

“SAN MAX” RELEIDO. UNA DEFENSA DE STIRNER CONTRA MARX

“SAN MAX” REVISITED. A DEFENCE OF STIRNER AGAINST MARX

Valerio D'Angelo

Universidad Autónoma de Madrid
valeriodangelo@gmail.com

Recibido: septiembre de 2018
Aceptado: noviembre de 2018

Palabras claves: Stirner; Marx y Engels; fantasma; ideología; liberalismo.

Key words: Stirner; Marx and Engels; spook; ideology; liberalism.

Resumen: Max Stirner siempre ha sido considerado un pensador menor en la teoría política moderna. Una de las razones de este olvido se debe tal vez al ataque al vitriolo que Marx y Engels le dirigieron en el largo apartado “San Max” en *La Ideología Alemana*, donde Stirner es descrito como la quintaesencia del filósofo idealista que ignora las relaciones de fuerza y poder que gobiernan la realidad, reduciéndola a una mera representación de la conciencia. “Contra” Marx y Engels, en este escrito se defenderá la tesis según la cual Stirner, lejos de ignorar los factores materiales de la ideología, desvela la técnica oculta de la nueva gobernabilidad liberal: la transformación del individuo en creyente. Se seguirá entonces el análisis stirneriano del sometimiento ante lo sagrado como condición imprescindible para la dominación. De allí se verá cómo, en la época moderna, lo sagrado se ha reconfigurado bajo la forma de nuevos “espectros” que piden obediencia al individuo. Por último, se explorará la propuesta stirneriana de la insurrección como técnica de emancipación de lo sagrado y de la necesidad psicológica del creer.

Abstract: Max Stirner has always been considered a minor thinker in modern political theory. One of the reasons for this oblivion is maybe due to the vitriolic attack that Marx and Engels directed in the long section “San Max” in *The German Ideology*, where Stirner is described as the quintessence of the idealistic philosopher who ignores the relations of force and power that govern reality, reducing it to a mere representation of consciousness. “Against” Marx and Engels, this paper will defend the thesis according to which Stirner, far from ignoring the material factors of the ideology, reveals the hidden technique of the new liberal governmentality: the transformation of the individual into a believer. The stirnerian analysis of submission to the sacred as an essential condition for domination will then follow. From there, we will see how, in modern times, the sacred has been reconfigured

under the form of new “spectres” that demand obedience from the individual. Finally, I will explore stirnerian proposal of insurrection as a technique of emancipation from the sacred and, first of all, from the psychological need to believe.

El misterio de la vida nos duele y nos empavorecemos de muchas maneras. Unas veces viene sobre nosotros como un fantasma sin forma, y el alma tiembla el peor de los miedos-el de la encarnación disforme del no ser- otras veces está detrás de nosotros, visible solo cuando nos volvemos para ver, y es la verdad toda en su horror profundísimo de que la desconozcamos.

Fernando Pessoa

Introducción. Espectros de Derrida: Marx y Stirner

Una de las contribuciones más originales al análisis crítico del legado marxista se debe, sin lugar a duda, a Jacques Derrida. En uno de sus últimos y más conocidos trabajos, *Specter of Marx* (1993) Derrida procura formular una crítica social adecuada al mundo post-1989. De cara al triunfalismo neo-liberal que decretaba la muerte de Marx y la victoria final del orden capitalista, Derrida procura resucitar el cadáver de Marx, o mejor su espectro. Según Derrida, una verdadera crítica del mundo actual precisa, por un lado, de una recuperación del genuino “espíritu” de Marx, pero por el otro por una crítica a las tendencias más sectarias y dogmáticas del marxismo. Se trata pues de poner en entredicho tanto el discurso neo-liberal, de Fukuyama y otros, como las tendencias onto-teológicas del marxismo mismo, en nombre de un marxismo renovado y de

una Nueva Internacional. Contra esta tiranía de la presencia, común tanto al neo-liberalismo como al marxismo ortodoxo, Derrida acude al concepto de *espectro*¹. Este es aquello que es y a la vez no es y, por tanto, “excede a toda presencia como presencia a sí”². Decir, como hace Derrida siguiendo el Hamlet, que *the time is out of joint*, significa introducir una brecha en el presente y remitir a *otras* articulaciones de la justicia, que son siempre irreductibles a cualquier derecho o ley presentes hoy en día. El fantasma es pues aquello que acecha la contemporaneidad del presente y la efectividad empírica u ontológica. Ello “no es ni sustancia ni esencia ni existencia, *no está nunca presente como tal*”³, sino que acecha (*es spukt*) las cosas tal y como son, esto es, la “presencia” del orden político y económico vigente. En otras palabras: contra la metafísica de la presencia, común tanto a la ideología neo-liberal que decreta demasiado rápidamente el fin de la historia y la victoria del libre mercado, tanto a cierta práctica marxista, engatusada en las formas fijas del partido, de las organizaciones, o del Estado, hace falta recuperar la no-contemporaneidad del presente vivo. Por ello, recuperar el “espíritu de Marx” significa recuperar, con y contra Marx, la espectralidad como aquello que “no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes”⁴. El espectro y la espectralidad son invocados, a lo largo de todo el libro, como alternativa contra la metafísica

1. Espectralidad es precisamente el término que Derrida usa para referirse a la no-reducibilidad del presente consigo mismo y corresponde, en la versión inglés original a “spectrality”.

2. Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998, p. 13.

3. *Ibidem*, p. 12.

4. *Ibidem*, p. 18.

de la presencia y un estado de cosas inmutable. El espectro “encarna” un futuro *otro* y distinto, una concepción de la justicia más allá del derecho y del cálculo (que siempre son productos de la venganza). Toda espectralidad conlleva una postura política del no-idéntico y del no-presente, un mesianismo sin mesías, que conjura el carácter “presente” de las posiciones escatológicas y apocalípticas. Dice claramente Derrida:

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizador orden de los presentes, y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente, y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no-presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad o, incluso, el simulacro en general, etc.⁵

El espíritu del marxismo que merece ser recuperado pues, abre la posibilidad de pensar una promesa de emancipación, y de justicia venidera “más allá” de los angostos límites de la metafísica de la presencia escatológica y onto-teleológica. Pero, según Derrida, Marx mismo ha sido el responsable de esta “de-espectralización” de la realidad y, de allí, de su reducción al horizonte cerrado de la identidad de la realidad consigo misma. Preocupándose por conjurar *cualquier* fantasma (no sólo los espectros del capital) Marx redujo la complejidad de la *différance* y tropezó en el absolutismo de la presencia. Y, sin embargo, a pesar de su ahínco en conjurar todo espectro, Marx tampoco logró deshacerse por completo de la dimensión fantasma que, igual que el padre de Hamlet, retorna una y otra vez. Derrida, como es sabido, llama fantología (*hauntologie*) esta especie de contra-ontología

espectral que retorna siempre, a pesar de los esfuerzos por desterrarla.

Ahora bien. En la lucha contra los fantasmas, el archienemigo que Marx combate con todas sus fuerzas es Max Stirner. Como veremos en el próximo apartado, el autor de *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) es, a los ojos de Marx, el último representante de las abstracciones de la filosofía alemana. Pero, según Derrida, si Marx le pone tanto ahínco en exorcizar los espectros de Stirner es porque ve en él su “doble”, un “mal hermano”, alguien “que, lo mismo que él, parece obsesionado por los espectros, por la figura del espectro y por sus nombres de inquietante consonancia y referencia (*Geist, Gespenst*)”⁶. Marx y Stirner serían figuras especulares, conjurados de una misma conjuración, en cuanto ambos están unidos por la voluntad de acabar con el fantasma. Ambos se sienten amenazados por la dimensión fantasmal en tanto lógica perversa que distorsiona la realidad del mundo objetivo. Ambos apuntan a “la reapropiación de la vida en un cuerpo propio”⁷. Además, los espectros de Stirner y los de Marx son, por así decirlo, opuestos y especulares: para Stirner el fantasma es cualquier abstracción (el Estado, la Sociedad, el Hombre), esto es, todo lo que no sea el individuo único (*Einzige*) de carne y hueso, mientras para Marx este mismo individuo es una ficción suprema que carece de toda base en la realidad social. Para uno, la sociedad es una abstracción y el individuo la única realidad existente ya que es el individuo quien presupone la sociedad más bien que ser presupuesto por ella, mientras para el otro, el individuo único desligado de las identidades socia-

5. *Ibidem*, pp. 51-52.

6. *Ibidem*, p. 157.

7. *Ibidem*, p. 147.

les es mero idealismo. Marx no cree que baste con destruir, como quiere hacer Stirner la corporeidad de los fantasmas, para reincorporárselos vivos. Si no se tienen en cuenta las estructuras prácticas y sociales que han generado los fantasmas, se corre el riesgo, típico del stirnerismo, de caer en la abstracción del “cuerpo egológico”, “el fantasma de todos los fantasmas”. Derrida, que usa Stirner para denunciar la ontología de la presencia del marxismo, reconoce al pensador de Bayreuth autonomía y audacia de pensamiento. Stirner de hecho plantea una pregunta excelente: “Pero ese otro ¿qué es? (*Dieses Andre aber, ivas ist’s?*)”, de la cual Marx se burla demasiado fácilmente. Se trata, dice Derrida, de “la pregunta originaria (*die ursprüngliche Frage*)”, la cuestión abismal que se refería, en resumidas cuentas, a la no-identidad consigo mismo, a la inadecuación y, por consiguiente, a la no-presencia a sí”⁸. Es preciso pues, seguir la sugerencia de Derrida y leer a Stirner “sin Marx o contra él” para indagar la cuestión del espectro y sus implicaciones políticas (que tal vez pasaron desapercibidas al propio Marx). Para ello, hace falta volver a aquello que fue el origen de la polémica entre los dos y que el propio Derrida define “la más gigantesca fantomaquía de toda la historia de la filosofía”⁹: *Die Deutsche Ideologie* (1846).

1. Sankt Max. La crítica marxiana a Stirner

Sin lugar a duda, *La ideología alemana* fue el primer intento de Marx y Engels de poner en negro sobre blanco una teoría de la ideología. Como es sabido, la finalidad del

texto era golpear fuerte las teorías filosóficas de los jóvenes hegelianos, desvelando el profundo idealismo que se ocultaba detrás de aquellos sistemas filosóficos, presumidamente emancipadores. Feuerbach, Bauer y sobre todo Stirner, son descritos como pensadores religiosos que se empeñan empedernidamente en realizar cambios en la conciencia, pero sin tocar el mundo real ni una pizca. El idealismo del que se les acusa es precisamente la reificación de las ideas, que asumen un estatuto autónomo e independiente de las condiciones históricas y de las relaciones de fuerza y poder que las han generado. Los filósofos idealistas no sólo ignoran los factores materiales, económicos y sociales, que determinan la conciencia y las ideas, sino que invierten este orden, haciendo depender el proceso material de la conciencia. A la base de pensamiento ideológico hay pues una inversión entre ideas y base material, por la cual “los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura”¹⁰. Pero, dicen Marx y Engels en su conocida formulación, “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”¹¹. Desconociendo la base material de las ideas, Feuerbach, Bauer y Stirner luchan en vano contra los fantasmas y se condenan a quedarse empantanados en el terreno de las abstracciones metafísicas. Además de este primer sentido del término ideología, Marx y Engels indican también otro. La ideología es el ofuscamiento, abierto y deliberado, por parte de la clase dominante, de los intereses de la clase dominada. La clase burguesa, esto es, la clase que ejerce el poder material en la sociedad, ejerce tam-

8. *Ibidem*, p. 138.

9. *Ibidem*, p. 137.

10. Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 26.

11. *Ívi*.

bién un poder espiritual. Según la famosa formulación marxista: “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época”¹². La burguesía enseña un relato distorsionado de la realidad, presentando sus intereses particulares como universales. El aparato ideológico es una maquinaria destinada a la deformación de la realidad, que oculta las relaciones de dominación y ciega al proletariado acerca de sus verdaderos intereses. La ideología no es entonces otra cosa sino la expresión (espiritual) de las relaciones de poder (material) vigentes en la sociedad. Tanto la primera noción de ideología, esto es la abstracción de las ideas de su base material, como la segunda, es decir la capacidad de la clase dominante de presentar sus intereses particulares como universales, tienen a que ver con un ofuscamiento y una mistificación de la realidad¹³.

12. *Ibidem*, p. 50.

13. El debate de si es o no posible salir de una la ideología es un debate añejo. Según Slavoj Žižek, la crítica de la ideología se encuentra siempre ante un binario ciego: por un lado la posición, en si misma ideológica, de pensar que es posible salir de la ensoñación ideológica encontrando un “sitio puro” más allá de la mistificación, por el otro el abandono posmoderno de la misma categoría de ideología, tal que si todo es ideológico, nada lo es. Pero, según Žižek, “aunque no haya una línea de demarcación clara entre ideología y realidad, aunque la ideología esté operando en todo lo que experimentamos como “realidad”, sin embargo debemos sostener la tensión que mantiene viva la crítica de la ideología”. Žižek sugiere que el lugar desde el cual procede la crítica a la ideología “debe permanecer vacío, que no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente. En el momento en que caemos en esta tentación, volvemos a la ideología” (Žižek, S. (eds), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (Žižek, S. (eds), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 26). En este escrito veremos que Stirner llega, con más de un siglo de antelación, a las mismas conclusiones.

Ahora bien. El apartado más largo, y tal vez filosóficamente más denso, de *La ideología alemana*, titulado “Sankt Max”, es una detallada e incansable crítica a la obra de Stirner. Marx y Engels pasan el *Der Einzige* bajo el microscopio, lo analizan página por página citando a menudo enteros zarpazos¹⁴. Stirner, que es apodado burlescamente “San Max”, “Sancho Panza”, “Jacques le Bonhomme”, es descrito como un pensador provincial cuya experiencia del mundo no va más allá de una cervecería local de Berlín. Él, como veremos enseguida, es la quintaesencia del ideólogo, que acaba creyendo en los espectros que él mismo ha generado. Sin embargo, a pesar de la ironía punzante que colinda a menudo con la burla abierta, la crítica de Marx y Engels es seria y merece ser tomada en

14. En realidad, la obra de Stirner fue recibida con entusiasmo. Engels, en una carta fechada el 19 de Noviembre de 1844 y dirigida a Marx, reseña el *Der Einzige* a Marx: “lo que es verdadero es su principio, nosotros también debemos aceptarlo. Y lo que es verdad es que antes de poder ser activos en cualquier causa, la tenemos que hacer nuestra, una causa egoística y, en este sentido, bastante apartada de las expectativas materiales, somos comunistas gracias a nuestro egoísmo”. No sabemos la respuesta de Marx, pero intuimos su juicio, inmediatamente escéptico acerca del libro de Stirner, por la siguiente respecta de Engels, donde este “retrata” su inicial entusiasmo. Después de una visita de Engels a Bruselas, donde Marx entonces vivía, y después de un viaje veraniego de este último en Inglaterra, los dos empiezan a escribir los tres ensayos que luego serán conocidos como *La Ideología Alemana*. A pesar de la argucia y la indudable profundidad filosófica, el apartado “Sankt Max” es, como ha notado Sidney Hook, casi ilegible y por momentos, a menos que no se la lea conjuntamente con el libro de Stirner, y, por momento, muy pedante (Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962, p. 173).

cuenta. Ella, si por un lado toca un nervio descubierto de la filosofía stirneriana, por el otro revela el nerviosismo de Marx y Engels hacia un enemigo que tenía que parecerles peligroso, y que tal vez fuera “el más peligroso enemigo del socialismo, en aquel tiempo”¹⁵. Marx y Engels procuran demoler la filosofía stirneriana en sus verdaderas bases, esto es, en su peculiar versión de la dialéctica hegeliana. Stirner, igual que los demás jóvenes hegelianos, quiere acabar de una vez por todas con los fantasmas que, desde Platón en adelante, han infestado el mundo. Él también quiere re-conducir lo extraño y lo ajeno a lo propio, pero hay en Stirner una peculiaridad que lo diferencia de los demás jóvenes hegelianos. En Stirner, la re-apropiación nada tiene a que ver con la *recuperación* de alguna esencia perdida en el objeto (como en Feuerbach y Bauer, y ya antes en Hegel), sino con la destrucción de las esencias¹⁶. La re-apropiación es un movimiento negativo a través del cual el sujeto (*Einzige*) aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto, convirtiéndolo en su propiedad (*Eigentum*). Este, en extrema síntesis, es el sentido del título del (único) libro de Stirner *Der Einzige und sein Eigentum* (1844). Para Stirner toda la historia de la civilización occidental ha sido una historia de fantasmas (*Geist, Spuk*). Desde la primera antigüedad, los hombres, “tras el mundo existente buscaron la cosa en sí, el ser, la esencia. Tras las cosas busca-

ron la no-cosa”¹⁷. La modernidad es luego la época más espiritualizada de todas, ya que en ella el Espíritu se derrama en todos los ámbitos de la vida política y social y todo se convierte en espiritual (desde del Estado, a la moral, de la sociedad al trabajo, etc.). En este cuadro, el *Einzige* es el bastión que resiste a la invasión del espíritu, la “carne viva” para decirlo con Derrida, que resiste a la colonización del fantasma. Es más: para Stirner, entre los dos términos hay una incompatibilidad absoluta: “yo” y “espíritu” no son dos nombres que se den a una misma cosa, sino dos nombres diferentes para dos cosas diferentes, dado que yo no soy el espíritu y el espíritu no soy yo”¹⁸. El *Der Einzige* es, por así decirlo, el relato de esta guerra milenaria entre el Yo y el Espíritu. Una “demonología de los espíritus”, según la feliz expresión de David McLellan¹⁹.

De esta breve descripción de la obra de Stirner, no resulta difícil intuir la razón de la hostilidad de Marx y Engels. Stirner, el archi-enemigo de la religión (y de sus metamorfosis laicas) es en realidad un pensador profundamente religioso. Él ve fantasmas por doquier y no conoce ninguna otra realidad que la realidad espiritual. Como un “Santo Padre de la Iglesia”, razona en términos de sagrado y santidad. No ve el Estado y las fuerzas materiales de opresión, sino sólo una “imagen mental” de ellas. Una representación. Como ideólogo, Stirner transforma los productos de las relaciones económicas y sociales en representaciones de la conciencia:

15. McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 148.

16. Acerca de las diferencias entre Stirner y los jóvenes hegelianos, véase en notable Trias Folch L., “Contra el hegelianismo: Max Stirner” en vol. col A.A. Bolado (coord). *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

17. Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A, México, 1976, p. 47.

18. *Ibidem*, p. 40.

19. McLellan D., *op.cit.*, p.137.

Todos los “fantasmas” [...] eran representaciones. Estas representaciones, prescindiendo de su fundamento real (del que prescinde también, por lo demás, Stirner), concebidas como representaciones dentro de la conciencia, como pensamientos en la cabeza del hombre, arrancadas de su objetividad para retrotraerlas al sujeto, elevadas de la sustancia a la autoconciencia, no son otra cosa que *manías* o *ideas fijas*²⁰

Al ver el mundo como infestado por apariciones espectrales o ideas fijas (*Idee Fixe*), Stirner se ciega acerca de la verdadera relación entre mundo e ideas, haciendo depender el primero de las segundas y no al revés. El Estado, la moral, la sociedad, dejan de ser lo que son en realidad, es decir, productos de la actividad humana y de las relaciones materiales entre los hombres para convertirse, en la cabeza de Stirner, en “fantasmas”. Pero estando así las cosas, a Stirner le bastaría con vencer los pensamientos y las representaciones para convertirse en su dueño. Una vez se haya transformado, por ejemplo, el Estado en tanto resultado de fuerzas económicas y tensiones sociales, en una representación del Estado, pues entonces es suficiente demoler la idea del Estado para deshacerse del Estado real:

San Sancho [Stirner] consigue que todo lo ajeno se convierta en una simple apariencia, en una mera representación, de la que él se libera sencillamente protestando contra ella y declarando que no se da en él semejante representación. Exactamente como, al hablar del egoísta no uno consigo mismo, veíamos que a los hombres les bastaba con cambiar de conciencia para que todo el mundo marchase *all right*.²¹

20. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 181.

21. *Ibidem*, p. 327.

Ignorando las condiciones reales que han engendrado fenómenos como el Estado, Stirner convierte toda la realidad en “ideas fijas”, “fantasmas”, algo que está en la cabeza de la gente que se obstina a creer en ello. Como filósofo idealista, piensa que la realidad es una proyección de la conciencia y que entonces es suficiente modificar la segunda para cambiar la primera. Por tanto, la insurrección (*Empörung*) stirneriana contra los espectros no es otra cosa, según Marx y Engels, sino el corolario de una filosofía idealista que cree que basta con realizar grandes cambios en las imágenes psicológicas del mundo para así poder cambiar el mundo como tal. No es de extrañar pues, comentan sarcásticamente Marx y Engels, que Stirner se haya llevado un gran disgusto al enterarse de que, a pesar de meterle tanto ahínco en destruir los conceptos y los predicados, el mundo se haya quedado tal y cual. Stirner “sólo devora lo sagrado en el mundo, sin siquiera rozar a éste”²². Pero Marx y Engels reservan su artillería pesada para la noción stirneriana de Único. De hecho, como ya había visto Derrida, el Ego stirneriano era, según los dos, la ficción suprema, el espectro que hacía falta conjurar a toda costa, algo que “sólo existe en la imaginación de San Max”²³.

22. *Ibidem*, p. 340.

23. *Ibidem*, p. 289. En su análisis de *La Ideología Alemana*, Paul Ricoeur afirma que la hostilidad de Marx al individualismo abstracto va pareja a su insistencia en los modos de producción, fuerzas y relaciones sociales, esto es, al “soporte de la vida real”: “las entidades objetivas tienen el soporte de la vida real de los individuos vivos reales. El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central [...] las estructuras anónimas tales como las condiciones materiales reciben inmediatamente el soporte de individuos reales. Las condiciones materiales son siempre condiciones para

El individuo stirneriano es la suprema de las abstracciones en tanto está totalmente desligado de las relaciones sociales y económicas, una “pura subjetividad” idealística que no tiene base en nada.

Por lo que se ha visto, la crítica de Marx y Engels es despiadada y penetrante. Igual que el conocido jinete manchego que lucha contra enemigos imaginarios, Stirner es una figura tragicómica que lucha contra toda una plétora de fantasmas, dejando inalterada la realidad. Las condiciones históricas se quedan tal y como son, ya que el único cambio “real” acontece en el interior de la conciencia del rebelde. Más genéricamente, el ataque a Stirner no enseña sólo un aproche teórico muy diferente, sino ante todo la distancia entre dos posturas políticas incompatibles. A los ojos de Marx y Engels, Stirner es el vocero de la pequeña burguesía alemana, preocupada por la inseguridad económica y social, y su noción de individuo único, su aversión a la sociedad, o la insistencia en la propiedad, son el caparazón teórico del liberalismo. Por tanto, el ataque a Stirner viene a ser la ocasión para un ataque a todas las tendencias “anarquistas e individualistas pequeño-burguesas”²⁴.

¿Es pues Stirner ese filósofo crédulo que dicen Marx y Engels? ¿El miedo stirneriano a los fantasmas es sólo un legado de un hegelismo mal digerido o hay algo más? Leamos pues a Stirner “sin Marx o contra él”, empezando por cuestionar la acusación marxiana de idealismo.

los individuos [...] el tema principal son todavía los seres humanos. Las condiciones materiales no pueden definirse si una esfera de actividad humana” (Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp. 110-113).

24. Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981, p. 130.

2. El caza fantasmas: ideología y poder en Max Stirner

Stirner nunca tuvo la oportunidad de contestar a las críticas que se le movían en *La ideología alemana*. La obra, aunque fue escrita en 1846, fue abandonada a “la crítica rodadora de los ratones”, según las palabras del mismo Marx, y no vio la luz hasta 1932²⁵. Suponer una hipotética respuesta de Stirner sería una especulación interesante, pero seguiría siendo una especulación. Sin embargo, una lectura atenta de la obra de Stirner revela, más bien que las carencias o la parcialidad de la lectura marxiana, el potencial político emancipador de Stirner, que Marx y Engels no quisieron ver. Stirner no sólo no ignora los factores materiales de dominación, sino que detecta una nueva tecnología de poder que se basa en la transformación del sujeto mismo. Igual que Marx y Engels, Stirner asume la tarea de denunciar la alienación del hombre moderno y, con ello, denunciar todo un sistema de dominación. Pero lo hace desplazando, por así decirlo, el objeto de análisis de las condiciones objetivas de dominación a la necesidad subjetiva de obediencia. Stirner, como veremos enseguida, no se interroga tanto sobre los factores de orden económico y social que están a la base de la dominación, sino en las motivaciones psicológicas que llevan al individuo a aceptar un sistema opresivo. Según él, para que un sistema o institución (Estado, Capital, etc.) pueda funcionar, precisa dotarse de un envoltorio fantasmal en el cual el individuo cree voluntariamente. El primer martillazo de Stirner va, por esto,

25. Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989, p. 9.

dirigido al sujeto de la creencia. Veamos pues el asunto más de cerca.

Marx y Engels, como se ha visto, acusaban a Stirner de otorgar a los fantasmas un papel y una existencia autónoma, esto es, de creer en la autosuficiencia ontológica del mundo espiritual. Citando la frase de Stirner según la cual “Yo no soy el espíritu y el espíritu no es Yo”, Marx y Engels concluyen que “este santo escamoteador [Stirner] presupone que el espíritu crea lo espiritual, para deducir de ello que se crea a sí mismo en cuanto espíritu”²⁶. Según Marx y Engels pues, Stirner “sustancializa” el espíritu, haciendo de ello una esencia, algo que existe independientemente del yo. Sin embargo, de cara a la lectura *topológica* de Marx, sería más oportuno privilegiar una lectura *polemológica*. Es decir, cuando Stirner opone el espíritu al Yo no está ubicando el espíritu y el Yo en dos “sitios” diferentes (lectura *topológica*), sino que subraya la incompatibilidad y la imposibilidad de mediación entre los dos términos (lectura *polemológica*). Hemos visto que, para la dialéctica nihilista stirneriana, la reconducción de lo ajeno a lo propio no tiene nada que ver con la reconciliación del sujeto con el mundo objetivo, sino con la ruptura total entre el Yo y cualquier objeto que exista independientemente del Yo²⁷. Para Stirner, allí donde

vive el espíritu, esto es, cualquier realidad “objetiva” y ontológicamente extrínseca al Yo, este se halla sometido y dependiente. La lectura *topológica* de Marx, en otras palabras, peca de cierto “ontologismo” en cuanto ubica el Yo y el espíritu en dos esferas separadas, cuando en realidad Stirner está describiendo un conflicto de tipo existencial entre dos “modos de ser”: el Yo auténtico y el Yo inauténtico. Para que el Yo sea un yo auténtico, tiene que derribar toda dimensión que le trascienda, esto es, toda dimensión espiritual. No se trata pues del conflicto entre “dos esencias”, sino de la incompatibilidad entre la dimensión auténtica del individuo y la esfera sagrada. La interpretación *polemológica*, por tanto, tiene el mérito de privilegiar una lectura de tipo *relacional* de la correspondencia entre el Yo y el espíritu. Stirner la describe, como hemos anticipado, como una relación sagrada. Lo sagrado, dice, coincide con todo lo que es ajeno al individuo y no le pertenece. En ambos hay algo perturbador, cuya naturaleza es inaccesible y recóndita, y que suscita obsequio y obediencia:

La ajenidad es una característica de lo “Sagrado”. En todo lo sagrado existe algo misterioso (*unheimlich*), o sea, extraño, algo que nos incomoda. Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión²⁸

26. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 167.

27. Deleuze entendió perfectamente el carácter dialéctico y antidialéctico de la filosofía stirneriana: “[Para Stirner] el sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo. Stirner es el dialéctico que revela el nihilismo como verdad de la dialéctica. Le basta formular la pregunta: ¿Quién? El yo único restituye a la nada todo lo que no es él, y esta nada es precisamente su propia nada, la propia nada del yo. Stirner es demasiado dialéctico para pensar

en términos que no sean de propiedad, de alienación y de reapropiación. Pero demasiado exigente para no ver a dónde conduce este pensamiento: al yo que no es nada, al nihilismo” (Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971, p. 227).

28. Stirner M., *op.cit.*, p. 45.

Todo lo que no es *proprio*, esto es, todo lo que es ajeno al individuo, tienen una dimensión sagrada. Cuando el objeto deja de ser propiedad del sujeto (que ya no se reconoce como su creador), se convierte en algo autónomo e independiente, esto es sagrado. Ello re-torna (freudianamente) bajo una forma inquietante (*unheimlich*), digno de respeto y veneración (*Ehrfurcht*).

Ahora bien. Stirner detecta algunas características que entrañan este tipo de relación. Por lo menos tres: subordinación, sacrificio, y terror. En primer lugar, la relación con lo sagrado es siempre una relación de tipo jerárquico, que ubica el individuo en una posición inferior y subordinada respecto al objeto sagrado. Lo sagrado genera una asimetría siendo ello lo que es “inaccesible al egoísta, lo que está sustraído a sus ataques, fuera de su poder, es decir, por encima de él”²⁹. Rudolf Otto parece hacerle de eco a Stirner. Remitiéndose a la definición de Schleiermacher del sentimiento religioso como el sentimiento de “absoluta dependencia”, Otto lo re-bautiza el “sentimiento de criatura”, “de quien hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas”³⁰. Se trata de una *relación de poder* de tipo jerárquico, donde el sometido renuncia a su voluntad en beneficio del objeto de culto. Roger Caillois, mucho más explícitamente, relaciona lo sagrado con el ejercicio de poder. Según el antropólogo francés, para que el poder sea tal, precisa superar los angostos límites materiales y dotarse de un “ascendente misterioso” sobre los

gobernados³¹. La relación de poder es siempre, según Caillois, una relación sagrada en cuanto todo poder “identifica su naturaleza con la de lo sagrado”³². De otra manera, no se entendería la docilidad de los dominados. Es interesante notar que mientras según Caillois lo originario es el poder, que luego precisa dotarse de un *mana* para gobernar, para Stirner en cambio lo originario es precisamente lo sagrado, mientras las relaciones de poder son sólo la consecuencia de la más primitiva subordinación del individuo a lo sagrado. Pero si lo más primigenio es lo sagrado y no el poder, como quiere Stirner, el derroque del poder nunca será eficaz si antes no se pone en entredicho la relación sagrada de subordinación y dependencia. Un segundo elemento que caracteriza la relación sagrada es el sacrificio. Según Stirner, toda relación *con* lo sagrado es siempre también una relación *de sacrificio a* lo sagrado. Quien se sacrifica, como se intuye, es el individuo mismo:

¿Quién, pues, “se sacrifica”? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. [...] La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa³³

La relación con lo sagrado conlleva una renuncia y una abdicación del individuo a favor del objeto sagrado. Finalmente, la última característica que entraña la relación con lo sagrado, es el terror. Ante el objeto sagrado, el sujeto se siente angustiado e impotente, y procura lidiar con esta ansiedad dándole una “estabilidad” y marcando sus confines, esto es, convirtiéndola

29. *Ibidem*, p. 77.

30. Otto R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 17.

31. Caillois R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984, p. 100.

32. *Ibidem*, p. 99.

33. Stirner M., *op.cit.*, p. 81.

en “temor sagrado”. El objeto de miedo “se convierte en una potencia interior a la que yo no puedo sustraerme”; ello, convertido en objeto de culto, “es en adelante inviolable”³⁴. Caillois también afirma que el temor es una de las características imprescindibles de la experiencia de lo sagrado, que “suscita sentimientos de temor y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso”³⁵. Por su parte, Otto confirma esta intuición al subrayar que en muchísimos idiomas la palabra *santo* tiene conexiones etimológicas con el concepto de terror, que es algo más que el simple temor: “es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas”³⁶. El terror a los fantasmas del cual habla Otto corresponde a este extraño sentimiento de temor y ajenidad que suscitan los “espectros” stirnerianos: en ambos casos el hombre se somete obsequioso y atemorizado a lo sagrado. Esta manera de entender lo sagrado, esto es, como una relación (basada en el sacrificio, la subordinación y el terror) y no como un atributo del objeto, tiene una consecuencia bastante evidente: la transformación del sujeto mismo en sujeto sagrado. El sujeto, en otras palabras, “cede” voluntariamente ante el objeto sagrado renunciando a sí mismo:

Lo que es sagrado santifica a su vez a su adorador, quien por su culto se convierte él mismo en sagrado; y del mismo modo santifica todo lo que hace: santo comercio, santos pensamientos, santas acciones, santas aspiraciones, etc.³⁷

34. *Ibidem*. p. 78.

35. Caillois R., *op.cit.*, p. 14.

36. Otto R., *op.cit.*, p. 23.

37. Stirner M., *op.cit.*, p. 46.

Marx y Engels malinterpretan a Stirner cuando afirman que este, no contento con santificar al objeto, convierte en mismo sujeto en santo³⁸. En realidad Stirner sólo está siendo consecuente con la noción de lo sagrado como relación. De hecho, el objeto no podría “ejercer” tranquilamente su dictadura sobre el sujeto sin una complicidad del sujeto mismo. Este tiene que estar, por así decirlo, a la escucha de lo sagrado. Al final y al cabo, Stirner anticipa la intuición de Zizek, según el cual nuestras creencias políticas se fundan en lo sublime, esto es, en un concepto grande, maravilloso, y vago que provoca reverencia, miedo y un sentido de grandeza hacia el mundo³⁹.

En conclusión: a pesar de las acusaciones de Marx y Engels, Stirner desentraña la lógica escondida sobre la cual descansa todo sistema de dominación, esto es, la transformación (voluntaria) del individuo en un *creyente*. El análisis stirneriano de lo sagrado revela una atención a aquellos mecanismos psicológicos, y no meramente económico-sociales, de dominación. Como para Marx, también para Stirner, detrás de toda dominación “objetiva”, hay un escenario escondido, pero para Stirner este no puede ser reducido a factores de orden económico y social, sino que encuentra en el sujeto, en su psicología, su foco y trámite⁴⁰. Así, mientras Marx y

38. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 172.

39. Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.

40. John Carroll ha acuñado el término “anarco-psicología” para referirse a la interrogación stirneriana acerca de la necesidad psicológica individual de creer en los espectros. Carroll ubica a Stirner (junto con Nietzsche y Dostoievski) dentro de una tradición intelectual minoritaria del siglo XIX: la “anarco-psicología”. Distintamente del racionalismo, común tanto al liberalismo que

Engels definían la ideología remitiéndose a las fuerzas materiales que originan un determinado sistema de ideas, Stirner habla en términos de psicología individual. Mientras Marx y Engels hacían un análisis histórico, sociológico y económico de lo que es y de cómo funciona la ideología, Stirner hace un análisis fenomenológico del sujeto de la creencia⁴¹. El filósofo de Bayreuth procura azarosamente responder a la pregunta fundamental de la filosofía política: ¿Por qué se obedece al poder? Y encuentra la respuesta en una determinada modalidad de construcción de la subjetividad (el creyente) que instaura una relación de dependencia, sumisión y temor hacia el objeto sagrado. Él renuncia a su egoísmo para convertirse en feligrés, cediéndolo todo al objeto de culto: así es el ciudadano hacia al Estado (liberalismo), el trabajador hacia la Sociedad (socialismo), o el Hombre hacia la humanidad (humanismo). A estas alturas, es menester pues adentrarnos en el discurso más propiamente político y ver

al marxismo, la “anarco-psicología” presta una atención especial al individuo y a su psicología. Según Carroll, Stirner sería el pionero de una manera nueva de abordar la teoría política, basada en un análisis psicológico de las relaciones entre el sujeto y el poder, ya que fue el primero en investigar la “necesidad psicológica de autoridad, sus orígenes inconscientes, la naturaleza de las relaciones del individuo con determinados ordenes de dominio” (Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974, p. 17).

41. Con todo, es preciso señalar (sin poder entrar aquí en este completo debate) que en su producción posterior Marx “pulirá” el economicismo que tal vez caracterizó sus escritos juveniles. Este cambio es evidente en trabajos como *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850* (1850), *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* (1852) o *La guerra civil en Francia* (1871).

cómo, de hecho, en la modernidad el individuo se ha convertido en un “nuevo” tipo de creyente.

3. El liberalismo como religión

La modernidad es, para Stirner, la época más espiritualizada de todas. Esta debajo de una capa supuestamente emancipadora, esconde en realidad la voluntad de convertir el mundo entero en un mundo espectral. En la época moderna, no sólo lo sagrado no se ha retirado del mundo, como querrían las “cabezas ilustradas”, sino todo lo contrario: ello se ha “mundanizado”, esto es, se ha encarnado en todas las manifestaciones mundanas de la vida social, como el Estado, la sociedad civil, el trabajo, etc. Como Schmitt, Löwith, Voegelin o Del Noce después de él, Stirner rechaza el teorema de la secularización como “retracción” de lo sagrado y ve más bien en la modernidad la época donde los viejos conceptos teológicos se han metamorfoseado en nuevas instituciones terrenales. La época que empieza con Descartes, Lutero y Hegel y que tiene en el liberalismo su ideología principal es, en pocas palabras, un cambio de guardia, una engañosa tentativa de reemplazar los viejos regímenes, las viejas normas y las costumbres tradicionales con unas nuevas. El resultado pues no es una liberación del individuo, sino un sometimiento aún mayor a lo sagrado. Según Stirner, el cristianismo no ha muerto, sino sólo ha dejado “la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa”⁴². Esta nueva religión es, según Stirner, el liberalismo (en sus tres variantes de liberalismo político, social,

42. Stirner M., *op.cit.*, p. 54.

y humano). Dentro de la crítica a los liberalismos, un sitio privilegiado ocupa la crítica al humanismo feuerbachiano⁴³.

43. Se ha notado que la crítica de Stirner a Feuerbach también contribuyó en marcar un giro adentro del recorrido intelectual del propio Marx que abandonará el legado humanístico del maestro. En los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Feuerbach es descrito como el “verdadero vencedor de la vieja teoría”, aquel que ha logrado la “fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría” (Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 184). Todavía La Sagrada Familia era un “culto a Feuerbach”, como confiesa el mismo Marx en una carta a Feuerbach fechada 24 de Abril de 1867. Sin embargo, poco después, en la *Die Deutsche Ideologie*, Marx redimensiona su entusiasmo inicial. Aquí por un lado Feuerbach es descrito como un idealista, que por un lado limita su revolución teórica al entendimiento de lo existente, más bien que a su destrucción, y por el otro abstrae las relaciones reales entre hombres en carne y hueso en la categoría esencialista de hombre. Dice Marx: “La “concepción” feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice “el hombre” en vez de los “hombres históricos reales”. (Marx K., Engels F., *op.cit.*, pp. 45-46). El concepto de “ruptura epistemológica” fue luego acuñado por Luis Althusser para definir el paso, en Marx, de la ideología y el mito a la realidad. Marx abandona el legado filosófico y humanístico de corte feuerbachiano, y empieza el estudio científico de la economía política. Según el francés, los *Manuscritos* marcan el fin de su periodo filosófico y humanístico, pero fue sólo con las *Tesis sobre Feuerbach y aún más con La Ideología Alemana* que Marx se desprende de todo humanismo y empieza a escribir como científico. (Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974). De manera aún más incisiva que Althusser, algunos autores han atribuido a Stirner un papel decisivo en el giro de Marx. Según Nicolas Lobkowitz’s por ejemplo, fue la lectura del *Der Einzige* que llevó Marx a distanciarse de Feuerbach y de los jóvenes hege-

Stirner cuestiona el humanismo en tanto discurso emancipador y desvela, detrás de la retórica de los derechos y las libertades, un tipo de gobernabilidad inédito, que engendra una dominación más sutil sobre el individuo, menos evidente y por esto más penetrante.

Como es sabido, en *Das Wesen der Christentums* (1841) Feuerbach aplicaba la noción hegeliana de alienación a la religión: esta es alienante porque pide al Hombre que abdique a sus mejores calidades, como la voluntad, la bondad, la racionalidad, y las proyecta sobre un Dios abstracto e inalcanzable. El Hombre ha olvidado su esencia, que luego ha buscado en un Dios trascendente. Este no es otra cosa sino una proyección ficticia de la especie humana, una ilusión, en una palabra: una reificación⁴⁴. Al remplazar Dios con el Hombre y hacer de “lo humano lo divino, de lo finito lo infinito”, Feuerbach encarnaba el proyecto del humanismo ilustrado que consistía en poner al Hombre al centro del universo. El libro, que fue una bomba entre los jóvenes hegelianos, no logró cautivar a Stirner, que no se une al coro y lanza una dura crítica al proyecto

lianos (cfr. Lobkowitz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967, pp. 400-402).

44. Una cita, muy llamativa, valga como resumen del discurso feuerbachiano: “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana” (Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 66).

feuerbachiano. El filósofo de Landshut no sólo no se habría desembarazado de la religión, sino que le habría dado una ulterior vuelta de tuerca bajo la forma “laica” del humanismo. Feuerbach hace un cambio del sujeto, que ya no se llama Dios sino Hombre, pero deja intacto el predicado, esto es lo divino. Igual que antes, el sujeto sigue estando subordinado al predicado, que “persigue” desesperadamente sin nunc poder alcanzar. Es más: el humanismo feuerbachiano es aún más pernicioso que la vieja religión cristiana porque, si en aquella lo sagrado era algo externo e impersonal, que pedía una adhesión meramente formal, en el humanismo ello se insinúa en los más profundos meandros de la conciencia como fantasma del Hombre:

El fantasma se ha corporificado, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue, trata de conjurar, averiguar, transformar en realidad y en verbo; el hombre es Espíritu.⁴⁵

Decir que “el Hombre tiene que convertirse en el ser supremo para el hombre” no significa otra cosa, según el filósofo de Bayreuth, que el hombre de carne y hueso (el hombre con la “h” minúscula), tendrá que perseguir desesperadamente su esencia (el Hombre con la “H” mayúscula). Aquella que, para Feuerbach, era una promesa de emancipación, es para Stirner la más grande pesadilla que el individuo pueda tener. De ahora en adelante, este se ve llamado a realizar su esencia, la esencia humana. Este es el nuevo espectro, más terrible y aterrador, que acecha al individuo “desde adentro”. El humanismo, en otras palabras, engendra un tipo de dominación más luciferina porque acucia la dependencia del individuo hacia

lo sagrado. Stirner nota sarcásticamente que “si Dios nos ha hecho sufrir cruelmente, “el Hombre” está en situación de martirizarnos más cruelmente aún”⁴⁶. Un ejemplo de la nueva religión laica ha sido la Revolución francesa, donde por amor al Hombre (*ton anthropon*) como ente genérico, los “padres de la iglesia revolucionaria” llegaron a degollar los hombres reales (*tous antropos*). El humanismo, en conclusión, no sólo no logra emancipar al hombre de la mistificación religiosa, sino que ata aún más el individuo a lo sagrado. Dios ya no demora en el más allá, sino que cada uno lleva lo divino en su seno, y su realización se convierte en la vocación más alta y noble. El humanismo pues desplaza lo sagrado desde lo externo hacia lo interno, ubicándolo en el corazón del hombre mismo y la religión humana se ha convertido en la “última metamorfosis de la religión cristiana”⁴⁷. A Stirner le es indiferente que el objeto de la creencia sea el Hombre y ya no Dios, hasta que se quede intacto el apego subjetivo a la creencia. De hecho, como hemos visto en el párrafo anterior, el objeto de la creencia tiene en sí un papel bastante marginal o por lo menos secundario respecto a la creencia como factor que estabiliza la identidad del creyente. Stirner no está tan interesado en cuestionar el objeto de fe (que puede ir de Dios al Hombre y el progreso, etc.) como el apego mismo a la creencia. Desde este punto de vista, el liberalismo no supone ningún paso adelante respecto al cristianismo, porque el primero, igual que el segundo, se basa en el desdoblamiento (*Entzweiung*) del yo:

Si no soy yo, es otro (Dios, el verdadero Hombre, el verdadero devoto, el hombre razonable, el hombre libre, etcétera), el que

46. *Ibidem*, p. 176.

47. *Ibidem*, p. 173.

45. Stirner M., *op.cit.*, p. 49.

es yo, el que es mi yo. Todavía bien lejos de mí, hago de mí dos partes, de las que una, la que no es alcanzada y tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no espiritual, debe ser sacrificada⁴⁸

Si antes el espíritu era externo al yo, con el humanismo/liberalismo, ello se desplaza al corazón del individuo, que se ve dividido entre su existencia (tal y como es) y su *esencia* (como debería ser). Stirner llega a analizar, con el ojo del psicólogo clínico, esta personalidad renunciataria, que se convierte en su propio verdugo (*heautontimorumenos*). El humanista, igual que el cristiano, persigue una imagen idealizada de sí, que está en otro sitio, y tiene que ser realizada. Por ello está condenado a la insatisfacción perpetua: su yo presente será siempre demasiado pequeño, demasiado incompleto e imperfecto, demasiado limitado respecto al yo ideal. En conclusión: el liberalismo, en todas sus variantes, se basa en una fractura del individuo y en su sacrificio al Yo ideal. Esta lógica es evidente en el liberalismo político. El Estado moderno, afirma Stirner, exige la “muerte del individuo”, esto es, la renuncia a su autonomía. Ello es irrespetuoso del individuo y sólo quiere “hacer de Mí otro Yo, un buen ciudadano”⁴⁹. Igual que la Iglesia antes de ello, el Estado tiene una vocación “redentora”: ello pide al individuo que sea Hombre y buen ciudadano, esto es, que se conforme a una serie de normas, de comportamientos correctos, a una determinada moral, etc. El Estado, dice Stirner:

descubre su hostilidad respecto a mí, exigiendo que Yo sea un Hombre [...] Así, no debo ser un egoísta, sino un hombre “de buenas ideas y de buenas obras”, o, dicho de otro modo, un hombre moral. Ante el Es-

tado y su organización, debo ser impotente, respetuoso, etc. [...] El mundo que crea el creyente (Espíritu creyente) se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (Espíritu Humano), se llama Estado⁵⁰

El feligrés de la modernidad política se llama ciudadano, que no casualmente Stirner define también “protestante político” y compara al viejo ideal del buen cristiano. Al Leviatán democrático ya no le hace falta usar la fuerza bruta por que su fuerza está en la veneración de los ciudadanos y, dice Stirner, “venerar, no es solamente temer, es, además, honrar”⁵¹.

A estas alturas, vemos el discurso stirneriano en su conjunto. El filósofo de Bayreuth, por un lado acoge la noción de ideología como distorsión, por el otro rechaza la noción de un sujeto autónomo y no atrapado en las mallas de la ideología⁵². La identidad, cualesquiera que fuera, incluso la mismísima esencia humana, es ella misma una construcción ideológica. Esta perspectiva, que tiene un parecido evidente con el estructuralismo althusseriano⁵³, obliga a repensar la noción mar-

50. *Ibidem*, p. 182.

51. *Ibidem*, p. 78.

52. Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005, p. 79.

53. Como es ampliamente sabido, Althusser llama “interpelación” a esta construcción del sujeto por parte de los aparatos ideológicos. Esta resulta eficaz en la medida en que el individuo responda positivamente la interpelación, convirtiéndose en sujeto. Es conocido el ejemplo althusseriano de la interpelación ideológica: “Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o

48. *Ibidem*, p. 344.

49. *Ibidem*, p. 319.

xista de ideología como ofuscamiento y distorsión a los daños de un sujeto que es pasivamente engañado. Según Stirner, el sujeto participa activamente a su propia alienación, constituyéndose como sujeto de la ideología: la tentativa del individuo de estar a la altura del Hombre, su sentimiento de culpa e incompletud, su temor reverencial hacia la figura sagrada, etc. son las técnicas de construcción de la individualidad en una subjetividad determinada. En este sentido, ha de interpretarse la hostilidad de Stirner a la vocación (*Beruf*): todo sistema ideológico se basa en una fractura o escisión del individuo, que renuncia a sí mismo y a su egoísmo, para convertirse en un creyente. No se trata pues de que el Estado o el Capital engañen el individuo y le oculten una verdad fundamental, sino que el indivi-

no) “¡Eh, usted, oiga!”. Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía “precisamente” a él y que “era precisamente él quien había sido interpelado” (y no otro). La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa” (Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974, pp. 57-58). Sin poder aquí profundizar en el asunto, vemos claramente que tanto Stirner como Althusser piensan el sujeto ya no como una esencia sino como un proceso, y ponen de manifiesto la ambigua relación entre el sujeto y el poder. El sujeto mismo, en pocas palabras, es una construcción de lo que Althusser denominaba “aparatos ideológicos de Estado” y que Stirner llama “liberalismo”. No es casual que el mismo Althusser contaba a Stirner entre aquellos pensadores de la tradición materialista del pensamiento occidental, desconocida casi por completo, y que han pasado a la historia por “idealistas de la libertad” (Althusser L., “Retrato del filósofo materialista”, en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002, pp. 9-10).

duo mismo se conforma voluntariamente a una serie de normas (como la responsabilidad, o el duro trabajo por ejemplo) que hacen de él, propiamente, un sujeto. Stirner pues no desconoce la materialidad del Estado, del Capital, etc., en cuanto productos históricamente determinados por la actividad humana, sino que hace hincapié en la “parte maldita” de estas instituciones, su reverso fantasmal. Él entiende que ninguna “realidad objetiva” (o estructural) puede dominar el sujeto sin una complicidad del mismo. Más sencillamente: Stirner se pregunta, como había visto claramente Derrida, “pero ese otro ¿qué es?”, o sea, cómo es posible que el fantasma ejerza una fuerza, práctica y material, en la vida diaria? Y encuentra la respuesta en una determinada manera del individuo de construirse como sujeto de la creencia. Sólo así, “ese otro” puede embrujar con su *mana* al individuo. Un último problema, o fantasma, acecha la teoría stirneriana: el Único.

4. Der Einzige und Seine Empörung

Hemos visto que la teoría stirneriana de la ideología mantiene la noción de ideología como distorsión, pero abandona al mismo tiempo la idea de un sujeto pasivamente engañado. La esencia humana misma no es otra cosa sino un espectro, esto es, una ilusión ideológica⁵⁴. Aún así, Stirner no renuncia a pensar la posibilidad de salir del embrujamiento ideológico, y lo hace acu-

54. Para una discusión completa acerca de las diferencias entre Marx y Stirner sobre la relación individuo-sociedad, véase Thomas P., “Marx and Stirner”, en Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980, pp. 125-175, p. 155-156.

diendo al concepto más oscuro, y aún así preponderante, de su filosofía: el *Einzig*. Hemos visto que, para Marx, el Único era la ficción suprema, el más terrible de los espectros. Sin embargo, la noción stirneriana de individuo único es algo más compleja. Para Stirner, de hecho, no se trata de encontrar una identidad pura más allá de la distorsión ideológica, sino de poner en cuestión la noción misma de identidad como lugar de la ideología. No hay que olvidar que, detrás de la descripción stirneriana de la frustración psicológica del hombre fracturado, está una sólida impostación teórica. Stirner, recordaremos, es el único entre los jóvenes hegelianos que no concibe la desalienación en términos de recuperación de las esencias, sino de rechazo de las mismas. El sujeto no se busca en el objeto extraño, ni tiene que desentrañar ninguna verdad oculta en ello. La re-apropiación es, en Stirner, un movimiento negativo a través del cual el sujeto aniquila la autonomía, esto es la auto-suficiencia ontológica, del objeto. Alienado no es entonces el sujeto que ha objetivado su esencia en la sustancia, sino precisamente aquel que se ha “desdoblado” en el objeto. Estando así las cosas, está claro que el *Einzig* no puede ser él mismo una esencia, como el Hombre de Feuerbach. Ello, literalmente, tiene que ser nada:

Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora (schöpferische Nichts), la nada de la que saco todo⁵⁵

El Único es un vacío, pero un vacío que “vacía” el mundo de todo sentido. Vale para Stirner el lema anarquista según el cual la gana destructora es al mismo tiempo una gana creadora. La nada creadora pues nada tiene a que ver con la

55. Stirner M., *op.cit.*, p. 15.

“fantasía de la capacidad”, como decían Marx y Engels, es decir, con la voluntad de “llegar a ser todopoderoso, es decir, nada, un absurdo, una fantasmagoría”⁵⁶. El Único no es una meta que cumplir, algo que realizar. De ser así, sería un enésimo espectro al cual se le debe obediencia y sumisión. Para Stirner, será posible salir del “círculo mágico del cristianismo” sólo cuando cese el conflicto entre “la existencia y la vocación, entre Yo tal como soy y Yo tal como debo ser”⁵⁷. No se trata pues, como quisieron ver Marx y Engels, de que el egoísta stirneriano ya no se sacrifica a nada “más alto” por que él mismo es el más alto⁵⁸, sino de un rechazo de la ló-

56. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 310.

57. Stirner M., *op.cit.*, p. 370.

58. Marx K., Engels F., *op.cit.*, p. 294. Como hemos visto, Stirner no pudo leer *La Ideología Alemana* y contestar a las críticas que allí se le hacían. Sin embargo, la acusación marxista según la cual Stirner hizo del *Einzig* un “Dios en la tierra” era bastante común entre los primeros reseñadores de Stirner (Bauer, Hess, Feuerbach y Szeliga, entre otros), a los cuales responde en *Recensenten Stirners* (1845). Sus críticos se equivocaban en querer encerrar el Único en un concepto, haciendo de él algo fijo y estable, y pasando así por alto lo único que realmente describe el *Einzig*, esto es, su in-esencialidad, su ser fuerza y posibilidad. Stirner culpa el lenguaje por los malentendidos que se han originado en la lectura de su obra. La lengua sólo es capaz de expresar conceptos, es decir, objetos del pensamiento, “verdades” que, como tales, son “sagradas”. Pero el Único no consigue encontrarse a sí mismo en el orden simbólico de lenguaje y, por tanto, siempre es alienado respecto a ello. Este sujeto stirneriano es literalmente un indecible: él no se puede identificar con el Hombre o cualquier otra esencia pero tampoco consigo mismo. Léase, como ejemplo, este paso de *Las Respuestas* “El Único aparece, pues, como el «fantasma de los fantasmas», como el «individuo sagrado, que hay que quitárselo de la cabeza», y como un pálido «fanfarrón». Stirner nombra al Único, y al

gica sacrificial *tout court*. De hecho, para Stirner el individuo no debe sacrificarse a nada, por que “no es “llamado” a nada”; no tiene más “deber” y “vocación” que lo tienen una planta o un animal”⁵⁹. Si entonces todo sistema ideológico funciona precisamente “fracturando” el individuo y convirtiéndolo en un sujeto, entonces toda estrategia de resistencia a la colonización ideológica deberá pasar a través del rechazo de las esencias, o sea de las identidades espectrales que estamos llamados a cumplir. Stirner llama esta estrategia de rechazo el *Empörung*:

Revolución (*Revolution*) e insurrección (*Empörung*) no son sinónimos. La primera consiste en una transformación (*Umwandlung*) del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente (*unvermeidliche Folge*) a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos (*eine Erhebung der Einzelnen*), una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros

mismo tiempo dice: los nombres no te nombran: habla de él, llamándolo el Único, y sin embargo, añade que el Único no es más que un nombre; por tanto, quiere decir algo diferente de lo que dice, más o menos como aquel que te llama Ludwig no se refiere a un Ludwig cualquiera, sino a ti, para quien no tiene palabra. Lo que Stirner dice es una palabra, un pensamiento, un concepto; lo que quiere decir no es ninguna palabra, ningún pensamiento, ningún concepto. Lo que dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible (Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013, pp. 92-93).

59. Stirner M., *El Único*, op.cit. p. 332.

mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras.⁶⁰

A pesar de las bromas de Marx, según el cual la distinción entre revolución e insurrección es “el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es”⁶¹, la diferencia tiene gran calado para la teoría política contemporánea. De hecho, revolución e insurrección remiten a dos relaciones distintas del sujeto con el objeto y, de allí, a dos distintas construcciones del sujeto mismo. Como se desprende de la cita anterior, la revolución procura superar el orden existente pero no del orden en cuanto tal, ““este” gobierno y no al gobierno”. Por esto, toda revolución acaba siendo, al fin y al cabo, una restauración: ella sustituye un amo por otro. Un ejemplo de ello es, como es evidente, el propio humanismo feuerbachiano que, aunque destrone Dios y ponga en su lugar al Hombre, reafirma la opresión religiosa y la dependencia del individuo de un nuevo espectro. Stirner describe al revolucionario como un fanático que se siente movido por fuerzas sobre-humanas, por finalidades trascendentes, por un bien o una causa imperecedera. La revolución mantiene una relación de tipo religioso, por que el sujeto depende por completo del objeto, al cual se sacrifica (y sacrifica los demás). El revolucionario está “volcado” sobre el objeto y su actividad apunta a una transformación de las condiciones externas y objetivas. Así, desde la perspectiva *polemológica* stirneriana, el fanatismo revolucionario no es lo bastante demoledor por que mantiene encadenado el individuo a una “idea fija”. El conflicto y la oposición del fanático respecto del orden existente son sólo aparentes, ya que el sujeto sigue sacrificándose al objeto. De toda otra ín-

60. *Ibidem*, p. 322.

61. Marx K., Engels F., op.cit., p. 448.

dole es la insurrección. Esta no es la negación de un dominio determinado, como es el caso de la revolución, sino del dominio como tal. Ella es una negación metafísica, esto es la negación, perpetua y sin mediación, del existente. Sus razones no son políticas y sociales, sino “egoístas porque no tienen otro objetivo que Yo y mi individualidad”⁶². Él no pone ninguna confianza en la transformación palingenética del existente, si antes el individuo no ha conseguido desprenderse de su apego al objeto. En el acto de la insurrección, el objeto deja de aparecerse como algo sagrado, para convertirse en una propiedad del sujeto. Rebelándose contra el existente, el yo quita al objeto su impenetrabilidad, su carácter estático y ontológicamente independiente del sujeto, y lo convierte en su propiedad. El rebelde, en conclusión, no quiere cambiar un existente por otro, sino sólo quitarle el existente (y a todo existente) su dictadura sobre el yo. El filósofo italiano Giorgio Penzo ha hablado, al respecto, de “rebelión existencial”. La insurrección, según Penzo, es una labor constante de destrucción, a través de la cual el yo consigue quebrantar la supuesta autonomía ontológica del objeto y superar la dimensión alienada de la vida diaria. Rebelándose contra el existente y demoliendo las formas objetivadas de las relaciones sociales, el individuo tiende hacia la autenticidad, que consiste en la *Eigenheit* o propiedad de sí⁶³. Más sencillamente: rebelándose, el individuo se desprende de las hipótesis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo para llegar a poseerse de verdad. Se pasa así de una dimensión inauténtica, donde el individuo sigue embrujado por el objeto, a una auténtica, donde el indivi-

62. Stirner M., *op.cit.*, p. 322.

63. Penzo G., *Max Stirner; op.cit.*, p. 308.

duo se desprende de la tiranía del objeto y se descubre a sí mismo detrás del mundo objetivo. De manera aún más contundente, Saul Newman relaciona la insurrección stirneriana a una específica modalidad de resistencia, esto es, el rechazo a las esencias. No se trata de liberar una identidad esencial de las opresiones externas, sino de liberarse precisamente del poder tiránico de las esencias⁶⁴. Ambas lecturas tienen el mérito de subrayar un aspecto decisivo de la insurrección stirneriana: ella no apunta a la recuperación de una esencia, sino que demuela toda idea fija. Por lo visto, podemos, “contra” Marx, extraer una conclusión del análisis de la insurrección stirneriana: ella va dirigida, ante todo, contra el apego a aquellas formas de subjetividad que nos hacen dependientes de la dominación. La insurrección, por lo tanto, no se limita al mero cambio de la conciencia que sin embargo deja intactas las condiciones externas, sino que es un más profundo cuestionamiento de la misma identidad que nos constituye como sujetos de poder⁶⁵.

64. Newman S., ‘Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology’, *Journal of Political Ideologies*, 6/3 (2001), p. 327.

65. Stirner tiene un “precedente” (lógico, no cronológico, está claro) en Foucault. También el filósofo francés veía la posibilidad de resistencia en el rechazo a las formas de subjetividad que construyen al individuo: “el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (Foucault M., “El Sujeto y el Poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3 (1988), 3-20, p. 11.)

Conclusión

En este escrito se ha procurado recoger el reto, lanzado por Derrida, de leer a Stirner “sin Marx o contra de él”. “Contra” Marx, se ha visto que Stirner no ignora los factores materiales de dominación, sino que entiende que ninguna dominación “objetiva” es posible sin un envoltorio fantasmal que la sujeta y sin un sujeto dispuesto a creer en ella. El mundo fantasmal no está de manera alguna separado del mundo real sino que constituye su verdadera base. Las ideas abstractas, al final y al cabo, no son tan abstractas cuando es precisamente gracias a ellas que el mundo “concreto” (y las instituciones como el Estado, el Mercado, etc.) se hace inteligible. Stirner entiende pues que toda dominación “material” domina ante todo gracias a una carga simbólica que los dominados le reconocen. En este sentido, la denuncia de Stirner del liberalismo en tanto forma secularizada del viejo cristianismo es muy llamativa. Detrás del discurso, aparentemente emancipador de la modernidad, y de la verborrea liberal acerca de la igualdad, los derechos, la libertad, se cela en realidad un sometimiento aún mayor del individuo. Este no sólo no se libera de las cadenas de la religión, sino que se transforma en un “perfecto creyente”. El lenguaje, laico e ilustrado del liberalismo es heredero de los sermones cristianos y va dirigido ello también a feligreses. El individuo liberal, el buen ciudadano, el honesto trabajador, etc. es, exactamente igual que el “buen cristiano”, un creyente. Stirner, en conclusión, desentraña la *creencia* como la lógica de toda espectralidad. Para el filósofo de Bayreuth, detrás del fantasma no hay sólo, como quiere Marx, las condiciones socio-económicas materiales, sino ante todo la disponibilidad subjetiva para creer en ello. Por esto, cualquier liberación

política de la opresión externa, está destinada al fracaso si antes no ponemos en entredicho nuestra subjetividad de creyentes. Stirner sugiere una estrategia, ante todo ética, de emancipación: la insurrección (*Empörung*). Esta es la voluntad de afirmación de la *Eigenheit* entendida como autonomía respecto de todas “las ideas fijas”, inclusive el fantasma de la identidad personal. Pero la fuerza del discurso stirneriano está tal vez en otro sitio. Derrida la notó y a la vez decidió ignorarla. De hecho su fascinación hacia Stirner se debe tal vez a que Stirner conjura toda “metafísica de la presencia”. Detrás de los fantasmas, Stirner no descubre ninguna presencia, ninguna verdad última (ni siquiera la “verdad” del individuo) y nos alerta más bien del peligro de creer que se ha acabado de una vez por todas con los fantasmas. Mientras Marx querría desembarazarse de los espectros de manera definitiva. “Contra” Marx, sea tal vez oportuno hacerle caso a Sloterdijk y defender la “indecibilidad” del Único contra el dogmatismo de quien cree que “la «realidad» de un sujeto viene determinada «en última instancia» por su posición en el todo de los «procesos de producción»”⁶⁶. Hemos de barajar la posibilidad que, hoy en día, la antropología radicalmente negativa de Stirner brinde una posibilidad de resistencia no esencialista al poder. El *Einzig* como “sitio negativo”, rechazo de toda identidad positiva o vocación, es la negativa a dejarse definir por alguna propiedad o esencia. Él es un lugar de “exceso” o transgresión que sobrepasa el discurso ideológico del humanismo. Resistiéndose a un poder que es cada vez más positivo y propositivo, que anima el individuo a ser único, particular, el *Einzig* afirma su unicidad en el acto de la retracción del existente.

66. Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, Madrid, 2015, p. 330.

En una época en que es vital ser alguien, el Único prefiere, impopularmente, seguir siendo un Don Nadie.

Agradecimientos

Quiero agradecer a las/os dos revisoras/es anónimas/os por los útiles consejos que han hecho posible este trabajo.

Bibliografía

Althusser L., “Retrato del filósofo materialista”, en Althusser L., *Para un materialismo aleatorio*, Arena libros, Madrid, 2002.

Althusser L., *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.

Althusser L., *Para Leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974.

Caillouis R., *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1984.

Carroll J., *Break-out from the crystal palace. The anarcho-psychological critique. Stirner, Nietzsche, Dostoevsky*, Routledge, Londres, 1974.

Deleuze G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Madrid, 1971.

Derrida J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.

Feuerbach L., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995.

Foucault M., “El sujeto y el Poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3, 1988, 3-20.

Hook S., *From Hegel to Marx. Studies in the intelectual developement of Karl Marx*, The University of Michigan Press, Michigan, 1962.

Lobkowicz N., *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*,

University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1967.

Marx K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Progreso, Madrid, 1989.

Marx K., Engels F., *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1984.

Marx K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

McLellan D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.

Newman S., ‘Spectres of Stirner: A contemporary critic of ideology’, *Journal of Political Ideologies*, 6/3, 2001.

Newman S., *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, Londres, 2005.

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

Penzo G., *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonia, 1981.

Ricoeur P., *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona, 1997.

Sloterdijk P., *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, México, 2015.

Stirner M., *El Único y su propiedad*, Pablos Editor S.A., México, 1976.

Stirner M., *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja, 2013.

Thomas P., *Karl Marx and the anarchists*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1980.

Trías Folch L., “Contra el hegelianismo: Max Stirner” en vol. col A.A. Bolado (coord.) *En torno a Hegel*, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974.

Zizek S., *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2003.

Zizek S., *Sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992.