

## *Max Stirner y el anarquismo histórico*

Desde una tradición filosófica muy diferente a la Godwin viene el pensamiento de Stirner. Mientras en aquél el punto de partida era la diferencia calvinista y el no conformismo radical, mediado por el iluminismo inglés y francés, en éste se halla en la filosofía hegeliana, de alguna manera llevada a la izquierda por la «Aufklärung» germánica y por el socialismo utópico (Saint Simón, Owen, Fourier).

Por otra parte, el contraste es tan grande como cabe en dos pensadores igualmente empeñados en salvar los valores de la individualidad humana: mientras para el inglés ello puede realizarse a través de la conciencia moral y por el libre acatamiento de una ley universal e inmanente, para el alemán el «Yo» se constituye en un absoluto que repele toda moralidad y rechaza tanto la interna ley de la conciencia como la ley civil y política.

El contraste es tan profundo como para plantearnos desde el comienzo la legitimidad de la denominación «anarquista» aplicada a Stirner. En efecto, si el anarquismo no puede identificarse con el mero individualismo; si en él la afirmación del valor último del individuo (o de la persona) supone siempre la idea previa (expresa o tácita) de que el individuo, como realidad y como ideal, no se da jamás sino en la relación con otros individuos (presentes, pasados y futuros); si en él lo más característico es precisamente la identificación de igualdad y libertad, parecería que Stirner se encuentra más bien en el

terreno de enfrente. Detrás de Godwin se sitúan, en lo esencial, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, etc. Detrás de Stirner estarían más bien ciertos existencialistas y Nietzsche, aunque como veremos, el Único stirneriano se contrapone también al superhombre nietzscheano. ¿No habría que pensar, pues, que esto del «anarquismo» de Stirner es sólo un estereotipo, una de esas etiquetas cómodas pero fundamentalmente equívocas y con frecuencia un poco ridículas, tan usuales en los manuales de historia de la filosofía?. No se trata, por ahora, de formular juicios de valor sino sólo de deslindar significados y conceptos.

La obra y la personalidad de Stirner, después de un brevísimo momento de gloria, estaban casi totalmente olvidadas en el mundo intelectual europeo cuando John Henry Mackay las resucitó en un gesto de apasionada identificación.

Hijo de padre escocés y de madre alemana, pero de educación enteramente germánica, llegó a ser bastante conocido en los medios literarios del «fin del siècle» por sus poemas y novelas (*Die Anarchisten*, *Der Freiheitsucher* etc.), algunas de las cuales describen tipos y ambientes semejantes a los de *The Bomb* de Frank Harris (Londres 1908). Y, como dice E. Armand, «mientras se encontraba en Londres durante el verano de 1887, estudiando en el British Museum, se vio llevado en su atención al libro de Lange titulado *Historia del materialismo*, que contenía algunas líneas consagradas a Stirner y a su obra». Consiguió un ejemplar de *Der Einzige*. «Su contenido le afectó hasta tal punto, que se preguntó quién era el hombre que lo había escrito, de dónde venía, cuál había sido su vida, cuáles habían sido las condiciones de su existencia, cómo había muerto. No ahorró ningún esfuerzo para documentarse, revisó las bibliotecas públicas para recoger todas las informaciones posibles del hombre por el que se interesaba, se encontró con los hijos de aquellos que habían frecuentado a Stirner medio siglo o cuarenta años antes, les hizo hablar, coleccionar sus recuerdos, entró incluso en relación con la segunda mujer de Stirner, María Dähnhardt. Fue una obra de romano, puede creerse. De estas investigaciones resultó una copiosa biogra-

fía, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk (Max Stirner, su vida y su obra)*, cuya primera edición data de 1897»<sup>1</sup>.

Max Stirner es el seudónimo de Johann Kaspar Schmidt, quien nace en la ciudad de Bayreuth (antes de que Wagner, por cierto, la hiciera célebre entre los melómanos del mundo), el 26 de octubre de 1806. Hijo de un fabricante de flautas, queda huérfano a los pocos meses de vida. En 1826 ingresa en la universidad de Berlín, donde sigue los cursos de Hegel y de Schleiermacher. Contra ambos, aunque también en cierto sentido siguiendo los pasos de ambos, desarrollará su filosofía. Después de haberse matriculado sin mayor fruto en las universidades de Erlangen y Königsberg, retorna a la de Berlín desde 1832 a 1834. En 1837 se casa con la sobrina de la dueña de la casa donde se hospeda, pero la joven esposa muere pocos meses después. Más tarde, en 1843, contrae segundas nupcias con María Dähnhardt, muchacha emancipada, que se había vinculado al grupo de los «Freien». Ella lo abandona luego y se marcha a Inglaterra primero, donde entra en contacto con Herzen y Freiligrath, y a Australia después, de donde retornará muchos años más tarde.

Después de haber fracasado en su intento de conseguir una cátedra en un establecimiento estatal, acepta el cargo de profesor en una academia privada para señoritas, que dirige la señora Gropius. Durante cinco años enseña allí, se vincula al grupo de los «Freien» (libres), jóvenes hegelianos radicales, que se reúnen en la taberna de Hippel en la Friedrichstrasse, bajo la égida de Bruno Bauer. Este grupo del que formaba parte E. Meyer, J. Faucher y H. Huhl, se agrupó a comienzos de los años 50 en torno al periódico *Abend-Post (Correo de la tarde)*. Según el marxista M. Rossi, eran características de sus ideas socio-políticas el desprecio por el sufragio universal y por la democracia representativa, el individualismo y una cierta tendencia a la anarquía como expresión auténtica de la «libre asociación humana»<sup>2</sup>.

1. E. ARMAND, "Max Stirner"; en R. GUERIN, *Ni Dios ni amo*, Madrid 1977. I, pp. 12-13.

2. M. ROSSI, *El joven Marx*, p. 138.

Engels, que algunas veces concurría a aquellas reuniones, y a cuyo lápiz debemos también un retrato de Stirner, dice en su poema *Der triumph des Glaubens (El triunfo de la Fe)*:

Aquí Stirner, prudente iconoclasta,  
 cerveza sólo por el momento bebe;  
 pronto beberá sangre como agua.  
 Exclaman los demás: «¡Mueran los reyes!»  
 Stirner grita: «¡Mueran también las leyes!»<sup>3</sup>.

Después de estos pocos días de relativa paz, la vida de Stirner constituye una continuada serie de fracasos. Publica en 1844 la que puede considerarse su única obra, *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad)*. Además de este libro, dejó algunos otros trabajos, como una monografía publicada por la *Rheinische Zeitung* sobre «El falso principio de nuestra educación»; algunas traducciones, pane lucrando, de los economistas J. B. Say y Adam Smith; y una *Historia de la creación*, «cuya pedestre estupidez lleva la marca de Johann Kaspar Schmidt y no la de Max Stirner», según dice Woodcock<sup>4</sup>.

Después de haber intentado en vano vivir de su pluma, establece Stirner una lechería, donde fracasa malbaratando la dote de su mujer. En 1853 y 1854 se le encarcela por deudas y pasa los últimos años en la indigencia, constantemente asediado por sus acreedores. Cuando aún no ha cumplido los cincuenta, en 1856, muere, envenenado, según parece, por la picadura de un insecto. De sus antiguos camaradas del grupo de los «Libres» sólo asisten a sus funerales Bruno Bauer y Luis Buhl, los mismos que fueron testigos de su boda con la Dähnhardt.

«Dios y la Humanidad no han basado su causa en Nada, en nada que no sea ellos mismos. Yo basaré, pues, mi causa

3. El poema fue publicado por vez primera en 1904-1905 en los *Dokumente der Sozialismus*, aunque Engels lo escribió, probablemente, en 1842.

4. S. Woodcock, *El anarquismo*, Barcelona 1979, p. 95.

en Mí; soy como Dios, la negación de todo lo demás, soy para mí Todo; soy el Unico»<sup>5</sup>.

No se trata para Stirner de un simple rechazo de la tradición y de la institución, de los reyes y de las leyes, como decía el poema de Engels. No le basta con negar a Dios y la religión, al gobierno y al Estado, a la familia y la sociedad jerárquica.

Considera necesario ir más allá y arremete también contra todo lo que el pensamiento liberal o socialista de su época consideraba como valores a proclamar, como nuevas realidades sociales y morales, políticas y económicas que debían sustituir las viejas estructuras.

Stirner ve toda sustitución como una prostitución. Traidor es para él cualquiera que proclame nuevos ideales en lugar de los antiguos, nuevos modos de vida en lugar de los ya caducos, nuevas formas de convivencia humana en vez de las que están por perecer.

Desde el punto de vista de una historia de las ideas anarquistas interesa particularmente su actitud frente al Estado.

Muy pocos pensadores antes que él y aun después de él han llevado más a fondo la crítica del mismo. Difícil será hallar palabras más contundentes y frases más demoledoras para referirse a la sociedad jerárquica y coactivamente organizada, al gobierno, a la ley y al derecho que son sus instrumentos. Y no se trata de una determinada clase de Estado, del Estado absolutista y monárquico o del teocrático, por ejemplo, sino de todo Estado, aunque muy particularmente del Estado «humano» que los liberales intentan instaurar. Hasta aquí su crítica coincidiría con la de Proudhon o Bakunin. Si hasta aquí llegara, no podríamos dudar en incluirlo en las filas del anarquismo histórico. Pero ningún anarquista verdaderamente tal se contenta con la demolición teórica y práctica del Estado. Inclusive para los más proclives a la violencia revolucionaria vale la consigna: *Destruam ut aedificabo*.

5. M. STIRNER, *El Unico y sus propiedad*, Barcelona 1974, p. 25.

Todos ellos piensan o al menos imaginan, realizan o al menos intentan realizar, una nueva forma de convivencia humana, no basada en la autoridad sino en la solidaridad y en el consenso; no estructurada vertical sino horizontalmente; no cohesionada por la coacción sino por la afinidad y la simpatía. Stirner, por el contrario, no sólo niega el Estado sino también toda forma de sociedad, inclusive esta sociedad sin gobierno y sin coacción, porque para él la mera convivencia permanente regida por principios surgidos de la voluntad de todos y del consentimiento de cada uno, constituye una negación de la única realidad metafísica y axiológica que reconoce, del Yo.

Este Yo no es, por cierto, el Yo absoluto de Fichte sino el Yo individual, irrepetible, único, de cada uno: mi yo.

Todo lo que atente contra mi yo no sólo debe rechazarse como perjudicial e injusto, sino también como falso y mentiroso. No sólo la Iglesia y el Estado sino también la mera sociedad sin Iglesia y sin Estado, no sólo el gobierno y la ley sino también la libertad y la justicia en cuyo nombre el gobierno y la ley son negados, no sólo Dios sino también el Hombre constituyen para Stirner abstracciones o ficciones peligrosas y repudiables, en cuanto por el mero hecho de afirmarse niegan la realidad del Único verdadero ser existente, esto es, de mi Yo.

Todo lo universal y todo lo común debe sacrificarse, según él, en aras de la única realidad absoluta, que es mi yo. Si Bruno Bauer y Feuerbach han acabado con Dios, Stirner acaba ahora con el Hombre. Lo único que para él subsiste es «este hombre» singular, irrepetible y, en el fondo, incommunicable.

El nominalismo toca en Stirner las puertas del irracionalismo. Y el Yo de Fichte, absoluto porque universal y racional, se transforma con Stirner en yo absoluto porque individual e irracional, esto es, incomprensible, inexpresable. Nada menos real, para él, nada más abstracto y vacío que ese Espíritu Absoluto, que esa Idea que Hegel considera realidad incondicionada y eterna.

De hecho, el pensamiento de Stirner se constituye en la antítesis del idealismo absoluto de Hegel, que es la máxima exaltación de la universalidad, lo cual no impide, por cierto, que Stirner haya tomado de Hegel (muchas veces sin citarlo) numerosas ideas e interpretaciones históricas y filosóficas, en lo que Carlos Díaz considera una historia de plagios<sup>6</sup>. David McLellan ve a Stirner «como el último de los hegelianos, el último quizá porque fue el más lógico, al no intentar sustituir el «concreto universal» de Hegel por ninguna «humanidad» o sociedad «sin clases», toda vez que él no tenía ningún universal sino solamente el ego individual y todopoderoso»<sup>7</sup>.

Para Stirner la realidad es el Único, esto es, el individuo, y todos los valores que se fundan en lo universal y se conectan con lo común (libertad, justicia, verdad, etc.) deben ser sustituidos por el único valor que expresa la unicidad, esto es, por la propiedad, por el atributo y el valor del absoluto individuo: el Único y su propiedad.

El grande y fatal error de nuestra sociedad y de nuestra cultura, de lo que llama el Cristianismo, es, según Stirner, el haber hecho del individuo un instrumento del Estado, de la Historia, de la idea o aun de la Humanidad. El Único no es instrumento sino fin, él construye su historia, para él existen las ideas y no él para ellas. Ningún valor lo subordina, ningún concepto lo expresa; él es fuente de todos los valores y de todos los conceptos.

Citemos textualmente los últimos párrafos de *El Único y su propiedad*: «El individuo sólo puede tomar parte en la edificación del reino de Dios, o bien, en su forma moderna, en el desarrollo de la historia y de la humanidad, y esta participación es la que da un valor cristiano, o, en forma moderna, humano; para lo demás no es más que un puñado de ceniza y el pasto de los gusanos. Que el individuo es para mí una historia universal, y que el resto de la historia no es más que su propiedad, eso va más allá del Cristianismo. Para éste,

6. C. DIAZ, *Por y contra Stirner*, Madrid 1975, p. 97 y ss.

7. D. Mc. LELLAN, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona 1971, p. 135.

la historia es superior, porque es la historia del Cristo o del «Hombre»; para el egoísta, sólo su historia tiene un valor, porque no quiere desarrollar más que a sí mismo y no el plan de Dios, los designios de la Providencia, la libertad, etc. El no se considera un instrumento de la idea o un recipiente de Dios, no reconoce ninguna vocación, no se imagina destinado a contribuir al desarrollo de la humanidad, y no cree en el deber de aportar a él su óbolo; vive su vida sin cuidarse de que la humanidad obtenga de ella pérdida o provecho. ¡Y qué! ¿Estoy yo en el mundo para realizar ideas, para realizar con mi civismo la Idea del Estado, o para dar por mi matrimonio una existencia como esposo y padre de la Idea de familia? ¿Qué me quiere esa vocación? Yo no vivo para realizar una vocación, al igual que la flor no nace y exhala perfume por deber.

«El ideal «hombre» está *realizado* cuando la concepción cristiana se transforma en la siguiente: «Yo, este único, soy el Hombre». La cuestión: «¿Qué es el hombre? se ha convertido en la pregunta personal: «¿Quién es el hombre?» «¿Qué es?» preguntaba por el concepto a realizar; comenzando por «¿Quién es?» desaparece la cuestión, porque la respuesta existe en quien interroga: la pregunta es su propia respuesta. Se dice de Dios: «Los nombres no te nombran». Esto es igualmente justo para Mí; ningún concepto me expresa, nada de lo que se considera como mi esencia me agota, no son más que nombres. Se dice, además, de Dios que es perfecto, y no tiene ninguna vocación, no tiene que tender hacia la perfección. También esto es cierto para Mí. Yo soy el propietario de mi poder, y lo soy cuando me sé *Unico*, el poseedor vuelve a la Nada creadora de que ha salido. Todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia. Si yo baso mi causa en Mí, el Unico, ella reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora él mismo y Yo puedo decir: Yo he basado mi causa en Nada»<sup>8</sup>.

8. M. STIRNER, *op. cit.*, pp. 251-252.



El yo individual no solamente se independiza de toda estructura artificial y arbitraria sino también de todo cuanto lo sobrepasa, de todo lo supraindividual, de todo lo universal. Pero, como nada se opone tanto a él como el Yo trascendente o Absoluto, ya se lo nombre Dios ya Hombre, él mismo necesariamente se postula como un yo trascendente o Absoluto. Mi yo es el Yo; cada hombre es el Hombre; más aún es Dios. El lenguaje teológico que es en el hegelianismo de izquierda, más que un subterfugio político-cultural, un reflejo nostálgico de la fe perdida o superada, llega a ser aquí el lenguaje de la mística neoplatónica. Stirner habla del Unico casi como Plotino habla del Uno. Se trata, en efecto, de una realidad incondicionada, inefable, a la que no se la puede aprehender con ningún concepto (puesto que trasciende todas las categorías), a la que no se le puede dar ningún nombre. El Ser no está por encima de ella y si de alguna manera puede ser caracterizada es más bien como la Nada, a saber, como la Nada creadora de los neoplatónicos. De ahí que el libro concluya con la abrumadora y mística frase: «Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt» (He fundado mi causa en Nada).

Fácil será comprender, a partir de esta identificación del yo individual con un Absoluto que trasciende inclusive todos los modos del ser, las afirmaciones stirnerianas de que el individuo es una historia universal, que la historia (ya se entienda como historia de Cristo o del Hombre) no es nunca superior al individuo, que éste ni debe ni quiere colaborar en ningún plan universal y en ningún proyecto de Dios o de la libertad que lo trascienda.

Se entiende también sin dificultad que el Unico carezca de vocación. En efecto, vocación supone finalidad y meta, término «ad quem» del movimiento. Pero meta, término y movimiento suponen imperfección. Un ser perfecto como el Unico de Stirner es tan inmóvil como el Acto Puro de Aristóteles, como el Uno de Plotino. Puede ser que otros seres se muevan por él o hacia él; El, en todo caso, no se moverá por nada ni hacia nada.

En fin, parece claro lo que quiere decir Stirner cuando pretende sustituir la pregunta «¿Qué es el hombre?» por la otra «¿Quién es el hombre?» El hombre no es un *que*, algo objetivo y universal, algo racional y expresable, sino un *quien* subjetivo y singular, no racional y no comunicable, al cual sólo se lo puede «vivir» o «intuir» y en esto va, sin duda, más allá que Plotino, para quien, al fin y al cabo, la intuición sigue siendo un acto racional, aunque no discursivo.

Esta elevación del yo individual al rango de un Absoluto opone el pensamiento de Stirner al de Nietzsche, con el cual frecuentemente se lo ha vinculado<sup>9</sup>. Para Nietzsche no se trata de afirmar al hombre sino de superarlo. Lejos de hacer del Yo algo supremo e incondicionado, trata de demostrar su falsa unidad, intenta destruirlo, para dejar libres una serie de tendencias y aspiraciones, de apetitos y voluntades, que hasta ahora han sido mutilados en el lecho de Procusto de la razón.

El estructuralismo post-nietzscheano también se presenta como anti-humanismo, pero en un sentido contrario. No pretende ya liberar los elementos del yo, sujetos a un espúreo dominio del intelectualismo, para reconstruir luego un superhombre, como nuevo horizonte de la vida y como mutación radical de la historia, sino simplemente reducirlo a una serie de objetividades estructurales, que convierten toda subjetividad en una ilusión o un sin-sentido.

Pero tampoco el anarquismo histórico, el de Proudhon y

9. Así, por ejemplo, R. SCHELLWIEN, *Max Stirner und Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1892; A. LEVY, *Stirner et Nietzsche*, París 1904, etc. V. RUDIN (*Max Stirner. Un refrattario*, Lynn - Mass. 1974, pp. 57-58) dice, con razón, que aunque Nietzsche difiera mucho en sus ideas de Stirner tiene en común con éste su odio al intelectualismo. Y añade que, aunque Nietzsche nunca nombra a Stirner en las obras que publicó ni en las que dejó inéditas, no hay duda de que lo leyó, ya que Baumgartner, su alumno favorito en Basilea, sacó en préstamo de la biblioteca de la universidad, por consejo de Nietzsche, la obra de Stirner, y Overberk, amigo de Nietzsche, refiere que éste le habló de Stirner. Resulta, sin embargo, un tanto hiperbólico lo que dice Ch. Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, IV, 1928, cit. por Armand), según el cual el autor de *Así hablaba Zaratustra* "tan hondamente sintió su afinidad con Stirner, que en su época tuvo miedo de pasar por un plagio suyo".

Bakunin, el de Kropotkin y Malatesta, tiene nada que ver con esta absolutización del yo individual. Todos los pensadores anarquistas se niegan, por lo general, a reconocer un absoluto. El humanismo libertario nada tiene que ver con una divinización del hombre, el cual aparece como un mero producto de la naturaleza para la mayor parte de aquellos pensadores; pero mucho menos todavía con una divinización del individuo aislado de la sociedad, opuesto o sobrepuesto a ella como supremo y desdeñoso usufructuario.

El anarquismo como ideología se caracteriza básicamente por su afirmación de que justicia y libertad, como supremos valores éticos y sociales, no solamente no se excluyen sino que se exigen entre sí, de manera que toda libertad sin justicia es una pseudo-libertad y toda justicia sin libertad es una pseudo-justicia. De acuerdo con esto, la ideología anarquista se opondrá tan directa y radicalmente a un liberalismo de «laissez faire» y a una sociedad regida por la competencia y la libre empresa como a un socialismo totalitario, desarrollado bajo la férula de una élite ilustrada, de un partido supuestamente obrero o de un déspota omnipotente.

La clave sociológica de esta inescindible unidad de libertad y justicia es, para los anarquistas, la idea de solidaridad y ayuda mutua. La clave filosófica es la tesis según la cual la individualidad no es auténticamente tal sino por su apertura al ser de los otros y a la realidad de lo social.

Si se tiene presente todo esto, podrá apreciarse en seguida hasta qué punto Stirner dista del anarquismo histórico, aun cuando ciertos historiadores y, entre ellos, muchos marxistas, en parte por ignorancia, en parte por mala fe y por interesado deseo de presentar el anarquismo como individualismo pequeño burgués, insisten en considerar a aquél como típico ejemplo del pensamiento anarquista.

La izquierda hegeliana por una parte, con su crítica radical de la religión y del Estado absolutista; el socialismo utópico por la otra, con sus demolidores análisis de la economía capitalista y de la sociedad burguesa, preparaban, sin duda, en

tiempos de Stirner, la aparición del marxismo y la del anarquismo.

Stirner engloba tanto a los jóvenes hegelianos como a los socialistas de su época en la denominación genérica de «libres» o «liberales». Para él hay tres clases o grados de liberalismo: 1.—el político, 2.—el social, 3.—el humanista. Veamos cómo critica a cada uno de ellos y de tal crítica cabrá inferir la que podría haber hecho (y en parte hizo) del anarquismo.

La crítica del liberalismo político naturalmente es la crítica de la burguesía y del Estado, tal como éste surge de manos de la burguesía para ocupar el lugar de la dinastía y del trono. «Siendo «hombres» nuestros padres, quisieron ser condenados como hombres. A cualquiera que vea en nosotros otra cosa, lo miramos como extraño a la humanidad, inhumano. Por el contrario, quien reconoce en nosotros hombres y nos garantiza contra el peligro de ser tratados de otro modo que como hombres, lo honramos como nuestro sostén y Nuestro protector. Unámonos, pues, y sostengámonos mutuamente; Nuestra asociación nos asegura la protección de que tenemos necesidad y Nosotros, los asociados, formaremos una comunidad, cuyos miembros reconocen su calidad de hombres. El producto de nuestra asociación es el *Estado*; Nosotros, sus miembros, formamos la *nación*... El verdadero hombre es la nación; el individuo es siempre un egoísta. Despojáos, pues, de esa individualidad que os aísla, de ese individualismo que no respira más que desigualdad egoísta y discorde y consagraos enteramente al verdadero Hombre, a la nación, al Estado. Entonces solamente adquiriréis vuestro pleno valor de hombres y gozaréis de las cualidades propias al hombre. El Estado, que es el verdadero Hombre, os hará sitio en la mesa común y os conferirá los «derechos del Hombre», los derechos que el Hombre sólo da y que sólo el Hombre recibe. Tal es el principio cívico»<sup>10</sup>.

Stirner ataca en la ideología liberal burguesa el hecho de que sólo se muestra capaz de reivindicar la libertad y la igual-

10. M. STIRNER, op. cit., p. 78.

dad del hombre a condición de poner entre paréntesis su individualidad. El Estado es el Hombre por excelencia; el único valor del individuo como hombre deriva de su condición de ciudadano, esto es, de miembro del Estado.

«La burguesía se desarrolló en el curso de las luchas contra las castas privilegiadas que la trataban sin consideración como «tercer estado», y la confundían con la «canalla». Hasta entonces había prevalecido en el Estado el principio de la «desigualdad de las personas». El hijo de un noble estaba llamado por derecho a ocupar cargos a los que en vano aspiraban los burgueses más instruídos, etc. El sentimiento de la burguesía se sublevó contra esta situación: ¡basta de prerrogativas personales, basta de privilegios, basta de jerarquía de clases! ¡Que todos sean iguales! Ningún *interés particular* puede equipararse al *interés general*. El Estado debe ser una reunión de hombres libre e iguales, y cada cual debe consagrarse al «bien público», solidarizarse con el Estado, hacer del Estado su fin y su ideal»<sup>11</sup>.

La despersonalización del hombre es la condición que la burguesía acepta e impone para lograr su libertad y su igualdad. Para llegar a ser iguales a los aristócratas, los burgueses sacrifican el hombre individual a este Moloch que es el Estado, lo despojan de todo cuanto le es propio e intransferible, esto es, de lo único que tiene una realidad absoluta.

El Estado y, más concretamente, el Estado liberal y burgués, que es el Estado nacional y nacionalista por definición, se torna así objeto de las críticas de Stirner.

Si lo ataca como a un nuevo dios es porque éste desplaza al que él considera como único dios, esto es, al individuo, levantándose sobre los hombros del hombre público y genérico: «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. La era propiamente *política* se abrió. Servir al Estado o a la nación fue el ideal supremo; el interés público, el supremo interés, y representar un papel en el Esta-

11. M. STIRNER, op. cit., p. 79.

do (lo que no implicaba en modo alguno ser funcionario) el supremo honor. Con ello, los intereses particulares, personales, se disiparon y su sacrificio en el altar del Estado vino a ser una rutina. Fue preciso remitirse al Estado para todas las cosas y vivir para él; la actividad debe ser «desinteresada», carecer de otro objetivo que el Estado. El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí. De ahí la necesidad de desterrar el egoísmo de otros tiempos y convertirlo en el desinterés y la impersonalidad mismos. 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 distinguir a los unos de los otros»<sup>12</sup>.

En otras palabras: Si el Estado existe, Yo no existo; si él constituye una Persona, yo no soy Persona. El Estado es, por naturaleza, nivelador y despersonalizador. Como por naturaleza tiende a expandirse, absorbiéndolo todo, no puede tolerar ningún egoísmo ni ningún interés privado.

Con el nuevo régimen, cada uno de los ciudadanos se convierte aparentemente en propietario, pero en realidad el verdadero dueño de todo es la nación, la cual, a su vez, se identifica con la burguesía. «La burguesía es la heredera de las clases privilegiadas. De hecho no se hizo más que traspasar a la burguesía los derechos arrebatados a los barones, considerados como derechos usurpados». La burguesía se llamaba ahora «nación». Todos los privilegios recayeron «en manos de la nación», dejaron de ser «privilegios» para convertirse en «derechos». En adelante es la nación la que percibirá los diezmos y las prestaciones personales, ella es la heredera de los derechos señoriales, el derecho de caza y de los siervos. La noche del 4 de agosto fue la noche en que murieron los privilegios (las ciudades, los municipios, las magistraturas eran privilegiadas, dotadas de privilegios y de derechos señoriales) y a su fin se levantó la aurora del Derecho, de los «Derechos del Estado», de los «Derechos de la nación»<sup>13</sup>.

12. M. STIRNER, *op. cit.*, pp. 79-80.

13. M. STIRNER, *op. cit.*, p. 81.

A decir verdad, el despotismo de los antiguos soberanos resulta un débil y tolerante gobierno frente al de la Nación soberana, que «se reveló cien veces más severa, más rigurosa y más consecuente que la antigua».

Haciendo gala de su espíritu paradójico, dice: «¡Cuán templada parece en comparación la «realeza absoluta» del antiguo régimen! La Revolución, en realidad, sustituyó la Monarquía *limitada* por la Monarquía absoluta».

De esta manera, la burguesía ha realizado, según Stirner, su sueño secular, encontrando un señor absoluto que impide el surgimiento de todos los otros señores: «Ha creado el único Señor que otorga «títulos legítimos», sin cuyo consentimiento nada es legítimo»<sup>14</sup>. Este Señor es el Estado.

Frente a él y en él todos gozamos de iguales derechos políticos. Pero —se pregunta Stirner— ¿qué significa esta igualdad? Y responde: «Simplemente que el Estado no tolera ninguna acepción de persona, que yo no soy a sus ojos, como el primer llegado, más que un hombre y no tengo mayor importancia para él». El Estado iguala al gentilhomme y al burgués, pero a condición de minimizarlos a todos; más aún de anularlos como individuos.

Stirner es uno de los pensadores que mejor y más precozmente ha percibido la vocación totalizadora, el acaparamiento de funciones, la tendencia burocrática del Estado moderno: «Hoy el Estado tiene una multitud de derechos que conferir, como, por ejemplo, el derecho de mandar un batallón, una compañía, el derecho de enseñar en una Universidad; le pertenece disponer de ellos porque son suyos, porque son «derechos del Estado, derechos políticos»<sup>15</sup>.

El igualitarismo que el Estado moderno o liberal instaura deriva de la despersonalización del hombre, convertido en una mera función al servicio del Todo social: «Poco le importa, por otra parte, a quién (tales derechos) le caen en suerte, con

14 M. STIRNER, op. cit., p. 82.

15. M. STIRNER, op. cit., p. 82.

tal de que el beneficiado cumpla con los deberes que le impone su función. Somos, bajo este punto de vista, todos iguales ante él y ninguno tiene más o menos derechos que otro (a un puesto vacante). No necesito saber, dice el Estado soberano, quién ejerce el mando del ejército, desde el momento en que aquél a quien invisto con ese mando posee las capacidades necesarias. «Igualdad de los derechos políticos» significa, pues, que cada quien puede adquirir todos los derechos que el Estado tiene para distribuir, si cumple las condiciones requeridas; y esas condiciones dependen de la naturaleza del empleo y no pueden ser dictadas por preferencias personales (persona grata). El derecho de ser oficial, por ejemplo, exige, por su naturaleza, que se posean miembros sanos y ciertos conocimientos especiales, pero no exige como condición ser de origen noble. Si pudiera cerrarse una carrera al ciudadano más apto, ello constituiría la desigualdad y la negación de los derechos políticos. Los Estados modernos han implantado, con mayor o menor rigor, este principio de igualdad»<sup>16</sup>.

La burguesía triunfante ha hecho triunfar también su propia idea de la libertad. En el Estado burgués y liberal no es libre el hombre bien nacido (el gentil-hombre o el aristócrata), como en el antiguo régimen, sino «quien lo merece», o sea, el que sirve bien al pueblo o al Estado. «Por los servicios prestados se adquiere la libertad, aunque fuera sirviendo a Mamón». El hombre ideal no es el innovador, el que inventa o descubre, sino el comerciante, el hombre práctico, que sabe hacer dinero. Por ello dice Stirner que «la burguesía es la nobleza del beneficio»<sup>17</sup>.

«Si al beneficio se lo considera como el fundamento de la libertad, el siervo es libre. ¡El siervo obediente, he aquí al hombre libre! ¡Y he aquí un absurdo! Sin embargo, tal es el sentido íntimo de la burguesía; su poeta Goethe, como su filósofo Hegel, han celebrado la dependencia del sujeto frente al objeto, la sumisión al mundo objetivo, etc. Quien sólo sirve a

16. M. STIRNER, *op. cit.*, pp. 82-83.

17. M. STIRNER, *op. cit.*, p. 33.



las cosas y se entrega completamente a ellas, encuentra la verdadera libertad»<sup>18</sup>.

La verdadera libertad de los burgueses es, para Stirner, la «standarización» del hombre según los patrones de la mediocridad impuesta por el Estado. «No hay personas mas «razonables» que los siervos leales y, ante todo, los que, siervos del Estado, se llaman buenos ciudadanos y buenos burgueses»<sup>19</sup>. Se comprende, entonces, por qué Stirner ha podido exclamar: *Volksfreiheit ist nicht meine Freiheit* (La libertad del pueblo no es mi libertad).

El liberalismo quiere instaurar por doquiera «lo razonable», «lo oportuno», una «conducta moral», una «libertad moderada», pero de ningún modo la ausencia de leyes, la anarquía, el individualismo. «Pero si la razón reina, —dice Stirner— la persona sucumbe».

En el terreno religioso, los liberales llegan a rechazar al hombre religioso. Abominan de la superstición, niegan el dogma, no quieren oír hablar de la inquisición, pero no se atreven a rebelarse contra la ley de la razón.

El liberalismo no hace valer el libre desarrollo, ni la persona, ni yo, sino la razón. Es, en una palabra, la dictadura de la razón. Los liberales son apóstoles, no de la fe en Dios, sino de la razón, su señor. Su racionalismo, no dejando ninguna latitud al capricho, excluyó en consecuencia toda espontaneidad en el desarrollo y la realización del Yo; su tutela por la de los señores más absolutos»<sup>20</sup>.

Stirner analiza con gran penetración la esencia de la libertad política. Esta no consiste de ninguna manera en la independencia del individuo frente al Estado y sus leyes sino, por el contrario, en la sujeción al uno y a las otras. La libertad se reduce aquí al hecho de que desaparece todo poder personal. Nada se interpone entre el individuo y el Estado. Yo soy ciudadano y no súbdito de nadie.

18. M. STIRNER, op. cit., pp. 83-84.

19. M. STIRNER, op. cit., p. 84.

20. M. STIRNER, op. cit., p. 85.

El liberalismo realiza en política lo que el protestantismo en religión. Y así como éste le asegura al cristianismo una relación inmediata con Dios, sin la mediación del sacerdocio, del papado, de la iglesia, así aquél le asegura al ciudadano una relación directa con el Estado, que no se encarna en el Rey ni en la dinastía. «La libertad política, máxima fundamental del liberalismo, —dice Stirner— no es más que una segunda fase del protestantismo, y la libertad religiosa le sirve exactamente de complemento». Así como el antiguo régimen correspondía por su consagración del poder absoluto de reyes y papas al catolicismo, el régimen liberal, surgido de la revolución francesa, con su Estado constitucional y regido por leyes impersonales y soberanas, corresponde al protestantismo <sup>21</sup>.

Pero ni catolicismo ni protestantismo significan negación de Dios o libertad de adorarlo o no adorarlo. Del mismo modo, ni el antiguo ni el nuevo régimen comportan verdadera libertad frente al Estado y sus leyes.

«Libertad política supone que el Estado, la polis, es libre, y la libertad religiosa que la religión es libre, lo mismo que libertad de conciencia supone que la conciencia es libre. Ver en ellas mi libertad, mi independencia frente al Estado, la religión, sería un contrasentido absoluto. No se trata aquí de *Mi libertad*, sino de la libertad de una fuerza que *Me gobierna y oprime*. Estado, religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad engendra mi esclavitud» <sup>22</sup>.

Para el Estado, el fin justifica los medios: «Si el bien del Estado es el fin, el medio de alcanzarlo, la guerra, es un medio satisfactorio; si la justicia es el fin del Estado, el homicidio como medio se convierte en un acto legítimo y lleva el nombre de sagrado, de «ejecución» etc. La santidad del Estado se impregna de todo lo que le es útil». En otras palabras, el Estado es un ente a-moral, que además pretende presentar como justo, moral y aún como sagrado todo cuanto le conviene. El homicidio, que condena y reprime en su seno, lo prac-

21. C. DÍAZ, op. cit., pp. 37-38.

22. M. STIRNER, op. cit., p. 86.

tica en gran escala «ad-extra», contra otros Estados, en la guerra.

Pero la burguesía liberal se contenta con que el opresor no sea una persona; no le importa que el señor impersonal, que es el Estado, sea tanto o más opresivo que cualquier monarca: «No existe, pues, más que un solo Señor: la autoridad del Estado. Nadie es personalmente el Señor de otro. Desde su nacimiento el niño pertenece al Estado; sus padres no son más que los representantes de este último, y es él, por ejemplo, quien no tolera el infanticidio, quien se ocupa de los cuidados del bautismo, etc.»<sup>23</sup>. El Estado es como un padre que considera iguales (igualdad civil o política) y libres a todos sus hijos. Esta libertad es la de escoger los medios para triunfar sobre los demás.

En efecto, la libre competencia que la burguesía hizo triunfar sobre el feudalismo y el antiguo régimen no es otra cosa más que el derecho de cada uno a luchar contra todos los otros y a imponerse a ellos. La crítica del capitalismo y de la libre empresa aparece así insinuada, aún cuando no propiamente desarrollada, en Stirner.

Su posición frente a la revolución francesa coincide con la de los pensadores anarquistas posteriores en el señalamiento de las intrínsecas limitaciones de la misma, pero no en la propuesta de nuevos rumbos revolucionarios. «La revolución no iba dirigida contra *el orden en general*, sino contra el *orden establecido*, contra un estado de cosas determinado. Ella derribó *este* gobierno, y no el Gobierno; los franceses, al contrario, han sido abrumados posteriormente bajo el más inflexible de los despotismos»<sup>24</sup>. Hasta el presente no ha hecho más que atacar una u otra institución aislada, esto es, *reformular*. Y, desde luego, toda reforma trae consigo el cuidado por *conservar* los progresos logrados. En definitiva: «Siempre un nuevo Señor es puesto en lugar del antiguo, no se demuele más que para reconstruir y toda revolución es una restauración»<sup>25</sup>.

23. M. STIRNER, op. cit., p. 87.

24. M. STIRNER, op. cit., p. 28.

25. M. STIRNER, op. cit., pp. 88-89.

Los pensadores anarquistas, como Bakunin y Kropotkin, dirán lo mismo, pero refiriéndolo sólo a la revolución del pasado: al mismo tiempo propondrán una nueva sociedad para el futuro. Para ellos, el signo de la auténtica revolución social ha de ser precisamente el hecho de que se pueda *reconstruir* sin *restaurar*, quitar todo Señor (personal o impersonal) y sustituirlo por el mutuo acuerdo o la voluntad de todos y de cada uno.

La perspectiva de Stirner es otra: él ataca la revolución burguesa porque es burguesa, pero ante todo, porque es revolución. No le bastaría tampoco una revolución que suprimiera el Estado: quiere un cambio que suprima también la sociedad en general.

Dice, en efecto: «Quien es libre no es el hombre en cuanto a *individuo* —y sólo él es hombre— sino el *burgués*, «el ciudadano», el hombre *político* que no es un hombre sino un ejemplar de la raza humana, y más especialmente, un ejemplar de la especie burguesa, un *ciudadano libre*. En la revolución no fue el *individuo* quien actuó en la historia mundial sino un pueblo: la *nación* soberana quiso hacerlo todo. Es una entidad artificial, imaginaria, una idea (la nación no es nada más) la que se revela obrando; los individuos no son más que los instrumentos al servicio de esta idea, y no escapan al papel de «ciudadano»<sup>26</sup>.

En el fondo, la oposición entre Stirner y los pensadores del anarquismo histórico consiste en esto: para el primero, el hombre individual se opone absolutamente al hombre genérico y al hombre social, de tal modo que la afirmación del uno comporta la total negación del otro y viceversa; para los segundos (Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta, etc.), el hombre individual, que es sin duda el verdadero hombre, sólo puede realizarse como individuo humano en la interacción social, pero de tal manera que su acción junto a los demás individuos tenga por objeto siempre la afirmación de aquellos

26. M. STIRNER, op. cit., p. 89.

valores universales que hacen posible precisamente la afirmación de la individualidad.

Sin embargo, aun en su individualismo anti-social e insolidario, aun en su *solipsismo moral*, Stirner sabe analizar denunciando como muy pocos en su época la nueva opresión burguesa, que se levanta a espaldas del proletariado y del pauperismo: «La burguesía se reconoce en su moral, estrechamente ligada a su esencia. Lo que ella exige, ante todo, es que se tenga una ocupación seria, una profesión honrosa, una conducta moral. El caballero de industria, la ramera, el ladrón, el bandido y el asesino, el jugador, el bohemio, son individuos inmorales y el burgués experimenta por esas gentes «sin costumbres» la más viva repulsión. Lo que les falta a todos es esa especie de derecho de domicilio en la vida que da un negocio sólido: medios de existencia seguros, rentas estables, etc.; como su vida no reposa sobre una base segura, pertenecen al clan de los individuos peligrosos, al peligroso *proletariado*: son «particulares» que no ofrecen ninguna «garantía» y no tienen «nada que perder», ni nada que arriesgar»<sup>27</sup>.

Y poco más adelante, añade: «¡Cuánto se engañaría el que creyese a la burguesía capaz de desear la desaparición de la miseria (del pauperismo) y de consagrar a ese fin todos sus esfuerzos! Nada, por el contrario, conforta al buen burgués como la convicción, incomparablemente consoladora, de que un sabio decreto de la Providencia ha repartido de una vez y para siempre las riquezas y la dicha». La miseria, que se amonтона en las calles a su alrededor, no turba al verdadero ciudadano hasta el punto de solicitarlo a hacer algo más que congraciarse con ella, echándole una limosna o suministrando el trabajo y la pitanza a algún «buen muchacho laborioso». Pero siente vivamente la turbación de sus apacibles goces por los murmullos de la miseria *descontenta y ávida de cambios*, por esos pobres que no sufren ni penan ya en el silencio, sino que comienzan a agitarse y a *desatinar*. ¡Encerrad al vagabundo! ¡Arrojad al perturbador en los más sombríos calabozos! ¡Quie-

27. M. STIRNER, op. cit., pp. 90-91.

re atizar los descontentos y derribar el orden establecido! ¡Apedreadlo! ¡Apedreadlo!»<sup>28</sup>.

La penetración psico-social de Stirner lo pone así por encima de todos sus contemporáneos, sin excluir a Proudhon y a Marx; sus presupuestos metafísicos le impiden, sin embargo, llevar tales análisis al terreno de la lucha de clases y vislumbrar el sentido histórico y social de la oposición burguesía-proletariado.

No han faltado, sin duda, entre los críticos anarquistas, algunos que reivindican el carácter «social» de la filosofía de Stirner. Así, por ejemplo, Roudine escribe: «Apenas Stirner siente terreno firme bajo sus pies, se esfuerza en precisar la posición que ocupa el yo en la sociedad. No habla ya del individuo en general, del mismo modo que no habla ya del egoísmo en general; habla en cambio de los egoísmos, del egoísmo de los que poseen y del suyo. Asimila sus intereses a los de los desheredados. Habla inclusive no en nombre del yo sino en nombre del *nosotros*, en plural, lo cual es ya un signo característico». Y añade, poco después: «Atribuye a su yo las precisas y naturalísimas intenciones de liberarse de la explotación y la opresión. Plantea, pues, el problema con toda la exactitud que requiere: por una parte la clase rica con su egoísmo burgués, por la otra *nosotros*, la plebe, como con gusto dice, con nuestro egoísmo»<sup>29</sup>.

Pero los mismos presupuestos lógicos (el nominalismo extremo) y metafísicos (el solipsismo) hace imposible que Stirner hable consecuentemente de «clases». No se puede negar que en él hay simpatía por los débiles, por los oprimidos y aun por los trabajadores como tales, pero ello se explica como un fenómeno de identificación meramente psicológico. Pobre, fracasado, solitario, era muy natural que viera su propio yo representado por los humildes. Pero una identificación psicológica no es todavía una identificación lógica y ontológica. Mal podría extender su yo realmente, en el pensamiento y en la

28. M. STIRNER, op. cit., pp. 91-92.

29. V. ROUDINE, *Max Stirner, Un refrattario*, Lynn-Mass, 1914, pp. 20-21.

acción, hasta abarcar toda una clase social quien parte de la afirmación de la unicidad del Unico, quien niega toda realidad a lo social, quien no puede ver, lógicamente, en el prójimo sino objetos que han de ser apropiados.

La crítica que Marx hace de *El Unico* y de Stirner, en su obra *San Max*, peca sin duda de parcialidad y, como casi todas las críticas que contra sus contemporáneos socialistas o liberales realiza, incurre en no pocas deformaciones históricas y muestra una notable incapacidad para simpatizar con el pensamiento ajeno. Sin embargo, no por eso deja de señalar acertadamente algunos de los puntos más débiles e inaceptables del pensamiento stirneriano.

De hecho, con estas críticas coincidirán parcialmente algunos anarquistas posteriores y, en particular, Kropotkin, en su polémica contra los sedicentes «anarquistas» individualistas de su época, los cuales asaltaban bancos y desvalijaban palacios en nombre de Nietzsche y de Stirner.

Este puede reivindicar para sí la inspiración de los nihilistas rusos en «sus formidables campañas de exterminación contra el absolutismo zarista», de modo que «cuando en San Petersburgo o en Moscú volaba un zar o un gran duque, la explosión era, ni más ni menos, que la voz de Stirner, el hombre de amplia frente y de mirada soñadora»<sup>30</sup>. Pero difícilmente podría ser considerado como inspirador de la comuna de París, de las huelgas generales que sacudieron a Europa y América a fines del siglo XIX, de los mártires de Chicago o de la Patagonia, de las luchas de la C.N.T. y de la FORA, de las comunidades agrarias o industriales españolas de 1937. Quizá haya impresionado a Nachaiev; ciertamente no consiguió la adhesión de Kropotkin o de Malatesta; y aunque fue, a su vez, impresionado por Bakunin, no omitió el ataque acerbo contra Proudhon, el padre del anarquismo moderno.

Es preciso reconocer el aporte de Stirner a la formación de la ideología anarquista. Se trata, sin embargo, de un aporte

30. MIGUEL GIMÉNEZ IGUALDA, *Stirner*, "Ego" (Cahiers Individualistes Anarchistes Trimestriels), n.º 10, p. 34.

crítico y enteramente negativo o destructivo. En este campo brilla por las intuiciones certeras, por las fórmulas felices, por la contundencia de la expresión.

Pero resulta también absolutamente necesario distinguir sus posiciones de las del anarquismo histórico. Las separa de Proudhon, de Bakunin y de Kropotkin fundamentalmente el hecho de identificar o, por lo menos de no oponer la sociedad y el Estado. Sobre esta distinción y oposición se basa toda posibilidad de estructurar una convivencia humana no fundada en la fuerza sino en la solidaridad, no organizada vertical sino horizontalmente.

La inescindible unidad de las ideas de igualdad y libertad que es uno de los presupuestos esenciales del pensamiento anarquista no sólo no está presente en Stirner sino que ni siquiera puede plantearse dentro de su concepción de Unico.

La misma idea de la indivisibilidad de la libertad humana, defendida ya ardientemente por Bakunin, aparece explícitamente negada en Stirner, y nada digamos del gran principio de la evolución biológica y social que, para Kropotkin, es la ayuda mutua.

Si el anarquismo constituye una determinada concepción de la sociedad, es por demás evidente que quien niega toda sociedad, como Stirner, poco tendrá que decir entre los anarquistas. Si el anarquismo se entiende, sin embargo, como mera conciencia crítica de la realidad social (pasada y presente), resulta asimismo claro que nadie podrá negarle un lugar preeminente entre los anarquistas. Pero lo que parece definitivo es que el anarquismo, según se puede inferir del pensamiento de sus principales representantes y de la secular praxis de sus grupos y organizaciones, no es sólo lo segundo sino también lo primero.

Y así, en definitiva, Stirner, sólo parcialmente, en cuanto contribuyó a desarrollar el aspecto negativo y crítico, puede ser incluido, si no en una historia del anarquismo, sí en el punto final de su prehistoria.