



Universidad de Valladolid

Existencia y crítica desde el
egoísmo dialéctico de Max
Stirner

Trabajo Fin de Grado

Autor: Martín Heredero Campo

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

Junio 2021

Resumen

Tras la filosofía occidental resuena una pregunta: ¿Qué es el hombre? Max Stirner radicalizó esta cuestión, transformándola en: ¿Quién es el hombre? Esta incógnita se responde sólo desde la individualidad (*Eigenheit*). Stirner representa a la vez el máximo desarrollo de la dialéctica y la radical contestación de la filosofía hegeliana. En *El Único y su propiedad*, la crítica a la filosofía del concepto se realiza a través de la negación de todo lo contrario a la individualidad. Exaltando su poder, el Único (*Der Einzige*) se levanta contra las construcciones ideológicas modernas que le anulan, reedificando la realidad viciada por el pensamiento absoluto. Podemos extraer de esta filosofía una doble enseñanza. En primer lugar, que el egoísmo dialéctico presenta un aparato teórico válido para el análisis del papel de lo divino en los sistemas sociales, detectando las tendencias destructoras apuntadas a la individualidad. Y en segundo lugar, que esta herramienta teórica va acompañada de cierta praxis existencial basada en la aserción de la particularidad inherente a la individualidad, contra la enajenación de la propiedad del egoísta.

Palabras clave: Individualidad, Dios, egoísmo, Max Stirner, negatividad, creatividad, nada, existencia, crítica, alienación, apropiación, consumo, poder, propiedad.

Abstract

A question lies behind Western philosophy: What is man? Max Stirner radicalized this interrogation, and transformed it into: Who is man? This can only be answered referring to ownness (*Eigenheit*). Stirner represents both the maximum development of dialectics and the most radical challenge of Hegelian philosophy. In *The Ego and its own*, the critique of conceptual philosophy is carried out through the negation of everything opposed to individuality. Exalting his power, the Unique One (*Der Einzige*) rises up against the modern ideological constructions that nullify him, rebuilding the reality perverted by absolute thought. It is possible to extract a double teaching from this philosophy. Firstly, dialectical egoism presents a valid theoretical apparatus for the analysis of the role of the divine in social systems, detecting the destructive tendencies aimed at individuality. Secondly, this theoretical tool is accompanied by a certain existential praxis based on the assertion of the particularity inherent in individuality, against the alienation of the property of the egoist.

Keywords: Ownness, God, egoism, Max Stirner, negativity, creativity, nothing, existence, critique, alienation, appropriation, consumption, power, property.

“La historia moderna es el diálogo entre dos hombres: uno que cree en Dios, otro que se
cree Dios”

Escolios a un texto implícito, Nicolás Gómez Dávila

“El futuro dirá que los únicos clarividentes eran los Anárquicos y los Nihilistas”

Breviario del caos, Albert Caraco

“Through my small, bonebound island I have learnt all I know, experienced all, and
sensed all”

Carta de Dylan Thomas a Pamela Hansford Johnson, Noviembre de 1933.

ÍNDICE.

Introducción	1
1. De Johann Kaspar Schmidt a Max Stirner.....	1
2. El pensamiento de Stirner en la historia.....	2
3. Objetivos y precauciones.....	10
Capítulo 1: Dialéctica y egoísmo	12
1. El desarrollo histórico.....	12
2. El análisis dialéctico.....	16
3. Stirner y la dialéctica radical.....	17
Capítulo 2: La modernidad	21
1. Una lógica de la alienación: los fantasmas.....	21
2. Tres apariciones.....	25
2.1. Liberalismo político.....	25
2.2. Liberalismo social.....	27
2.3. Liberalismo humano.....	28
3. La modernidad contra la individualidad.....	29
Capítulo 3: La individualidad y su poder	32
1. El no-hombre.....	32
2. Apropiación, poder y consumo.....	34
3. El Único.....	45
4. La asociación.....	48
5. El goce de sí.....	52
Capítulo 4: Conclusiones	55
1. Un modo de existencia.....	55
2. Una filosofía crítica.....	58
3. Hacia una comprensión egoísta del presente.....	59
Bibliografía	65

Introducción

“Yo he basado mi causa sobre nada”¹

1. De Johann Kaspar Schmidt a Max Stirner

Max Stirner nació en Bayreuth bajo el nombre de Johann Kaspar Schmidt en 1806, en un periodo de convulsión social y de agitación intelectual. El Sacro Imperio Romano Germánico daba paso al gobierno de Napoleón y a la Confederación del Rin. Los Estados alemanes se encaminaban hacia la Revolución de 1848.

De los primeros años de la vida de Johann no conocemos gran cosa². Su padre, Albert Schmidt, murió al poco de nacer él. Sophia Eleonora, madre de Johann, se casó con un farmacéutico y el matrimonio se mudó a Kulm. El joven Johann permaneció en Bayreuth con sus padrinos, aunque no mucho tiempo después se reuniría con su madre de nuevo.

En su juventud fue un estudiante normal, cuyos resultados fueron buenos sin brillantez. En 1829 abandonó Bayreuth para estudiar filosofía en Berlín. Allí coincidió con Ludwig Feuerbach, también estudiante. Acudió a las lecciones impartidas por Schleiermacher y Hegel, cuya influencia en el joven Johann es determinante para la comprensión de su obra. Tras completar sus estudios, interrumpidos en numerosas ocasiones, se dedicó a la enseñanza privada, pues experimentó dificultades en el acceso a un cargo de educación estatal.

Su primera esposa murió durante el parto de su hijo nonato. Se casó una segunda vez, con Marie Dähnhardt, en 1843. A su segunda esposa la conoció en el círculo intelectual de Los Libres (*Die Freien*), formado en la taberna *Hippel's Weinstube* por un variopinto grupo de pensadores. Podemos fijar esta época como el momento en que Johann Kaspar

¹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 57.

² Los datos biográficos que se detallan a continuación aparecen en la biografía de Stirner más completa que puede encontrarse: MACKAY, J. H. *Max Stirner: His life and work*, California, Peremptory Publications, 2015.

Schmidt, el profesor de señoritas de la alta sociedad, dio paso a Max Stirner, el salvaje crítico de la modernidad y escritor de *El único y su propiedad*.

Stirner acudía con asiduidad, probablemente desde 1841, a las reuniones en la taberna de Hippel, formando parte del ambiente de los Jóvenes Hegelianos que desataban sus críticas en acalorados debates acerca de los más diversos temas. El grupo de Los Libres contaba con importantes figuras intelectuales de la época, como los hermanos Bruno y Edgar Bauer, Arnold Ruge, o Ludwig Buhl. Estos jóvenes recibían en sus conversaciones a quien quisiera unirse, y fueron visitados por Feuerbach, Karl Marx o Friedrich Engels. Gracias a este último contamos con el único retrato que nos da una idea de la apariencia física de Stirner. En el dibujo realizado por Engels, Stirner aparece ocupando un segundo plano en la discusión, observando impasible lo que ante sus ojos acontece. Esto concuerda con el perfil que Mackay esboza en la biografía dedicada a Stirner³. Según los testimonios recogidos por Mackay, Stirner siempre mantuvo una presencia discreta en las discusiones. La moderación en el carácter del filósofo abarcaba tanto su discurso como su apariencia. Era un hombre corriente, cordial pero distante, aparentemente desapasionado, que expresaba sus opiniones sin elevar la voz y sin ocupar demasiado tiempo. Su actitud podía parecer la de alguien indiferente, pero expresaba en realidad la tranquilidad del que ya se sabía libre.

Esta fue la época dorada de la producción filosófica de Stirner, que culminó en 1844. Hasta esa fecha publicó numerosos artículos⁴ en periódicos como *Rheinische Zeitung*, *Leipziger Allgemeine Zeitung*, o *Berliner Monatsschrift*. En estos artículos puede rastrearse el germen de su filosofía, que alcanzó su máxima expresión al publicar, en octubre de 1844, *El único y su propiedad*, obra en que se articulan las raíces del pensamiento que de ahora en adelante llamaremos egoísmo dialéctico⁵.

2. El pensamiento de Stirner en la historia.

La filosofía de Stirner ocupa un lugar incómodo en la historia del pensamiento. La difícil clasificación de su obra se manifestó muy pronto: a los pocos días de ser publicada, fue censurada por las autoridades de la Königlich-Sächsische Kreis-

³ Ibid.

⁴ Algunos de los más importantes están traducidos al español en STIRNER, M. *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013.

⁵ Continuamos así desarrollando la interpretación introducida por WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010.

Direktion⁶. Sin embargo, este secuestro duró poco, pues el ministro Von Falkenstein pensó que el libro escrito por Stirner era demasiado absurdo como para suponer ningún peligro. Más tarde, durante el agosto de 1845, volvió a ser censurada definitivamente por el Consejo Superior Prusiano de Censura. No obstante, los primeros mil ejemplares habían llegado ya a muchas manos, y fuera de Prusia la obra circulaba sin ningún problema. Así, las respuestas no tardaron en llegar. Los primeros críticos de Stirner fueron Ludwig Feuerbach, Moses Hess y Szeliga⁷. Stirner respondió a estas tres críticas en *Los recensores de Stirner*⁸.

La obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo* es atacada con precisión y desde distintos frentes en *El Único y su propiedad*. La crítica que Stirner lanza contra el ateísmo de Feuerbach, que será expuesta en mayor detalle más adelante, se vertebra sobre la idea de que Feuerbach no prescinde de la teología para fundamentar su pensamiento, sino que de hecho atribuye a los individuos una esencia, concretamente la de lo humano, que se encuentra exteriorizada de forma ideal en Dios. Así, según Stirner, Feuerbach sustituye a Dios por el Hombre, y a lo divino por lo humano, ya que su plan es disolver la distancia entre ambos. La consecuencia de esto no es la disolución de Dios en el hombre, sino la conversión del Hombre en Dios⁹. Esta nueva divinidad, al ser vinculada a la esencia humana, es colocada como el camino a seguir por toda persona. De este modo, un nuevo conjunto de imperativos aparecen para que el individuo se someta a las demandas de esta esencia que trata de hacerse absoluta.

Feuerbach tuvo ocasión de defenderse, y trató de hacerlo publicando *Sobre «La esencia del cristianismo» en relación con «El Único y su propiedad»*¹⁰. Principalmente trató de subrayar la diferencia entre las esencias de Dios y del Hombre, que Stirner habría identificado de manera injusta. Las cualidades idealizadas de Dios aparecen sólo porque se refieren a un sujeto exagerado, en que se concentran todas las características ideales de lo humano. Sin embargo, tras reconocer a Dios en lo humano, esas cualidades deberán corresponderse con lo que los humanos, de hecho, son.

Hess, uno de los primeros teóricos del comunismo alemán, criticó a Stirner atribuyéndole haber abogado por una forma de egoísmo que se reduce a un idealismo

⁶ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 11.

⁷ Nombre bajo el que escribía Franz Szeliga Zychlin von Zychlinski, militar prusiano y colaborador en revistas literarias.

⁸ STIRNER, M. “Los recensores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, pp. 89-170.

⁹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 116.

¹⁰ ANÓNIMO (FEUERBACH, L.), “Ueber das ‘Wesen des Christenthums’ in Beziehung auf den ‘Einzigsten und sein Eigenthum’”, en *Wigand’s Vierteljahrsschrift*, vol. 2, Leipzig, 1845, pp. 193-205.

subjetivista, siendo incapaz de reconocer la importancia de las condiciones materiales en la vida de los individuos. Además, este egoísmo descarnado ignoraría completamente al otro, sería un pensamiento que sólo valora la esfera del «para sí». Según Hess, la esclavitud o la explotación de clase se basan en un principio egoísta¹¹. Este crítico no ha sido el único en asociar el egoísmo con la explotación del otro y el aislamiento, lo que puede indicar que sólo leyó la mitad del libro de Stirner.

Szeliga, intentó argumentar que Stirner, pretendiendo librarse de toda abstracción y la negación de todo fantasma negador de la individualidad (*Eigenheit*), habría creado al máximo fantasma al postular la figura del Único (*Der Einzige*)¹². Stirner, en su respuesta, subrayó el carácter meramente formal del Único, frase vacía que se llena de contenido con cada individuo particular, sin elevar ningún imperativo ideal sobre la persona concreta¹³.

Estos primeros comentaristas, quizá salvando a Feuerbach, no mostraron demasiada seriedad en su deseo de comprender el alcance de la propuesta de Stirner, tal vez porque sus propias convicciones filosóficas, centradas en desarrollos colectivistas, impedían una lectura más abierta. Todos utilizan el egoísmo según su uso coloquial, y no tal y como se plantea en *El Único y su propiedad*. El mismo Stirner destacó esto en la respuesta dedicada a sus primeros críticos¹⁴.

Cabe destacar también la recepción del libro de Stirner en el pensamiento comunista, concretamente a través de los comentarios de Engels y Marx. Existe un contraste sorprendente entre la primera impresión que el egoísmo dialéctico causó en Engels y la caracterización que de él hizo, junto a Marx, en *La ideología alemana*, obra que no llegaron a publicar en vida.

Poco tiempo después de la publicación de *El Único*, Engels escribió a Marx esbozando una comprensión del egoísmo como un momento previo al comunismo¹⁵. Aunque esta lectura es bastante forzada, aparece una cierta deferencia ante la lucidez de los principios expuestos en *El Único*. Sin embargo, en *La ideología alemana* puede

¹¹ HESS, M. *Die letzten Philosophen*, C. W. Leske, Darmstadt, 1845; reproducido en inglés en “The Recent Philosophers”, en STEPELEVICH, L. S (Ed.), *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 359-375.

¹² SZELIGA, “Der Einzige und sein Eigenthum. Von Max Stirner Kritik” en *Norddeutsche Blätter für Kritik, Litteratur und Unterhaltung*, vol. 2, n.º 9, marzo de 1845, pp. 1-34.

¹³ STIRNER, M. “Los recensores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, pp. 94-95.

¹⁴ *Ibid.* p. 103.

¹⁵ Carta de Engels a Marx, 19 de Noviembre de 1844. Recogida en ENGELS, F. y MARX, K. *Marx & Engels Collected Works*, vol. 38, Lawrence & Wishart, , 2010, pp. 9-14.

encontrarse un desproporcionado capítulo dedicado a Stirner que señala la peligrosidad que Marx y Engels advirtieron en el egoísmo dialéctico, pues llenaron más de trescientas páginas con la intención de refutar el sistema de Stirner a través de una combinación de argumentos *ad hominem* y reducciones al absurdo. Pero, como destaca Blumenfeld¹⁶, el error de lectura de Marx consiste en haber tratado a Stirner como un pensador sistemático, realizando así una crítica que no discute realmente la filosofía expuesta en *El Único*.

Marx y Engels no dudan en referirse a San Max¹⁷ como un intelectual pequeñoburgués incapaz de crear un sistema filosófico coherente. Desde el punto de vista marxista, la crítica que Stirner desarrolla contra el estado es poco más que palabrería, pues su defensa de la individualidad impide un cambio en las relaciones sociales dadas. El resultado es que toda insurrección contra el dominio de las ideas es una lucha librada sólo en la cabeza del filósofo. Stirner es, según Marx, un apologista de la forma de vida burguesa¹⁸, acusación que al parecer podía ser lanzada contra todo aquel que no comprendiese la revolución comunista como única forma de respuesta al capitalismo. La individualidad de Stirner no sería sino un avatar del ideal burgués¹⁹. No obstante, más adelante veremos por qué Stirner no puede ser leído como un defensor del interés capitalista.

En cualquier caso, parece que Marx identificó a Stirner como un enemigo al que había que silenciar por toda vía posible: como veremos más adelante, Stirner disuelve la finalidad en la historia y en la estructura de clases, y esto no podía ser consentido. Bernd A. Laska ha señalado cómo Marx se esforzó en excluir a Stirner de la historia del pensamiento²⁰, construyendo su materialismo histórico en un intento de hacerse impermeable al pensamiento de Stirner. Esta voluntad de hacer callar al egoísmo dialéctico se mantuvo en los investigadores de Marx, que han aceptado tradicionalmente y de forma acrítica la imagen que de Stirner presentan los dos autores más famosos del comunismo en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En esta obra, Stirner es nombrado fugazmente como una curiosidad filosófica sin mayor importancia,

¹⁶ BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018, p. 15.

¹⁷ Así se titula el capítulo dedicado a él en ENGELS, F. y MARX, K. *La ideología alemana*, Barcelona-Montevidео, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1974, pp. 123-541.

¹⁸ ENGELS, F. y MARX, K. *La ideología alemana*, Barcelona-Montevidео, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1974, p. 454.

¹⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.), p. 231.

²⁰ LASKA, B. A. "Dissident geblieben", *Die Zeit*, 2000, n.º 5, p. 49.

superado además por Feuerbach²¹. Esta interpretación, sesgada y anacrónica, ha permeado el estudio de la obra de Stirner, y muy pocos autores han subrayado su importancia en el desarrollo del pensamiento de Marx²².

El egoísmo dialéctico también ha sido interpretado desde el pensamiento anarquista. Fue Mackay, poeta anarquista, quien se ocupó de recuperar la figura de Stirner del olvido. Otros autores del llamado anarquismo individualista, como Benjamin Tucker y James L. Walker, han contribuido a ese trabajo de conservación y comentario del egoísmo dialéctico. Cabe destacar al francés Émile Armand²³ como difusor de Stirner en Francia, aunque su trabajo no incluye un análisis detallado del egoísmo dialéctico. No obstante, los estudiosos del anarquismo siempre han prestado atención a Stirner, dedicándole páginas en volúmenes que retratan a las figuras más importantes de este movimiento. Así, Paul Eltzbacher analiza en *The great anarchists: ideas and teachings of seven major thinkers*²⁴ la figura de Stirner, colocándola al lado de autores como William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, o Peter Kropotkin. Similar a este es el trabajo realizado por John Clark, *Max Stirner's egoism*²⁵. En él, Clark trata de examinar el egoísmo dialéctico como si se tratase de un sistema ético-metafísico. Sin embargo, este proyecto está condenado al fracaso: trata de analizar conceptos que el mismo Stirner rechaza.

Si bien Stirner ha influido notablemente el desarrollo del anarquismo individualista, el problema de su inclusión en esta corriente, aun ubicándolo en el extremo final, es que esto convierte su obra en un manifiesto político contra el estado, pero en defensa de la autogestión de la sociedad, algo que no es. El egoísmo dialéctico no acepta vecinos filosóficos como Proudhon o Kropotkin, con quienes sólo comparte su crítica al estado. Sería más sensato entender a Stirner junto al Marqués de Sade y Antonin Artaud.

La radicalidad de Stirner echa por tierra también al anarquismo comunitarista, pues el precio de la utopía anarquista es la renuncia a la individualidad. Stirner no es un pensador que una tendencia comprometida políticamente pueda asimilar con facilidad. Su énfasis en la afirmación de la individualidad de cada persona como fuerza principal

²¹ ENGELS, F. y MARX, K. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006, p. 37.

²² LASKA, B. A. "Dissident geblieben", *Die Zeit*, 2000, n.º 5, p. 49.

²³ ARMAND, E. "El stirnerismo" en *La revista blanca*, Barcelona, 1934, n.º 299, recogido en ARMAND, É. *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2019 (5ª. ed.), pp. 171-183.

²⁴ ELTZBACHER, P. *The great anarchists: ideas and teachings of seven major thinkers*, Nueva York, Dover Publications, 2004, pp. 93-109.

²⁵ CLARK, J. *Max Stirner's egoism*, Londres, Freedom Press, 1976.

para la apropiación de la existencia, no encaja con la tendencia del anarquismo a la vida comunal, donde la propiedad es abstraída y la igualdad se establece como un valor incuestionable.

La vinculación del pensamiento de Stirner con el existencialismo también ha sido considerada por algunos autores. El mismo año que se publicó *El Único*, Søren Kierkegaard publicaba *El concepto de la angustia*. Karl Löwith²⁶ comparó a estos dos autores, destacando las importantes diferencias en sus planteamientos. Salta a la vista la dificultad de aunar una vertiente cristiana del existencialismo como la de Kierkegaard, con la crítica a la divinidad como obstáculo para la aserción de lo individual que Stirner plantea.

Es posible encontrar un comentario del egoísmo dialéctico desde una posición existencialista atea en la obra de Albert Camus *El hombre rebelde*²⁷. Camus, como Stirner, rechaza la revolución como forma de cambio político cuya consecuencia es un nuevo régimen de violencia institucional y de dominación en virtud de ciertos principios. Así, Camus prefiere al rebelde frente al revolucionario. No obstante, Camus se muestra escandalizado frente al poder negador del egoísmo dialéctico. Muy a su pesar, Stirner niega también la moral, pues la concibe como una forma más de sometimiento. Y es que cuando la existencia ha perdido el amparo de Dios y la confianza en la institución política estatal, ¿dónde puede sino en las virtudes éticas encontrar remanso el rebelde existencialista? El egoísmo dialéctico impide también atracar en el puerto de la moral, y Camus rechaza conscientemente esto, afirmando que aceptarlo supondría justificar cualquier acto criminal. No obstante, esto parece ignorar la consideración del criminal realizada por Stirner, utilizando este término para referirse a aquel que niega lo sagrado. La acción criminal lo es sólo desde la óptica del ideal atacado, de modo que cualquier poder dirigido al propio interés resultará criminal para la colectividad. “En manos del Estado la fuerza se llama «derecho», en manos del individuo se llama crimen.”²⁸

Herbert Read, contemporáneo de Camus, dedicó algunas líneas a Stirner en su obra *La décima musa*²⁹. En la lectura de Read, el egoísmo dialéctico es planteado como una filosofía que se ocupa del bienestar individual en medio de un mundo caótico y carente

²⁶ LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, pp. 323-325.

²⁷ CAMUS, A. *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 86-89.

²⁸ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 269.

²⁹ READ, H. *The tenth muse*, Nueva York, Routledge, 1957, pp. 74-82.

de sentido. Read entiende que Stirner está subrayando la necesidad del yo como condición de posibilidad de cualquier relación de amor con el otro. No existe amor al otro sin antes amarse a uno mismo. Como destaca Welsh³⁰, el análisis de Read es superficial y desdibuja el potencial crítico del egoísmo dialéctico, reduciendo su ataque a la modernidad a un comentario acerca del cuidado del yo.

Recientemente, el primer trabajo que planteó un análisis completo del pensamiento de Stirner en inglés es *Nihilistic egoist: Max Stirner*³¹. En esta obra, Paterson emprende una cruzada personal contra Stirner, a través de la cual trata de mostrar lo absurdo de su trabajo. *El Único* solo pudo haber sido escrito por un paranoico esquizoide, según Paterson. Esta lectura que trata de psicoanalizar a Stirner a través de su texto ha sido ampliamente criticada por otros autores, como Welsh³² y Larry Alan Schiereck³³.

Hay que destacar el trabajo de Lawrence S. Stepelevich³⁴ como estudioso de la relación entre Stirner y Hegel, no explorada con rigor por autores previos. A través de una serie de artículos, Stepelevich trata de retratar a Stirner como el máximo contestatario de la filosofía hegeliana, al mismo tiempo que como el representante del máximo desarrollo del sistema de Hegel. Stepelevich entiende *El Único* como la continuación de la *Fenomenología del espíritu*.

Este análisis del egoísmo dialéctico como una respuesta que es a su vez la máxima realización del pensamiento de Hegel se articula a través del concepto de autoconciencia. Según Stepelevich, Stirner, al postular su Yo autoconsciente y autodeterminado como respuesta a las ideas reificadas, estaría realizando el concepto hegeliano de libertad. Además, el Único (*Der Einzige*) de Stirner sería la actualización del «nosotros» fenomenológico de Hegel. Este Único supondría el final del camino de la *Fenomenología*, que es ya capaz de trascender todo concepto.

³⁰ WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 28.

³¹ PATERSON, R. W. K. *Nihilistic egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

³² WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, pp. 34-35.

³³ SCHIERECK, L. A. *Max Stirner's egoism and nihilism*, Underworld Amusements, 2018.

³⁴ STEPELEVICH, L. S. (Ed.) *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; STEPELEVICH, L. S. "The revival of Max Stirner" en *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n.º 2, pp. 323-328; STEPELEVICH, L. S. "Max Stirner as Hegelian" en *Journal of the History of Ideas*, 1985, vol. 46, n.º 4, pp. 597-614. Sobre la relación entre Stirner y Hegel, y como propuesta alternativa a la de Stepelevich, cabe mencionar el trabajo KOCH, A. M. "Max Stirner: The last hegelian or the first poststructuralist?" En *Anarchist studies*, Volumen 5 (1997), pp. 95-107.

También en inglés apareció el estudio *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, por John F. Welsh³⁵. En esta obra, Welsh plantea la interpretación del egoísmo dialéctico como una herramienta teórica desarrollada de forma no sistemática capaz de criticar la modernidad desde distintos niveles de análisis. Welsh, como Stepelevich, subraya la influencia del contexto hegeliano en el pensamiento de Stirner, aunque dota al egoísmo dialéctico de mayor independencia de la que aparece en los análisis de Stepelevich.

Respecto a la presencia del egoísmo dialéctico en España, poco hay que decir. El pensamiento de Stirner fue primeramente introducido y difundido por anarcoindividualistas como Miguel Giménez Igualada, su máximo divulgador en España a través de revistas como *Iniciales*. Esta publicación trató de hacer real la unión de egoístas que Stirner plantea en *El Único* a través de una federación de asociaciones anarquistas individualistas. Esto muestra una lectura de Stirner en clave utópica, propia del anarquismo, interpretando conceptos críticos o descriptivos como principios prescriptivos.

No se ha publicado en España³⁶ ningún análisis prolijo del egoísmo dialéctico de Stirner. Cabe mencionar los trabajos *Por y contra Stirner*³⁷ y *Stirner*³⁸ de Carlos Díaz, que ofrecen una perspectiva general de su pensamiento leído desde el personalismo comunitario de Díaz, cosa que genera algunos problemas. Si bien en estas obras aparece una buena síntesis de los motivos principales de Stirner, Díaz abunda en críticas que ya fueron contestadas por Stirner en la respuesta que dedicó a sus primeros comentaristas. Por ejemplo, Díaz considera que el egoísmo dialéctico se propone tumbar todo principio menos el del ego, resumiendo el egoísmo dialéctico en una forma de “utilitarismo fuerte”³⁹. Esto parece ignorar los comentarios de Stirner en respuesta a Hess acerca de la naturaleza de la individualidad, que no es para él principio alguno, ni concepto, sino frase vacía que adquiere un sentido volátil y privado en cada instancia particular⁴⁰. Carl

³⁵ WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010.

³⁶ Aunque sí en español. En Latinoamérica se ha publicado recientemente el fabuloso volumen CANGI, A. y PENNISI, A. *Filosofía para perros perdidos: variaciones sobre Max Stirner*, Buenos Aires, Editorial Autonomía, 2018. También destacan las páginas dedicadas a Stirner en HOLZAPFEL, C. *Nada: y un anejo sobre la nada según Max Stirner de Miguel Carmona*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2018, y algunos artículos académicos.

³⁷ DÍAZ, C. *Por y contra Stirner*, Madrid, Zero Zyx, 1975.

³⁸ DÍAZ, C. *Stirner*, Madrid, Ediciones Del Orto, 1998.

³⁹ *Ibid.* p. 44.

⁴⁰ STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, pp. 96 y ss.

Schmitt, releyendo a Stirner desde la prisión, supo ver que para este cortés egoísta que lo visitaba en su celda “el yo no es un objeto de pensamiento”⁴¹.

Díaz tampoco ofrece una comprensión profunda de la asociación de egoístas (*Verein von Egoisten*), propuesta cuyo potencial crítico no es explorado y simplemente se descarta, diciendo que al Único “ninguna asociación le merece la pena”⁴².

Además de los trabajos de Díaz, existen algunos artículos académicos que tratan puntos concretos del pensamiento de Stirner⁴³. No obstante, sigue siendo una tarea pendiente la redacción de un estudio pormenorizado del egoísmo dialéctico y de Stirner en España.

3. Objetivos y precauciones.

Se tratará en este trabajo de presentar una visión global y detallada de la filosofía del egoísmo dialéctico. Tomando como eje estructurador la individualidad (*Eigenheit*), articularemos un análisis de la crítica a la modernidad emprendida por Stirner. Pondremos de manifiesto las herramientas críticas que el egoísmo dialéctico proporciona para el estudio de los sistemas sociopolíticos; y también señalaremos los elementos que articulan una praxis existencial egoísta.

Intentaremos exponer estas dos dimensiones sin acudir a *El Único y su propiedad* con la intención de buscar en él aquello que hemos decidido previamente encontrar. Podremos así mostrar lo que el egoísmo dialéctico realmente es, y también aquello que no. Es momento de escuchar aquello que Stirner plantea, y quizá sea este el trabajo menos realizado al enfrentarse a su pensamiento, cuyo poder de demolición es tan grande que muchas veces se ha emprendido su estudio en un esfuerzo de neutralización de su crítica, incluyendo a Stirner dentro de las más variadas corrientes, desde el profascismo hasta el anarcocapitalismo. Sólo su reducción a un marco establecido lo hace controlable, pero nuestra tarea no es controlarlo, sino desatarlo y atender a lo que tiene que decir. Esto posibilitará la presentación de un cuadro general de la influencia de Stirner, así como su importancia en la historia de la filosofía. Por último, presentaremos una perspectiva del tiempo presente desde el modo de existencia que puede extraerse de

⁴¹ SCHMITT, C. “Sabiduría de la celda” en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, p. 73.

⁴² DÍAZ, C. *Stirner*, Madrid, Ediciones Del Orto, 1998, p. 51.

⁴³ Como los recientes artículos: D’ANGELO, V. “‘San Max’ releído. Una defensa de Stirner contra Marx”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2018, vol. 13, pp. 235-255; D’ANGELO, V. “Max Stirner y la política de insurrección”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 2021, n.º 82, pp. 31-48.

las páginas de *El Único*, y utilizando las herramientas teóricas que el egoísmo dialéctico proporciona. Indicaremos así la pertinencia de un análisis egoísta de nuestra actualidad.

Capítulo 1

Dialéctica y egoísmo

“Basta formular la pregunta: ¿Quién? para conducir a la dialéctica a su verdadera salida: *saltus mortalis*”⁴⁴

1. El desarrollo histórico.

Stirner muestra la influencia hegeliana desde los primeros momentos de *El Único*. Para entender el proyecto crítico del egoísmo es crucial analizar su comprensión del desarrollo histórico. Antes de exponer este aspecto de su pensamiento, cabe contemplar su concepción de la historia vital de la persona concreta, que aparece formulada en *El Único* inmediatamente antes de la discusión del tiempo histórico.

La vida del individuo está formulada a través de una división tripartita, realizada según criterios temporales y de maduración. El individuo pasa de la infancia a la adolescencia, llegando a la edad adulta. Stirner caracteriza cada una de estas etapas según la relación que tiene el individuo con el mundo, mostrando este tríptico vital como una metáfora y un resumen de lo que planteará más adelante.

En el momento en que nace, el individuo aparece en un mundo caótico, donde existe una pugna constante por la autoafirmación y la independencia. Sin embargo, el infante se muestra dependiente. Así, explora el mundo volcado en la materialidad de este, tratando de escapar a su dependencia a través de la aserción de su voluntad. De forma paulatina, el niño se percató de que su voluntad es expresión del espíritu (*Geist*), y el mundo, en tanto que realidad inmediata, deja de ser interesante. Comienza la adolescencia, en la cual se busca ir más allá de lo real, que se convierte ahora en aparente. Aquello que era suficiente deja de serlo, y comienza la identificación de la idea que subyace a la cosa. Este proceso de abstracción del mundo, en el que la vista de

⁴⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.), p. 228.

pájaro ofrecida por el espíritu provoca el retroceso de lo terreno⁴⁵, descrito aquí metafóricamente, recuerda enormemente al proceso de enajenación de lo real descrito por Nietzsche como la “historia de un error”⁴⁶.

El adolescente eleva así sus pensamientos por encima de él. El mundo se convierte en una idea. Este dominio de lo mental provoca que el enfrentamiento contra las leyes del mundo que comenzó en la niñez, se convierta ahora en una constante agonía respecto a las leyes del espíritu, cuya peculiaridad es haber sido elevadas por el sujeto al que ellas mismas someten. Los pensamientos del niño no eran pensamientos puros, sino inmediatos. Por el contrario, el adolescente entiende como sentido deseable de la existencia la búsqueda de la pureza en lo mental. No se conforma con lo verdadero, sino que sólo sacia su hambre de espíritu mediante el cuestionamiento acerca de la verdad en sí. Esta forma de habitar lo mental funciona dominando al individuo pensante, que se concibe a sí mismo como el objeto, y no ya como el creador de sus pensamientos. Así, trata de hacerse espíritu puro. Pero al haber colocado al espíritu en un lugar absoluto, no puede fundirse plenamente con la idea. Su ansia de pureza nunca es satisfecha; no hay remanso para el joven espiritual.

La edad adulta representa la concreción de los dos momentos anteriores. El individuo maduro se reconcilia con lo inmanente y abandona la voluntad de realizar la idea en el mundo⁴⁷. Realiza en cambio su interés. Esta madurez, dura y egoísta, no supone el abandono del espíritu, pero sí la negación del abandono al espíritu. Es decir, el adulto devuelve el espíritu a su lugar, reduciéndolo a su propiedad. No se enfrenta al mundo como hacía en su niñez realista, o a lo mental como en su juventud idealista: se ha convertido en un egoísta que se apropia tanto del mundo como de lo mental.

El tiempo histórico es planteado de forma análoga por Stirner. Las épocas históricas corresponden a las distintas etapas de madurez. No obstante, hay que destacar que en el egoísmo dialéctico no encontramos una visión jerárquica del desarrollo histórico, distanciándose así de Hegel. Toda sociedad, sin importar su momento, es susceptible de ser criticada por Stirner, pues de ello depende su rendición al dominio de la idea, dinámica transversal en el tiempo. De este modo Stirner reconoce que no hay meta ni destino en la historia.

⁴⁵ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 67.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets Editores, 2015, pp. 55-56.

⁴⁷ En esto se parece al anarca de Jünger: “No tengo la menor intención de enfrentarme con la sociedad, por ejemplo, para intentar mejorarla”. JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 140.

Stirner entiende el proceso histórico como una contraposición entre la antigüedad y la modernidad. Los antiguos, siguiendo el realismo de la niñez, se cautivaban ante las leyes del mundo, que se abría ante ellos como una verdad abrumadora, frente a la que sólo cabía el asombro. La individualidad estaba aquí amenazada no por lo ideológico, sino por la naturaleza indómita. Sin embargo, existía ya una primera tensión entre el mundo salvaje, cuya vastedad era incontrolable, y la vida social, que ofrecía descanso frente a la naturaleza. ¿Cómo se dio la transición de esta época preespiritual al dominio de lo mental presente en la modernidad?

Stirner considera que la modernidad no es más que un producto de la comprensión antigua del mundo⁴⁸. Fueron los sofistas los primeros en exponer la pertinencia de la razón como herramienta para guiarse en la realidad caótica. Hicieron esto desde una comprensión sensual de la existencia: la inteligencia era una guía de inestimable utilidad para la concreción del interés personal. Por este motivo cultivaron el discurso: la razón permitía obtener los fines deseados. Esta primera reivindicación de lo espiritual, que no es ni mucho menos su elevación al plano divino, fue retorcida y radicalizada por el pensamiento de Sócrates.

Este filósofo emprendió una revolución de lo espiritual, y con él se inició el “examen del corazón”⁴⁹. La inteligencia del sofista no era suficiente para él, pues no importaba a Sócrates la habilidad intelectual si no se dirigía al objeto adecuado. En el pensamiento socrático, el interés individual, dirigido por la razón, ha de orientarse en virtud de lo Bueno, lo Verdadero y lo Justo. Así comenzó la subordinación de lo material por lo espiritual. El interés subjetivo ya no debía servir al individuo que lo encarnaba, sino a las ideas trascendentales que colocaban el marco de la vida buena en un plano ajeno al sujeto, contrario al de la existencia regida según el interés propio. Esta dialéctica, en la que se demostró primero el poder de la inteligencia y después se demandó la pureza de los objetos del espíritu, encuentra su máximo desarrollo en la modernidad.

Sócrates es el primer profeta de la modernidad, pues con él comenzó el proceso de disolución de la distancia entre lo material y lo espiritual. Al llenar las cosas de espíritu, estas perdieron valor en tanto que realidad inmediata, y pasaron a ser sólo aquello que lo ideal dijese de ellas. Platón continuó este proyecto, formulando explícitamente una teoría de lo aparente. El cristianismo profundizó todavía más la inclusión de lo espiritual en lo material, algo que se hace patente con la concreción de Dios en el Cristo.

⁴⁸ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 75.

⁴⁹ *Ibid.* p. 76.

Cuando el espíritu se realiza en la materia, todo lo no espiritual ha de esperar a completarse en un paraíso que sirve como refugio de la alienación de lo superior al individuo, pero que nunca llega.

Contra la convivencia sofista con el mundo del espíritu, la modernidad se propuso profundizar su estudio, convirtiendo cierto dominio de lo mental en objeto de crítica. El resultado de un proceso como este no es la eliminación de la jerarquía entre lo material y lo espiritual, sino su galvanización a través de un cambio en el contenido ideal dominante. Así, Stirner no celebra la llegada de la modernidad como una mejora respecto a los periodos anteriores, pues sólo representa una nueva etapa en la hegemonía de la idea.

Este proceso de sucesión de distintas concepciones de lo absoluto sólo puede frenarse mediante el destierro de lo espiritual divinizado, realizable a través de la aserción egoísta de la individualidad por el Único. Esto supone un tercer momento histórico, que se corresponde con la síntesis de niñez y adolescencia en la edad adulta, mediante la que el Único funda una historia para sí mismo. “Yo soy el punto de partida y la materia de una historia nueva, de una historia del goce después de la historia del sacrificio; de una historia, no ya del Hombre y de la humanidad, sino del Yo.”⁵⁰

Pero los filósofos modernos no han venido a realizar el ateísmo total. Por el contrario, Stirner considera que pensadores como Feuerbach niegan a Dios para después establecer una nueva divinidad encarnada en lo terreno: el Hombre. El ateísmo de sus contemporáneos no es nada más que una pose que oculta pensamientos piadosos⁵¹, una supuesta negación de Dios que es en realidad la afirmación de un Dios nuevo. La ideología triunfante se esclerotiza como *idée fixe* en lo cultural, pasando a controlar la acción y el pensamiento individual a través de las instituciones políticas y sociales. El dominio de lo mental empapa al derecho positivo, a través del cual se fija y se mantiene la dictadura moral: “¡Concededme de una vez que el bien no es otra cosa más que la ley, y que moralidad es igual que legalidad!”⁵² Teniendo en cuenta esta consideración acerca de la concreción política de la imposición de la idea fija, parece complicado reducir el egoísmo dialéctico a una forma de idealismo, tal y como intentó hacer Marx, pues Stirner no desatiende la dinámica de realización de las ideas fijas en lo material por la fuerza de la acción humana.

⁵⁰ Ibid. p. 251.

⁵¹ Ibid, p. 256.

⁵² Ibid. p. 109.

Vemos cómo, desde el egoísmo dialéctico, la historia es entendida como un proceso conflictivo entre la individualidad y el espíritu divinizado. A través de esta pugna se ha producido la imposición de lo ideal mediante la transmutación de lo inmediato en aparente, y el establecimiento de un reino espiritual que se presenta como esencial.

La historia, como hemos destacado, no encuentra un momento final de desarrollo, sino que simplemente existe una concatenación de épocas cuya valoración jerárquica no cabe dentro del egoísmo dialéctico. La dialéctica es utilizada como narrativa, pero también como método de crítica. Podemos rastrear en *El Único* el método dialéctico utilizado tanto en la comprensión de la contradicción entre los antiguos y los modernos, como en el análisis de las tensiones intrínsecas presentes en la ideología moderna.

2. El análisis dialéctico.

Como ha señalado Welsh⁵³, el egoísmo dialéctico presenta un análisis detallado de tres niveles distintos de la realidad. En orden ascendente de concreción, encontramos que el egoísmo dialéctico analiza: un nivel macrosocial, en que se estudia la relación entre el individuo y la organización social entendida en términos políticos; un nivel mesosocial, al que corresponden las creaciones culturales e ideológicas que se orientan a la subordinación de la individualidad; y un nivel microsocial, que se ocupa de la relación cotidiana de los individuos con la ideología de la modernidad, tanto en pensamiento como en acción. En la realidad, aquello que acontece es la relación total entre la individualidad y el sistema social, pero esta triple división explicitada por Welsh cobra sentido en un entorno analítico. A través de esta tripartición es posible identificar los baluartes culturales desde los cuales la modernidad impone el dominio de lo mental en las dinámicas políticas, ideológicas y personales.

Respecto a los modos de crítica escogidos por Stirner para el análisis de las contradicciones presentes en estas tres dimensiones de la realidad, destacan la crítica inmanente y la crítica trascendente.

La crítica inmanente es aquella que denuncia las contradicciones de cierto sistema tras haber comprendido la presentación de sí que el propio sistema plantea. Stirner utiliza la crítica inmanente para comparar la realidad de la modernidad con sus

⁵³ WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 269 y ss.

narrativas, mostrando las contradicciones que encierra. Más adelante examinaremos cómo Stirner utiliza este modo de crítica en su análisis de la libertad en la modernidad.

Por otra parte, la crítica trascendente es aquella que parte de cierto postulado o principio para después contrastarlo con la realidad del sistema analizado. Aunque también dedicada a la búsqueda de contradicciones, la crítica trascendente se diferencia de la inmanente en que su análisis es guiado por un principio crítico que ella misma postula. Stirner utiliza «el Único» y la «asociación de egoístas» como evaluaciones del medio social. Sin embargo, ya hemos destacado que estos términos no son sino frases vacías. Stirner los concibe como índices cuya especificidad depende de cada instancia individual, sin reunir ningún contenido intrínseco.

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.⁵⁴

Al estar contruidos sobre la noción de individualidad, es posible entender su potencial crítico sin atribuirles una formulación fija. Más adelante detallaremos el alcance crítico de estos términos, así como su relación con la individualidad.

Si bien el egoísmo dialéctico no aparece en *El Único* desarrollado en forma de sistema, trataremos de mostrar cómo puede extraerse del desarrollo de Stirner una filosofía crítica, que ofrece un marco teórico válido para el análisis de cualquier sistema mediante las herramientas dialécticas que acabamos de destacar.

3. Stirner y la dialéctica radical.

La filosofía de *El Único* puede entenderse como el desarrollo máximo de la dialéctica. Así lo entendió Gilles Deleuze, que dedica un breve capítulo a Stirner en *Nietzsche y la filosofía*⁵⁵. Aquí, Stirner es presentado como aquel que decidió llevar la dialéctica a sus últimas consecuencias, llegando a descubrir su destino. A través de la identificación y solución de contradicciones, y de una lógica de alienación-apropiación-consumo, Stirner supo mostrar que los filósofos de su época no eran radicales en su

⁵⁴ STIRNER, M. “Los recensores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 93. Stirner parece aludir aquí a la importancia de lo mostrado, y no de lo dicho. Esto abre nuevas líneas de investigación. Como destaca Schierek, “Podría escribirse un libro sobre Stirner y Wittgenstein” SCHIERECK, L. A. *Max Stirner's egoism and nihilism*, Underworld Amusements, 2018, p. 20.

⁵⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.), p. 228-232.

crítica. Hegel representaba al Estado, Feuerbach al Hombre, y los comunistas a la Sociedad. En resumen, todos mantenían una crítica cercenada, que suponía una total vejación de lo individual. Aquello que mantenían en pie ataba en corto el potencial negativo de la dialéctica. Pero Stirner supo ver que no hay ningún pensamiento que pueda resistir el riguroso ataque de la inteligencia⁵⁶.

Esta negatividad extrema denunció la falsa radicalidad de los dialécticos anteriores. No habían afirmado su individualidad, sino que habían trabajado por el dominio de cierta parcela del espíritu, en contraposición a la que imperase en un momento dado. Su crítica no se dirigía contra Dios, sino contra cierta concepción de lo divino. Del mismo modo, no iban contra las leyes, sino contra determinada configuración de lo legal. En su lugar, nuevos dioses y nuevas ataduras habrían de elevarse, y todo para imponer el dominio de la idea fija en el mundo. Pero el egoísmo niega la posibilidad de postergar la vida en pro del glorioso futuro prometido por las grandes causas. No existe ningún paraíso posible, y tan sólo reconoce la apropiación y el consumo de lo presente.

Esto coloca al egoísmo dialéctico en un marco de negatividad distinto al de la dialéctica hegeliana. La negatividad es entendida por Hegel como un proceso necesario que ha de desembocar en lo positivo. La negación es condición necesaria para el despliegue del Espíritu Universal⁵⁷. Frente a esto, Stirner sería el diablo del *Fausto* de Goethe: “el espíritu que siempre niega”. No obstante, precisemos hasta qué punto es esto cierto.

La negación del egoísmo dialéctico no tiene como objetivo un momento positivo, pues abandona toda pretensión de fijación de una idea. Esto es lo que hace que Stirner sea el revelador del nihilismo que subyace a la dialéctica⁵⁸. Sin embargo, no hay que leer a Stirner como un afirmador de la Nada, sino como un negador radical del Todo. Es decir, el egoísmo dialéctico no busca la aserción de la Nada, sino la negación de todo aquello que se coloca por encima de la individualidad de las personas. No va contra las ideas, sino contra las ideas divinizadas⁵⁹. Su ataque se dirige contra todo lo absoluto, cuyas pretensiones de totalidad son, *per se*, negadoras del individuo. No se trata de vaciar de sentido a la realidad, sino de ponerla en orden. La individualidad creadora no

⁵⁶ VOLPI, F. *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012 (2ª. ed.), p. 36.

⁵⁷ JAPPE, A, “¿Crítica social o nihilismo? El Trabajo de lo negativo desde Hegel y Leopardi hasta el presente”, en JAPPE, A; KURZ, R; ORTLIEB, C. P; *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades: ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2014 (2ª. ed.), p. 196.

⁵⁸ DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.), p. 231.

⁵⁹ STIRNER, M. “Los recensores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 138.

puede ser colocada bajo sus creaciones mentales. Su dialéctica no es la negación absoluta, sino la negación de lo absoluto. No lo lucha indiscriminadamente contra todo, sino que se enfrenta al Todo.

Esto nace de una elaboración consecuente de la respuesta a la incógnita que yace bajo el grueso del desarrollo filosófico occidental: ¿Qué es el hombre? Pero Stirner es más radical en su cuestionamiento, y su pregunta es en realidad: ¿Quién es el hombre? La respuesta aparece formulada en *El Único* hasta la extenuación: el Hombre soy Yo, que soy nada.

La aserción de la individualidad al filo de la nada del Único y de la asociación de egoístas es aquello que está más cerca de suponer un momento positivo en el egoísmo dialéctico. Esta positividad se muestra en el conflicto constante con la voluntad destructora de lo individual que difunde la modernidad en su ideología de lo Total. Si la negación total del egoísmo dialéctico fuese una forma de afirmar la nada, Stirner no habría escrito “Yo he basado mi causa sobre nada”⁶⁰, sino “Yo he basado mi causa sobre la Nada”. Esta precisión no es baladí.

Cuando Stirner enuncia haberse establecido “sobre nada” está expresando que todo el desarrollo del egoísmo dialéctico parte de sí mismo, siendo su ser tan diminuto ante los ojos del dominio mental, que sólo cabe describirse como «nada». La humillación de lo individual frente a lo colectivo que ejerce la modernidad hace que el individuo se avergüence de su nada originaria. Stirner, por el contrario, esgrime su negatividad abrazando la nada precedera que constituye su individualidad. Realiza esto cuadrado frente al Todo, que trata de aumentar el dominio de lo mental hasta subyugar completamente a la persona. Stirner se afirma constantemente negando aquello que va contra la individualidad. Dado que no está dispuesto a colocar ninguna idea por encima de sí, reconoce que al margen de las ideas apropiadas, su causa es nada, pues él es la nada que se consume a sí misma. “Yo no soy nada, en el sentido de que «todo es vanidad»; pero soy la nada creadora (*schöpferische Nichts*), la nada de la que saco todo”⁶¹. Es capaz de crearlo todo sin convertir ninguno de sus productos en una idea fija, exaltando su individualidad reconociendo la vanidad que subyace a toda causa.

Como hemos dicho, el egoísmo dialéctico no se compromete con la absoluta negación, sino que coloca el origen de la creación en el individuo finito que terminará

⁶⁰ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 57.

⁶¹ *Ibid.* p. 59.

por disolverse. Esto puede entenderse como una positividad débil, cuya última frontera es la persona concreta.

Por tanto, el Único no se obsesiona con la Nada: “Yo quiero ser todo lo que puedo ser, tener todo lo que puedo tener”⁶². El resultado de la negación del egoísmo dialéctico no es la afirmación de la Nada, sino la aserción de la individualidad, que constituye un grumo de nada en tanto que no aspira a la realización de una idea fija, sino de sí misma como realidad finita. Así nace la nada creadora. Tras la negación radical sólo cabe la apropiación individual del espíritu, origen de la libertad. Aquello que la nada crea no son absolutos, sino propiedades concretas, que son consumidas y desechadas.

Ninguno de los objetos apropiados por la nada creadora se coloca por encima de su individualidad. De este modo la creación nunca es definitiva, pues nada es tomado como fijo, y la negación siempre vuelve a aparecer como herramienta afirmadora del Único frente al dominio de lo mental. Todas las cosas vuelven a la nada de la que han sido creadas, capaz de aniquilar al mundo tanto como a sí misma⁶³.

En resumidas cuentas, la dialéctica de Stirner es extrema en tanto que revela la negación de lo Total como verdad última de la crítica. Esto no supone la afirmación de la Nada como nuevo ideal, sino que es un reconocimiento de la nada sobre la que se funda la individualidad que se devora a sí misma⁶⁴. Existe, por tanto, un proceso creativo en el egoísmo dialéctico, pero este encuentra su límite en la finitud que también es su origen, sin cristalizarse como forma del espíritu. Stirner reacciona contra la consideración de la nada como una forma puramente negativa, pues en el egoísmo dialéctico la nada es también condición de posibilidad de la libertad autodeterminada⁶⁵. La nada creadora de Stirner no es un principio especulativo externo al individuo, sino más bien el fundamento de la historia existencial desde la que parte el egoísmo dialéctico, o un momento de una descripción fenomenológica de la experiencia vital en primera persona del singular.

Realizadas estas consideraciones, es ahora momento de examinar de qué manera el egoísmo dialéctico dirige su crítica contra la modernidad.

⁶² Ibid. p. 203.

⁶³ Ibid. p. 337.

⁶⁴ Ibid. p. 452.

⁶⁵ CANGI, A. y PENNISI, A. *Filosofía para perros perdidos: variaciones sobre Max Stirner*, Buenos Aires, Editorial Autonomía, 2018, p. 26.

Capítulo 2

La Modernidad

“Vale más vivir entre los hielos que entre las virtudes modernas”⁶⁶

1. Una lógica de la alienación: los fantasmas.

Como hemos mencionado con anterioridad, la modernidad es entendida desde el egoísmo dialéctico como el momento de máximo desarrollo del dominio de lo mental. La primera parte de *El Único* expone cómo la modernidad ha impuesto este reino espiritual sobre los individuos. Es posible extraer una lógica de la alienación del análisis realizado por Stirner.

La relación del individuo con sus pensamientos es de propiedad. Las ideas son objetos cuyo consumo es perfectamente lícito. No existe ninguna responsabilidad respecto a las creaciones del espíritu: existen para servir a su creador, la persona concreta. Sin embargo, estas ideas pueden elevarse sobre el individuo. Aparece así una idea fija, un concepto alienado que ya no responde al poder (*Macht*) de su creador-propietario, sino que es reificado y adopta una existencia independiente. Esta idea fija independizada es denominada «fantasma» (*Spuk*). Funciona como una aparición, enajenando las mentes de aquellos que creen cierto aquello que, en realidad, es sólo un producto de su imaginación. Así, los fantasmas de la modernidad dirigen pensamiento y acción, e impiden que las personas aseveren la propiedad de sí mismos y de sus productos. Blumenfeld ha destacado cómo, a pesar de las salvajes críticas de Marx a Stirner, esta lógica de reificación de las ideas parece anticipar la formulación del fetichismo de la mercancía descrita desde el materialismo histórico⁶⁷.

⁶⁶ NIETZSCHE, F. *El anticristo*, Madrid, Edimat Libros, 2019, p. 339.

⁶⁷ BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018, p. 34.

Cuando una idea fija se establece en un sistema social, se presenta como la esencia de la que el individuo participa, de modo que su vida entera ha de regirse según los designios de la idea. De este modo, el interés subjetivo se reconduce a una causa que no es suya propia. El individuo tiene entonces prohibido dedicarse a sí mismo, y ha de consagrarse al Estado, a Dios, a la Familia, o a la Sociedad. Esta lógica produce una doble mortificación de la individualidad. Primero, el fantasma contamina la relación de la persona consigo misma. Ya no es capaz de entenderse más que como ejemplar incompleto e imperfecto de la idea fija que ha de realizar. Además, en la interacción individual cotidiana, los fantasmas demandan una deferencia ante el concepto. El otro ya no es visto como un individuo, sino que en él aparece un Hombre, un Ciudadano, o un Familiar. Hemos entonces de relacionarnos a partir de la asunción de que bajo la realidad aparente de nuestra corporeidad, habita la esencia ideal. Se abandona la visión del otro como un ser finito, como pura individualidad que no admite predicado. En la modernidad es imposible reconocerse a uno mismo, pero también se niega la opción de la relación inmediata con los demás, pues la interacción siempre ha de referirse a una idea que forma el vínculo conceptual⁶⁸.

Cuando todo interés particular es dirigido a una causa colectiva fruto de la enajenación de una idea, la reificación funciona en dos niveles. Primero, las instituciones sociales funcionan como órganos de elevación de ciertas ideas, que demandan la sumisión absoluta. En un segundo plano, los individuos, envueltos en la cotidianeidad, aceptan o niegan la expropiación de su propiedad. En el primer caso, se constituyen como buenos ciudadanos o buenos burgueses⁶⁹, que sirven al Estado, representante político del dominio moral en la modernidad. Los segundos, incapaces de aceptar que su individualidad deba disolverse en la entrega a una causa externa, son denominados criminales, o egoístas. Mientras que la acción del buen ciudadano se dirige a una causa colectiva, la del egoísta es incontrolable, pues cambia su orientación conforme cambia su interés. Por ello, “Sólo uno de los dos puede vivir, la ley moral o el criminal”⁷⁰.

La sumisión bajo el mandato de Dios ha desaparecido en la modernidad, pero sólo aparentemente. Lo divino permanece bajo el dominio del concepto, y tan sólo cambia su forma. Lutero y Descartes son presentados como grandes voces de la ideología

⁶⁸ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 99.

⁶⁹ *Ibid.* p. 166.

⁷⁰ *Ibid.* p. 396.

moderna. Ambos son defensores del espíritu y del pensamiento; de lo ideal y lo general, frente a lo individual y concreto.

La duda metódica cartesiana desemboca en la afirmación del espíritu como única realidad. *Cogito ergo sum* quiere decir que la individualidad no pensante, no es. La separación entre el cuerpo y el espíritu termina en la negación de la realidad de lo corporal. Descartes informa al individuo de que su ser sólo existe si es espíritu pensante. Lutero le informa de que es sólo si es espíritu creyente⁷¹. No cabe pensar en el cuerpo como “una gran razón”⁷², sino únicamente como vasija cuya vacuidad sólo es soportable a través de la espiritualización del mundo.

Más adelante, Los Libres habrían continuado el trabajo teológico del que participó Descartes. No son distintos a los modernos, sino que son “los más modernos entre los modernos”⁷³. Su criticismo no es capaz de escapar de lo divino, y su ateísmo sigue siendo religioso, porque la crítica termina con el hallazgo del Hombre⁷⁴. Stirner, anticipando a Nietzsche, afirma que Dios ha muerto a manos del Hombre⁷⁵. La consecuencia de esto no ha sido el definitivo adiós a lo divino, sino su identificación con lo Humano. La ley de Dios da paso así a la ley del Hombre, y las relaciones sagradas se cristalizan en la moral.

La sumisión a la autoridad por deber sagrado propia de los tiempos antiguos es sucedida en la modernidad por el sometimiento del individuo a los ideales morales, como lo Bueno y lo Cívico. Así, la moral aparece en la modernidad como la idea fija más importante de todas. El viejo “Dios es amor” se transforma en “el amor es divino”⁷⁶. La vinculación del individuo con la esencia de lo Humano se da a través de este amor sacro, fuera del cual todo es egoísmo. Las leyes de esta relación de sumisión se dan en la moral, cuyo funcionamiento es análogo al de las creencias de los fanáticos, a pesar de la convicción de los moralistas ateos⁷⁷. Moral y religión se diferencian sólo en el barniz que colocan sobre lo divino⁷⁸. Poco importa que lo divino sea representado por el Dios del cielo o el Hombre sacro: ambos son Seres Superiores que se elevan y se apropian de la individualidad.

⁷¹ Ibid. p. 144.

⁷² NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2019, p. 64.

⁷³ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 158.

⁷⁴ Ibid. p. 251.

⁷⁵ Ibid. p. 221.

⁷⁶ Ibid. p. 105.

⁷⁷ Ibid. p. 103.

⁷⁸ Ibid. p. 115.

Creyente y moralista viven la realidad a través de las construcciones ideales reificadas. “El mundo que crea el creyente (espíritu creyente) se llama Iglesia; el mundo que crea el Hombre (espíritu humano) se llama Estado.”⁷⁹ La sacralización de las relaciones morales realizada por los modernos es posible a través de dos principios fundamentales sobre los que descansa la modernidad: abnegación y desinterés.

La abnegación sigue la lógica de alienación antes descrita. El objeto mental se convierte en sujeto, y la persona no es más que un predicado de esta nueva esencia. Reificadas las ideas, la creación queda vetada para el individuo, y sólo es posible la asimilación acrítica de conceptos extraños. La consecuencia es una vida pasiva, dedicada a la contemplación del absoluto. La individualidad es expropiada por el espíritu: la persona reduce su ser a su moral. Esto produce la renuncia de sí, es decir, la abnegación.

Partiendo de este abandono de la individualidad, el desinterés funciona promocionando también la fijación de las ideas. Estas, en un principio al servicio de la persona, se enquistan y adquieren la propiedad de la individualidad. No hay lugar para aquello que interesa al individuo. Todo interés ha de dirigirse a la idea, de modo que la persona sea completamente desinteresada, negando su subjetividad a cada paso. El resultado es la anulación de la individualidad como voluntad capaz de tomar decisiones autónomas. Desde la perspectiva social, se trabaja en la inhibición del yo autónomo a través de la sumisión institucionalizada a los pensamientos inculcados. La autoridad política funciona como órgano religioso: su finalidad es confundir el interés individual con el interés de la idea fija. Así, mediante la educación, la política, y el mundo de la cultura, la abnegación y el desinterés disuelven la individualidad.

Este proceso de alienación no se vincula intrínsecamente con un contenido espiritual concreto, sino que su forma se adapta a cualquier idea fija que impere en una sociedad y momento histórico dados. Veamos entonces cómo funciona la fantasmagorización del mundo en los tres máximos representantes de la modernidad: el liberalismo político, el liberalismo social, y el liberalismo humano. A través de un análisis de estos tres momentos de la modernidad, puede explicitarse la organización del sistema social que subyace a la fijación de la idea del Hombre. Este sistema contiene una organización político-económica determinada, un refuerzo de las ideas reificadas en lo cultural, y un sistema moral que sirve de guía y sujeción para la acción individual.

⁷⁹ Ibid. p. 250.

2. Tres apariciones.

2.1. El liberalismo político.

El liberalismo constituye la expresión más avanzada de la ideología moderna. En el plano político, esto se concreta en las democracias revolucionarias de origen burgués. El nacimiento de los Estados democráticos se produjo en reacción a las relaciones feudales, según las cuales la libertad de los individuos estaba sujeta a los designios de señores particulares. La relación del individuo con el Estado se daba siempre a través del señor, que actuaba de intermediario con lo absoluto, del mismo modo que el sacerdote media la relación con Dios⁸⁰. La burguesía, agente histórico de este proceso, se alzó contra la posesión del poder y la autoridad por parte de individuos concretos. Los súbditos de la nobleza se alzaron contra ella, en forma de Nación. Esto no quiere decir que el poder y la autoridad desapareciesen, sino que, bajo el principio de igualdad ante la ley, todos pasaron a ser súbditos de un gran señor: el Estado. Se negó así la legitimidad de cualquier designio particular que tratase de recortar la libertad política. Pero esta forma de libertad sólo pudo aparecer acompañada de una absoluta sujeción a la ley del Estado, es decir, al derecho (*Recht*).

La revolución burguesa no es más que una forma de imponer el monoteísmo de la autoridad. Frente al poder fragmentado, se defiende la concentración del poder en el Estado, que se identifica con el Hombre. Las ideas fijas establecen entre ellas relaciones complejas de retroalimentación a costa de la individualidad que destruyen. El derecho funciona como ideología de lo cívico, a la vez que cumple una función coercitiva, definiendo al criminal. Lo Cívico aparece como la identificación de lo verdaderamente humano con lo público, y no lo egoísta. Por tanto, un individuo sin su Estado no vale nada, pues ni siquiera se reconoce su humanidad. Sólo el ciudadano tiene libertad y derecho, pues los recibe del Estado en tanto que participa de la idea de Hombre a través de la vida cívica.

Esto es un ejemplo de la crítica inmanente realizada por Stirner. Lo cívico y el Estado se presentan como los últimos reductos donde el individuo puede hallar su libertad, conjugada con una dulce igualdad legal que dota de valor a la persona. Sin embargo, bajo esta presentación, aparece la contradicción de la libertad obtenida sólo a cambio de la aceptación acrítica de la ley. De este modo, el orden político acumula la

⁸⁰ Ibid. p. 164.

autoridad y la fuerza de cada individuo, que queda desposeído de sí. Nadie manda sobre el liberal, excepto el Estado, que define y modula la forma de su libertad, sólo entendida como la sumisión generalizada del individuo bajo la ley. Además, su pretendida igualdad, originada en la disolución de la sociedad estamental, es en realidad una legitimación de la desigualdad basada en la atribución de valor moral a la propiedad⁸¹. La libre competencia burguesa es una gran farsa: no existe competición cuando el Estado, como único propietario, controla, legitima, y protege los títulos de propiedad privada⁸². El *homo œconomicus* burgués no es, a pesar de Marx, el egoísta de Stirner. El sentido de la burguesía es la consagración a la vida comercial⁸³, que depende enteramente de su abnegación ante el Estado. Esta confusión entre libertad y servidumbre que aparece en la dialéctica entre el individuo y el Estado encuentra su voz filosófica en Hegel, que ha “celebrado la dependencia del sujeto frente al objeto, la sumisión al mundo objetivo”⁸⁴.

El trabajo es para el liberal una forma de obtención del mérito, máximo honor en la ideología moderna. Frente al ocio del noble, se eleva el negocio del burgués. La libertad política no viene dada de nacimiento, sino que es fruto del trabajo realizado por cada ciudadano. Dicho de otro modo, la libertad política es otorgada según el grado de servidumbre aceptado por el individuo. Dentro del sistema liberal, los obreros son menos libres, pues no reciben la propiedad que les correspondería dado el valor del producto de su trabajo. Este valor no remunerado es mantenido, bajo la protección del Estado, en manos de los burgueses. El Estado protege el derecho a la propiedad porque esta es en realidad totalmente suya, sólo que se la cede al buen ciudadano momentáneamente⁸⁵. Dada esta desigualdad en la propiedad, originada en la explotación del trabajo, el Estado burgués encuentra en los obreros al colectivo que se alzaría contra él. Stirner anticipa de forma evidente a Marx⁸⁶, pero sin presentar una defensa de la revolución obrera, algo que probablemente no gustó al profeta de la lucha de clases: “Los obreros disponen de un poder formidable; cuando lleguen a darse cuenta de él y se decidan a usarlo, nada podrá resistirles [...]. El Estado está fundado sobre la esclavitud

⁸¹ Ibid. p. 176.

⁸² Ibid. p. 339.

⁸³ STIRNER, M. “Los censores de Stirner”, en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 162.

⁸⁴ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 165.

⁸⁵ Ibid. p. 177.

⁸⁶ WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 73.

del trabajo.”⁸⁷ De este modo, la voluntad del Estado de hacerse Total choca con la voluntad del pueblo, que pugna también por hacerse absoluto:

En el Estado constitucional, el absolutismo ha acabado por entrar en lucha consigo mismo, porque ha conducido a un antagonismo: el gobierno quiere ser absoluto y el Pueblo quiere ser absoluto.⁸⁸

2.2.El liberalismo social.

Las contradicciones inherentes al liberalismo político motivan su sustitución por el liberalismo social. Stirner se refiere de este modo a las ideologías colectivistas que cobraban popularidad en su época como alternativas a la organización capitalista tradicional, como el socialismo, el comunismo, y el anarquismo colectivista.

La rebelión de lo social no se dirige al destierro del monopolio estatal del poder, sino que su objetivo es la total ampliación de este. Los logros del liberalismo político son reconocidos en tanto que la igualdad ante la ley era un principio teórico sobre el que se fundaba la posibilidad de la igualdad absoluta, deseo máximo del Hombre consagrado a las ideas, pero truncado por la desigualdad en la propiedad.

Frente a la violenta protección de la propiedad privada por parte de los liberales, los socialistas piden que el Estado extienda su poder democrático también sobre la propiedad. La igualdad lograda en lo político ha de ser también realizada en lo económico. El resultado de esta dinámica no es la apropiación por parte de cada individuo, sino la absorción de toda propiedad por la Sociedad. Aquellos burgueses que se habían constituido en Nación pedían al Estado que solamente él dictase. Ahora, los socialistas quieren que sólo la Sociedad posea⁸⁹.

La vinculación interpersonal que antes aparecía por vía del civismo, entendido como reducción de la identidad individual a la ciudadanía del Estado, se convierte ahora en la relación del otro en virtud de la comunidad, reduciendo la individualidad a la cualidad de ser un trabajador. Esta nueva esencia se orienta, del mismo modo que lo hacía el ciudadano en el liberalismo político, a un Ser Supremo: la Sociedad. Ella es ahora la única que puede poseer algo legítimamente. La propiedad pasa a ser impersonal, colectiva, social, y se cristaliza en el Estado. La solución a la desigualdad que el liberalismo social propone es la expropiación total, dotando de mayor poder al fantasma

⁸⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 178.

⁸⁸ *Ibid.* p. 303.

⁸⁹ *Ibid.* p. 179.

social en detrimento del individuo concreto. El objetivo de la revolución comunista no es la dignidad de la persona concreta, sino la causa social. Su fin es la condena de todo individuo a la indigencia⁹⁰ (*Lump*), de modo que nadie posea nada: ni su poder ni su propiedad.

2.3. El liberalismo humano.

Hemos observado cómo el liberalismo político tuvo como objetivo la anulación del poder individual, pero no se percató de que este encontró consuelo en la propiedad y el intercambio. Contra esto se alzó el liberalismo social, arrebatando también la propiedad. Sin embargo, un reducto de individualidad se mantenía impertérrito entre la vorágine de expropiación: la propiedad de los pensamientos⁹¹. Ambos sistemas permitían el nacimiento de un cierto egoísmo que permitía a los individuos la utilización del Estado o a la Sociedad para sus propios fines. Se podía encontrar un porche contra el interés de los fantasmas al estilo del experimentado por el anarca Venator, en *Eumeswil*⁹². La experiencia vital del cínico que encuentra refugio en la interioridad privada no es permisible por el humanismo, que como destilación de todo poder se obceca en la persecución de la dominación total⁹³. El individuo no ha de dirigirse sólo conforme a la causa espiritual, sino también en virtud de ella.

Surge así la necesidad de expropiar también el pensamiento, convirtiéndolo en asunto común, irreconciliable con la individualidad. Lo que empezó en el terreno del derecho y la economía libra su última batalla en la cultura, con el objetivo de que lo humano domine todo poder, toda propiedad, y toda idea. Feuerbach, Bauer, y Los Libres son representantes de esta ideología, llamada humanismo crítico. Estos autores critican las corrientes anteriores por no estar suficientemente consagradas a la tarea de aniquilación del egoísta en pro del Hombre. Pero con la subordinación de los contenidos mentales individuales a la causa colectiva, la obra de lo humano está completa⁹⁴. La voluntad de empobrecimiento de lo individual avanza gracias al humanismo, que se mantiene tan liberal como aquello que critica, en tanto que sigue siendo un muñeco ventrílocuo del interés del Hombre. Poco se puede arrebatarse ya al que tampoco es dueño

⁹⁰ Ibid. p. 180.

⁹¹ Ibid. p. 191.

⁹² JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019.

⁹³ CANGI, A. y PENNISI, A. *Filosofía para perros perdidos: variaciones sobre Max Stirner*, Buenos Aires, Editorial Autonomía, 2018, p. 36.

⁹⁴ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 192.

de sus pensamientos. Este es el itinerario a través del cual la indigencia establece su imperio en la modernidad.

El criticismo ateo del humanismo funciona a través de la fijación de la Verdad y el Bien, expresiones ambas de lo razonable. Lo que comenzó con Sócrates encuentra su esplendor en este momento. Todo estándar individual es quebrado, dando paso al gobierno mental del Hombre, eterno compañero de lo bueno y de lo verdadero, y voz única de la Razón. ¿Existe algún refugio frente a la araña de la humanidad, que aspira a la conquista de la realidad entera? ¿Cómo denomina el Hombre a aquel que no se dirige por lo que le place como Hombre, sino que se guía de acuerdo a su voluntad, mirándose a sí mismo? Este indeseable es el inmoral para los liberales, el propietario para los socialistas, y el inhumano para el Hombre. En definitiva: es el egoísta, capaz de reconocerse como ser humano, pero nunca dispuesto a aceptar que su ser sea reducido a la cantidad de humanidad que le corresponde por su asentimiento ante la ley moral. Es humano, sí, pero también mucho más. Y por no postrarse ante la idea es, a ojos de la humanidad entera, el no-hombre (*Unmensch*).

3. La modernidad contra la individualidad.

Hemos expuesto la dialéctica presente en la imposición del dominio de la idea de Hombre en la modernidad presentado estos tres *poltergeist* a través de los que se muestra la causa de lo humano. La erradicación de la individualidad es la buena nueva de la ideología moderna. La autoridad individual es sostenida colectivamente en el Estado a través del ideal Derecho; la propiedad individual se hace común en la Sociedad a través del ideal Trabajo; y la autodeterminación de la voluntad individual se coloca en manos de la Humanidad a través del ideal Razón. La idea se enquistaba en la realidad, permeando el nivel político-económico, el estrato de la cultura y la ideología, y controlando también las interacciones cotidianas. El resultado final de este proceso es la uniformidad total, la desaparición de toda particularidad. El ejemplo de la buena vida es el ciudadano perfecto: vive convencido de la justicia legal del Estado, contribuye alegremente con su trabajo a la Sociedad, y se encuentra en paz al entenderse a sí mismo y a sus iguales como hombres de Razón.

La modernidad nos precipita así hacia una existencia vaciada en lo mental, volcada en la angustiada y perpetua espera de un paraíso terreno que nunca llega. Viviendo asomados a la imposible tarea de realizar en el mundo una idea fija, cuya independencia

de nosotros es un humillante eco del Dios que se creía haber abandonado, la individualidad es mortificada y calificada de criminal.

Pero esta dialéctica de lo humano no es capaz de librarse de toda tensión interna de modo que siguen existiendo aquellos que no se conforman con ser únicamente libres, ni ciudadanos, ni trabajadores, ni humanos.

Estos sujetos recalitrantes a ojos del Hombre son tenidos por incoherentes y cínicos, cuando son en realidad desobedientes e indiferentes ante las grandes causas. Reconocen que aquello que es su propiedad, como su pertenencia a la especie humana, no puede ser exigido como un deber ni presentado como una esencia. La humanidad no es más que un atributo cuya maximización no es posible: “no es menos ridículo imponerse como misión ser «verdaderamente hombre» de lo que lo sería hacer a la tierra un deber de ser «verdaderamente astro».”⁹⁵ Stirner no niega que el individuo sea un ser humano, sino que se enfrenta a la pirueta mental que busca establecer como esencia algo que sólo es una propiedad.

Tú eres más que hombre, y por eso también eres hombre; eres más que varón, pero *también* eres varón: sólo es que la humanidad y la virilidad no te expresan de forma exhaustiva; por tanto, puede serte indiferente todo lo que se te ponga delante como verdadera humanidad o verdadera virilidad.⁹⁶

Como dijimos antes, la crítica del egoísmo dialéctico no se dirige contra toda idea⁹⁷, sino contra la totalización de la idea.

Entonces, estos inhumanos sólo aceptan una causa que ni siquiera es tal, pues es tan mínima que su realidad no puede ser reconocida por ninguna colectividad. Su causa sólo aparece allí donde se muestra su individualidad dinámica, y su único tribunal es la persona concreta que encuentra en sí el origen y el final de todas las cosas. Además, el inhumano mantiene una actitud de alerta ante su propio interés: todo lo que demanda el compromiso absoluto de la persona es sospechoso de ser contrario a la individualidad. Su humanidad no es perfecta, pues no busca la concreción del Hombre, pero es superior a la perfección en la medida en que es una humanidad única, particular, histórica, y

⁹⁵ Ibid. p. 252.

⁹⁶ STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 150-151.

⁹⁷ Pues las ideas que representen un “interés efectivo y real” no niegan la individualidad, en tanto que no se fundan sobre la abnegación. Ibid, p. 137.

existencial⁹⁸. Examinaremos ahora cuál es el comportamiento de este inhumano egoísta que no acepta el triple robo de la modernidad, recuperando su autoridad, su propiedad y su mente sin esforzar su existencia, que se convierte no ya en un valle de lágrimas, sino en un gesto de tranquilidad y disfrute de sí, acompañado de una cautela permanente frente a lo que amenaza con eliminar su individualidad.

⁹⁸ Ibid. p. 126.

Capítulo 3

La individualidad y su poder

“El hombre es la medida de todas las cosas: de las que existen como existentes; de las que no existen como no existentes.”⁹⁹

1. El no-hombre.

“Se desechó lo peculiar, esto es, lo *único*, en favor del concepto; se desechó al inhumano en favor del hombre, sin advertir que el inhumano es la justa realidad del hombre y la única posible”¹⁰⁰. Lo inhumano no se refiere en el vocabulario del egoísmo dialéctico a una forma concreta de vida, sino precisamente a toda existencia particular, no uniformizada por la voracidad conceptual de lo humano. El no-hombre es tal en tanto que se enfrenta al Estado moderno, y es desde la óptica de este último que el inhumano aparece como contrario a la humanidad. Esto sucede porque se lleva a cabo una comparación entre la persona concreta y el concepto, siendo en realidad inconmensurables. Dado que satisfacer un ideal absoluto es imposible para la nada precedera, la persona es siempre inhumana ante el Hombre divinizado¹⁰¹.

El inhumano aparece así como el negador radical de aquello que el ideal le plantea. Así es percibido por el espíritu. Y, a pesar de ser realmente humano, no es considerado tal cosa, pues su humanidad es singular, atómica, impermeable a la colectivización. El inhumano dice que él es “como Dios, la negación de todo lo demás”¹⁰², pues todo aquello que trata de enajenarle es barrido de un plumazo. Su individualidad es el arma

⁹⁹ Sentencia de Protágoras tal y como aparece en LAERCIO, D. *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Luis Navarro Editor, 1887, p. 199.

¹⁰⁰ STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 126.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 125.

¹⁰² STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 59.

que le permite blindarse contra la ideología que pretende eliminar la diferencia entre él y el otro.

Desde el Estado se trata de imponer el imperio de la uniformidad, reduciendo todo ser humano a su humanidad compartida. El Estado está en posesión de la fuerza que le otorga haber disuelto las individualidades, y mediante este poder impone una norma acerca de lo humano. Y “aunque todo no-hombre sea un hombre, el Estado lo excluye de su seno o lo aprisiona y hace de un huésped del Estado el huésped de una prisión (de una casa de locos o de una casa de salud, según el comunismo).”¹⁰³ El Estado de los liberales prohíbe la libertad al no-hombre, pues frente a él se detiene su posibilidad de conquista. A la voz política de lo universal sólo le vale el Hombre conceptual, mientras que el ser humano concreto es despreciado. El inhumano sabe esto, y quizá contestaría con las mismas palabras con las que Miguel de Unamuno recuerda a Obermann en su respuesta a «¿Quién eres tú?»: “para el universo nada, para mí todo”¹⁰⁴.

Pero el Estado no puede aceptar esta réplica, pues su voluntad es que el individuo autónomo desaparezca, y sea para sí mismo sólo Hombre y nada más que Hombre. Sin embargo, dado que el inhumano escapa a la voluntad de normalización, y se mantiene impertérrito frente a la idea fija, sólo cabe su reclusión. Existe un puente que nos lleva de Stirner a Michel Foucault, ambos interesados en el proceso de normalización de la sociedad, y el control del individuo a través de la disciplina y el castigo. Además, Foucault leyó a Stirner como un filósofo que, junto a otros como Nietzsche, buscaba fundar una ética-estética del sujeto, reconociendo en esta dimensión el tablero donde se juega el poder político en la edad contemporánea¹⁰⁵. El Estado aparece en ambos autores como el mecanismo generalizador que impide el establecimiento de una relación del yo consigo mismo, de modo que negar al Estado desemboca en la construcción de la unicidad propia de cada individuo¹⁰⁶.

El no-hombre mantiene una insurrección constante frente a los fantasmas. Esta actitud da comienzo a un proceso de reconstrucción de su identidad, vulnerada hasta el extremo por lo colectivizante. Niega aquello que le niega a él, y su dinamismo encierra un envés creativo que trasciende la mera negatividad, colocando bajo sus pies aquello

¹⁰³ Ibid. p. 247.

¹⁰⁴ UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Barcelona, Espasa, 2011 (16ª. ed.), p. 58.

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Hermeneutics of the subject. Lectures at the Collège de France 1981—1982*, Nueva York, Picador, 2005, pp. 251-252.

¹⁰⁶ BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018, p. 86.

que antes se alzaba sobre su cabeza. Lo expropiado vuelve a ser su propiedad. El inhumano dice, plenamente consciente de esto: “No soy ya un indigente, pero lo fui”¹⁰⁷.

Aquel que vive embriagado por la humanidad cree no ser un indigente, pero lo es más que el negador de toda esencia, siendo este último el mayor criminal a ojos del espíritu. Sin embargo, el que sólo es capaz de entenderse como Hombre está sumido en la miseria. Nada puede construir sobre un principio falso, pues todo le ha sido arrebatado y a cambio obtiene el pobre orgullo de ser partícipe de la idea fija. En contraposición, el inhumano está cerca de la individualidad. Ha conseguido abandonar la indigencia que le ataba a las causas ajenas. Convencido de su particularidad, es ahora capaz de enfrentarse a lo social, a lo político, a lo humano, y a lo divino.

Comienza la etapa de apropiación y consumo, y se restaura así su poder. Gracias a esta indigencia abandonada, es posible reconstruir tres dimensiones de la vida dinamitadas por la ideología moderna. Primero, el yo supera el momento de negación de la modernidad y pasa a construirse como nada que se define a sí misma. Del inhumano, negador de aquello que le niega, pasamos al Único, nada creadora donde todo nace y muere. Después, la asociación aparece como la reconstrucción de la relación con el otro, viciada por el vínculo espiritual promocionado en la vida cívica-social moderna. Por último, el propietario dispone de la existencia completamente según su parecer, pudiendo a partir de este momento gozar de sí. Estas tres reedificaciones sólo pueden entenderse basadas sobre la individualidad. Examinemos ahora cómo funciona la dinámica de apropiación y consumo, catalizada a través del poder.

2. Apropiación, poder y consumo.

El no-hombre desarrolla una dialéctica de la apropiación en que pueden distinguirse tres momentos¹⁰⁸. Primero, la individualidad comienza por revolverse contra la enajenación de su poder, condición de posibilidad de toda propiedad. De este modo, el no-hombre niega el derecho y la ley del Estado, pues ya nada significa para él la legislación de la humanidad. Restaura de este modo su poder, en contraposición a la autoridad absoluta del Estado. En segundo lugar, una vez el no-hombre vuelve a tener poder y ha abandonado sus derechos, está en disposición de comenzar a relacionarse

¹⁰⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 204.

¹⁰⁸ Esta división tripartita ha sido comparada a la trinidad cristiana: HOLZAPFEL, C. *Nada: y un anejo sobre la nada según Max Stirner de Miguel Carmona*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2018, p. 165.

con el otro. La sociedad desaparece, y en su lugar se funda la asociación de egoístas¹⁰⁹, basada en la individualidad y el interés, y no en el concepto y la abnegación. El último momento de la apropiación, reconstruida la individualidad y la relación, aparece como la reconstrucción total de la existencia. Corresponde a la disolución final del fantasma, a la aniquilación radical del concepto. Así, las acciones y pensamientos que antes se dirigían hacia una causa externa, o quizá contra ella en virtud de la individualidad, vuelven al no-hombre, que ya es propietario, para su disfrute. Comienza la etapa del goce de sí (*Selbstgenuss*), donde la existencia se presenta como disfrute y consumo de la realidad apropiada. El propietario consume a los otros para gozar de su relación, y también se consume a sí mismo en este proceso. No existe ya voluntad de reificación: se reconcilia con la finitud de la experiencia, mientras que el fanático buscaba el paraíso terreno en el reino del concepto. Así, el propietario es ya el Único, que reúne todo su poder y reconoce en sí su “Yo sin freno”¹¹⁰, cosa que toda persona es desde el momento en que nace, pero que se reprime hasta el olvido en la vida bajo el Estado, para el que la individualidad desenfadada es definitiva de lo criminal. Y es que el crimen surge porque egoísta y Estado pugnan por una misma cosa. El uno es enemigo del Estado porque busca recuperar lo suyo, ser señor de sí mismo, y apropiarse de su individualidad. Por su parte, el segundo necesita que el egoísta no recupere su propiedad, pues de su enajenación depende la concentración del poder en una autoridad absoluta. Así, no importa la configuración política del Estado, pues siempre será enemigo irreconciliable del propietario.

La mecánica de apropiación no supone la afirmación de que no exista fuerza externa superior a la del propietario. La restricción de la libertad no es revertida por la apropiación, pero recordemos que la viga maestra del egoísmo dialéctico no es la libertad, sino la individualidad:

Que una Sociedad, el Estado, por ejemplo, restrinja mi libertad, eso no me turba. Porque yo bien sé que debo esperar ver mi libertad limitada por toda clase de potencias, por todo lo que es más fuerte que yo, hasta por cada uno de mis vecinos; aun cuando yo fuese el autócrata, no gozaría de libertad absoluta. Y, por el contrario, pretendo no dejar tocar mi individualidad. Y precisamente es a la

¹⁰⁹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 250.

¹¹⁰ *Ibid* p. 272.

individualidad a lo que la Sociedad ataca, ella es la que debe sucumbir bajo sus golpes.¹¹¹

El egoísmo dialéctico no es utópico, pues al tener la individualidad como categoría central no se orienta al cambio social. Stirner no puede ser leído como un revolucionario que piensa en una nueva sociedad donde no existe el Estado, pues reconoce la limitación de su poder. Sin embargo, es un enemigo de los Seres Supremos, y por tanto no cree en ellos. La clave de la apropiación no es la destrucción de toda idea, sino el cambio en la disposición respecto a las ideas reificadas. Cuando se deja de servir al Ser Supremo, se comienza a vivir interesadamente, buscando la causa propia, que como ya dijimos es más bien una no-causa.

El egoísta disuelve la enajenación de las ideas divinizadas, pero en este proceso no trata de negar la realidad a toda idea, sino sólo su absolutización. Una idea apropiada existe en tanto que es interesante para su dueño y creador: el propietario. Este sabe mantener a la idea en el ámbito mental sin permitirle divinizarse. Así, se puede reconocer la realidad de los conceptos como objetos mentales a disposición de las personas concretas, pero esto no significa que dichos conceptos puedan agotar el sentido completo de lo real. Ya lo hemos dicho: el egoísmo dialéctico funciona “no contra el pensamiento, sino contra el pensamiento sagrado”¹¹². La realidad de la idea viene enteramente determinada por ser propiedad del egoísta, y se mantiene en su dominio hasta el momento en que decida deshacerse de ella.

Ya hemos introducido la diferencia entre lo que Stirner dice y lo que quiere decir cuando utiliza un término como «el Único». El lenguaje conceptual humano aparece como un problema al que debe hacer frente el egoísta. El pensamiento sólo es posible mediante la generalización, y esto hace que el lenguaje fundado sobre las ideas sea una herramienta generalizadora muy poderosa¹¹³. “La lengua o la palabra ejerce sobre nosotros la más espantosa tiranía, porque conduce contra nosotros todo un ejército de ideas fijas.”¹¹⁴ Esta intuición es compartida por Friedrich Nietzsche. Prueba de ello es el primer tratado de la *Genealogía de la moral*¹¹⁵, en el que podemos encontrar un análisis

¹¹¹ Ibid. p. 389.

¹¹² STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 138.

¹¹³ BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018, p. 57.

¹¹⁴ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 431.

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *La Genealogía de la Moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2018, pp. 39-80.

de los valores a través del significado atribuido al lenguaje moral. Ambos pensadores entienden que “la óptica cristiana ha deformado poco a poco el sentido de una multitud de palabras”¹¹⁶, y como resultado puede afirmarse, con Jünger, que “el lenguaje no sólo se ha desgastado, sino que también se ha moralizado.”¹¹⁷

Por tanto, la apropiación total supone poner al servicio de la individualidad también al lenguaje, maltratado tras haber sido utilizado como conexión directa con el mundo de las fantasmagorías, y no como actividad propia de las personas. Recordemos de nuevo cómo resuena el eco de Stirner en Wittgenstein: “Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.”¹¹⁸

La apropiación completa supone la recuperación de la individualidad y su poder, cosa que no redundaría en la resolución de las injusticias¹¹⁹ ni en el bien común. El Único no se apropia de todo en virtud de un principio moral, sino que rechaza lo que le enajena porque está convencido de su particularidad.

La individualidad se diferencia así de las distintas formulaciones de la libertad individual dentro del pensamiento libertario. Pensadores individualistas como Ayn Rand, Murray Rothbard, o Robert Nozick, mantienen en sus teorías un marco ético cuya existencia absoluta es reconocida, sirviendo de guía para la acción individual. Pero el egoísmo dialéctico no ofrece ningún refugio frente al conflicto, a la opresión o al sufrimiento, porque no acepta la existencia de una norma de conducta externa al individuo¹²⁰. El egoísta se reconcilia con estos fenómenos como realidades constitutivas de la existencia. Tratar de negar esas dimensiones de la experiencia vital supondría asumir algún principio moral enajenado, que es siempre enemigo de la autodeterminación consciente. Sólo Dios o el Hombre endiosado pueden librarnos del conflicto. Pero el Único no cree en Dios, y tampoco se cree Dios: sólo reconoce su propio poder, condicionado y limitado, pero enteramente suyo.

El derecho, poder del Estado, aparece como uno de los principios externos que coartan acción y pensamiento. Existe una dialéctica presente entre aquello que es tomado por el individuo y lo que se otorga desde otro lugar. El derecho, entendido como

¹¹⁶ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 240.

¹¹⁷ JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 161.

¹¹⁸ WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1999, p. 36.

¹¹⁹ El egoísta no ve en todas partes “mal que corregir” STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 69.

¹²⁰ WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 90.

origen de la libertad política, corresponde al segundo grupo, no pudiendo formar parte de la propiedad del individuo. La extensión total e igualitaria del derecho en la modernidad supone la instauración del absolutismo democrático, forma política que responde al ideal liberal de uniformidad. El Estado detenta el poder de definición y aplicación del derecho, siendo esta su forma enajenada. Frente a él, se alza “mi derecho”¹²¹.

La alusión a un derecho supraindividual no es más que un grito vacío. La autoridad del derecho depende enteramente de la fuerza del individuo que lo defiende, y no existe una referencia externa a la que acudir como fuente de justa legitimación. Esto implica que el poder individual precede al derecho. Las disquisiciones sobre la naturaleza de lo justo y lo injusto no son más que “¡Derecho contra derecho!”¹²²; o dicho de otro modo, poder contra poder. Este subjetivismo radical conlleva una crítica al Estado: los derechos que concede no tienen ningún significado.

El Estado bien puede reconocer el derecho a la libertad de cierto grupo de personas que vive en un régimen de opresión, pero si estos oprimidos no cuentan con la fuerza necesaria para imponer ellos mismos su libertad, entonces no tienen derecho alguno. “El que tiene por él la fuerza, tiene por él el derecho; si la una os falta, no tendréis tampoco el otro”¹²³. Se afirma así la propiedad del poder por uno mismo, pues no existe posibilidad de acudir a otro para la obtención del derecho. Por este motivo el Estado trata de vulnerar el ámbito de «mi derecho», convirtiendo todo poder en su propiedad. El Estado aparece como un gran egoísta abstracto, cuyo interés es contrario al de la individualidad concreta.

El Único no pide ningún derecho, pues hacer esto supone reconocer la negación de su propio poder por la institución político-religiosa. La petición de reconocimiento es igual a la aceptación acrítica de la autoridad legal total del Estado, forma política de la idea fija. Su dominio se ejerce desde la concesión, y tratar de llegar al derecho por vía individual se castiga como crimen. No obstante, puesto que el Estado es benévolo y otorga derechos amplios e iguales, la voluntad individual se conforma a pesar de haber sido censurado su poder, en lugar de negar la legitimidad de los derechos otorgados. Pero, “si la sumisión llegara a cesar, eso sería el fin de la dominación.”¹²⁴

¹²¹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 257.

¹²² Ibid. p. 260.

¹²³ Ibid. p. 264.

¹²⁴ Ibid. p. 267.

La capacidad del Estado de definir y otorgar todo derecho también comprende el reconocimiento del derecho de propiedad. La propiedad se refiere a un objeto que ha pasado a formar parte de la individualidad de un sujeto. Desde el egoísmo dialéctico se entiende el pensamiento como un objeto más, de modo que el concepto de «propiedad» egoísta no distingue entre propiedad material y mental, pues todo son objetos disponibles para su posesión por el Único.

Stirner se enfrenta aquí a liberales y comunistas. Los primeros reconocen la propiedad privada y aceptan la protección de esta por parte de la autoridad política. Son incapaces de observar que su propiedad, al estar mantenida por un derecho, depende de la voluntad del Estado, y no de la suya. En este sentido, no son propietarios, sino arrendatarios. Su propiedad no es conservada por su poder ni por su individualidad, sino por su sumisión ante la autoridad. Por otra parte, el comunista entiende que el origen del derecho a la propiedad se encuentra en el trabajo, siendo cada uno dueño de la tierra que trabaja y de sus frutos. Frente a esta forma de propiedad, que es también un reconocimiento de cierto derecho otorgado externo al poder individual, Stirner defiende que la propiedad es de aquel que puede y sabe tomarla y protegerla. La apropiación egoísta sólo sigue una ley: “Lo quiero, luego es justo.”¹²⁵ Esta radicalización de la propiedad como posesión se enfrenta directamente contra el *¿Qué es la propiedad?* de Pierre-Joseph Proudhon¹²⁶. Stirner no entiende la propiedad enajenada como un robo, sino como una renuncia. No hemos de esperar a que nos permitan poseerla, sino tomar aquello que nuestro poder nos permita. De lo contrario nuestra existencia entera dependerá de las concesiones, y no de las apropiaciones. Lo que quiere el egoísta no es la abolición, sino la apropiación de la propiedad, pues pretende tomarla de las manos de los fantasmas.

Los pobres no se levantan contra el rico porque este último tenga una grandiosa propiedad, sino porque ellos no tienen nada. En definitiva, lo que todo individuo quiere es aumentar su dominio. A este respecto, sólo cabe la resolución del problema de la propiedad a través de “la guerra de todos contra todos”¹²⁷, pues esta es la consecuencia de una vida consecuente con la individualidad, en que cada persona reconoce que para ser propietaria de algo sólo ha de poner su mano sobre ello¹²⁸.

¹²⁵ Ibid. p. 262.

¹²⁶ PROUDHON, P. J. *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.

¹²⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 337.

¹²⁸ Ibid. p. 335.

Sin embargo, recordemos que el propietario está realizando una tarea de disolución de los fantasmas, de modo que su propiedad nunca puede convertirse en una entidad superior a su individualidad. Si el egoísta no dispone de poder suficiente para mantener la posesión de alguna cosa, no alude a ningún derecho que le proteja frente a la voluntad de apropiación del otro. Su individualidad no se ciega con el ansia de mantener su propiedad intacta. Cuando su poder no alcanza a defender lo poseído de la voluntad de otro individuo, el propietario sabe deshacerse felizmente de lo que no puede mantener, pues nada es sagrado para él.

La lógica de la apropiación muestra también el radical enfrentamiento que existe entre la libertad y la individualidad¹²⁹. Opera aquí la misma dialéctica entre lo tomado y lo concedido que en el caso del derecho. De acuerdo con esto, cabe diferenciar dos tipos de libertad: la autoliberación y la emancipación¹³⁰.

La autoliberación nace del egoísmo y de la individualidad. La libertad no es un derecho que pueda ser reconocido y mantenido de forma imperecedera, sino que tiene un carácter histórico. La libertad muere allí donde deja de ejercerse.

En contraposición, la emancipación se presenta como auténtica liberación cuando en realidad supone una libertad dispensada. El que es emancipado nunca llega a ser libre, y sólo alcanza a ser un liberado, pues el origen de su emancipación es una causa externa. Quien no realiza su libertad desde el poder apropiado por su individualidad “es un siervo vestido de hombre libre”¹³¹. Y es que cuando un sistema, un líder, o una ideología prometen dar la libertad a quienes sean sus fieles, están en realidad ofreciendo aquello que ya estaba disponible para su individualidad. Esta astucia mantiene a los individuos en un estado donde la apropiación total no es realizada, pues gracias a una causa extrínseca creen obtener aquello que sólo puede darles su fuerza intrínseca.

Las promesas de libertad y derecho aparecen en toda religión¹³² a través de la formulación del paraíso futuro. Dado que los individuos desean llegar al Edén, postergan su apropiación total, pues manteniendo su abnegación se les garantiza la entrada al cielo. Esto muestra una forma de egoísmo silenciado, o un egoísmo que querría no serlo. El fanático, embriagado por las ideas, se entrega totalmente a ellas,

¹²⁹ Ibid. p. 227.

¹³⁰ Ibid. p. 238.

¹³¹ Ibid. p. 238.

¹³² Entiéndase por «religión» cualquier sistema ideológico fundado sobre ideas divinizadas, fantasmas, o puro espíritu, según el uso que hace Stirner de este término.

pero lo hace porque en el horizonte de su vida mortificada se eleva una arcadía de reposo. Este “egoísmo no confesado”¹³³, comprometido con una causa que no es la suya pero que le promete cierto rédito, se traduce en una existencia servil.

La libertad del egoísta, por otra parte, no está nunca por encima de su individualidad. Solamente cuando es totalmente poderoso, es totalmente libre. El poder precede no sólo al derecho, sino también a la libertad, y coloca al propietario por encima de todo mandato legal. ¿Significa esto que el egoísta, el propietario, será siempre beligerante respecto a las leyes del Estado, ahora que ya es poderoso? Ya hemos destacado antes cómo el egoísmo dialéctico no es un individualismo ingenuo. Reconoce la existencia de fuerzas superiores a las de la persona concreta. Sin embargo, allí donde el egoísta no pueda imponer su voluntad por falta de poder, viendo restringida así su libertad, mantendrá el poder suficiente como para no disolverse en ese otro poderoso. Su individualidad se conserva allí donde su libertad no llega, porque reconocer un poder superior al propio no significa rendirse ante él como sagrado. El egoísta no se inclina ante lo inalcanzable: sólo espera a que llegue su momento y pueda incluir en su propiedad aquello que antes escapaba a su poder. La apropiación no se detiene ante lo sagrado, de modo que los límites del egoísta no vienen dados por un poder externo sino por las carencias de su propio poder. No existe nada que deba permanecer libre de mácula para el propietario, y sólo se detiene ante aquello que todavía le puede. Si frena su apropiación, lo hace por incapacidad, no por deferencia moral. El egoísta es propietario también de sus límites.

La recuperación del poder por el individuo conlleva la apropiación del derecho y de la libertad. Así comienza la reconstrucción del Yo negado por la modernidad. Además, esta concepción de la libertad tiene como consecuencia una cierta disposición ante la acción política y la posibilidad del cambio. Las tensiones encontradas al contrastar la individualidad con la libertad, o la autoliberación con la emancipación, aparecen ahora en la dialéctica existente entre la insurrección y la revolución¹³⁴, a través de la cual podremos presentar la asociación como forma de relación con el otro radicalmente distinta a la Sociedad.

El revolucionario, encendido por las ideas, busca la destrucción del orden establecido para su posterior sustitución por otro régimen distinto, más acorde con la ideología que

¹³³ Ibid. p. 235.

¹³⁴ Ibid. p. 399 y ss.

anima su lucha. Stirner supo identificar que bajo las proclamas revolucionarias persisten los mismos patrones de dominación de lo individual, sólo que decorados con otras vestiduras. Así también Jünger: “Los carteles de propaganda cambian, pero el muro en el que se pegan permanece.”¹³⁵ Esto se liga estrechamente con la descripción del desarrollo histórico expuesta antes, pues las revoluciones no son concebidas como hitos que marcan inflexiones en el progreso, sino que más bien se asemejan a un cambio de manos del poder. El egoísta es contrario al progresismo porque no puede considerar que “el presente queda justificado como vía necesaria ante el radiante porvenir.”¹³⁶ Esto no quiere decir que sea un conservador o que desprecie aquello que ha obtenido gracias a las revoluciones. Sólo constata que los beneficios otorgados por las revoluciones liberales no han liberado al Hombre, sino a la persona concreta: “lo que el Hombre se da aires de haber ganado, soy «yo» y sólo yo quien lo he ganado.”¹³⁷ Pero, dado que los triunfos se atribuyen a la humanidad entera, el egoísta constata que su individualidad es atacada por todas partes, y los que se presentan como el verdadero cambio son especial motivo de desconfianza.

La liberación del revolucionario, por tanto, no se dirige al individuo, sino al ser abstracto que participa de su idea. Por ejemplo, la Revolución Francesa es considerada como un movimiento contrario a la tiranía, pero en realidad sólo sustituyó a los déspotas particulares por un sultán único: el Estado. La dominación política es reconstruida tras el triunfo de la revolución, que es por definición antiindividual, dado que para su concreción requiere la negación del interés propio en pro de un ideal compartido que fija la norma de acción y pensamiento.

Lo mismo acontece en las revoluciones socialistas que Stirner escuchaba profetizar en su época. Habiendo comprendido el significado de la libertad en el egoísmo dialéctico se observa claramente la ironía presente en la ideología socialista, que presenta la posibilidad de la libertad como consecuencia de la disolución de la propiedad del individuo. ¿Cómo puede ser libre aquel que no es ni tan siquiera dueño de sí? La Sociedad se hace libre, sí, pero recordemos: “La libertad del Pueblo no es mi libertad.”¹³⁸ La historia ha dado la razón a Stirner. En los Estados originados a través de revoluciones socialistas, el individuo sólo adquiere la condición de sujeto político tras la negación de sí mismo, aceptando su desaparición bajo el manto de la homogeneidad. La

¹³⁵ JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 119.

¹³⁶ SAVATER, F. *Nihilismo y acción*, Madrid, Hermida Editores, 2017, p. 41.

¹³⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 208.

¹³⁸ *Ibid.* p. 286.

propiedad de su cuerpo, de sus pensamientos, y de su individualidad ha de ser cedida a la Sociedad. Aunque recorriendo sendas diferentes, liberalismo y socialismo desembocan en Estados totales, cuya característica esencial es la uniformización total¹³⁹.

Mientras que las revoluciones son defensas de nuevos regímenes, la insurrección, al haberse basado sobre nada, defiende algo bien distinto: no dejarse regir nunca. No se enfrenta a cierto ordenamiento político de la sociedad, sino al orden en sí¹⁴⁰. Concibe toda forma de Estado como un despotismo, se reparta o no el poder político, pues es condición necesaria de cualquier Estado la negación del individuo¹⁴¹. Así, el egoísta insurrecto no porta bandera ni grita sus lemas. Defiende su propia causa, sólo confía en sí mismo, y por tanto nada debe al sistema social, ni espera ninguna cosa de él.

El insurrecto no espera el cambio en las instituciones políticas, aunque esto pueda ser una consecuencia de su acción. Su pretensión no es tan ambiciosa como la del revolucionario, pues es consciente de que esto sólo es posible si se abandona a la idea. Por su parte, sólo busca la reivindicación de su interés como egoísta. No trata de hacer caer al sistema, sino de elevarse por encima de él¹⁴². Así, su objetivo no es instaurar un nuevo orden, pues no valora ningún sistema más allá de la dinámica desorganización que pueda proporcionarle su individualidad. Por ello, no confía en nuevas propuestas sociales emancipatorias pues, como el anarca de Jünger, “ha expulsado a la sociedad de sí.”¹⁴³

Hemos recorrido el itinerario de la apropiación, a través del cual el egoísta recupera su poder y su individualidad, profanando las deidades del derecho y la libertad. Su conducta política es la del insurrecto, frente al revolucionario. La apropiación de las ideas está así completa, y es el momento de la reconstrucción del yo, de la relación con el otro, y del goce de sí. No obstante, para poder reestablecer todo lo que la modernidad ha violentado, el egoísta ha de reconocer que su propiedad es siempre precaria: puede ser arrebatada, o transformarse en una otredad alienante, es decir, fijarse como idea¹⁴⁴.

¹³⁹ Como destaca Schmitt (SCHMITT, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, p. 39), Tocqueville anunció en *La democracia en América* el proceso por el que Rusia y América serían los agentes principales de la centralización de la sociedad, proceso histórico igualmente realizable desde la organización liberal o dictatorial.

¹⁴⁰ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 297.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 267.

¹⁴² *Ibid.*, p. 400.

¹⁴³ JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019, p. 143.

¹⁴⁴ BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018, p. 75.

De estas dos posibilidades, la segunda es la más preocupante. Proteger la propiedad de los ataques del otro es más fácil que establecer una relación de dominio respecto de ella. Poseer algo forma parte de una praxis en la que la cautela es primordial, pues de lo contrario la relación con la propiedad se convierte en dependencia. El propietario pasa a ser un poseído, y su propiedad un fantasma que le enajena. El egoísta, por tanto, ha de disolver en todo momento la distancia que le separa de lo apropiado, pues esto tiene la tendencia de elevarse sobre él. En otras palabras, ha de consumir todo de cuanto dispone, pues no puede fundar su causa en la propiedad. Esto supondría esclerotizar su existencia en virtud de algo que le pertenece y que depende de él. Dado que el egoísta se reconoce como un ser histórico, no teme disolver su propiedad constantemente, pues así mantiene su individualidad, pudiendo gozar de lo apropiado sin depender de ello.

Así, no quiero tomarme otro cuidado que el de asegurarme mi propiedad, y para asegurármela bien, la doblego perpetuamente a mí, suprimo en ella toda veleidad de independencia, y la «consumo» antes de que tenga el tiempo de cristalizarse y convertirse en «idea fija» o «manía».¹⁴⁵

El egoísta sabe destruir aquello que amenaza su unicidad, demostrando con ese gesto quién es el auténtico propietario, pues poder hacer nada de lo que era algo es demostrar un dominio total sobre ello. Si no existe la posibilidad de abandonar lo que creemos haber apropiado, es posible que sigamos siendo dependientes de ello. El consumo de la propiedad es la afirmación de la independencia del egoísta, pues plantea la definitiva disolución de las cualidades objetivas de lo apropiado. Esto elimina la distinción sujeto-objeto cuya presencia permea la modernidad. Si la propiedad no puede existir objetivamente, es que su ser sólo admite una subsistencia. Siempre depende del propietario, y su realidad acaba allí donde su poseedor lo decide. Ninguna categoría, ninguna cosa, ninguna idea; nada puede sobrevivir al consumo total de la existencia, realizado según la voluntad egoísta. Si algo resiste esta aniquilación de lo Total, es que Dios sigue vivo, y el egoísta sería en realidad un fanático. Ya hemos visto que esta disolución conlleva también el consumo del lenguaje como propiedad, pues sólo así se neutraliza su potencial negador de la individualidad. ¿Qué significa ser «humano»? Esto ya no puede despertar la aparición de ninguna idea, categoría fija, o principio inquebrantable en la cabeza del propietario. El pensamiento no puede seguir dominando

¹⁴⁵ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 207.

también al lenguaje, pues sólo en la individualidad podemos encontrar una fuente de sentido, por mínima que esta sea.

En cualquier caso, el consumo impide la objetivación de la propiedad, escapando a la tentación de afrontar la existencia a partir de cierta estructura de sentido organizada desde el mundo del espíritu. Podemos entender a Stirner como un abogado del no-pensamiento, o del no-lenguaje, negaciones que esconden una invitación a nuevas formas de pensar la realidad, escapando de los marcos de referencia habituales, desmantelando la racionalidad absoluta de toda tradición filosófica anterior.

Tras toda apropiación, el egoísta sabe desarrollar el consumo. Esta dinámica produce un rastro que, de ser seguido, dirige directamente al anticoncepto por excelencia: el Único.

3. El Único.

El propietario, el egoísta, el que fue considerado inhumano por el Hombre, se afirma ya como el Único contra todo lo que le negaba. Pero el Único no describe una realidad estática, sino que es el nombre sin contenido de un proceso activo. Nada tiene que ver este Yo reconstruido con el Yo de Johann Gottlieb Fichte. Más se parece al hombre de carne y hueso de Unamuno: “Y cuenta que al hablar del yo, hablo del yo concreto y personal; no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte”¹⁴⁶.

El Único no es un principio *a priori* del que yo puedo deducir mi propio Yo. No expresa un principio trascendental, pues esto supone forzar en la existencia un concepto metafísico ajeno a la historia. Stirner considera que no se puede compartir la facultad de ser un Yo, pues esto supone reconocer al Yo como ser externo. Frente a Fichte, Stirner dice “Pero Yo, no soy un «yo» junto a otros yo: soy el único Yo, soy Único.”¹⁴⁷

La toma de conciencia como ser único conlleva una resistencia constante contra todo ser externo que se enfrenta a la individualidad; “Y así no es sólo por el ser o por la acción, sino aún por la conciencia por lo que soy el Único”¹⁴⁸. La dimensión negativa de la apropiación sigue desarrollando su labor de demolición, pero miramos ahora a la individualidad desde sí misma, y por ello ya no es inhumana, sino Única. La conciencia de su particularidad hace que el individuo encare las posibilidades creativas que se abren ante él, y que comienzan precisamente por él mismo.

¹⁴⁶ UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Barcelona, Espasa, 2011 (16ª. ed.), p. 55.

¹⁴⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 446.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 446.

El Único se coloca frente a las ideas derribadas de la modernidad, reconociendo que le corresponde todo aquello que, habiendo estado antes reservado para el espíritu, depende ahora de su individualidad creadora, y lo posee en forma de propiedad. “Te corresponde más que lo divino, lo humano, etc.; te corresponde lo que es tuyo.”¹⁴⁹ El Único no está en el mundo para vivir de acuerdo a una idea, pues el ideal que la modernidad elevó al Todo ya no vale nada para él. Sólo reconoce su capacidad de apropiación y consumo de cualquier cosa, de modo que comienza una vida enteramente dedicada a su interés. Rechaza así todo destino, todo mandato, toda llamada a una finalidad cuya determinación venga dada por un tercero, pues saberse único no supone emprender una búsqueda de sentido que apunte a la trascendencia de una vida auténtica. No plantea nada más que el consumo de todo en la cotidianeidad, sin meta establecida, sin horizonte a la vista, más allá de la temporalidad de la existencia.

El Único es el punto de partida desde el que se vive disfrutando y consumiendo la vida de uno, que es también una propiedad y nada más que eso. “El que tiene que usar su vida en conservarla no puede gozar de ella, y el que la busca no la tiene [...] Los hambrientos de la verdadera vida no tienen ya ningún poder sobre su vida presente”¹⁵⁰. El Único se reconcilia con la finitud de su existencia, y por ello no busca otro sentido que el goce de sí, pues no desea proyectarse al infinito, dado que esto supondría consagrarse a los Seres Supremos o considerarse uno de ellos. Y ya lo hemos dicho: no ve a Dios por ninguna parte; tampoco en sí mismo. El Único se reconoce como nada, y esa es la base de su causa. Se presenta así como verdadero señor de su mente y su cuerpo, de su vida y su destino. Esta es la primera gran apropiación. El Yo sobre el que la modernidad había desplegado sus mecanismos vuelve ahora a la individualidad que le es originaria. El Estado se preocupaba de cuidar y controlar al individuo a través del derecho y la libertad. Sin embargo, el Único defiende su individualidad antes que todo aquello que recibe como donación.

El Único, por tanto, no describe en realidad nada más que la pura particularidad inherente a cada individuo, realidad negada por las tendencias generalizadoras modernas. Es un término sin referencia establecida, o un índice que señala a cada individuo, único juez del contenido del Único. No admite ningún desarrollo conceptual, pues es un nombre dado a la indeterminación más absoluta, y por ello no puede elevarse un sistema filosófico desde él, pues no es ningún principio. “El desarrollo del Único es

¹⁴⁹ Ibid. p. 446.

¹⁵⁰ Ibid, p. 405.

el desarrollo propio tuyo y mío, un desarrollo de todo punto *único*, dado que *tu* desarrollo no es en absoluto *mi* desarrollo.”¹⁵¹

La restitución del poder de la individualidad no implica la desestimación de la realidad de los demás. Stirner no es un solipsista, y no son pocos los fragmentos de *El Único* en los que se refiere a la existencia real de los otros, reconociendo además su unicidad frente a las ideas: “Yo soy Yo y tú eres Yo, pero yo no soy ese Yo pensado [...] Ni Yo ni Tú podemos ser expresados”¹⁵²; “Ni la razón divina ni la razón humana tienen realidad; sólo tu razón y mi razón son reales, lo mismo y por lo mismo que tú y yo somos reales.”¹⁵³

La aserción de la individualidad rebosante de poder no supone la negación del otro, sino una nueva forma de relación. El egoísta ve en los demás a otros Únicos, y no una masa uniforme donde la idea fija se ejemplifica. Así, su contacto con los otros no es mediato, sino directo. Las individualidades se vinculan sin renunciar ninguna a sí misma. Este encuentro no forja un vínculo sagrado, como la relación que fuerza la participación de la idea de Hombre, sino que se da según el interés de aquellos involucrados. El Único mantiene su individualidad en el vínculo con el otro, sin miedo a sacrificarse por él. Existe una diferencia cualitativa entre el sacrificio y la abnegación: el primero puede hacerse por interés de uno mismo, mientras que lo segundo exige la negación del interés.

¿Debe uno acaso no tomarse algún interés activo por la persona de otro? Lejos de eso: yo puedo sacrificarle con alegría innumerables goces, puedo imponerme privaciones sin número para aumentar sus placeres, y puedo por él poner en peligro lo que sin él me sería muy querido: mi vida, mi prosperidad, mi libertad. En efecto, es para mí un placer y una felicidad el espectáculo de su felicidad y de su placer. Pero no me sacrifico a él, permanezco egoísta y gozo de él. [...] Yo también amo a los hombres, no sólo a algunos, sino a cada uno de ellos. [...] El amor interesado es bien diferente del amor desinteresado, místico o romántico.¹⁵⁴

Ya dijimos que el egoísmo dialéctico se enfrenta a todo lo absoluto, a todo lo carente de interés. Nada tiene en contra de aquello que sigue dentro del poder de la

¹⁵¹ STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 95.

¹⁵² STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 394.

¹⁵³ *Ibid.* p. 277.

¹⁵⁴ *Ibid.* pp 370, 371, 373.

individualidad, y que por tanto se origina en la capacidad generadora de la nada creadora. El problema de la relación con el otro aparece cuando esta es un deber que viene dictado desde un lugar distinto a la voluntad propia. Stirner se esfuerza en mostrar cómo la afirmación de la unicidad no prohíbe ni demanda ningún comportamiento concreto más allá de la propiedad de uno mismo. No existe ninguna “repulsa visceral de toda vinculación projimal”¹⁵⁵ en el egoísmo dialéctico, sino una reestructuración de las relaciones a partir del Único. Esto nos pone sobre la pista de la asociación de egoístas, resultado de la apropiación y disolución del ideal Sociedad.

4. La asociación.

“El bien de la «sociedad humana» no me llega al corazón, a mí, el egoísta [...], la convierto en mi propiedad, hago de ella mi criatura; es decir, la aniquilo y edifico en su lugar la asociación de los egoístas.”¹⁵⁶ La organización que responde al interés de lo humano es disuelta en la apropiación, llevándose consigo la idea de Sociedad. No obstante, esto no supone una vuelta al estado de naturaleza, pues según Stirner el estado natural es la vida social, y no el aislamiento o la atomización¹⁵⁷. Esta posición responde frontalmente a los filósofos del contractualismo, como Thomas Hobbes¹⁵⁸, John Locke¹⁵⁹, o Jean-Jaques Rousseau¹⁶⁰.

Para estos autores, el estado de naturaleza funciona como justificación de una relación de reciprocidad entre la Sociedad y el individuo. El estado de naturaleza, convenientemente descrito como violento y caótico, resulta indeseable para los individuos que, incluso disponiendo de su poder, viven atemorizados. Así, cada persona abandona el derecho a ejercer su poder sin límites legales para salir de la indeseable inseguridad presocial. La renuncia a una fracción de la libertad resulta un buen negocio cuando a cambio se obtiene la garantía del mantenimiento de la propia vida. En esta narrativa, individuo y Sociedad mantienen una relación donde aflora cierto mutualismo.

Stirner, por su parte, considera absurdo imaginar un estado de naturaleza si no es para justificar la imposición del fantasma de la Sociedad. Lo que de hecho acontece es nuestra súbita aparición en un mundo en que el pacto social está firmado, y no existe

¹⁵⁵ DÍAZ, C. *Stirner*, Madrid, Ediciones Del Orto, 1998, p. 46.

¹⁵⁶ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 250.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 388.

¹⁵⁸ HOBBS, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2018 (4ª. ed.).

¹⁵⁹ LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance, y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

¹⁶⁰ ROUSSEAU, J. *El contrato social*, Madrid, Akal, 2016.

voz ni voto para nosotros a este respecto. ¿Cómo imaginar un momento en que esto no fue así? Stirner invierte el orden a través del cual se justifica la Sociedad como destino en el avance que, partiendo desde el caos y la guerra, desemboca en el orden y la paz. El egoísmo dialéctico analiza el sistema social como punto de partida, y no como el final de un proceso de acuerdo. Reconoce que no existe reciprocidad alguna en un contrato que nadie ha firmado, y que en realidad esconde una guerra constante.

La antinomia irresoluble que aparece entre el individuo y la Sociedad es aquella relacionada con la voluntad de apropiación de ambos sujetos. Existe una pugna permanente por la propiedad de la individualidad, y no un intercambio entre libertad y seguridad. El interés del análisis egoísta no se encuentra en la cantidad de libertad personal que la Sociedad permite, sino que el núcleo de la cuestión social es la voluntad de la Sociedad de hacerse Total, engullendo toda individualidad en este proceso. Puede entenderse así que Stirner proponga la disolución de la Sociedad, y no su mero abandono. No existe un estado previo al que acogerse, y la Sociedad no permite desertores, pues todo ha de entrar en su dominio. Sólo queda, pues, la aniquilación del interés social, que ha dañado toda relación, tanto subjetiva como intersubjetiva.

Aparece así la necesidad de una nueva forma de relación con el otro, que no responda a un deber sagrado, sino al interés de la individualidad. Pero, ¿por qué quiere el egoísta relacionarse con el otro? ¿No es acaso autosuficiente? Decir que Stirner defiende el aislamiento sería un disparate. Dada la importancia que tiene la desacralización de toda propiedad, la relación con el otro aparece como un eficaz camino en el cíclico proceso de disolución de todo fantasma. El egoísta no sólo consume toda propiedad, sino que en su quehacer se consume también a sí mismo. Recordemos que está basado en nada, y por tanto hacia nada se dirige. Esto significa que tampoco él puede convertirse en una idea fija para sí mismo.

El egoísta deja de serlo cuando se obceca en serlo. Si esto sucede, sólo queda la autodisolución como restablecimiento de la propiedad de sí mismo. De lo contrario, Yo dejaría de ser Yo, y me convertiría en la cosa-Yo; es decir, en la idea de mí mismo que ha cobrado existencia independiente, absoluta. Entra dentro del interés de la individualidad que esto no suceda. Pero en la relación con el otro, el egoísta encuentra un blindaje contra la autoidealización.

Esto implica la disolución de toda identidad cristalizada. El Único no es identificable con una idea fija del Yo, sino que es el origen de la causa que “reposa sobre su creador

efímero y perecedero que se devora él mismo”¹⁶¹. Ser el Único, seguir el interés propio y fundar todo en uno mismo, es también disolverse finalmente, reconociéndose como nada. La relación con el otro permite este consumo del Yo absolutizado en favor de la individualidad, de la que parte y hacia la que se dirige toda propiedad del Único.

Por este motivo el egoísta no desprecia al otro ni huye a un emplazamiento aislado de todo contacto humano. Claro está que, si fuese acorde con su interés abandonar al resto de personas, podría hacerlo, pero no sería esto más egoísta que seguir relacionándose con quien le interesase. Y, como ya hemos dicho, los otros tienen mucho que ofrecer a ojos del egoísta, que no piensa sólo en sí mismo. Si así lo hiciese, insistiríamos en lo que Stirner subrayó a sus primeros críticos, empecinados en confundir egoísmo con aislamiento:

Ese [el que abandona toda relación] sería un hombre que no conoce ni saborea todos los placeres que nacen del interés y de la simpatía por los demás, esto es, del hecho de «pensar» también en otros; un hombre que carecería de incontables deleites y, por tanto, un hombre de carácter *pobre*.¹⁶²

Por tanto, frente a la vinculación religiosa que propone la Sociedad, el egoísta se vincula siempre de forma interesada. Tan sólo excluye de su abanico relacional aquello que carece de interés, pues en ese campo hunde sus raíces la abnegación. Por su parte, el propietario participa de todo lo que le interesa, siendo consecuente con su individualidad¹⁶³.

La asociación aparece, contra la Sociedad, como la forma de vinculación con el otro desde el interés individual mutuamente reconocido. El egoísta forma parte de la asociación de forma voluntaria, y en ella no se le obliga a abandonar su poder, sino que dispone de él para utilizar a la asociación en su beneficio. No existe ningún deber sagrado respecto a ella: cuando el interés desaparece, se lleva consigo también a la unión de egoístas. Así, el egoísta no se pregunta qué puede hacer él por la asociación, sino que se preocupa por aquello que puede extraer de ella¹⁶⁴.

¹⁶¹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 452.

¹⁶² STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 135

¹⁶³ *Ibid.* p. 138.

¹⁶⁴ Esto es una inversión de la famosa máxima que John Fitzgerald Kennedy expresó durante su discurso de investidura, el 20 de enero de 1961: “Así pues, compatriotas: preguntad, no qué puede vuestro país hacer por vosotros; preguntad qué podéis hacer vosotros por vuestro país”.

La asociación no se funda en ningún principio externo a sus participantes. Las relaciones se dan en ella por egoísmo, y no por mediación de un concepto divino. El otro no es tratado como Hombre, sino que en el encuentro de las individualidades cada uno dispone de sí y de los otros para su apropiación y consumo. “Con los egoístas la «sociedad humana» ha terminado”¹⁶⁵, porque ya no existe entre ellos ninguna categoría mediante. Esta es una forma de vinculación auténticamente recíproca, a diferencia de la Sociedad, en que sólo la idea divinizada toma las decisiones. En la asociación cualquier toma de decisión involucra el poder de las individualidades que son parte interesada y constituyente. Además, la unión de egoístas nunca tiene prioridad ontológica sobre sus miembros. Su realidad es precaria, y siempre está asomada a la disolución. Recordemos que lo imperecedero cae dentro del saco de lo divino, y por tanto poco interesa a la nada creadora que reconoce la finitud de sus propios proyectos.

La asociación de egoístas no puede entenderse como una propuesta utópica presentada por Stirner. A este respecto, parece razonable ofrecer dos lecturas de esta concepción de la vinculación intersubjetiva.

En primer lugar, la asociación puede verse como una forma flexible de unión que constantemente realizamos. En respuesta a las críticas de Hess, Stirner plantea varios ejemplos de asociación egoísta, cuya cotidianidad es siempre sorprendente.

Unos niños que se reúnen en corro para jugar; dos amantes cuyos corazones se encuentran para disfrutar el uno del otro; o el mismo Hess que, invitado por unos amigos, acude a una taberna¹⁶⁶. En todos estos casos nadie hace un favor al otro, ni disuelve su individualidad en la unión. No es la abnegación lo que lleva a los amantes a quererse, sino la reciprocidad que surge del consumo mutuo. Del mismo modo, quien acude a una taberna con sus amistades lo hace en espera de disfrutar de un tiempo agradable. No supone ningún sacrificio hacer esto, como tampoco lo es para un niño jugar con los otros. Y cuando el juego, el amor, o la amistad acaben, terminará también la asociación, pues ya no responderá al interés de esos individuos vincularse de tal modo.

Como tantas veces acontece en la filosofía, tras acciones aparentemente carentes de importancia alguna, se esconden grandes motivos. A diario formamos y destruimos estas asociaciones, cuya duración y miembros son siempre variables. Aparece aquí la

¹⁶⁵ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 249.

¹⁶⁶ STIRNER, M. “Los recensores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 168.

posibilidad de realizar una segunda interpretación de esta propuesta. Parece que Stirner, planteando la asociación egoísta, estaría también presentando una pregunta: ¿Sirve la Sociedad de algo a sus miembros? Esta lectura utiliza la asociación no sólo como concepto descriptivo de prácticas ya existentes, sino como aparato crítico que arroja luz sobre la organización política de cualquier momento histórico.

Dada la naturaleza asimétrica de la Sociedad, que por definición se enfrenta a la individualidad, cabe preguntarse cuál es su legitimidad. Si el interés que persigue es el de la idea absoluta que encarna, parece que sólo aquellos integrados en el mecanismo de imposición de la idea salen beneficiados de este imperio de lo social. Stirner dirigiría así una crítica a las élites políticas que, insertadas en el Estado, vician toda relación social para su propio interés, practicando un egoísmo taimado, que prohíbe la persecución del interés propio en caso de que sea contrario al ideal fijado. Además, esto produce un aparato represivo, cuyo fin es la redirección de todo interés, como ya hemos visto. La Sociedad no sería el refugio frente a la opresión, sino que aparece como uno de los titanes de la dominación de la individualidad. Esto plantea una segunda pregunta a todo individuo: ¿Debe seguir respetando la legitimidad de un orden no recíproco que atenta contra su individualidad?

Stirner denuncia de este modo la destrucción de la asociación por parte de la modernidad, que elevando sus ideas ha alzado a la Sociedad como única forma de vinculación imaginable, condenando toda otra relación a la categoría de caos y salvajismo. La asociación de egoístas sirve como respuesta contra la Sociedad, y se presenta como el lugar en que la relación con el otro es origen de placer para uno mismo, encontrando en el egoísmo una gran razón para la vinculación.

5. El goce de sí.

La apropiación se completa cuando toda propiedad culmina, por fin, en el goce de su creador-poseedor. El Único ya no se identifica con ningún concepto, y encuentra en sí la fundamentación de todo lo que hasta el momento le era extraño. De este modo consume aquello que su poder le permite apropiarse, sin temor alguno. Esto implica un abandono de la quietud introspectiva del moderno que, preocupado por la esencia, trata de descubrir cuál es el fin de su vida. El egoísta sabe que no hay destino ni final más allá

de lo que él haga de sí mismo. Así descrito, podemos entender que el egoísta no encuentra en sí el fin del camino vital, sino el principio¹⁶⁷.

Puesto que está seguro de sí mismo, no encuentra razón alguna para escrutarse constantemente tratando a la vida como un rompecabezas cuya resolución es primordial. Observa que la vida, como él mismo, no es un objeto del pensamiento, sino una propiedad que existe para su consumo. Stirner propone vivir del goce de uno mismo, y no de la esperanza que se oculta tras el tupido telón de una búsqueda del Yo, que se presenta como un camino de baldosas amarillas hasta el paraíso. La insurrección se realiza también en este plano, en que el Yo absoluto es desterrado por completo y toda promesa trascendente se desestima. El mundo de las apariencias, tan damnificado, recupera su condición original. Cabe ir más allá, pues este mundo ya ni siquiera es aparente, dado que no existe nada tras él que deba ser encontrado. Se reconoce así a la esperanza divina como una quimera que habla lenguas desconocidas para el que se interesa por el placer cotidiano, cuya honestidad es máxima. La vida individual ya no ha de responder al «deber ser» que dicta la idea fija, sino al «poder ser» que posibilita la individualidad. Y sobre esta última se reconoce el egoísta a sí mismo como obra completa. No hay vocación o deber que pueda hacer de su Yo un Yo más desarrollado. En cada instante presente, el Único es más que perfecto, en tanto que es singular.

Se presenta aquí una existencia que abandona la voluntad de «mentalizar» la experiencia vital. Schmitt recuerda una carta en la que Stirner escribe que “volveremos a ser como los animales del bosque y las flores del campo.”¹⁶⁸ Con esto se propone el abandono de lo racional como única realidad de la existencia, pues la voluntad de pensarlo todo exige un deber al ser que le obliga a escapar de su inmediatez corpórea, activando el proceso de espiritualización que la modernidad profundiza. ¿Debemos entonces hacernos como los animales? “Exhortaros a haceros animales sería proponeros de nuevo una tarea”¹⁶⁹. Pero la enseñanza de la animalidad es su absoluta despreocupación por el deber, que sólo desaparece cuando el animal es adiestrado. Del mismo modo, el adiestramiento se impone al individuo en forma de razón, moral, o ley. Las voces de estos imperativos cantan a coro sobre la realización del Hombre en el mundo, pero ha de entenderse que ya somos todo lo humanos que podemos ser en el

¹⁶⁷ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 404.

¹⁶⁸ SCHMITT, C. “Sabiduría de la celda” en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, p. 73.

¹⁶⁹ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 416.

momento en que nacemos. A partir de entonces, se trata de disfrutar de nuestra naturaleza.

No ha de confundirse el egoísmo con el abandono de uno a los placeres sensoriales. Este sería el “sentido cristiano de la palabra”¹⁷⁰, que en su deformación del lenguaje ha hecho confundir la entrega total a lo sensual con el dominio del poder de la individualidad. Contra el trastocado lenguaje cristiano, el egoísta experimenta el goce de sí conforme al poder que tiene sobre él mismo, y no cuando una fuerza externa determina su actividad. Es entonces cuando, señor de sí mismo, canta como el Sigfrido de Richard Wagner “Únicamente heredé el propio cuerpo, viviendo lo consumo”¹⁷¹, devorándose a sí, sin reconocer la sacralidad de ningún poder, gozando de todo.

El disfrute de la vida supone la tercera gran apropiación, que devuelve el placer que corresponde al Yo restaurado en el Único y a la Sociedad reconstruida en la asociación de egoístas. No obstante, la dinámica de apropiación y consumo continúa funcionando siempre que una propiedad amenace con idealizarse y fijarse en la mente del egoísta, pero este proceso proporciona ya un enorme placer. Este inmanentismo niega la pertinencia de toda búsqueda desesperada de uno mismo, colocando un espejo frente al individuo, que se reconoce inmediatamente como totalidad sobre la que nada cabe postular, cuya existencia es un proceso constante e indeterminado en que nada se enquista en el marco de lo real. La nada creadora puede entonces cantar con una sonrisa burlona frente a los fantasmas *Vanitas! Vanitatum Vanitas!*¹⁷²

¹⁷⁰ Ibid. p. 240.

¹⁷¹ Recogido en SCHMITT, C. “Sabiduría de la celda” en *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, p. 72.

¹⁷² Título del poema de Goethe del que Stirner extrae su sentencia “He basado mi causa sobre nada”.

Capítulo 4

Conclusiones

“No vivimos en un mundo egoísta, sino en un mundo sagrado de cabo a rabo, hasta el más mísero harapo de propiedad”¹⁷³

1. Un modo de existencia.

No es posible acudir a *El Único* en busca de un conjunto de máximas para vivir de acuerdo con la ética egoísta. Esta obra es el origen del egoísmo dialéctico, pero existen otros autores¹⁷⁴ que han desarrollado esta filosofía, haciéndola suya. El resultado presenta un variado catálogo de puntos de vista que, siendo próximos al egoísmo, no permiten la extracción de un sistema ético organizado. Y es que no se trata en ningún momento de aumentar la pesada carga que supone la enorme variedad de corrientes morales, sino que el egoísmo dialéctico presenta la posibilidad de sacudirse ese lastre. Desde el momento en que lo alienado es apropiado, no hay patrón para juzgar la bondad o maldad de las acciones. El egoísta vive sin examinarse a cada paso, sin buscar un

¹⁷³ STIRNER, M. “Los censores de Stirner” en *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 120.

¹⁷⁴ Welsh ha destacado, como herederos del egoísmo dialéctico de Stirner, a James L. Walker, Benjamin Tucker, y Dora Madsen (WELSH, J. F. *Max Stirner's dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010.). Es posible redactar una larga lista de autores más o menos cercanos al egoísmo, como Renzo Novatore (escritor de *Hacia la nada creadora*, cuyo título ya nos remite a Stirner), Émile Armand (teórico del anarquismo individualista cuya propuesta es de reconocida influencia stirneriana), Georges Palante (menciona a Stirner innumerables veces en PALANTE, G. *Las antinomias entre el individuo y la sociedad*, Madrid, Editorial Innisfree, 2013), o Emma Goldman (que toma de Stirner importantes nociones, como su concepción de la libertad en GOLDMAN, E. *Anarchism and other essays*, Project Gutenberg, 2000, p. 58.). Incluso es perceptible su influencia en autores de la Internacional Situacionista como Guy Debord. Más recientemente, la filosofía de Stirner puede rastrearse en algunos pensadores del anarquismo posizquierda norteamericano, como Bob Black o Jason McQuinn; y también en el francés Michel Onfray se reconoce su impronta. En cualquier caso, no se puede hablar del egoísmo dialéctico como de una escuela consolidada: la enorme variedad de tendencias que produce el pensamiento de Stirner no admite una clasificación cerrada. Puede encontrarse una buena recopilación de autores de raigambre egoísta en PARKER, S. (Ed.), *Enemies of society: an anthology of individualist and egoist thought*, California, Ardent Press, 2011.

motivo tras toda decisión. Su interés no es investigado desde la violenta disección que propone el dominio de lo mental. La acción comienza a ser interesada e interesante cuando el egoísta reconoce que «bueno» y «malo» no son “más que palabras.”¹⁷⁵

Ya hemos comparado al Único con la figura del anarca esbozada por Jünger. Ambos pueden vivir bajo el gobierno de un Estado, o incluso pertenecer a un partido político¹⁷⁶, pero ninguno se relaciona con esas entidades como si fuesen sujetos, sino que para ellos siempre son su propiedad. Si muestran compromiso con cierta causa externa, es sólo de forma instrumental. Aparentemente pueden pasar por ser ciudadanos convencionales, pero en su fuero interno son los enemigos más temibles de lo sagrado; irreducibles e indómitos, pues aseveran de forma constante y consciente su propia individualidad.

Anarca y Único han aprendido a habitar en la vasta extensión de terreno asolado que la experiencia negativa ha dejado tras de sí. Reconocen la ausencia de lo divino, pues donde antes estaba Dios, observan ahora un vacío que no necesita ser llenado. Desde este páramo mantienen una indiferencia más o menos manifiesta contra las grandes causas.

El Único es el auténtico aniquilador de todo lo sagrado, pues tras experimentar la ausencia de un Ser Supremo que ampare su vida, decide continuar hasta la última consecuencia, llegando a la disolución de sí mismo en nada. No existe voluntad de elaborar ningún nuevo analgésico que anestesie la herida causada por el nihilismo, y se acepta la finitud y la limitación de la propia existencia sin buscar ni aceptar amparo en ningún templo. El egoísta se encuentra a gusto allí donde está su individualidad, y sobre sí sólo puede predicar una tautología que niega la posibilidad de reducir su particularidad en lo común: “Yo soy quien soy, mi especie”¹⁷⁷. Reconocer que la única patria posible es la individualidad supone también asumir que el poder de uno es limitado. Aquello que podemos hacer de nosotros no es mucho, pero Stirner reconoce que es lo único que vale¹⁷⁸. Recordemos que lo otorgado humilla a la individualidad, que se enciende cuando toma las cosas por sí misma, sin importar su pequeñez.

Esta honestidad existencial exige la valentía de asumir una vida sin guía de acción. Stirner reconoce que esto ha resultado insoportable incluso a sus contemporáneos ateos, que no han dudado en elevar nuevos y brillantes sistemas basados en la negación de los individuos. Para no enfrentarse al inexplorado vacío en el que se desenvuelve su

¹⁷⁵ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 59.

¹⁷⁶ Ibid. p. 312.

¹⁷⁷ Ibid. p. 253.

¹⁷⁸ Ibid. p. 253.

individualidad, el fanático se entierra bajo una montaña de conceptos. El egoísta es aquel que sabe disolver esos conceptos y construir su hogar, precario e inestable, allí donde los demás ven un abismo. Stirner no propone ninguna superación de la experiencia de la nada, más allá de la que cada uno, reconociéndose como una individualidad enteramente realizada desde el momento en que es arrojada al mundo, pueda proporcionarse mediante el consumo y el goce de lo apropiado y de sí. A su lado, el *Übermensch* de Nietzsche se presenta como Humano, demasiado Humano, empeñado en superar una existencia empapada en nihilismo que puede resultar insoportable a quien espera todavía la llegada de alguna gran obra humana. A propósito de Nietzsche¹⁷⁹, Leszek Kolakowski expresa que, al ser comparado con Stirner, “parece débil e inconsecuente”¹⁸⁰, quizá porque la postulación de valores propios de un hombre superior no hace sino sumirnos de nuevo en el abismo que se oculta tras las promesas de grandeza.

Stirner agota la dialéctica, y tras ella aparece un modo de existencia que niega alegremente todo lo que coloca porvenires dorados en el horizonte del individuo, para después vivir conforme a lo que su poder y su individualidad le permiten. El egoísta no mira a lo lejos, sino que su visión se solaza en el placer que proporciona la apropiación de todo ideal. No busca ser superior al Hombre, porque ni siquiera reconoce la posibilidad de su existencia si no es en forma de propiedad. El Hombre existe sólo como concepto dependiente de su egoísmo; mientras que el Único es la unidad irreducible, la condición *sine qua non* el mundo, en tanto que apropiación realizada desde el poder individual, perece. Reconoce así que nada hay que superar, porque no existe nada tras las palabras del profeta. Por ello, el Único desconfía también de Zaratustra.

¹⁷⁹ La relación entre Stirner y Nietzsche sigue siendo una cuestión polémica. Hay autores que apuntan a una influencia directa de *El Único y su propiedad* en el pensamiento de Nietzsche, al menos en sentido negativo (DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.), pp. 228-243). También existen testimonios que sugieren una influencia tan importante, que Nietzsche decidió callar sobre Stirner para evitar ser acusado de plagio (GILMAN, S. L. *Conversations with Nietzsche: a life in the words of his contemporaries*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 113-114). Frente a esta última corriente, algunos han argumentado que cualquier semejanza entre los dos autores es sólo superficial (WELSH, J. F. “Two who made an insurrection: Stirner, Nietzsche and the revolt against modernity” en *Max Stirner’s dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010, pp. 229-266; SIMMEL, G. *Schopenhauer and Nietzsche*, Illinois, University of Illinois Press, 1991, p. 162). Esto último parece lo más razonable. Puede que sea sensato reconocer la posibilidad de que Stirner interesase a Nietzsche, pero un análisis detallado revela las profundas diferencias que separan sus estilos y pensamientos, por lo que no es posible hablar de plagio.

¹⁸⁰ Cita de Kolakowski recogida en LASKA, B. A. “Dissident geblieben”, *Die Zeit*, 2000, n.º 5, p. 49.

No se puede exigir más al Único, pues correríamos el riesgo de saturar un concepto que en realidad está vacío. Puede enfrentarse a la ley activamente, como Renzo Novatore; o quizá ejercer una rebeldía interna, como Venator, el anarca. En cualquier caso, es enteramente suyo, y solamente acepta la unicidad como predicado atribuible a su persona. Por lo demás, la del egoísta es una guerra que se libra en solitario, mas tomando por compañero a quien le interese. Él defiende su diferencia específica contra todo proyecto de colectividad, que siempre amenaza con convertirse en justificación abstracta de la propia existencia. Así, es el auténtico autócrata: manda todo sobre sí mismo, y desde esta singularidad limitada crea el mundo como propiedad. No busca ser el profeta de la revolución, ni extrae de las palabras del líder una enseñanza sagrada. Como al Solitario, le es igualmente “odioso obedecer y dirigir.”¹⁸¹ La concreción de la experiencia vital egoísta es completamente indeterminada, pues existen tantas posibilidades como personas hay en el mundo. Su actitud puede resumirse, en definitiva, como la radical negación de toda Causa Suprema, seguida de la posterior afirmación de su causa asentada en nada, esto es, de su interés contingente. Si la cuestión es cómo desarrollar en la praxis propia este modo de existencia, sólo hay una respuesta posible:

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino:
se hace camino al andar.¹⁸²

2. Una filosofía crítica.

La apropiación de la existencia y del mundo que propone el egoísmo viene dada también por el despliegue de su potencial crítico. La investigación de las contradicciones que subyacen a la presentación de realidad aparece como una forma de apropiación en la que el estudio del objeto se presenta como un acto de poder de la individualidad. No puede entenderse el egoísmo como modo de existencia si no va acompañado de un análisis crítico de lo real, desafiando así al imperio de toda idea fija.

El egoísmo dialéctico presenta los elementos necesarios para ser considerado un método crítico cuyos desarrollos han permitido el análisis de distintos sistemas sociales

¹⁸¹ NIETZSCHE, F. *La Gaya Ciencia*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990, p. 15.

¹⁸² MACHADO, A. *Proverbios y cantares* (XXIX).

y políticos desde su relación de alienación respecto a la individualidad. Esta filosofía permite observar las contradicciones y tensiones sociales en las relaciones cotidianas, en las arquitecturas culturales e ideológicas, y en la dimensión político-económica. Mediante la crítica inmanente y trascendente de cualquier subconjunto de estos niveles, el egoísmo dialéctico permite descubrir las antinomias existentes entre la individualidad y lo colectivo, analizando la diferencia entre la praxis y la teoría de un sistema social.

Dado el enorme potencial crítico del egoísmo dialéctico, no hemos de considerar que ya está todo dicho respecto a su desarrollo. La crítica a la modernidad que comenzó con Stirner puede hoy reformularse para dar respuesta a los problemas actuales. Encontramos en el egoísmo un planteamiento perfectamente válido para pensar la realidad social y político-económica, además de las relaciones individuales y la vida cotidiana; realizando su crítica sin la pretensión de ofrecer una fórmula de reconciliación entre el individuo y la comunidad.

Además, es posible también estudiar desde una perspectiva egoísta el lugar de lo divino en nuestra sociedad, del mismo modo que Stirner lo analizó en la suya. Dios sigue vivo mientras se imponga sobre la individualidad el dominio de lo mental. Esta es la enseñanza de Stirner, y el egoísmo dialéctico es la herramienta que permite identificar y criticar las tendencias de sacralización y alienación de aquello que corresponde realmente a la individualidad, en forma de propiedad.

Cualquier teoría que apunte a un análisis de cierto sistema social ha de considerar el reto que plantea el egoísmo como negador de lo divino. Ignorar la capacidad crítica de esta propuesta supone forzar la omisión de un importante momento de la historia de la filosofía, en que la experiencia de la ausencia de Dios y de la nada se volvió radical y consecuente. El egoísmo dialéctico no es una mera curiosidad intelectual. De hecho, los distintos intentos de neutralización de su crítica revelan todo el poder que concentra esta antiteoría. Sigue siendo una tarea aún por realizar el desarrollo de un análisis crítico de las aristas de nuestra época desde la mirada egoísta.

3. Hacia una comprensión egoísta del presente.

Vivimos tiempos en que los Estados técnico-administrativos desarrollan crecientemente la centralización de la sociedad; y las corporaciones depredadoras, unidas a las instituciones políticas en una simbiosis que produce un organismo de dominación amorfo, profundizan la sepultura donde se ha de enterrar a la individualidad. Por otra parte, toda alternativa ético-política a esta uniformización pasa

por la proclama mesiánica, anunciando la realización de la libertad de un grupo social, o quizá de la sociedad entera, a través de un cambio en los campeones del Olimpo. Las disputas políticas en el Estado total democrático no van más allá de los debates acerca de la representación de la mayoría, demandas de derechos y libertades, y aumentos del círculo de consideración moral. Contra esto, el egoísta, que no reconoce a la autoridad político-religiosa, no cree más en los derechos, pues ya sólo conoce su individualidad. La responsabilidad de la dominación reposa sobre los hombros del rebaño y del pastor a partes iguales.

Se presentan como liberadores aquellos que sólo aumentan el dominio de lo mental a nuevas fronteras. La moralización total, rescatada por cierto tipo de reivindicación social, se concibe hoy como la única salida al dominio del fantasma neocapitalista de lo financiero, liberación sólo imaginada en un horizonte político incapaz de superar el telón democrático. Las denuncias de los movimientos sociales, si bien críticas con el estado de cosas reinante, comparten varios intereses con el *statu quo* que dicen querer tumbar; a saber: la radicalidad democrática, la voluntad de homogeneización, y la demanda de desaparición del individuo consciente de su particularidad y de su deseo egoísta. Todo interés privado cae dentro de la causa común para el justiciero social, y por tanto se exige la rendición de toda voluntad particular.

Pero recordemos a Stirner: el interés de la Sociedad no es mi interés. Si el cuerpo entero de lo social se enfrenta a otra gran idea, esta será entonces una pugna entre fantasmas. ¿Cuál es el papel del sujeto particular en este duelo de ideas fijas? La toma de partido, ya sea como luchador por un nuevo sistema, o como defensor del ordenamiento ya dado, conlleva el suicidio de la individualidad. Hoy, tanto el justiciero social como su oponente ideológico han negado su individualidad y su interés, entregándose a la Causa Suprema, el gran relato emancipador. Como denunció Stirner, ateo y creyente comparten ambos su fanatismo, su enajenación, y su disolución en la colosal otredad. La individualidad sigue siendo el alimento del que se nutren los grandes proyectos de la humanidad, pues desear cambiar el mundo entero en virtud de una idea fija supone asumir ejercer la violencia máxima contra todo enemigo de la causa. Por ello, la existencia crítica que propone el egoísmo dialéctico es más necesaria que nunca.

Privilegiar la experiencia subjetiva de la realidad, frente a las formas sociales de reducción de lo concreto a lo conceptual, parece hoy el último refugio contra la tendencia distópica que, desde hace algún tiempo, amenaza cuerpos y mentes. Cuando

la pulsión colectiva se hace Pueblo, Nación, o Sociedad, el espíritu se ha enquistado en las mentes particulares. Las consecuencias de esta colectivización del mundo han sido experimentadas por la humanidad en el pasado, y no es difícil imaginar cuáles son los peligros de las ideologías defensoras de su *Volksgeist* particular. El individuo egoísta es irreconciliable con el espíritu divino porque en su acción y pensamiento no ha lugar para la creencia en la causa compartida, sino que su arbitrariedad subjetivista se eleva como antimoral que insulta al obligado interés comunitario. Y es que los objetos divinizados, investidos como sujetos, son los eternos enemigos no del practicante de otra fe (entre ellos sólo existen rivalidades puntuales: un arreglo en las ideas es fácil de realizar, pues el politeísmo es también una opción para el enemigo de la individualidad), sino del cínico, que en su egoísmo radical no se convence plenamente ni de sus propios principios.

¿Cómo contesta el egoísta ante las ideologías identitarias que han resurgido en los últimos años y que, en una u otra dirección, subrayan alguna cualidad esencial que reduce a la persona concreta? Estas ideologías sólo surgen allí donde la individualidad está ya muy disuelta. Sirven como diagnóstico de una época: cuantos más movimientos enuncien conocer cuál es la auténtica esencia del individuo, más empeño muestra una sociedad en la aniquilación de lo subjetivo. El egoísmo dialéctico no encuentra resistencias a la hora de disolver estas manifestaciones de las ideas fijas. Cuando un egoísta observa a otro individuo, ¿qué ve? Ya lo hemos dicho: para él sólo existen unidades totales cuya particularidad escapa a la conceptualización. Stirner expone claramente que una propiedad particular de alguien, ya sea su tendencia política, su lugar de nacimiento, o su confesión religiosa, no sirve para agotar aquello que la persona concreta es:

Primero, responderé, uno no puede ser ni judío ni hombre, si es preciso para ello que «uno» signifique idénticamente la misma cosa que judío u hombre; porque siendo «uno» lógicamente de comprensión superior, no podréis nunca decir «uno-judío»; que Schmoule sea tan judío como quiera, no será nunca judío y nada más que judío, puesto que ya es por lo menos tal judío.¹⁸³

El problema de las ideologías identitarias es, precisamente, su afirmación de las esencias frente a las singularidades inconmensurables. El fragmento citado esgrime un

¹⁸³ STIRNER, M. *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.), p. 190.

argumento a favor del reconocimiento de la singularidad contra todo esencialismo, pues este es incapaz de ver nada más que conceptos allí donde en realidad hay individualidades complejas. Esta es una de las formas más visibles del fanatismo producido por las ideas fijas que se muestra hoy en día, siendo capaz de emparejarse con cualquier tendencia política, sin importar su orientación ideológica. El fanatismo no es propio de ninguna corriente concreta, sino que es inherente al dominio de lo ideológico sobre lo individual. Actualmente la necesidad de revelar la realidad de las tendencias colectivizantes que se muestran como críticas contra la dominación, es máxima. El egoísmo dialéctico permite identificar, tras estas luchas pretendidamente emancipatorias, un deseo de dominación y de aspiración a lo Total, en detrimento de las particularidades que componen la realidad. Bajo distintas manifestaciones, el dominio de lo mental hace acto de presencia, de modo que la confrontación contra las ideas fijas sigue siendo un desafío para la filosofía.

Podemos imaginar a Stirner enunciando: “Yo soy la medida de todas las cosas”. El camino tomado por este recuperador de la filosofía sofista permite criticar, desde esta reformulación de la famosa sentencia de Protágoras, los constantes intentos de irracionalización de experiencia privada de la existencia. Cuando una gran Razón se impone y aliena los conceptos, infectando también al lenguaje con la barbarie que ejerce la razón común sobre la privada, la individualidad se encuentra de nuevo en peligro. ¿De dónde surge esta Razón divinizada? Los ateísmos humanistas que Stirner tanto criticó anunciaban ya la llegada de un nuevo y poderoso avatar de lo divino.

El científicismo terco y el positivismo descarnado, acelerados ambos hasta el extremo por el dominio de la técnica, son las formas de ateísmo fanático que nos recuerdan lo vivo que hoy día sigue Dios, con su permanente voluntad de Totalidad. El dogmatismo de la Ciencia convertida en sujeto de conocimiento autónomo apunta a la destrucción del individuo, pues esta propiedad enajenada no admite una razón distinta a la suya. La Ciencia ocupa en nuestros días un lugar demasiado peligroso para la aserción de la individualidad, a la que se niega totalmente, pues no se busca sólo controlar los pensamientos, sino marcar el rígido camino por el cual han de formarse. No es esta una crítica a la ciencia entendida como herramienta a disposición de los individuos, cuyas bondades y aportaciones son incuestionables. Sin embargo, cuando una propiedad se convierte en el tribunal último sobre la búsqueda de sentido, pesquisa iniciada desde que el Dios cristiano comenzó a desvanecerse dando paso al Hombre,

hay motivos para pensar que hemos perdido el control incluso de nuestra capacidad de producción de pensamiento, anclada ahora a cierta racionalidad concreta.

Cuando se reconoce la legitimidad de cierta propiedad enajenada cuya omnipotencia es aceptada acríticamente, no se puede hablar más que de ateísmo piadoso. Dios dio paso al Hombre, que comparte hoy el altar con la Ciencia divinizada, cuyos hallazgos no están a disposición de la razón individual, sino que forman un corpus mitológico¹⁸⁴ preinterpretado. El egoísmo dialéctico supone también afirmar la individualidad en el pensamiento, sin aceptar el individuo atadura alguna en su propia racionalidad.

Pero, dirán algunos, ¿no vivimos acaso en tiempos donde el consumismo irreflexivo del nuevo capitalismo constituye la radical negación de lo divino y la entrega total a la sensualidad? Resulta preocupante el número de discursos que, presentándose como defensores del individualismo, se afanan en la defensa de un sistema que promueve la negación de la individualidad. Pareciera que hemos dado un salto desde el fanatismo de lo divino hasta el postnihilismo, en una acrobacia que ha permitido esquivar la experiencia de la nada.

Pero esto no supone ningún beneficio para el interés particular, es decir, para la individualidad, que se ve igualmente vulnerada al no haber permitido a la negatividad realizar su trabajo conscientemente. El egoísta se reconoce como nada creadora, y es a través de esta perspectiva limitada de sí mismo como reconoce su poder. Sin embargo, en la vida vaciada en los avances técnicos y en las facilidades del consumo, el individuo no experimenta la necesidad de explorar las llanuras asoladas que se encuentran tras el velo de lo divino. Esta es la historia del olvido de un olvido¹⁸⁵, dinámica que produce una impotencia absoluta para el individuo. ¿Pues, cómo puede reconocer su propia finitud, haciéndose consciente de su individualidad y su poder, si le resulta imposible observar la nada que permea la realidad toda?

Esta forma de vida niega, del mismo modo que la entrega a la causa de lo divino, la propiedad de la individualidad. No se entrega el sujeto, en este particular vacío, a una causa externa. Sin embargo, tampoco es capaz de basar en su realidad precedera su propia causa. Es decir, al ser incapaz de hacerse consciente de su egoísmo, no consigue afirmarse como propietario de sí. El límite de sus opciones existenciales se encuentra en los catálogos que le resultan más accesibles, sin ser capaz de orientar su poder a una

¹⁸⁴ Ver SOLER GIL, F. J. *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2013.

¹⁸⁵ VOLPI, F. *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012 (2ª. ed.), p. 126.

existencia ético-estética autodeterminada. Así, este sujeto anulado no logra reconocerse a sí mismo como creador, pues el huracán consumista hace que su identidad se reduzca a los objetos que posee. El egoísta sabe cómo convertir todo en objeto suyo, y hacerlo depender de él, pero es en todo momento consciente de que su individualidad supera cualquier propiedad. El consumista irreflexivo, fruto del tóxico bienestar de nuestras democracias capitalistas, se convierte en un maniquí, tan objetivo como las prendas que caen sobre él. El resultado es, como en el caso del fanático, la disipación de la individualidad. Mientras que el justiciero social orienta su poder, a través de la abnegación y el desinterés, a una causa que busca realizar una idea; el consumista ni siquiera imagina la posibilidad de orientar su poder hacia ninguna parte, y en su actuar cotidiano se entrega plenamente al curso de acción y pensamiento anestesiado, que contribuye a la mediocre existencia en que el vacío de lo divino ni siquiera es sospechado.

Tanto la inquietud fanática como el estatismo de la irreflexión que permean nuestra contemporaneidad, de los que sólo hemos dado unas notas, encuentran su origen en la ausencia de Dios. Nuestro tiempo se debate, en un movimiento pendular, entre la entrega total a los epítetos de lo divino, cuyo poder analgésico permite soportar la vida a partir de la autonegación del sujeto; y el olvido de la falta de Dios, concretado a través de la disolución de la individualidad en una existencia automática, cómoda en la homogeneidad, e incapaz de hacerse consciente de sí. Frente a estas inclinaciones, el egoísmo dialéctico se presenta como la filosofía ácrata por excelencia, que no admite la negación de sí impuesta por la modernidad y ahondada en nuestra contemporaneidad. Esto acontece porque el egoísta es capaz de reconocer la ausencia de Dios, y experimentar el vacío conscientemente. Hace esto sin temblar, renunciando al estéril proyecto de superación de esta nada que, en realidad, vertebra su misma existencia. Y es que, cuanto más graves se hacen los problemas, y más necesaria se haría la presencia de un Dios dador de sentido que ordene el mundo por nosotros, más tentador es colocar algo en el lugar de lo divino. No obstante, es muestra de un gran poder no tomar este camino. Fuera de toda promesa de sentido, y como resultado de la negación radical del Todo, la individualidad encuentra en sí el origen y el fin de todas las cosas, comenzando a ejercer su poder por fin para sí misma. El Único, enemigo pacífico de toda restricción, puede entonces desatar definitivamente su capacidad creadora. El intempestivo eco de Stirner todavía se escucha con claridad:

Vanitas! Vanitatum Vanitas!

BIBLIOGRAFÍA

BLUMENFELD, J. *All things are nothing to me: the unique philosophy of Max Stirner*, Alresford, Zero Books, 2018.

CAMUS, A. *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

CANGI, A. y PENNISI, A. *Filosofía para perros perdidos: variaciones sobre Max Stirner*, Buenos Aires, Editorial Autonomía, 2018.

CARACO, A. *Breviario del caos*, Madrid, Sexto Piso, 2006.

CLARK, J. *Max Stirner's egoism*, Londres, Freedom Press, 1976.

D'ANGELO, V:

- "San Max' releído. Una defensa de Stirner contra Marx", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2018, vol. 13, pp. 235-255.

- "Max Stirner y la política de insurrección", *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 2021, n.º 82, pp. 31-48.

DELEUZE, G. *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2019 (12ª. ed.).

DÍAZ, C:

- *Por y contra Stirner*, Madrid, Zero Zyx, 1975.

- *Stirner*, Madrid, Ediciones Del Orto, 1998.

ELTZBACHER, P. *The great anarchists: ideas and teachings of seven major thinkers*, Nueva York, Dover Publications, 2004.

ENGELS, F. y MARX, K:

- *La ideología alemana*, Barcelona-Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, 1974, p. 454.

- *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006.

FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2013 (5ª. ed.).

- FOUCAULT, M. *Hermeneutics of the subject. Lectures at the Collège de France 1981—1982*, Nueva York, Picador, 2005.
- GILMAN, S. L. *Conversations with Nietzsche: a life in the words of his contemporaries*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- GOLDMAN, E. *Anarchism and other essays*, Project Gutenberg, 2000.
- GÓMEZ DÁVILA, N. *Escolios a un texto implícito. Selección*, Bogotá, Villegas Editores, 2001.
- HOBBS, T. *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2018 (4ª. ed.).
- HOLZAPFEL, C. *Nada: y un anejo sobre la nada según Max Stirner de Miguel Carmona*, Santiago de Chile, RIL Editores, 2018.
- JAPPE, A; KURZ, R; ORTLIEB, C. P; *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades: ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2014 (2ª. ed.).
- JÜNGER, E. *Eumeswil*, Barcelona, Página Indómita, 2019.
- KOCH, A. M. “Max Stirner: The last hegelian or the first poststructuralist?” En *Anarchist studies*, Volumen 5 (1997), pp. 95-107.
- LAERCIO, D. *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Luis Navarro Editor, 1887.
- LASKA, B. A. “Dissident geblieben”, *Die Zeit*, 2000, n°. 5, p. 49.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance, y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- MACKAY, J. H. *Max Stirner: His life and work*, California, Peremptory Publications, 2015.
- NEWMAN, S. (Ed.) *Max Stirner*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.
- NIETZSCHE, F:
- *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2019.
 - *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets Editores, 2015.

- *El anticristo*, Madrid, Edimat Libros, 2019.
- *La Gaya Ciencia*, Caracas, Monte Avila Editores, 1990.
- *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2018.

NOVATORE, R. *Hacia la nada creadora*, 1921.

PALANTE, G. *Las antinomias entre el individuo y la sociedad*, Madrid, Editorial Innisfree, 2013.

PARKER, S. (Ed.), *Enemies of society: an anthology of individualist and egoist thought*, California, Ardent Press, 2011.

PATERSON, R. W. K. *Nihilistic egoist: Max Stirner*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

PROUDHON, P. J. *¿Qué es la propiedad?*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.

READ, H. *The tenth muse*, Nueva York, Routledge, 1957.

ROUSSEAU, J. *El contrato social*, Madrid, Akal, 2016.

SAVATER, F. *Nihilismo y acción*, Madrid, Hermida Editores, 2017.

SCHIERECK, L. A. *Max Stirner's egoism and nihilism*, Underworld Amusements, 2018.

SCHMITT, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947.*, Madrid, Trotta, 2010.

SIMMEL, G. *Schopenhauer and Nietzsche*, Illinois, University of Illinois Press, 1991.

SOLER GIL, F. J. *Mitología materialista de la ciencia*, Madrid, Encuentro, 2013

STEPELEVICH, L. S:

- (Ed.) *The Young Hegelians: An Anthology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- "Max Stirner as Hegelian" en *Journal of the History of Ideas*, 1985, vol. 46, n.º 4, pp. 597-614
- "The revival of Max Stirner" en *Journal of the History of Ideas*, 1974, vol. 35, n.º 2, pp. 323-328.

STIRNER, M:

- *El único y su propiedad*, Madrid, Sexto Piso, 2019 (3ª. ed.).
- *Escritos menores*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2013.

A continuación se detallan las referencias originales de cada uno de los artículos recogidos en esta antología según aparecen especificadas en la misma:

- “Arte y religión” (“Kunst und Religion”), *Rheinische Zeitung*, 1842, nº. 165.
- “Deficiencia del sistema industrial” (“Mangelhaftigkeit des Industriesystems”), *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, 1848, nº. 219.
- “El bazar” (“Bazar”), *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, 1848, nº. 222.
- “El falso principio de nuestra educación, o humanismo y realismo” (“Das unwahre Princip unserer Erziehung oder des Humanismus und Realismus”), *Rheinische Zeitung*, suplementos a los nºs. 100, 102, 104, y 109.
- “El mandato revocable” (“Das widerrufliche Mandat”), *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, 1848, nº. 187.
- “Imperio y Estado” (“Reich und Staat”), *Journal des Oesterreichischen Lloyd*, 1848, nº. 211.
- “La libertad de oír” (“Die Hörfreiheit”), *Rheinische Zeitung*, 1842, nº. 263.
- “Los censores de Stirner” (“Recensenten Stirners”), *Wigand’s Vierteljahrsschrift*, 1845, 3.
- “Sobre la obligación de los ciudadanos de pertenecer a alguna confesión religiosa” (“Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis”). Manuscrito descubierto y publicado por Gustav Mayer, “Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen”, *Zeitschrift für Politik*, 1913, 6.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Barcelona, Espasa, 2011 (16ª. ed.).

VOLPI, F. *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012 (2ª. ed.).

WELSH, J. F. *Max Stirner’s dialectical egoism: a new interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010.