

El amante y su propiedad. Una lectura política de Max Stirner

The Lover and its Own. A Political Reading of Max Stirner

Pedro G. Yagüe

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN La lectura de la obra de Max Stirner suele encontrarse condicionada por la crítica de Marx y Engels. Sus textos son, sin embargo, ricos en sutilezas y matices teóricos. Uno de los lineamientos desarrollados por Stirner y no suficientemente discutido por los autores de *La ideología alemana* es su conceptualización en torno al amor como clave para entender la asociación política de los hombres. En el marco de una constelación conceptual en el que nociones como interés o propiedad juegan un rol cardinal, el amor se presenta en *El Único y su propiedad* como una pasión fundamental a partir de la que se explican los diferentes tipos de relaciones que los hombres establecen entre sí. A partir de un abordaje de la materialidad sensible del deseo de los hombres, Stirner intentará responder por qué estos enajenan su individualidad en sus propias creaciones, separándose entre sí. El presente trabajo se propone retomar esta dimensión del análisis de Max Stirner para así destacar la relevancia de una lectura política de su obra más allá de la crítica marxiana.

PALABRAS CLAVE Stirner; amor; Marx; interés.

ABSTRACT *Reading the work of Max Stirner usually it is found conditioned by the critique of Marx and Engels. His texts are however rich in theoretical subtleties and nuances. One of the guidelines developed by Stirner and not sufficiently discussed by the authors of La ideología alemana is its conceptualization around love as a key to understand the political association of Men. As part of a conceptual constellation in which notions such as interest or property play a fundamental role, love appears in El Único y su propiedad as a key passion from which different types of relationships between them are explained. Stirner attempts to answer why men alienate their individuality in their own creations from an approach to the sensitive materiality of the desire of men distancing from each other. In this paper*

I propose to take up this dimension of analysis of Max Stirner in order to highlight the importance of a political reading of his work beyond Marx's and Engel's critique.

KEY WORDS *Stirner; love; Marx; interest.*

RECIBIDO RECEIVED 17-12-2015

APROBADO APPROVED 21-07-2016

PUBLICADO PUBLISHED 20-12-2016

NOTA DEL AUTOR

Pedro Guillermo Yagüe, Instituto de Investigaciones "Gino Germani", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación "El lazo social como problema en la teoría y la filosofía política contemporánea" dirigido por Miguel Ángel Rossi en el Instituto de Investigaciones "Gino Germani".

Correo electrónico: yague.pe@gmail.com

Existen dos tentaciones frecuentes a la hora de leer a los jóvenes hegelianos. La primera es la teleológica: leerlos como versiones inacabadas, como momentos previos hasta la aparición del maduro pensamiento marxiano. La segunda, leerlos desde la crítica realizada por Marx sin buscar en sus teorías problemas inadvertidos por él. Ambas estrategias de lectura, aunque diferentes, comparten dos características: su improductividad y la autocomplacencia teórica que conllevan. Volver a los jóvenes hegelianos solo para confirmar lo sabido. O, mejor dicho, lo que se cree sabido. Estas *estrategias* de análisis niegan un ejercicio real de lectura, un ejercicio de desciframiento de la coherencia del autor y de búsqueda de problemas que nos inviten a pensar: a indagar problemáticas que podemos pero todavía no enunciarnos.

El grupo de los jóvenes hegelianos, habiendo entendido que la fidelidad con el pensamiento de Hegel solo era posible a partir de una resistencia a él, desarrolló entre mediados de los años treinta y mediados de los cuarenta una productividad teórica inusitada. Cada uno de sus miembros seguiría más tarde su propio camino, cuyos límites se encontraron trazados por el vigor y la independencia alcanzada durante estos años de juventud. En el seno de este grupo de jóvenes intelectuales que se animaban a desafiar al propio Hegel, Max Stirner se presentó, por así decirlo, como una anomalía hegeliana. *El Único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*) no es un libro fácil de encasillar. Su prosa pareciera arremeter contra todo y contra todos. Stirner ve fetiches y fantasmas por doquier: todo aquello que los hombres reconocen como su propia esencia se encuentra, según afirma, encantado. Sin embargo, más allá de este fuerte componente crítico-negativo, *El Único* desarrolla una constelación de conceptos a partir de los que Stirner le otorga una productividad positiva a su obra. No es solo una crítica a lo ya pensado, sino la afirmación de una coherencia propia sobre los contornos de la matriz hegeliana.

Nociones como Único (*Einzige*) o propiedad (*Eigentum*) no deben ser confundidas con el uso habitual que se les da a estos términos. No son meras palabras, sino conceptos que nombran un horizonte teórico pensado por el autor. A lo largo de las páginas de *El Único* Max Stirner entrelaza —no sin ciertas contradicciones— las diversas categorías de su obra con un esbozo de teoría de las pasiones. El sufrimiento, el

amor, el odio, la envidia son temáticas que el autor aborda en distintos pasajes, siempre vinculados a la problemática fundamental de su trabajo: la enajenación de la individualidad de los hombres en sus propias creaciones espectrales.

En el presente artículo me propondré analizar la teorización sobre el amor que Max Stirner realiza en *El Único*. El amor es presentado por el filósofo alemán como un sentimiento natural de los hombres. El Único, afirma Stirner, ama sin obligación: ama porque le es agradable y natural hacerlo. Esta pasión es pensada por el filósofo alemán como parte de un entramado común en el que se pone en juego un singular utilitarismo que rige la acción de cada Yo y un complejo juego de imitación de los afectos. El amor será, en este sentido, el criterio fundamental que explicará la asociación política de los hombres. Este desarrollo del amor como pasión política en el pensamiento de Stirner tensiona y enriquece la figura conceptual del Único, muchas veces concebida como el resultado de un simple egoísmo individualista.

La crítica a Stirner realizada por Marx y Engels en *La ideología alemana* (*Die deutsche Ideologie*) fue probablemente una de las más fecundas en lo que respecta a este período de la producción marxiana. Tuvo por consecuencia, entre otras cosas, el desarrollo de la noción de ideología como rechazo a la concepción deshistorizada de los fantasmas presente en *El Único*.¹ Marx y Engels advierten que no se trataba ya de denunciar la sustitución de los individuos reales por parte de las abstracciones y fantasmas —como lo hiciera Stirner—, sino de estudiar la génesis histórica de la producción de esas ideas y la relación específica que estas entablan con el entramado material (Balibar, 2006). No deja de ser llamativo, sin embargo, el modo en el que Marx y Engels conducen su embestida contra el autor de *El Único*. Tanto la forma como el contenido de la crítica a Stirner se presentan de una manera totalmente diferente a las muchas críticas marxianas conocidas. La cantidad de páginas dedicadas al autor y el tipo de objeciones que le realizan ponen de manifiesto la singularidad —

¹ Como se sabe el capítulo de *La ideología alemana* dedicado a Feuerbach (en el que Marx y Engels desarrollan la noción de ideología) se encontró ubicado en el texto original al final del mismo, como condensación de las críticas que lo sucedieron.

generalmente no reconocida— de la crítica stirneriana para Marx y Engels. El autor de *El Único* no fue un adversario más.

Una lectura actual de Stirner nos ubica frente a un doble desafío. En primer lugar, detectar qué elementos de su teoría tensionaron y movilizaron el pensamiento de Marx y Engels al punto de dedicarle la mayor cantidad de páginas de *La ideología alemana*. En segundo lugar, divisar diálogos no asumidos por ellos que pudieran volver a dotar de productividad a la interlocución entre el autor de *El Único* y los conceptos heredados de la tradición marxiana. El pensamiento de Stirner no se agota en la crítica realizada por Marx y Engels: contiene líneas teóricas inconclusas que, de retomarse, podrían proponernos nuevos y fecundos diálogos con la teoría política contemporánea.

A partir de una diferenciación entre polémica y crítica, describiré a continuación el abordaje que Marx y Engels le dan al pensamiento de Stirner. Esto me permitirá señalar la particularidad de la interlocución entre este y los autores de *La ideología alemana*. En segundo lugar, desarrollaré los lineamientos generales de *El Único y su propiedad* para luego incorporar la noción de *amor* como un elemento fundamental del pensamiento de Stirner, como una categoría que permite entender el soporte afectivo sobre el que se produce la asociación política de los individuos. A modo de conclusión, finalizaré con una breve reflexión sobre la relevancia teórica del problema abordado por Max Stirner.

Polémica y crítica

Durante su intercambio epistolar con Ruge en 1843 Marx definía con precisión el objetivo teórico-político que desarrollaría a lo largo de su vida: “la crítica implacable de todo lo existente” (1843/1982, p. 458). Nada ni nadie quedarían por fuera de su mira. Hegel, Feuerbach, los hermanos Bauer, Stirner, Proudhon, Smith y Ricardo formarían parte de la larga lista de sus víctimas. La crítica marxiana fue más allá de la mera denuncia teórica. La emancipación de los hombres solo podía ser posible, afirmaba Marx, a partir del abandono de la crítica-crítica: con el fin de la filosofía como filosofía y la asunción de la necesidad de un análisis histórico. El teórico de Tréveris intentó llevar hasta el máximo de sus consecuencias aquella sentencia teórica que Ludwig Feuerbach

escribiera en el prólogo de 1843 para la segunda edición de *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*): “solo la filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre, es la verdadera filosofía” (1841/1995, p. 40). Por eso es que el pasaje de lo ideal a lo real —pasaje en el que tanto insistía la filosofía alemana— solo encontraría su eficacia y solidez en la realización de una filosofía práctica. El trabajo conjunto de Marx y Engels se encontró desde el principio atravesado por este horizonte: la decisión de volcar hacia el Estado y la economía “el potencial del modelo de la alienación que Feuerbach había dirigido con exclusividad a la religión y la filosofía” (Nocera, 2012, p. 36). Había que volver carne y sangre aquel ataque a la alienación religiosa que Ludwig Feuerbach había inaugurado.

La crítica marxiana, parada sobre el terreno de la materialidad histórica, pretendió mostrar desde sus primeros trabajos los límites de la filosofía especulativa. Pero no fue solo eso. Fue también una denuncia de los mecanismos de poder presentes en los discursos a los que se enfrentó. Es por este motivo que la crítica de Marx no puede ser vista como una estrategia retórica o una forma de abordaje problemático: fue una batalla librada contra un otro cuya coherencia teórica y sensible negaba la propia; una refutación cuyo objetivo no fue el señalamiento de un error o de una equivocación, sino la afirmación de un pensar diferente a partir de la crítica de los mecanismos de poder que operaban, encubiertos, en el punto de vista del adversario.

En su libro *Spinoza, poema del pensamiento* Henri Meschonnic realiza una clara distinción entre polémica y crítica que nos ayudará a avanzar sobre este punto. Si bien esta no se refiere explícitamente al pensamiento de Marx, no deja de sernos provechosa la distinción esbozada por el filósofo francés a la hora de distinguir y especificar qué es la polémica y qué es la crítica.

La polémica es del orden de la retórica, y de la sofística. La crítica es un ejercicio de reconocimiento de las estrategias, y de denuncia de los efectos de poder. En este sentido, es lo contrario mismo de la polémica, que es una maniobra para tener poder. Es la crítica, y no la polémica, la que es filóloga, en el sentido de Sócrates. Ambas son batalladoras, pero ni los medios ni los fines son los mismos. La polémica trabaja para adormecer,

adormecer el espíritu crítico y así vencer al otro. La crítica como facultad de despertar, trabaja para encontrar el sentido, trabaja la inteligibilidad, y la historicidad de esta inteligibilidad. La ética no es la misma. La política tampoco. (Meschonnic, 2015, p. 148).

La crítica marxiana es una clara denuncia de los efectos de poder. Esto puede advertirse en sus trabajos sobre filosofía especulativa, religión o economía política. Sin embargo, la discusión con Stirner pareciera desenvolverse en otra clave, en otro registro: el de la polémica. En las muchas páginas que Marx y Engels le dedican al autor de *El Único* las objeciones (y burlas) se encuentran más ligadas a lo retórico que a lo teórico.² Los puntos refutados, a diferencia de las críticas anteriores y posteriores, no conllevan un desentrañamiento real de los elementos conceptuales del adversario. Los autores de *La ideología alemana* le critican a Stirner el hecho de pensar la enajenación del hombre en sus propias creaciones omitiendo el contexto histórico de la formación de estos espectros. Pero no van más allá del señalamiento de esta carencia en su argumento. Marx y Engels se limitan en su texto a las objeciones retóricas y a la denuncia de la falta de historia en el razonamiento de Stirner.

Los autores de *La ideología alemana* sostienen —acertadamente— que el problema teórico abordado por Stirner gira en torno a los “conflictos entre este individuo [el Yo] y sus representaciones, representaciones que se han hecho independientes de él y han llegado a dominarlo” (Marx y Engels, 1845-6/1973, p. 334). Sin embargo, según ellos, a Stirner no le interesan “los cambios físicos y sociales que

² Cabe señalar, como bien indica Cecilia Rossi (2012), que la crítica que Max Stirner le realiza a la filosofía alemana conmovió notablemente el pensamiento de Marx y produjo en él un vigoroso movimiento: le permitió avanzar sobre su crítica a Feuerbach a la vez que lo obligó a encontrar razones para refutar el propio pensamiento stirneriano. En su crítica al autor de *El Único* Marx y Engels advirtieron las limitaciones histórico-sociales de sus planteamientos y desde allí elaboran un conjunto de categorías que con el correr de los años se convertirían en las nociones clásicas de la tradición marxista. Materialismo e historia, dimensiones que Feuerbach había pensado por separado, convergieron en la prosa marxiana a partir de nociones tales como modo de producción, fuerzas productivas, poder social o cooperación. En el prólogo de la edición española de *El Único* Alberto Calasso afirma con justeza que el debate de Marx y Engels con Stirner acelera el proceso por el cual “Marx inventa al marxismo como lengua franca” (2014, p. 21).

en los individuos operan y que crean un cambio de conciencia” (Marx y Engels, 1845-6/1973, p. 140). Su principal problema sería, como dijimos, el de la ausencia de un análisis histórico. Stirner, al no realizar su investigación en estos términos, omite, según Marx y Engels, la materialidad de las creaciones espectrales a las que se refiere. Es decir, las encuentra como dadas sin preguntarse por los procesos que dieron lugar a su existencia.

Ahora bien, Marx y Engels sostienen que su adversario “hace que la historia ideal produzca la historia material” (1845-6/1973, p. 152). Es en este punto donde, según mi perspectiva, pierde firmeza la crítica de los autores de *La ideología alemana*. ¿Por qué? Porque el punto fuerte del análisis de Stirner se desarrolla sobre todo en un plano ontológico, ignorando la pregunta por la producción histórica tanto de lo material como de lo ideal. Esto no quiere decir que lo material se deduzca de lo ideal, sino que la pregunta por la historicidad de las creaciones espectrales no se encuentra presente. Marx y Engels parecen confundir en su crítica la ausencia de un análisis histórico con la primacía de las ideas por sobre la materia. Esta confusión vuelve a manifestarse cuando afirman que por la falta de historia el individuo al que se refiere Stirner “es un Yo espiritualmente engendrado por dos categorías, *idealismo* y *realismo*, una mera existencia discursiva” (Marx y Engels, 1845-6/1973, p. 278). Muy por el contrario, el individuo de Stirner no es una existencia discursiva, no es una mera existencia ideal, sino que se encuentra problematizado principalmente desde el punto de vista de su ser pasional y corpóreo. Es decir, desde la materialidad de su constitución individual y afectiva. No es el problema ni la respuesta de Stirner lo que es puesto en cuestión sino la ausencia de la historia en su análisis. Y al señalar la ausencia de esta dimensión los autores de *La ideología alemana* cometen el equívoco de emparentarlo, por ello, con los demás autores de la filosofía idealista alemana.

En *Ideología y utopía* Paul Ricoeur (1994) señala con justeza que el problema que Marx advierte en los hegelianos de izquierda no es tanto el de sus respuestas, sino el del tipo de problemáticas que plantean. Y que es allí donde radica la revolución del pensamiento marxiano: en la introducción de la pregunta por la historia en el seno de la filosofía idealista alemana. Es por ello que Marx y Engels

sostienen que la filosofía de Max Stirner es pobre y de mala calidad (aunque le dediquen cientos y cientos de páginas) y que, por más que lo niegue, sigue pensando en términos burgueses. En el pensamiento de Stirner, según los autores de *La ideología alemana*, lo que falta es una problematización en términos históricos. Stirner no explica, según ellos, el movimiento de la historia por razones materiales, sino que el motor de la misma aparece como parte de la especulación filosófica. No hay en él historia más que la historia de la denuncia de los espíritus y fantasmas que a toda sociedad acechan. Esto, como señalamos, es parcialmente cierto. Es cierto en la medida en que Stirner no historiza los espectros de los que habla (Sociedad, Pueblo, Nación, Revolución) lo cual se presenta como una falta significativa para todo aquel que pretenda darle una relevancia política a su pensamiento. Sin embargo, esta falencia no anula necesariamente el potencial político de la obra de Stirner, potencial que aparece cuando lo que se resalta es el componente ontológico de su teoría. Y es este componente el que Marx y Engels no enfrentan en su crítica. Al limitarse a la denuncia de la falta de historia los autores de *La ideología alemana* no advierten el vigor teórico que la ontología de Stirner proporciona. Al omitir esta clave de lectura Marx y Engels omiten también el potencial político presente en el pensamiento del autor de *El Único*.

Esta misma confusión vuelve a aparecer cuando Marx y Engels se refieren al amor. Según ellos, el amor es para Stirner solo una actitud de reconocimiento “hacia lo sagrado, lo ideal, hacia la esencia superior, una actitud humana, sagrada, ideal, esencial” (1845-6/1973, p. 238). Esta pasión —al igual que las otras categorías que ellos denominan *sentimentalistas*— sería el producto de un idealismo moral y naturalista propio de la filosofía especulativa alemana. En la obra de Stirner, sin embargo, esta categoría se refiere a la materialidad sensible del cuerpo individual. El amor aparece —como veremos más adelante— desde los mil lazos que todo hombre o mujer tuvo en el vientre de su madre hasta la mimesis sensible que todo individuo vive al reconocer el dolor del otro en sí mismo. El amor se presenta en el pensamiento de Stirner como una pasión cuyo origen es la materialidad del propio cuerpo; es el producto de la afectividad dinámica de la vida común de los hombres.

Estos señalamientos que hacemos no surgen a partir de una necesidad de superar la crítica marxiana, sino de advertir vertientes teóricas posibles obturadas por la mera crítica a la falta de historicidad en Stirner. Si bien es cierto que el autor de *El Único* no historiza los fantasmas y espectros de los que habla, cabe insistir en que dicha historización no es la pretensión de su obra. Por eso es que no hay que buscar en ella una cartografía de las formas espectrales en la que los hombres históricamente se alienan, sino un análisis fecundo en torno a la alienación y a las formas posibles de asociación con las que los hombres conviven. Esta distinción que hacemos habilita un nuevo acercamiento a la obra de Stirner que, creemos, posibilita la apertura de nuevas interlocuciones con sus textos.

Max Stirner y el amor de los hombres

272

A principios de los años cuarenta muchos de los jóvenes hegelianos empezaban a independizarse del pensamiento de su maestro. La primera separación con respecto a la filosofía de Hegel había encontrado su curso en los escritos de Ludwig Feuerbach. Su embestida contra el cristianismo y su deriva en la filosofía hegeliana marcaría un sendero para el grupo de los jóvenes intelectuales. Durante esos años —como bien señaló Engels— todos habían sido feuerbachianos. Su crítica, sin embargo, no fue suficiente para demoler la aparente perfección del edificio teórico construido por Hegel. Había que ir más allá. Feuerbach sería tan solo el primer paso de un movimiento vertiginoso que se propondría llevar a la filosofía especulativa hasta el límite de su pensamiento. Hegel había configurado el terreno a partir del que estos jóvenes intelectuales aprenderían a resistirle.

Ya sea por la contundencia de su crítica o por la singularidad de su prosa *El Único y su propiedad* se constituyó en este contexto como una obra que no podía ser ignorada. Partiendo de la crítica feuerbachiana a Hegel, Stirner se propuso llevar hasta el máximo de sus posibilidades los lineamientos del autor de *La esencia del cristianismo*: en contra del mismo Feuerbach. Allí donde este veía una recuperación de la esencia humana enajenada, Stirner encontraba un nuevo desplazamiento de aquella trascendencia espectral postulada por el cristianismo. El

hombre abstracto, la esencia genérica (*Gattungswesen*) fantasmal que a todos nos engloba, representaba, según la crítica de Stirner, una nueva pérdida de las fuerzas del individuo frente a sus propias creaciones. Como bien señala Gabriel Amengual (1980) —y en sintonía con la crítica de Stirner— tanto Hegel como Feuerbach exigían con sus teorías que el individuo se negara a sí mismo para reencontrarse luego con el absoluto universal. El hombre deposita en el *Hombre*, denunciaba el autor de *El Único*, lo que niega en sí mismo. No ver en cada quien más que a la esencia de un género es llevar al extremo la manera de ver cristiana: cada uno es para los demás un mero concepto. Los individuos se habrían despojados de las viejas cadenas para colocarse otras nuevas.

La crítica de Stirner no se limita al ámbito filosófico, sino que se extiende a los diversos conceptos del universo político de su época: Pueblo, Nación, Revolución. Los comunistas (principalmente Proudhon) son denunciados por el autor de *El Único* debido a que sus teorías se fundan en “la continuación y la consecuencia del principio cristiano, del principio de amor, del sacrificio, de la abnegación a una generalidad absoluta, a un extraño” (Stirner, 1844/2007, p. 254). La Sociedad, entendida como una trascendencia que nos encuentra siempre ya falsamente asociados, es concebida por él como un espectro: un espíritu sin cuerpo real. Stirner no niega con esto la existencia de relaciones sociales, sino que las diferencia en dos tipos: las verdaderas (aquellas que surgen de la asociación voluntaria de Yos) y las falsas (aquellas que se nos imponen, que se nos presentan como naturales e inevitables). El Estado se constituye, de esta manera, como el garante de las falsas relaciones sociales. Esta institución no permite ni tolera la implementación de relaciones inmediatas de hombre a hombre por fuera de su propia mediación. Es por eso que Stirner sostiene que el Estado, asumiendo el papel de intercesor, “ha venido a ser lo que era Jesucristo, lo que eran la Iglesia y los Santos, un mediador. Separa a los hombres y se interpone entre ellos como Espíritu” (1844/2007, p. 259). La crítica de Stirner es contundente: todas las relaciones que el Yo mantenga con una esencia (como sea que esta se llame), serán relaciones con fantasmas y no con individuos. Serán relaciones con cuerpos aparentes de espíritu real.

Que los hombres mantengan entre sí vínculos en común no quiere decir, según la perspectiva stirneriana, que a ellos les pertenezcan estas relaciones. Para ello, Stirner nos brinda una imagen tan clara como poética: la cárcel. Los internos habitan la cárcel y establecen relaciones dentro de ella. De hecho la cárcel no podría funcionar sin que ellos se vinculen. Pero la forma en la que los internos conviven, la forma en la que unos y otros se relacionan, es siempre desde el rol de prisioneros. La prisión

Crea una sociedad, una cooperación, una comunidad (comunidad de trabajo, por ejemplo), pero no unas relaciones, una reciprocidad, ni una asociación. Por el contrario, toda asociación entre individuos nacida a la sombra de la prisión lleva en sí el germen peligroso de un complot. (Stirner, 1844/2007, pp. 221-222).

La Sociedad, el Hombre, la Nación, el Pueblo serán para él prisiones en las que los hombres alucinan con su libertad.³ Todas estas serán formas alienadas de la propia individualidad de los hombres.

274

Ahora bien, ¿es posible para Stirner que el hombre recupere ese poder que él mismo enajena en sus creaciones espectrales? El teórico alemán dirá que sí, y que todo ser se encuentra, por el solo hecho de existir, habilitado a realizar todo aquello que su poder le permita. Por ejemplo: asociarse con otros. Al postular esta igualdad ontológica entre derecho y potencia el teórico alemán pareciera estar recuperando —a pesar de lo que él mismo hubiera dicho— la ruptura hobbesiana (y spinoziana) con respecto al esencialismo de Cicerón y Santo Tomás: el derecho de cada quien, dice Stirner, se extiende hasta donde alcanza su deseo y su poder. “Tienes el derecho de ser lo que tienes el poder de ser. Solo de Mí deriva todo derecho y toda garantía” (Stirner, 1844/2007, p. 192).

3 En relación con la noción de prisión o celda en el pensamiento de Max Stirner cabe señalar la ambivalente referencia de Carl Schmitt con respecto al autor de *El Único*, en la que manifiesta cierta admiración al mismo tiempo que expresa su rechazo: “El zizou de su tertulia bohemia fumando puros es asqueroso. Pero Max sabe una cosa muy importante. Sabe que el yo no es un objeto de pensamiento. Así encontró el más hermoso o, por lo menos, el más alemán título de libro de toda la literatura alemana: *El Único y su propiedad*. Por el momento, Max es el único que me visita en mi celda. Me entenece por tratarse de un egoísta furioso” (Schmitt, 2010, p. 73).

Ser capaz de ser o de hacer, afirma Stirner, es ser o hacer efectivamente. La diferencia entre posibilidad y realidad aparece en el pensamiento stirneriano como un absurdo, solo producto de la libertad infinita de la imaginación. Es en este sentido que debemos entender a la noción de propiedad (*Eigentum*). Ésta se encuentra directamente relacionada con la concepción stirneriana de poder (*Gewalt*) y de derecho (*Recht*). El Yo es propietario de lo que está en su poder, es decir, de aquello que puede. La propiedad, lejos de la concepción burguesa de posesión, es el poder efectivo de cada hombre, es la apropiación ejercida por el individuo a partir de su propia afirmación en el mundo, cuyo límite se encuentra en las fuerzas exteriores que éste no puede superar.

El Yo reconoce en el pescado, por ejemplo, un alimento que le conviene y se apodera de él. Expresa sobre éste su potencia y, afirmándose en ella, obtiene un provecho. Esta apreciación nos lleva a un punto fundamental en el argumento stirneriano: la noción de interés (*Interesse*). El interés es el criterio último que constituye y regula las relaciones reales del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí. El individuo stirneriano no se apega a una cosa o a un otro por un mero deber ser, sino por una relación de conveniencia. No habría que entender en términos simplistas esta categoría: en ella se entrelazan deseo y poder, pasión y necesidad. Parafraseando a Spinoza, Frédéric Lordon (2010) afirma algo que también podría ser dicho sobre la teoría stirneriana: *interesse sive appetitus*. El Yo desea lo que considera conveniente, y considera conveniente aquello que desea. Stirner ejemplifica este carácter pasional del interés a partir de la capacidad de Romeo y de Julieta de afirmar sus propios deseos. El afecto del hombre, señala, no puede disimularse como desinterés cuando “se enciende en mi alma, y creciendo de hora en hora, se convierte en pasión” (Stirner, 1844/2007, p. 223). Es esto mismo lo que obliga a Romeo a romper sus lazos y compromisos familiares (vínculos, según Stirner, espectrales, trascendentes) en pos de la afirmación de su propio deseo. Distinto es el caso de Julieta, cuya pasión menor no logra romper la vida espectral que la controla y domina. Es eso lo que la posiciona en un lugar pasivo frente a la voluntad afirmativa de Romeo de unirse a ella a pesar de sus obligaciones familiares.

Llegamos entonces a un punto clave del pensamiento stirneriano: la noción de amor. La obra de Max Stirner ha sido tanto criticada como revalorizada partiendo siempre de una misma premisa: la existencia de un individualismo radical, de un Yo egoísta que no reconoce en los otros su propia existencia. Las críticas y comentarios se desarrollan como si en *El Único* no se encontrara ni una sola palabra de amor; como si los individuos fueran simples átomos benthamianos. Esta caricatura de un individualismo vulgar (generalmente basadas en una *obediente* lectura de los textos marxianos) se desarma cuando nos encontramos frente a una vasta teoría de los vínculos humanos y de los lazos sociales y políticos fundada en el concepto de amor. Ya en las primeras páginas de su libro el teórico alemán sostiene:

Si yo te doy atenciones y cuidados, es porque te quiero, es porque encuentro en ti el alimento de mi corazón, la satisfacción de mi deseo; si te amo, no es por amor a un ser superior de quien seas la encarnación consagrada, no es porque vea en ti a un fantasma y adivine un espíritu; te amo por el goce; es a ti a quien amo porque tu esencia no es nada superior, no es ni más elevada ni más general que tú; es única como tú mismo, porque tú lo eres. (Stirner, 1844/2007, p. 50).

El verdadero amor entre los individuos no puede surgir nunca, según nos dice Stirner, de un deber ser que los enajene y los haga relacionarse afectivamente solo en un mundo celestial, en un plano imaginario. El Yo no ama ni desea ser amado por misericordia, caridad ni humanismo, sino por la reciprocidad que exige todo vínculo afectivo inmanente a los Yos que se relacionan: "el amor puede, sí, pagarse, pero solo con amor" (Stirner, 1844/2007, p. 315). Es el Hombre abstracto quien impone un falso amor, interponiéndose entre los individuos e impidiendo que estos se vinculen a partir de la afirmación del deseo del Yo.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona esto con la noción anteriormente desarrollada de interés? Stirner sostiene que cuando dos Yos se relacionan entre sí, es porque ambos encuentran en ese vínculo una reciprocidad, ambos aumentan a la vez su fuerza y su capacidad de actuar: su propiedad. Nos asociamos, señala, "para que nuestras

potencias reunidas produzcan más de lo que cada una de ellas podría hacerlo aisladamente” (Stirner, 1844/2007, p. 317). La asociación política de los hombres se explica, en este sentido, a partir de su necesidad de aumentar la capacidad de acción en conjunto.

El Yo stirneriano se vincula, además, porque hay algo inmanente a las propias relaciones entre individuos que constituye una vida afectiva común, una sensibilidad que, sin ser impuesta ni trascendente, es compartida.

Yo también amo a los hombres, no solo a algunos, sino a cada uno de ellos. Pero los amo con la conciencia de mi egoísmo; los amo porque el amor me hace dichoso; amo porque me es natural y agradable amar. No reconozco la obligación de amar. Tengo un sentimiento común con todo ser sensible; lo que lo aflige me aflige, y lo que lo alivia me alivia; Yo podría matarlo, no puedo martirizarlo. (Stirner, 1844/2007, p. 295).

Si el Yo no puede martirizar a otro es porque reconoce en él un sentimiento común, una sensibilidad que no se constituye como un deber ser, sino que es inmanente a la relación del hombre con la naturaleza y con los otros hombres.⁴ En algunos pasajes de *El Único* Stirner desarrolla una teoría de la imitación sensible entre estos Yos asociados que se vinculan afectivamente.

Quando yo veo sufrir a alguien que amo, sufro junto con él y no tengo reposo hasta no haber intentado todo lo posible para consolarlo y distraerlo. Cuando lo veo alegre, me alegro de su alegría. Esto no quiere decir que lo que despierta en Mí esos sentimientos sea el mismo objeto que el que produce su pena o su alegría; esto es evidente cuando se trata del dolor corporal que yo no siento como él. (Stirner, 1844/2007, p. 296).

Esta mimesis afectiva presente en el fragmento citado desarma todo tipo de interpretación que haga del autor de *El Único* un vulgar individualista. El vínculo asociativo de los hombres entre sí, cuando no se basa en una esencia espectral, encuentra su fundamento tanto en el interés que el otro proporciona para uno como en la vida pasional

⁴ Pueden advertirse en este punto algunos elementos naturalistas en la teoría de Stirner de probable herencia feuerbachiana.

común que los hombres mantienen entre sí. Stirner distingue, en este sentido, tres tipos diferentes de amor: el amor egoísta, el amor desinteresado místico y el amor desinteresado romántico. El primero de ellos es al que nos estuvimos refiriendo. Aquel en el que un Yo encuentra en el otro la afirmación de su propio deseo. Los otros dos se fundan en un supuesto desinterés, es decir, en el cumplimiento de un deber ser, en una relación espectral con un otro imaginado, que no se basa en una conveniencia efectiva para los Yos vinculados.

El amor egoísta es bien diferente al amor desinteresado, místico o romántico. Se puede amar una multitud de cosas; se puede amar no solo al hombre, sino en general a todo "objeto" cualquiera que sea (el vino, su patria, etc.). El amor se vuelve ciego y furioso cuando, haciéndose necesidad, se escapa a mi poder (amar con locura); se hace romántico cuando se junta a él una idea de deber, es decir, cuando el objeto de amor se convierte para Mí en sagrado y cuando me siento ligado con él por el deber, la conciencia, el juramento. En los dos casos, el amor ya no me pertenece, soy yo quien le pertenezco. (Stirner, 1844/2007, p. 296).

Estos dos modelos de amor desinteresado representan formas pasionales de la sumisión. Sea profano o sagrado, el hecho de que un objeto ejerza sobre el Yo una dominación que lo subordine a él pone de manifiesto la servidumbre encubierta en el denominado *desinterés*. El amor será solo propiedad del Yo si se vincula con su propio interés personal y si el objeto del amor es efectivamente una propiedad a la que no le debe nada, así como ningún hombre tiene deberes para con sus ojos. "Si tengo con ellos [con sus ojos] el mayor de los cuidados, es algo que hago por Mí" (Stirner, 1844/2007, p. 298).

Resulta importante señalar que Stirner no cuestiona en ningún momento el carácter social del hombre. Lejos de las tradiciones contractualistas y liberales, el autor de *El Único* afirma que los hombres se encuentran siempre ya socializados. Nunca solos. En un pasaje de una profunda belleza Stirner afirma que

El estado primitivo del hombre no es el aislamiento o la soledad, sino la sociedad. Desde el comienzo de nuestra existencia nos encontramos estrechamente unidos a nuestra madre, ya que

aun antes de respirar participamos de su vida. Cuando después abrimos los ojos a la luz es para reposar aún sobre el seno de un ser humano que nos mecerá en sus rodillas, que guiará nuestros primeros pasos y nos encadenará a su persona por los mil lazos del amor. (Stirner, 1844/2007, p. 310).

La sociedad es el estado natural del hombre. El amor, en tanto afecto, es una experiencia incluso anterior a la constitución del Yo individual. El amor aparece como una pasión fundante en aquella primera simbiosis arcaica, en la que todavía no existía distinción entre el interior y el exterior, entre el sueño y la vigilia. Es, como la sociedad, un estado primitivo del individuo que lo acompañará desde el inicio de su vida. Sin embargo, esta sociedad natural de la que nos habla Stirner deberá ser rota por el individuo para que su cristalización no devenga en espectro. Solo el movimiento permanente hará que los vínculos constituyan uniones o asociaciones políticas reales y no meras esencias (como a las que Stirner llama sociedad). Esto se dará, por así decirlo, en un segundo nacimiento,⁵ diferente al primero, pero en el que, como vimos, el amor seguirá jugando un rol determinante.

~
279
~

Stirner más allá de Marx

El pensamiento de Max Stirner se desborda a sí mismo. Es caótico y por momentos contradictorio. Como señalé al comienzo del trabajo, la productividad teórica de *El Único y su propiedad* no se agota en su lectura a través del cristal de los lentes marxianos. Esto no quiere decir que la crítica de Marx y Engels sea incorrecta o infundada, sino que debemos alejarnos de ella para así pensar las virtualidades teóricas que este texto todavía nos brinda. El abanico conceptual abierto por Stirner nos invita a recuperar problemas ontológicos y políticos no abordados por los autores de *La ideología alemana*. Problemas que tal vez hoy puedan enriquecer la lectura de los propios textos de Marx y Engels.

⁵ La idea de un segundo nacimiento la tomamos del filósofo argentino León Rozitchner, quien en su libro sobre Simón Rodríguez afirma que: "para que el deseo individual —las ganas, digo— se desarrolle como deseo histórico, hay que nacer desde un segundo nacimiento, engendrarse dentro de uno, elegirse desde ese deseo primero que nos trajo a la vida, el de nuestros padres, y que no dependía de nosotros para hacernos" (Rozitchner, 2012, p. 21).

La convergencia de la obra de Max Stirner con el pensamiento político del siglo veinte se dio fundamentalmente a partir de su relación con la tradición anarquista,⁶ aunque también con algunos autores de la tradición liberal. Si bien Stirner fue un teórico que explícitamente se desvinculó de estas corrientes, el tipo de asociación política que se desprende de su ontología fue vinculada muchas veces con el anarco-individualismo. Esto se debe a la existencia en su teoría de una fuerte negación de toda trascendencia colectiva (Sociedad, Hombre, Pueblo) como constitutiva de aquella buscada asociación de los egoístas.⁷ Sin embargo, tal vez sea con las corrientes marxistas heterodoxas surgidas en Francia e Italia durante los años sesenta con quienes el autor de *El Único y su propiedad* encuentre actualmente una mayor afinidad conceptual. Robert Paterson (1971) afirma en su libro sobre Max Stirner que tanto el pensador alemán como el existencialismo del siglo veinte se movieron por el mismo terreno teórico y problemático. Es por eso que identifica a Stirner como uno de los precursores del posterior existencialismo francés (de intenso y productivo cruce con la tradición marxista). Paterson señala, en este sentido, que el existencialismo recibió de parte del marxismo positivista que le fue contemporáneo una crítica similar a la que Stirner había recibido de la pluma de Marx y Engels. Tanto el autor de *El Único* como los teóricos existencialistas de mediados y finales del siglo veinte advertían un mismo problema: el hombre del que parten los movimientos políticos dominantes es un hombre que, para ser, debe necesariamente renunciar a sí mismo. De allí que la pregunta por la dimensión pasional del cuerpo individual quedara obturada en su dimensión política.

Stirner, como vimos, diferencia dos tipos de amor. En primer lugar, uno que podríamos llamar *social* en el que todo individuo, desde su infancia, establece sus primeros lazos con los otros. Es la pasión que encadena al niño "por los mil lazos del amor" a las personas de las que depende y gracias a las que vive. Con el tiempo, estos primeros lazos sociales se relajan y cristalizan en espectros; devienen pura inmovilidad

6 Un ejemplo de dicho vínculo puede encontrarse en el trabajo desarrollado por el pensador y activista italiano Alfredo Bonanno, quien en su libro sobre Stirner despliega algunos puntos de la teoría stirneriana a la luz del pensamiento anarquista (Bonanno, 2004).

7 Resulta evidente que estos principios teóricos se diferencian de las teorías anarquistas clásicas como, por ejemplo, las desarrolladas por Mijaíl Bakunin o Piotr Kropotkin.

y fijación; ya no responden a una necesidad del individuo. Esta sociedad se presenta entonces como “el cadáver de la asociación” que todo hombre tuvo desde su nacimiento (Stirner, 1844/2007, p. 311). Es aquí donde aparece el segundo tipo de amor que vincula a los hombres a partir de una unión o asociación verdadera. Ya no será el resultado de los lazos de la infancia, sino de una afirmación del Yo maduro e independiente en función de sus propios intereses, en función de su conveniencia. Es desde este punto de vista que corresponde entender la asociación política en el pensamiento de Stirner. El amor adulto, como vimos anteriormente, se presenta como el motor de la reciprocidad a partir de la que dos o más individuos se asocian para así aumentar su capacidad de actuar, para así aumentar su poder, su propiedad.

Esta teoría del amor presente en la obra de Max Stirner surge como una lúcida respuesta a la pregunta por la enajenación del hombre en sus propias creaciones espectrales. La enajenación de la individualidad del Yo es también la enajenación del hombre con respecto al hombre, en la medida en que involucra su propia imposibilidad asociativa: la incapacidad de afirmar su propia potencia en los otros. De allí que la reflexión sobre el amor y la enajenación, en los términos en los que es planteada por Stirner, no pueda no ser una pregunta política. El amor aparece como el resultado de la vida común de los hombres y es esta pasión la que ellos extravían en los fantasmas que producen. De esta manera, los individuos se relacionan con esencias en las que no afirman su propio deseo y en las que, por lo tanto, no se afirman ellos mismos. Es esta incapacidad la que los separa entre sí, no pudiéndose afirmar mutuamente los unos en los otros. Es el amor desinteresado el que, en última instancia, separa a los hombres de lo que estos pueden: es el amor sin pasión, sin interés ni conveniencia, sin una presencia real del individuo.

La relevancia teórico-política del problema abordado por Stirner radica en el hecho de que su reflexión enlaza el problema de la asociación/separación de los hombres con la capacidad de los individuos de afirmar su propio deseo en los otros. Desde este punto de vista, la incapacidad de los hombres de establecer asociaciones activas que los vinculen realmente entre sí es pensada sobre el sustento pasional de su vida en común. La obra de Max Stirner da

cuenta de una larga reflexión sobre la enajenación del hombre en sus propias creaciones. ¿A partir de qué procesos extravía el hombre su propio deseo en espectros que él mismo produce? Stirner intentará pensar este problema desde la individualidad del Yo, aunque nunca desconociendo su naturaleza social. Pasión y política aparecen en su respuesta como dos dimensiones que nunca podrán separarse.

Marx y Engels, en su crítica a *El Único y su propiedad*, señalan que “dentro de ciertos modos de producción, que naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre potencias prácticas ajenas, independientes no solo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de estos y que se imponen a los hombres” (Marx y Engels, 1845-6/1973, p. 285). Tanto ellos como Stirner dedicarán páginas y páginas a la reflexión sobre la existencia de potencias creadas por los individuos que se les imponen a sí mismos como ajenas y que los dominan y sojuzgan. Marx y Engels intentarán resolver esta pregunta desde un detallado estudio sobre la materialidad de las formaciones sociales históricas. Stirner, como vimos, lo hará a partir de una interrogación sobre la materialidad sensible del deseo de los individuos. Los diferentes caminos elegidos a la hora de abordar esta cuestión nos hablan de la complejidad del problema que se proponen resolver. Complejidad que, ante todo, nos invita a pensar la articulación posible de ambas respuestas.

Referencias bibliográficas

- Amengual, G. (1980). *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona, CT: Laia.
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Bonanno, A. (2004). *Teoria dell'individuo. Stirner e il pensiero selvaggio* [Teoría del individuo. Stirner y el pensamiento salvaje]. Trieste, Italia: Anarchismo.
- Calasso, A. (2014). Acompañamiento a la lectura de Stirner. En M. Stirner, *El único y su propiedad* (pp. 9-35). Madrid, MD: Sexto Piso.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona, CT: Trotta.

- (Trabajo original escrito en 1841).
- Lordon, F. (2010). *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza* [Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza]. París, Francia: La Fabrique. <https://doi.org/10.3917/lafab.lordo.2010.01>
- Marx, K. (1982). Cartas cruzadas en 1843 (Marx, Feuerbach, Ruge, Bakunin). En K. Marx, *Escritos de Juventud* (pp. 441-460). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original escrito en 1843).
- Marx, C. y Engels, F. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires, Argentina: Pueblos Unidos. (Trabajo original escrito en 1845-6).
- Meschonnic, H. (2015). *Spinoza, poema del pensamiento*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Nocera, P. (2012). El joven Marx y el programa de realización de la filosofía. En *Sociedad*, (31), 29-40.
- Paterson, R. (1971). *The Nihilistic Egoist: Max Stirner* [El egoísta nihilista: Max Stirner]. Londres, Gran Bretaña: Oxford University.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona, CT: Gedisa.
- Rozitchner, L. (2012). *Filosofía y emancipación: Simón Rodríguez, el triunfo de un fracaso ejemplar*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.
- Rossi, C. (2012, diciembre). El debate Marx-Stirner: ¿Contribuciones a la teoría social?. En *VII Jornadas de Sociología*. Organizadas por la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid, MD: Trotta. <https://doi.org/10.3790/978-3-428-51062-7>
- Stirner, M. (2007). *El Único y su propiedad*. Buenos Aires, Argentina: Reconstruir. (Trabajo original publicado en 1844).