

De Stirner a Nicómaco. Pensamiento sobre el poder desde Max Stirner¹

From Stirner to Nicomachus. Meditation on the power according to Max Stirner

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR
CSIC-Universidad de Murcia

Recibido: 12-04-2007 Aprobado definitivamente: 18-04-2007

RESUMEN

El presente artículo trata de mostrar la evolución de una concepción del poder concreta que lleva de Hegel a Stirner a través del papel desempeñado por el individuo. De esta forma, el individualismo aparece entre dos líneas enfrentadas de la metafísica y la teoría de la acción.

PALABRAS CLAVE

HEGEL, STIRNER, ACCIÓN, POLÍTICA

ABSTRACT

This article tries to show the evolution of one specific conception of power that leads from Hegel to Stirner through the role played by the individual. Thus, individualism appears between two conflicting lines of metaphysics and action theory.

KEYWORDS

HEGEL, STIRNER, ACTION, POLITICS

1 Para las ediciones críticas de Hegel y Marx empleo las siguientes abreviaturas: Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1970. (HW seguida del volumen de la edición y la página); Marx, K., Engels, F. *Werke*. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der Sed. Dietz Verlag Berlin, 1974 (*MW* seguido del volumen y la página). Con Stirner emplearé la abreviatura *UP*, seguida de la página, para la edición en Stirner, M. *El Único y su propiedad*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Ediciones Valdemar. Letras clásicas. Madrid, 2004.

CALÍGULA.-Y ¿qué me importa una mano firme, de qué me sirve este asombroso poder si no puedo cambiar el orden de las cosas, si no puedo hacer que el sol se ponga por el Este, que el sufrimiento decrezca y que los que nacen no mueran? No, Cesonia; me es indiferente dormir o permanecer despierto si no puedo actuar sobre el orden de este mundo.

(Camus, A. *Calígula*. Acto I. Escena XI)

I. PRECEDENTE: UNA GIGANTOMAQUIA ESTATAL

ALLÁ POR EL AÑO 1822, en Prusia, se tenían claras dos cosas en el terreno de la Filosofía: que Hegel debía ser considerado el pensador oficial del Estado, y que esta hegemonía incontestable no había de durar mucho más.

Hegel acaba de publicar por esos años la última de sus obras capitales, los *Fundamentos de filosofía del Derecho* (1821) en la cual profundiza en la etapa previa pero vital del proyecto mayor de «desarrollo» que es el del *Espíritu absoluto* –auténtica razón de ser de toda su filosofía.² En la obra, la segunda desenvoltura del Espíritu, la del *espíritu práctico*, traza su necesidad como parte en el sistema por medio de la creación de relaciones entre los términos primitivos del mismo, términos ya presentados en la *Lógica* y, principalmente, en los capítulos V y VI de la *Fenomenología*. En el orden práctico el Espíritu se concreta bajo el signo de la *voluntad*³ y sólo puede ser entendido dentro del panorama de *realización de una libertad* a través de la acción, que es su medio. Esto, en términos categóricos, no reporta sino su enclasmiento dentro de la *esfera ética-social-política* y, el añadido de un presupuesto básico: se trata de una esfera *en el Derecho*.

2 *vid. HW*, 3, 22-29 (utilizo su traducción en Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Prólogo. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. FCE. Madrid, 2000, pp.15-19; en adelante como *F* seguido de la página).

3 El *espíritu* «como voluntad se sabe como aquel que se decide en sí mismo y se completa desde sí, [...] como voluntad, el espíritu ingresa en la realidad *efectiva*» (*HW*, 10, 288. Uso su traducción en Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. §469. Alianza Editorial. Madrid, 2005, pp. 511-512; en adelante *EF* seguido de la página). Lo que se viene a querer decir aquí es que la voluntad *toma cuerpo*, que «tiende a...» –*ad petere, appetitus*–, que tiene *contenido*, con la conciencia del objeto del pensamiento. Esta es su *sustancia*, término estrechamente relacionado con la *Wirklichkeit* de la que se habla en la *Fenomenología*. Sustancia es lo que tiene poder de *obrar* –*wirken*– (*vid.* Díaz, C. «Una realidad a la que Hegel llama *Wirklichkeit*» en *Hegel, filósofo romántico*. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Ediciones Pedagógicas. Madrid, 1994, pp.50-51). Es claro, por tanto, que no se podría ‘querer’ llevar a cabo nada sin *idea* de qué hacer...

Política y Ontología *son* mediada la *práxis*.

Para Hegel todo lo que el derecho recoge en su constitución como ciencia no es sino la línea del dominio de la *libertad*, de la «voluntad *qua* libre», lo que es de por sí un dominio sumamente amplio a la par que complexificado. Así, *deberes, derechos, costumbres*, anudamientos de lo moral y lo jurídico, son determinaciones *llevadas a realización* en el inevitable paso dialéctico de la *voluntad finita* del individuo a la *voluntad infinita* y universal que sólo puede «querer» su misma libre voluntad. El clásico *volo me velle*. Esta voluntad sería la *causa sui* cuya esencia es actividad. Su justa medida y su *reencuentro* es la *ilimitación*. De ahí que en ese ejercicio dialógico entre lo que tiene ansias de acabamiento y, el esperado lugar donde se cruzan las paralelas del *querer* y *el poder* se deba transitar desde lo *particular* a lo *universal*, que es lo mismo que decir del Derecho –en terminología hegeliana– que debe capturar desde el momento del *derecho individual* que rige el *caso* al momento de máxima generalidad, que es *la ley* presente en la *eticidad* [*Sittlichkeit*], aquello que no puede lograr ninguna *casuística jurídica*.

El primer paso en el mundo del Derecho es el de despojarse de la creencia de que lo particular es *lo real* y asumir que «lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad y en ello estriba precisamente su naturaleza [...]».⁴ Esto es lo que explica que durante la compleción del *concepto* de Estado –una compleción que no es sino *ganancia de sentido*– que acaba siendo unidad *interpretativa mayor* o *ideal* de la acción, el *ciudadano* se comprenda sólo *en relación* al margen superior que es este concepto. El derecho *realizado* es aquel que encardina «la identidad del bien y de la voluntad subjetiva»:⁵ *los ciudadanos en la unidad de querer justo que es el Estado*; el mismo momento en que las personas encuentran su realidad en el espíritu de su pueblo como *deber ser* y *objetividad*.

La *sustantividad* en Hegel, al igual que la subjetividad *personal*, se resuelve en la confrontación y el movimiento de *acción-reacción* o de negación y negación de la negación. Es un movimiento tendente a restablecer el equilibrio sin dejar de permitir que lo concreto de la actividad *llegue a ser* incesantemente. El espíritu, *debe salir* de su *ipsismo* o *ensimismamiento individual* y hallarse a sí mismo en el mundo concreto de las manifestaciones objetivas, de las *actividades* de una voluntad convertida en *acción racional libre*.⁶ La acción es «racional» por ser determinada, por tener límites que permiten conocer la pertenencia de *todos, alguno* o *ninguno* de los deseos subjetivos a su rango, y, «libre», por no verse

4 HW. 3, 24; F, 16.

5 HW. 10, 303-304; EF, 523.

6 Vid. HW. 10, 297; EF, 517.

decidida por instancia alguna exterior y poseer su justificación y legitimidad en el sujeto que la elige.

Se entiende perfectamente según lo visto que la acción de más largo recorrido, la más significativa para nosotros por ello, es aquella que reverbera en las estructuras objetivas más amplias. La *ampliación* consiste en un *saber qué desear* de línea amplia. ¿Qué más amplio que el terreno de la universalidad? Aquí es donde la voluntad libre «sabe» que puede querer algo grande e infinito... más importancia aún tiene esto si se cae en la cuenta de que en ese momento, como individuo, «la persona tiene por fin sustancial el derecho de *poner su voluntad en toda cosa*, la cual, por ello» es suya «de ahí el absoluto derecho del hombre de apropiación sobre todas las cosas»⁷ ya sea por convertirlas en su *propiedad*, ya sea en su *elaboración* o mediante simple *designación*.

¿Su primera *posesión*? Su derecho a sí mismo, derecho inalienable, su *propiedad*; ¿reconocer *otros* propietarios? La entrada en el mundo de lo *social*, lugar en el que surge el *contrato* en la voluntad común y el consenso voluntario y, en que la ‘vuelta’ a la particularidad limitadora, hace surgir también la violación del mismo. La *injusticia*, la lesión del derecho que ahora comenzaba su tránsito a la inmensidad, es confusión categorial que pretende hacer representar a *la norma común* la *norma de uno solo*. Es la *propiedad de la misma norma*. No hay derecho particular, no tiene sentido a este punto sino como caso e instancia de *lo general*. Hegel seguramente respondería que, en su Estado, el acompasamiento entre *ley* y *justicia* está tan templado que por definición, en tanto *absoluto* el Derecho, cualquier desviación del mismo no puede ser sino vulneración de lo que –parafraseando a Kant en su segunda Crítica– ‘la Idea se ha dado como norma a través del político’.

En la *sociedad civil* creada a partir de la puesta en común sobre lo que la circunda –que es en sí el contrato–, *yo* me reconozco también en los otros. A saber, *yo* amplió el sentido de lo que entiendo por mi concepto de particularidad a través de lo que los demás han compartido conmigo como *propiedad*. De ahí que, el anterior pretendido derecho personal, se desdibuje en uno abstracto, cuando lo que tengo ya es una realidad que pone mi «*ordo*» en lo universal, paradójicamente ahora como concreto: el *yo* «hace» sólo *desde* los otros y *con* los otros. El movimiento dialéctico orienta hacia la esfera superior del Estado *por medio de la guía* de una conciencia del «Bien» creciente, orientación que depende de que salgamos del nosotros, los particulares, para llegar a lo sumamente externo: *lo general*. La acción es *moral* en tanto acción tendente al bien y, ciertamente, se ha convertido en axioma de la conciencia práctica que *lo bueno es el objeto de toda intención*. Se puede comprender el deje de *derecho natural* entrometido en el desarrollo final del Estado en Hegel por mucho que quisiera eliminarlo.

7 HW. 7, 106; FD, 65.

El *deber* no podía ser un «formalismo vacío» a la manera del *imperativo categórico* kantiano, sino que en rigor había de concordar con el «actuar el *derecho* y cuidar el bienestar: el propio bienestar particular y el bienestar en determinación universal, el bienestar de los otros»,⁸ con lo que el Estado, en cuanto realidad de la voluntad libre de todos encardinada en la *eticidad*, se torna *sustancial*. *Sustancial* en tanto bien particular de cada uno sin excepción: «posee la autoconciencia particular elevada a su universalidad»,⁹ es *lo racional en sí y por sí* en su figura de la *obediencia a la razón* a través de la *obediencia al deber*, pero también es concreción, sustancia.

En él la libertad llega a su más alto derecho «frente al cual los particulares tienen *el deber supremo* de ser *componentes* del Estado», pues representa y *completa* los fines de los particulares. Pero, las maneras del *Leviatán* aparecen cuando esta unidad sustancial es *fin en sí*, y es que tan solo necesita de una complementariedad –la del fin– que encuentra enseguida, pues es él mismo. La primera razón plausible para esta apología de una soberanía con tintes *westfalianos* es que Hegel tiene muy claro cuál es la forma de gobierno adecuada al *fin del Estado* y, se trata de una forma que no todos los Estados modernos lucen.¹⁰

El sueño de Aristóteles es seguido únicamente en las consecuencias que éste pudo llegar a temer. Con él, aceptará Hegel implícitamente el *zôon politikón*

8 HW. 7, 251; FD, 141. Marx acota esta idea como antesala de una obra temprana en su pensamiento, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843. «[...]la *libertad concreta* consiste en la identidad (necesaria, doble) del sistema del interés particular (de la familia y de la sociedad civil) con el sistema del interés general (del Estado) [...]» (MW. 1, 203; traducción en Marx, K. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Comentario a la sección 261. Edición de Ángel Prior Olmos. Traducción de Jose María Ripalda. Biblioteca Nueva. Madrid, 2002. p.68. Abreviado como CH seguido de la página) ¿A qué hablar del *individuo* en ese caso? La palabra clave que resalta Marx es la de *dependencia*, como necesidad del carácter determinado del Estado que *precisan* las instancias subordinadas de libertad...

9 HW. 7, 399; FD, 245.

10 La forma específica a la que él se refiere es la de la *monarquía constitucional*. La *Constitución* figura como aquél *derecho interno* al Estado que, lejos de reducirse a vacuos sistemas de leyes y sus deducciones, adoptan en el mundo hegeliano los rasgos de la *vida concreta, orgánica y organizada* de la comunidad. El Estado es pues un *todo viviente* y, su Constitución es el *Volkgeist* que lo sustancializa. Como tal, debe resistir a cualquier invasión de su autonomía y toma la «forma más perfecta» que es aquella que ha *aprehendido* la modernidad implícita en el *principio de soberanía*. Lo individual en lo total. (vid. HW. 7, 444; FD, 277); vid. MW. 1, 224; CH 94-95; Vale la pena echarle una ojeada al fragmento político número 26 de Friedrich Nietzsche para comprender los límites ideales de la *hipertrofia estatal*: «El Estado que no puede alcanzar su última meta se dedica a crecer de un modo monstruoso y considerable. [...]» (Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política*. Edición y traducción de José Emilio Esteban Enguita. Editorial Trotta. Barcelona, 2004. p. 64)

como plena libertad y reconciliación del hombre consigo mismo. Pero, aunque ésta presente en todas sus páginas, desdeñará la idea allí presente (y que aparece casi como un *desideratum*) a falta de nombre, decidido a ignorarla: allí está también el *zōon koinonikón*.¹¹

En el momento en que hacen su aparición las motivaciones *desde* los otros, la universalidad del *bien* y la sintonía entre la *voluntad particular* y la *universal*, y las filiaciones de raigambre iusnaturalista se presentan, sale de la misma escena la juventud contestataria al maestro de Berlín.

Max Stirner estará entre ellos.

II. ANARQUÍA Y AKRASÍA. *CONTRADICTION IN TERMINIS*

Estado y *eticidad* realizan la conciencia individual del individuo en el espíritu de su pueblo, «el individuo se libera de sí mismo» y *es* concretamente en la comunidad. Curiosa paradoja. *Debe* negarse como voluntad subjetiva libre para determinarse como voluntad objetiva universal y así ser realmente libre. El término *redención* hace referencia en Hegel al momento en el que la libertad que ha sido abstracta se *limita* –se niega– por mediación de su *medición* respecto de los que son deberes éticos, obligatorios, sociales. *Familia, sociedad civil, Estado* son las coordenadas, como se puede apreciar, en que se encuentra al *individuo*, entretejido en el haz de relaciones, en la relación entre esferas políticas; así, éste es el *maximum* de libertad, de lo particular a lo universal sin «saltos». Allí donde llegan las esferas de pertenencia de cada individuo –su *anatomía social*–, allí llega él mismo y su *poder*. Pero, como en el caso de la mosca atrapada en la tela de araña su acción es la que llega más lejos a través de hilos, que son el comienzo de su disolución entre los mismos. «Para quien resulta una *necesidad moral y lógica* imaginarse los caminos de salvación universalísticamente [...] parece que es una ley de juegos del lenguaje universalista que, en sistemas de inclusión universal, *el exclusivismo sólo puede ser superado por negación* [...]».¹²

11 Al «*animal político*» que construyera Aristóteles como modelo de hombre sucede alrededor del año 320 a.C., con el imperio de Alejandro Magno, el modelo de «*animal común*», de la *koiné*, que se refleja en el infinito de la esfera exterior del Imperio. Las escuelas helénicas retratan perfectamente la reacción de enclaustramiento frente a lo ominoso del *vasto cosmos* construido a través de las consignas referidas al *Jardín*, la *Naturaleza* y el *Pnéuma universal*, amén del escorzo hacia la *animalidad* que contrapuntean los cínicos, diluyendo sea cual sea el epíteto que acompaña al *zōon*. *vid.* a este respecto el modelo del «*kosmopolités*» que se dibuja en Sloterdijk, P. *En el mismo barco*. Capítulo 2. Ed. Siruela. Madrid, 2002. p. 36 y ss.

12 Sloterdijk, P. «Arcas, murallas de ciudad, fronteras del mundo, sistemas de inmunidad» en *Esferas II. Macrosferología*. Capítulo 3. Traducción de Isidoro Reguera. Editorial Siruela. Madrid, 2003. p. 228. El subrayado es mío.

Y es *negación* misma lo que recae sobre el individuo al ejecutarse la contraposición entre *derecho abstracto* y *eticidad* y, abogar por el segundo. Es así que verdaderamente *toda determinación implica una negación*. Literalmente nos es posible decir que, en este caso, la una anula como contenido del derecho a la otra, y, la coloca como concepto aislado en el supuesto de que queramos verla fuera del respaldo del sistema de *lo ético*. Acaba así siendo aplicada sobre este concepto la misma consideración dedicada a la *ley moral* kantiana: peca de una *vacuidad angelical*. Y es que, cuando decimos que «buscamos» derecho lo decimos *en el sentido* del que se dirige «al tribunal con ese fin. ¿A cuál? A uno real, papal, a uno popular, etc. ¿Puede un tribunal sultánico aplicar un derecho distinto al que ha promulgado el sultán? ¿Puede darme derecho cuando busco un derecho que no concuerda con el derecho sultánico? [...] ¿Qué busco entonces en ese tribunal? Busco derecho sultánico, no *mi* derecho; busco un derecho... *ajeno*. Mientras concuerde este derecho con el mío, encontraré, ciertamente, el último en el primero».¹³

Sólo en el caso de que, por azares del destino, se de la *casualidad* de que lo que el derecho estatal me presenta como *mi* derecho se avenga realmente a lo que es *mi voluntad*, podré considerarme satisfecho y de acuerdo conmigo mismo.

Este problema, el de la causalidad que no debe serlo, es el de Stirner. Es de todo menos sencillo. Su falta de simplicidad se basa sin embargo en un supuesto muy básico: *el olvido de la posición desde la cual queremos*. Visto de esta manera las dificultades sólo pueden surgir en el *uso* de los conceptos. En su práctica es una forma más de la llamada confusión entre el carácter de lo público y lo privado, pues, en la medida en que esta confusión reclama una determinación justa de dos *soberanías* –la que compete al ordenante como *representante* y la que le pertenece como *persona privada*– lo que se dirime en aquel primer caso es si se pueden localizar las fuentes, a veces confluyentes, de *lo que es mío* y de *lo que corresponde a otro*. La *voluntad* tiene en sus determinaciones *un objeto*, que es el contenido de lo que desea y, allá donde arriba éste arriba su consecución si no hay resistencias. El error que se destaca es el de tomar por mía una determinación ajena y darle un asentimiento *como si* fuese una decisión propia. En la función política se asimila lo que un individuo podría considerar como su derecho a lo que otro individuo establece como *derecho*. Esto es, viene a ser una *identificación* de la actuación de ambas partes y, el triunfo de la una sobre la otra depende en última instancia del «tribunal privado» de cada individuo y la legitimidad con que distingue ante éste tanto la elección propia como la extraña. Max Stirner ha señalado con un término sumamente apropiado esta operación de derecho: el asunto ronda la idea de si *reconocemos* o no nuestro derecho.

13 UP, p. 236.

Los términos ‘acracia’, ‘anarquía’, ‘individualismo’... no pueden sino venirnos a la cabeza llegados a esta encrucijada. *¿Obro por mí o por otro?* Y esto, según Stirner, es lo mismo que preguntarse si soy por mí o por otro. Los conceptos citados sirven como eje de discusión de las variables con que se puede responder a estas interrogaciones.

«Los Estados duran mientras exista una *voluntad dominadora* y esa *voluntad dominadora* se considere idéntica con la propia voluntad. La voluntad del soberano es...ley.¿De qué te sirven tus leyes, si nadie las cumple? ¿De qué te sirven tus órdenes, si nadie se deja ordenar?».¹⁴

La estructura, la ley y la orden, el acuerdo o concierto, sólo pueden mantenerse –aunque hablar de *sostenerse* es quizás una nomenclatura más acertada en lo que al tema se refiere– si se supera el grado mínimo de *disensión* que implica el desmembramiento de un objeto común en pro de muchos particulares. Tanto la *sociedad civil* como el *Estado* han de acabar fundando alguna clase de *generalidad* o *universalidad* en el querer para conseguir por el mismo procedimiento la reafirmación en éste por parte de *todos y cada uno* o, de *todos menos unos pocos* de entre los individuos que intentan formalizarse en la unión. «Formalizarse» porque es impensable una presencia concreta, constante y sustantiva de cada uno de los miembros que se «asimilan» en cada situación en que la *ley* deba *mediar* entre alguna de las partes. Un contenido de la misma que sea *ubicuo* y *aplicable* como posibilidad respecto de los miembros que *representa*, no obstante, es pretensión primaria. La diferencia entre una orden acatada y una contestada sólo puede radicar en ese caso en la aceptación como propio o extraño del contenido que dicha orden contiene. Y es que, ni siquiera las «ordenes», las reglas, con las cuales yo puedo pretender medirme *importarán* nada en el caso de que no las lleve a cumplimiento yo mismo. «¿De qué sirven tus leyes, si nadie las cumple?», esto es: si *nadie*, incluso *tú*, las cumple.

Esto ha sido ya bautizado desde antiguo. Se le ha llamado ‘*akrasía*’ –y por *intemperancia* se suele traducir¹⁵– y viene a ponerse en el supuesto de la paradójica situación, de la que sin embargo todos hemos tenido noticias, en la que un individuo convencido de sí es *incapaz* de acatar sus propias directrices. Un individuo, *conociendo sus fines llega a despreciar los medios para conseguirlos sabiéndolos los únicos*. Esto sólo adquiere algún sentido en el caso de

14 *Ibid.* p. 246

15 El término es conflictivo de cara a su isomorfía con respecto al original griego. La traducción común suele volcarlo de esta manera desde las primeras ocasiones, como es el caso de la traducción de Julián Marías. Un *intemperante* puede asimilarse a aquél caracterizado por su debilidad de ánimo, en el *temple*. *Templanza* es un concepto mucho más conocido proveniente de los textos platónicos –una de las virtudes que anda buscando Sócrates en su eterna formación. Ésta es la marca de aquél que se *arredra* ante sus propias *determinaciones*, esto es, que *se niega* o *se desdice*.

que el individuo únicamente *crea conocer* sus motivos. La opción alternativa es un sinsentido: que se pueda querer el fin pero no los únicos instrumentos que hay para conseguirlo. El *Derecho* «tiene que ser vinculante para mí, puesto que ha sido introducido por la *razón humana*, frente a la cual *mi razón* no es más que insensatez»,¹⁶ esto es lo que gritan –según Stirner– los partidarios de la construcción estatal. Yo me represento *bajo el epítome* de la razón humana y, como humano, no puedo decepcionarla. *Debo querer*, con necesidad de obligación, aquello que es *razonable*, y, si no lo hago, entonces no *puedo querer realmente* el contenido de aquello que es *contra la razón*. «¡Cuántas causas no debería defender! Ante todo la buena causa, luego la causa de Dios, la causa de la verdad, de la libertad, de la humanidad, de la justicia; además, la causa de mi pueblo, de mi príncipe, de mi patria; finalmente, la causa del espíritu y miles de otras causas. Tan sólo *mi causa* no debe ser nunca asunto mío. ‘¡Pues vaya con el egoísta que sólo piensa en sí mismo!’».¹⁷

Y es que el reacio, el indeciso y «el refinado», «el dispuesto a plegarse», se encuentran aún a falta de definir. Se hallan en vísperas eternas de formarse según su propia voluntad. Dejan que «se haga de ellos algo».¹⁸

Pero, «quien, para existir, deba contar con la *abulia* de otros, es una obra defectuosa de esos otros, al igual que el señor no es más que una chapuza del siervo. Si cesara el sometimiento, se habría acabado el dominio».¹⁹ El Estado, la *sociedad comunitaria*, el *dominio del otro sobre mí*, precisan de reconocimiento para estar presentes. Resulta curioso que justamente aquello que se caracteriza por ser «generador de derecho», *instancia de reconocimiento*, necesite a su vez de un reconocimiento por parte de aquellos sobre los que se coloca en posición de jerarquía. Son los individuos los que «ponen sobre sus rodillas» (de *augere* y *auctoritas*) al hijo *reconocido* de su espíritu: ya sea la *idea*, el *prójimo*, la *comunidad*, el *señor*. *Autoridad* y *legitimidad*, y así, de nuevo, el balance matemático adecuado para dotar de prerrogativas a cualquier gobierno pasa por el déficit de poder bajo el que se *deben* englobar sus ciudadanos. *Todos* –o *todos menos unos pocos*, los sostenibles– renuncian a parte de su hacer *en beneficio de un tercero fuera de toda disputa*. La demanda de la propia voluntad es la perdición de todo Estado y la única denuncia que peca de injusta –como con Hegel– por la razón más sencilla, que no puede ser sino la que abole toda estructura de justicia si es seguida por todo ciudadano: la disolución del gobierno por medio de una suerte de atomización de pareceres. Stirner, perspicaz en este

16 UP, p. 257. Cf. con Carroll, J. «The anarcho-individualist and social action» en *Break-Out from the Crystal Palace*. Routledge and Kegan Paul. London and Boston, 1974. p. 48 y ss.

17 UP, p. 33

18 UP, p. 231

19 UP, p. 246. El subrayado es mío.

como en otros casos, sólo puede describir una situación tan llamativa al señalar la hipóstasis bajo la que entendemos el Estado construido por nosotros mismos, obra nuestra. El Estado *tiene el deber* de reclamar su existencia a través de la declaración bajo el signo del ‘capricho’ y del *privilegio* de toda aquella voluntad que desee volver a ser comprendida como *propia*.

II. LA CASA DEL ESPÍRITU

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

Recojamos a este punto aquel otro concepto emparentado con éste. La *akrasía* es una forma más de la explicación de la debilidad en la voluntad, pues no es más que el déficit de poder que mencionábamos. A pesar de que ‘acracia’ haya sido sinónimo de *anarquismo* debe entenderse muy bien la connotación que se le desea dar según el caso, pues es palabra límite que sirve tanto para dar como para quitar.

Hegel ha contribuido a la opinión –difícil de digerir– de que sólo se alcanza la verdadera libertad por mediación de la acción que se ha vuelto *política* en grado sumo. Ésta es aquella acción *obediente*, con lo que «¡El servidor obediente es el hombre libre! ¡Qué contrasentido más cruel!».²⁰

Debemos considerar, nos cita Stirner, «qué hacen con *su* causa aquellos por cuya causa debemos trabajar, sacrificarnos y entusiasrnos». ²¹ ¿Renuncian a ella como se pretende que hagan aquellos que aún reciben el signo de la *disidencia*? En cuyo caso más bien estarían actuando, sin advertirlo los beneficiados, en la *causa* de éstos, de una manera *altruista* siempre.

¿O, más bien se hallan al final de la espiral de fines, en el fin común, recogiendo el balance de la suma del *servicio de todos*? Según la Teoría del Derecho que puede conocer Stirner, al final de toda acción se encuentra el motivo que propició la misma, y, éste, resulta ser uno siempre *elusivo*, que tiene su base en *otro*. En este marco se puede estar *en el Estado*, determinarse y concretarse,

20 *UP*, p. 146.

21 *Ibid.* p. 33. ‘Entusiasrnos’, esto es, *llenarnos de Dios* o de *Espíritu*. Aquellos que están *poseídos de Espíritu* son viejos conocidos de Nietzsche en las páginas del *Así hablaba Zarathustra*. Los «*Hinterweltlers*» son su presentación en sociedad, pero es que esa misma nomenclatura es utilizada y acuñada por Stirner en las primeras páginas de su texto: son «los de detrás del mundo» o *los del mundo del espíritu*, los *metafísicos*. Se puede seguir la pista de cómo pudo ser influido Nietzsche por la lectura de Stirner en Díaz, C. *Ibid.* p. 11 y ss.

definirse *con referencia al Estado*, con lo cual «nos definimos en relación a ...», o, ser –en caso contrario– acreedores del adjetivo de ‘injustos’, ‘inmorales’, ‘reprobables’, ‘transgresores de la legalidad’, ‘inhumanos’ incluso llegado el caso, pues lo que va a traicionar esta hostilidad del Estado al *nombrarme*, al *estigmatizarme*, es que *exige* que yo sea «justo», «moral», «respetuoso *con la ley*», «virtuoso», en definitiva «humano». Lo *exige con carácter de ley*, dónde todas estas denominaciones se corresponden con la presuposición de que yo, *puedo no serlo* «y que podría ser considerado por él [...] un monstruo; me impone como un *deber* el ser humano»²² siendo el dudoso concepto ‘*ser humano*’ aquél que concuerda con que «no haga nada en lo que él no pueda imponerse; su *existencia* debe ser sagrada para mí. Entonces no debo ser ningún egoísta, sino un hombre ‘honesto, honrado’, esto es, un hombre moral. *En definitiva, contra él y su existencia debo mostrarme impotente y sumiso*».²³ *Abnegado*, dice Stirner.

El andamiaje conceptual del Estado, convierte en un sinsentido el mismo ejercicio en que *excluye* a alguien bajo las acusaciones vistas, pues mantiene formalmente que puede designar algo *fuera de sus propias categorías*. Ser «inhumano» es algo de corte bien distinto a «no ser humano», al no corresponderse con el concepto acuñado, al traicionarlo, pero esto... propiamente *no se puede decir*. Queda fuera o dentro del concepto *humano*. Una de las dos cosas debe elegirse. La imagen mítica –el *homo sacer*– del derecho romano recordada por Agamben viene a ajustarse perfectamente con este procedimiento de *inclusión/exclusión* que se abre entre la *societas* y lo *alienum*, lo extraño e incivilizado, una de esas pocas ocasiones en las que se muestra el lado salvaje y hostil de aquello que queda fuera de la ciudad.

Sólo si se admite que este criterio formal de designación de lo propio y lo extraño es fruto de un *error categorial* entra en juego el argumento crítico de Stirner. Se puede decir con él que la clasificación es *inconsistente* –hasta desde el punto de vista formal– en la medida en que pretende ser completa en sus juicios pero apela a conceptos que no pertenecen a su dominio. No deja

22 UP, p. 228; Stirner se va a encargar de colocar la *duda* como principio grave de racionalidad, que, como propedéutica para la decisión de un principio *conforme a norma* aleja todo fantasma de *verdad individual*. Ésta tiene que ser universal y común. El problema verdadero es que esta ‘duda’ no es para nada genuinamente *metódica* como se pretendía sino que es la duda que debe evitar todo *creyente*. *Nadie debe dudar de la palabra de la ley, del prójimo, del ser humano, de la sociedad civil...* Esta norma debe ser *la de lo mejor*, imbricada en el proyecto estatal que es el de *comunidad perfecta*. El camino de la racionalidad es pues el de la *Bildung* de la mejor sociedad, que ha de ser para ello moral. *La verdad no puede lograrse en solitario* ni poner en *mi voluntad* otra *ratio* que la del *bonum universal* una vez descubierto. *vid. Ibid.* p.123; *vid.* Carroll, J. «Stirner’s redefinition of property» en *Ibid.* p. 134 y ss.

23 UP, *Ibid.* El énfasis es mío.

de ser esto una variante de aquél caso en el que «aceptamos el juego» de las apariencias legitimándolo. Es en este sentido en el que se nos permite hablar de *e-lusivo* e *i-lusivo* (*in-ludere*) como «entrar en el juego». Este juego no es más que la *lógica del discurso estatal*.

La problemática de la anarquía que enarbola Stirner es la del que sólo juega a su juego, que, en la terminología de éste es el de *su causa*. Así recibe cada término su significado desde ésta, *la única causa*, que es la que limita en jerarquía cualquier determinación posterior. De ahí que el diálogo que extiende Stirner en *El Único* se acomode a tan sólo dos polos –es en sentido literal un *dia-lógos*– compuestos de dos partes que acentúan por tiempos cada uno de dos puntos de vista: *El Hombre* –a saber, *cualquier hombre* o, trágicamente, *ningún hombre*– y *Yo* –aquél que no es agotado en ninguna definición relacional. Jugar al juego de poder *del Otro*, al juego de categorías, que acaban mostrando su incoherencia a través de la propia existencia de los hombres, es comprar *apariciencia* por *realidad* y penetrar en el mundo de los *espectros*, lugar donde el *espíritu* se hace carne sin dignificarla más allá de sus propósitos. Es ceder la realidad a otro que la ejercerá como en una suerte de *metempsomatosis*. Estos sujetos son los «enajenados», los *poseídos* de las páginas del *Único*. Lo más curioso es que esta transformación es obra de palabras que sólo a posteriori traen los hechos: la *ley*, la *tradicción*, la *costumbre* ...

«El futuro queda reservado a las palabras [...] nada ‘esencial’ o ‘sustancial’ se somete a un cambio, por ello con más energía trabajan en lo que permanece, lo cual lleva el nombre de lo ‘antiguo’, de los ‘antepasados’, etc.».²⁴

III. LA INSTITUCIÓN DE CUALQUIER COSA

El pasado y el futuro, que nos son traídos por el *verbum* desde el antes, se convierten en «lo sagrado». *Lo sagrado* es fruto de la unción *del y, desde, el* objeto ausente. Un objeto que no puede ser sometido a crítica, y que por ello permanece eterno en su dignidad, en su *potencia legitimadora*. Es sagrado aquello reconocido como tal y, retornando a la *causa por el efecto, debemos poder reconocer* que el concepto de *lo sagrado* es aplicado por mí, que yo soy el que *sacraliza* –*canoniza*– y que toda humillación debe desvanecerse en el conocimiento de esto. O bien, que *yo soy sagrado*, y por esto instituto en algunas cosas un «sacramento». A Stirner le viene bien cualquiera de los dos miembros de la disyunción. «Ante lo sagrado se pierde todo sentimiento de poder y todo valor, uno se comporta frente a ello como *impotente* y *humillado*. Y, sin embargo, ninguna cosa es sagrada por sí misma, sino por mi *canonización*,

24 UP, p. 103.

por mi sentencia, mi juicio, mi genuflexión, en suma, por mi...conciencia».²⁵ *Tras el mundo del espíritu* se encuentran sus autores, concededores o no de esta circunstancia.

La *acracia* y la *akrasía* se acercarán sólo en tanto en cuanto uno sea *alejado de lo que puede* y sólo tenga el derecho a la acción desde una posición que no es *sí mismo*. Este también es el problema de la terminología anarquista que no deja bien claro que lo que se destituye no es *poder –krátos–* sino a *poderosos –arché, archai, archonte...*

El poder no se crea ni se destruye, se distribuye.

Aparece la diferencia fundamental que existe entre los términos *revolución* e *insurrección*, dónde la distinción a dilucidar entre los mismos los aleja radicalmente de toda sinonimia que pudiera ocurrírseles. «La primera consiste en una alteración radical de las circunstancias, del orden establecido o del ‘status’, del Estado o de la sociedad, por consiguiente, se trata de un acto *político* o *social*»²⁶ y, por ello, conduce a la transformación de las relaciones de circunstancia, pero parte principalmente de la insatisfacción reinante en el corazón de los hombres y no del cambio fundamental de condiciones. Sin embargo, la insurrección pone como meta lo que ya es el inicio del movimiento: «una sublevación sin consideración a las instituciones que surgen de ella»²⁷ y que, por tanto, no aspira a nuevas instituciones sino a *no dirigir más*, al no haber esperanza alguna en la *canonización*, la *sacralización*, la *estatificación* en lo permanente, la *institucionalización*... La *libertad política* tanto como la *libertad religiosa* no se venían a referir a la libertad *para con* la religión, *para con* lo político, sino que hacían su signo en la expresión de una libertad *sin intermedarios* sólo bajo la condición de que se *entre en* la religión y no se carezca de ella, de que se *entre en* el Estado y no se viva fuera de él. La *libertad* política, religiosa, de conciencia, no nos dicen que «*soy libre del Estado, de la religión, de la conciencia*», sino que lo que aquí se dice es que *el Estado es libre, que la religión es libre, que la conciencia es libre*.

Esto significa que los poderes que dominan y someten *sí son libres*.²⁸ *Yo soy tolerado en la justa medida en que caigo bajo su égida. ¿Libertad individual?* Por supuesto. Pero no significa que disponga de *mis acciones* enteramente, sino que estas son *independientes* de otros individuos, de otras *personas*.²⁹

25 *Ibid.* p. 108.

26 *UP*, p. 386.

27 *Ibid.*

28 *UP*, p. 148; Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Traducción de Emilio Estiu. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1974. p. 150.

29 *Ibid.* p. 149.

Mi libertad, por tanto, será perfecta cuando sea mi poder. Es sólo a través de este ejercicio de autoafirmación como las líneas de fuerza se reconducen hasta las cercanías de la *subjetividad particular*. Lo que quiero me define, y lo que me define no puede sino *pertenecerme*. El nadir de la argumentación del Estado llega con la constatación de que existen expresiones «vacías de poder» al carecer del contenido que les daría *sustancialidad*. Con una estructura filosófica que remite veladamente como homenaje a Hegel, Stirner coloca *lo real en lo efectivo*. Lo que es «*wirklich*» es el actuar, que es lo que convierte a cada uno de nosotros en *propietario* de nuestras acciones, las cuales, parafraseando al poeta de la Hélade al hablar de Apolo, *hieren tan lejos como pueden*: «El poder es una *gran cosa* y sirve para *muchas cosas*, pues ‘se llega más lejos con un puñado de poder que con un saco de derechos’. ¿Anheláis la libertad? ¡Necios! Tomad su poder y la libertad vendrá por sí misma. Ved quien tiene el poder, él ‘está por encima de la ley’». ³⁰ La sentencia de Proudhon adquiere entonces proporciones míticas al final de esta argumentación, proporciones que distinguen una de esas pocas tesis *con poder*: «la propiedad es un robo»..., acotando: lo es de *mi poder*. Si las premisas son ciertas, es algo que se puede *probar* midiendo lo que habría de contener nuestro ‘saco’ de derechos para ser *efectivos*.

El *engaño* es aquí un pecado de *conformismo*.

A modo de conclusión: Esas malditas *manías*.

«Tienes vena de loco, ¡te falta un tornillo! Te imaginas grandes cosas y te figuras todo un mundo de dioses que está aquí para ti, un reino de los espíritus para el cual has sido llamado, un ideal que te hace señas. ¡Tienes una *idea fija!*». ³¹

La *manía* es la llamada desde ultramar, desde lo inabarcable por la vista y que, sin embargo, se perpetua como morbidez en su *fijación*, en su repetición enfermiza. Son «manías» de la inteligencia esas *ideas fijas* demoradas en el pensamiento, y, como tema recurrente en gran parte de la filosofía del siglo XIX, las ideas se despliegan en las *importancias* de las acciones. Vuelta a su *fijación*. ³² Han de ser tratadas con cuidado. No es este un cuidado respetuoso, sino que me refiero, como parece indicar Stirner, al cuidado que se le debe tener a los especímenes peligrosos: es más bien el cuidado de nosotros con respecto a ellas. El peligro al que nos exponemos frente a toda idea que precipita a la acción con necesidad es el de la *disolución* de lo real en ella. La disolución más acertada de Hegel retoma como consumación y ejemplo para su tarea un dato que a él le pareció relevante y que es el espejo en el que se mira para poder disputar consigo

30 *UP*, p. 215. El subrayado es mío. Nótese que el poder es «*cosa*», *efectividad*.

31 *Ibid.* p. 76.

32 Cf. con Kropotkin, P. «La acción» en *Historia de la Revolución Francesa*. Capítulo tres. Ediciones Vergara. Barcelona, 2005. pp.29-30.

mismo la pertinencia de las categorías empleadas: es el *cristianismo* límite de la forma ideal en tanto ha sido capaz de implementar en el ámbito del *Espíritu*, de las *ideas*, el *ser* de la *objetualidad*. A través del *sacramento*, que no es sino una entrada *canónica* en el mundo, la palabra «empeña» al individuo. Para esto no hay medias tintas: «el perfecto *entusiasmo* –pues uno no se puede detener en el débil e incompleto– se llama fanatismo»,³³ y, por qué no, *fantastismo*.

Ser egoísta, sin embargo, es el término contrario al de *entusiasmado*, al *poseído*, que es el *maniático*. Estos son tipos de *alienados*, alejados de su morada, que es el *éthos* que algunos de los interesados en filosofía moral han encontrado en sus etimologías como el lugar de recogimiento dónde se concentra el núcleo de las acciones, de la vida y de la suerte de cada uno: *referencia al hogar* del que se expulsa al entusiasta, precisamente para que sea ocupado por el *espíritu*. Así *somos huecos*, huecos de ánima, a saber, de animación, de acciones, y en este punto flaco en que se nos coloca como continentes de lo superior al cuerpo, entra el *egoísmo teórico* que no atribuye *valor absoluto* a *ninguna causa*. Por mejor decir, no atribuye valor *in-soluble* a causa alguna. Todas pueden ser *reducidas con esa extraña química de la crítica de la crítica crítica* a su núcleo irreductible, y este es la *nada* desde la que se mueve toda actividad propia –no por cuenta *aliena*.³⁴

El juego entre *ab-suelto* y *ab-soluto* es el de lo refractario y lo atomizable. La reducción atómica hasta sus últimos elementos, *sus causas*, conduce como reseña Stirner a que *Yo* no sea *Nada* sin *Causas*. Pero, como si una vez más Kant quisiera asistir desde la distancia –nunca mejor dicho *transcendente*– a aquellos que quisieron matizar el pretendido remedo del kantismo que es el *Idealismo*, decir *Yo* es lo que inaugura el reino de la libertad, auténtico *Grundloss* desde el que *se es*, y, origen de todas las causas. La toma de posición kantiana con respecto al problema de la *identidad personal* o la *apercepción transcendental* no es sino la «crítica» del límite, de las condiciones de posibilidad, del *decir Yo*. Como se muestra allí, «*Yo he puesto mi causa en la nada*». Esta es la forma

33 UP, p.78. De ahí que la lógica que se le exige al fanático sea la del *converso*, la del convencido de la verdad de la *buena nueva* para el que no puede existir el pecado de la duda... *vid.* Kropotkin, P. «Los anarquistas» *op. cit.* pp.313-318.

34 «Crítica crítica» era el interés de los hermanos Bauer a la hora de demarcar aquello que la tradición teológica había sustraído al Hombre, *crítica de la crítica crítica* era lo que se trataba de hacer en *La sagrada familia* de Engels y Marx como novedad y, lo que sin embargo, llevaba haciendo Max Stirner desde antes en las páginas de *El Único*. *vid.* Löwith, K. *Op. cit.* p.149 y 151. La crítica que le va a dedicar Marx en la citada obra amén de en *La ideología alemana* es, no obstante el reconocimiento de su argumento, la inconsecuencia de una crítica de ideas que sin embargo es incapaz de desembarazarse de las relaciones reales de constricción: Stirner es el *ideólogo más radical de la sociedad burguesa decadente*, tomada como una de ‘individuos aislados’, incapaz de librarse de las cadenas reales de la existencia... *Ibid.* p.152.

ab-soluta del *Yo*: colocarlo en un «lugar» que es ningún sitio. Cualquier *causa me pertenece* o *está por mí* y es imposible identidad alguna del «yo» que no tenga esta conciencia de la experiencia.

Las *fiestas saturnales* de las que nos habla Nietzsche precisamente en el comienzo de su obra literaria son traídas en toda su significación desde la Roma de los césares: *ha habido una mascarada del hombre con respecto al pensamiento* y se ha acabado la excepción. Todo Estado fuerte es en detrimento del individuo *sano*, que goza de *salud pública* o *privada* y, por supuesto, el argumento inverso cae por su propio peso. Es una forma más de las tensiones que se derivan del par *finito-infinito*. Involucrados en *lo infinito* no sorprende que la universalidad de la idea y el amplio seno del Estado nos conduzcan psicológicamente a la calma e ingravidez con que caracterizara Nietzsche al *mar* del Zarathustra. De igual manera, toda *acción*, en tanto *posición –Tathandlung–* es un *hecho* que se opone a otros hechos. Implica una *reacción*. La *facilidad de las resistencias* o su *oposición* en el conjunto de las acciones estriba en el caso de que sólo haya una *legitimada*, que es la que se mueve con libertad en el universo o en el de que *todas las acciones se muevan en direcciones complementarias*.

El caso Stirner presenta la posibilidad que este conjunto de regulaciones del *móvil perfecto* no parece contemplar. Sólo implica avanzar desde la primera a la tercera ley de Newton e interpretarla en clave *existencial*: *hay acciones* que son *contestadas* por otras de sentido contrario, y que suponen una *composición* de las mismas. En un universo con *miedo al vacío*, desde luego que *las hay*. En el devenir social del hombre, es inevitable que mi afirmación apunte en alguna dirección *irrepetible* y por ello *enfrentada* a cualquier otra con el mismo punto de aplicación. No nos puede extrañar en este caso que, precisamente, la última e inacabada obra de Stirner se llame *Historia de la reacción...*³⁵

Ricoeur le ha dado un par de vueltas a esa relación entre *finitud* y *culpabilidad* que sería conveniente invocar al ambiente. Sin embargo, la *culpabilidad* puede tomar las riendas desde el argumento contrario, a aquél que nos reclama *responsabilidad* y *respuesta* por nuestra *deuda –empeño–* con otro, momento preciso en el que se ata el individuo a la verdadera finitud, aquella que presta la *infinitud* de la *libertad*. *Mi poder*.

¿No nos es lícito en ese caso hacer una llamada urgente a las palabras que inducen la autonomía del individuo en su querer y obrar? ¿No es acaso autoculpable toda minoría de edad en un ser maduro de razón?

Es en ese caso necesario retocar de nuevo un concepto equívoco.

Stirner no es un *megalómano* en *ese* sentido en el que la *manía* se prolonga ilegítimamente en la única gran idea que los defensores de las «grandes ideas»

35 *vid.* Stirner, M. *Geschichte der Reaktion*. 2 Abteilungen in 1 Band. Neudruck der Ausgabe Berlin 1852. Scientia Verlag Aalen. Berlin, 1967.

prohiben, la idea de que un individuo pueda obrar absolutamente, sino que se le puede dar una vez más la vuelta al término en un sentido más ajustado a la realidad. Stirner se marca con el distintivo del egoísta que *quiere saber y creer que* la manía que le obsesiona es aquello que, por ser *insoluble, opaco a la crítica, punto trascendental*, no es que sea «grande» sino que *no puede ser más pequeño*.

Más que un maníaco Stirner ha encarnado otro modelo de afección que ya conocieron los griegos pero que no sancionaron con el oprobio, la *megaloprepéia*, traducida en la *Ética a Nicómaco* como «magnanimidad» y que ya era vieja conocida de Platón en las figuras de Calicles y Trasímaco... *la virtud pretendida de exigir para uno aquello por él merecido*.

Ni más, ni menos.

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR. CSIC (Departamento de Filosofía Teórica)-Universidad de Murcia. Miembro del Comité Editorial de la colección 'Theoria cum Praxi' en la editorial Plaza y Valdés.

Línea de investigación:

Siglo XIX, Idealismo, Kant, Schopenhauer.

Publicaciones recientes:

«Complejo a Voluntad. Un diálogo Morin-Schopenhauer», en *La filosofía y los retos de la complejidad*. III Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía. Eugenio Moya y Ángel Prior Olmos (coords.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. (ISBN 978-84-8371-654-0).

«Europa y la fenomenología» (Ricardo Gutiérrez Aguilar y José Miguel Hernández Mansilla), en *La cohesión en Europa. Los valores de la Unión*, CARM editores. Secretaría de Acción Exterior de la Comunidad de Murcia. (D.L. MU-734-2007)

Dirección postal:

C/Sargento del Río Llamas 3, 1º, 03009 Alicante (Alicante)

Dirección electrónica: megaloprepeia@hotmail.com

