la ideología burguesa a partir de las ideas del librepensamiento (p. 336). En los últimos tiempos, con el apogeo de las teorías posestructuralistas y postmodernas, el pensamiento de Stirner ha sido considerado bajo la perspectiva de un postanarquismo por Newman (2011), quien sostiene que la visión de Stirner debe ser tomada como un

anarquismo ontológico, ya que su filosofía sedimenta una sólida crítica contra las abstracciones metafísicas de la modernidad. Igualmente, este autor lo ha considerado proto – estructuralista, debido a su discordante posición frente al reduccionismo de las ideas políticas liberales. Finalmente, destacamos la reciente tesis doctoral de D´Angelo (2017), quien atribuye al pensamiento stirneriano un sentido de resistencia no esencialista frente al poder: el rechazo del individuo de todas las categorías racionales de la modernidad, en tanto ilusiones ideológicas (p. 491).

1.2.2. El polémico individuo: apuntes biográficos sobre Max Stirner

Johann Caspar Schmidt (Max Stirner), filósofo alemán, nació en Bayreuth, Bavaria, el 25 de octubre de 1806 y murió el 26 de junio de 1856 en Berlín, Prusia. Vivió tan solo cuarenta y nueve años y fue un autor de no muchas obras; sin embargo, estas le han bastado para convertirse en uno de los pensadores más originales y enigmáticos del siglo

XIX. En la búsqueda de un soporte fiable sobre la vida del filósofo, es preciso manifestar que este breve acercamiento biográfico sobre Stirner está basado en el texto *Max Stirner (His life and his work)* de John Henry Mackay (2011), filósofo anarquista británico y más célebre estudioso de la obra del filósofo.

De infancia marcada por la muerte de su padre Albert Christian Heinrich Schmidt (muere de tuberculosis en 1807, cuando el pequeño Johann Schmidt tenía apenas 1 año), su crianza estuvo a cargo de su madre Sophia Elenora Reinlein y de su padrastro, el farmacéutico Heinrich Ballerstedt. Éste saca a Schmidt de Bayreuth por un periodo de ocho años, llevándoselo hacia Kulm, donde recibe los primeros esbozos de su educación. Según Mackay (2011) en 1810, el pequeño Johann Caspar, que había sido dejado en Bayreuth fue llevado a Kulm, lugar en el que recibió su primera instrucción (p. 29).

Luego de pasar cerca de ocho años en el poblado de Kulm, regresa a Bayreuth para

recibir la instrucción preparatoria en el prestigioso Imhof Gymnasium, del que egresa de forma notable. Continúa posteriormente sus estudios en la Universität zu Berlin a la edad de veinte años, centro en el cual estudia filología, filosofía y teología.

En sus inicios, en la famosa universidad tiene como profesores a ilustres pensadores como Carl Ritter, Heinrich Ritter, August Bockh, entre otros. No obstante, llegado el segundo semestre universitario, podríamos manifestar, se da el punto de inflexión en su educación, aparecen en escena Friedrich Scheleimacher y Georg Wilhelm Friedrich Hegel como maestros suyos. Nuestro biógrafo señala este particular suceso: “Su segundo semestre lo dedicó a la filosofía: Ética con Scheleimacher, “el más grande teólogo alemán del siglo”, y sobre todo Filosofía de la Religión con Hegel”. (Mackay, 2011, p. 37). Fue sobre todo con Hegel, que el apasionamiento filosófico de Schmidt toma mayor profundidad. Con el respetado filósofo alemán llega a estudiar además de filosofía de la religión, historia de la filosofía, psicología y filosofía del espíritu. Posteriormente traslada sus estudios a la Universidad de Erlangen -ciudad en la que nació su madre- universidad en la compartiría algunas clases con Ludwig Feuerbach; y luego a Königsberg donde interrumpiría sus estudios para viajar por Alemania. Regresa luego a Kulm, debido a la necesidad del cuidado de su madre, que estaba padeciendo de severos trastornos mentales. En este proceso consigue ejercer prácticas de docencia sin pago alguno en la Königliche Realschule de Berlín. Precisamente en el año de la muerte de su padrastro, contrae nupcias con Agnes Klara Kunigunde Butz, quien moriría un año más tarde en un infructuoso parto. Luego de arrastrar aquellos pesares, el joven viudo llega a conquistar una plaza como docente en el “Instituto de jóvenes señoritas” de Madame Gropius. Esto le otorgó cierta estabilidad laboral. Su madre moriría el mismo año, en 1839.

Es así que aproximadamente en 1840, surge uno de los acontecimientos académicos más importantes de la carrera del filósofo, su unión al grupo conocido como “Die Freien” (Los

libres). Este círculo intelectual, proveniente de una interpretación izquierdista de la filosofía hegeliana (por lo cual fueron también llamados “Hegelianos de izquierda”), logra agrupar a un importante número de jóvenes intelectuales que en los siguientes años serían considerados los más valiosos representantes de la filosofía alemana de su generación. El grueso de “Die Freien” lo conformaban los hermanos Bruno y Edgar Bauer (siendo Bruno la cabeza del grupo), Karl Marx, Friedrich Engels y Max Stirner; sin embargo, intelectuales como Ludwig Feuerbach, Moses Hess o Arnold Ruge transitaron por aquel círculo de forma esporádica. El bar “Hippel's Weinstube” solía ser el centro de reuniones de este heterodoxo grupo, que, si bien concentraban inquietudes e influencias parecidas, sus enfoques paulatinamente se tornaron muy disímiles.

“Los libres” era un círculo intelectual bastante excéntrico, exento de ortodoxias y provisto de un clima de entusiasmo político y bohemio. Podríamos decir que el término asociación no era exactamente apropiado para lo que realmente significó la confluencia intelectual de estos jóvenes valores alemanes. Mackay (2011) asevera lo siguiente:

Caracterizar a “Los Libres” en pocas palabras no es muy fácil. No formaron una "Verein" (organización, sociedad, asociación) en absoluto, incluso si a menudo se caracterizaron e incomprendieron como tales. Nunca reclamaron tal denominación: nunca tuvieron un "presidente" y nunca redactaron reglas o estatutos. (p. 58)

Si bien es cierto, el círculo no tenía una participación muy precisa, fue el lugar apropiado para el ensayo de ciertas polémicas que luego serían esenciales en el discurrir del pensamiento político del siglo XIX. De alguna forma, el controversial enfoque de las sagradas escrituras de Bruno Bauer, el anarquismo individualista que se ha visto en Stirner o el socialismo de Marx y Engels se consolidaron en *Die Freien*. En 1842, debido al esfuerzo mancomunado de “Los libres”, aparece el diario llamado *La Gaceta renana* (Rheinische Zeitung) con una visión de rechazo al régimen prusiano de Berlín, que luego le costaría la censura un año después a manos del rey Federico Guillermo IV. Este diario, si bien es cierto,

fue el resultado de la mutua cooperación de los jóvenes hegelianos, sacó a relucir la vena polémica de uno de sus integrantes más entusiastas, Karl Marx, posterior director y continuador de la revista después de su cierre.

Debido a la voracidad y suspicacia de sus artículos, “La Gaceta renana” fue considerado el periódico más liberal de la época. A pesar de la diversidad de posturas de sus integrantes, la única homogeneidad que poseían “Los libres” como grupo fue su carácter contestatario y un manifiesto ateísmo. Schmidt, durante un breve periodo, alternó sus ingresos económicos entre la publicación de ciertos artículos para el diario y la traducción de obras académicas a encargo (publicaría posteriormente unas traducciones de Adam Smith y Jean Baptiste Say). Su vida era frugal y reservada públicamente, incluso ante “Los libres” mostraba cierto aire taciturno y lleno de lasitud. De aquella época es la famosa caricatura que le hizo Friedrich Engels, donde aparece con un cigarrillo. Podría decirse que la vehemencia y, en algunos casos, arrogancia de sus admirables textos no era compatible con la descripción que tenían sus allegados sobre su personalidad.

La mayoría de gente tendía a recordarlo como un hombre callado, inofensivo y de poca importancia; sin sospechar el revuelo que posteriormente causaría su notable postura intelectual (Mackay, 2011). De esta época es también el afianzamiento del sobrenombre *Stirner* (de frente grande en alemán), sobrenombre que fue puesto por sus compañeros de estudios y con el que firmó, al parecer, la totalidad sus textos.

Así, teniendo el espectro político y cultural en que circulaba el pensamiento de Stirner, es necesario dar paso al esclarecimiento de su distintiva postura filosófica. Circundado por un ambiente convulsivo políticamente, producto de la represión prusiana y la multiplicidad de posturas teóricas circunscritas en temas económicos y políticos, su pensamiento refleja la visión de un filósofo rebelde ante su contexto político, de tal forma, que habría de ser censurado por los mismos agentes intelectuales de rebelión, sus propios camaradas. ¿Pero

cuál fue la polémica que vino a remecer el aparente sosiego en el que discurría la vida de Stirner? Todo parece apuntar a que la pacífica perspectiva académica de nuestro filósofo vino a cambiar radicalmente desde la publicación de su obra capital *Der Einzige und sein Eigentum* (*El único y su propiedad*)⁴.

Posteriormente, el destino le deparó una serie de constantes infortunios: en 1847, tras cuatro años de una aciaga segunda experiencia matrimonial, Marie Dähnhardt, la joven que había conocido en el grupo Die Freien, lo abandona. En 1852, intenta compilar algunos textos para su *Geschichte der Reaktion* (*Historia de la reacción*), obra que intentaba de abordar el acontecimiento de la Revolución alemana de 1848; sin embargo, el trabajo quedó inconcluso al no encontrar editor. Los años siguientes fueron de una considerable ruina económica, luego de fracasar en un negocio relacionado a la venta de leche. Entre 1853 y 1854 Stirner iría en más de una oportunidad preso por sus constantes deudas económicas, hasta que en 1856 fallecería, extrañamente, a consecuencia de una infección por la picadura de un insecto. El único joven hegeliano que estuvo presente en su funeral fue Bruno Bauer. Los restos de Johann Caspar Schmdit reposan en el cementerio protestante de Friedhof II der Sophiengemeinde Berlin.

⁴ Utilizaremos para nuestra investigación la versión de *El único y su propiedad*, publicada por la editorial Sexto Piso en 2014. Para corroborar alguna terminología del alemán hemos considerado la edición *Der Einzige und sein Eigentum* editado en Leipzig por Wigand el año 1845.

1.3. Objetivos

- Objetivo general

En este sentido, el objetivo general de nuestro estudio intentará demostrar cómo, a partir del concepto de “Hombre”, se instaura la crítica de la modernidad en la filosofía de Max Stirner.

- Objetivos específicos

- a) Señalar aspectos importantes en la biografía de Max Stirner, así como resaltar la influencia de su obra capital *El único y su propiedad*.
- b) Esclarecer los conceptos de “Hombre antiguo”, “Hombre moderno”, “Fantasma” y “Los libres” como categorías destacadas en la filosofía stirneriana.
- c) Resaltar la relación entre el pensamiento moderno, inclinado al encumbramiento del “Espíritu”, y el establecimiento del concepto de “Hombre” según el pensamiento de Stirner.
- d) Contraponer la noción de “Individuo” al concepto de “Hombre” según *El único y su propiedad*.

1.4. Justificación

La filosofía de Max Stirner propugna la resistencia del individuo contra la preeminencia de las abstracciones de la modernidad. Su visión consolida una certera objeción al proyecto moderno y la universalización de sus conceptos. Su principal obra titulada *El único y su propiedad* (1844) manifiesta un carácter crítico contra la influencia idealista y espiritual en el discurso político, económico y social de las llamadas sociedades libres. A su vez, su trascendencia en el desarrollo de los movimientos anarquistas, por un lado, y fascistas por el otro, lo convierten en un filósofo interpretado por distintas visiones ideológicas. Pensadores como Karl Marx y Friedrich Engels combatieron su filosofía por encontrarla nociva, mientras su influencia en la obra Friedrich Nietzsche ha sido cuestión de

diversos estudios. Puede señalarse por lo anteriormente expuesto el carácter polémico de la filosofía de Stirner. Sin embargo, el pensamiento de Stirner, tal vez por la censura marxista, fue relegado a una cuestión anecdótica en la historia de la filosofía. No obstante, en la segunda parte del siglo XX pensadores posestructuralistas como Gilles Deleuze o Jacques Derrida han resaltado los aportes de los aciertos y excesos de la perspectiva stirneriana. Actualmente, para algunos teóricos, entre ellos Saul Newman, Stirner es interpretado a la manera de un proto postestructuralista por su crítica contra el esencialismo occidental. Esto ha suscitado el creciente interés por más de un investigador en su filosofía. Después de todo lo dicho, es llamativa la escasa presencia de estudios sobre Stirner en Latinoamérica. De este modo, consideramos necesaria nuestra investigación sobre Stirner en la medida que sus categorías para abordar la problemática de la modernidad pueden ser de utilidad para los estudios actuales, vinculados a revalidar la “otredad” o las visiones no hegemónicas subyugada por las imposiciones de un pensamiento único. En este punto, el concepto de “Hombre”, clave para nuestro estudio, será una pieza fundamental para evidenciar el esencialismo liberal, al dotar de características espirituales y universales, a la manera de la antigua teología, a sus propias construcciones filosóficas. Así, se torna necesario el estudio del concepto de “Hombre” en Stirner para exhibir la ascendencia espiritual del proyecto hegemónico de la modernidad combatido por el pensador alemán.

1.5. Hipótesis:

- Hipótesis general

En este sentido, el objetivo general de nuestro estudio intentará demostrar cómo, a partir del concepto de “Hombre”, se instaura la crítica de la modernidad en la filosofía de Max Stirner. Nuestra hipótesis busca comprender cómo el concepto de “Hombre” en Stirner instaura una crítica a la modernidad. El concepto de “Hombre”, concebido en la modernidad,

puede ser comprendido en *El único y su propiedad* como una creación espiritual, en la medida que esta categoría procede de una extensa tradición idealista, consolidada con el hegelianismo y la filosofía de Feuerbach, que se ha impuesto a la concepción más inmediata e individual de hombre material. Así, el culto al “Hombre” manifestado por la burguesía será impugnado por el planteamiento egoísta de Stirner, enfocado en revalidar la individualidad.

- **Hipótesis específicas**

a) *El único y su propiedad* ha sido una obra de gran influencia debido a su crítica a la modernidad y su particular visión política en la que resalta el aspecto del individuo.

b) Los conceptos de “hombre antiguo”, “hombre moderno”, “fantasma” y “los libres” como categorías destacadas en la filosofía stirneriana.

c) Resaltar la relación entre el pensamiento moderno, inclinado a resaltar la noción de “espíritu”, y el establecimiento del concepto de “Hombre” según el pensamiento de Stirner.

d) Contraponer la noción de “Individuo” al concepto de “Hombre” según *El único y su propiedad*.

II. MARCO TEÓRICO

2.1. Bases teóricas sobre el tema de investigación

2.1.1. *El desarrollo del “Hombre” en el Único y su propiedad.*

En la siguiente sección se describirán algunos conceptos con los que se trabajará en nuestra investigación. Así, se primará en el análisis de los mismos conceptos del autor y siguiendo su particular enfoque. Interpretar al autor desde una perspectiva hermenéutica, fenomenológica o posmoderna desnaturalizaría la función de nuestro objetivo. Al indagar sobre el concepto de “Hombre” en Stirner, se buscará entender la crítica a la modernidad del filósofo en su singular contexto temporal. Y si bien, esta particular crítica puede trasladarse a un contexto actual, este particular análisis rebasaría los fines de nuestra investigación.

El único y su propiedad, obra publicada en Leipzig en 1844, fue el punto de partida para Stirner de una vertiginosa carrera de polémica en los diversos círculos intelectuales de Prusia. La acogida de esta obra fue numerosa, mostrando las reacciones más variadas entre los entendidos como el círculo de “Los Libres” y el público menos allegado. Las conclusiones de la crítica variaban desde un portento de obra, propia de una de las mentes más agudas de su tiempo, hasta un manifiesto absurdo. Mackay (2011) expresa las distintas reacciones que suscitó *El único*:

Pero la recepción fue diversa, ya que solo podía ser para un trabajo así. Si para algunos ninguna expresión de admiración era demasiado grande - esperaban de ella el comienzo de un nuevo tiempo de pensar y vivir, y con razón llamaron al autor un genio - otros tiraron el libro con desdén, indignados por semejante “sinsentido”. Solo podía ser una tontería, ya que se atrevió a sacudir las piedras angulares de toda vida moral y social. (p. 129)

Lo cierto es que el sistema de censura, bastante riguroso en la publicación de obras desde el ascenso de Federico Guillermo IV al trono de Prusia, le fue impuesto; sin embargo, no duró mucho tiempo en ser levantado luego de tomársele por un total disparate de texto. Más de uno de los intelectuales de la época reaccionaron con un claro asombro al ver cómo

aquel individuo de expresión contemplativa podía haber tramado un instrumento de destrucción ideológica tan potente como *El único y su propiedad*.

Lo sorprendente de escuchar al más callado de ellos hablar de repente tan alto y claro fue universal, e incluso aquellos más cercanos que ya habían seguido los primeros trabajos de Stirner, sabían que solo podía ser una cuestión de gran importancia. Los otros que estaban más lejos, estaban tanto más asombrado de encontrar en el hombre sencillo, a quien hasta entonces a menudo habían pasado por alto, el intelecto grande y agudo, que se pronunciaba desde su libro. (Mackay, 2011, p. 130)

La sorpresa ante la agudeza de Stirner fue unánime, además de la inquietud sobre lo temerarias de sus afirmaciones, de tono irónico y beligerante. Pero, ¿qué contenía dicha obra que la tornaba tan controvertida en más de una instancia para su época? Ni Marx, ni Bruno Bauer o Ludwig Feuerbach obtuvieron tantas suspicacias por parte de la crítica. Repasar los conceptos fundamentales de la primera parte de *El único*, titulada “*El Hombre*”, puede aclararnos las aspiraciones teóricas de Stirner. Las nociones que analizaremos a continuación serán desarrolladas con la intención de instaurar un marco teórico que consiga abordar los múltiples aspectos en los que opera la categoría de “Hombre”.

2.1.2. La visión egoísta

Probablemente podemos considerar a la introducción de *El único* una de las más controversiales de la historia de la filosofía. Desde la exhibición de una prosa con un estilo literario muy poco usual en la tan intrincada estructura filosófica, hasta el contenido incendiario de sus manifestaciones; el autor presenta de una forma bastante clara las imprevisibles pretensiones de este libro.

Stirner cita un famoso verso de Goethe proveniente del poema “Vanitas! vanitatum vanitas!” como epígrafe para dar apertura a su particular interpretación de la sociedad y los motivos que impulsan a actuar al hombre burgués de estos tiempos: “He fundado mi causa en nada” (Stirner, 2014, p. 57). Y si bien el poema en cuestión de Goethe es un canto a la

vida disipada y licenciosa del hombre en las tabernas alemanas, la cita de Stirner posee un entramado bastante particular. El epígrafe puede contemplarse como un artificio de ironía, siempre presente en la obra del filósofo, para someter a evaluación los anhelos y defensas del hombre moderno. A través de esta cita, Stirner evidencia la absurdidad en la que ha caído la condición del individuo en aquellos tiempos de amparo a causas “más venerables” que su propia vida y placer. Conceptos como el de Dios, Estado o Libertad se han agolpado tan profundamente en la vida del individuo decimonónico que se los prefiere por sobre la integridad y defensa del propio ser. Incluso esta defensa de la individualidad se ha visto tan sojuzgada que se la ha reprendido de una manera tajante. Aquel individuo que ose prevalecer sus propios intereses antes que los de Dios o el Estado ha de ser llamado de una sola e irrevocable manera: un egoísta. Stirner, bajo la forma de agudo soliloquio, hace notar con evidente sarcasmo la condición dubitativa en la que podría hallarse un hombre común (pretendido egoísta o alguien que sienta culpa de serlo) al comienzo de la introducción de *El único y su propiedad*:

¿Qué causa es la que voy a defender? Ante todo, mi causa es la buena causa, es la causa de Dios, de la verdad, de la libertad, de la humanidad, de la justicia; luego la de mi príncipe, la de mi pueblo, la de mi patria; más tarde será la de mi espíritu y después otras mil. ¡Pero la causa que yo defiendo no es mi causa! “¡Abomino del egoísta que no piensa más que en sí!” (Stirner, 2014, p. 57).

La imposibilidad de tener una causa propia, la censura de ser un egoísta, la coacción moralizante de sesgos teológicos, todas aquellas demandas resuenan como un enorme eco en las sociedades institucionalizadas: el egoísmo es condenable. Debe defenderse únicamente a las buenas causas, los intereses del individuo son moralmente censurables; los del estado, moralmente buenos. El razonamiento de la sociedad es eficaz, y esto tal vez debido al enorme influjo de las teorías contractualistas de los siglos precedentes.

Hobbes ya había manifestado en *El Leviatán* (1651) la finalidad de restringir las

libertades del hombre en favor del Estado:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres... (Hobbes, 2005, p. 137).

Esta armonía política, señalada por Hobbes y sus antecesores, en la que los pactos de los hombres en favor de una entidad suprema y reguladora estaban, en suma, explicitados, vino a intentar ser remecida por la crítica stirneriana. Las grandes estructuras del pensamiento (a saber, Dios, la humanidad o el Estado) no reposan sus cimientos más que en la mera subjetividad del hombre, es él quien les ha dado valor, individualmente son nada. La palmaria contradicción a dilucidar, menciona Stirner (2014), es llegar a saber cómo absurdamente el agente del valor y único ser de existencia plena, que es el hombre, pasó a ser no más que un esclavo de sus propias ideas e ilusorias construcciones. Estas entidades han tomado las riendas de la vida humana y ya nunca fueron más percibidas como un beneficio o un agente de la tranquilidad del hombre, sino que han pasado a convertir al sujeto en un funcionario del goce de aquellas. En términos claros, el hombre actual ha de servir al Estado, y no el Estado al hombre. El Estado debe ser impugnado. Stirner (2014) evidencia esta posición en la siguiente cita:

Inútil es proseguir y demostrar cómo cada una de esas cosas, Dios, Humanidad, etc., tratan solo de su bien y no del nuestro. Pasa de revista a las demás, y decid si la verdad, la libertad, la justicia, etc., se preocupan de vosotros más que para reclamar vuestro entusiasmo y vuestros servicios. (p. 58)

Sometiendo la naturaleza del individuo, el estado y la moral han encadenado a la singularidad. Este individuo ya no será tomado como un ser particular, sino absorbido por una abstracción a reverenciar. El hombre debe inclinarse ante la superioridad espiritual del

“Hombre”. Todo ha sido abstraído de la primaria naturaleza de los individuos, de tal modo que este ha sido sepultado por el egoísmo de sus creaciones. La solución que brinda Stirner ante la imposición de estos entes abstractos no puede ser otra que el rebelarse, el destruir la falsa autoridad de los conceptos indefinidos. Por su lado, Eltzbacher (1900) menciona en Stirner la necesidad de reprobado la noción sagrada del Estado y destacar su incapacidad para el bienestar individual (p. 117). La causa del individuo no debe ser la moral, ni dios o el Estado, necesita tan solo agotarse en su propia inmanencia. Así, Armand (2007) considera al individuo de la visión stirneriana a la manera del más absoluto de los egoístas, donde “su potencia es en lo sucesivo su único recurso” (p.146). Finalmente, el egoísmo del pensador alemán se constatará en las últimas líneas de su introducción: “Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío; no es general, sino única, como yo soy único. Nada está, para mí, por encima de mí”. (Stirner, 2014, p. 59)

2.1.3. El hombre antiguo

En el primer apartado de la obra de Stirner, el enfoque ha de centrarse en el transitar y evolución del hombre en su autoconocimiento. Mackay (2011) hace referencia a esta eminente transformación en busca de la conquista del individuo cuando observa el paso de la condición realista del niño, a la visión idealista del joven, relacionada con el puro pensamiento. Finalizando con la victoria del hombre y su reconocimiento como egoísta (p. 134). Siempre el hombre ansía conquistarse, anhelando desde sus inicios la autonomía de su ser. La voluntad es imperante en el niño, decidida y reacia, mas la vida interior en él es algo más que nula. Solo acata las imposiciones del mundo o las repele: “Sin un objeto, el niño no sabe ocuparse de sí” (Stirner, 2014, p. 70). La razón es aún desconocida, solo se actúa por intuición o impulso. Esta etapa de vital irracionalidad tendrá su contraparte llegada la juventud. En esta fase, la más idealista para Stirner, se dará paso junto a la razón, al trascendental reconocimiento del espíritu. Se manifiesta: “Con el espíritu se nos reveló a

nuestro ser íntimo, y él es el primer nombre bajo el cual desdivinizamos lo divino, es decir, el objeto de nuestras inquietudes, el fantasma, “el poder superior” (Stirner, 2014, p. 66).

Esta suerte de autonomía que brinda el reconocimiento de sí mismo ha de insuflar la conciencia en orden del desprecio de lo mundano, en favor de lo espiritual. El joven se adhiere a lo teórico en busca de valores ideales. Nos sentimos desde ahora espíritu y ya no hombre. Se alude, entonces, al hombre como servidor de sus pensamientos (Max Stirner, 2014, p. 67). Esto ha de concatenarse indefectiblemente con la búsqueda de la trascendencia espiritual y el encaminarse a su excelencia. He allí las ideas de Dios y los otros seres espirituales como entidades que superan la perfección del yo, que este anhela. Todo se forja en una plena complacencia del hombre hacia el espíritu verdadero. Hegel, filósofo de gran preponderancia en el pensamiento de Stirner, identificaba a este recorrido de espíritu como la búsqueda del absoluto desde la conciencia:

...el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es. (Hegel, 1971, p. 54)

Pero mientras que, para Hegel, el camino de la conciencia debe ser parte del necesario recorrido del espíritu en consecución de lo absoluto, para Stirner es una total enajenación de la verdadera naturaleza del hombre. El pensamiento maduro de Stirner, tomado para Basch (1904) como antihegeliano, se enfrascará en una encarnizada lucha contra la “Idea” o el “Espíritu” que ha minado toda “eficacia de voluntad” y la verdadera naturaleza del hombre (p.100). El individuo joven está por completo dominado por el espíritu, el fragor idealista irrumpe en él. El hombre joven vive a merced de Dios, reconoce a su espiritualidad como poco realizada e insuficiente. Así, tomará como certeza solo a la naturaleza de Dios, lugar donde su espíritu debe fundirse por completo en un deseado absoluto. “El espíritu bueno y

verdadero es el ideal del espíritu, el “espíritu santo”. No es el mío ni el tuyo, es un espíritu ideal, superior: es “Dios”. “Dios es el espíritu”. (Stirner, 2014, p. 69). Sin embargo, esta singularidad que yace enajenada no es el desenlace de la historia del hombre. La última fase y culminación de la evolución del autoconocimiento humano se establece en la condición del adulto, un ser autónomo y desarrollado en sus plenas facultades; la perfecta visión del hombre egoísta.

El hombre ya maduro difiere del joven en que éste toma el mundo como es, sin ver por todas partes mal que corregir, entuertos que enderezar, y sin pretender moldearlo a su ideal. En él se fortifica la opinión de que “uno debe obrar para con el mundo, según su interés y no según su ideal” (Stirner, 2014, p. 69).

El entusiasmo espiritual para el advenimiento de esta fase ha quedado plenamente anulado. Se interpreta al hombre maduro de Stirner como la superación del idealismo y las fantasmagorías de lo absoluto. Se necesita del goce propio y del disfrute del propio individuo y ya no del servilismo hacia lo abstracto, el individuo debe reconocerse nuevamente, así como su propio amo y romper el yugo que lo sometía a la tiranía espiritual. La existencia de su más pura autenticidad debe ser reconquistada. El hombre pleno hace de sí el centro de la totalidad del universo, no tiene que recurrir ya más a ninguna trascendencia: “El punto principal es que hace de sí el centro de todo resueltamente, cosa que no hace el joven, distraído por un montón de cosas que no son él: Dios, la patria y otros pretextos de “entusiasmo” (Stirner, 2014, p. 69).

La autonomía conseguida por Stirner para su individuo reside en la negación de cualquier tipo de esencia que no radique en él y en su propia inmanencia: Nada más que el yo existe. Este yo, que es el único ser que piensa y puede devastar cuanto nefando espíritu se le abra paso, es el individuo, en suma, el filósofo. En “Arte y religión”, Stirner declara: “Al filósofo, Dios le es tan indiferente como una piedra, el filósofo es el ateo perfecto” (Stirner,

2013, p. 82).

Esta inmanencia del individuo no se trata más que el hecho de reconocerse solo él como lo pleno y lo existente. Él es un ser material, él existe; mientras que las demás abstracciones no han sido más que meras proyecciones de su propia naturaleza. Él es su claro dueño: “Yo me he colocado detrás de las cosas, y he descubierto mi espíritu; igualmente más tarde me encuentro detrás de los pensamientos y me siento su creador y su poseedor” (Stirner, 2014, p. 70).

La vuelta del espíritu a su poseedor, o, mejor dicho, el retorno al reconocimiento de la materialidad del individuo podrá considerarse como la más grande gesta de la aventura del hombre, donde este desvele su tan preciada autoconciencia: “Yo solo 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” (Stirner, 2014, p. 70).

El egoísmo propugnado por nuestro autor debe entenderse, además de su materialidad y propio goce, como la única vía para destruir todo el constructo teórico del Estado. La lucha teórica es insuficiente para alcanzar la victoria ante el espíritu, hace falta de un genuino egoísmo (Eltzbacher, 1922, p. 129).

Siguiendo la conexión relativa a la obra, Stirner realiza una sutil evaluación de las fases históricas en el pensamiento del *hombre*, equiparándolas ciertamente con los anteriores estadios; mas considerando tal vez que si la anterior evolución de este se estimaba en un papel subjetivo, aquí destacará ampliamente la superioridad de su enfoque universal relativo a la cultura. Esta marcha ha de consistir en la confrontación de dos formas histórico - culturales de entender el mundo: los antiguos y los modernos. Repasemos ambas situaciones peculiares.

La antigüedad entendida para Stirner nos remite directamente a lo griego (Stirner, 2014). Culturalmente, Stirner sitúa la historia de una civilización griega asentada en ciertos

dogmas y leyes dictatoriales en un periodo anterior al gobierno de Pericles. Sin embargo, a partir del célebre siglo V comenzará a despertar y tomar conciencia de su propia individualidad. La antigua devoción por las divinidades y ritos oraculares irá disipándose con la llegada de los primeros pensadores conscientes de su espíritu, los sofistas. Estos hombres se han alejado de las antiguas imposiciones a las que estuvieron sometidos sus antecesores, su virtud ha consistido en oponerse al estado de cosas y usar infaliblemente su intelecto como instrumento de superación. “Reconocen, pues, en el espíritu la verdadera arma del hombre contra el mundo; es lo que les hace apreciar tanto la flexibilidad dialéctica, la destreza oratoria, el arte de la controversia” (Stirner, 2014, p. 75). Es decir, a partir de los sofistas, Stirner reconoce en el hombre antiguo (Die Alten) a un ser espiritual; no obstante, esta espiritualidad no debe ser entendida como su propia esencia, sino a la manera de un medio para la satisfacción de su propia unicidad. En ese sentido, el espíritu equivaldrá a la razón sofística:

Proclaman que es preciso en toda ocasión recurrir al espíritu; pero están bien lejos aún de santificarlo, porque este último no es para ellos más que un arma, un medio: lo que son para los niños la astucia y la audacia. El espíritu es para ellos la inteligencia, la infalible razón. (Stirner, 2014, p. 75.)

En este sentido, Basch (1904) destaca que el poder y la audacia del pensamiento individual, tanto en Stirner como en Nietzsche, registra sus antecedentes en los sofistas y despliega un largo itinerario que encuentra posturas análogas en pensadores modernos como Hobbes o Spinoza (pp. 261 -262). La prestancia de los sofistas, tan destacada por Stirner, consiste en su noción de realidad y carácter de autonomía ante el espíritu. Nunca se alejaron del Estado ni de su observación de lo cotidiano. Velando siempre por preservar la propia integridad, pusieron el espíritu a sus órdenes. A su vez, Mackay menciona escuetamente esta característica en su estudio biográfico: “La victoria de los sofistas sobre el poder imperante en el apogeo del siglo de Pericles fue ganada con el arma de la razón” (Mackay, 2011, p.

134). La “inteligencia práctica”, tomada como un don de Prometeo, tiene su progreso moral en base a la experiencia y la educación en las polis (Guthrie, 1969, p. 74). No obstante, las críticas a esta particular posición surgieron, ¿cómo aquellos hombres, por más notables que sean o que lo parezcan, podrían direccionar perfectamente su inteligencia y no caer en las trampas del impulso y los desordenados afectos? ¿Cómo podrían obrar estos de forma adecuada si cada uno, en su manifiesto arbitrio, cree que hace lo correcto? Stirner (2014) considera:

El principio de la sofística conducía a admitir para el hombre más ciegamente esclavo de sus pasiones la posibilidad de ser un sofista temible, capaz, gracias al poder de su espíritu, de ordenar y moldearlo todo al gusto de su grosero corazón (p. 76).

Aquel gran progreso de la individualidad obtenido por la sofística griega, se encontraría de esta forma con una certera crítica a la libertad de su irrestricta propedéutica. La razón, instrumento de los sabios, habría de ser condenada y depuesta por su más temible y conspicuo enemigo, Sócrates; antagonista que, por lo notable de su agudeza, exiliaría de la historia de la filosofía aquella pretensión sofística. Censurándola como carente de nobleza, Sócrates condenó para siempre la práctica sofística. Para el filósofo griego la inteligencia debe ser aplicada como una teleología, no a libre disposición e inmanencia del hombre, sino a consideraciones universales. Sócrates destruiría así a la inteligencia del sofista. Sócrates ha creado, entonces, la Ética. (Stirner, 2014, p. 76).

Y es así, que con la Ética socrática se ha de poner en marcha el reinado del espíritu en la vida del hombre, el individuo es absorbido plenamente, y el hombre ya no será más hombre para sí, sino una trascendencia. El espíritu debe primar sobre lo corruptible que es el cuerpo; y la razón, antiguo instrumento del sabio, transformada completamente en espíritu debe ser el auriga de este en su travesía hacia la esencia universal. Platón (1988), de la mano de Sócrates manifiesta en un fragmento del “Fedón”:

Y mientras que vivimos como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere (67 a. p. 45).

El desprecio por el cuerpo y su deleite en el diálogo de Platón es remarcable; la materia resulta ser, en palabras de Sócrates, tan nociva que resulta ser necesario el espíritu para su purificación liberadora. La astucia de la razón ha caído ante la necesidad de un espíritu puro capaz de encaminar la vida del hombre, en virtud se ha tornado la sabiduría. Así se ha perpetrado, de este modo, un cambio significativo a la forma de contemplar la sabiduría, y no habrá vuelta atrás en aquel devenir histórico. La sabiduría tan solo radica en el bien. “Por eso Sócrates añade: “Para que se pueda apreciar su sabiduría, se necesita tener un corazón puro”. Entonces comienza el segundo periodo de liberación del pensamiento griego, el periodo de la pureza del corazón (Stirner, 2014, p. 76).

Aquella instancia es donde se sedimentará la noción de espíritu y su total dominio en el espectro del sujeto. La primacía del espíritu se torna autoritaria y la competencia del individuo como agente de la verdad cae en total descreimiento. Solo se atiende a la máxima de la moral:

Examina, pues Cebes- dijo -, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble, y que nunca es idéntico a sí mismo (Platón, 1988, Fedón ,80 b, p. 71).

El alma, realización divina, guarece en su concepción perfecta, no carece de dimensión alguna, ella lo es todo y permanece inmutable; mientras que el hombre, hartado en relativismos y multiplicidades, ansía su letargo y el fundirse en aquella perfección. Lo mortal desea el extinguirse, anhela la eterna unidad.

Sócrates, así pues, será el más grande explorador de la pureza del corazón. La

excelencia en el alma ha de ser una premisa capital en su pensamiento, dispuesto a erradicar todos los sofismas que intenten sobrepujar la dimensión de la inteligencia. La inteligencia del sofista, para Sócrates, es una latente amenaza, la causa de ello será su prevalencia del relativismo, que, juzgando toda verdad como contingente, destazaría la real y única esencia de esta. Lo anterior será considerado como una burla hacia el verdadero espíritu, que se impone rechazar todo el cúmulo de apariencias del mundo, porque él tiene su propia y manifiesta verdad, él es la verdad. Ha llegado, pues, el tiempo de la educación del corazón (Stirner, 2014, p. 76).

2.1.4. *El hombre moderno*

Con la manifiesta rigurosidad de la ética socrática, encomiadora del espíritu, se gesta el comienzo de la destrucción de la inteligencia del sofista (Stirner, 2014); es decir, de la inteligencia individual o egoísta. Así surge un trascendente cambio de interpretación en la moralidad griega, el culto al espíritu. Para Nietzsche (2004), la figura de Sócrates es el punto clave para entender la decadencia de la cultura y el antiguo arte griego. Sócrates condenó al arte antiguo por ser en esencia contrario a la fabulación de su moral, el arte apasionado de la tragedia antigua se oponía fundamentalmente a la pureza del corazón del filósofo de Atenas:

“Únicamente por instinto”: con esta expresión tocamos el corazón y el punto central de la tendencia socrática. Con ella el socratismo condena tanto el arte vigente como la ética vigente: cualquiera que sea el sitio a que dirija sus miradas inquisidoras, lo que ve es la falta de inteligencia y el poder de la ilusión, y de esa falta infiere que lo existente es íntimamente absurdo y repudiable (Nietzsche, 2004, pp. 121-122).

Nietzsche considera a Sócrates como el moralizador del arte y la cultura ateniense. Destruyó el antiguo espíritu de la Grecia clásica, el espíritu trágico, e impuso el suyo propio, un espíritu universal, no particular, racional, a su manera, y autosuficiente. La sabiduría instintiva quedará vedada para él, Sócrates es el verdadero impugnador del arte trágico griego. Stirner, filósofo anterior y precedente de Nietzsche, fue uno de los primeros

pensadores críticos de aquella visión didáctica e impositiva del socratismo. Considera Stirner que el “espíritu” ha devorado a la realidad y a la vida natural. A la razón tan solo le importa su quehacer, su espiritualidad misma.

El espíritu persigue únicamente lo espiritual y busca en todo sus propias huellas: para el espíritu creyente “toda cosa procede de Dios, y no le interesa sino por cuanto este origen divino se revela en ella”; todo parece al espíritu filosófico marcado con el sello de la razón, y no le interesa más que si puede descubrir allí la razón; es decir, el contenido espiritual (Stirner, 2014 p. 77).

Esta espiritualidad, vista como olvido de la vida, se opone de manera radical a la interpretación realista del mundo antiguo; la antigua razón jamás sirvió como fuente de adoración del hombre, si no, más bien como armatoste para la preservación de la vida. Los antiguos nunca buscaron el espíritu, su moral no radicaba, diría Stirner, más que en una sola cosa, la serenidad de la vida: “¿Qué busca, pues, la antigüedad? La verdadera alegría, la alegría de vivir, y es a la “verdadera vida” a la que acaba por llegar” (Stirner, 2014, p. 80). Aquella alegría por la vida, la asociará Stirner a la filosofía del periodo helenístico, ya que tanto cínicos como estoicos, hedonistas o romanos buscaban la preservación y el buen estado de la vida, la *eudaimonía*. “Los antiguos aspiran al vivir bien (los judíos en especial desean vivir largamente, llenos de hijos y de riquezas), a la *eudaimonía*, al bienestar bajo todas sus formas” (Stirner, 2014, p. 80.).

Es decir, los antiguos siempre mantuvieron gran conciencia de su materialidad, la reconocieron firmemente, la felicidad del hombre tendría para estos que radicar en este mundo, o concretamente, a pesar de él. Stirner (2014) nota este particular esmero por el cuidado de la vida: “Por enérgicos, por viriles que pudiera ser su enfrentamiento a la potencia de las cosas, no podían hacer más que reconocer esta potencia y su poder se limitaba a proteger todo lo posible su vida contra ella” (Stirner, 2014, p. 79).

El mundo es, para los antiguos, un paraje hostil; sin embargo, les es preciso

dominarlo. Si no lo hubiesen hecho, su vida, no la más preciada de sus posesiones, sino más bien, la única que poseían, desaparecería inminentemente. Los antiguos, así, celebraron un esmerado culto hacia la vida, en una suerte de cabal confrontación ante lo amenazante de la naturaleza. El reconocimiento del mundo para los antiguos se dará entonces, a consecuencia, de que este puede condicionar de forma unívoca su ser. Han de reconocer de tal modo la existencia del mundo a partir de que este, con todas sus infinitas contingencias, puede privarles categóricamente de su propia vida. El espíritu no tiene raíces en la naturaleza, nunca representó a la vida. La vida espiritual no es más que pensamiento (Stirner, 2014, p. 67).

Mas, según Stirner, luego de Sócrates, tal vez solo los escépticos fueron los únicos filósofos de la antigüedad que negaron la autenticidad del mundo y propusieron la suspensión de la realidad. Estos de algún modo cimentaron el recelo de los modernos por la verdad de la naturaleza. Ellos separaron al hombre del mundo: “El divorcio definitivo con el mundo fue consumado por los escépticos. Todas nuestras relaciones con él no tienen “ni valor ni verdad” (Stirner, 2014, p. 81).

Según Brochard (2005), los escépticos no fueron más que víctimas de su tiempo. Sabios desengañados del mundo, que no sabían de dónde asirse, sin pretensiones de ninguna clase y desinteresados del mundo, en un cercano parentesco con el estoicismo. Y así como el sofismo es tomado como una filosofía eminentemente de acción, el escepticismo cimienta sus bases en la *ataraxia* (pp. 60-62).

Nada es posible, nada es cierto, ya nada vale. El mundo está sujeto a un sinfín de suspicacias indeseables, y por ello lo mejor es detenerlo, ponerlo al margen. Hacer caso del mundo será desde este momento un proceder necio, y lo único certero para mí ha de ser de lo que me valgo para catalogar al mundo como desconfiable, a saber, el espíritu. Este parecería ser el discurrir escéptico donde:

No hay en el mundo “ninguna otra verdad que aprender”; las cosas se contradicen, nuestros juicios sobre ellas no tienen ningún criterio (una cosa es buena o mala, según uno la encuentre

buena u otro la encuentre mala), dejemos de lado toda investigación sobre “la verdad”; renuncien los hombres a encontrar en el mundo ningún objeto de conocimiento, y cesen de inquietarse por un mundo sin verdad. (Stirner, 2014, p. 81)

El mundo para el hombre ha dejado de ser ya interesante, cree firmemente que este no le otorgará jamás la verdad, así que cambiará, ante este desencanto, sus intereses por la certeza del espíritu. Este sorpresivo viraje en las esenciales apetencias del hombre tendrá como manifiesto desenlace la desaparición del hombre antiguo, y el advenimiento de uno nuevo, así como la consagración del espíritu a la manera de pensamiento. Este pensamiento y este hombre serán propiedad de una sola doctrina, el cristianismo. Stirner lo exhibe de forma muy clara al manifestar que con el espíritu comienza el Hombre moderno (Die Neuen), el cristiano (Stirner, 2014, p. 82).

El hombre antiguo, el hombre clásico que se bastaba de su ingenio para embestir contra las crueldades y terrores naturales ha sido superado. El claro vencedor ha sido el espíritu, el hombre moderno tiene ahora la palabra, y asume en el espíritu su única verdad, el único flujo posible de su existencia.

Hemos dicho antes que “para los antiguos el mundo era una verdad”, podemos decir ahora: “para los modernos el espíritu era una verdad”, pero a condición de añadir, como anteriormente: “una verdad cuya falsedad procuraron y finalmente llegaron a penetrar.” (Stirner, 2014, p. 82)

La falsedad proviene del hecho que, para Stirner, los primeros cristianos, al margen de su menosprecio por lo material, anhelaban como los estoicos o hedonistas la paz del corazón. Los primeros cristianos reconocían al verdadero “hombre” y debido a esto lo ayudaban en su miseria. Sin embargo, esto no se mantendría así en el tiempo, el cristianismo viró a derroteros más abstractos y su rastro de real humanidad se fue perdiendo hasta volverse fantasmagórico. La Reforma concuerda históricamente con una época en la cual la religión se tornó vacía y genérica.

De día en día menos cristiano, el corazón perdió lo que lo había llenado y ocupado hasta entonces, tanto, que al fin no le quedó más que una cordialidad vacía: el amor del hombre, el sentimiento de la libertad, la “conciencia” (Stirner, 2014, p. 83).

Aquella conciencia cristiana ya no habrá conmoverse, ha de ser imperturbable a los designios del corazón. Ya no ama más al hombre común porque ella ama al hombre universal, a la idea de hombre. El cristianismo terrenalmente ya no ama, su amor solo le pertenece al espíritu: “¿Y qué podría amar en los hombres? Todos son “egoístas”, ninguno es verdaderamente el hombre, el espíritu puro; el cristiano no ama a nadie más que al espíritu, pero, ¿dónde está el espíritu puro?” (Stirner, 2014, p. 83).

La relación del cristiano con el amor no estará del lado terrenal, finito e imperfecto, emplazado hacia el uno; estará, más bien, de su lado teórico, relativo al uso de la razón para universalizar el sentimiento. El amor debe ser imperiosamente espiritual:

Amar al hombre en carne y hueso no sería ya un amor “espiritual”, sería una traición al amor “puro”, al “interés teórico”. No confundáis, en efecto, con el amor puro esa cordialidad que estrecha amistosamente la mano, porque es precisamente lo contrario; no se entrega con sinceridad a nadie, no es más que una simpatía por entero teórica, un interés que se fija en el hombre como *Hombre* y no en cuanto persona. (Stirner, 2014, pp. 83 - 84).

Stirner, así, evidencia la falsedad; el hombre de a pie, el hombre antiguo, el hombre singular no ama como el moderno cristiano, ama a lo objetivo, no a la idea. Cuando este hombre ama, se aleja de las abstracciones. Sin embargo, la modernidad hace entenderse al nuevo hombre como un espíritu, y la idea más tangible del amor se pierde en una densa niebla, en el mundo del espíritu. Mackay (2010) manifiesta esta nueva escena en el derrotero del hombre: “Aquel hombre se entendía a sí mismo como espíritu. Con esto, con el mundo del espíritu, comenzó el cristianismo y el nuevo hombre entra en escena” (p. 134).

Este amor espiritual, que es entonces para Stirner un amor cristiano, o no es nada o es una mera fabulación, una falsedad perpetrada por la época moderna. Ya que esta falta de

interés hacia el amor personal parecería ser producto del engaño de considerar la vida espiritual como superior a los sentidos. Lo importante no ha de ser el amor individual, sino el concerniente a las bases del espíritu. El verdadero moderno es el ser espiritual, que no tiene interés en la tierra, pues ha descubierto su engaño mediante la razón. (Stirner, 2014, p. 84).

Hay una cuestión muy clara en la anterior frase de Stirner, a saber, su intención de ubicar al hombre moderno y espiritual de forma contrapuesta a los sentidos; es decir, situado en el Racionalismo. La razón es aquello que parece certificar la existencia. Esta revela la aspiración de supremacía del hombre por sobre todas las cosas del mundo que lo rodean; el moderno es su razón. Descartes, en la cuarta parte de su *Discurso del método* sentencia la inexistencia de una causa material como soporte del pensar, valiéndose del yo cartesiano, el espíritu, el pensamiento puro:

Al examinar, después, atentamente lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en el que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo era; mientras, que, con solo haber / dejado de pensar, aunque todo lo demás que alguna vez había imaginado existiera realmente, no tenía ninguna razón para creer que yo existiese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia o naturaleza no es sino pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. (Descartes, 2008, pp. 47-48).

Tanto para Descartes como para los posteriores modernos, lo primordial es el espíritu, nada puede rebasarlo, toda materia está puesta al margen de su ser, porque este es lo único constatable. El mundo bien podría ser un engaño, sin embargo, el espíritu perdura, él es de cualquier modo incuestionable, porque eso es lo que somos, nos hemos descubierto como espíritu. Y detrás de nuestra certidumbre, mediante el razonamiento del filósofo, llegar a la certeza que el yo no proviene de la propia esencia, sería imposible y totalmente improbable; proviene así, de un ser más grande, que lo contiene todo y que ha depositado esa reflexión en mí. Ese ser es Dios.

De esta manera que solo quedaba la posibilidad que hubiera sido puesta en mí por una naturaleza que fuera realmente más perfecta que la mía y que poseyera, incluso, todas las perfecciones de las que yo pudiera tener alguna idea, esto es, para decirlo de alguna palabra, que fuera Dios (Descartes, 2008, p. 50).

Así, Dios es aquel ser que otorga el espíritu y el principal soporte teórico de la modernidad para Stirner. De este modo, debe tomarse a Dios como a un todo que encierre el concepto de lo espiritual. San Agustín, padre de la iglesia católica y uno de los más grandes teóricos resalta la capacidad ejecutora de Dios desde lo invisible: “La mano de Dios es la potencia de Dios, el cual aún las cosas visibles las obra invisiblemente” (San Agustín, 2006, p. 339). Para San Agustín, Dios, criador del mundo, obra desde lo invisible, ya que su reino no es este, es el reino espiritual, del que el hombre puede ser partícipe adentrándose en su alma. Dios, para el padre de la iglesia, se manifiesta desde lo oculto en la realización de los entes. El espíritu crea entonces la materia. Aquel es la verdad:

“...pero a las mismas naturalezas, que en su género se disponen de este o de aquel modo, no las hace sino el sumo Dios, cuyo oculto poder, como lo penetra todo con su inmutable presencia, hace que sea todo lo que en alguna manera tiene que ser de cualquier manera, poco o mucho que le tenga; porque si el Señor no lo hiciera, no solo tuviera tal o tal ser, sino que del todo no pudiera ser”. (San Agustín, 2006, p. 341).

Nada puede ser sin Dios en la modernidad, nada sin el creador del espíritu, esta es una aseveración de la filosofía stirneriana que cae como una terrible sentencia al falsear la antigua esencia de la filosofía clásica. El escepticismo había surgido como un antecedente al destruir la antigua realidad del cosmos para ceñirse luego, a la única verdad, la verdad del espíritu. Blas Pascal, el filósofo racionalista de sentido más religioso atiende a esta peculiaridad:

“El pirronismo es lo verdadero. Porque después de todo, los hombres, antes de Jesucristo, no sabían dónde estaban ni si eran grandes o pequeños. Y los que decían lo uno o lo otro, no sabían nada, y adivinaban sin razón y por casualidad; y lo mismo erraban

siempre, excluyendo lo uno o u otro” (Pascal, 1984, p. 134).

La única certidumbre parece haberla otorgado la religión cristiana. Este acontecimiento irrumpe en la historia dividiéndola de forma inexorable. Los problemas en los cuales se ha enfrascado el hombre de la modernidad no han sido otros que variantes de la espiritualidad como característica de un ser nuevo. “Si los antiguos no han producido más que una cosmología, los modernos no han pasado jamás de la teología” (Stirner, 2014, p.85). El artificio de la teología es la habitación del hombre moderno. Esta no es más que uno de sus artefactos puestos a su servicio. Y esta teología no debe entenderse por lo únicamente referido a Dios y el espectro religioso, ha de referirse a todo lo declaradamente espiritual. De este modo, el accionar de muchos filósofos como Feuerbach, Bauer o Marx, que buscaron establecer un hombre general, recuerda a los altos sacerdotes de la Revolución francesa, verdugos a causa de este anhelo (Löwith, 1965, p. 317).

2.1.5. *El espíritu*

Pero, ¿qué es el espíritu para Stirner? ¿Por qué su recelo ante este concepto? Stirner menciona al *Espíritu* (Der Geist) como el creador del mundo espiritual. Algo que sobrepasa toda naturaleza humana porque él es la verdadera naturaleza. El espíritu crea un nuevo mundo, pero no simplemente lo crea, sino que asevera que todo en sí es espiritual, el mundo que más importa es el suyo; no el mundo natural. El mundo antiguo es un lugar falso. Así el espíritu empieza a habitar su nuevo mundo con seres que reconoce como veraces y absolutos. Para Stirner este es el comienzo del poblamiento de un mundo de “fantasmas”:

Como el extravagante no vive sino en el mundo fantástico que crea su imaginación; como el loco engendra su propio mundo de sueños, sin el cual no sería loco, así el *Espíritu* debe crear “su” mundo de fantasmas. Y mientras no lo cree, no es Espíritu. En ellos se reconoce como su creador; él vive en ellos, ellos son su mundo (Stirner, 2014, p. 86).

Puede presenciarse el alto grado de ironía que refleja la anterior cita. El mundo espiritual es creado por el “espíritu”, así como las fantasías son creadas por los enajenados.

Esta suerte de patología es una enfermedad notoria en el hombre moderno. Tan enfermo se ha de encontrar este hombre, que no se concibe más que como espíritu. No es más que la artería de un gran fantasma que tan solo ha nacido de su mismo ser.

Stirner revela que el llamado Dios o espíritu no es más que la invención del hombre. Él ha cambiado su culto a sí mismo, por el culto hacia el espíritu. Los fantasmas han pasado de ser creaciones del hombre a ser sus propios señores. Sin embargo, este argumento ya había sido tendido sobre la mesa antes por Ludwig Feuerbach, filósofo alemán que influyó de forma muy ambivalente en la obra de Stirner. Este, en su obra *La esencia del cristianismo* indica: “El ser absoluto, el dios del hombre, es su propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él, es por lo tanto el poder de su propia esencia” (Feuerbach, 2006, p. 17).

Se establece así un nexo entre Dios o el espíritu y la esencia del hombre para ambos filósofos. Para Feuerbach, Dios no es más que una esmerada proyección del deseo del bien humano, la esencia del hombre. El sujeto, condensa todo lo mejor de él y enviste a su esencia de un aura superior que lo trasciende, esta es la idea de divinidad. De una forma muy similar Stirner - influenciado por la publicación de *La esencia del cristianismo* de 1841 - percibe la idea del espíritu, como un ente realizado a costa de la trascendencia del individuo creador, que es el hombre mismo. De allí la situación no se tornará en más que el incremento de esta fabulación espiritual al desencadenar un mundo de creaciones abstractas o espíritus, a las cuales el hombre- anheloso de encontrarse con su propia y mejorada versión, es decir, con su esencia- les rendirá pleitesía. ¿Qué son las obras del espíritu? Nos refiere Stirner (2014): “Las obras, los hijos del espíritu, son otros espíritus, otros fantasmas” (p. 86). Hay una imagen difusa que se ha intentado reflejar, la imagen del hombre. Pero esta efigie reflejada se habrá de convertir en una quimera devoradora de todo lo que el antiguo hombre consideraba del él humano, su propia naturaleza, su materialidad.

No obstante, las cuestiones alrededor del por qué se suscita este desdoblamiento en

el hombre, esta exteriorización de su esencia depositada como otro, es manifestada, al parecer de Feuerbach, debido al juicio con el que el hombre aprecia su esencia. Externalizada su esencia se hace más notoria y su concepción se presencia en claridad.

Ahora bien; Dios es la esencia del hombre contemplado como verdad máxima, pero Dios, o lo que es lo mismo, la religión, es tan diferente como es diferente la manera en que el hombre, hasta su vida, su propia vida, la concibe considerándola existencia suprema o más bien la *existencia misma*; pues solo la existencia suprema le es la existencia propiamente dicha que merece este nombre. (Feuerbach, 2006, p. 32).

La verdadera existencia para el hombre, por lo antes citado, no será la de su propia naturaleza, sino la que él proyecte. Un ser creado con lo mejor de sí. Un ser que le es superior porque es su forma más perfecta, ser del cual el hombre no se ha de reconocer aún como autor. El hombre es el creador de sus propios fantasmas. Este se reconoce tan solo como espíritu, y concibe únicamente al cuerpo como una morada. “Por consiguiente, lo que hay de verdadero y de eterno en ti es el espíritu; el cuerpo no es más que tu morada en este mundo, morada que puedes abandonar y quizá cambiar por otra” (Stirner, 2014, p. 87).

Lo único inalterable en la perspectiva moderna es la espiritualidad, ya que, en esta, el hombre reconoce su ser. Y al reconocerlo, también, da cuenta de una otredad que lo ultrapasa. Este otro espíritu supremo en perfección y universal no puede ser otro más que el creador de nuestros espíritus particulares. Así, este otro ser no puede ser un espíritu minúsculo, sino más bien, el universal, el “Espíritu”. De este modo, Dios trasciende del ser individual, es un otro, un más allá que lo sobrepasa.

El espíritu, para existir como puro espíritu, debe ser necesariamente un más allá; porque, puesto que yo no lo soy, no puede estar sino fuera de mí, y puesto que ningún hombre realiza íntegramente la noción de “espíritu”, el espíritu puro, el espíritu en sí, solo puede estar fuera de los hombres, más allá del mundo humano, no terrestre, sino celeste. (Stirner, 2014, p. 89)

De esta forma, el espíritu en sí, el *Espíritu* es solo Dios, el más allá del hombre. Una suerte de anhelo del yo, que bajo el discurso de Feuerbach se presenta como la esencia

revelada. Sin embargo, para Feuerbach el hombre debería reconocer su propia esencia, no a la manera de un Dios cristiano de mística lejanía, sino afirmado como un concepto dotado de humanidad, esta esencia estaría representada en forma de un “amor universal”. “El amor es la ley universal de la inteligencia y de la naturaleza, que no es otra cosa sino la realización de la unidad de la especie por vía de los sentimientos” (Feuerbach, 2006, p. 291). Pero en términos de Stirner, este culto al amor universal y al hombre poseería el mismo grado de error que el culto al dios cristiano. El hombre – claramente entendido desde una perspectiva universal- no es más que el encargado del relevo a la divinidad cristiana, espiritualizándose hasta acabar con el más mínimo rasgo de su individualidad. “Si Feuerbach destruye su morada celestial, y lo obliga a venir a instalarse en nosotros con todas sus pertenencias, nos veremos nosotros, en tanto su alojamiento terrestre, singularmente atestados” (Stirner, 2014, p. 91).

Stirner critica la visión de Feuerbach, al concebirla como parte de una especie de proyecto de espiritualización moderno. La modernidad no ha hecho más que forjar sus cimientos en fantasmas. El espíritu santo del nuevo testamento manifestado por San Pablo, parecería ser un claro ejemplo de fantasmagoría para nuestro filósofo. “Ustedes ya no están en la carne, sino que viven en el espíritu, pues el espíritu de Dios vive en ustedes” (Romanos 8; 9). Y esta condición moderna de seres dominados por fantasmas, que tanto en San Pablo como en Feuerbach es de un tono alienante, es tomada por Stirner bajo una particular categoría, los *poseídos* (Die Besessenen). Cuando Stirner se refiere a una posesión hace alusión al estado de dominación del espíritu sobre el hombre real; esta dominación, entendida como una especie de encantamiento o sortilegio ha arrebatado al hombre de su condición corpórea, un espíritu lo domina, y él no es más su cuerpo ya que otro ser (el ser de su trascendencia) toma en él sus dimensiones. El rechazo a la condición de este mundo espiritualizado se tornará una necesidad en la filosofía de Stirner, al tratar de exorcizar a aquel

monstruoso espíritu que es el “Hombre”. “¡Sí, todo en este mundo está encantado! ¿Qué digo? Este mismo mundo está encantado, máscara engañosa, es la forma errante de un espíritu, es un fantasma.” (Stirner, 2014, p. 92).

Aquel encantamiento del hombre por los fantasmas es de un carácter impositivo. El espíritu es un dictador del cuerpo, tan solo vela por su solidificar cada vez más su existencia. Y este ha llegado al límite de obligar al hombre a vivir para preservar su sombrío ser. En la “Epístola a los Corintios” se manifiesta: “¿No saben que son templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita entre ustedes? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él. El templo de Dios es sagrado, y ese templo son ustedes” (Corintios 3; 16, 17).

Es evidente que el egoísmo está presente en el *Espíritu*; a la manera de *Hombre, Dios* o *Estado* se ha enseñoreado completamente de los hombres. Stirner ha denunciado esta posesión, pero la crítica ha censurado a Stirner. El filósofo fue acusado de inmoral, de extremado egoísta y abandonar 98 cuales contribuyen se tornen leyes universales, los hombres anhelan la igualdad y el bien común. La Asamblea General francesa ensalzó a ese fantasma llamado “Hombre”, ahora solo él resulta ser el soberano. ¿Cómo podría interpretarse eso, sino a la manera de una maquinaria del egoísmo suscitada por los hombres? Los hombres son egoístas, más aún no se han percatado de ello, ya que ponen sus empeños en crear un ser de egoísmo que legisle al mundo entero. Allí radica su predilección a lo sagrado.

Todo es sagrado para el egoísta que no se da cuenta de su egoísmo, para el egoísta involuntario. Yo llamo así al que, incapaz de traspasar los límites de su yo; no lo tiene, sin embargo, por el Ser supremo; que no sirve más que a sí mismo, creyendo servir a un ser superior, y que no conociendo nada superior a sí mismo, sueña, sin embargo, con alguna cosa superior; en resumen, es el egoísta que quisiera no ser egoísta, que se humilla y que combate su egoísmo, pero que no se humilla más que “para ser ensalzado”, es decir, para satisfacer su egoísmo (Stirner, 2014, p. 94).

El hombre moderno no es más que un egoísta oculto, que, tratando de ser esclavo de

un ser superior, termina convertido en un esclavo de su propio egoísmo. El hombre sacraliza su egoísmo, exteriorizándolo en una forma digna de adorar, imponiendo su visión como plena de amor universal. Pero estos hombres son unos egoístas, anteponiendo todas las posibles individualidades a la elevación del ideal absoluto, a la universalización de su causa. El “Hombre”, es decir, el “Espíritu” es un ser de egoísmo.

Pero este hecho de que eres superior a ti, de que no eres solo una criatura, sino al mismo tiempo tu creador, se te escapa en tu calidad de egoísta involuntario, y por eso el “ser superior” permanece siendo para ti un extraño. (Stirner, 2014, p. 95).

El hombre ignora que él es lo superior, es él su máxima potencia. No posee a nadie más. Él lo es todo, y su dios es un nuevo ser, mucho más perfecto que el antiguo ser supremo, ya que esta vez el dios no proyecta una forma de cuerpo a imagen del hombre, sino este dios es solo una idea, una razón de hombre. Y a su vez no carece de corporeidad ya que está en todos los hombres, en todos los ilustrados, es un ser popular y compacto. El nuevo Dios ilustrado está hecho a la medida de los afanes del nuevo hombre, que, en desprecio a la idea del dios bíblico, ha buscado desesperadamente nociones más abstractas. El beneficio del nuevo Dios es a su vez el beneficio del “Hombre”.

Solo que este nuevo ser supremo revela una concepción mucho más espiritualizada que la del antiguo Dios; este último podía ser representado bajo una forma corporal, se podía imaginarle con cierta figura, en tanto que el Hombre, por el contrario, permanece puramente espiritual y no puede prestársele ninguna envoltura material particular. (Stirner, 2014, p. 96)

Apelando a la “Raza humana” o a “la humanidad”, el “espíritu” ha poseído a los hombres (Stirner, 2014). Los adoradores de la razón serán entonces los nuevos poseídos, de un espíritu, a saber, disfrazado de reflexión. Ellos claman estar en defensa del amor universal, del amor incondicionado, fundado en su necesidad más alta. Feuerbach intenta sacralizar esta razón:

El amor hacia el hombre no debe ser derivado; debe convertirse en un amor original. Solo

entonces el amor es un poder verdadero, santo y confiable. Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, debe ser prácticamente la ley suprema y primera del hombre, *el amor del hombre al hombre. Homo homini Deus est* (Feuerbach, 2006, p. 296).

Este *Amor*, o entidad abstracta rige el mundo, trastocando la verdadera naturaleza humana. Este ser creado por el hombre lo ha pervertido. Ya que este no tiene su esencia en una idea, el hombre es su corporeidad, es su propio Yo. Él es el único ser, es el *Único*. La dictadura del *Hombre* en favor de sus intereses egoístas impone una clara servidumbre, constatada en la imposición de lo sagrado sobre lo más propio y característico de todo ser, su individualidad. Sea el culto que sea, los hombres siempre tienden a un ser supremo. Y este culto revela, sin más, el profundo anhelo de espiritualidad en la cultura; pasando desde el más ciego cristianismo hasta el ateísmo más encarnizado.

Ya sea vuestro Ser Supremo el Dios único en tres personas, el Dios de Lutero, el *Étre suprême* del deísta, o “el Hombre”, todo es uno para el que niega al Ser supremo mismo. Vosotros, los que servís a un Ser supremo, cualquiera que sea, sois gente piadosa, desde el ateo más frenético hasta el más ferviente cristiano (Stirner, 2014, p. 96).

Todos los hombres han de inclinarse ante el amo, este ser espiritual que impone su jerarquía, tomando en cuenta sus manifiestas prioridades. Mackay menciona: “La jerarquía es el dominio de los pensamientos. El dominio de la mente” (Mackay, 2011, p. 136). Este ser que impone sus condiciones es considerado, como todos los seres fabulados por el hombre, una visión de ultratumba, una aparición, un “fantasma”. Este fantasma es la divinidad. “El ser enigmático e “incomprensible” que encanta y conturba al universo es el fantasma misterioso que llamamos Ser Supremo” (Stirner, 2014, p. 97).

2.1.6. El fantasma

Para un sinnúmero de culturas, los fantasmas o ánimas, hacen referencia a aquellos seres incorpóreos y errantes que tiene como característica una condición sufriente y el perturbar

al mundo de los vivos. Los fantasmas vagan por el mundo de los hombres, pero ya no es su mundo. No deberían tener intromisión en él; sin embargo, algunas veces, lo consiguen. Bremmer (2002), en referencia a este tópico, estudia el concepto de alma en la antigua Grecia, donde además del atributo de “Psique”, que es el alma libre, y “Thymos”, que es el alma corporal, destaca la naturaleza del “Eidolón”, vinculado con el alma de los muertos. El Eidolón presentaba la apariencia del cuerpo en vida, pero en su aspecto de sombra, siendo esta una figura sufriente.

Por su parte, Schopenhauer, en un texto de su *Parerga y Paralipómena* titulado “Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella”, aborda la temática de la visión fantasmal, entendiéndola como una manifestación de la *voluntad*, de la *cosa en sí*, al no estar sujeta a ningún estímulo externo sensible (Schopenhauer, 2013).

Aun así, al margen de estas peculiares perspectivas, el mundo de los fantasmas, claramente, no es este; sin embargo, la cultura no deja de anhelarlos, haciéndolos formar parte de su tradición y acontecer.

Por otro lado, Stirner advierte que, en el Cristianismo, el afán de torcer la naturaleza e invocar a los espíritus se torna omnipresente. Este clama por los espíritus, por el gran espíritu. Y es él, y no el judaísmo el que concibe la máxima sofisticación de esta idea. El Cristianismo ha desaparecido al hombre. Ha hecho del hombre un “fantasma” (Der Spuk). “El fantasma ha tomado un cuerpo, el Dios se ha hecho Hombre, pero el Hombre es ahora él mismo el aterrador fantasma tras del cual se esfuerza en penetrar, y que procura exorcizar, comprender y expresar; el Hombre es Espíritu”. (Stirner, 2014, p. 99).

La predilección hacia el reino del espíritu se torna constante en el hombre corriente y no parece tener ningún tipo de reparo en sacrificar al cuerpo en pos de la nueva deidad llamada Hombre. La Ilustración ha contribuido a deificar una multiplicidad de conceptos producto del deseo de espiritualizar sus propios afanes. La supeditación al Estado y la

educación de los hombres en aras de su perfeccionamiento es uno de sus principales motivos. En uno de los textos menores de Immanuel Kant, recopilado en el volumen *Filosofía de la Historia*, el filósofo de Königsberg atiende a una premisa del pueblo ilustrado en lo tocante a esta idealidad de sus afanes: “La ilustración del pueblo consiste en la enseñanza pública referida a los deberes y derechos tocantes al Estado que pertenece” (Kant, 2004, p. 61). El Estado moderno, al igual que el antiguo posee derechos y obligaciones; sin embargo, aquel es dirigido mediante la razón, tomado como una unificación civil en la búsqueda del bienestar común. El Estado civil persigue la generalidad, valiéndose del principio de la universalidad del hombre en la historia. Desde un presumible plano racional, Kant sintetiza este ideario en el noveno principio de *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*: “El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajosa para dicha intención natural” (Kant, 2004, p. 30).

Las esperanzas de la Ilustración están puestas en el *Hombre*, de algún modo, este proyecta todos los deseos de aquel hombre subyugado por la antigua teología. El dominio del espíritu estará consagrado al culto del hombre Ilustrado, el Hombre que es un Dios para el hombre. Esta divinización, para el filósofo de Bayreuth, no sería más que la constatación de un sortilegio, la pérdida de la constitución humana por el arrebató hacia el espíritu. “El hombre no es solo un fantasma; todo está hechizado. El ser superior, el espíritu que se agita en todas las cosas, no está ligado a nada y no hace más que “aparecer” en las cosas. ¡Fantasmas en todos los rincones!” (Stirner, 2014, p. 100).

Y este poblamiento espiritual o empecinamiento metafísico, negador de la verdadera condición del ser humano, no será para Stirner más que producto de un progresivo desquiciamiento. El hombre ha enajenado su verdadera naturaleza, el hombre vive en una alucinación. “¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! En tus ensueños forjas todo un mundo

divino, un reino de los espíritus que te aguarda, un ideal que te invita. ¡Tiene una idea fija!” (Stirner, 2014, p. 100).

Pero, ¿qué entiende Stirner por idea fija? El concepto parece vincularse con una especie de cuadro psicótico, una suerte de delirio en atribuir existencia a seres imaginarios, el otorgar objetividad a la nada. En el texto original, la expresión alemana *Sparren zu viel*, de difícil traducción, alude a un estado de demencia o rotundo desvarío. La locura ha dominado de tal modo a la cultura que no hace más que plantearse proyectos bajo un cimientado de sombras, ninguno de esos afanes modernos posee objetividad para Stirner, ninguno posee existencia real. El hombre ilustrado parece tener la idea fija de un fantasma, pero en realidad, aquello no existe, todo es producto de su delirio, no está más que en su consciencia: “¿A qué se llama, en efecto, una “idea fija”? A una idea a la que el hombre está esclavizado. Cuando reconocéis la insania de tal idea, encerráis a su esclavo en una casa de locos” (Stirner, 2014 p. 101).

Esta idea como fuente de sometimiento al cual todo desemboca, y bajo lo cual todo llega a ser comprendido se encuentra presente de forma categórica en la filosofía de Hegel. El filósofo alemán recurre al *espíritu* como eje central de todo su pensamiento, creado como un desarrollo, necesariamente reflexivo de la conciencia, en el que el individuo estará situado en un papel secundario al individuo en aras de la universalidad. En el prólogo de su más famosa obra, *La fenomenología del espíritu*, Hegel (1971) menciona:

Solo lo espiritual es lo *real*; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo *determinado* – *el ser otro y el ser para sí* – y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es *en y para sí* (p. 19).

El individuo dejará visiblemente de ser entendido por suficiente, ya que en la conciencia solamente conforma el primer escaño de una paulatina y compleja superación de su ser, con el afán de llegar a la conciencia total de la realidad. Aquella trascendencia, aquel más allá, para Stirner, en que el yo hegeliano se reconoce como una conciencia y no como un

cuerpo inmanente a su propia peculiaridad, no puede ser otra cosa que el resultado de una progresiva posesión de lo espiritual en el individuo. El “Hombre” es un espíritu, la individualidad de la carne ha sido superada. Con respecto a lo anterior, Santa – Olalla (1996) considera en el discurso hegeliano una devaluación moral del individuo que devendría en la respuesta del pensamiento de Stirner (p. 27). Se determina en la modernidad una fascinación por lo trascendente, un notorio entusiasmo por aquello que el hombre ha reconocido como su verdadera esencia. El hombre yace dominado por el espíritu, es víctima de una *posesión*. Los poseídos, dominados por una idea fija, actúan en su delirio, al servicio del mundo moderno. Todos sus esfuerzos están empeñados en rendir culto a un mundo de fantasmas.

¿“Posesión” os desagrada? Decid obsesión; o puesto que es el espíritu el que os posee y os sugiere todo, decid inspiración, entusiasmo. Yo añado el entusiasmo en su plenitud, porque no puede tratarse de entusiasmo falso a medias, se llama fanatismo. (Stirner, 2014, p. 102).

El fanatismo ha convertido a cada individuo en la sombra de una individualidad más grande y depurada, una individualidad que ha engullido a todas, porque el “Espíritu” es su señor. El “otro” aparece convertido en el gran amo:

Jugar al juego de poder *del Otro*, al juego de categorías, que acaban mostrando su incoherencia a través de la propia existencia de los hombres, es comprar *apariencia* por *realidad* y penetrar en el mundo de los *espectros*, lugar donde el *espíritu* se hace carne sin dignificarla más allá de sus propósitos. (Gutiérrez, 2008. p. 150).

Los hombres tan solo atinarán a propagar su fanatismo por todas partes. Su obsesión radicarán en la divulgación de su idea, ellos se han acogido al filisteísmo. Los modernos, persiguiendo afanosamente al “Espíritu”, han caído en la locura.

Tratad de convencer a tal loco acerca de su manía, e inmediatamente tendréis que proteger su espinazo contra su maldad; porque esos locos de grandes alas tienen, además, esa semejanza con la gente declarada loca en debida forma, que se arroja rencorosamente sobre cualquiera que toque su marota. Os roban primero las armas, os roban la libertad de la palabra,

luego se arrojan sobre vosotros. Cada día muestra mejor la cobardía y rabia de esos maniáticos, y el pueblo imbécil les prodiga aplausos. Basta leer los periódicos y oír hablar a los filisteos para adquirir bien pronto la convicción de que está uno encerrado con locos en una casa de salud. “¡No, no creerás que tu hermano está loco sino también que... etc.!” Este argumento es necio, y repito: mis hermanos son locos perdidos (Stirner, 2014, p. 101).

Por su lado, Nietzsche en su “Primera Intempestiva” parece insistir en la idea del filisteísmo cultural como el destructor del verdadero espíritu alemán y el fundador de una religión negadora de la verdadera voluntad. “El filisteo como fundador de una religión del porvenir, ésta es la nueva fe en su forma más incisiva. El filisteo hecho fanático, he aquí el insólito fenómeno que distingue a la Alemania de hoy” (Nietzsche, 1932, p. 19). Es este el fanatismo del hombre moderno al plegarse a los diversos ideales en favor del *Espíritu*. La locura se ha apoderado de la mentalidad moderna a suerte de alienar su esencia en favor de un nuevo culto, el encomio espiritual. El individuo yace atado, lo único libre es el *Espíritu*: “¿Pero el espíritu también está enlazado? Al contrario, el espíritu es libre: es el único dueño, no es nuestro espíritu, sino que es absoluto” (Stirner, 2014, p. 107).

Esta cita puede remitirnos con claridad a las posturas hegelianas con respecto al espíritu absoluto. Para Hegel, este es el desenlace del camino de la conciencia, la desembocadura del total autoconocimiento del hombre producto de la experiencia. Y toda experiencia que lo eleve de esa subjetividad estará acompañada de un necesario desgarramiento. El sujeto puesto en servicio de algo que lo rebasa, la universalidad del espíritu. Hegel (1971) expresa lo siguiente: “El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (p. 24).

Las aspiraciones de universalidad enfocadas en el “Hombre” o en el “Espíritu”, expresadas tanto en las filosofías de Feuerbach o Hegel, son para Stirner la confirmación del olvido de la forma más pura y esencial del ser humano, su ser individual. Los modernos

siguen arrojados a la metafísica de una forma sorprendente, poniendo sus afanes en un Hombre o entidad espiritual que los represente en aras de lo que ellos han considerado noble. “El hombre es para mí sagrado, y todo lo que es “verdaderamente humano” es para mí sagrado” (Stirner, 2014, p. 116). La necesidad de cambio de perspectiva para Stirner marcará un claro rechazo ante la sacralización e idealidad humana. El hombre debe comprenderse por medio de la carne, el espíritu no es más que un anhelo, es solo un deseo del *Yo* más individual. Stirner (2014) es contundente: “No puedo, sin embargo, sino por la carne, sacudir la tiranía del espíritu, porque solo cuando un hombre comprende también su carne se comprende enteramente; y solo cuando se comprende enteramente, es inteligente o razonable” (Stirner, 2014, p. 121).

La individualidad ha de tener la necesidad, si es que desea mantenerse aún en pie, de destruir el empoderamiento al que ha llegado el “Espíritu” sobre sí. El sueño del “Espíritu” es poderoso en la carne; el individuo de Stirner, ajeno de toda sagrada imposición que no sea la de preservarse, tiene la exigencia de conjurarlo. Él es su propio *Yo*, él es un egoísta. Solo desde el anterior reconocimiento puede establecerse la lucha contra estas apariciones. Así, contemplados desde la filosofía de Stirner, los fantasmas representan la metáfora de una amenaza sin corporeidad, que son capaces de enajenar al hombre porque este mundo se ha vuelto reino del “Espíritu”.

2.1.7. La jerarquía

Puede aludirse a las anteriores consideraciones, cuando Stirner se abra paso a discurrir sobre el entramado de la *jerarquía* (Die Hierarchie). Uno de los principales conceptos a tratar de *El único y su propiedad* es su imperioso afán de tratar de reponer la superioridad del *Yo* por sobre lo que este ha creado. Armand, pensador y activista anarcoindividualista francés, destaca en su pequeño opúsculo titulado *El Stirnerismo* la intención de la obra del filósofo alemán:

Para volver a poner al individuo en su determinación natural, el stirnerismo empieza a conmover a todos los pilares sobre los que el hombre de nuestro tiempo ha edificado su casucha de miembro de la Sociedad: Dios, Estado, Iglesia, religión, causa, moral, moralidad, libertad, justicia bien pública, abnegación, sacrificio, ley, derecho divino, derecho del pueblo, piedad, honor, patriotismo, justicia, jerarquía, verdad, en una palabra, los ideales de toda especie (Armand, 2007, p. 146).

Todo debe ser removido desde su centro, en orden de retornarle al individuo la autonomía despojada. El hombre más inmediato, este individuo, debe dar cuenta de que el mundo es no es más que una extensión suya, su propiedad. Cambiando la posesión de la que era víctima por influjo del espíritu, comienza a reconocer a este como una de sus posesiones. “Al porvenir le están reservadas estas palabras: “Yo soy poseedor del mundo de los objetos y soy poseedor también del mundo de los pensamientos” (Stirner, 2014, p. 125). El yo es el verdadero poseedor del espíritu, los fantasmas no son más que sus propios sueños monstruosos. Sin embargo, estos habitan aún la realidad, debido a la facilidad que les otorga el reino del pensamiento para poder sobrevivir en su morada. Y no es más que la filosofía especulativa, la gran responsable de que los espíritus arrasen el reino de los vivos:

El reino de los cielos, el reino de los Espíritus y de los fantasmas, ha encontrado el lugar que le convenía en la filosofía especulativa. Se ha convertido en el 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 (Stirner, 2014, p. 128).

Así, el mundo de la especulación y las representaciones, ejecutado por los filósofos modernos, no será otra cosa más que el conjunto de devaneos del “Espíritu” por otorgar una realidad más digna al ser humano; pero en este enmarañado proceder, el rango más sustancial del hombre, el yo, ha perdido su propia dignidad. El hombre tan solo puede tornarse real cuando deja de ser “Hombre”, y se expresa como individuo.

A este punto el hombre ha dado cuenta de su temor, venera a aquel ser que cree que está en él, pero no es más que un resplandor de su propia condición. El hombre venera a su

fantasma, venera al “Espíritu”. “El objeto de mi temor y yo, somos uno; “no soy yo el que vivo, sino lo que yo respeto vive en mí” (Stirner, 2014, p. 131). Esta intuición o creencia en lo trascendente, en el *único universal* al que pertenece la carne es ya una característica de todas las religiones, no tan solo en la espiritualidad moderna señalada por Stirner. Otto, considerado uno de los más eminentes teólogos del siglo XX, en su obra *Lo Santo* expresa esta forma de comunicación a manera de signos que tiene el hombre hacia la expresión de lo sagrado.

Es convicción esencial de todas las religiones la posibilidad de esto segundo, la creencia de que no sólo la voz interior, la conciencia religiosa, el suave murmurar del espíritu en el corazón, en el sentimiento, en el presentimiento, en el anhelo, hablan y atestiguan a favor de lo suprasensible, sino que lo suprasensible puede aparecerse en ciertos acontecimientos, hechos y personas -comprobaciones efectivas de la autorrevelación- y que junto a la revelación interior nacida en el espíritu existe una revelación externa de lo divino. Estos testimonios reales, estas maneras de manifestarse y revelarse lo santo, son lo que la religión llama en su lengua signos, señales (Otto, 2005, p. 182).

No obstante, aquel anhelo de totalidad, el temor desaforado y aquella sensación de servir a un algo que me trasciende, no serían más que expresiones de una religiosidad que, dicho estrictamente, no tendrían que ver esencialmente con una señal divina.

Eran considerados como «señales» todos los aspectos y circunstancias de que hemos hablado anteriormente: lo terrible, sublime, prepotente; lo que sorprende y, de manera muy especial, lo enigmático o incomprendido, que se convierte en portento y milagro. Pero hemos visto que todas estas circunstancias no son «señales» en estricto sentido, sino coyunturas y motivos ocasionales para que el sentimiento religioso se despierte espontáneamente (Otto, 2005, p. 183).

En suma, esta alusión de una visión sagrada en la que se sume el hombre moderno es una pura nada. No hay más que un afán por aferrarse a lo fantasmagórico, a aquel ser que es fundamento de su adoración. El hombre, creador de su Dios ha situado a este en la cima de su

escala jerárquica. Es él el dominador del hombre. “Tal es el sentido de la jerarquía; la jerarquía es la dominación del pensamiento, la realeza del espíritu” (Stirner, 2014, p. 132). Y este pensamiento, este Espíritu que todo lo abarca en su inmanencia llega a su consolidación teórica definitiva en la filosofía hegeliana. Para Stirner, Hegel es considerado tal vez el epítome de la exaltación del espíritu en el academicismo moderno:

Por Hegel ha sido sacada a la luz la ardiente inspiración del hombre más culto, más intelectual, hacia los objetos, y su horror por toda “teoría vana”. Así la realidad, el mundo de los objetos debe corresponder completamente al pensamiento, y ningún concepto debe ser sin realidad. (Stirner, 2014, p.80).

Hegel ha llegado lo suficientemente lejos para sedimentar en el espíritu alemán la superioridad del Espíritu y su absolutismo en los diferentes aparatos de la sociedad; el Estado es uno de ellos. El afán de la filosofía hegeliana es depurar al individuo, sumirlo todo en la universalidad de la conciencia universal encarnada en la filosofía. Pero en ese cernirse Stirner advierte la irreparable pérdida de la particularidad de lo mío y lo tuyo, de la diferencia más perspicua entre los seres. El ser que vive y sufre es único y, lo inmanente a él, solo suyo. Hegel ha dado luces al Espíritu; sin embargo, para Stirner este “no soy yo”, es una idea. El sistema hegeliano es la apoteosis del pensamiento (Stirner, 2014). El Espíritu ha quitado la naturaleza de yo al hombre y ha implantado en él la conciencia de “Hombre”. “El que medita en el Hombre pierde de vista a las personas a medida que se extiende su meditación; nada en pleno interés sagrado, ideal. El Hombre no es una persona, sino un ideal, un fantasma” (Stirner, 2014, p. 137). Bajo este sedimento de interés por lo sagrado, lo universal se alzarán en plenitud del conocimiento absoluto; es decir, en la filosofía. Hegel toma en cuenta para tal proeza, el camino de la conciencia hacia lo absoluto; la ciencia de la experiencia de la conciencia. Hegel (1971) menciona: “El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y base de la ciencia o el saber en general” (p. 19). La anulación del individuo es el anhelo del Espíritu. Por ello la intención

del ser singular, de ser único y exterminar a lo sagrado. Mucho de la intención de la filosofía de Max Stirner radica en el deseo de devolver el espíritu- lo sagrado o como se le desee llamar a lo trascendente- al regazo del individuo, no a su conciencia como un pensamiento universal que engulla a su ser, sino a lo más inmediato de este, su “yo”. El “único” reclama como propiedad a lo sagrado.

¡Valor pues, paria, puesto que es tiempo aún! ¡Cesa de errar, clamando hambre, a través de los campos segados de lo profano, arriégalo todo y arrójate forzando las puertas en el corazón mismo del santuario! ¡Si consumes lo sagrado, lo habrás hecho tuyo! ¡Digiere la hostia, y queda libre! (Stirner, 2014, p.158).

Este alegato de Stirner en favor del verdadero hombre, describe la animadversión del filósofo contra la represión instituida por lo sagrado, al ser el Estado no más que la objetivación del Espíritu. Y es el “Hombre” moderno la forma de divinidad en que se ha instaurado lo sagrado. El “Hombre” es la manera de llamar al Espíritu por los modernos, el equivalente de Dios para los antiguos. Y es también la constatación de este segundo momento de la evolución del pensamiento humano para Stirner.

2.1.8. Los libres

Habiendo transitado por las dos anteriores fases del pensamiento humano para Stirner, a saber, el estadio de los “antiguos” y el de los “modernos”, se llega a una tercera fase, la de los “Libres”. Sin embargo, es de notar un mero formalismo en esta división, ya que no existiría, en palabras del autor, una gran diferencia entre estos últimos y los modernos. Los “libres” (Die Freien) son únicamente la ultimación de los “modernos”, su máximo y último grado. “Los libertados no son más que “modernos”, los más modernos entre los modernos; si les hacemos el honor de un estudio aparte es únicamente porque son el presente, y el presente merece, ante todo, fijar nuestra atención” (Stirner, 2014, p.158). Y sobre la base del liberalismo, se expondrán las específicas categorías dedicadas a relatar su

artificial concepción en tres aspectos: el liberalismo político, el liberalismo social y el liberalismo de corte humanitario. Cabe notar que el concepto de los “libres”, como los anteriores términos analizados por Stirner, será expuesto de forma irónica al notar su patente contradicción. Parecería que el filósofo alemán bien pudiera expresarse de la misma forma que Rousseau, cuando este afirma: “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado. Tal cual se cree el amo de los demás, cuando, en verdad, no deja de ser tan esclavo como ellos” (Rousseau, 2007, p.35-36).

2.1.8.1. El liberalismo político. La esencia del liberalismo político ha de girar en torno la idea de que un universal como el Hombre estructure la política desde una óptica secularizada, y otorgue su particular visión de libertad - que para él es ilimitada- a todos los pequeños hombres. Así, la necesidad de una asociación entre los ciudadanos es clara. El hombre pequeño otorga sus dotes al gran Hombre; y es este ser avasallador el que, poseyendo derechos y libertades universales, delegará las prerrogativas y obligaciones políticas de los sujetos en el estado.

Unámonos, pues, y sostengámonos mutuamente, nuestra asociación nos asegura la protección de que tenemos necesidad, y nosotros, los asociados, formaremos una comunidad cuyos miembros reconocen su calidad de Hombres. El producto de nuestra asociación es el Estado; nosotros, sus miembros, formamos la Nación (Stirner, 2014, p.159).

Existe a su vez una censura ante la condición de individualidad. Lo egoísta en el hombre deberá ser erradicado; y es en el individuo precisamente donde lo egoísta se constituye como factor importante. En su favor, el gran *Hombre* ha de encarnar siempre a la nación como un proyecto de unidad, a diferencia del solipsismo representado por el pequeño y aborrecible hombre egoísta, el hombre único e individual. “El verdadero Hombre es la Nación; el individuo es siempre un egoísta” (Stirner, 2014, p.159).

Para el Estado, el individuo es siempre un egoísta, interesado más en su propia condición que en el mundo, es este el ejemplo más acerado de egoísmo; por lo tanto, la

individualidad debe ser erradicada. Los hombres, de este modo, deben ser despojados de aquella individualidad que los aísla en su anhelo de integración general. El “Hombre” erradicará todo particular egoísmo, ya que, encarnado en el Estado, el “Hombre” es el más perfecto egoísta. El Estado será el verdadero “Hombre” y conferirá a sus ciudadanos su personal concepto de libertad. “El Estado, que es el verdadero Hombre, os hará sitio en la mesa común, y os conferirá los “derechos del Hombre”, los derechos que el Hombre solo da y que solo el Hombre recibe” (Stirner,2014, p.159).

La burguesía, actual detentadora del poder económico, abriéndose paso entre el egoísmo de las antiguas clases privilegiadas, alcanzó la potestad de otorgarle la igualdad de condiciones al Tercer estado, desplazando a la nobleza y al clero como único eje de las prerrogativas económicas. El discurso histórico de la burguesía trató constantemente de comprobar que gracias a ella los intereses particulares de las clases altas se vieron remplazados por un interés superior y universal que los superaba concretamente. La burguesía habría velado por los intereses del “Hombre”.

El sentimiento de la burguesía se levantó contra esta situación: ¡basta de prerrogativas personales, basta de privilegios, basta de jerarquías de clases! ¡Que todos sean iguales! Ningún interés privado puede ponerse en la misma línea que el interés general (Stirner, 2014, p.160).

Para este fin, el Estado será la principal intención de todos los esfuerzos colectivos, de allí su culto y el honor que se le tributa en esta época moderna. El entusiasmo del hombre por el Estado se identificará claramente con la nueva dinámica moderna, relacionada al culto al Espíritu; contrastado, de forma manifiesta con la ausencia del reconocimiento de su individualidad. De este modo, Gutiérrez (2008) asevera:

El Estado es un *ente* que en su abstracción pugna por su supervivencia. Al final, aquí cobra sentido la parábola que la tradición judía ha preparado acerca de ese autómeta llamado *Gólem*. Para ello, nótese que según Stirner se necesita de la ‘abulia’ de aquellos sobre los que impera, *abulia* que no es sino falta de voluntad, de decisión, es decir, *una enfermedad*

(p.148).

El hombre actual parece estar enfermo en su condición de siervo. Este se ha tornado un súbdito del Estado, donde este último no es más que la encarnación del Espíritu (Hegel, 1971). Es así que el Estado representará la divinidad a la que corresponderán todos los esfuerzos por su perfecta consonancia. “Servir al Estado o a la Nación fue el ideal supremo, el interés público, el supremo interés y representar un papel en el Estado (lo que no implicaba en modo alguno ser funcionario) el supremo honor” (Stirner, 2014, p.160).

Esta servidumbre hacia el nuevo espíritu (el Estado), para Stirner, encuentra su razón de ser histórica en la revolución de 1789. La Revolución francesa fue el hecho detonante para la culminación de un antiguo régimen y la institucionalización de la soberanía universal del nuevo “Hombre”. De este modo, la *libertad* de los revolucionarios se había gestado. La cita que toma Stirner de Jean Sylvain Bailly, primer político que presidió la Asamblea nacional y que posteriormente fuera ejecutado, proporciona interesantes observaciones sobre planteamiento universal de los intereses revolucionarios.

Los que no habían sido hasta entonces más que súbditos se despertaron propietarios; es lo que Bailly expresa en pocas palabras: “No podéis, sin mi consentimiento, disponer de mi propiedad: ¡y dispondrías de mi persona, de todo lo que constituye mi posición moral y social! Todo eso es mi propiedad, con el mismo título que el campo que cultivo: es mi derecho, es mi interés hacer yo mismo las leyes...”. Las palabras de Bailly parece que quieren decir que cada uno es un propietario; pero, en realidad, en lugar del gobierno, en lugar de los príncipes, el poseedor y el dueño fue la Nación. A partir de aquel momento, el ideal es la “libertad popular, un pueblo libre”, etc. (Stirner, 2014, p.161).

De este modo, a través de la revolución y su derrocamiento al antiguo sistema de gobierno opresor, podría quedar justificada la noción del pueblo laico como fuente de todo derecho. La nación es donde recae el peso del poder político. La nación puede ejercer la fuerza a través del *Hombre*.

El 16 de julio, el mismo Mirabeau exclama: “¿No es el pueblo la fuente de todo poder?:

¡Digno pueblo! ¡Fuente de todo derecho y de todo poder!”. Sea dicho de paso, se entrevé aquí el contenido del “derecho” es la fuerza. “La razón del más fuerte...” (Stirner, 2014, p.161 -162).

Es necesario manifestar que, en esta nueva forma de gobierno secularizado, el antiguo modelo de *monarquía* quedará, metafóricamente, superado con gran amplitud. La antigua monarquía, asociada con el absolutismo europeo de siglos anteriores quedará ultrapasada cuando se contraponga a ella la nueva visión absolutista proclamada por la burguesía. La monarquía de los reyes europeos, debido a su condición regional y no ecuménica, poseía demarcaciones; sin embargo, la soberanía de lo burgués parecería no tener límites, su soberanía no es simplemente limitada. Sus dioses, el Estado, y el “Hombre”, no poseen límites regionales en su culto. Ellos son “universales”.

¡Cuán templada parece en comparación la “realeza absoluta” del Antiguo Régimen! La Revolución, en realidad, sustituyó a la monarquía templada, la verdadera monarquía absoluta. En adelante, todo derecho que no conceda el monarca - Estado es una “usurpación”, todo privilegio que otorga se convierte en un “derecho”. El espíritu del tiempo exigía la realeza absoluta, y es lo que causó la caída de lo que se había llamada hasta entonces realeza absoluta, pero que había consentido en ser tan poco absoluta que se dejaba recortar y limitar por mil autoridades subalternas (Stirner, 2014, p. 162).

El sistema de gobierno ideal para cumplir los deseos del “Espíritu”, es decir, el sistema de la burguesía ha democratizado el culto hacia el “Hombre”. El otrora elitismo político del antiguo régimen ha quedado abolido. A la manera de un protestantismo político, la burguesía ha sabido concertar un discurso donde las mayorías formen la legalidad y los ciudadanos puedan ser revalorados en su función más significativa, ella es el Dios- Estado. Y para afirmar esto, su manera de recompensar a los merecedores del sistema es más que eficiente. “La burguesía es la nobleza del mérito: “Al mérito, su corona” es su divisa” (Stirner, 2014, p.165).

Esta suerte de merecimiento propio del buen burgués en el sistema liberal, adorador

del Estado, de sus doctrinas e instituciones (aquel ciudadano que ensalza al “Hombre” y a la libertad) es la perfecta servidumbre hacia el nuevo espíritu. En “El stirnerismo”, Armand (2007) contempla que “para Stirner, la característica del mundo burgués es el poseer una ocupación seria, una profesión honorable, moralidad, en una palabra, lo que constituye un derecho de domicilio en la vida” (p.152). En ese sentido, tanto miembros de las logias, como sindicalista, socialistas, comunistas e inclusive anarquistas parecerían conformar gustosos este vínculo de pleitesía a las disposiciones burguesas (Armand, 2007, p.152), en las cuales los espíritus llamados “Hombre”, “Humanidad” o “Estado” son reinantes. El llamado hombre moderno ha creado un concepto general de libertad para hacerse esclavo de este. El moderno, diciendo que como ser universal es libre, desconoce que está poseso por el fantasma de la libertad. El hombre está determinado por el “Espíritu” de la libertad, pero él lo desconoce.

¡El servidor obediente, ese es el hombre libre! ¡Y he ahí un fuerte absurdo! Sin embargo, tal es el sentimiento 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 (Stirner, 2014, p.165).

De este modo, el burgués ha sabido servir muy bien a su dios. El estado defendido por Hegel y Goethe niega todo tipo de individualidades para la consumación de una universalidad necesaria que ampare su particular espectro de la libertad. Por ende, la libertad que se otorga el moderno no es tal, él ha caído en la posesión de un espíritu que lo conmina a verse atado. Ya lo decía de algún modo, aludiendo a su propia vocación, el propio Goethe cuando se refería a la sujeción del Estado y la pérdida que esto simbolizaba para el individuo.

En cuanto un poeta pretende actuar políticamente ha de entregarse a un partido, y tan pronto como realiza esto se ha perdido para el arte. Tiene que despedirse de su libre ingenio, de su visión desenvuelta y sin trabas, para calarse hasta las orejas el gorro de la limitación y del odio ciego. (Eckermann, 2015, p. 351).

Toda actividad individual que implique una expresión artística nos recuerda a la singularidad del individuo, singularidad que en el hombre burgués es una nada, ya que el liberalismo es sectario de la razón. El poder del Estado se manifiesta como la base absoluta y subsistencia de todos los actos individuales (Hegel, 1971, p.193).

Lo que quiere el liberalismo es la libre evolución, la admisión en su valor, no de la persona o del yo, sino de la razón; es, en una palabra, la dictadura de la razón. Los liberales son apóstoles, no precisamente los apóstoles de la fe, del Dios, etc., sino de la razón, de su evangelio. No dejando su racionalismo ninguna latitud de capricho, excluyó en consecuencia toda espontaneidad en el desarrollo y la realización del yo; su tutela vale por la de los señores más absolutos (Stirner, 2014, p.166 -167).

La dictadura de la razón es, de este modo, imperante, y toda forma de liberalismo estará sujeto a un programa en el que la diosa de la Ilustración, la razón, faculte todas las capacidades del nuevo “Hombre”. El liberalismo político ha resultado ser para Stirner una nueva forma de interpretar la Reforma religiosa del S.XVI, donde el moderno es el poseedor de su propia y nueva interpretación del espíritu. Si en la Reforma, Lutero instituyó el “religioso libre”, en la modernidad se instituyó el “político libre”:

Para el “libertado religioso”, la religión es un asunto de corazón, es su asunto y se consagra a ella con un “santo fervor”. Lo mismo sucede con el “libertado político”: toma el Estado a pecho, el Estado es su asunto del corazón, el primero de todos los asuntos, el que entre todos le es propio (Stirner, 2014, pp.167-168).

Pero como ya se ha expresado con anterioridad, esta libertad no es más que una encubierta esclavitud. El liberalismo ejerce la dictadura de la razón; y en su afán despótico, ha destrozado la individualidad del yo. El liberalismo político representa, de este modo, la sujeción del individuo a las leyes del Estado, donde la represión de la singularidad se torna constante. “No se trata aquí de mi libertad, sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y oprime; Estado, religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad hace mi esclavitud” (Stirner, 2014, p.168). El Liberalismo político consiste, entonces, en la facultad del

avasallamiento de los individuos, a costa de preservar el egoísmo libertario. Se entiende a las leyes ya no como creaciones del poder político, sino como idealizados consensos universales.

De conformidad con esta idea, es manifiesto que no hay que preguntar a quién corresponde hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general, ni si el príncipe está sobre las leyes, puesto que es miembro del Estado, ni si la ley puede ser injusta, puesto que no hay nada injusto con respecto a sí mismo, ni cómo se está libre y sometido a las leyes, puesto que no son éstas sino manifestaciones externas de nuestras voluntades. (Rousseau, 2007, p.67).

La potencial fuerza del individuo, el ímpetu o esencia que lo convierte solo en él, quedará totalmente anulada, en favor de un concepto universal, el fantasma de la libertad. “No hay ya en el Estado más que gente libre, oprimida por mil violencias (respetos, convicciones, etcéteras). Pero ¿qué importa? El que las aplasta se llama el Estado, la Ley, y nunca “tal” o “cual” (Stirner, 2014, p. 170).

En la modernidad, la antigua figura del tirano ha quedado superada. La opresión actual basada en la ideología moderna ha de basarse más que en la efigie de un regente u hombre en particular, en la opresión actual de la idea del Estado. Este es metafísico, él pertenece al Espíritu.

No hay, pues, más que un solo señor: la autoridad del Estado; ninguno es personalmente el señor de otro. Desde su nacimiento, el niño pertenece al Estado; sus padres no son más que los representantes de este último y es él, por ejemplo, el que no tolera el infanticidio, el que se ocupa de los cuidados del bautismo, etc. (Stirner, 2014, pp.170 -171).

Esta absoluta soberanía del Estado a la que se refiere Stirner en su crítica, que, si bien parece recordar al totalitarismo político que defendía Platón, está situado más allá de un intento de cuestionar un sistema político; Stirner no está censurando tan solo a una visión política, está denunciando que todos los sistemas políticos modernos están basados en un solo concepto, la prevalencia del “Espíritu”. Sin embargo, el liberalismo político, epítome del capitalismo, es tal vez el sistema que más ha reflejado la esencia del espíritu moderno. La

libertad instaurada por la ideología ha devenido así en libre competencia. “A los paternos ojos del Estado, todos sus hijos son iguales (igualdad civil o política), y libre de discurrir los medios de triunfar sobre los demás; no tienen más que competir” (Stirner, 2014, p.171).

La misión del Estado, partiendo de esta forma, será la de resguardar este conflicto de intereses desde una inefable posición. Todos los hijos del *Estado* guarecen bajo su idea, y han de combatir acorde a sus reglas. Adam Smith en su célebre *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de 1776, manifiesta la necesidad de protección del Estado a la libre competencia de mercado. El capitalismo ha encontrado en el espíritu del Estado liberal la más perfecta forma para su pervivencia.

El comercio y la industria rara vez florecen durante mucho tiempo en un estado que no disfruta de una administración regular de justicia, donde el pueblo no se siente seguro en la posesión de sus propiedades, donde el pueblo no se siente seguro en la posesión de sus propiedades, donde el cumplimiento de los contratos no está amparado por la ley, y donde la autoridad del estado no se ocupa regularmente de obligar a que paguen sus deudas todos aquellos que puedan pagarlas. En suma, el comercio y la industria no pueden progresar en ningún estado donde no haya un cierto grado de confianza en la justicia (Smith, 1996, p. 781).

La certificación de las industrias, favorecidas por la ideología del Estado ha fortalecido el liberalismo político. El progreso debe entenderse como una consecuencia de la sectorización del trabajo, la libre competencia y comercio del mercado. Sin el liberalismo político, es decir, el capitalismo económico, una eficiente producción se tornaría insostenible.

“La gran multiplicación de la producción de todos, él puede intercambiar una abultada cantidad de sus bienes por una gran cantidad, o, lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de bienes de los demás. Los provee abundantemente de lo que necesitan y ellos le suministran con amplitud lo que necesita él, y una plenitud general se difunde a través de los diferentes estratos de la sociedad” (Smith, 1996, p. 41).

Una sociedad bien llevada por este liberalismo político posibilita su éxito bajo esta competencia de libre mercado. El buen ciudadano, el ciudadano liberal, aquel prospecto de

hombre moderno será entendido como el verdadero hombre. No interesa más el individuo, las cuestiones particulares quedarán anuladas de una visión general que hace sentir y decir que la cultura ha encontrado el modelo ideal de ciudadano. El verdadero hombre es la nación que representará esta ideología. Mackay expresa ciertas consideraciones al respecto:

El liberalismo político es el campo de batalla de la burguesía, tal como se desarrolló en la batalla contra las clases privilegiadas desde la Revolución Francesa. Con el despertar de la “dignidad humana” comienza la época política en la vida de los pueblos. El "buen ciudadano" se convierte en el ideal más elevado. “El verdadero hombre es la nación”. Recibimos nuestros derechos humanos del estado. Interés del Estado - el mayor interés; servicio al estado - ¡el más alto honor! (Mackay, 2011, p. 138).

De una forma categórica, el concepto de hombre ha quedado estandarizado en cierta idea moral. La modernidad solicita, así, a individuos cabales; los requerimientos de la sociedad burguesa están sujetos a los hombres productivos del Estado. Todo aquel sujeto que transgreda esta visión moral será exonerado del círculo de su protección y tomado como un indeseable, falto de productividad.

La burguesía se reconoce en que practica una moral estrechamente ligada a su esencia. Lo que ella exige, ante todo, es que se tenga una ocupación seria, una profesión honrosa, una conducta moral. El caballero de industria, la ramera, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el bohemio, son inmorales, y el buen burgués experimenta respecto a esa gente sin “costumbres” la más viva repulsión. (Stirner, 2014, p.174)

La visión moderna instituye a su *tipo* de ciudadano, deseable para cumplir plenamente sus normas. Todo vagabundo o ser contrario a sus disposiciones debe ser considerado un enemigo, un ser ineficaz. Sin embargo, en este vagar o inoperancia que el mundo burgués reprende no simplemente se avizora las divagaciones de los indigentes u holgazanes, se advierte también del peligro latente de aquellos individuos ajenos a las imposiciones debido a la singularidad de su condición, presta a la crítica desde su individualismo. Estos son los intelectuales; es decir, los vagabundos del espíritu:

Se podría reunir bajo el nombre de “vagabundos” a todos los que el burgués tiene por sospechosos, hostiles y peligrosos. Toda vagancia desagrada, por otra parte, al burgués, y existen también vagabundos del espíritu que, ahogándose bajo el techo que abriga a sus padres, se van a buscar lejos más aire y más espacio. En lugar de permanecer en el rincón del hogar familiar removiendo las cenizas de una opinión moderna, en lugar de tener por verdades indiscutibles lo que ha consolado y apaciguado a tantas generaciones anteriores a ellos, saltan la barrera que cierra el campo paterno y se van, por los caminos audaces de la crítica, a donde los lleva su invencible curiosidad. Esos extravagantes vagabundos entran ellos también en la clase de la gente inquieta, inestable y sin reposo, como lo son los proletarios, y cuando dejan sospechar su falta de domicilio moral se les llama “enredadores”, “cabezas calientes” y “exaltadores” (Stirner, 2014, pp.174 -175).

Los intelectuales, desde distintas perspectivas, siempre fueron contestatarios de los desafueros del Estado; esta vez lo serán más aún del régimen burgués, que, utilizando el discurso de la lucha contra la miseria, va amasando riquezas de una manera desmedida. La burguesía intenta perpetuar su heredad a través del capital. Este saber se nos presenta como nefasto:

“El dinero rige el mundo”, es la tónica de la época burguesa. Un gentilhombre sin un sueldo y un trabajador sin un sueldo son, igualmente, “muertos de hambre”, sin valor político. El valor no va sin los valores; solamente lo da el dinero, nacimiento y trabajo no pueden nada en ello” (Stirner, 2014, p.176).

Este señorío del dinero impondrá así su particular tiranía, con apariencia de libertad, para maniatar a las partes humildes del estado. Montesquieu (1906) se referirá a lo anteriormente expuesto cuando evidencie que, si bien es cierto, el espíritu de comercio une a las naciones; por otro lado, trafica con las acciones humanas y las virtudes morales de los particulares (p.475). Stirner dará cuenta, así, de la opresión económica que ha instituido la burguesía en su dominio sobre el indigente. Tanto las divisas del hombre como su espíritu han sido tomados. Y entonces la nación, que son todos los hombres, pasará a ser no más que un monigote para los filones de este gran espectro al que llamaremos Estado.

Al igual que Stirner, Karl Marx, opositor y antiguo camarada de este en *Los libres*

reafirma, de acuerdo a su notorio materialismo, la existencia del verdadero hombre como poseedor de su fuerza de trabajo y único agente activo para la esperada revolución, encarnada en un colectivo, el proletariado.

Todos los movimientos habidos hasta ahora han sido movimientos de minorías o en provecho de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo de la inmensa mayoría. El proletariado, la capa más baja de la sociedad actual, no puede levantarse, ni erguirse sin hacer saltar todas las capas superpuestas que constituyen la sociedad oficial (Marx y Engels, 1948, pp. 27- 28).

No obstante, el tratamiento de lo colectivo para representar y otorgarle la validez necesaria al hombre material podría considerarse tendencioso si se toma como punto de partida la manera en que el individuo es ignorado. Para Marx, una revolución se ejecuta únicamente y necesariamente por medio del pueblo. La acción conjunta del proletariado es una de las condiciones fundamentales de su emancipación. Así, mientras vaya desapareciendo la explotación de un individuo por otro, desaparecerá también la explotación de unas naciones por otras. (Marx y Engels, 1948, p. 44).

Pero estas consideraciones del filósofo autor de *El capital* podrían evidenciar la espiritualización del hombre en la forma de una asociación comunista. El Partido comunista sería, en cierta forma, al menos para Stirner, un espectro, a la misma manera que lo es el liberalismo; velando ambos por sus propios intereses en una batalla interminable de espectros. El mismo Marx (1948) parecería reafirmar esto, tal vez de forma burlesca, en el célebre párrafo introductorio del *Manifest der Kommunistischen Partei*:

Un fantasma ronda por Europa: el fantasma del Comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han confabulado en santa jauría contra este fantasma: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los policías germanos. (Marx y Engels, 1948, p.1).

El tono de Marx, entusiasta por la liga comunista, no estaría exento de una progresiva espiritualización. El comunismo del que habla Marx sería una idea tan “vacía” como la del

“Hombre” de Feuerbach. No se está hablando realmente de un individuo personal e inmediato, ambos pensadores se remiten de forma clara a la idea general y colectiva de este hombre. Lo específico ha sido pasado de largo, El hombre real ha sido diluido por la fantasmagoría del hombre. En este sentido, Armand (2007) observa en Stirner el desinterés de formar un nuevo Estado u obligar a asociaciones egoístas a los ciudadanos: “el stirnerismo no es sinónimo de mesianismo” (pp.148 - 149).

Sin embargo, tomando al margen lo planteado por Stirner, la censura del Estado liberal o el repudio hacia la burguesía fueron tópicos comunes en la visión de ambos pensadores. Stirner, como anterior miembro de Los libres, poseía específicas nociones relativas a la necesidad de machacar a la burguesía imperante. Para esto, la exigencia de erradicar el Estado se tornaría un requisito ineludible: “Únicamente sobre eso, sobre los títulos, reposa la burguesía; el burgués solo es lo que es gracias a la benévola protección del Estado. Tendría que perderlo todo si el poder del Estado llegara a desplomarse”. (Stirner,2014, p. 177). La imperiosa necesidad de destruir el Estado es tangible tanto en la predica de Marx, como en la de Stirner. El tono de denuncia en la obra de este último es también explícito:

El régimen burgués le entrega los trabajadores a los poseedores; es decir, a los que tienen algún bien del Estado (y toda fortuna es un bien del Estado, pertenece al Estado, y no es dada más que en feudo al individuo) y particularmente a los que tienen en sus manos el dinero, a los capitalistas. El obrero no puede sacar de su trabajo un precio en relación con el valor que tiene el producto de ese trabajo para el que lo consume. “El trabajo está mal pagado”. “El beneficio más grueso va al capitalista” (Stirner, 2014, p. 177).

El estado burgués es únicamente el estado de los capitalistas, no hay espacio para la dignificación del proletariado, su condición es marginal en múltiples sentidos. El monstruo del liberalismo ha encadenado al hombre moderno, de allí la necesidad de acabar con él. Mas, si bien la apuesta de Marx es la de un Partido comunista instituido de manera

internacional, Stirner al oponerse a la espiritualización del hombre en un colectivo a la manera hegeliana, no manifiesta una posición tan clara en su alternativa a la opción de un capitalismo de Estado. Tal vez la controversial propuesta de una asociación de egoístas sea un ensayo de respuesta, como lo refiere en la segunda parte de su capital obra (Stirner, 2014, p.250). Löwith (1965), en este sentido, considera a ambas filosofías – la de Marx y Stirner - como oponentes, pues llegan a consecuencias diametralmente distintas en un mismo “desierto de libertad” (p.105).

Lo necesario de esta situación es dar cuenta de la manera déspota en la que opera el Estado en su particular dominio de miseria. “El Estado está fundado sobre la esclavitud del trabajo. Que el trabajo sea libre, y el Estado se hunde” (Stirner, 2014, p. 178). El liberalismo político es, entonces, no más que el capitalismo al que la filosofía de Stirner condenará como el amo explotador, defensor de la burguesía.

2.1.8.2. El liberalismo social. Una cuestión particular es la asociada al liberalismo social en la crítica de nuestro filósofo. El hombre libre, declarado en el liberalismo político siervo del egoísmo instituido por el Estado, tiene su más claro rival en el socialista, aquel sujeto que intentará abolir el mandato del Estado, por la soberanía de una generalidad, el pueblo. Las conclusiones del socialismo son manifestadas en el siguiente párrafo: “El socialismo concluye que ninguno debe poseer, lo mismo que el liberalismo político concluía que ninguno debe mandar. Si para el uno solo el Estado mandaba, para el otro solo la Sociedad posee” (Stirner, 2014, p.179). La sociedad es, de manera categórica para los socialistas, la única detentadora del poder político. Y de esta manera es el proletariado quien debe tomar las riendas del Estado y acabar con la desigualdad de clases sociales. El proletariado se ve en la necesidad de organizarse como clase para combatir a la burguesía. Instaurarse como clase gobernante para derribar el régimen vigente de producción es un deber imperante. La vieja sociedad burguesa debe ser abolida para consolidar, en su oposición, una asociación que asegure el libre desenvolvimiento de sus ciudadanos (Marx y Engels,

1948, p.52).

El poder político no puede estar sujeto más a las facultades de la burguesía, el egoísmo del capitalista debe ser desterrado por su visión inhumana de la sociedad. El capital ha trasgredido los límites morales.

Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo, el capital *no solo transgrede los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite. (Marx, 2008, p.319)

La forma inescrupulosa del proceder burgués ha de ser censurada reciamente por el socialismo, donde ninguna individualidad tiene el derecho de poseer; y la regencia absoluta del poder político debe recaer exclusivamente en la sociedad. Hasta la propiedad ha quedado vedada para el individuo, lo único con derecho de poseer es la colectividad. En este sentido, es menester traer a colación el pensamiento de Pierre Joseph Proudhon, uno de los primeros representantes del anarquismo contemporáneo, que en su influyente obra *¿Qué es la propiedad?* sostiene un imperioso vínculo entre el yo y la propiedad legítima.

La idea de propiedad es inseparable de la de personalidad. Y es de notar cómo surge aquélla en toda su plenitud necesaria e inevitablemente. Desde el momento en que un individuo se da cuenta de su yo, de su persona moral, de su capacidad para gozar, sufrir y obrar, sabe necesariamente que ese yo es propietario exclusivo del cuerpo que anima, de sus órganos, de sus fuerzas y facultades, etcétera (Proudhon, 2005, p.59).

Toda aquella propiedad que no se remita a la individualidad del sujeto, o específicamente, que no sea producto de su trabajo, será impugnada. No es más que un robo, dicha propiedad es una tiranía (Proudhon, 2005). En clave de una suerte de marxismo, Stirner manifiesta las aspiraciones del socialismo decimonónico “Suprimimos pues, la propiedad

personal. Que ninguno posea ya nada, que cada cual sea un indigente. Que la propiedad sea impersonal, que pertenezca a la sociedad” (Stirner, 2014, p.180).

Solo la sociedad posee, esta debe redireccionar los fines del Estado. Esta “Sociedad” con mayúsculas es la verdadera depositaria del poder. “No se deja al individuo ni el derecho de mandar ni el derecho de poseer: el Estado toma el uno, la sociedad toma el otro” (Stirner, 2014, p. Ibíd.). El socialismo, en suma, defiende los intereses del colectivo, la libertad del pueblo contra el individuo capitalista. Es, en suma, un liberalismo social donde la fuerza trabajo es la categoría que haga valedera la existencia del hombre.

El trabajo hace, sin embargo, nuestro único valor; el trabajador es en nosotros lo mejor y si tenemos una significación en el mundo es como trabajadores. Sea pues según nuestro trabajo como se nos aprecie, y sea nuestro trabajo lo que se evalúe (Stirner, 2014, p,181).

La fuerza de trabajo hace al hombre en el esquema socialista; sin embargo, este hombre no es de una noción individual. El hombre de Marx parece ser el “Hombre” de Feuerbach, una idea, una colectividad que se impone a su visión más inmediata. Porque el hombre de Marx no es un individuo concentrado en su propia inmanencia, es una idea de hombre: Marx parece dar luces a un fantasma. Sin embargo, esta gigantesca fabulación alcanza un valor considerable en los anhelos populares cuando entre sus directivas se encuentre acabar con el temerario azar que arrastra la vida burguesa producto de la intensa competencia:

La competencia, tema único a cuyo alrededor se desarrollan todas las variaciones de la vida civil y política, ha venido a ser una pura lotería, desde la especulación en la bolsa hasta la caza de los clientes, de los puestos, del trabajo, del ascenso y de las condecoraciones, y hasta del miserable negocio de los usureros judíos. Si se consigue batir y suplantarse a sus competidores, “se da un buen golpe” (Stirner, 2014, p.184).

El flujo de la fortuna relacionado con la más pura competencia capitalista ha de recibir la censura del socialismo debido a su utilitaria perspectiva del individuo. Este ya no debe ser

más utilizado como marioneta del azar. La propuesta del comunismo implicará un beneficio tanto material como espiritual al hombre, relacionada con el idealismo social y su planteamiento socioeconómico. (Stirner, 2014, p.185).

Esta comunión de esfuerzos no dejará de criticar la inescrupulosa adquisición de bienes, así como el “egoísmo” burgués. Mas, si bien, el principio del trabajo representaría la alternativa comunista ante estos desmanes, a la manera de un cabal destructor del azar y la competencia; parecería esto ser un acto de solemne incoherencia para Stirner, ya que su solución vendría a ser una forma de dominación tan hostil como la competencia misma: “...el trabajador se somete a la supremacía de una sociedad de trabajadores, como el burgués aceptaba sin objeción la competencia” (Stirner, 2014, p.186).

Parece ser que el comunismo, en su afán de liberar al hombre de la miseria a la que lo ha conminado la competencia, lo ha encadenado a una servidumbre y deber sofocante.

2.1.8.3. El liberalismo humanitario. Finalmente, la última vertiente del liberalismo en ser expuesta es la llamada por Stirner “Liberalismo humanitario”, fase acabada del liberalismo al cual el pensador de Bayreuth también llama *Liberalismo crítico*. Para ello, el autor toma como fuentes los posicionamientos de Bruno Bauer y su negativa ante el liberalismo político y el naciente socialismo.

El liberalismo encuentra su expresión completa y definitiva en el liberalismo “crítico” que se somete él mismo al examen, permaneciendo, sin embargo, liberal y no pasando del principio del liberalismo: el Hombre. Esta última encarnación del principio es la que merece por excelencia ser llamada liberalismo “humano” o “humanitario. (Stirner, 2014, p 187).

El liberalismo humanitario es considerado la más pura exaltación de la condición del Hombre moderno en su vertiente crítica. Admitiendo una posición contraria al egoísmo y a los intereses económicos y particulares, el filósofo llega a ser crítico al juzgar las condiciones de vida del burgués y la explotación del trabajador. Stirner (2014) percibe el odio del liberal

hacia el egoísmo, enmascarándose en un desinterés propio de la universalidad del “Hombre” (p.188). Esta apología del altruismo apunta a derrumbar los divisionismos religiosos y políticos que suelen abrir una brecha en la colectividad. Puede dilucidarse claramente en esta parte del texto las referencias a *La cuestión judía* de Bruno Bauer, en su intento de encontrar una emancipación *humana* a la opresión del cristianismo sufrida por los judíos:

Solo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente, si abandonan la esencia particular que los separa y los obliga a la «separación eterna», sólo así pueden reconocer la esencia general del hombre y considerarla como su verdadera esencia (Bauer y Marx, 2009, p.21-22).

De este modo, se manifiesta la generalidad y esencia del “Hombre” como baluarte en la posición del liberalismo humanista. El cristianismo debe dejar de lado su posición egoísta con respecto al judaísmo. La liberación del género humano ante las injusticias perpetradas por el despotismo y la visión religiosa deben generar una suerte de consenso universal que, por sobre los cultos, consolide al “Hombre” como lo propuesto a aspirar. El liberalismo crítico solo pide de todos, una sola cosa, ser “Hombre”.

Además, el judío, el cristiano, el teólogo, etc., no es Hombre; cuanto más eres judío, etc., más lejos estás de ser Hombre. Y he aquí de nuevo el postulado imperativo: ¡rechaza lejos de ti todo, que tu crítica lo destruya! No seas ni judío ni cristiano, sé Hombre y nada más que Hombre (Stirner, 2014, p.189).

La premisa del hombre libre, al margen de profesión religiosa, es el ideal para el criticismo planteado por Bruno Bauer, manejado en los siguientes términos:

Pero debemos abandonar la falta de fe en el mundo, en la justificación del hombre, por lo tanto, la fe exclusiva, en el monopolio y en la minoridad, antes de poder pensar en ser verdaderos pueblos y, en el seno de la vida popular, ser verdaderos hombres y permanecer como tales. (Bauer y Marx, 2009, p.63)

La religión del hombre debe ser tomada como la más excelsa libertad contemplada por cada ser, no comprendida a la manera de una libre competencia económica, ni como la

liberación de la fuerza de trabajo en el modo socialista; sino una forma de liberación de toda atadura cultural y vinculante al enfrentamiento religioso. El “Hombre” tiene que liberar su esencia para la contemplar la posibilidad de que él pueda ser libre. Los cultos o facciones políticas no han hecho más que acrecentar las desigualdades, negando así la humanidad del otro.

El judío, como el cristiano en tanto que cristiano, es incapaz de un interés teórico y de un comportamiento científico, porque considera toda tentativa de descubrimiento de su esencia como una ofensa personal, como un ataque, como un toqueteo impúdico. Su divisa es: *¡Noli me tangere!* Efectivamente, todo conocimiento de su esencia es un ataque a su privilegio, un atentado contra su felicidad, un motivo de irritación para ellos, pues su esencia es satisfacer su necesidad personal; ella es su propiedad personal, nunca es, por lo tanto, considerada como esencia, como esencia libre y universal para sí, separada del temor y de la necesidad imperiosa del mantenimiento de la identidad. (Bauer y Marx, 2009, pp.87 - 88).

La identidad, que particulariza tanto a judíos como a cristianos, ha terminado por situarlos en una contienda dominada por un creciente egoísmo. Surgida del concepto de lo privado, la identidad se impone en la cultura a tal grado que cada vez parece particularizar más al hombre. Aquí radica el antídoto que provee humanitarismo, enemigo de todo lo privado y la generación de individualidades.

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, allí está su dios, aquí su diablo (Stirner, 2014, p.190 -191).

El egoísmo, principal punto débil del liberalismo económico, debe ser el aspecto a descartar en la concepción del liberalismo crítico, la persona particular requerirá de menos atención que el colectivo; lo privado dará paso a lo general. Tanto el Estado como la sociedad, con sus intereses privados, se verán en la dificultad de corresponder lo impuesto por las nuevas variantes humanitarias.

Ni el Estado ni la sociedad satisfacen al liberal humanitario; así los niega a los dos, a reserva de conservarlos a los dos. En realidad, la Sociedad humanitaria es a la vez Estado universal y Sociedad universal; solo al Estado limitado es al que se reprocha hacer demasiado caso de los intereses privados espirituales (convicciones religiosas de la gente, por ejemplo) y a la Sociedad limitada, atender con exceso los intereses privados materiales. Los dos deben entregar a los particulares el cuidado de los intereses privados y, convirtiéndose en Sociedad humana, inquietarse únicamente por los intereses humanos generales (Stirner, 2014, p.191.).

De esta forma, la posición de Bauer, con clara influencia de Feuerbach, sacrifica al liberalismo individual en pos de la humanidad, siendo el sacrificio de Dios una necesidad razonable (McLellan, 1971, p. 141). La crítica de Stirner contra esta perspectiva no se hará esperar. El filósofo de Bayreuth atiende a que el liberalismo humanitario, si bien impugna la idea de Dios al fomentar el ateísmo, no hace más que encontrar un nuevo amo en el Estado (Stirner, 2014, p.208). Los ciudadanos, como servidores de la ley, forman parte del enorme cuerpo estatal, su individualidad ha sido destruida. El liberalismo humanitario está nuevamente encadenado al fantasma. De este modo, cada uno de los tres liberalismos mencionados: el político, el social y el humanitario parecen recrear la visión de una espiritualidad que intenta avasallar las disposiciones individuo. El liberalismo, en sus múltiples facetas, solo busca proclamar una libertad para el “Hombre”, entendido como ente abstracto; mientras que el hombre real se mantiene aún encadenado a la servidumbre. Con respecto a lo anterior, Löwith (1965) señala la total ausencia de inclinación social en Stirner, ya sea por la burguesía o la clase obrera; este se considera más allá de cualquier limitación social (p. 248).

III. MÉTODO

3.1. Tipo de investigación

Optamos por una investigación de tipo cualitativa, usual en las investigaciones de humanidades. El rigor de este análisis analítico discursivo permitirá abordar la conceptualización filosófica necesaria en este trabajo.

3.2. Ámbito temporal y espacial

Alemania. S.XIX (1840 -1850 aprox.)

3.3. Variables

Se plantea un análisis histórico en el que se utilizan conceptos filosóficos para la interpretación de la realidad. Por ello, el uso de variables no otorgaría una funcionalidad adecuada para nuestra investigación.

3.4. Población y muestra

Debido a la naturaleza puramente teórica y filosófica de nuestra investigación, carecemos de algún tipo de población o muestra. Por el contrario, nuestros sujetos de evaluación son los textos y fuentes bibliográficas.

3.5. Instrumentos

Libros, artículos, diccionarios y páginas web.

3.6. Procedimientos

Nuestro procedimiento está basado en el análisis y en la interpretación de textos.

3.7. Análisis de datos

Debido a su naturaleza filosófica, es decir, puramente conceptual, no aspira a desarrollar un análisis de datos. Por otro lado, se centra específicamente en un análisis histórico filosófico vinculado a las fuentes relacionadas con la vida y obra de Max Stirner.

IV. RESULTADOS

4.1. Contra el reino espiritual

En el apartado sobre Stirner de su libro *Marx y los jóvenes hegelianos*, McLellan (1969) señala la singular inversión de Stirner a la filosofía hegeliana. Lo que Hegel sitúa como característica de lo general, Stirner se las otorga a lo particular (p. 143). El filósofo de Bayreuth parece otorgarle al yo las cualidades absolutas que Hegel identifica con el espíritu. Puede verse, así, una confrontación entre la filosofía del individuo y la filosofía del absoluto. Es conocida la enorme influencia del pensamiento hegeliano durante el siglo

XIX. En Berlín, el grupo “Die Freien” apostó por la interpretación del Hegelianismo en su variante más crítica; surgieron entonces, los llamados hegelianos de izquierda. Stirner, influido claramente por el pensamiento de Hegel, redacta el *Único y su propiedad*, pensándolo como una crítica de toda filosofía que encumbra a la abstracción.

Sin embargo, es preciso destacar la noción positiva de abstracción para Stirner en su texto de 1842 *El falso principio de nuestra educación, o humanismo y realismo*. Esta, representada en la educación, se convierte en un vehículo para la consecución de la libertad del saber. La expresión “El querer que nace del saber” sugiere la necesidad del raciocinio para el alejamiento del individuo de toda temporalidad y materialidad del industrialismo. (Stirner, 2013, pp.42-43). A través del lenguaje Hegeliano, Stirner asevera que: “Solo en la *abstracción* está la *libertad*: el hombre libre es solo aquel que ha superado lo dado y ha reunido en la unidad de su Yo incluso lo que se le haya sonsacado a fuerza de preguntas” (Stirner, 2013, p.43).

A la manera de los antiguos sofistas, el saber o abstracción necesita convertirse en un instrumento de la individualidad, con la cual será capaz de defenderse. La inteligencia, empuñada en su condición de arma (Stirner, 2014, p.75), debe anhelar el saber *personal*, ya que, en su defecto, un saber dominado por el pensamiento de la época, centrado en determinados intereses políticos, está condenado a la servidumbre.

En tal sentido, Stirner se convierte en uno de los mayores censores del Idealismo, y de Hegel, el filósofo que en el espíritu objetivo manifestó la necesaria supremacía del Estado. A pesar de su semejanza con la terminología hegeliana, la figura del “Yo” personifica en Stirner una distancia teórica de su antiguo maestro. El “yo” y el “espíritu” no se identifican como dos nombres equivalentes (Stirner, 2014, p.89), pues, mientras el yo se presenta sin ninguna mediación; es decir, es el individuo mismo, el espíritu habita en un más allá, cercano a la idea de Dios (Stirner, 2014). Y si bien es cierto, Stirner ataca principalmente al espíritu conceptualizado por Feuerbach, parece implícita su crítica al autor de la *Fenomenología del espíritu* a pesar de no citarlo concretamente. Se debe considerar necesaria la destrucción de todo ser extraño al “yo”: el “Hombre”, Dios, Estado y la moral (Stirner, 2014, p.219). Hegel considera al espíritu (Geist) un concepto desarrollado de su sistema lógico donde puede hallarse la conexión entre lo humano y lo divino (Kroner, 1981, p.68). El espíritu para Hegel es un ente abstracto, entendiéndose conceptualmente como mucho más profundo que los vocablos “yo” o “conciencia” (Kroner, 1981). Y este espíritu, luego de un largo proceso de experiencia, alcanza su más alto grado cuando se torne absoluto. Así, cuando se constata el final del desarrollo de la conciencia surge el espíritu absoluto (Der Absoluter Geist).

El espíritu absoluto es identidad que tanto está –siendo eternamente en sí misma, como está regresando y ha regresado a sí; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [que parte a la sustancia] en sí [misma] y *en un saber* para el cual ella es en cuanto tal. (Hegel, 2005, p.580)

Puede entenderse, así, que el espíritu absoluto, asimilando a todos los desarrollos de la conciencia, se convierte en el concepto supremo en el sistema Hegel. La perfección del espíritu consiste en saber plenamente lo que es él, su autoconciencia (Hegel, 1971). Desde esta perspectiva, el espíritu absoluto es conocimiento que todo lo unifica, la concluida liberación de la unilateralidad de las formas (Hegel, 2005, p. 592). Así, el espíritu absoluto hegeliano ha asumido la plena libertad y su estado de *razón que se sabe a sí misma*. Inclusive en el sistema

económico, la sociedad de los últimos siglos, donde el todo supera en preeminencia a las partes en base a ejes económicos como la elaboración y la producción, evidencia la impotencia del individuo ante una desmedida visión universal (Adorno, 1974, p.47).

De esta forma, el concepto de espíritu, mencionado por Stirner, se abre paso como conveniente crítica del sistema hegeliano. En *El Único* se asevera la imposibilidad de denominar “espíritu libre” a aquella conciencia superior. Este espíritu no puede ser libre, ya que sigue aferrado a lo real, percibiéndose como un “espíritu del mundo”, sujeto a él (Stirner, 2014, p. 85). El espíritu, entonces, no tendrá más valía que debido a la existencia de un mundo espiritual, creación de los poseídos; sujetos de fe profunda en “mundos superiores” y “seres espirituales” (Stirner, 2014, p. 91). Desde el ámbito de la abstracción pura, en Hegel se alude al desarrollo de la conciencia como un vasto desarrollo espiritual que terminará por el pleno dominio del mundo al desarrollar el concepto absoluto:

El reino de los espíritus que de este modo se forma en el ser allí constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno de ellos asume del que le precede el reino del mundo. (Hegel, 1971, p. 473)

Dentro de esta enajenación del yo en un prolongado decurso dialéctico, el espíritu en su forma absoluta, alcanza a tornarse autoconocimiento en el despojarse de la forma de su sí mismo, devenido en la más alta libertad (Hegel, 1971, p.472). El ser plenamente enajenado; es decir, la conciencia que se sabe universal, ha llegado a gobernar plenamente como espíritu la realidad. Puede manifestarse, de este modo, la libertad implícita de la conciencia que ha llegado a coronarse de regente universal.

Como se ha señalado previamente, Stirner, de forma enfática, niega esta libertad al descubrir la necesidad del espíritu por morar en el mundo; es decir, en la mente de los poseídos basado en diversas argucias para someter el pensamiento del hombre moderno. En este sentido, el espejismo de la libertad parece mostrarse como un móvil adecuado para el dominio del

espíritu. Surgido a la manera impulso irrefrenable, la libertad se constituye como anhelo del moderno: “¿No aspira el espíritu a la libertad?” - ¡Ay! ¡No es solo mi espíritu, es toda mi carne la que arde sin cesar en el mismo deseo!” (Stirner, 2014, p.225). La institución de los *libres*, expuesta previamente en sus tres específicos apartados, representaría un progreso considerable en este aspecto. En el plano de lo político, por situar un claro ejemplo, se presume el desarrollo e institucionalización de las repúblicas modernas como asidero de una condición superada de los dogmas religiosos y la consecución de una sociedad libre. No obstante, para la visión hegeliana, la soberanía del Estado sobre las libertades particulares valida en su fe en que la libertad civil debe quedar limitada en aras del beneficio general de la nación (Kroner, 1981, p.118). Es decir, las libertades individuales deben quedar delimitadas en favor de un fin supremo. Con la instauración de un corpus legal, el espíritu se torna en verdad objetiva. En su *Filosofía del derecho*, Hegel expone la relación entre la libertad individual y la modernidad bajo el amparo de las leyes: “El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad, el que todos los aspectos sustanciales que existen en la totalidad espiritual se desarrollen y alcancen su derecho” (Hegel, 1999, p.417). En este punto, tanto Hegel como Stirner son herederos del pensamiento cartesiano, quien destaca la preeminencia de la subjetividad en el mundo moderno⁵. A través de alienación, esta conciencia intrínseca para Hegel, se abre paso al espíritu objetivo, que es la voluntad que busca el derecho (Kroner, 1981, p.116). Desde múltiples perspectivas, el espíritu del Estado contiene a la subjetividad. La pretendida libertad del individuo moderno no alcanza a configurarse como tal, al verse confiscada por las disposiciones de las leyes. Tal es el caso, que el propio filósofo expresa los alcances del Estado en la conciencia individual.

Puesto que el espíritu solo es efectivamente real como aquello que él se sabe, y el estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad de la constitución. (Hegel, 1999, p.418)

Las leyes, de esta forma, no solo han relegado a un papel muy secundario a los hombres, sino que los han encerrado en un todo que es una conciencia universal en la que hasta la propia libertad subjetiva se estima como condicionada. Partiendo de este análisis, Stirner tiende a ironizar acerca del concepto de libertad moderna, vinculándolo estrechamente al cristianismo. Aquella libertad no resultará ser más que una ley instituida bajo la cual todos parecen sometidos: “La libertad es la doctrina del cristianismo: “Sois, queridos hermanos, llamados a la libertad; arreglad, pues, vuestras palabras y vuestras acciones como debiendo ser juzgados por la ley de la libertad” (Stirner, 2014, p.227). La libertad, como concepto clave de la humanidad no es apreciada de una manera alentadora, sino desde una esfera que involucra la desfiguración de su esencia. La imprecisión conceptual de la libertad, tan solo relacionado con un ideal superior, puede alcanzar tamaños absurdos conceptuales, como calificar de libre a un esclavo, aludiendo que este posee su libertad interior, su *libertad en sí* (Stirner, 2014, p.228).

La intención del filósofo de Bayreuth consiste en desenmascarar la cualidad esencial de ideal de la libertad; es decir, su visión de fantasmagoría. Esta no es más que una artificiosa conceptualización que se contrapone contra la realidad, lo único que se presenta existente y efectivo es la individualidad. “Las cadenas de la realidad infligen a cada instante a mi carne

⁵ Sin embargo, como lo evidencia Santa- Olalla (1996) una tangible diferencia entre la subjetividad cartesiana y la de Stirner es la preeminencia de la objetividad racional y la finalidad epistemológica del filósofo francés (p.114)

las más crueles magulladuras, pero yo permanezco mi bien propio” (Stirner, 2014, p.227). Este parece ser uno de los puntos que evidencian la postura de Newman (2011) cuando afirma que Stirner acaba con el humanismo al introducir la radical división entre hombre e individuo (p.4). Claramente, el carácter antitético entre uno y otro aspecto se configura en las nociones de fantasía y realidad. El fantasma y el propio yo: “¡La libertad no existe más que en el reino de los sueños!” La individualidad, es decir, mi propiedad, es en cambio mi existencia y mi realidad, es yo mismo” (Stirner, 2014, p.227). La noción de la libertad, entendida como esencia colectiva y limitante, será impugnada por el pensamiento stirneriano. Como parte del reino espiritual, esta es un fantasma, sin involucrar ninguna materialidad de por medio. La fe a la cual se aferra el hombre común para creer en su verdad, representa su clara condición de ser espiritual. El reino del espíritu ha envuelto a la modernidad en su afán por la búsqueda de la redención (Stirner,2014, p93).

Para Welsch (2010) el pensamiento colectivo que atrapa al individuo se torna necesario para destruir lo subjetivo y lo que le es propio. Si se persistiese en la particularidad del yo, significaría la elección de adorar a otro dios que no sea el “Hombre” o la “Humanidad” (p.75). En este sentido, Santa – Olalla (1996) refiere la distinción entre la libertad social, universalista y de espíritu colectivo, propugnada por los librepensadores; y la libertad individual señalada por Stirner (p.153).

Desde esta perspectiva, podría configurarse la acción del “espíritu” como tiránica en su pretensión de imponer un concepto propio de libertad al hombre. Sin embargo, se torna necesario aclarar que la naturaleza del supremo espíritu, bajo cierto pensamiento filosófico, no sería otra que la esencia más profunda del sujeto. Así lo expone Feuerbach (2006) cuando asevera que la actividad divina no se distingue de la humana, al ser aquella su propia esencia puesta fuera y expresada como buena (p.43). El hombre, entonces, ha creado al espíritu en un raptó de idealismo, para luego ser configurado por su propia creación bajo la forma de un

ser universal y abstracto. El hombre individual ha sido reemplazado por el esencial, el “Hombre” abstracto. La crítica de Stirner adquiere contundencia al combatir la esencialidad de las conceptualizaciones modernas con la hegemonía del individuo, único ser enteramente real. Así, se plantea rescatar la mismidad del yo de las construcciones universalistas.

Por su parte, Newman (2011) indica que el planteamiento de Stirner pasa por el cuestionamiento de la sociedad como colectividad esencial: “La crítica de Stirner a las identidades políticas esencialistas puede quizás verse como una forma de evitar las posibilidades totalitarias que acechan nuestros sistemas políticos” (p.24). En este aspecto, Stirner puede ser catalogado uno de los enemigos declarados más contundentes del totalitarismo en la historia del pensamiento. Welsh (2010) señala la curiosidad de encontrar en Stirner al único estudiante de Hegel en articular un pensamiento opuesto al estado y en suma, contrario a la colectividad (p.269). La filosofía de Stirner rescata al individuo y a lo que le es propio en su objetivo de rescatar la “personalidad” sobre la “humanidad”. El filósofo considera que “no se le deja al individuo ni el derecho de mandar ni el derecho de poseer: el Estado toma el uno, la sociedad toma el otro” (Stirner, 2014, p.180). Ambos conceptos responden a la influencia del espíritu en la modernidad. Siguiendo esta particular posición crítica se encuentra Bakunin (1977) en *Dios y el estado*, donde invoca a una rebelión contra el fantasma supremo de la teología de forma análoga a Stirner. Para el anarquista ruso tanto la Iglesia como el Estado son las dos grandes instituciones que se imponen al hombre como Dios mismo. Toda autoridad temporal procede de una autoridad temporal o divina. La ficción celestial de Dios, para fines de la libertad, debe ser abolida (Bakunin, 1977, p.156).

La antigua devoción universal al dios cristiano ha venido a ser reemplazada por la veneración a una idea general fundamentada en el derecho y conseguida por las revoluciones. La creencia en las abstracciones se ha mantenido de forma inamovible, asegura Stirner. El reino espiritual que mencionaba Hegel en su *Fenomenología* evidencia, en su proyecto de

filosofía del absoluto, el interés moderno por la preeminencia de lo abstracto en menoscabo de lo material e individual. El reino espiritual, es decir, el Espíritu cabalmente, es el creador de los fantasmas. En su imperio, la materialidad de la naturaleza yace olvidada. El Estado y la sociedad realzan su categoría de fantasmas en clara oposición al individuo, sumándose a ellos figuras como la “Verdad”, la “Ley”, el “Bien”, el “Orden”, la “Patria”, etc. (Stirner, 2014, p.100). A la manera de un poder clandestino, como bien percibían Marx y Engels al catalogar de fantasma al comunismo en su *Manifiesto*, el reino escatológico parece ejercer aún una formidable influencia en el mundo. Así, a decir de Löwith (1965), una de las aspiraciones del proyecto stirneriano consistió en negar la distinción teológica entre lo humano y lo divino (p.358).

4.2. Individuo contra Hombre

Puede considerarse al “Hombre” como el máximo modelo de la propuesta fantasmagórica, al haber superado la gravidez de las demás abstracciones. Dios sucumbe ante el Hombre y tanto la sociedad como el Estado gravitan alrededor de este concepto (Stirner, 2014, p. 211).

El fantasma del Hombre en su calidad de categoría de *El único* se muestra como adversario fundamental del individuo, ya que este, desde su redentor posicionamiento, encadena cada singularidad de los sujetos. De este modo, el problema del “Hombres” se muestra, ya lo hemos observado, de una necesidad perentoria de análisis. Su significado se halla destroncado de su real naturaleza. El género homo, aludido a la faceta inmediata del ser biológico, se ha visto superado por la espiritualización del hombre.

Por el contrario, el individuo, centrado en la propuesta de Stirner encarna – en la verdadera acepción de esta palabra- a la materia que es cada uno, en un intento de destacarlo singular sobre lo indefinido. En el apartado “Mis relaciones” Stirner contempla la

permanente oposición del individuo contra el “Pueblo”: “La libertad del pueblo no es milibertad” (Stirner, 2014, p.286).

La imprecisión a la que el término pueblo alude resulta correlativa a nociones ya contempladas. La Humanidad o el Hombre son otra forma de señalar a lo entendido por “pueblo”. Ambas resultan ser universales complejos de definir en un sentido categórico. Bajo este argumento, el hombre mencionado en *La declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789 parece no ser más que un vago esbozo sin referencia exacta. En *Consideraciones sobre Francia* de 1796, Joseph de Maistre mencionaba lo absurdo de dedicar al hombre la Constitución del Año III debido al vacío de su concepto. El pensador contrarrevolucionario, a pesar de las distancias filosóficas de un filósofo como Stirner, llega antecederlo en su crítica al universalismo que intentaba plantear la burguesía en su visión política. El hombre de carne y hueso, sujeto a una cultura y particular idiosincrasia es el sujeto real que la constitución revolucionaria ignora o pretende ignorar con su discurso totalizador:

La constitución de 1795, de igual manera que las anteriores, está hecha para el *hombre*. Ahora bien, no hay *hombres* en el mundo. Durante mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; se incluso, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: pero, en cuanto al *hombre*, declaro no haberlo encontrado en mi vida; si existe, es en mi total ignorancia. (De Maistre, 1990, p.66).

De Maistre, en su ironía, declara ignorar la existencia del *hombre* que predicaban los revolucionarios franceses. En esta declaración puede hallarse el escepticismo del noble ante las ideas deliberadas por la burguesía al crear sus estatutos. El hombre puede modificar su esfera natural; sin embargo, le es imposible crearla (De Maistre, 1990, p.61). Contraviniendo a este dicho, producto de un régimen de violencia, los hombres han buscado elaborar una constitución y un “Hombre”. La nulidad de gobierno revolucionario para De Maistre es resultado de esta artificialidad antinatural. Así, consideramos para nuestros fines, que el

hombre en cursivas al que se refiere De Maistre posee grandes similitudes al “Hombre”- con mayúsculas- al que evoca Stirner en su obra. Ambos son considerados artificios que no corresponden a la realidad, producto del Estado moderno. En cuanto a la noción de “Pueblo”, Stirner lleva más lejos sus aspiraciones en notar la abstracción de la colectividad que las ideas señaladas por el conde De Maistre. El pueblo es el impedimento histórico para el fortalecimiento del yo. El pueblo, al igual que el Hombre es un fantasma (Stirner, 2014, p.283). La supervivencia de este, sostiene Stirner, se ha mantenido a costa de la anulación de los intereses del individuo. La relación entre pueblo e individuo se presenta en una clara tensión dialéctica. Tal es el caso que el motivo de la caída de muchos pueblos representativos en la cultura han sido producto de la predominancia del egoísta:

Así, pues, el Pueblo – la humanidad o la familia – ha ocupado hasta el presente, según parece, la escena de la historia: ningún interés egoísta era tolerado en esas sociedades: solo los intereses de una colectividad, intereses nacionales o intereses del pueblo, intereses de casta, intereses de familia e “intereses generales de la humanidad”, podían representar allí un papel. ¿Pero quién ha llevado a su pérdida a los pueblos, cuya caída nos cuenta la historia? El egoísta que busca su propia satisfacción. (Stirner, 2014, p284)

La función del egoísmo en la obra del filósofo de Bayreuth, al margen de tan solo representar una condición centrada en un solipsismo, enfoca claramente su desacato al planteamiento colectivista de la modernidad. La libertad planteada por los liberales está regida a expensas del yo, de allí la fórmula stirneriana: mientras más libre es el pueblo, más ligado está el individuo (Stirner, 2014, p.287).

Welsch (2010) contempla la lectura política del asentamiento del egoísmo a la manera de sátira contra los planteamientos humanitarios de los órdenes políticos liberales:

Para Stirner, el egoísmo tiene un significado político: es un disentimiento o un rechazo de demandas que la persona entregue su juicio y lealtad a una causa externa. Adopta alegremente el término para burlarse de movimientos e ideologías que promueven el sacrificio de las personas (p.52).

Surge inevitablemente, entonces, la lucha entre los intereses del pueblo contra los del individuo. La “Humanidad”, representada en la figura espectral del “Hombre”, contra la inmediatez del sujeto. El yo de carne y hueso debe situarse frente a la fantasmagoría de la “Humanidad” (Stirner, 2014, p.285).

4.3. El poder del “único”

El avance del “Hombre” resulta trepidante en la modernidad. La efectividad de su discurso ideológico es producto de la forma en la que se han estipulado las leyes a través de los tiempos. Diversas civilizaciones, indiscutiblemente han legitimado el derecho y otorgado su “don” a los hombres; los ideólogos de la Ilustración contemplaron en el derecho al espíritu de la sociedad. De esta forma, la existencia de la sociedad tiene su fundamento en él (Stirner, 2014, p.257). Los comunistas, por otro lado, lo invocan para reivindicar al proletariado. El derecho, desde cualquier punto de vista, representa las necesidades del Estado y, en este sentido, se convierte en la ley del nuevo dios, el Hombre. Mackay formula los siguientes cuestionamientos:

Todo derecho existente es un derecho de donación. Se supone que debo honrarlo en todas las formas en las que lo encuentre, y subordinarme a él. Pero, ¿qué es el derecho de la sociedad para mí, el derecho “de todos”? ¿Qué me importa la igualdad de derechos, el conflicto de derechos? ¿Cuáles son mis derechos innatos? (Mackay, 2011, p.143).

Las reflexiones del estudioso escocés dan cuenta de indagar sobre el origen del derecho y el motivo por el cual el individuo debería someterse a este. El derecho, como tal, para Stirner, no personifica más que los intereses del Estado por preservar su voluntad sobre lo singular. No se puede concebir el Estado sin dominación ni servidumbre, ya que en este es apremiante el deseo de ser dueño de todos sus miembros (Stirner, 2014, p.267). La “voluntad del Estado” lo impulsa a perpetuar su prevalencia sobre cualquier opositor a sus propósitos (Stirner, 2014, p.267.). Su poder, representante de una colectividad, busca anular

toda disidencia.

El derecho se convierte en palabra de ley. La voluntad imperante es la preservadora de los estados; mi voluntad (mi "voluntad propia") la derroca. Todo estado es un despotismo: se supone que todos los derechos y todo el poder pertenecen a la totalidad del pueblo. (Mackay, 2011, p.143)

Las consideraciones relacionadas con el poder y el Estado deben llevarnos de vuelta a la postura absolutista. Hobbes (2005) suponía al poder como el conjunto de medios presentes, poseídos por el hombre, para obtener algún bien futuro (p.69). Pero el filósofo inglés avista el grado mayor del poder cuando el simple hombre dé paso a su colectivo en la escala de jerarquía: El mayor de los poderes humanos es el que se integra con los poderes de varios hombres, unidos por el consentimiento en una persona natural o civil, tal es el poder de un Estado (Hobbes, 2005). De esta forma, el poder de los poderes, el Estado, se instaura en la cima de la jerarquía producto del derecho que le ha sido confiado. Su despotismo al momento de utilizar la ley para beneficiar a su "yo" y al gobierno que lo precede ha rebasado los límites del pacto social. Mediante las sutilezas del derecho, creación suya, intentará anular toda excepción de lo favorable a su "espíritu". Todo Estado es por naturaleza autoritario. Independientemente de la doctrina política que se elija, tanto liberales como comunistas buscan hacer prevalecer los beneficios de ese gran "espíritu colectivo" sobre los del individuo.

No obstante, aquella fantasmagoría colectiva alcanza a dejar de lado sus originales principios para transformarse en un poderoso "ser de egoísmo". Enajenando su naturaleza inmediata, los poseídos sirven al "Espíritu". La supuesta libertad de la que se forman los estados modernos secularizados, en muchos sentidos, no está menos regularizada que las antiguas monarquías. Berns (2004) considera, en la filosofía de Hobbes, la independencia del soberano, ya que esté, a través de su voluntad, es el creador de la ley:

El soberano no está obligado a obedecer las leyes civiles, pues éstas sólo son sus órdenes y él

puede liberarse de ellas a su gusto. Nadie puede alegar derechos de propiedad contra él, porque toda propiedad proviene de las leyes, es decir, de su voluntad. (p.388)

Stirner ironiza ante esta posición al sugerir que: “Los republicanos, en su amplia libertad, ¿no son esclavos de la ley?” (Stirner, 2014, p.226). Desde la visión histórica de Foucault (2002), relacionada a su análisis del siglo XVIII, el poder ejercido por el soberano, hace uso del derecho para sancionar tanto a criminales como a quien sobrepasa la barrera de lo público. El derecho se torna en un recurso de venganza del Estado (p.53). Esta represalia, a pesar del anacronismo del régimen monárquico, parece seguir concertándose en los gobiernos de las repúblicas del siglo XIX hasta llegar a nuestros tiempos. Para Foucault (2002), los establecimientos carcelarios no son más los espacios donde se opera el castigo de los desertores de las leyes del Estado:

En fin, en el proyecto de institución carcelaria que se elabora, el castigo es una técnica de coerción de los individuos; pone en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo – no signos – con los rastros que deja, en forma de hábitos, en el comportamiento; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena. El soberano y su fuerza, el cuerpo social, el aparato administrativo (p.136).

Se opera, entonces, un rotundo autoritarismo desde la noción “espiritual” del poder estatal. El espíritu objetivo, que Hegel relacionaba con el Derecho y el Estado sobre la subjetividad de los hombres, es percibido para Stirner en la forma de un señorío abominable. El individuo debe confrontar al Estado y la “Humanidad” que trata de imponer. El hombre singular, a través de su propio poder, es el único que puede enfrentarse al imperio del “Hombre”. En su necesidad de emancipación, la “voluntad del individuo” colisionará inevitablemente contra la “voluntad del Estado”. Stirner afirma la exigencia de tomar en cuenta la naturaleza antinómica, donde el yo necesita adquirir conciencia de su propia valía para afrontar tal empresa.

Mi voluntad individual es destructora del Estado, así, él la deshonor con el nombre de indisciplina. La voluntad individual y el Estado son potencias enemigas, entre las que ninguna “paz eterna” es posible. En tanto que el Estado se mantiene, proclama la voluntad

individual, su irreconciliable adversaria, es no – razonable, mala, etcétera. Y la voluntad individual se deja convencer, lo que prueba que lo es, en efecto; no ha tomado aún posesión de sí misma, ni ha adquirido conciencia de su valor; así que es todavía incompleta, maleable, etc. (Stirner, 2014, p.267).

En la consolidación de su voluntad, el individuo necesita impugnar la fuerza del Derecho, creado para aprisionarlo, con el fin de dar cuenta de su más firme convicción que será el reconocimiento de su propio poder:

Lo que yo llamaba “mi derecho” no es, en modo alguno, un “derecho”, porque un derecho no puede ser conferido más que por un espíritu, ya sea este espíritu el de la Naturaleza, el de la Especie, el de la Humanidad o el de Dios, el de Su Santidad, el de Su Eminencia, etc. Lo que yo posea independientemente de la sanción del espíritu, lo poseo sin derecho, lo poseo únicamente por mi poder (Stirner, 2014, p. 282).

El yo es visto como el más grande antagonista de todo régimen autoritario, un enemigo de la “Humanidad”; él es el “Único” (Einzig). Esta unicidad es la que le otorga poder y reconocimiento. La historia, erradamente, ha preguntado por el “Hombre” en diversos lugares, cuando en el fondo la respuesta yacía en el individuo (Stirner, 2014, p.320). El “Único”, aquel ser individual que es el verdadero hombre, es el cabal poseedor de la humanidad (con minúsculas). El espectro de la “Humanidad” precisa ser depuesto por este limitado, pero veraz individuo:

Yo soy poseedor de la humanidad, Yo soy la humanidad y Yo no hago nada por el bien de la otra Humanidad. Estás loco tú, que, siendo una humanidad única, te remontas a fin de vivir para otra que lo que tú mismo eres (Stirner, 2014, p.320).

Así, el Único alcanza a posicionarse frente al “Hombre”. El individuo, valedor de su propio poder, constituye la alternativa de Stirner para lidiar contra la espiritualización de lo material por parte de las ideologías políticas imperantes.

4.4. Conceptualización del único en la filosofía individualista del siglo XIX

En “Reconnaissance des races élues el culte des héros”, apartado final de *L'individualisme anarchisme. Max Stirner*, Basch (1904) contempla la influencia del culto del héroe romántico en la consolidación del anarquismo individualista. Pensadores de la influencia de Rousseau, Goethe o Emerson sedimentaron el ideario del culto del genio en este decurso histórico. Se menciona al “individuo religioso” de Schleimacher, el “héroe” de Carlyle, el “singular” de Kierkegaard o el evangelio del “Super hombre” nietzscheano como conceptos que irán forjando el asentamiento de una individualidad en la realidad objetiva (Basch, 1904, p.276 -280).

Tomando el aspecto de la unicidad en el decurso de esta problemática, nos resultará necesario traer a colación como ejemplos ilustrativos la figura de dos filósofos que, al igual que Stirner, son considerados notabilísimos vindicadores del individuo sobre la colectividad en el siglo XIX, además de guardar muchas similitudes con las posturas de nuestro pensador. En los siguientes apartados nos dedicaremos a revisar de forma sumaria la visión del individuo para Soren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche en relación con Stirner, cuestión que visibilizará la oposición de este aspecto frente a la categoría de “Hombre” universal.

4.4.1. Kierkegaard y el individuo de fe

A comienzos de siglo XX, Basch (1904) cita brevemente a Kierkegaard en su estudio dedicado a Stirner con la finalidad de encontrar un parentesco entre el individualismo del filósofo egoísta y algunos otros pensadores que revalidaron la singularidad en el periodo decimonónico (p.278). Posteriormente, la similitud entre los pensamientos de Stirner y Kierkegaard ha sido divisada por autores como Karl Löwith, Martin Buber o R.W. Paterson (Calasso 2014, p.40-41). Löwith contempla a la teoría del individuo de Stirner compatible con el individuo solitario kierkegaardiano, insatisfecho consigo mismo delante de Dios

(Löwith, 1965, p.318). De esta forma, la noción de individuo es un tópico ineludible en el pensamiento del pensador danés. Partiendo desde su alejamiento de la filosofía hegeliana, al igual que Stirner, adquiere una posición existencialista, negadora del racionalismo. Jolivet (1950) parafrasea a Verneaux cuando menciona que en Kierkegaard la filosofía del “Único” y del “Individuo” (en la versión en español ambos vocablos están escritos en mayúsculas) se presenta como la decepción de un hegeliano con el saber absoluto que encuentra en lo existente e irreductible el sentido de lo real (p.40). Para Kierkegaard, el aspecto de la existencia estaba situado más allá de cualquier especulación racional pura. Siguiendo la postura de Chestov (1965), si bien es cierto que Kierkegaard ha dado a su filosofía el nombre “existencial”, no ha precisado una definición, propiamente hablando, de esta filosofía; sino que, evita en general las últimas definiciones. (p.34). La existencia alcanza a percibirse, entonces, a la manera de la realidad opuesta – en términos de Stirner- a la “fantasmagoría” de la racionalidad absoluta. Kierkegaard (1972) en *Mi punto de vista* confiesa que su carrera como escritor religioso consistió en poner en trascendencia la importancia de su categoría de “individuo” en oposición al “público”, y de esta dicotomía devino un tipo de filosofía de vida y de mundo (pp.42 - 43).

Tomando de entrada a la figura del individuo, las obras de Kierkegaard, al igual que la de Stirner manifiestan su rechazo a todo lo que contravenga a su anulación. La Iglesia institucional, la burguesía o los sistemas racionalistas son esferas contra las que combatirá a lo largo de su desarrollo filosófico, anteponiendo lo singular a lo general. En *Temor y temblor* (1840) puede apreciarse claramente estas disposiciones cuando el eje central de la problemática sea la peculiar figura de Abraham y la intención del sacrificio de Isaac en Morija por orden divina. La comprensión del accionar de Abraham mediante los límites de la racionalidad resulta absurda. El estadio moral kierkegaardiano no alcanza a contemplarlo sino de una forma espantosa. Sin embargo, Kierkegaard está totalmente alejado de percibir

al personaje bíblico como un asesino. Abraham es el “padre de la fe” y un sujeto excepcional. Para Kierkegaard, Abraham es un Individuo que ha llegado a expresar su máxima plenitud.

Desde la perspectiva de Johannes de Silentio – ese fue el seudónimo que Kierkegaard tomó para la publicación de este libro- el individuo es el ser que suele encontrar su tarea moral en servir a la generalidad. Un individuo que anteponga su individualidad frente a lo general, peca; e ingresa en una crisis de la cual solo podrá salir abandonándose a la universalidad de la que renegó (Kierkegaard, 1947 p.62). Sin embargo, en la acción de Abraham, la ética parece suspendida. Chestov (1965) señala lo desgraciado de la condición del patriarca judío: “Abraham es a la vez el más desdichado y criminal de los hombres: pierde su hijo amado, el consuelo y sostén de su ancianidad, y al mismo tiempo pierde, como Kierkegaard, su honor y su orgullo” (p.79).

Abraham, a su vez, ha escuchado el mandato divino y superado la racional necesidad de lo general. La ética no alcanza a entender el sacrificio que intenta perpetrar en Moriya, pero él continúa ciegamente con su religioso designio; surge, de este modo, la paradoja: o el individuo está capacitado para alcanzar una relación absoluta con Dios, y la ética no es la aspiración superior; o Abraham está perdido (Kierkegaard, 1947, p.64). Aquel último estadio no es otro que la fe, pues, el individuo alcanza a superar que lo general a través de una relación directa con Dios, inaccesible al pensamiento. La fe concierne una relación que rebasa la ética, ya que en dicha estancia el individuo se halla en una relación absoluta con el absoluto (Kierkegaard, 1947, p.64).

Kierkegaard, en su patente condición de pensador religioso, concibe lo estético y ético a la manera de actos superados por el llamado “caballero de la fe”. Mientras lo estético concita la necesidad del azar y remite a lo teatral, lo ético carga con una gran responsabilidad a espaldas del héroe (Kierkegaard, 1947, p.99). El sujeto estético es un individuo atrapado en su mismidad y placer que reconoce su superación dialéctica en la universalidad de la

moral. La voluptuosidad estética es cambiada por el τέλος, del héroe ético, simbolizado en la tragedia. La figura del Agamenón de *Ifigenia en Aulide* es a la que recurre Kierkegaard para este ejemplo. El personaje griego sacrifica a su hija para el triunfo en la guerra. El interés de lo general es considerado una impronta que sobrepasa las meras afecciones individuales. La acción ética es percibida por el pueblo como el acto heroico por naturaleza; este exige una manifestación. Kierkegaard (1947) refiere:

El héroe trágico muestra su valor moral por el hecho de que, libre de toda ilusión estética, anuncia él mismo a Ifigenia su destino. Si lo hace, entonces es el hijo bien amado de la ética y en quien ella pone toda su complacencia (p.100).

No obstante, Kierkegaard comprende los límites del estadio ético y la ejemplaridad de su héroe. La ética busca llevar la idealidad a la realidad, suponiendo que el hombre está en la facultad para realizar todas las tareas que se le impone (Kierkegaard, 1984, p.39). Por lo tanto, la ética descuida la particularidad del individuo sometido a este dictamen. Sus exigencias condenan, pero no dan vida. Es un lugar de contradicción donde se resalta en la dificultad e imposibilidad de la acción (Kierkegaard, 1984, p. 39 - 40). Así, para el filósofo danés, la necesidad de ultrapasar las barreras de lo ético se torna producto de su incapacidad para afrontar una categoría que lo rebasa rotundamente, el pecado. En *El concepto de la angustia*, el problema del pecado original y la caída del hombre son tratados de forma intensiva. El primer pecado, proveniente de Adán es consustancial a la naturaleza humana, todo individuo indefectiblemente contrae este yerro que lo conmina a la desgracia.

Para Kierkegaard (1984), la angustia es la posibilidad de la libertad (p.191) sufrida por todo individuo posterior al primer hombre. Allí donde la idealidad de la ética pierde, la dogmática basada en la realidad parece triunfar (Kierkegaard, 1984, p.43). La completa antípoda del pecado no se encuentra en la virtud moral, sino en la fe (Chestov, 1965, p 102). En consecuencia, la religión debe ser considerada el principal aspecto para lidiar contra el problema de la angustia.

Ante este pensamiento, Copleston indica que la religión no debe suponer la negación de la moral, sino el sentido en el que el hombre de fe se relaciona de forma directa con Dios. Sus exigencias son absolutas y por ende no puede medirse en términos de la razón humana (Copleston, 1978, p.269). Hasta aquí, la batalla contra el absolutismo de razón hegeliana tanto en Kierkegaard como en Stirner es un punto de encuentro entre ambas posturas. Aquella perspectiva se repetirá igualmente en su exaltación de la individualidad. De la misma forma que el antiguo miembro de *Die Freien*, Kierkegaard combate al Estado personificado en la Iglesia, a la que entiende de forma política, y no inserta en la real vivencia del individuo cristiano. El Estado ha erigido lo general por encima de la individualidad en su voluntad por disponer de un ordenamiento público. Así, el concepto de “Iglesia de Estado”, sostenido por Mynster, (Kierkegaard, 1993 p.193) ha generado una clase devotos que nunca mencionan el nombre de Dios, a excepción de sus juramentos (Kierkegaard, 1972, p.46). En este transitar, Kierkegaard llega a la certidumbre de encontrar al Cristianismo original deformado en la ilusión de la “Cristiandad”. La Cristiandad es para el filósofo danés una vivencia inauténtica que se ha convertido en el alejamiento de Dios. Como mucho, esta vive, por lo general, en categorías estéticas o, como máximo, en categorías estético – éticas (Kierkegaard, 1972, p.48). La cristiandad representa a “¡esos hombres innumerables, cuya mayor parte, según es posible juzgar, vive en categorías completamente ajenas al Cristianismo!” (Kierkegaard, 1972, p.45). En un sentido muy similar, pero en busca de otras miras, Stirner llega a mencionar: “Ni Yo ni Tú podemos ser expresados; somos indecibles, porque solo las ideas pueden ser expresadas y fijarse por la palabra. Cesemos, pues, de aspirar a la comunidad; pongamos más bien las miras en la particularidad” (Stirner, 2014, p.394). No obstante, sus empeños están direccionados – como puede observarse claramente – de forma inversa. Mientras en Stirner, el enaltecimiento del “Único” lo lleva hacia una aguda crítica del cristianismo; en Kierkegaard, el “Individuo” alcanza a ser la superación de lo general en la

búsqueda de lo divino. Aparentemente centrada en la total inmediatez, la postura de Kierkegaard es favorable exclusivamente con una individualidad alcanzada a través de un inmediato ulterior (Kierkegaard, 1947, p.95), donde el individuo estético pasa a alojarse en la ética, para luego resurgir como individuo de forma absoluta con Dios.

El individuo religioso- Abraham- a diferencia del héroe trágico, calla; pues no le está permitido exhibirse de forma heroica. En su imposibilidad de hablar reside la angustia y la miseria (Kierkegaard, 1947, 130), a saber, que esta soledad en la que individuo persiste puede desembocar en una crisis o en el advenimiento del caballero de la fe. El individuo kierkegaardiano suele moverse en terrenos peligrosos que oscilan entre la perturbación y la fe. El verdadero individuo de fe logra concertar un único prodigio en virtud del absurdo, un salto de trampolín hacia el infinito (Kierkegaard, 1947, p.40).

Los grandes sujetos dados en la fe – Abraham y Job- aceptan cabalmente su miseria individual. Abraham no puede hablar, pues no alcanza a dar explicación de la prueba que atraviesa, donde la moral constituye la tentación (Kierkegaard, 1947, p.132). Al renunciar a Isaac, Abraham representa la resignación infinita (Kierkegaard, 1947, p.132.); el sujeto lejos de caer en la pasión de lo demoníaco, perdura en la más alta pasión, la fe (Kierkegaard, 1947, p.141). El filósofo contempla en la fe el camino del absoluto individual hacia lo absoluto divino. Y, en este particular esfuerzo, la multitud será interpretada como aquello a lo cual el individuo rebatirá para basarse en la auténtica verdad:

La multitud es la mentira. Por eso fue crucificado Cristo, porque, aunque Él se dirigía a todos, Él no quería tratos con la multitud, porque no hubiera permitido que la multitud le ayudara de ningún modo, ya que en este aspecto rechazaba a la gente absolutamente; no quería fundar un partido, no permitió la votación, sino que fue lo que es, la Verdad que se relaciona con el individuo (Kierkegaard, 1972, p.131).

El pensador danés entrevé en el “individuo” la categoría por la que todo individuo debe franquear para situarse en el estadio religioso. Considera que su misión como escritor

religioso será la de invitar a la mayoría a cruzar el desfiladero de lo individual. Este concepto se torna, para Kierkegaard (1972), la categoría definitiva cristiana y para el futuro del cristianismo (p. 146).

Por otro lado, si bien Stirner toma parte del distanciamiento de Kierkegaard de la cristiandad y la multitud, su visión del cristianismo como pensamiento que ha debilitado al individuo en favor de Cristo es notoria. Stirner observa en Cristo la figura del “yo de la historia del mundo” que ha apartado al “yo individual” de su posición privilegiada: “La imagen de Cristo ha venido a ser la efigie del hombre, y el “Hombre” en general” (Stirner, 2014, p.450). El Cristianismo para Stirner, encadena de alguna manera un universalismo del que no se puede escapar. Así, mientras que el individuo de Kierkegaard, a través de la fe, intenta concertar de forma íntima una relación absoluta con Dios y, por esta razón, aleja a la multitud; el individuo de Stirner ha sido concebido para enfrentarse contra Cristo y su supremacía en la escala del Yo. El individuo de Stirner confrontado con el de Kierkegaard no busca unirse en la totalidad con Dios, sino ser el único absoluto. Las tribulaciones que destaca Kierkegaard en la existencia humana serán solo vistas como imposiciones fantasmagóricas. Solo el yo es el creador de los pecados (Stirner, 2014, p.445). Él es el Único.

4.4.2. Nietzsche y el individuo aristocrático

Existe un reconocido interés de los críticos en relacionar los pensamientos de Stirner y Nietzsche. Como lo manifiesta Calasso (2014), el primero le debe al segundo su redescubrimiento en los años 90 del siglo XIX (p.32). A pesar de no mencionarlo en ninguna de sus obras, se suele mencionar la fuerte influencia de Stirner en el pensamiento del autor de *El origen de la Tragedia*. Las referencias acerca de las lecturas de Nietzsche muestran su conocimiento de la obra de Stirner. Las investigaciones de Franz Overbeck demostraron que en 1874 Nietzsche prestó a su alumno Adolf Baumgartner la obra de Stirner. En su testimonio, Ida Overbeck recuerda algunas consideraciones sobre *El único* dadas a Baumgartner: “Es lo

más audaz y consecuente que se ha pensado desde Hobbes” (Calasso, 2014 p.33). A su vez, la señora Overbeck relata que, en una pequeña e informal charla con Nietzsche, este le mencionó el nombre de Stirner, para luego pedirle que lo olvidara, pues luego se hablaría de un plagio... (Bernoulli, 1908 como se citó en Safranski, 2002, p.133). En esta dirección fue la crítica del filósofo pesimista Eduard Von Hartman, quien alegó en algún momento que las ideas de Nietzsche eran un calco de las del pensador de Bayreuth (Safranski, 2002, p.132). Como menciona Safranski (2002), en el debate sobre si Nietzsche conoció la obra de Stirner figuran, además de los citados, figuran personajes como Peter Gast o Elisabeth Förster-Nietzsche. Una cuestión que puede percibirse fácilmente a partir de estas indagaciones es el deseo de Nietzsche por mantener oculta su deuda con el autor de *El único*. Tal parece que la mala reputación sufrida por Stirner hizo que hasta el propio Nietzsche no se arriesgara a citarlo como influencia directa (Rahden, 1984, como se citó en Safranski, p.132). Por su lado, Basch es uno de los autores que más ha relacionado las teorías de ambos pensadores. En sus consideraciones, Stirner es concebido como precursor directo del cuestionamiento de la moral del Zarathustra nitzscheano (Basch, 1904, II –III).

En cuanto al análisis de los textos, puede contemplarse más de una correspondencia entre las ideas de uno y otro filósofo alemán. Uno de los aspectos de gran similitud puede hallarse en la noción del filisteísmo. En su *Primera intempestiva: David Strauss, el confesional y el escritor*, Nietzsche se propone ejecutar una demoledora crítica contra la mediocridad de la cultura alemana controlada por la burocracia. A estos hombres, tomados por falsificadores del verdadero espíritu alemán los llamará los “filisteos de la cultura” (Nietzsche, 1932, p.8). El filósofo vislumbra la decadencia de la cultura alemana debido a la adulteración de su esencia. El desmedido optimismo nacionalista del reciente Imperio alemán, producto de su victoria sobre Francia, amenazaba con llevar a la barbarie a la cultura que individuos como Goethe se esforzaron en construir (Nietzsche, 1932, p.2). El filisteo, en

su brutalidad, ha invertido completamente el concepto de cultura y, desde la hegemonía política, hace peligrar la perdurabilidad del gran arte:

Precisamente aquello que es la negación de la cultura es lo que él entiende por tal, y como procede consecuentemente, llega, por último, a un coherente grupo de negaciones, a un sistema de no-cultura, al cual hay que confesar una cierta unidad de estilo, en caso de que tenga algún sentido hablar de una barbarie estilizada; cuando tiene que elegir entre un acto que tiene estilo y otro que no le tiene, escogerá siempre este último, y como siempre hará esta elección, todas sus acciones estarán marcadas con esta estampilla negativa (Nietzsche, 1932, p.9).

La advertencia de Nietzsche versa, entonces, sobre las consecuencias a largo plazo del dominio del filisteísmo cultural en el flamante Imperio alemán. Fink (2000) considera que tanto en *El origen de la tragedia* como en las *Consideraciones intempestivas* se encuentra en el filósofo un contundente discurso en contra de culturas hegemónicas – a saber, la Grecia Clásica y la cultura alemana - que se encontraban impregnadas de una placidez satisfecha de sus privilegios (p.43). Heidegger (2000), al respecto de precisar el arte para Nietzsche, considera a los filisteos de la cultura, seguidores del culto wagneriano, los principales enemigos del gran estilo. El pueblo, al verse dominado por el mundo de la máquina no aspira a las presunciones heroicas de la burguesía. Los llamados ciudadanos “cultos” – que son para Nietzsche la “masa”- son, en realidad, los causantes de la debacle de lo artístico (p.124 -125).

Stirner (2013), por su parte, en *El falso principio de nuestra educación* - dos años antes del nacimiento de Nietzsche - sostenía que la enseñanza a resignarse ante lo positivo en la esfera pedagógica contribuye a la sumisión. Así, la vida escolar crea el filisteísmo, donde se distingue la ausencia de libertad en el pensamiento de los hombres (Ibíd. p.46). El llamado “ciudadano de provecho” no es más que el producto de un sistema educativo vulgar, basado en la “vida práctica” (p.48). El pensamiento de Stirner se inclinará por formar la libertad de pensamiento para llegar, tras un proceso dialéctico, a construir en cada uno la autonomía de su yo. La libertad de pensamiento debe desembocar en la libertad de la voluntad.

(p.43). La finalidad de la educación será, en todo momento, el “hombre personal o libre” (p.44). A su vez, en *El único* también es presente la idea del filisteísmo como la degeneración del individuo, consecuencia de la posesión fantasmal. El filisteísmo alcanza a representar perfectamente “idea fija”, propia de los poseídos por el “Espíritu”. Estos alucinados por el Hombre y la Humanidad – liberales para Stirner – se arrojarán contra aquellos que intenten cuestionar la fuente de su culto. En su institucionalización, la creencia de la burguesía en la libertad desvela su filisteísmo y, a su vez, concierta su reverencia por el pueblo. Imponiendo sus ideas de libertad, el filisteísmo despoja la libertad de los sujetos. El individuo parecería conminado a un manicomio:

Os roban primero las armas, os roban la libertad de la palabra, luego se arrojan sobre vosotros. Cada día muestra mejor la cobardía y la rabia de esos maniáticos, y el pueblo imbécil les prodiga sus aplausos. Basta leer los periódicos y oír hablar a los filisteos para adquirir bien pronto la convicción de que está uno encerrado con locos en una casa de salud (Stirner, 2014, p.101).

Otro aspecto en el que Stirner antecede ciertamente a las grandes ideas de Nietzsche es en la ya famosa noción del espíritu libre. En *El falso principio de nuestra educación*, manifiesta su crítica al sistema educativo burgués por su ligero proceder. Stirner (2013) solicita la formación de un *espíritu libre* en la sociedad alemana: “Aquella intención de “educar para la vida práctica” solo produce *hombres de principios*, que actúan y piensan conforme a *máximas*, pero no produce *hombres principales*; produce espíritus *legales*, no espíritus *libres*” (p.49). Si bien es cierto, el término remite ciertamente al hegelianismo del cual Stirner es heredero, la reformulación en la manera de uso es de una notoria singularidad, que luego se concretará notablemente en filosofía de Nietzsche.

En oposición a su anterior obra, en *El único*, Stirner, encaminado, aparentemente, a destruir su relación con el hegelianismo, llega a abandonar toda acepción positiva de espíritu. Lo que Stirner (2014) juzga como “espíritu libre” es la realización plena del Espíritu

universal. Este anhela desencadenarse del mundo real y poseer su propio dominio, ya que “el espíritu no es espíritu libre, es decir, realmente espíritu, más que en un mundo que le es propio; aquí abajo, en “este” mundo, es siempre un extraño”. (Stirner, 2014, p.86). Para el poseído, el “espíritu del mundo” debe ser superado por el “espíritu libre” (Ibíd., p.88). No existe connotación alguna de un espíritu personal y libre del universalismo. El espíritu representa una tiranía que ha subyugado a la individualidad. De este modo, Stirner llega a la conclusión que la única opción para erradicar esta condición privilegiada de lo espiritual es el antagonismo del “yo”.

En torno a la postura de Nietzsche, el concepto de “espíritu libre” se relaciona más con el hallado en el Stirner de *El falso principio de nuestra educación*, anclado aún en un lenguaje del idealismo absoluto, pero subvirtiendo su connotación. Fink (2000) considera que el espíritu libre no debe ser tomado en la forma de un librepensamiento ilustrado, creyente en la razón. Para el pensador del eterno retorno, el espíritu libre involucra una osadía de alma que no se arredra ante nada, estas perspectivas anticipan notablemente a la figura de su Zarathustra (pp.59 -60).

En el primer volumen de *Humano demasiado humano* de 1878, comienza a gestarse en Nietzsche un giro fundamental en su pensamiento. Su ruptura definitiva con las ideas de Schopenhauer y Wagner expresa una liberación interior que se evidencia a grandes rasgos con el cuestionamiento de la moral cristiana y la revalidación de la nobleza de espíritu (Safranski, 2002, 197). El “espíritu libre” se encuentra más allá de la moral que ata, este alcanza tal estado luego de un *gran desasimiento* (Nietzsche, 2001, p.37). En ese sentido, *Humano demasiado humano* es un libro dedicado a los futuros espíritus libres de Europa que Nietzsche anhelaba para el resarcimiento de la cultura (Nietzsche, 2001, p.36). El individuo que haya alcanzado tal excelencia del espíritu no sucumbirá más ante la servidumbre cultural del filisteísmo; él estará situado en una dimensión elevada:

Se vive ya no en las cadenas de amor y odio, sin sí, sin no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, de preferencia esquiva, evasiva, elusivamente, presto a escapar, a remontar el vuelo; se está mal acostumbrado, como cualquiera que una vez ha visto *por debajo* de si una inmensa cantidad de objetos, y se ha llegado a ser lo opuesto de los que se preocupan por cosas que no les conciernen. (Nietzsche, 2001, p.38)

En *Más allá del bien y del mal* continúan las referencias al “espíritu libre”. Este se encuentra a tal altura que se ha adentrado un camino no exento de peligros, original como su propio pensamiento (Nietzsche, 2005b, p.71). Los “espíritus libres”, es decir, los “nuevos filósofos” son distintos de los “libre – penseurs”, representantes de las ideologías modernas (Nietzsche, 2005b, p.74). Ambos parecen representar ámbitos en constante disputa, la soledad confrontada con el instinto gregario. Los espíritus libres son perspicaces, están libres de prejuicios y sus sentidos son agudos; ellos son los grandes poseedores de una “voluntad libre” (Nietzsche, 2005b, p.74). Al igual que Stirner (2013), Nietzsche (2005b) contempla, además, la necesidad del aprender y olvidar en estos nuevos hombres (p.75). Sin embargo, a diferencia de la anarquía que prefigura el pensamiento de Stirner, Nietzsche condensa una postura aristocrática- al menos- en su visión ética.

Es conocido en *Más allá del bien y del mal* su famosa alusión a la moral de señores y la moral de esclavos. El “hombre aristocrático” o “espíritu libre” expresa un orgulloso estado psíquico, elevado en la cima de la jerarquía social desde los orígenes de las organizaciones humanas, además de mostrar su desprecio para quienes prediquen lo contrario (Nietzsche, 2005, p.236). En este aspecto, el blanco de sus críticas será el cristianismo, religión a la cual Stirner, igualmente, acusa de la espiritualización del hombre.

Nietzsche siente aprecio por una aristocracia sana, personal, acorde con sus necesidades señoriales; hecho que no corresponde con el “sentimiento moral” propio de la Revolución en Francia. Para Safranski (2002), una diferencia concreta entre las posturas de ambos filósofos surge del énfasis en el reclamo de la propiedad: mientras que para Stirner consiste una búsqueda tenaz que lo muestra como un pequeño burgués concentrado en

reclamar lo que le fue arrebatado, para Nietzsche es una indagación únicamente en el propio pensamiento (p.137). Sin embargo, mediante lo expuesto anteriormente podemos considerar que el calificativo de “burgués” dado a Stirner resulta suspicaz, ya que a través del requerimiento de una propiedad que le ha sido arrebatada, el individuo ejerce una ruptura de los principios liberales de la burguesía.

Retornando a Nietzsche, Jaspers (2003), al margen de una inclinación por la moral aristocrática, contempla la inexistencia de una dirección de política particular en el autor de *Así habló Zaratustra*, a diferencia de la filosofía de Stirner (p.292).

Si bien es cierto, el deseo por liberarse de los “fantasmas” se muestran en ambos filósofos (Safranski, 2002, p.137), y las posturas centradas en el individuo parecen acusar el influjo de Stirner en Nietzsche, la contienda que declara el primero contra el filisteísmo tiene un enfoque más vertical en comparación de su par. El posicionamiento de Stirner sugiere una dirección más radical que la perspectiva artística de Nietzsche, enfocada, como menciona en su *Ecce Homo*, en revalidar a Dionisio sobre la moral cristiana (Nietzsche, 2005a, p.145).

Así, tanto en la visión cristiana de Kierkegaard, como en la postura nietzscheana centrada en una aristocracia espiritual, la individualidad resulta ser un aspecto decisivo del que parten ambas filosofías, cuestión similar a lo manifestado por Stirner. Así, los tres pensadores en el marco del siglo XIX atienden al potencial peligro de la colectivización de lo humano - convertido en cristiandad, filisteísmo o el “Hombre” – y contemplan en el individuo el centro de resistencia de sus particulares posturas.

4.5. La propiedad del verdadero hombre

A este punto de nuestro análisis, se ha alcanzado a estimar la perspectiva crítica de Stirner contra toda restricción individual. De esta manera, al igual que Marx, reprende la alienación del trabajador fomentada por la burguesía. El hombre ha sido relegado a un trabajo de máquina en el que no existe dignidad alguna (Stirner, 2014, p.182). La esclavitud en

la que está conminado el trabajador, y en la que toda cultura le está cerrada como obrero (Stirner, 2014, p.183) revela la opresión de la ideología liberal sobre los sujetos. Se trabaja como máquina porque el sujeto parece ser instrumento de un enorme sistema en el que la ideología del liberalismo concentra todo su poder; el Humanitarismo, en este caso, es tan solo un ardid para anteponer el fantasma del “Hombre” al “Único”. El individuo se halla frente al estado burgués, reclamando la propiedad que le pertenece legítimamente. Se encuentra, así, como el objetivo adversario de una maquinaria de fantasma que intenta avasallarlo. El Estado no toma al hombre más que como una mera contingencia, un accidente; el yo es para él una nulidad (Stirner, 2014, p.330). De esta forma, el pauperismo se convierte en un fenómeno asociado íntimamente a la supremacía del Estado (Stirner, 2014, p.331). Se torna necesario ante este autoritarismo estatal, la intención de ratificar los intereses del individuo. Sin embargo, a diferencia de un pensador plenamente anarquista como Proudhon (2005), quien consideraba a la propiedad como nociva y la causante del despotismo (Proudhon, 2005, p. 226), Stirner contempla en ella una parte integral de su propuesta para restituir la individualidad, considerando un contrasentido las opiniones del pensador francés, al identificar de robo algo que no es esencialmente de sujeto alguno (Stirner, 2014, p. 327). Proudhon, considerado el primer filósofo en usar el término anarquismo en un sentido positivo en el contexto de la Francia de 1848 (Cappelletti, 2010, p.65), encuentra disonancias con el egoísmo de Stirner.

A diferencia de la crítica de Stirner, Proudhon, en *¿Qué es la propiedad?* realiza una distinción conceptual entre propiedad y posesión de necesario conocimiento para apreciar con mayor claridad el ataque del filósofo al Estado burgués. Por propiedad contempla Proudhon el derecho señorial sobre la cosa de la que me declaro propietario mediante la ley. La propiedad no es un derecho natural del hombre, sino que es creada por el Estado para favorecer a los sujetos. Este cumple el papel de protector y garante de la propiedad

(Proudhon, 2005, p.49). Claramente, a pesar de su aparente funcionalidad, la propiedad encierra una contradicción, pues ha sido creada a excepción del uso libre de la sociedad por un Estado que intentaría hacer prevalecer lo social. Así, la disputa entre las clases sociales surgirá de forma inevitable cuando la propiedad entre en escena:

La libertad y la seguridad del rico no estorban a la libertad y a la seguridad del pobre; lejos de ello, pueden fortalecerse recíprocamente. Pero el derecho de propiedad del primero tiene que estar incesantemente defendido contra el instinto de propiedad del segundo. ¡Qué contradicción! (Proudhon, 2005, p.48)

La propiedad, de esta manera, se resuelve en el texto del pensador francés como madre de la tiranía (Proudhon, 2005, p.171). No obstante, para Proudhon, su impugnación tendrá su contraparte en la reivindicación de la figura de la posesión. Su origen, a diferencia del concepto anterior, remite a la naturalidad de la vida social que ya se había percibido en la sociedad romana (Proudhon, 2005). No existe allí un proceso despótico de la voluntad, más bien la posesión es el saludable derecho que se forja con el individuo.

La posesión individual es la condición de la vida social. Cinco mil años de propiedad lo demuestran: la propiedad es el suicidio de la sociedad. La posesión es de derecho; la propiedad es contra el derecho (Proudhon, 2005, p.229).

La distinción conceptual que subyace en los discursos de estos dos pensadores contemporáneos con respecto a la propiedad puede ser una condición necesaria para contemplar la significativa singularidad que implica la crítica de Stirner al Estado.

No es gratuito confrontar las posturas de Stirner y Proudhon. Además de su sincronía temporal y concentrar sus filosofías en el concepto de la propiedad, se considera, a ambos pensadores determinantes para el pensamiento anarquista. Sin embargo, la rötula anarquista parece volverse imprecisa para el filósofo alemán cuando se indaga en su obra. Si bien el autor de *El único* es tomado como un ineludible precedente para el desarrollo del anarquismo en el siglo XIX y seguidores suyos como John Henry Mackay y Émile Armand fueron considerables promotores del anarcoindividualismo, su pensamiento encuentra notables diferencias con los

finés que persigue la anarquía. Como anteriormente se ha manifestado, la idea de asociar al filósofo alemán con el pensamiento anarquista comenzó a instaurarse a pocos años de iniciarse el siglo XX con obras como *Bibliographie de l'anarchie* de Nettlau, *Anarchismus und Sozialismus* de Plejanov o *DerAnarchismus* de Eltzbacher. Estos libros, en los cuales las ideas de Stirner fueron acopladas a un importante conjunto de teóricos anarquistas, sumado a las subversivas consideraciones contra la burguesía del autor del *Único*, le granjearon el calificativo de anarquista. Si bien es cierto, las nociones individualistas de este pensador parecen haber influenciado de notable forma al anarquismo de siglo XX, el individualismo puede considerarse una corriente de pensamiento diferenciada y suficientemente compleja (Díez, 2007, p.17).

Stirner comparte con el anarquismo su crítica al Estado y a la burguesía, en el que señaló las falencias de sus instituciones políticas, mas su determinación por resaltar el egoísmo lo vuelve ajeno de una causa común manifiesta y, por el contrario, cercano al solipsismo (Cappelletti, 2010, p. 63). Preobrazhenski (2005) sostenía la existencia de una afinidad entre todos los movimientos anarquistas, basada en la reconstrucción económica de la sociedad y el aprovechamiento del poder político del proletariado (p.97). En Stirner no existe un anhelo de aspirar a la comunidad⁶ (Stirner, 2014, p.394); los fines de su proyecto son menos notorios que su demoledor ataque contra el Estado y sus instituciones. No obstante, este hecho no ha impedido actualmente su pensamiento se revitalice con planteamientos postanarquistas como los teorizados por Newman (2011) o D'Angelo (2017).

Tan solo puede citarse nuevamente la llamada “asociación de egoístas” (Stirner, 2014, p.250) como un intento por restituir el poder perteneciente al individuo. Se concibe en la “asociación” una acción propia para beneficio del egoísta. Esta se considera la directa antinomia de la sumisión frente al fantasma de la “Sociedad”:

La asociación no existe más que para ti y por ti; la Sociedad, por el contrario, te reclama como su bien y puede existir sin ti. En suma, la Sociedad es sagrada y la asociación es tu

propiedad; la Sociedad se sirve de ti y tú te sirves de la asociación (Stirner, 2014, p.396).

El egoísmo que propone Stirner, claramente se aleja de los afanes colectivos del habitual pensamiento anarquista, solo entiende la asociación con otros individuos únicamente para el propio beneficio. Además de ello, consideramos, presenta un aspecto determinante para deslindarlo de las categorías anarquistas tradicionales; a saber, su intención de otorgar el absoluto poder al individuo.

Si para el liberal, el Ser Supremo es el “Hombre”, donde esta nueva divinidad se consolide como el “espíritu perfecto” (Stirner, 2014, p. 408), Stirner erige, por el contrario, la autoridad del individuo; él se torna el “Único”. El aparente albedrío del liberalismo esconde su autoritarismo en los fantasmas fabulados por el idealismo. La idea del Hombre encubre al autoritarismo liberal. Stirner buscaría rebatir el principio práctico que intentó sedimentar Feuerbach (2006) en *La esencia del cristianismo*: “El hombre es Dios porque el hombre es el Dios para el hombre” (p.296). El hombre individual ha sido desplazado por una idealidad que lo generaliza hasta el punto de privarle de su propia unicidad, que lo desmaterializa y lo convierte en cautivo al punto de enajenarlo en una “sociedad humana” cuyo fin sea el “Hombre” (Stirner, 2014, p.250). En el apartado final de *El único*, Stirner (2014) pretende restaurar el poder perdido del Yo, tomándolo como cabeza de la jerarquía ontológica y política:

Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé Único. En el Único, el poseedor vuelve a la nada creadora de la que ha salido. Todo ser superior a mí, sea Dios o sea al Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia (p.451 -452).

El verdadero hombre, el “Único”, es así como Dios, la negación de todo lo demás porque su existencia lo es todo (Stirner, 2014, p.59). Él debe ser restituido como el verdadero propietario del mundo, y solo a través de este reconocimiento, las creaciones espirituales llegarán a desaparecer junto a su reinado silencioso. En suma, el esencialismo heredado por

las ideologías ilustradas posee un prominente adversario intelectual en el esencialismos- opta

⁶ Stirner (2014) plantea cesar de aspirar a la comunidad y decantarse por lo particular, donde no exista un deber moral hacia el prójimo, “solo la simpatía propia de un objeto que me interese o no” (p.394)

por vindicar el ámbito antropológico, alejado de los artificios metafísicos de la modernidad (D'Angelo, p, 490 -493). Así, el reconocimiento de la autenticidad del individuo y el embuste del “Espíritu” podrían sintetizarse en la siguiente máxima stirneriana: Yo, el hombre escrito en minúscula, soy aquel que posee cuerpo y es alguien (Stirner, 2014, p.70); el “Hombre” con mayúsculas, no es más que una quimera, él forma parte del ámbito de lo “fantasmal”.

V. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

De este modo, la figura del “Hombre” -en mayúscula- se sitúa como una creación espiritual opuesta al simple hombre, el ser más individual y de real naturaleza. En su desarrollo histórico, la visión del hombre -al principio en minúscula- que se abarca en la obra desde los antiguos, modernos, hasta llegar a los liberales, no ha hecho más que espiritualizarse al punto de desligarse plenamente del ser material, y convertirse en una entidad abstracta. La mención a conceptos como el espíritu, el fantasma y los poseídos revelan la alienación de la naturalidad del hombre. El cristianismo, creación moderna para Stirner, proyecta a Dios como entidad jerárquica en reemplazo del hombre; sin embargo, el espíritu irá adoptando formas diversas.

Si luego de la antigüedad, el hombre natural no hizo más que espiritualizarse hasta proyectar su existencia en la figura de Dios, sumada a la del Estado; la época de los liberales concibió un planteamiento mucho más peligroso para la integridad del individuo: el “Hombre”. Stirner (2014) concibe esta sucesión cuando menciona: “Al Dios del individuo sucede el Dios de todos: “el Hombre”: “¡El grado supremo al que podemos aspirar es el hombre!” (Stirner, 2014, p.209). En el nuevo mundo, el Hombre ha reemplazado a Dios, y su presencia no es más que una simple metamorfosis, el temor al “Hombre” sigue siendo igual de cruento que el temor a Dios (Stirner, 2014, p. 256). Sin embargo, el gobierno del “Hombre”, en su humanidad, parece concertar de forma mucha más efectiva los planes de la burguesía al favorecer la libre competencia. Este parece haber conminado a los hombres reales a un trabajo de máquina. El hombre actual no posee dignidad, solo la miseria de su servidumbre al nuevo Espíritu – Hombre. El obrero vive en la esclavitud de aquel nuevo dios (Stirner, 2014, p.182). De este modo, parece concluirse que este “Hombre”, creación de la modernidad liberal, resulta una forma espiritual más sutil que el antiguo Dios, al punto de ser tomado como el hombre mismo. Aquella entidad espiritual ha enajenado la verdadera

naturaleza de humana. El “Hombre” contemporáneo, en sus ideales políticos, sociales y humanitarios; es decir, en su manifiesta humanidad, es un ser más espiritual que el Dios cristiano. Se concibe, pues, al “Hombre” como la gran fantasmagoría y síntesis del desarrollo espiritual en la filosofía de Stirner.

VI. CONCLUSIONES

Nuestras indagaciones sobre el aspecto del “Hombre” como creación espiritual en la obra capital de Stirner nos remiten a los siguientes razonamientos que podrían sintetizar este estudio:

- 6.1.** El pensamiento de Stirner, definido como egoísta, apela a un desarrollo histórico para explicar el tránsito del egoísmo, centrado en la razón de los sofistas hacia el paradigma virtuoso socrático. El hombre antiguo, antes de la espiritualización socrática, hacía uso de la razón como instrumento en beneficio propio; sin embargo, la irrupción de la metafísica y la moralidad centrada en un mundo metafísico trajo como consecuencia el rechazo de la materialidad. En el hombre moderno, por lo tanto, llega a percibirse una consecución lógica: el espíritu ha avasallado a la materialidad y, producto de ello, la razón ha tomado un cariz espiritual, lejano de su antigua concepción. En este sentido, religión cristiana y el racionalismo cartesiano han favorecido este hecho de forma considerable.
- 6.2.** El “Espíritu”, asumido a la manera de creador del mundo espiritual, e instaurado en la modernidad, gobierna desde la soberanía de los conceptos de Dios, Estado, Pueblo, Humanidad. Para ejemplificar la existencia “espiritual” de estos conceptos, mas no su materialidad, Stirner concibe la noción de “fantasma”. Esta categoría es utilizada para expresar cómo los conceptos universalistas ejercen su dominio, incluso, en las sociedades liberales. La supremacía del idealismo hegeliano como filosofía preponderante en el siglo XIX ha instaurado una jerarquía espiritual en la que la trascendencia de las instituciones ha engullido el aspecto individual del hombre en la modernidad. Así, el “hombre”, en su sentido más material e inmediato, es reemplazado por el culto al “Hombre” universal. Esta es la cima del proyecto espiritual de la burguesía para nuestro autor.

- 6.3.** El “Hombre” es la nueva forma de instaurar lo espiritual a un mundo secularizado. Feuerbach es partidario de la necesidad de reemplazar al Dios cristiano por el dios Hombre; sin embargo, Stirner detecta el peligro de este ascenso que representará el triunfo del Liberalismo y su pleno señorío egoísta detrás de la máscara de la “Humanidad”. Por su parte, Marx, defensor del ateísmo, la dictadura del proletariado y la abolición de la propiedad privada, parece defender una idea de hombre colectivo en su noción de proletariado no exenta a los tintes fantasmagóricos que impugna Stirner. En la idea de proletariado también alcanza a ser diluido ese hombre específico y material que es el proletario individual.
- 6.4.** Los planteamientos de los Libres, herederos de la Revolución francesa, que destierran el culto al Dios de las monarquías y, asignan, por el contrario, importancia al “Hombre” y a la “Humanidad”, se reducen, igualmente, a la supremacía de abstracciones sobre los verdaderos hombres. El Iluminismo erigió a la diosa “razón” y ocultó al individuo. Detrás de su postura política, humanitaria o social, el Liberalismo solo consigna la libertad del Estado y la servidumbre del individuo: el egoísmo del Estado impera de forma totalitaria.
- 6.5.** El individuo es el principal opositor de la dictadura del espíritu, perpetuada por la modernidad y su noción de “Hombre”. En el *Único y su Propiedad*, Stirner vindica el yo, asumiéndolo como la mismidad del hombre sin concepto alguno. El concepto de “Hombre” universal elimina al hombre real. En este sentido, el individuo es el único en quien plenamente recae la realidad; él debe designarse como propietario del mundo.
- 6.6.** El poder que detenta el Estado y la sociedad debe ser confrontado al poder del individuo. Él, como ser inmediato y real se ha tornado en el “Único” al declarar la inexistencia del “Espíritu” y de todo aquello que no radique en su mismidad. Desde

esta perspectiva, la noción de individualidad desplegada en la filosofía de Stirner nos remite a las posturas de Kierkegaard y Nietzsche en más de un aspecto; sin embargo, se destacan algunas divergencias. Se separa de Kierkegaard, por ejemplo, en su ateísmo y egoísmo radical, mientras que de Nietzsche difiere en su posición lejana de la aristocracia espiritual vinculada al superhombre.

- 6.7.** El sujeto, sometido a la idea de “Hombre” universal, será confinado a ser no más que un autómatas dentro del gran sistema espiritual del Estado. La máquina humana que es el hombre trabajador parece ser un engranaje más de la gran máquina fantasma que representa el gobierno del “Espíritu”. Así, la filosofía de Stirner adquirirá su principal relevancia al intentar desmontar a los fantasmas creados por la razón y restituir el poder a su legítimo jerarca y propietario; el ser individual, real y antropológico: aquel quien pueda saberse uno.

VII. RECOMENDACIONES

- 7.1. Para una investigación más detallada sobre la obra deben consultarse principalmente los trabajos en lengua alemana, inglesa, francesa e italiana sobre el pensamiento de Stirner. La bibliografía citada en castellano también es valiosa pues aumenta el caudal informativo sobre este pensador y pone en discusión sus posturas en el panorama latinoamericano.
- 7.2. Debe tomarse este trabajo como una aproximación al pensamiento antropológico de Stirner con repercusiones políticas y morales. Expandir el análisis sobre estas cuestiones es más que deseable en el panorama académico pues se usan categorías que pueden contribuir con la comprensión de la actualidad tanto mundial como latinoamericana. Asuntos como la disolución del individuo dentro del aparato estatal, la universalización de la categoría del hombre para beneficio del estado o la crítica al pensamiento moderno pueden ser abordados en el futuro al tomar como eje el pensamiento de nuestro autor.

VIII. REFERENCIAS

- Adorno, T. (1974). *Tres estudios sobre Hegel*. Taurus.
- Armand, É. (2007). *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*. Seguido de El Stirnerismo. Terramar Ediciones.
- Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Presses Universitaires de France.
- Basch, V. (1904). *L'individualisme anarchiste*. Félix Alcan Editeur
<https://archive.org/details/LIndividualismeAnarchiste/page/n27/mode/2up>
- Bakunin, M. (1977). *Obras completas*. Volumen 4. Ediciones La Piqueta.
- Bauer, B. & Marx, K. (2009). *La cuestión judía*. Anthropos.
- Bremmer, J. (2002). *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Ediciones Siruela.
- Brochard, V. (2005). *Los escépticos griegos*. Editorial Losada.
- Calasso, R. (2014). *Acompañamiento a la lectura de Stirner. En Stirner, Max. El único y su propiedad*. Sexto piso.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. Editorial Losada, S.A
- Cappelletti, Á. (2010). *La ideología anarquista*. El Grillo Libertario.
- Chestov, L. (1965). *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Editorial sudamericana.
- Copleston, F. (1978). *Historia de la filosofía*. Vol. VII. De Fichte a Nietzsche. Ariel.
- D'Angelo, V. (2017). *La noche del mundo. Una lectura de la relación entre nihilismo y política*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Repositorio de datos de Investigación UAM. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/683831>
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial Anagrama.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (3ª ed.). Trotta.
- Descartes, R. (2008). *Discurso del método*. Tecnos.

- Díez, X. (2006). La insumisión voluntaria. El anarquismo individualista español durante la dictadura y la segunda república (193 -1938). *Germinal: revista de estudios libertarios*. 1, 23-58.
- Díez, X. (2007). *El anarquismo individualista en España (1923 -1938)*. Virus editorial.
- Engels, F. (1946). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.
- Eckermann, J. (2015). *Conversaciones con Goethe*. Editora digital IbnKhalidun.
<https://ww3.lectulandia.com/book/conversaciones-con-goethe/>
- Eltzbacher, P. (1900). *El anarquismo según sus más ilustres representantes*. La española moderna.
- Feuerbach, L. (1990). Über das» Wesen des Christentums «in Beziehung auf den» Einzigen und sein Eigentum «. *Gesammelte Werke Bd, 9, 421-441*.
- Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. (5ª ed.). Claridad.
- Fink, E. (2000). *La filosofía de Nietzsche*. (3ª ed.). Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A
- Guhtrie, W.K. (1988). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V*. Ilustración. Gredos.
- Gutiérrez, R. (2008). De Stirner a Nicómaco. Pensamiento sobre el poder desde Max Stirner. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 13, 139-155.
<https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1598>
- Hegel, G.W.F (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. (3ª ed.). Alianza Editorial.
- Hegel, G.W.F (1999). *Principios de la filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Edhasa.
- Hobbes, T. (2005). *Leviatan. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.

- Horowitz, I. (1975) *Los anarquistas I – La teoría*. Alianza Editorial.
- Jaspers, K. (2003). *Nietzsche*. (2ª ed.). Editorial Sudamericana.
- Jolivet, R. (1950). *Las doctrinas existencialistas*. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre. Gredos.
- Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia*. Qué es la Ilustración. Terramar.
- Kierkegaard, S. (1993). *Diario íntimo*. Planeta.
- Kierkegaard, S. (1984). *El concepto de la angustia*. (3ª ed.). Edición Orbis.
- Kierkegaard, S. (1972). *Mi punto de vista*. Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1947). *Temor y temblor*. Losada.
- Kroner, R. (1981). *El desarrollo filosófico de Hegel*. Editorial Leviatán.
- Laurence (2004). Thomas Hobbes. En Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (Comp.). *Historia de la filosofía política* (904). Fondo de Cultura Económica.
- Löwith, K. (1965). *From Hegel to Nietzsche*. The revolution in nineteenth-century thought. Constable.
- Mackay, J. (1898). *Max Stirner. His life and his work*. Peremptory publications.
<https://archive.org/details/mackaymaxstirnerhislifeandhiswork/page/n1/mode/2up>
- Marx, K. (2008). *El capital. Tomo I. Libro primero. El proceso de producción del capital*. Siglo veintiuno Editores.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Marx, C. y Engels, F. (1948). *Manifiesto comunista*. 1848 -1948. Edición del centenario. Babel.
- McLellan, D. (1971). *Marx y los jóvenes hegelianos*. Ediciones Martínez Roca.
- McQuinn, J. (2010). Max Stirner: the anarchist every ideologist loves to hate. *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, 2, 68-69.
<https://mirror.anarhija.net/lib.anarhija.net/mirror/j/jm/jason-mcquinn-max-stirner-the-anarchist-every-ideologist-loves-to-hate.pdf>
- Montesquieu, C.D. (1906). *El espíritu de las leyes*. Tomo I. Librería General de Victoriano

Suárez.

Nettlau, M. (1897). *Bibliographie de L'Anarchie*. Bruxelles: Bibliothèque des Temps Nouveaux.

Newman, S. (Ed.) (2011). *Max Stirner. Critical explorations in contemporary political thought*. Macmillan.

Nietzsche, F. (1932). *Consideraciones intempestivas. 1873 -1875. Obras completas de Federico Nietzsche. Tomo II*. Aguilar.

Nietzsche, F. (2005^a). *Ecce Homo*. (2^a ed.). Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la tragedia*. (3^a ed.). Alianza editorial.

Nietzsche, F. (2001). *Humano demasiado humano*. Volumen 1. Akal.

Nietzsche, F. (2005b). *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial.

Otto, R. (2005). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.

Pascal, B. (1984). *Pensamientos*. Sarpe.

Pérez – Rincón G. (2016). Cuando la psiquiatría no libera ni alivia: la dramática vida de un psiquiatra escritor. *Rev Neuropsiquiatr*, 79 (4).
http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S003485972016000400007&script=sci_abstract

Platón (1988). *Diálogos III*. Fedón, Banquete, Fedro. Gredos.

Preobrazhenski, E. (2005). *Anarquismo y Comunismo*. Fundación Federico Engels.

Proudhon, P. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Editorial Proyección S.R.L.

Rousseau, J. (2007). *Contrato social*. (3^a ed.) Espasa Calpe.

Safranski, R. (2002). *Nietzsche*. Biografía de su pensamiento. Tusquets.

San Agustín (2006). *La ciudad de Dios*. Editorial Porrúa.

Santa biblia: Antiguo y Nuevo Testamento (2011). Editorial Verbo Divino.

Santa – Olalla, M. (1996). *Individuo y praxis en el pensamiento de Max Stirner. Una interpretación de El único y su propiedad*. Universidad de Granada.

<http://hdl.handle.net/10481/42420>

Schopenhauer, A. (2013). *Parerga y paralipómena I*. Editorial Trotta.

Smith, A. (1996). *La riqueza de las naciones*. Libros I –II- III y selección de los libros IV y V. Alianza Editorial.

Stirner, M. (1845). *Der Einzige und sein Eigentum*. Wigand.

Stirner, M. (2014). *El único y su propiedad*. Sexto piso.

Stirner, M. (2013). *Escritos menores*. Pepitas de calabaza: Logroño.

Welsch, J. (2010). *Marx Stirner's dialectical egoism. A new interpretation*. Maryland: Lexington books.

<https://archive.org/details/JohnF.WelshMaxStirnersDialecticalEgoismANewInterpretation>