



“Ni dieux ni maitre”. Anarquismo y teología política

Valerio D’Angelo*

Recibido: 02 de diciembre de 2017 / Aceptado: 14 de diciembre de 2018

Resumen. Partiendo de una sugerencia de Carl Schmitt, el artículo quiere investigar la ambigua relación entre teología y pensamiento político libertario. De hecho, si, por un lado, los anarquistas estuvieron entre los primeros en denunciar la analogía entre los modernos conceptos jurídico-políticos y los conceptos teológicos, por el otro, no consiguieron desmarcarse del todo del legado de la teología. Se enseñará, pues, cómo los teóricos libertarios quedan presos en las mallas de la teología, que re-proponen como creencia iluminista en el Hombre y en el progreso de la humanidad. En este panorama, la figura de Max Stirner es excepcional. Este no solo desvela la faceta cristiana del liberalismo moderno, sino que pone en entredicho la subjetividad del creyente en tanto base del proceso de secularización. Así se examinará la propuesta stirneriana de una política de la profanación para una salida de la teología política.

Palabras clave: Carl Schmitt; teología política; anarquismo; ateísmo; Max Stirner.

[en] “Ni dieux ni maitre”. Anarchism and Political Theology

Abstract. Starting from a Carl Schmitt’s intuition, the text wants to investigate the ambiguous relationship between theology and libertarian political thought. In fact, if, on the one hand, anarchists were among the firsts who denounced the analogy between modern juridical-political concepts and the theological ones, on the other hand, they did not manage to completely abandon the legacy of theology. I will show, then, how libertarian theorists remain trapped into theology, which they re-propose as an enlightened belief in Man and in the progress of humanity. In this panorama, the figure of Max Stirner is exceptional. He not only reveals the Christian facet of modern liberalism, but also calls into question the subjectivity of the believer as the basis of the secularization process. Finally, I will explore the Stirnerian proposal of a policy of profanation as a way out of political theology.

Keywords: Carl Schmitt; Political Theology; Anarchism; Atheism; Max Stirner.

Sumario. 1. Carl Schmitt: teología política y anarquismo. 2. El pensamiento político anarquista. ¿Crítica a la teología política o teología política crítica? 3. “Nuestros ateos son gente piadosa”: Max Stirner y la crítica a la teología política.

Cómo citar: D’Angelo, V. (2019). “Ni dieux ni maitre”. Anarquismo y teología política, en *Res Publica* 22.1, xxx-xxx

* Universidad Autónoma de Madrid
valeriodangelo@ymail.com

..en las enseñanzas que te impartiré, sin el menor atisbo de duda, te empujaré a todas las desacralizaciones posibles, a faltarle enteramente al respeto a cualquier sentimiento establecido. No obstante el fondo de mi enseñanza consistirá en convencerte de que lo te tengas miedo a lo sagrado y a los sentimientos, de los cuales el laicismo consumista ha privado a los hombres transformándolos en brutos y estúpidos autómatas adoradores de fetiches

Cartas luteranas, Pier Paolo Pasolini

1. Carl Schmitt: teología política y anarquismo

Tal vez ningún otro término haya sido tan gastado y abusado en los últimos años que el de teología política. El retorno, en la última década, de los fundamentalismos de nuevo y viejo cuño, además de la invasión de las temáticas religiosas dentro del debate político, ha despertado el interés tanto del mundo académico como de la opinión pública a nivel global. Debemos a la perspicacia de Carl Schmitt una formulación exhaustiva, aunque no priva de problematicidad, del concepto de teología política. Como es bien sabido, en el *incipit* del Capítulo III de su clásico trabajo *Politische Theologie* (1922), Schmitt afirma:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no solo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos¹.

La finalidad declarada del jurista alemán es estudiar la correspondencia entre las ideas políticas vigentes en una determinada época y los conceptos metafísicos que tal época tiene asumidos. Schmitt sugiere pues una teoría de la secularización que permita explicar, históricamente, las analogías entre la esfera de la religión y el de la política según un relato de evolución. Así, la teoría jurídica y la ciencia política han tomado prestados todos sus “conceptos significativos” del repertorio de la teología. En este paso (del ámbito teológico al político), ellas han purificado aquellos conceptos de su referencia religiosa, pero sin que se perdiese su contenido teológico. En el ejemplo de Schmitt arriba citado, la obediencia absoluta a Dios se transforma, en la modernidad, en la obediencia a la autoridad del monarca, y lo mismo pasa también en democracia, donde la voz de Dios se convierte en la voz del pueblo soberano. Por lo tanto, según Schmitt, la secularización nada tiene a que ver con un proceso de de-teologización, sino con su exacto contrario, esto es, con la sacralización de un nuevo referente. Lo teológico no solo no desaparece, sino que deja sus huellas en las estructuras y en las instituciones seculares: “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía”². Schmitt quiere entonces desentrañar el origen teológico

¹ C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 37.

² *Ibidem*, p. 44.

de los modernos conceptos de la política, estudiando la relación, tan esencial como olvidada, entre teoría del Estado y metafísica. Como es sabido, el jurista alemán detecta tres pares conceptuales a través de los cuales se da la relación entre lo teológico y lo político: teísmo/absolutismo, deísmo/liberalismo, y ateísmo/anarquismo. El primer desplazamiento, del teísmo al deísmo, al cual correspondió el paso de absolutismo al liberalismo, se verificó, lamenta Schmitt, alrededor del siglo XVII. Hasta entonces, la teoría del Estado vigente era la de un soberano personal que, igual que el Dios cartesiano, era creador y legislador del mundo (*teísmo*). Esta noción, que para Schmitt se mantuvo también durante la Ilustración, se desmoronó como consecuencia del cientificismo y del mecanicismo que la Revolución de 1789 acarreó. El paradigma teológico del *deísmo* prescinde la intervención de Dios en el mundo, que de ahora en adelante queda gobernado por leyes eternas e inabrogables. Dios, en otras palabras, solo se manifiesta a través de actos generales y nunca en la particularidad. Esta metafísica, de la cual Leibniz y Malabranche son los máximos exponentes, tiene su reflejo político en el pensamiento político de Rousseau. El ginebrino, de hecho, identifica al soberano con la *volonté générale* y, con ello, lleva a la desaparición del “elemento decisionista y personalista que antes alentaba en el concepto de la soberanía”³. Para Schmitt pues, la exclusión a nivel teológico de la noción de milagro en tanto intervención divina en el orden del mundo, corresponde, a nivel político, a la desaparición del elemento personalista de la decisión soberana y al auge de la noción liberal del Derecho como mecanismo impersonal de funcionamiento. A pesar de esto, la metafísica deísta de los siglos XVII y XVIII seguía manteniendo la trascendencia de Dios respecto del orden mundano y, en el plano político, la trascendencia del soberano respecto de la sociedad civil y del Estado. Es solo con el siglo XIX, dice Schmitt, que se aniquila toda noción de trascendencia y se impone violentamente la inmanencia de la perfecta identidad entre gobernantes y gobernados. Las modernas doctrinas democráticas y liberales, y sus juristas (Krabbe, Kelsen), han hecho de la democracia “la expresión de un relativismo político y de una actitud científica expurgada de milagros y dogmas, asentada en el entendimiento humano y en la duda de la crítica”⁴. La modernidad burguesa coincide, lamenta el conservador Schmitt, con la época del asesinato de la soberanía y los liberales son sus verdugos. Ellos quieren dejar intactas las estructuras formales del Estado pero vaciarle de soberanía y convertirlo en un mero instrumento para sus intereses económicos. La burguesía, dice Schmitt llamativamente, “quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente”⁵. El resultado de este estado de cosas es el poder “neutral” del siglo XIX, “qui règne et ne gouverne pas” y el Estado técnico del siglo XX “qui administre et ne gouverne pas”⁶. El último par conceptual que Schmitt somete a escrutinio es el ateísmo/anarquismo. Retomando la polémica entre Donoso Cortés y Proudhon, Schmitt critica el anarquismo en el mismísimo terreno teológico⁷. La negativa de los anarquistas a admitir una forma superior de autoridad, esto es el Estado/Dios, se funda para Schmitt sobre el hecho de que la teoría anarquista se basa en realidad en el presupuesto teológico de la natural bondad del ser

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ Para un análisis detallado de la polémica entre Donoso Cortés y Proudhon, cf. A. D'Auria “Donoso Cortés contra Proudhon” en A. D'Auria, *El Hombre, Dios, y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la teología política*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2014, pp. 42-53.

humano: “para un anarquista consciente ateo, el hombre es decididamente bueno y el mal siempre es consecuencia del pensamiento teológico y sus derivaciones, entre las cuales se cuentan las nociones de autoridad, Estado y superioridad”⁸. De allí que, para Schmitt, toda la hostilidad de los anarquistas a la teología se debe a su negativa a aceptar la noción teológica de pecado en cuanto esta escondería un más luciferino afán de dominio y poder. Por esto, el axioma de la bondad natural del ser humano le sirve a los anarquistas para demostrar “la conclusión práctica opuesta de que siendo todo gobierno una dictadura debe ser combatido”⁹. Igual que Donoso había acudido al mito del pecado original para argumentar la tesis de la maldad humana, asimismo los anarquistas acuden a la visión de un ser humano naturalmente sociable para preconizar la vuelta a un “supuesto estado paradisíaco primitivo”¹⁰. Efectivamente, el propio Donoso, como se verá enseguida, reconocía la superioridad de la “escuela de Proudhon” respecto de las teorías liberales porque ella no desconoce el origen teológico del problema del mal, como hacen los liberales que lo tratan como un asunto técnico, esto es, de gobierno, aunque lo “pervierta” en una teología satánica. Malo no es, para Proudhon, el Hombre, sino el gobierno y la deficiente organización de la sociedad. Así, el anarquismo antiteológico del Proudhon es el par especular del absolutismo teológico de Donoso: ambos toman una posición, opuesta y contraria, acerca de la naturaleza humana. Según Schmitt, toda teoría política, digna de ser llamada tal, para Schmitt, se basa siempre y en última instancia en una visión de la naturaleza humana. “Toda elucubración política posterior” procede de una hipótesis previa de “si el hombre se entiende como un ser «peligroso» o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza o si es enteramente inofensivo”¹¹. Luego, según Schmitt, aquellas doctrinas políticas que se basan en el pesimismo antropológico (Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo) están supuestamente más cerca de entender la esencia de *lo* político en cuanto interpretan la realidad en términos de oposición amigo-enemigo.

Por lo visto hasta ahora, la incompatibilidad entre la teoría política schmittiana, católica y reaccionaria, y el pensamiento anarquista, ateo y revolucionario, es ante todo una incompatibilidad “especular”, tanto teológica como políticamente. El modelo social libertario, horizontal y anti-jerárquico, está en las antípodas del autoritarismo schmittiano como el ateísmo está en las antípodas del teísmo. La negación absoluta de la autoridad y la afirmación absoluta de la misma son las dos caras de idéntica moneda. A pesar de que Schmitt sea tal vez demasiado rápido en atribuir a los anarquistas una visión clara y distinta de la naturaleza humana, sin embargo le reconoce (como Donoso) cierta “superioridad” respecto del liberalismo, que desconoce por completo el origen metafísico de los conceptos políticos¹². De ahí, la hostilidad de los anarquistas a la *decisión* como gesto por excelencia de la Autoridad que estorba la cooperación natural entre los seres humanos. En conclusión, si por un lado el anarquismo es, para Schmitt (como para Donoso), preferible al liberalismo porque no ignora el origen teológico de los conceptos políticos, por el otro el supuesto anar-

⁸ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 51.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰ *Ibidem*, p. 57.

¹¹ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 87.

¹² El racionalismo ilustrado, afirma el jurista alemán, piensa que el hombre necio y rudo por naturaleza, pero educable por mano del *législateur*, y el marxismo ni siquiera se pone el problema de la naturaleza humana, contentándose con cambiar las condiciones económicas y sociales para luego cambiar al hombre (C. Schmitt, *Teología política, op. cit.*, p. 51).

quista de la natural bondad humana es una teoría despolitizadora en tanto ignora el conflicto como ámbito propio de *lo* político. Es preciso, a estas alturas, examinar el pensamiento anarquista *par lui même*, no tanto para avalar o desmentir la hipótesis schmittiana, sino para desvelar la más sutil, y tal vez poco estudiada, faceta teológica del mismo. De hecho, si Schmitt veía en el anarquismo un enemigo respetable y temible era porque el anti-teologismo de los ácratas era, a su vez, una forma de teología, aunque *sui generis*. Solo así se puede intentar esclarecer la enigmática frase de cierre de *Teología Política I*: “se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo xix, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura”¹³.

2. El pensamiento político anarquista. ¿Crítica a la teología política o teología política crítica?

Si hay una teoría política consciente de la relación entre estructura política y creencias metafísicas, esta es el anarquismo. Aunque sean numerosos los ejemplos de convivencia, teórica y práctica, entre anarquismo y cristianismo, por lo general el movimiento libertario ha sido caracterizado por profundo sentimiento anti-religioso¹⁴. Todos los principales teóricos ácratas han denunciado la faceta religiosa del poder mundano y como el origen teológico sobre el cual descansa el principio de autoridad. Un ejemplo de ello es el monumental *Nacionalismo y Cultura* (1933), donde el teórico alemán Rudolf Röver se propone desentrañar, en una perspectiva histórica, el vínculo entre poder político y la noción metafísica de *absoluto*. En las líneas generales, los anarquistas han hecho derivar a la autoridad terrena de la obediencia al Dios trascendente. La segunda sienta las bases para la dominación del hombre sobre el hombre. El ateísmo pues, antes de ser una elección personal, responde ante todo a una precisa estrategia política: no podría haber ningún tipo de emancipación terrena si antes el hombre no logra liberarse del sometimiento a Dios¹⁵. Bakunin y Proudhon son los dos anarquistas, citados por Schmitt, que dan muestra de la relación entre dominación política y dominación religiosa. Y sin embargo, su ateísmo no sea tal vez completo, pareciéndose más bien, a un anti-teísmo que, negando lo que Paul Tillich llamaba “el Dios del teísmo teológico”¹⁶, afirma una nueva y más poderosa creencia. Entremos más detenidamente en el asunto.

¹³ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴ El historiador del anarquismo Peter Marshall, por ejemplo, explora la larga tradición que relaciona anarquismo y cristianismo y que une a autores por lo demás muy diferentes como Tolstoj y Berdiayev y, más recientemente, Elull y Virilio. Para Marshall, de hecho, “el anarquismo no es necesariamente ateo más que el socialismo. De hecho, la relación entre anarquismo y religión es intrincada y la fascinación hacia el anarquismo se debe precisamente al modo en el cual consigue combinar el fervor religioso con el rigor filosófico” (P. Marshall, *Demanding the impossible. A history of anarchism*, Londres, Harper Perennial, 1992, p. 75).

¹⁵ Röver no podía ser más claro: “Todos los sistemas de dominio y las dinastías de la antigüedad derivaron su origen de una divinidad [...] el temor a Dios fue siempre la condición espiritual de toda sumisión voluntaria [...] pues esta sumisión constituyó en todo instante el fundamento de la tiranía [...] Todo poder procede de Dios, toda dominación, de acuerdo con su más íntima esencia, es divina” (R. Röver, *Nacionalismo y cultura*, Buenos Aires, Tupac, 1942, pp. 50-51).

¹⁶ P. Tillich, *The courage to be*, New Haven&London, Yale University Press, 2000, pp. 184-185.

Mikajil Bakunin, que fue tal vez el primero en usar el término teología política¹⁷, entendió con gran lucidez las consecuencias políticas que toda teología acarrea. En *Dios y el Estado* (1882), el anarquista ruso traza una analogía inequívoca entre autoridad religiosa y autoridad política:

Toda autoridad temporal o humana procede directamente de la autoridad espiritual o divina. Pero la autoridad es la negación de la libertad. Dios, o más bien la ficción de dios, es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa más que cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefanda de un amo celeste¹⁸.

Bakunin brinda pues una contra-genealogía del Estado moderno, desvelando su origen teológico. Distintamente del poder monárquico medieval, cuya legitimidad arraigaba en la noción de derecho divino, el moderno Estado hobbesiano, dice Bakunin, presume de laico. Su legitimidad deriva supuestamente de un contrato entre individuos libres, iguales, y dotados del uso de la razón, y su finalidad es garantizar el orden y la paz social. Y, sin embargo, según Bakunin, esta máscara de laicidad con la que se disfraza el Estado moderno no es, precisamente, sino una máscara que esconde el verdadero rostro religioso. El Estado sigue siendo, dice el anarquista ruso, un estado teológico y los modernos conceptos sobre los cuales ello se fundamenta son conceptos teológicos secularizados. A partir de la noción hobbesiana de maldad humana, que para Bakunin, guarda resonancia con la noción cristiana del pecado original. Pero también la mismísima noción de individuo como ser aislado y pre-social no es otra cosa, según Bakunin, que la heredera de la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma. Ella solo recalca la noción cristiana de alma inmortal como “don divino” y, por ello, la primera no es menos dogmática que la segunda¹⁹. Además de esta primera, y tal vez más “elemental”, analogía entre conceptos políticos y teológicos, Bakunin agrega una segunda y penetrante similitud. El Estado, afirma, exige la misma obediencia y el mismo sometimiento que antes se les debía a Dios, pues toda relación jerárquica terrena no es sino el reflejo de la más primigenia división ontológica entre físico y metafísico, tierra y cielo, mundo y Dios. El dualismo ontológico, que separa el mundo inmanente del trascendente y que ubica el primero en un plano *cuantitativamente* superior al segundo, está en el origen del *principio* de autoridad. Esto se debe a que, según Bakunin, la separación entre dos “esferas” conlleva una distorsión para la conciencia misma, que atribuye las nociones de razón, amor, justicia, etc. al “fantasma divino”. Tras la fractura ontológica, la mismísima realidad material se convierte ahora en algo extraño e incomprensible. De ahí la necesidad de una autoridad que se haga intérprete del mundo sobrehumano. Para este fin nace la casta de los sacerdotes, antesala del poder del Estado, como es evidente en el hecho que los segundos re-proponen unos cuantos dogmas “laicos” (como el de patriotismo, honor, Ley, etc.). Bakunin entiende, en conclusión, que la necesidad del ateísmo es una necesidad *ante todo política*: no habrá igualdad y

¹⁷ Me refiero a *La teología política di Mazzini e l'Internazionale* (1871), donde Bakunin toma decididamente las distancias del “pseudosocialismo” de Mazzini, cuya idea de revolución ya no asustaba a los gobiernos europeos. Mazzini tiene, según Bakunin, una concepción teocrática del Estado, que convierte en una Iglesia terrenal, de allí la teología política (cf. M. Bakunin., *La teología política di Mazzini e l'Internazionale*, Novecento Grafico, Bergamo, 1960).

¹⁸ M. Bakunin, *Dios y el Estado*, La Plata, Terramar, 2006, p. 91.

¹⁹ *Ibidem*, p. 82.

libertad en la tierra hasta que no se cuestione el sometimiento del Hombre a Dios o, para decirlo en sus propias palabras, “en tanto que tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra”²⁰. Sin duda alguna, es pues posible suscribir la afirmación de Schmitt, según la cual Bakunin es “el primero que declara la guerra a la teología con todo el rigor de un naturalismo absoluto”²¹. Y, sin embargo, la propuesta bakuniniana de “quitar al cielo los bienes que ha robado a la tierra, para devolverlos a la tierra”²² es algo ambigua y colinda con los mismos presupuestos teológicos que ataca. Bakunin logra desprenderse de la teología cristiana solo creando lo que podríamos llamar una teología paralela, fuertemente influida por la “revolución antropológica” de Feuerbach, al que el ruso definió como “uno de los mayores pensadores de nuestro tiempo”²³. Esto resulta más evidente ya en la contra-genealogía bakuniniana del Estado moderno. Al relato soberanista moderno que, tanto en su versión contractual como hegeliana, veía en el Estado el producto de la razón²⁴, Bakunin opone una contra-historia, cuyo protagonista es el Hombre en tanto especie que, lucha tras lucha, llega a emanciparse de las construcciones metafísicas y a re-cobrar las calidades propiamente humanas. Esta idea es expresada a través de una imagen recurrente en los escritos bakuninianos, la del gorila que parte de “la noche profunda del instinto animal para llegar a la luz del espíritu”²⁵. En este recorrido hacia la emancipación, la religión misma ha jugado un papel decisivo porque ella ha sido, dice Bakunin, “el primer despertar de la razón humana en forma de sinrazón divina”²⁶. La religión ha permitido al hombre emanciparse de la tiranía de los elementos naturales, es decir, de aquellas fuerzas de la naturaleza que antes les aparecían inexplicables y misteriosas y a las cuales estaba totalmente sometido. Pero, a pesar de esto, el hombre no será libre de verdad sino cuando haya abolido definitivamente toda religión. De hecho, la existencia de Dios, dice el ruso, “implica una abdicación de la razón y la justicia humana; es la negación de la libertad humana”²⁷. Por lo tanto, para que el hombre realice su humanidad, se tiene que liberar por completo de la idea de Dios. Libertad y humanidad, en otras palabras, van aparejadas: la primera (que Bakunin ve como un hecho social y no como una propiedad individual²⁸), es la *cifra* misma de la segunda o, como dice claramente “el triunfo de la humanidad es incompatible con la supervivencia de la religión”²⁹. Bakunin, como se ve, contrapone tajante e inequívocamente dos principios: Dios por un lado y el Hombre

²⁰ *Ibidem*, p. 91.

²¹ C. Schmitt, *Teología política*, op. cit., p. 56.

²² M. Bakunin, *Dios y el Estado*, op. cit., p. 35.

²³ M. Bakunin, *Escritos de Filosofía Política*, Madrid, Alianza, 1990, p. 83.

²⁴ Acerca de las diferencias entre el concepto contratualista y el hegeliano de razón, cf. el imprescindible N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegel-marxiano*, México, F.C.E., 1986.

²⁵ M. Bakunin, *Dios y el Estado*, op. cit., p. 23.

²⁶ M. Bakunin, *Escritos de Filosofía Política*, op. cit., p. 128.

²⁷ *Ibidem*, p. 130.

²⁸ A la noción liberal de hombre, en tanto mónada aislada y ya libre en el acto del nacimiento, Bakunin opone una visión del hombre como ser esencialmente social, que “nace en la sociedad como la hormiga nace en el hormiguero y como la abeja en su colmena” (M. Bakunin, *Dios y el Estado*, op. cit., p. 93). De ahí que libertad no es una propiedad del individuo particular, sino un logro social: el individuo se hace libre solo en comunión con los demás ya que la libertad del otro es la condición necesaria y la confirmación de la libertad de cada individuo: “No soy verdaderamente libre más que cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres [...] Es al contrario la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad” (*Ibidem*, p. 90).

²⁹ M. Bakunin, *Escritos de Filosofía Política*, op. cit., p. 132.

por el otro. Pero, como hemos visto, para Bakunin Dios y el Estado son las dos caras de la misma moneda: así como la idea de Dios es incompatible con una verdadera emancipación humana, del mismo modo el Estado impide el florecimiento de las cualidades exquisitamente humanas. Como Dios, el Estado “es la negación más flagrante, cínica y completa de la humanidad”³⁰. Como Dios, el Estado esconde y distorsiona la realidad de las relaciones sociales, fundamentalmente armoniosas y basadas en la cooperación: “el Estado quiere tomar el lugar de la Humanidad. Tal es, en su pura realidad, la única moralidad, la única meta del Estado. Solo adora a Dios porque él es su propio y exclusivo Dios [...] La moralidad del Estado es así la inversión de la justicia y la moralidad humana”³¹. Solo cuando el hombre haya finalmente recuperado las cualidades que le han sido arrebatadas por Dios/el Estado, la Religión de la Humanidad podrá triunfar sobre las ruinas de la Religión de la Divinidad. De lo dicho, queda claro que Bakunin recupera la noción de alienación religiosa de Feuerbach y la aplica al terreno político: en Bakunin, hay lo que podríamos llamar un feuerbachismo político, esto es un desplazamiento del sujeto de la expropiación, de Dios al Estado. El Estado, como Dios terrenal, expropia el Hombre de sus cualidades y atributos morales. De ahí que, para Bakunin, el Hombre y la humanidad representen una alternativa no solo política, sino ante todo metafísica, al teísmo. Por lo visto, Bakunin coincide con Schmitt en la teología política pero le antecedió en un tratamiento inverso. Si la obediencia a la autoridad terrena tiene su origen en la obediencia a la autoridad divina, entonces el ateísmo es un acto de insumisión *metafísica* a la vez que *política*. La negación de Dios es la negación del principio mismo de soberanía y la apuesta por un modelo social horizontal. Pero la negación de Dios, así como la del Estado, es sobre todo la *conditio sine qua non* para la realización de la humanidad. En Bakunin pues, el Hombre reemplaza a Dios como referente metafísico y como modelo de las relaciones sociales. A esto, creo, se refería Schmitt cuando llamaba, enigmáticamente, al ruso el “teólogo de la anti-teología”.

El otro anarquista que llamó la atención de Schmitt fue Pierre Joseph Proudhon, cuyo ateísmo fue ya objeto de la atención polémica de Donoso Cortés. Igual que Bakunin, también Proudhon es consciente del estrecho nexo entre conceptos teológicos y legitimación de la soberanía. En *Las confesiones de un Revolucionario* (1849), el anarquista francés constata que la misma dificultad que hay en abordar el tema de la autoridad existe en hablar de Dios: ambos conceptos no son objetos de pensamiento sino de fe y, como tales, indemostrables. Igual que Bakunin, también Proudhon entiende que la soberanía descansa en última instancia en un fundamento teológico. Para él, de hecho, el poder tiene siempre una naturaleza doble, temporal y espiritual:

El gran resorte de las constituciones políticas es [...] principalmente la separación de los poderes, es decir, la distinción de dos naturalezas, ni más ni menos, en el gobierno, naturaleza *espiritual* y naturaleza *temporal*, o lo que equivale a lo mismo, naturaleza legislativa y naturaleza *ejecutiva*, como en Jesucristo, Dios y hombre a la vez: es sorprendente que en el fondo de nuestra política encontremos siempre la teología³².

³⁰ *Ibidem*, p. 159.

³¹ *Ibidem*, p. 161.

³² P.J. Proudhon, *Las confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*, Buenos Aires, Americalee, 1947, p. 187.

Según Proudhon, pues, mientras el poder ejecutivo tiene un carácter temporal, como confirma el uso “mundano” de la fuerza, el poder legislativo, en cambio, goza de un aura espiritual, debido al inexplicable cariz espiritual que entraña la voluntad del legislador. Es más, Proudhon sugiere que la soberanía, tal y como se ha pensado en occidente, es heredera de la visión monoteísta del mundo. Así como no existen dos religiones, porque toda religión no puede sino ser “del cielo”, igualmente no pueden existir dos clases de Gobiernos, porque el Gobierno no puede sino ser de “derecho divino”³³. Desde este punto de vista, no importa que se trate de un sistema autoritario o de uno democrático porque el poder, en cuanto tal, esto es, su *esencia*, remite siempre a un fundamento teológico. Rousseau no supo ver que *cualquier* autoridad, incluso aquella de la *volonté générale*, es, en todo caso, un principio místico, superior y anterior a la voluntad de las personas. Proudhon traza además una genealogía de los conceptos políticos/religiosos bastante parecida a la de Bakunin. Aunque no hable de dualismo ontológico como el compañero ruso, igual que aquel descubre en la noción de trascendencia el inicio del sometimiento del individuo a la autoridad ajena. El gubernamentalismo, dice Proudhon al respecto, surge de una teoría de la *providencia*: “entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno”³⁴. El gobierno hereda todas aquellas funciones y aquellos atributos de la casta sacerdotal, y administra las almas exactamente como hacia aquella. El Estado sucede pues a Dios en tanto *necesidad* del hombre de verse representado en algo externo a él porqué lo que la humanidad ha buscado, desde sus comienzos, en la religión no ha sido otra cosa sino ella misma:

Lo que la humanidad busca en la religión y llama *dios* es ella misma. Lo que el ciudadano busca en el gobierno, y llama *rey, emperador o presidente* es a si mismo también, en la libertad. Fuera de la humanidad no hay dios; el concepto teológico no tiene sentido fuera de la libertad no hay gobierno; el concepto político carece de valor³⁵.

Tras el paso a la modernidad, el hombre ha proyectado en el Estado aquellas calidades y atributos que antes otorgaba a Dios. Ambos pues responden a la necesidad del entero cuerpo social de verse representado en una exterioridad simbólica. Pero, para Proudhon, esta necesidad (que es típica de una sociedad inmadura) acarrea consigo una consecuencia metafísica y políticamente nefasta: somete la pluralidad de la realidad a un único factor simbólico que permita explicarla. La religión, en otras palabras, unifica conceptos distintos en un único modelo explicativo. Ella “doblega” la realidad, formada por dominios diferentes e independientes, a una unidad. El Estado, igual que Dios, es una fuerza centralizadora y enemiga de la pluralidad. En *El Principio Federativo* (1863), el francés explica sencillamente este concepto afirmando que la Iglesia “es madre de toda autoridad y unidad” pero se trata de una unidad mística (*Unus Dominus, una fides, unum baptista*), de la cual “sacan los emperadores y los reyes su política de unidad y su prestigio”³⁶. En este sentido, la República una e

³³ P.J. Proudhon, *Idea general de la revolución en el siglo XIX* (Tomo I), Madrid, José Montaner Editor, 1868, p. 107.

³⁴ P.J. Proudhon, *Las confesiones de un revolucionario*, *op. cit.*, p. 95.

³⁵ *Ibidem*, p. 16.

³⁶ P.J. Proudhon, *El principio federativo*, La Plata, Terramar, 2008, p. 130.

indivisa de los jacobinos, o el “Dio e popolo” de Mazzini, etc., solo son plagios de la doctrina eclesial de la unidad. Contra esta unidad ficticia e impuesta arbitrariamente, Proudhon reivindica una forma de desorden ordenado, esto es, la noción racional de anarquía, entendida como orden espontáneo que brota desde abajo. Se trata, dice el anarquista francés en su conocido *Filosofía de la miseria* (1846), de “sustituir la idea de un autor todopoderoso y sabio por la de una coordinación necesaria y eterna, pero inconsciente y ciega”³⁷. Pero, para Proudhon, quien dice necesidad o fatalidad, dice orden absoluto e inviolable. Así, a la falsa unidad teológica y a la providencia como guía de la historia, Proudhon sustituye el progreso y el cálculo humano. Para el anarquista francés, pues, la emancipación no consiste en recuperar los atributos humanos que Dios ha arrebatado al Hombre, sino de oponer a una teoría de la *providencia*, una teoría del *progreso*. Entre Dios y el Hombre, hay la incompatibilidad más total, así como la hay entre la providencia, en tanto intervención divina, y el progreso, en tanto obra humana basada en los principios lógicos y racionales. La humanidad, en pocas palabras, no es divina, no está guiada por la providencia sino por las leyes científicas y racionales³⁸. Sin embargo, también en el caso de Proudhon, el ateísmo colinda con presupuestos teológicos. El anarquista francés de hecho elabora una visión de la historia que si, por un lado, se emancipa de la noción de providencia divina, por el otro, no consigue desprenderse del todo de un fundamento teológico, que acaba re-proponiendo en la noción de progreso. Según Proudhon, los hechos históricos siguen un recorrido, por así decirlo, “dual”: la historia de cada sociedad humana es el relato de una lucha entre los dominadores y los dominados, los que poseen y los desposeídos, los gobernantes y los gobernados; la autoridad y la libertad; el Estado y la sociedad. Esta tensión no tiene nunca una solución definitiva y el movimiento de la humanidad va ahora en una dirección, ahora en otra. La historia procede, en otras palabras, a través de lo que el francés llama “fracturas revolucionarias”, donde cada fractura (Jesús, la Reforma protestante y la filosofía de Descartes, la Revolución Francesa) lleva a un grado más amplio de justicia. Sin embargo, para Proudhon, este recorrido no es casual o imprevisible, sino todo lo contrario: hay un orden de carácter universal, “absoluto e irresistible”³⁹ al cual el hombre está sometido desde su origen. El método filosófico reconoce, distintamente del método teológico, que los hechos particulares no tienen nada de fatal y que responden a “leyes generales, inherentes a la naturaleza y a la humanidad”⁴⁰. De ahí la incompatibilidad más total entre dos concepciones de la historia, la filosófica y la providencial: mientras la primera considera que los hechos generales están gobernados por leyes generales que la razón puede entender y que la prudencia humana puede gobernar, el segundo, en cambio, considera la historia como un “*imbroglio* novelesco”, “sin principio, sin razón, sin fin”⁴¹. En conclusión: la negación de la providencia va acompañada, en Proudhon, a una fe

³⁷ P.J. Proudhon, *Filosofía de la miseria* (Tomo I), Madrid, Jucar, 1975, p. 218.

³⁸ Distintamente del compañero ruso, Proudhon rechaza toda idea de la divinización del hombre ya que “la libertad debe abolir poco a poco toda la idolatría, y el hombre, al afirmarse cada vez más en lugar de dios, adorarse tanto menos cuanto más se conozca” (P.J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario*, op. cit., p. 148).

³⁹ La cita completa es: “El hombre está sometido desde su origen a una necesidad previamente establecida, a un orden absoluto e irresistible; pero ese orden, para que se realice, es preciso que el hombre lo descubra; esa necesidad, para que exista, es preciso que el hombre la adivine” (P.J. Proudhon, *Filosofía de la miseria*, op. cit., p. 215).

⁴⁰ P.J. Proudhon, *Confesiones de un revolucionario*, op. cit., p. 110.

⁴¹ *Ibidem*, p. 111.

sin precedentes en el progreso. Por esto, al catolicismo como sistema místico de las relaciones entre Dios y la humanidad, Proudhon opone “la filosofía del progreso, la muerte del misticismo social, *finis theologiae*”⁴². Karl Löwith se enteró de esta faceta teológica de la filosofía proudhoniana y hasta llegó a definir al francés como “teólogo del progreso”, cuya fe en el Hombre reemplaza a la vieja fe en Dios, así como “la fe en el progreso humano sustituyó la fe en la providencia”⁴³. Proudhon habría sustituido de un solo golpe la noción de providencia con la de progreso, revelando que la primera no es en realidad otra cosa sino el “instinto colectivo” o la “razón universal” del hombre en tanto que ser social. Proudhon descubre el ateísmo humanitario en la base de toda teodicea y, por ello, su anti-teísmo acaba re-proponiendo la teología cristiana bajo un nuevo disfraz. Es la fe en un reino de Dios por venir, afirma Löwith, “la que alienta en Proudhon la lucha contra Dios y la providencia y en favor del progreso humano”⁴⁴. Daniel Guerin, el historiador del anarquismo, también nos recuerda que Proudhon no consiguió desembarazarse del legado del cristianismo. En su monumental *Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) Proudhon, a pesar de un lenguaje furiosamente anticlerical, acepta todas las categorías del catolicismo y hasta propone conservar toda la simbología cristiana en tanto ventajosa para la educación y la moralización del pueblo⁴⁵.

Bakunin y Proudhon, en conclusión, a pesar de haber visto con claridad y antelación respecto de sus tiempos, la relación entre conceptos teológicos y políticos, no supieron salir por completo de este círculo vicioso. Su ateísmo, de procedencia decimonónica e ilustrada, lleva al Dios del teísmo teológico al patíbulo, pero dejan inalterada a la *religión* como *relación* de dependencia. La fe anarquista en el Hombre y en el progreso de la humanidad re-produce la vieja teología cristiana que se querría desterrar. Y aunque sea políticamente injusto decir, como hace Schmitt, que Bakunin es, en la práctica, un “dictador de la anti-dictadura”, es preciso preguntarse en qué medida una práctica anti-autoritaria puede basarse (para volver a parafrasear Schmitt), en una teología de la anti-teología.

Max Stirner nos brinda una posible vía de salida.

3. “Nuestros ateos son gente piadosa”: Max Stirner y la crítica a la teología política

Max Stirner es el autor que, tal vez más profundamente que el resto de sus contemporáneos, lanzó una crítica penetrante y completa a la teología política. El Estado es objeto de ataques constantes a lo largo de toda su obra *Der Einzige und sein Eigentum* (1844)⁴⁶. Sin embargo, sobre todo en el apartado “Los Libres”⁴⁷, es donde el filósofo de Bayreuth lanza un duro ataque al moderno Estado liberal. De acuerdo al “proyec-

⁴² *Ibidem*, p. 32.

⁴³ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007 p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁵ D. Guerin, *El anarquismo*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007, p. 34.

⁴⁶ M. Stirner, *El Único y su Propiedad*, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2007. Algunos comentaristas (entre los cuales Engels) hasta han visto en el *Der Einzige* una especie de tratado para la insurrección contra el Estado.

⁴⁷ Más detenidamente en el párrafo “El liberalismo político”, en M. Stirner, *op. cit.*, pp. 103-120.

to general” del apartado, esto es, demostrar el legado profundamente teológico de la modernidad, Stirner procura desvelar cómo los modernos conceptos políticos (el Estado, los derechos humanos, las libertades civiles, la noción de ciudadanía, etc.) son en realidad conceptos teológicos secularizados. Para Stirner la modernidad, a pesar de presumir de laica y emancipada, es en realidad la época más espiritualizada de todas. Ella, dice el filósofo alemán, solo “deja la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa”⁴⁸. Igual que para Schmitt, pues, también para Stirner, el proceso de secularización nada tiene que ver con el abandono de la religión, sino todo lo contrario, con su perfecta realización. Así las cosas, según Stirner, el producto político de la modernidad, esto es el Estado, no es aquella institución neutral y universal de la que Hegel había alardeado, sino todo lo contrario. Es la encarnación de los viejos conceptos teológicos y la continuación de la función pastoral de la Iglesia. Igual que Bakunin y Proudhon, también Stirner detecta, en la base del Estado moderno, un *principio* teológico. Es más, para él, la retórica vanguardista que el Estado esgrime acerca, por ejemplo, de los derechos humanos, de la igualdad entre los hombres, etc., representa una vuelta de tuerca del principio religioso:

El pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrenal se convirtió en un culto nuevo. Se abría la era propiamente “política”. Servir al Estado o la nación fue el ideal supremo [...] Ante el Estado-Dios desaparecía todo egoísmo y todos eran iguales ante él, todos eran hombres y nada más que hombres, sin que nada permitiese distinguirlos a unos de otros⁴⁹.

Stirner, pues, no cuestiona solo la *forma Estado*, sino el verdadero *principio de soberanía* como principio metafísico y divino. Su blanco de tiro son los jóvenes hegelianos, que no tuvieron “ningún escrúpulo en sublevarse contra el estado de cosas existente” pero no atrevieron a rechazar el Estado como idea, “la idea del Estado”⁵⁰. Los liberales progresistas se dejaron embrujar por el cambio de fachada que supuso el paso de las monarquías medievales al Estado moderno, ignorando la continuidad del principio de soberanía, esto es, el origen teológico del poder: “solo en cuanto soy el sostén (*Träger*), el hospedador (*Beherberger*) del Hombre, yo no muero; en el mismo sentido en que se dice: «el Rey no muere». Luis muere, pero el Rey le sobrevive; y yo muero, pero mi espíritu, el Hombre, sobrevive”⁵¹. Mientras Luis (la *forma Estado*), muere, el Rey (el *principio* de soberanía) no muere, precisamente porque ello descansa en un presupuesto teológico. Stirner parece anticipar la conocida teoría de Kantorowicz sobre los “dos cuerpos” del rey⁵². La modernidad, en tanto época secularizada, conlleva un cambio del “cuerpo físico” del rey, pero deja intacto el “cuerpo político”. Éste, como nota Agamben, “no puede representar simplemente [...] la continuidad del poder soberano, sino sobre todo el excedente de la vida sagrada del emperador”⁵³. Lo que Agamben llama el carácter “absoluto y no humano” de la soberanía hace eco a lo que Stirner llama el carácter “espectral” del Estado, esto es, su aspecto metafísico y

⁴⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁵¹ *Ibidem*, p. 178.

⁵² E.H Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, AKAL, 2012.

⁵³ G. Agamben, *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, p. 131.

ultraterrenal. Stirner entiende pues que el poder político, antes de ser “real”, esto es la forma históricamente determinada de las relaciones sociales (cuerpo físico), precisa de un envoltorio “fantasmal”, esto es, una esencia teológica (cuerpo político). Además, igual que Bakunin y Proudhon, también Stirner ve un paso de las funciones simbólicas de Dios al Estado moderno:

los mandamientos de la Iglesia, como los del Estado, son las órdenes que esa santidad da al mundo por mediación de sus sacerdotes o de sus señores de derecho divino [...] La Iglesia tenía los pecados mortales, el Estado tiene los crímenes que acarrear la muerte; ella tenía sus heréticos, él tiene sus traidores; ella tenía penitencias, él tiene penalidades; ella tenía a los inquisidores, él tiene a los agentes del fisco⁵⁴.

Pero aquí se paran las similitudes Stirner y los demás autores libertarios. De hecho, como hemos visto, estos últimos oponían a la racionalidad del Hombre la irracionalidad del Estado, mientras Stirner ve en realidad una complicidad oculta entre racionalidad y Estado moderno. El liberalismo es incluso definido como “la dictadura de la Razón” y los liberales en cuanto “apóstoles, no de la fe en Dios, sino de la razón, su Señor”⁵⁵. El ordenamiento razonable (*vernünftige Ordnung*) es el fin del liberalismo que, dice Stirner, es, al final y al cabo, la aplicación del principio de razón a las relaciones humanas. Este ordenamiento es, por lo tanto, mucho más despótico que el anterior ya que, “si la razón reina, entonces la persona tiene que esclavizarse a ella”⁵⁶. En conclusión, mientras los anarquistas reivindicaban el papel de la razón contra la irracionalidad (metafísica) del Estado, Stirner denuncia la función de la racionalidad como técnica de gobierno. Pero la originalidad de la crítica stirneriana a la teología política, y su mayor radicalismo respecto de los teóricos ácratas, está, creo, en otro sitio. Stirner descubre una *ratio* nueva a la base del Estado moderno, que le faltaba a las monarquías medievales: la necesidad de la creencia y, sobre todo, de transformar al individuo en *creyente*. Distintamente de Bakunin y Proudhon, Stirner no está tan interesado en negar Dios/el Estado, sino en poner en entredicho esta subjetividad del creyente. De hecho, el filósofo de Bayreuth entiende lucidamente que, para que el proceso de secularización en tanto desplazamiento de los conceptos teológicos a la esfera mundana sea efectivo, no es suficiente un cambio “externo” y “formal”, sino que hace falta un compromiso (casi emocional) del individuo:

los objetos no habían hecho más que transformarse, sin perder nada de su poder y su soberanía, y se permaneció poseído. Se vivió en la reflexión, hubo siempre un objeto en el cual se reflexionó, que se respetó y ante el cual se sintió uno lleno de admiración y de temor⁵⁷.

El creyente, pues, no se caracteriza tanto por el apego a un objeto determinado (una religión, una fe política, etc.) sino por el apego a la creencia misma en tanto estructura que estabiliza su identidad. El objeto de la creencia tiene en sí un papel

⁵⁴ M. Stirner, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 92.

bastante marginal y secundario respecto a la propia necesidad de creer. Así, según Stirner, los liberales han dejado de entusiasmarse por la Biblia, o de luchar por el Cristianismo, y se han convertido en fanáticos de la Razón y de la Humanidad. El liberalismo desplaza lo sagrado del ámbito trascendente al inmanente, pero deja intacta la dependencia del individuo de las ideas sagradas o espectros (*spukt*). Al respecto, la crítica stirneriana al humanismo de Feuerbach es determinante para entender la cuestión⁵⁸. La tesis de Feuerbach es de sobra conocida: la religión es alienante porque pide al Hombre que renuncie a sus mejores cualidades, como la voluntad, la bondad, la racionalidad, y las proyecte sobre un Dios abstracto e inalcanzable para la humanidad. Los predicados de Dios no son otra cosa sino los predicados del Hombre como especie⁵⁹. Al remplazar a Dios por el Hombre y hacer de “lo humano lo divino, de lo finito lo infinito”, Feuerbach encarnaba el proyecto del humanismo ilustrado que consistía en poner al Hombre en el centro del universo. Ahora bien, para Stirner, este discurso está empapado de teología y Feuerbach no deja de ser un “teólogo protestante” que no solo no habría conseguido desembarazarse de la religión, sino que la habría propuesto con un nuevo disfraz: el del humanismo. Feuerbach cambia de sujeto, de Dios al Hombre, pero deja inalterado y hasta fortalece el predicado, esto es lo *divino*. Pues no solo el individuo único (*Einzige*) sigue estando subordinado al predicado exactamente como antes, sino que su dependencia es aún mayor. De hecho, mientras el Dios cristiano era un objeto externo al individuo, el Hombre de Feuerbach, en cambio, se insinúa en el corazón del individuo y pide con fuerza que realice su esencia, la esencia humana:

El Dios y lo divino me atrapan más indisolublemente aún. Haber desalojado al Dios de su cielo y haberlo arrebatado a la trascendencia no justifica en modo alguno sus pretensiones de una victoria definitiva; en tanto que no se haga más que rechazarlo dentro del corazón humano y dotarlo de una indesarraigable inmanencia⁶⁰.

El humanismo, no solo no supera la *religión* como *relación* de dependencia de un sujeto respecto a un objeto sagrado, sino que el individuo particular, el Único, es aún más alienado del orden simbólico y sus signos. Él se encuentra en la posición, incómoda y vergonzosa, de no ser capaz de estar a la altura del Hombre, un fantasma “separado de nosotros y elevado por encima de nosotros”⁶¹. El individuo moderno ya no se arrodilla ante Dios, sino ante el Hombre y sus leyes racionales. “El fantasma se ha corporificado –dice Stirner–, el Dios se ha hecho hombre, pero el hombre se convierte en el aterrador fantasma que él mismo persigue”⁶². En conclusión: el asesí-

⁵⁸ De hecho el *Der Einzige* se divide de dos partes: “El Hombre” (*Der mensch*) y “Yo” (*Ich*) (de manera muy parecida a *La esencia del cristianismo* de Feuerbach que se dividía entre “Dios” y “El Hombre”).

⁵⁹ Léase, por ejemplo, esta cita de *La esencia del cristianismo*: “La religión, por lo menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana” (L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2009, p. 66).

⁶⁰ M. Stirner, *op. cit.*, p. 327.

⁶¹ *Ibidem*, p. 49.

⁶² *Ibidem*.

nato de Dios por mano de Feuerbach es, a los ojos de Stirner, una especie de ficción escénica que mata a Dios solo para re-sucitarlo en la forma del Hombre (y, por ello, la Revolución antropológica es una Revolución teológica). Desde la perspectiva stirneriana, no importa que el Ser Supremo se halle afuera o adentro del individuo, ya que en ambos casos la esencia suprema sigue siendo una “idea fija”, un fantasma que aliena al individuo⁶³. Los humanistas no dejan de ser ateos piadosos (“pálidos anticristos” los llamará, mutatis mutandis, Nietzsche) y la religión humana, la “última metamorfosis de la religión cristiana”⁶⁴. El mecanismo que Stirner ve en la base del liberalismo moderno, y que hereda de la teología, es el desdoblamiento (*Entzweiung*) del individuo. Este se ve fracturado entre un yo real y un yo ideal, lo que es y lo que debería ser, la existencia y la esencia. Toda vocación (*Beruf*) escinde al individuo en dos y lo *sacrifica* a la realización del ideal. Aunque esto sea evidente en el caso del humanismo, donde el hombre (con h minúscula) persigue afanosamente el ideal de Hombre (con H mayúscula), todas las modernas ideologías políticas se fundan, dice Stirner, en un sacrificio del individuo a algún tipo de “fantasma”: el verdadero Hombre, el hombre razonable, el hombre libre, pero también y, sobre todo, el buen ciudadano, el honrado trabajador, etc. No se entendería, sugiere Stirner, el funcionamiento del poder moderno si no se toma en cuenta este mecanismo teológico-político, de desdoblamiento:

La política, como la religión, pretendieron encargarse de la “educación” del hombre y conducirlo a la realización de su “esencia” y de su “destino”; en una palabra, hacer de él alguna cosa, es decir, hacer de él un verdadero hombre. La una entiende por eso un “verdadero creyente”, la otra un “verdadero ciudadano” o un “verdadero súbdito”. En suma, ya se la llame divina o humana a mi vocación, viene a ser lo mismo⁶⁵.

Política y religión, pues, se basan en el moldeamiento o disponibilidad del sujeto para “escuchar” lo sagrado. El individuo, en otras palabras, tiene que estar dispuesto a un cambio en dirección de lo sagrado, y, entonces, a una renuncia de su unicidad (*Eigenheit*). No importa, desde esta perspectiva, si el sacrificio va dirigido al “Mamón terrestre” o al “Dios del cielo”, ya que ambos “exigen exactamente la misma suma de renuncia”⁶⁶. Así como la Iglesia tenía su feligrés, el Estado tiene al Hombre. En ambos casos, el individuo se ve llamado a renunciar a su autonomía, a su independencia, y a realizar un ideal, trátese, en el primer caso, del de buen cristiano, y, en el segundo, del Hombre de verdad, del buen ciudadano, pero, también, dice Stirner, refiriéndose a la sociedad comunista, del honrado trabajador. Por esto, el Estado moderno, dice Stirner

⁶³ Se lean, como ejemplos de la hostilidad de Stirner a la idea de que el individuo tenga una vocación, estos dos pasos: “¿Qué es el ideal, sino el Yo siempre buscado y nunca alcanzado? ¿Ustedes se buscan? Eso es porque aún no se poseen. ¿Ustedes se preguntan por lo que deben ser? ¡Entonces no lo son! Sus vidas no son más que largas y apasionadas esperas (*Sehnsucht*): durante siglos se ha vivido en la esperanza (*Hoffnung*)” (*Ibidem*, p. 327) y “Si no soy yo, es otro (Dios, el verdadero Hombre, el verdadero devoto, el hombre razonable, el hombre libre, etcétera), el que es yo, el que es mi yo. Todavía bien lejos de mí, hago de mí dos partes, de las que una, la que no es alcanzada y tengo que realizar, es la verdadera. La otra, la no verdadera, es decir, la no espiritual, debe ser sacrificada” (*Ibidem*, p. 334)”

⁶⁴ *Ibidem*, p. 173.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 246.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66.

heredero de la reforma luterana, transforma el individuo en un *protestante político*, que se pone en relación inmediata con el Leviatán estatal, al cual debe obediencia absoluta y, sobre todo, *voluntaria*⁶⁷. Si, como dice Stirner, de ahora en adelante, “cada prusiano lleva un gendarme en el pecho” es porqué el Estado moderno ya no necesita gobernar a través de la fuerza y la coerción, sino a través del sometimiento voluntario de los individuos que se arrodillan a ello como los creyentes ante Dios. En conclusión: Stirner desentraña una operación del poder liberal que se le había pasado por alto a Bakunin, Proudhon y los demás anarquistas, y que consiste en la transformación del individuo en un *creyente*. Distintamente de Bakunin que oponía el Hombre a Dios/el Estado, Stirner ve en el Hombre, pero también en el “ciudadano”, en el hombre racional, etc. un luciferino mecanismo de sometimiento al poder. Decir, como Stirner hace, que “el núcleo del Estado es el Hombre” o que el Estado es el “verdadero Hombre”, significa desmascarar la complicidad entre la creencia en el Hombre y la soberanía del Estado. La moderna conciencia secular, según Stirner, sigue estando infestada por conceptos de guisa teológica, como los de moralidad, razón, sociedad y, sobre todo, progreso y humanidad. Stirner sugiere pues que se habrán dado pocos pasos por delante si, junto con Dios, no se rechaza también la subjetividad que mantiene en vida aquella creencia⁶⁸. Si, con Stirner, apostamos por ver en lo “divino” no tanto un objeto sino un tipo de relación, en base a la cual el individuo mismo se convierte en un creyente que, voluntariamente, se somete a una dimensión trascendente y ontológicamente autosuficiente (el Hombre, la Sociedad, el Estado, la Moral, la Razón, etc.), entonces se nos abren vías impensadas de resistencia a la teología política. En la conclusión esbozaré dos.

Conclusión. Hacia una política de la profanación

Según Stirner vivimos en plena era cristiana y el cristianismo no solo no ha sido aniquilado, sino que, como decían sus fieles, ha salido purificado y reforzado de los asaltos que ha sufrido. Puede que, si la cuestión de la teología política sigue siendo de gran actualidad, se debe precisamente a que no ha desaparecido lo que es su núcleo duro: la creencia *eo ipso*. Decir, hoy en día, que el Estado es el Dios terreno y que los modernos conceptos políticos guardan la huella de la vieja teología, puede resultar algo anacrónico. Pero decir que el “ciudadano global”, liberal y cosmopolita, sigue siendo un creyente, cambia el enfoque de análisis. ¿Es posible, en conclusión, salir de la teología política o estamos condenados a permanecer en ella? Stirner nos provee un arma crítica formidable. De hecho, ver en lo sagrado una relación de dependencia, más bien que un objeto, nos hace vislumbrar dos posibles vías de salidas de la teología política.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 108. No muy distintamente de Marx, también Stirner nota que el paso del mundo medieval a la modernidad conlleva a un endurecimiento del poder. De hecho, y sin poder entrar aquí en los detalles, para Stirner, mientras en el mundo medieval, el individuo seguía “amparado” de la excesiva intrusión del poder, con la modernidad se derrumba aquellas barreras y el individuo es totalmente “colonizado” por ello. Por esto la Revolución, según Stirner, “sustituyó la Monarquía limitada por la Monarquía absoluta [...] La burguesía ha cumplido el sueño de tantos siglos, ha hallado al Señor absoluto ante el cual otros Señores no pueden ya elevarse para limitar su poder” (*Ibidem*, p. 106).

⁶⁸ Albert Camus, por lo general bastante crítico hacia Stirner, entiende que para el filósofo de Bayreuth es preciso barrer “todos los «sucedáneos de lo divino de que está atiborrada la conciencia moral»” (A. Camus, *El Hombre Rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1978, p. 79).

En primer lugar, romper con el dualismo que fractura al sujeto y con la idea de que se tiene una vocación. “Un hombre-afirma Stirner-no es «llamado» a nada; no tiene más «deber» y «vocación» que lo tienen una planta o un animal”⁶⁹. Deshacerse de la idea de que se tiene una vocación que realizar significa romper con aquello que el filósofo de Bayreuth llama el “círculo mágico del cristianismo” que sacrifica al individuo real al fantasma del ideal. Solo así puede uno desmarcarse de aquellas lógicas de poder que transforman al individuo en creyente, pidiéndole que se conforme a toda una serie de preceptos, comportamientos, rituales, etc. El propio Schmitt, que (re)leyó a Stirner en la cárcel y al cual dedica su ensayo “Sabiduría de la celda”, se enteró de la anomalía que representa su pensamiento. Stirner, según el jurista alemán, entiende como nadie antes de él, que la enemistad, que gobierna todas las relaciones sociales y políticas, es en última instancia enemistad de uno consigo mismo, esto es del yo *contra* lo sagrado que demora en uno mismo⁷⁰. El pensamiento stirneriano es pues un pensamiento *político* en un sentido exquisitamente schmittiano. La unicidad, esto es, el rechazo a encajar en una esencia o identidad determinada, aunque fuese la mismísima esencia humana, sería pues una suerte de “gran rechazo” del deber religioso/político *tout court* (y tal vez una invitación a vivir sin afanes de perfección y sentidos de inferioridad): “¿Eres un doble o solo estás ahí una vez? Tú no estás en ninguna parte fuera de ti. No estás en el mundo por segunda vez. Tú eres único. Solo puedes estar presente si estás presente en carne y hueso”⁷¹.

Una segunda salida posible del paradigma teológico político es lo que Stirner mismo llama profanación (*Entheiligung*). De hecho, la secularización no puede ser una solución ya que ella misma esconde, como se ha visto, una dimensión teológica. Tampoco se trata de una mera transgresión, que solo reafirmaría la fuerza simbólica del objeto que se ataca. En cambio, la profanación es la capacidad del individuo de apropiarse de las cosas, esto es, de quitar su “extrañeza” (*Fremdheit*) y sacralidad a todo lo externo y extraño. Si lo sagrado se caracteriza por ser separado del alcance del hombre, “inaccesible a tus deseos, librado de tus ataques”⁷², entonces todo acto de profanación es siempre un acto de re-apropiación:

El egoísta que se subleva contra los deberes, las aspiraciones y las ideas vigentes comete despiadadamente la suprema profanación: ¡nada es sagrado para él! [...] El “sacrilego” concentra sus fuerzas contra todo “temor de Dios”, porque el temor de Dios lo determinaría en todo aquello que dejara subsistir como sagrado⁷³.

De-sacralizar algo y profanarlo significan re-apropiarse de ello, devolviendo el objeto profanado al libre uso. Propiedad (*Eigentum*) y sagrados, pues, están en las antípodas, porque lo propio es la cifra de la capacidad del individuo para demoler lo sagrado o, como dice muy claramente Stirner: “lo que para mí es sagrado, no me es «propio»”⁷⁴. Agamben apunta a lo mismo cuando anota que la propia noción de

⁶⁹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 332.

⁷⁰ Según el jurista italiano Francesco Mercadante, Schmitt le “estuvo tan agradecido como para sonarle una marcha triunfal (Mercadante F., “Carl Schmitt tra «i vinti che scrivono la storia»”, en C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Milán, Adelphi, 1987, pp. 101-119, aquí p. 105).

⁷¹ M. Stirner, *Escritos Menores*, La Rioja, Pepitas de Calabaza, 2013, p. 99.

⁷² M. Stirner, *El Único, op. cit.*, p. 102.

⁷³ *Ibidem*, p. 187.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

religión puede ser definida como “aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada”⁷⁵. Profanar significa pues devolver a las cosas su valor de uso, que le había sido arrebatado y ubicado en la esfera sagrada. Significa quitar la sustancia sagrada del objeto profanado y restituirlo al libre uso por parte del individuo. Distintamente de la secularización, que deja intactas las fuerzas, desplazándolas de una esfera a la otra, la profanación neutraliza, en cambio, aquellos que profana y restituye al libre uso a aquello que era separado. Tanto la secularización como la profanación son operaciones políticas, dice el filósofo italiano, pero mientras la primera tiene ver con el ejercicio del poder, que perpetua en la forma de lo sagrado, la segunda, “desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado”⁷⁶. En conclusión, para Stirner, así como para Agamben, hay una relación de mutua exclusión entre la sacralización y la profanación y, en éste sentido, lo opuesto de lo sagrado, en tanto *ajeno*, no es lo secular sino lo profano, en tanto *propio*. Aniquilar lo sagrado, descubrir, con Stirner, que “la esencia de este mundo, tan atractiva y espléndida, es, para el que busca en sus profundidades, la vanidad”⁷⁷, es tal vez la tarea actual para una crítica a la teología política.

⁷⁵ G. Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 98.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 102.

⁷⁷ M. Stirner, *El Único*, *op. cit.*, p. 47.