

El consumo de sí como desesperación. La posible crítica de Kierkegaard al programa existencial de Stirner

Self-consumption as despair: Kierkegaard's possible critique of Stirner's existential program

Pablo Uriel Rodríguez

Pablo Uriel Rodríguez

Conicet - Universidad de Moron - Universidad Nacional General Sarmiento, Argentina

bliarius@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8409-1610>

Recibido: 29 - 09 - 2024

Aceptado: 29 - 10 - 2024

Publicado en línea: 29 - 07 - 2025

Cómo citar este texto

Rodríguez, Pablo U. (2025). El *consumo de sí* como desesperación. La posible crítica de Kierkegaard al programa existencial de Stirner. *Conocimiento y Acción*, 2025, 3268. <https://doi.org/10.21555/cya.2025.3268>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution -NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

La relación entre Kierkegaard y Stirner es un tema ampliamente ignorado en el discurso académico. Ambos pensadores formaron parte de la revolución filosófica más amplia que surgió de las limitaciones percibidas del paradigma idealista alemán. Sus respectivos conceptos de “Singular” (*Enkelte*, Kierkegaard) y “Único” (*Einzige*, Stirner) representan un desafío al statu quo sociopolítico y un rechazo de la tradición metafísica. El presente artículo pretende evaluar el proyecto existencial stirneriano (la identidad entre auto-gozo y auto-consumo) a la luz del análisis kierkegaardiano de la desesperación.

Palabras claves: Kierkegaard; Stirner; Auto-consumo; Desesperación; Alienación.

Abstract

The relationship between Kierkegaard and Stirner is a largely overlooked topic in academic discourse. Both thinkers were part of the broader philosophical revolution that arose from the perceived limitations of the German idealist paradigm. Their respective concepts of “Single One” (*Enkelte*, Kierkegaard) and “Unique” (*Einzige*, Stirner) represent a challenge to the socio-political *status quo* and a rejection of the metaphysical tradition. The objective of the present article is to evaluate the Stirnerian existential project (the identity between self-enjoyment and self-consumption) in the framework of the Kierkegaardian analysis of despair.

Keywords: Kierkegaard; Stirner; Self-consumption; Despair; Alienation.

A excepción de algunos pocos y valorables esfuerzos, el estudio conjunto de Søren Kierkegaard y Max Stirner todavía es una cuenta pendiente a más de 150 años de sus respectivas muertes. Este déficit en la literatura especializada puede generar cierta perplejidad. Junto a figuras de fuste como Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach o Karl Marx, tanto el joven hegeliano berlinés como el pensador de Copenhague integraron, tras la desaparición física de George W. Hegel, la revuelta intelectual contra el idealismo alemán. Ambos intentaron superar la tradición metafísica moderna a partir de una encendida reivindicación de la existencia individual. Pese a lo dicho, la escasez de estudios que conecten sus pensamientos es sumamente comprensible. Hasta la fecha no se cuenta con datos relevantes que permitan acreditar fehacientemente que se hayan leído entre sí. Que Stirner ignorase a Kierkegaard no provoca asombro alguno. Enfrascado en una áspera discusión con las principales figuras del posthegelianismo alemán, poco o nada podía interesarle a Stirner la producción intelectual de un país filosóficamente periférico como Dinamarca¹. Kierkegaard, en cambio, seguía con gran curiosidad el debate entre la derecha y la izquierda hegeliana alemanas y sus ecos en tierras danesas. Su atención se concentraba fundamentalmente en la disputada suscitada en el campo de la filosofía de la religión, aunque no desconocía sus derivas en el ámbito de la filosofía y en el plano de la teoría y la acción políticas. Asiduo lector de las publicaciones periódicas alemanas, el pensador danés estaba bien informado en torno a las posiciones filosófico-teológicas de los discípulos más radicales de Hegel. Los hegelianos de izquierda, a los que llamaba *libre pensadores*, despertaban en él más simpatía que las figuras de la derecha hegeliana. El rechazo de David Strauss, Henrich Heine, Bruno Bauer o Feuerbach al dogma cristiano le parecía una posición vital sensiblemente más honesta que los intentos de acomodar la revelación divina a la razón humana perpetrados por los seguidores más ortodoxos

¹ Durante la década de mayor actividad filosófica de Stirner, entre 1842 y 1848, el nombre de Kierkegaard no era absolutamente desconocido en Alemania. En *Deutsche Jahrbücher*, revista dirigida por Arnold Ruge, se publicó una reseña de la tesis del danés sobre la ironía en 1842; tres años después la publicación *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* incluyó una reseña de las *Migajas Filosóficas* y en 1846 la revista *Jahrbücher der Gegenwart* de la ciudad de Tübinga dio a conocer un artículo sobre la situación social danesa en el que se mencionaba la obra de Kierkegaard *Una reseña literaria*. Todos estos son responsabilidad de una misma persona: el hegeliano de izquierda danés Andreas Frederick Beck.

y sistemáticos de Hegel, como Philip². El danés llegó a pensar que el libro *La esencia del cristianismo* (1841) de Feuerbach poseía mayor valor que una pila de eruditos y prolijos tratados teológicos, porque sus críticas a la religiosidad moderna burguesa ponían al descubierto el carácter paradójico y escandaloso del *kerigma* del cristianismo primitivo en contraste con la versión edulcorada que la cristiandad de su época³. Se sabe que Kierkegaard contaba en su biblioteca personal con el libro del hegeliano Julius Schaller titulado *Presentación y crítica de la filosofía de Ludwig Feuerbach* de 1847. Este escrito contenía una alusión directa a las objeciones de Stirner a *La esencia del cristianismo* y a la conocida réplica feuerbachiana (cf. Schaller, 1847, pp. 136 – 140). Sin embargo, a juzgar por el hecho de que entre los papeles del danés no se encuentra ninguna mención al joven hegeliano berlinés, lo más factible es que el escrito señero de Stirner (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844/45) no haya encendido las luces⁴.

Hellmuth Falkenfeld, con su artículo “Kierkegaard y Stirner” de 1922, y Martin Buber, con su breve texto “«El Único» y «el Singular»”⁵ de 1936, dieron el puntapié inicial para el estudio conjunto de ambos autores. La posta fue retomada por Karl Löwith en numerosos pasajes de su texto clásico *De Hegel a Nietzsche*, publicado originalmente en 1939. El filósofo francés Henri Arvon cierra su obra de 1954 en la que presenta a Stirner como *fuerza* de la corriente existencialista del siglo XX con algunos párrafos dedicados a la comparación entre el filósofo alemán y Kierkegaard. Casi dos décadas más tarde, encontramos el que hasta el momento es el trabajo más exhaustivo en torno a ambos pensadores: la tesis del sudafricano Andrew Du Toit “La categoría de lo individual en S. Kierkegaard y Max Stirner”, presentada en la Universidad de Pretoria a comienzos de la década de 1970. A mediados de esa misma década, en 1974, la especialista francesa Nelly Viallaneix nombra en varias ocasiones a Stirner como contraparte del danés en un libro sugestivamente titulado *Kierkegaard: el único ante Dios*. El siguiente texto a destacar es, nuevamente, una tesis doctoral. La misma lleva por título *Sobre el contexto teórico y práctico del concepto de subjetividad en el horizonte filosófico de Kierkegaard* y fue defendida en 2005. Beate Kramer, su autor, intercala entre sus capítulos un considerable *excursus* consagrado a una comparación entre el pensamiento del danés y el de Stirner. Mucho más cerca en el tiempo, hallamos la única investigación en nuestro idioma: el artículo “Dos antihegelianos: Stirner y Kierkegaard” firmado por Sergio Espinosa, Guillermo Guzman y Leobardo Villegas.

El denominador común de la mayoría de los trabajos mencionados es la contraposición entre dos términos que, a primera vista, parecen guardar una enorme afinidad: *Einzige* («Único») de Stirner y *Enkelte* («Singular») de Kierkegaard. Ninguna de estas palabras se propone comunicar concepto alguno. Su objetivo, más bien, es designar el carácter absolutamente irrepetible y personal del existente concreto. “*Einzige*” y “*Enkelte*” denuncian al unísono el proceso de despersonalización de la sociedad europea cristiano-burguesa de mitad del siglo XIX. Al mismo tiempo, procuran impugnar el valor filosófico de conceptos abstractos y supraindividuales como la razón hegeliana, el género humano de Feuerbach o la sociedad y la historia de Marx (cf. Viallaneix, 1977, p. 17). Pero, a su vez, estas voces también revelan que los pensamientos de Stirner y Kierkegaard son irreconciliables en un punto capital (cf. Buber, 1936, p. 301 y Löwith, 1968, p. 348, p. 441 y p. 493). La diferencia salta a la vista.

2 Cf. SKS 6, 418 / EcV, 414 – 415. Para las citas de Kierkegaard empleamos una notación doble: en primer lugar, la referencia a la última edición de las obras completas en danés con el número de tomo y página correspondiente; en segundo lugar, de haberla, la referencia a las traducciones al castellano consignadas en la bibliografía con su correspondiente abreviatura.

3 Cf. Pap XI² A 267.

4 Esto no es sorpresivo. Inmediatamente después de su publicación a fines de 1844, el libro de Stirner logró notoriedad de forma meteórica en el círculo de los jóvenes hegelianos de Berlín (*Die Freien*). Sin embargo, al cabo de un año o poco más desapareció de escena con igual celeridad. Tras algunas menciones ocasionales en manuales de filosofía de la década de 1860 que impactaron en Nietzsche, es recuperado del olvido por John Henry Mackay hacia fines del siglo XIX. Este poeta escocés escribió la primera biografía del filósofo alemán y recopiló sus escritos menores.

5 El texto fue publicado ese mismo año como la primera sección de un breve ensayo consagrado a Kierkegaard titulado *La pregunta al singular*.

Mientras que Stirner sostiene que el monólogo del individuo consigo mismo tiene que permanecer al resguardo de la interferencia de cualquier tercero (interno o externo); el tipo de existente que el filósofo de Copenhague pondera es el que traba una relación dialógica con Dios de forma plenamente consciente (cf. Viallaneix, 1977, p. 18 y Buber, 1936, p. 302)⁶. Ahora bien, la interpretación de Buber, a nuestro juicio la más original y, por ende, la más productiva, no se contenta con insistir en este antagonismo. Para el filósofo judío, el radicalismo nihilista y escéptico de Stirner hace volver la mirada hacia la propuesta kierkegaardiana. El autor de *El único y su propiedad* logró probar que la responsabilidad que un individuo asume por sus acciones ante realidades impersonales (como la razón, la esencia humana o el estado) es una farsa. Esta furibunda demostración stirneriana habría allanado el terreno para que el pensador danés exponga el verdadero concepto de responsabilidad, que es un compromiso ante un otro personal (cf. Buber, 1936, pp. 304 – 305). Otro tanto sucede con la noción de verdad. Stirner destruyó el concepto estrictamente gnoseológico de verdad. Mas, de esta forma y sin quererlo, habría promovido la idea de una verdad que ya no puede ser captada de forma exclusivamente teórica, sino que “debe ser realizada existencialmente con el objeto de serla y comunicarla desde su interior, la verdad creída y probada que ha sido transmitida por Kierkegaard” (Buber, 1936, p. 307). La lectura buberiana es recogida e invertida por Herni Arvon. Según el intérprete francés, Kierkegaard recurrió a Dios para evadirse de la angustia ante la nada; Stirner, en cambio, fue capaz de superar este sombrío talante existencial transformando la nada en una *nada creadora*. Así, el pensamiento stirneriano nos ayudaría a convertir el *temor y el temblor* del héroe de la fe en el *disfrute personal* (cf. Arvon, 1954, p. 178).

Desde la perspectiva de Stirner, el *Singular* kierkegaardiano seguiría siendo un *individuo poseído* en la medida en que permanecería al servicio de una causa que no es la suya, sino la de Dios. Kierkegaard vería en el *Único* stirneriano un aspirante a la *excepcionalidad*, una parodia de la auténtica singularidad. Dicho de otra forma, el pensador danés reconocería en el *Único* a un individuo desesperado que ha perdido el contacto con su fundamento. Estas caracterizaciones negativas cruzadas tienen un límite, porque abordan y evalúan el respectivo pensamiento de cada uno de estos autores desde una lógica y presupuestos que no son los suyos. Son críticas externas. ¿Es posible ir más allá de ellas en el tratamiento conjunto de ambas figuras posthegelianas? El presente trabajo intenta exponer una eventual crítica kierkegaardiana de Stirner que sea independiente de la respuesta final del danés a la problemática de la existencia humana.

Para alcanzar nuestro objetivo, tendremos que ser capaces, ante todo, de reducir la producción filosófica de ambos autores a un denominador común. En este sentido, será de suma utilidad apropiarse de la perspectiva trazada por Thomas Miles (2013) en su estudio comparativo de Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Según el abordaje de este especialista, cabría considerar los escritos de Stirner y Kierkegaard en los términos de una *presentación, análisis y crítica de distintas formas de vida*. Una *forma de vida*, a los fines de este trabajo, equivale al modo en que el individuo se relaciona consigo mismo, el mundo y los demás en el curso de su existencia. Definir el proyecto literario del danés en conformidad con este enfoque no requiere mucho esfuerzo. La *teoría de los estadios o esferas de la existencia* (de forma general: estético, ético o religioso), desarrollada en diversos escritos desde diferentes perspectivas⁷, tematiza los distintos caminos que puede recorrer un ser humano en su empeño por *llegar a ser sí mismo* a través de su relación consigo mismo y, al mismo tiempo, pretende determinar cuáles de estos caminos fracasan en su objetivo, alejando al individuo de sí mismo, y cuáles sí lo alcanzan. Al respecto, es relevante señalar dos cuestiones. Primera cuestión: los libros pseudónimos de Kierkegaard exponen estos *estadios o esferas* de la existencia tanto en *primera persona* como

6 Du Toit considera que aun cuando Kierkegaard no abre explícitamente esta dimensión dialógica de la personalidad al otro humano; su filosofía, no obstante y a diferencia de la stirneriana, no cancela esta posibilidad (cf. 1971, pp. 97 – 98).

7 Las exposiciones más articuladas tienen lugar en *O lo uno o lo otro* (principalmente en el segundo volumen), *Estadios en el camino de la vida*, *Postscriptum* y *La enfermedad mortal*.

en *tercera persona*. Las obras pseudónimas se presentan bajo dos modalidades: en algunos casos, como auto-descripciones de los modos de vida elaboradas por personalidades involucradas en ellos y, en otros casos, como caracterizaciones proporcionadas por un espectador externo que observa y describe desde su propia comprensión de la existencia⁸. Segunda cuestión: estas descripciones, con frecuencia, se articulan en un momento de crisis, es decir, cuando el principio que regula esa forma específica de vida manifiesta sus límites o deficiencias. Con base en estos señalamientos, es posible afirmar que la *teoría de los estadios o esferas* del danés despliega, junto con una *crítica trascendente*, una *crítica inmanente* de ciertas formas de vida que se ejecuta tanto en primera como en tercera persona⁹. ¿Qué ocurre con Stirner? Entendemos que es posible leer la primera parte (“El Hombre”) y la segunda parte (“El Yo”) de *El único y su propiedad* como sendas exposiciones de distintas formas de vida. En la primera mitad del libro, el joven hegeliano berlinés busca resaltar de qué manera los diferentes proyectos ético-vitales pueden alienar al individuo al desplazar el centro de gravedad de su existencia fuera de sí mismo. Así, en la sección “El Hombre”, los lectores asisten a la reconstrucción de *los modos de existencia que obstaculizan o impiden que el individuo sea sí mismo*. En la sección titulada “El Yo”, en cambio, Stirner se esfuerza por describir una vida individual efectivamente referida a sí misma, no alienada, presentando *un modo de existencia que le permita al individuo ser sí mismo*.

Estamos, de esta manera, en condiciones de esbozar el trayecto general del presente trabajo. Como primer paso (1.), será necesario determinar en qué consiste para Stirner el tipo de relación no alienada consigo mismo. Para ello, focalizaremos nuestra atención en la crítica de Stirner al programa emancipatorio posthegeliano y en algunos aspectos de su propia propuesta -especialmente, la noción de *goce de sí*. El segundo paso (2.) consistirá en determinar la coherencia de la auto-relación propuesta por Stirner a partir de herramientas kierkegaardianas. En primer término (2.a), será preciso aproximar, muy brevemente, el proyecto existencial del joven hegeliano berlinés a algunas de las concepciones de la existencia evaluadas en la obra del danés. Luego (2.b), habremos de mostrar de qué modo la crítica inmanente de esta concepción de la existencia podría extenderse al programa stirneriano. A continuación (2.c), será necesario evaluar el proyecto de Stirner a la luz del análisis de la fenomenología del espíritu desesperado de *La enfermedad mortal*. A modo de conclusión, intentaremos sentar las bases antropológicas de una eventual crítica de Kierkegaard a la propuesta stirneriana.

El gozo de sí como superación de la alienación: la propuesta existencial stirneriana

El punto de partida de la propuesta existencial stirneriana puede leerse en el siguiente pasaje de la segunda parte de *El único y su propiedad*:

Al igual que desde un principio esta rosa es una rosa de verdad, este ruiseñor un ruiseñor de verdad, yo no soy un hombre de verdad cuando cumplo con mi vocación, cuando sigo mi destino, sino que soy desde el origen un «hombre verdadero». Mi primer balbuceo es el signo vital de un «hombre verdadero», mis luchas vitales con sus manifestaciones de fuerza, mi último aliento es el último aliento de fuerza del «Hombre» (Stirner, 2013a, p. 399)

Estas palabras expresan de forma contundente el rechazo al tipo de *antropología teleológica* que, según Stirner, reinaba entre los filósofos posthegelianos. Nos referimos a lo que algunos especial-

8 Por citar algunos ejemplos, en la segunda parte de *O lo uno o lo otro* encontramos una reconstrucción y evaluación ética de la vida estética; en *Temor y Temblor* se nos ofrece un punto de vista estético de la esfera religiosa y en *La enfermedad mortal* contamos con un examen de la vida estética y ética desde una perspectiva religiosa cristiana.

9 El ejemplo más claro de esto puede apreciarse en *O lo uno o lo otro*. El primer volumen del libro muestra un movimiento en el interior de lo estético desde una modalidad *inmediata* a otra modalidad *reflexiva*, siendo la segunda modalidad una solución al colapso de la primera modalidad. El segundo volumen, por su parte, expone las objeciones del representante de la ética (el juez Wilhelm) al modo de vida estético de su joven interlocutor. Sin embargo, el defensor de la ética no cuestiona la vida estética por ser inmoral. El juez Wilhelm asume socráticamente como válido el proyecto estético de *gozar de la existencia* e intenta mostrar que no es posible tener éxito en esta meta comportándose de una forma exclusivamente estética.

istas denominan *perfeccionismo* (cf. Moggach, 2011; Leopold, 2019 y Quante, 2019). Con una u otra expresión, se mienta un programa ético existencial que pondera y reclama la optimización máxima de ciertas características ya presentes en el individuo, pero aún indebidamente realizadas. Sus variantes principales son dos. La primera de ellas, en un sentido más cercano a la ética aristotélica tradicional, se enfoca en la promoción de propiedades que desarrollan globalmente la naturaleza humana universal o algunos aspectos de la misma (este sería el caso de Feuerbach o el joven Marx). La segunda, en un sentido más afín al romanticismo, se orienta a la expresión y consumación de propiedades o capacidades peculiares de cada individuo (este sería el caso de Bauer o Kierkegaard). Ambas variables comienzan planteando una distancia entre aquello que el existente es y lo que *puede llegar a ser* y, a continuación, determinan como tarea o meta vital la eliminación de dicha distancia. Stirner concibe la *antropología teleológica* como una ilusión, un engaño ideológico. En consecuencia, considera al proyecto *perfeccionista* como un programa existencial quimérico. Para el joven hegeliano berlinés, no existe tensión alguna entre la existencia real y concreta del individuo (actualidad) y su esencia (potencialidad), ya sea que a ésta última se la conciba como singular o como universal. La vida individual carece de fines, ni siquiera tiene necesidad de ellos. Cada individuo es ontológicamente pleno en todos y cada uno de los momentos de su existencia: *no tiene nada sobre sí*.

De acuerdo con el planteo de Stirner, la noción de que nada hay por encima de la existencia individual es el desenlace lógico de la crítica filosófico dialéctica de la teología que los pensadores posthegelianos no pueden afirmar por ser aún demasiado piadosos. Feuerbach argumenta que Dios no es más que la esencia humana proyectada *fuera* del individuo humano. Los predicados divinos son, en realidad, predicados humanos amplificados. El discurso teológico *empobrece al ser humano para enriquecer a Dios*, es decir, le quita a los hombres lo que es suyo para entregárselo a la divinidad. De este modo, la creencia en lo divino escinde al individuo de sí mismo. El desenmascaramiento feuerbachiano de la ilusión religiosa, que consiste en la *reducción de la esencia supramundana, supranatural y suprahumana de Dios a sus elementos originarios mundanos, naturales y humanos*, aspira en última instancia a reconciliar al ser humano existente consigo mismo, devolviéndole aquello que naturalmente le pertenece. La objeción stirneriana consiste en señalar que esta crítica de la teología no alcanza su propósito. El planteo de Feuerbach, argumenta el autor de *El único y su propiedad*, no remite al individuo a sí mismo, sino a su *género* (*Gattung*). La trascendencia exterior muta en trascendencia interior. Si el ser supremo del existente humano no es él mismo, resulta absolutamente indistinto que lo venere fuera de sí, como *Dios*, o que lo adore dentro suyo, como *esencia del hombre* (cf. Stirner, 2013a, p. 65)¹⁰. La intervención filosófica de Feuerbach deja la situación del ser humano inalterada: el individuo sigue inclinado, subordinado, ante algo que no es enteramente reductible a sí mismo¹¹. La crítica de la teología posthegeliana es *piadosa* porque garantiza la supervivencia de la *función de lo divino*. ¿Cuál función? Organizar, cuestionar e impugnar la vida efectiva del hombre de carne y hueso desde un ámbito trascendente e impoluto. *Dios* le cede esta función al *Hombre*. Pero, acota Stirner, éste último parece ser capaz de ejercer las labores del cargo con mayor solvencia y eficacia que su antecesor. Para el individuo, alzarse contra la tiranía de lo divino, concebido como algo claramente ajeno, alejado y diferente al existente humano, es bastante más sencillo que rebelarse contra el señorío de lo humano, que se le *muestra* al hombre real y concreto como algo propio, cercano y semejante (cf.

10 "Mientras que, por ejemplo, Feuerbach señala que el hombre debe empobrecerse para enriquecer a Dios, Stirner, por su parte, deplora que el enriquecimiento de la humanidad se produzca a costa del empobrecimiento (¡también en el sentido literal!) del individuo" (Constantinides, 2008, p. 164).

11 Como señala Valerio D'Angelo, Feuerbach se contenta con una depuración del contenido de la creencia, con una crítica del objeto de culto; Stirner, en cambio, considera necesario la destrucción radical de la subjetividad religiosa, la aniquilación del sujeto creyente (cf. 2017, p. 283).

Stirner, 2013a, p. 82)¹². Ciertamente, la exigencia posthegeliana de llegar a ser un *hombre verdadero* es tan extraña al individuo como lo es el mandamiento cristiano que le ordena al creyente *ser perfecto* a semejanza del Padre celestial. Una y otra vocación son igualmente irrealizables. Sin embargo, mientras que el teísmo cristiano al menos le ofrece al individuo el consuelo de no alcanzar la perfección divina debido a su condición de pobre e imperfecto pecador; el antropoteísmo feuerbachiano, en cambio, deja al existente sin excusas, pues siendo éste un ser humano debería estar a la altura de su humanidad. “Dios -escribe el joven hegeliano berlinés- nos ha atormentado, el «Hombre» es capaz de oprimirnos de una manera aún más cruel” (Stirner, 2013a, p. 222)¹³.

El sujeto creyente, sea un feligrés de la religión tradicional o de la nueva religión posthegeliana, es un *poseído*. *Está habitado por espectros*. *Poseído* es el individuo cuyos pensamientos y acciones -en suma, su vida- están en posesión de un tercero. Un individuo actúa bajo las disposiciones de un decálogo religioso, otro se ajusta a las normas y tradiciones sociales, un tercero obra inspirado por un sofisticado código moral de probada racionalidad... todos ellos son *poseídos*. No obstante, igual denominación le cabe a quien es presa del hedonismo y se comporta determinado por sus impulsos o deseos primarios¹⁴. Un *poseído*, por lo dicho, es alguien que se pone al servicio de una causa que no es estrictamente suya: la de Dios, la de las leyes y costumbres comunitarias, la de la razón práctica o la del placer. El *poseído* se presenta como la figura opuesta al *egoísta*. Sin embargo, el planteo de Stirner no es tan simple. Ante todo, es importante señalar que el término *egoísta* adquiere en el seno de esta argumentación un significado netamente descriptivo y no calificativo. No existe ser vivo capaz de escapar del *egoísmo*, por la sencilla razón de que ningún viviente puede existir sin ser, en todo momento de su existencia, esa particular y peculiar entidad que es y no otra. Para un individuo humano, existir implica una referencia constante a sí mismo, un *cuidado de sí*, incluso cuando este volverse sobre su propio ser y ocuparse de él no se tematice de manera consciente. Pronunciar “Juan es *egoísta*” equivale a expresar una obviedad; pues ese juicio no quiere decir más que *Juan siente, comprende y actúa en el mundo a partir de Juan*. Sin embargo, el autor de *El único y su propiedad* no se detiene en este punto. De manera imperceptible, se desliza desde las afirmaciones «cada quien es el centro del mundo» o «cada individuo vive en el mundo desde sí mismo» hacia las proposiciones «cada quien es el centro de su mundo» o «cada individuo es el *propietario* del mundo en el que vive». Acto seguido, infiere de ellas que la extensión del mundo propio es, en definitiva, idéntica a la magnitud del poder individual (cf. Stirner, 2013b, pp. 107 - 108). No obstante, no es conveniente apresurarse y lo más provechoso es desandar un poco el camino recorrido.

A diferencia del pensar y decir habitual, para Stirner, ser un *egoísta* no necesariamente significa comportarse siempre en provecho propio y en perjuicio de los demás. El individuo bien puede apoyar activamente una *causa ajena*, aún cuando esta no le reporte un beneficio directo o indirecto claramente perceptible. Stirner no desconoce este tipo de conductas y tampoco les dirige reproche alguno. Lo que en ellas le resulta problemático es la pretensión de obrar de forma auténticamente abnegada o verdaderamente desinteresada. En algunos casos esta pretensión es, indudablemente, signo de hipocresía o cinismo, puesto que el individuo disfraza su causa personal con el ropaje de lo universal. En otros casos, y estos son los fenómenos que más le interesan al joven hegeliano berlinés,

12 Al respecto, Leopold añade que “el escrutinio de nuestra propia conciencia es más difícil de eludir que un sujeto trascendente que «aletea sobre nuestras cabezas como una paloma»” (2019, p. 275). Similar posición, puede encontrarse en Constantinidès: “cuando el individuo cambia religión por moralidad sólo cambia de amo; su servidumbre es aún mayor ya que se vuelve voluntaria e incluso entusiasta al interiorizarse” (2008, p. 167). A los dos anteriores, se suma Giorgio Penzo: “en comparación con el pensamiento metafísico, el servilismo del yo es aún más acentuado en la concepción atea de Feuerbach, y de esta manera se profundiza aún más el abismo que divide al yo de sí mismo. De aquí la observación de Stirner de que la santidad humana es aún más peligrosa que la divina. La devoción del ateo representa una forma de piedad más íntima que la del teísta, dado que la immanencia representa una religiosidad más íntima que la misma trascendencia” (1991, p. 763).

13 Al responderle a sus críticos, Stirner confiesa que su libro es una diatriba contra *el Hombre* y, por ello, una apología del hombre de carne y hueso. La tesis de Stirner es que la esencia humana *inhumaniza* al existente concreto (cf. Stirner, 2013b, p. 125).

14 El ejemplo paradigmático de este último caso es el emperador romano Nerón (cf. Stirner, 2013a, p. 87).

esta intención es franca y honesta. Pero, no obstante, semejante pretensión reposa en un profundo auto-engaño. Stirner sostiene que, si se analiza objetivamente la conducta humana, es forzoso admitir que nadie actúa jamás en favor de un *interés* absolutamente *ajeno*. Pero, ¿acaso en ocasiones no observamos que los individuos actúan movilizados por una *causa* que no es la suya? Indudablemente, la experiencia nos ofrece un sinnúmero de acciones que no parecen reportarle provecho alguno a quien las realiza, lo que suele llamarse, obras desinteresadas. Ahora bien, según el argumento stirneriano, la conducta en pos de un *interés ajeno* necesariamente requiere de un paso previo. Es preciso que el individuo se pliegue con anterioridad al *interés ajeno* transformándolo en *suyo* o que, también previamente, logre incorporar el *interés ajeno* dentro del círculo de un *interés propio* preexistente (cf. Stirner, 2013b, pp. 112 – 113). Sin embargo, la conciencia del individuo *poseído* permanece ignorante de estos movimientos subterráneos de adhesión o absorción y cree firmemente que su comportamiento se orienta en dirección al servicio de la causa de un otro. ¿Cómo es posible este encubrimiento de las motivaciones profundas? Para que algo así sea posible, el *interés ajeno* tiene que revestirse de un significado eminente y absoluto o, para decirlo de otro modo, tiene que considerarse *sagrado*. Afirmar que un interés es *sagrado* entraña sostener que posee un valor intrínseco, que debe ser estimado y perseguido independientemente de la ganancia, simbólica o material, que su consecución le reporta al individuo. La magnitud y el resplandor de lo *sagrado* encandila el examen individual de las intenciones íntimas, en consecuencia el *interés personal* que subyace a la conducta altruista o desinteresada se vuelve inapreciable para el escrutinio subjetivo interior. El *poseído* se revela como un *egoísta engañado*. Su mundo subjetivo no es unívoco. Imperan, en su intimidad, dos sistemas de lealtades: uno extraño, visible, y otro propio, oculto. Mientras estos sistemas armonicen entre sí, el *poseído* permanece insensible ante su desgarramiento interno. Cuando los intereses pugnan entre sí, cuando toman distancia uno del otro, el *interés sagrado* exige sumisión y condena al *interés propio*. Entonces, la división interna asume la forma de la *mala conciencia* y el *poseído* se convierte en un *egoísta culposo* (cf. Beiser, 2011, 285).

La denuncia de una cisura vital que ensombrece la existencia humana, por un lado, y la imperiosa necesidad de su erradicación, por el otro, son los temas típicamente posthegelianos que atraviesan a *El único y su propiedad*¹⁵. Como puede verse, en Stirner reaparece el *leit motiv* de la lucidez del individuo con respecto a sí mismo, la ponderación de un auto-entendimiento no distorsionado. Dejar de ser un *egoísta engañado* para convertirse en un *egoísta sincero o voluntario* equivale a adquirir consciencia de las reales motivaciones y condiciones de nuestra existencia. Stirner, no obstante, se aparta de la solución posthegeliana clásica. Feuerbach, Hess o el joven Marx proponen resolver la escisión a través de la reunificación: lo que el ser humano había colocado fuera de sí tiene que ser *reapropiado*. Los predicados divinos debén ser reconocidos como humanos; el producto del esfuerzo humano tiene que quedar en manos del trabajador; etc. En Stirner, en cambio, la división se suprime destruyendo uno de sus polos. Por ende, ya no hay nada que recuperar ni nada con lo que reunificarse: sólo debe quedar el existente concreto sin ninguna instancia que lo trascienda frente a él¹⁶. El *egoísta sincero* o *voluntario* es el individuo que, por una parte, logra desalojar de su interior los fantasmas que lo mantenían cautivo y, por otra parte, se constituye en el *propietario exclusivo de sí mismo*. Si el *egoísta sincero* adhiere a la causa de un tercero, lo hace de manera consciente y voluntaria, y sólo durante el tiempo en que quiera permanecer adherido a ella. Ni bien cesa su querer, con él finaliza todo compromiso, pues sólo su voluntad espontánea lo liga circunstancialmente a las cosas, a los otros o, incluso, a sí mismo. Está retornando permanentemente a esa libertad incondicionada, absolutamente carente

15 Beiser acierta cuando inscribe a Stirner en las filas de la filosofía crítica de mitad del siglo XIX al detectar en su obra los tres principales rasgos de esta tradición: 1) examen racional de las creencias, prácticas e instituciones sociales 2) propósito emancipatorio y 3) exposición de la ideología (cf. 2011, p. 288).

16 La reapropiación posthegeliana de lo alienado no sería una verdadera propiedad, porque la esencia retornaría cualificando al individuo existente. La propiedad que tiene en mente Stirner es, según la explicación de Blumenfeld, “una cierta manifestación de fuerza que vincula a un objeto a un propietario sin que el objeto determina a su vez al propietario” (2018, p. 75).

de determinaciones y creadora, que no se deja contaminar con ninguna resolución pretérita o futura. El *egoísta sincero*, por tanto, es quien lleva a la práctica el proyecto más radical de *autogobierno*¹⁷. Y este *autodominio* se corporiza en una suerte de *desapego* con respecto a los propios afectos y pensamientos: el *egoísta sincero* posee la suficiente flexibilidad y ligereza como para abandonar sus emociones o representaciones en cuanto éstas se convierten en contrapesos (*ideas fijas*) que ralentizan o impiden el despliegue de su *ipseidad* (cf. Leopold, 2019, pp. 280 - 281).

Stirner es tajante. “Ser *un* hombre no significa cumplir el ideal del Hombre, sino presentarse (*darstellen*) como individuo” (Stirner, 2013a, p. 231 [traducción ligeramente modificada]). Para el joven hegeliano berlinés, el individuo existente es *perfecto*, en el sentido preciso de que ya se encuentra *consumado*. La tesis fundamental de la antropología stirneriana es la identidad entre la posibilidad y la realidad. El individuo debe ser o hacer en su vida exclusivamente lo que puede ser o hacer, y lo que puede ser o hacer es lo que efectivamente es y hace (cf. Stirner, 2013a, p. 401). Entonces, ¿cuál es la tarea del individuo? *Simplemente vivir, sin necesidad de nada más*.

“El goce de sí mismo”, la última sección de *El único y su propiedad*, ofrece una sugerente explicación en torno a cuál es el significado de la mera actividad de vivir. Tanto la moral cristiana religiosa como la moral humanista ilustrada ponen el *vivir* al servicio de la «verdadera vida». Lo postergado o sacrificado es siempre la existencia terrenal. El cristianismo imprime en el alma del creyente la aspiración a la bienaventuranza celestial y en el caso de la moral secular el agente moral debe obrar en aras de la realización de un ideal mundano individual o colectivo. Para el cristianismo y el humanismo el *mero vivir individual* carece de auténtico valor en sí mismo. Se lo preserva y custodia sólo porque constituye la condición de posibilidad de una meta ulterior transvital. Frente a esto, Stirner dice lo siguiente:

Quien sólo se preocupa de que *vive*, olvida fácilmente por esa angustia el goce de la vida. A él sólo le importa la vida y piensa exclusivamente en tener esa vida tan querida, así no emplea toda su fuerza en aprovechar la vida, eto es, en gozar de ella. Pero ¿cómo se aprovecha la vida? Gastándola o consumiéndola, al igual que la vela se consume al encenderla. Se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al *consumirla y consumirse*. El goce de la vida (*Genuss des Lebens*) es el empleo de la vida (Stirner, 2013a, p. 391).

La mención final al gozo insinúa que el planteo stirneriano habría de ser entendido en términos predominantemente hedonistas. Sería erróneo, no obstante, darle este enfoque a su propuesta. Al hablar del *goce de la vida*, Stirner no se refiere principalmente a la satisfacción de deseos corporales básicos o a la obtención de sensaciones físicas o intelectuales placenteras. Esencialmente, piensa en el *sentimiento de expansión vital* que surge del ejercicio exitoso de la voluntad y el poder propios, permitiendo que el individuo se imponga y domine tanto sobre el mundo circundante como sobre sí mismo¹⁸. El goce, entonces, se identifica con la *apropiación* que el yo hace de toda la realidad. Ahora bien, ¿cuál es la expresión más adecuada para esta *apropiación*? La respuesta del joven hegeliano berlinés no presenta ambigüedad alguna al respecto: la *apropiación* es verdadera únicamente cuando el objeto poseído no tiene consistencia ni poder algunos frente al sujeto poseedor. *Apropiarse* de una

17 Stirner adhiere el ideal moderno de autonomía que nace con Kant y llega hasta los posthegelianos (pasando por Fichte y Hegel). Sin embargo, en opinión del joven hegeliano berlinés, el planteo idealista y posthegeliano es insuficiente y debe ser llevado hasta el extremo. Stirner comparte la idea de que el individuo es el *productor* de la ley, pero, justamente por ello, está siempre *por encima* de la misma para obedecerla o desoirarla si así le place. El individuo es el *creador* de la ley y, por ello, no puede convertirse en su *criatura*. Si un individuo se da a sí mismo un imperativo, este no puede ser categórico ni restringirlo (cf. Stirner, 2013a, p. 245 y p. 258). Curiosamente, en una entrada de su diario personal de 1850, Kierkegaard sostiene una interpretación de la autonomía kantiana afín a su radicalización stirneriana (cf. Pap X² A 396).

18 En este punto del recorrido, vale la pena mencionar una coincidencia entre este aspecto del pensamiento de Stirner y la mentalidad del ironista estético kierkegaardiano, tal y como ella se refleja en el siguiente aforismo del primer volumen de *O lo uno o lo otro*: “El auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación. Si tuviese a mi servicio un espíritu sumiso que, cuando yo pidiese un vaso de agua, me trajese los vinos más cotizados del mundo deliciosamente mezclados en una copa, le despediría hasta que aprendiese que el goce no radica en lo que gozo, sino en que se haga mi voluntad” (SKS 2, 40 / OO 1: 56).

cosa, apunta Stirner, equivale a destruir en ella cualquier atisbo de autonomía, a devorarla y hacer que se disuelva en su propietario (cf. Stirner, 2013a, p. 189). *El consumo es la manifestación culminante de la propiedad*.

Si algo es finito y, por ende, perecedero, lo más sensato es *usarlo o consumirlo*, ya que más tarde o más temprano caducará de todas formas¹⁹. No otro es el trasfondo del proyecto existencial de Stirner. Dado que no es posible *vivir* sin erosionar la vida, es preciso admitir que no hay otra *forma de vivir* más que *desgastando* la vida. La aniquilación es el ritmo interno inexorable de toda existencia. No hay manera de utilizar una vela sin destruirla progresivamente, de lo que se trata es de *canalizar* este proceso inevitable a favor del propio interés. Así, Stirner apuesta a rechazar de antemano una posible objeción. Dentro de este horizonte de pensamiento, reproches tales como “estás dilapidando tu existencia” o “tu existencia se está malogrando” no tienen efecto alguno. Para el *egoísta voluntario* de Stirner no es problemático dilapidar su vida, pues lo único que lo desvela no es saber cómo alcanzar una existencia lograda o como constituir correctamente su personalidad, sino cómo *gozar de la vida* (cf. Stirner, 2013a, p. 392). La vida de la planta o del animal es inocente, completamente ajena a la culpa. Una flor o un perro no tienen la obligación de perfeccionarse o realizarse, simplemente hacen uso de sus fuerzas para disfrutar de la realidad. Para Stirner, exactamente lo mismo es válido para el ser humano: el individuo carece de *vocación*, no recibe ningún *llamado*, nada ni nadie lo exhorta a consumir sus fuerzas. Como a las plantas y animales, al existente humano le alcanza con manifestar su poder. Todo individuo “se realiza en tanto que existe” (Stirner, 2013a, p. 404). En suma, la posibilidad de una existencia desperdiciada no constituye refutación alguna, ya que *disfrutar de la existencia* equivale a derrocharla, a consumirla, a aniquilarla. La *destrucción* de la vida, primero parcial y luego total, en nada contradice su disfrute, más bien es su resultado buscado y, en definitiva, su desenlace inevitable. ¿No caería el planteo del joven hegeliano berlinés en una contradicción? El autor de *El único y su propiedad* considera que la vida del *poseído* es una existencia desperdiciada. Sin embargo, si no hay forma de malgastar la vida, ¿cómo se justifica el rechazo de determinados tipos de existencia y su calificación como alienados? La tesis de que no es posible malversar la propia existencia no tendría un alcance universal, ya que su validez estaría limitada a la vida de los *egoístas voluntarios* y no se aplicaría a la de los *poseídos*. Una misma vida -por ejemplo, una existencia consagrada a la búsqueda de riqueza o al altruismo- podría considerarse desperdiciada de forma justificada si su contenido reflejase la *voluntad realmente propia* del individuo, o de manera injustificada, si su contenido reflejara una *voluntad ajena*. En última instancia, la posición de Stirner termina, en última instancia, siendo solidaria con cierta clase, mínima por cierto, de «perfeccionismo no esencialista». A pesar de su rechazo de la moral cristiana y burguesa, Stirner sigue discerniendo entre formas de vida superiores e inferiores (cf. Leopold, 2019, pp. 287 - 289). Hay formas de vida que restringen el ejercicio del poder (las inferiores) y formas que lo promueven (las superiores). Entonces, cuando Stirner afirma que la vida del *egoísta voluntario* -del individuo que persigue su *interés personal* y no un *interés sagrado*- no se desperdicia, no está diciendo que esta vida no pueda fracasar en la obtención de su interés, sino que no cabe enjuiciarla moralmente por este fracaso. Quien persigue su propia causa y no logra su propósito no *peca*, simplemente *yerra* como una flecha que no alcanza el blanco (cf. Stirner, 2013a, p. 219).

El individuo que *goza de la vida* es el que coincide plenamente con el modo en que su vida se despliega en todo momento de su duración. *Disfruta de su existencia* aquel que, a cada instante, es absolutamente inmanente a ella. Ahora bien, si la *vida* es el *desgaste de sí misma*, entonces *gozar de ella* implica *auto-consumirse*. Así, finalmente, se llega de la mano del joven hegeliano berlinés a la idea

19 Por esta razón, Stirner considera que hacer del principio de autoconservación el fundamento último de la vida es incoherente: ¿qué sentido tiene *usar* las fuerzas vitales con el único objetivo de asegurar la continuidad de ese uso? (cf. Stirner, 2013a, pp. 392 - 393). *Vive su vida* quien la posee y la consume (cf. Blumenfeld, 2018, p. 76). Quien, por el contrario, se afana en conservar su vida, en realidad *está poseído* por ella: no *vive* él, sino la *vida* a través suyo. Aquí es posible marcar una segunda afinidad con el esteta ironista de *O lo uno o lo otro*. Para este tipo de sujeto procurar las condiciones necesarias para la existencia no puede ser el sentido de la existencia (cf. SKS 2, 40 / OO 1: 55).

de que el yo no es más que la actividad misma de consumirse a sí mismo (cf. Stirner, 2013a, p. 199 y p. 444). Escribe Stirner: “sólo el yo que se autodisuelve (*sich selbst auflösende Ich*), el yo que nunca es, el yo *finito*, es realmente yo” (Stirner, 2013a, 231). El yo del cual habla Stirner carece de sustancialidad, es completamente transitorio y fugaz. *Gozar de la vida* sólo es posible combatiendo permanentemente la tendencia del yo a fijarse o cristalizarse en una identidad determinada, estable y, sobre todo, ficticia. *Ningún nombre puede nombrar al yo* (cf. Stirner, 2013a, p. 444). En parte, porque ningún predicado logra expresar su peculiaridad; pero, más profundamente, porque no hay nada sólido y fijo a lo cual designar. Mientras que el proyecto de Feuerbach y el joven Marx pretende cancelar la alienación restituyendo las propiedades enajenadas a su propietario original expoliado; el programa stirneriano, en cambio, propone tanto la aniquilación de las propiedades como la deflación del sujeto expoliado. No hay *qué* devolver, ni *a quién* devolver. ¿Qué es lo que queda? La *nada*, la indeterminación total, la pura posibilidad sin contrapeso, de la que todo surge (creadora) y a la que todo retorna (destructora).

La posición del Único en los estadios de la existencia

Procedamos sin dilaciones ni misterios. Dentro de la amplia galería de posibilidades existenciales que brinda la teoría kierkegaardiana de los *estadios* o *esferas*, la que más se acerca al programa vital propuesto por Stirner es el *esteticismo*. Entre el esteta kierkegaardiano y el egoísta stirneriano hay una afinidad, pero, es importante señalarlo, no una identidad. Kierkegaard desparrama a lo largo de sus libros numerosas aproximaciones a la forma de existencia estética. La más extensa y minuciosa se encuentra en la obra que inaugura su proyecto literario, *O lo uno o lo otro*. El libro se publica a comienzos de 1843 bajo la responsabilidad de un editor llamado Víctor Eremita. La obra está compuesta por dos volúmenes. El primero, de notable extensión, recolecta ocho escritos de temáticas y estilos variados. La pluma detrás de estos textos permanece anónima. Es Víctor Eremita el que le atribuye todos los textos a un mismo autor al que le da el nombre de A. El segundo volumen, más corto, incluye tres textos. Los dos primeros son cartas (una contiene una defensa de la institución matrimonial y la otra es una reflexión sobre la formación de la personalidad) y el tercero es la copia de un sermón. Quien firma las cartas es un juez llamado Wilhelm y la autoría del sermón le corresponde a un pastor rural de Jutlandia. Por detrás de este elenco de personalidades ficticias se encuentra, obviamente, Kierkegaard. Nuestro interés en el libro es acotado. Simplemente nos centraremos en la caracterización que el mismo ofrece de la forma de vida estética. Al respecto, no puede pasarse por alto la instructiva advertencia que el editor Víctor Eremita incluye hacia el final de su prólogo. Si bien el primer volumen contiene múltiples indicaciones de lo que significa vivir estéticamente, en los escritos de A la “visión estética de la vida apenas se deja exponer” (SKS 2, 21 / OO 1, 38). La tematización de la concepción estética de la existencia recién llegará en el segundo volumen del libro de la mano del representante de la ética.

El análisis del pseudónimo B -la denominación que Víctor Eremita le asigna al juez Wilhelm- del *modus vivendi* del esteta se ofrece a través de una contraposición polémica con su propio estilo de existencia: el *eticismo*. Es precisamente la conceptualización del *esteticismo* operada por el pseudónimo ético lo que permite detectar algunas coincidencias fundamentales entre esta forma de existencia y el proyecto stirneriano.

El primer punto en común es el *anti-perfeccionismo*. Habiendo comentado este aspecto de la filosofía stirneriana en el punto anterior, nos concentraremos en el esteta kierkegaardiano. De acuerdo con B, quien se afirma en una posición estética *se limita a ser lo que es*; en cambio, aquel que adopta una perspectiva ética *traza una meta para su propio ser*. La vida del esteta, continúa razonando el juez Wilhelm, es similar a la de una planta (cf. SKS 3, 215 - 216 / OO 2, 204). Su existencia es meramente un transcurrir, algo que simplemente le sucede: existe únicamente para disfrutar de sus propias posibilidades. Según el representante de la ética, el individuo estético, al igual que el egoísta de Stirner, no siente que su existencia esté convocada a nada, no responde a ningún fin superior y, por tanto,

tampoco debe responder por ella ante nada o nadie. La ausencia de toda teleología habilita al egoísta stirneriano y al esteta kierkegaardiano a entregarse a una relación absolutamente *experimental* con su propia existencia.

Una segunda coincidencia hemos de buscarla en el rechazo de toda inscripción auténtica en la vida comunitaria. En el seno del mundo burgués, explica Stirner, el yo que goza de sí mismo es un criminal (cf. Stirner, 2013a, p. 251). Por este motivo, el egoísta escapa a cualquier anclaje en la realidad y opta por desenvolver su existencia en oposición a toda normatividad instituida (cf. Kramer, 2005, p. 281). Por su parte, el juez Wilhelm señala que el individuo estético es un *individuo oculto* que rehuye el *deber de manifestarse* (cf. SKS 3, 250 / OO II, 235). El signo más evidente de esto es la declarada oposición de A a todas las circunstancias o instituciones sociales que, como el matrimonio, la amistad y el trabajo, implican un compromiso duradero con la exterioridad (cf. SKS 2, 286 / OO 1, 303). Incapaz de desplegar su personalidad dentro de los márgenes de la universalidad instituida sin sentirse fatalmente inhibido, el esteta asume frente a todo orden establecido una actitud *antagónica*. El esteta confiesa experimentar la rica gama de identidades y prácticas sociales que su época le ofrece como instancias coercitivas, disciplinantes y represivas: su entorno cultural y social es “el tú con el que mantiene un conflicto” (SKS 2, 219 / OO 1, 237)²⁰.

Un tercer factor de convergencia radica en el modo de concebir la subjetividad. Tanto para Stirner como para el esteta kierkegaardiano la fragmentación, la opacidad y la dispersión constituyen no sólo el punto de partida, sino también el destino inexorable del individuo existente. La subjetividad carece de un centro a partir del cual configurar y organizar la identidad personal. Por esta razón, la biografía individual se disuelve en una mera sucesión de acontecimientos y experiencias inconexas, ya que no existe un hilo narrativo que le de continuidad a la historia personal de vida. Stirner concibe al yo como un vacío, algo así como un flujo de puras posibilidades. Sin una identidad esencial, el yo stirneriano está siempre abierto a configuraciones completamente contingentes. No es más que una serie de múltiples fenómenos y vivencias que no pueden ser reducidas a una unidad estable (cf. Newman, 2002, p. 233). Se trata de una entidad enteramente discontinua, pues a cada instante está creandose por entero a sí misma (cf. Stirner, 2013a, p. 199 y Quante, 2019, p. 250). Esta constante auto-creación no está atada a ninguna pauta pre-existente o propósito; ella depende exclusivamente de la determinación espontánea y momentánea de la voluntad²¹. La volatilidad extrema del individuo egoísta lleva a descartar de plano el precepto apolíneo de auto-conocimiento²², pues, en definitiva, no hay nada fijo o sustancial que conocer. Cuando el juez Wilhelm denuncia que el individuo estético no es un yo, lo que hace es afirmar que la personalidad estética carece de un núcleo identitario. El alma del esteta, escribe poéticamente el pseudónimo B, se asemeja a un terreno abandonado donde crece toda clase de vegetación salvaje sin orden alguno (cf. SKS 3, 215 – 216 / OO 2, 204). La personalidad del individuo estético es una colección desordenada y desjerarquizada de elementos periféricos que, paradójicamente, orbitan un centro vacío. Deseos y estados de ánimo combaten entre sí por el do-

20 En contraposición, el individuo ético reconoce en el matrimonio, la amistad y el trabajo un ordenamiento fáctico y simbólico de la realidad a partir del cual es posible constituir su personalidad y desarrollarse en la existencia.

21 Para Stirner el individuo no debe atarse a ninguna decisión pretérita. De hacerlo, se convertiría en súbdito de su propia criatura y negaría la plasticidad ontológica de su ser: “Yo, sin embargo, yo, el creador, me vería impedido en mi flujo y disolución” (Stirner, 2013a, p. 247).

22 Cf. “Sobre la puerta de nuestra era no está aquel principio apolíneo: «conócete a ti mismo», sino un ¡*utilízate a ti mismo!*” (Stirner, 2013a, p. 385). Arvón que traduce la expresión alemana “*Verwerte Dich!*” por “*Fais-toi valoir toi-même!*” (¡Hazte valer por ti mismo!) pretende encontrar un punto de contacto entre Kierkegaard y Stirner en este punto. El filósofo francés conecta esta expresión stirneriana con el pasaje en el cual el juez Wilhelm señala su preferencia por la expresión «¡elígete a ti mismo!» por encima del «¡conócete a ti mismo!» (cf. SKS 3, 246 / OO 2, 231 – 232). Las consignas de Kierkegaard y Stirner se opondrían a la exigencia hegeliana de auto-conocimiento. Para Hegel, escribe Arvon, “querer conocerse a sí mismo significa buscar un principio universal, una norma abstracta, significa creer en el triunfo de lo general. «Elegirse a sí mismo» o «hacerse valer a sí mismo» es apelar a las virtualidades fecundas del sí mismo, dejar que la originalidad del individuo florezca según sus propias leyes” (1954, pp. 177 – 178). Considero que Arvon se entusiasma por demás con la semejanza formal de las consignas y pasa por alto las notables diferencias entre el *sí mismo* que el pseudónimo B llama a elegir y el yo stirneriano.

minio de la conducta del esteta, pero no hay ningún árbitro o instancia trascendente que dirima este conflicto en una dirección determinada (cf. SKS 3, 192 / OO 2, 183). La vida del esteta se desintegra en una sucesión de instantes inconexos sin espesor, carece de *continuidad* (cf. SKS 3, 220 / OO 2, 208) y *unidad*²³. Sin *historia*, es decir, sin un hilo narrativo que enlace los momentos de su existencia, no puede hacer pie en el tiempo. El esteta difiere temporalmente de sí mismo: su yo se dispersa hacia atrás (en la rememoración del pasado) o hacia adelante (en la expectativa del futuro), jamás se encuentra a sí mismo en el presente, pues éste no tiene el espesor suficiente para albergarlo (cf. SKS 2, 216 / OO 1, 234)²⁴.

El fracaso de la existencia estética como crítica immanente al proyecto del egoísmo

Si ahora nos dirigimos a la exposición estética del *esteticismo*, podemos encontrar una *crítica* de la forma de vida del egoísta stirneriano desde parámetros que no son éticos ni religiosos. Al comienzo de su primera carta, el juez Wilhelm le reprocha al pseudónimo A el querer ubicarse constantemente en la posición de *observador* y no tolerar, en lo más mínimo, *ser observado* (cf. SKS 3, 17 / OO 2, 17). ¿Qué es lo que A contempla con tanto entusiasmo a través de sus escritos? Tanto los diversos intentos de vivir la propia vida al margen de principios éticos como los límites inherentes a estos ensayos. El esteta A explora cómo y en qué medida es posible existir haciendo completamente a un lado las distinciones morales (correcto, incorrecto, bien, mal, etc.) y adoptando como único patrón de vida la persecución del placer y el rechazo del sufrimiento indeseado. La ejecución del programa existencial estético puede asumir múltiples posibilidades. Cada uno de los escritos que componen el primer volumen de *O lo uno o lo otro* elige como objeto una de estas alternativas con el propósito de manifestar y examinar su suerte. La actitud más prudente, en este sentido, es desconfiar de Víctor Eremita cuando afirma que el orden de presentación de los textos de A ha sido definido por el azar. Para desentrañar ese orden es necesario prestarle atención a sus extremos. Dejando momentáneamente de lado los *Diapsalmata*, a los que habremos de retornar hacia el final de esta sección, la primera parte de *O lo uno o lo otro* comienza con un ensayo titulado *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*. Entre la multiplicidad de temas abordados por este escrito destaca la descripción del héroe musical Don Juan. La del famoso amante español es una existencia natural absolutamente immanente. Don Juan es la expresión de la fuerza erótica sin restricciones. Nada mide o juzga su deseo, pues sobre él aún no se ha proyectado ninguna norma trascendente. Del amante español puede afirmarse que existe *más acá* del bien y del mal (cf. SKS 2, 94 – 95 / OO 1, 110). El héroe musical mozartiano personifica la vida inmediata *intacta e indivisa*, una existencia que no conoce la *desesperación* (cf. SKS 2, 131 / OO 1, 143). En resumen, Don Juan encarna la existencia estética en su pureza ideal sin contacto con la barrera que impone la realidad. Pasemos al otro extremo. El escrito que pone punto final a los papeles de A es el célebre *Diario del seductor*. El texto narra la serie de estrategias que Johannes, el protagonista, urde para conquistar a Cordelia, la víctima seducida. Si Don Juan simboliza la *vida inmediata*; Johannes representa el *intento consciente y deliberado de vivir inmediatamente*. “El seductor -explica Sylvia Walsh- personifica, de este modo, el modo romántico de vivir poéticamente, en el sentido de que se reproduce a sí mismo poéticamente con fines de goce estético más que de desarrollo personal” (Walsh, 1994, p. 92). En un libro pseudónimo posterior, Johannes enuncia con claridad el corazón del esteticismo: “Quien con veinte años no sea capaz de entender que gozar es algo categóricamente imperativo estará chiflado y quien no lo consiga será un puritano” (SKS 6, 72 / EcV, 81 [traducción

23 Bradley Dewey tipifica la personalidad de Johannes, el seductor, la personalidad estética consumada, como *esquizofrénica*. Su análisis comenta numerosos pasajes del *Diario del seductor* que dan cuenta de la división y fragmentación del yo de Johannes (cf. 1995, pp. 184 – 186).

24 El especialista Alejandro Peña Arroyave sintetiza el derrotero existencial del proyecto de vida estético expuesto en el primer volumen de *O lo uno o lo otro* con la noción de *Antibildungsroman* (cf. 2023). Muy lejos de abogar por la composición unitaria y el desarrollo de la personalidad en consonancia con el mundo social, el *esteticismo* encomienda todos los esfuerzos del individuo a la fragmentación y a la experimentación de sí mismo, sin una meta que las trascienda.

ligeramente modificada)). Que el seductor hable del gozo como una suerte de deber indica que la *inmediatez* de Don Juan ya está rota. Johannes es un individuo atravesado por el orden simbólico, plenamente conciente de los requerimientos y exigencias de la ética; sin embargo, pretende colocarse *más allá* de la moral (cf. SKS 2, 298 / OO 1, 316)²⁵. Don Juan no se proponía disfrutar, simplemente disfrutaba; su vida se identificaba completamente con su disfrute. El amante español era el *deseo mismo*; el seductor danés, en cambio, es tan sólo un *individuo que desea*. ¿Qué implica este señalamiento? A diferencia del héroe mozartiano, Johannes no sólo desea: su ser inmediato está inscripto en un orden simbólico que rebasa su inmediatez. El autor del *Diario del seductor* es la encarnación del programa existencial que se propone *controlar reflexivamente toda pasión y sus efectos anímicos* para gozar fundamentalmente de ese dominio. El *esteticismo* de Johannes no vive *para* el deseo, pues esto significaría ser súbdito de un poder ajeno. Más bien, su proyecto es vivir *del* deseo, es decir, transformar su deseo en una ocasión a su favor. Con esta figura estética, asoma el rechazo al hedonismo vulgar también presente en Stirner. Para Johannes, el límite, el gobierno de sí, es la “condición primordial de todo goce” (SKS 2, 315 / OO 1, 331). Ahora bien, ¿cómo se relaciona Johannes con la realidad?, ¿qué actitud asume frente a su objeto? Como *seductor* consumado, Johannes pretende *poseer* a su víctima. Sin embargo, esta posesión no puede adoptar cualquier manera. Cordelia tiene que entregarse a él, pero de una forma absolutamente voluntaria, esto es, sin que sea visible y perceptible la mediación de algún tipo de coacción física o psicológica. “No deseo nada que no sea en el sentido más estricto un don de la libertad” (SKS 2, 356 / OO 1, 368), escribe el seductor danés en su diario. En este sentido, por ejemplo, Johannes se prohíbe a sí mismo las estrategias tradicionales de cortejo. Ha de ser capaz de conquistar a su amada sin pronunciar “ni una sola palabra de amor, sin tan solo una declaración, una promesa” (SKS 2, 296 / OO 1, 314). Esta actitud refleja que Johannes ha elevado a máxima de acción la destrucción de todo lazo perenne con la realidad exterior. No quiere sellar ningún compromiso restrictivo con el mundo; no puede quedar atado a nada ni a daie. Todo lo que tiene que retornar a él. De hecho, el objetivo del seductor, como comenta A al presentar el diario, es borrarse de la realidad: “el camino recorrido por él a través de la vida era inescrutable (pues sus pies estaban dispuestos de tal modo que conservaban su rastro consigo)” (SKS 2, 297 / OO 1, 315).

En vista de lo dicho, cabría preguntar qué es lo que Johannes pretende *poseer*. El protagonista del *Diario del seductor* no tiene ningún interés en tomar lo que la realidad le ofrece tal cuál ésta se lo ofrece. Así se comportan los seductores vulgares. Ante todo, Johannes tiene que configurar su objeto, ha de producirlo según su cálculo y arbitrio. El héroe del *Diario del seductor* procura alumbrar a su seducida como Zeus dio a luz a Atenea, completamente adulta y formada, a partir de su cabeza (cf. SKS 2, 321 / OO 1, 336 – 337). Para Johannes, no se trata tanto de obtener un objeto, sino de obtenerse a sí mismo en el objeto. No se deleita con Cordelia, sino que goza de sí a través de la posesión de lo que él mismo produce. Las cosas, empero, son un poco más complejas. Cordelia, el objeto constituido por el seductor según los parámetros de lo interesante, concita la atención de Johannes únicamente en la medida en que se resiste a él. Cordelia conserva su atractivo estético mientras no cede definitivamente a los encantos del seductor. Por esta razón, estamos en condiciones de dictaminar que más que desear a su seducida, Johannes desea la *seducción*²⁶. El esteta consumado sólo anhela el ejercicio de sus facultades, el despliegue de su poder. Cosas y personas sólo tienen significado porque constituyen la ocasión para la actividad de sus fuerzas, porque le permiten expresarse y disfrutar de sí mismo. Así se lo confiesa a su joven enamorada en una carta: “Ahora, y por toda la eternidad he de hablar con mismo mismo acerca de ti, acerca del más interesante de los objetos con la persona más interesante” (SKS 2, 389 / OO 1, 396).

25 “Johannes no reflexiona sobre la legitimidad moral de su seducción ni sobre las posibles consecuencias vitales para su víctima” (Liessmann, 2017, p. 143)

26 Olivares Bøgeskov, comentando esa cuestión, advierte que en Johannes se opera una curiosa inversión “puesto que lo que en principio aparece como el fin que se quiere alcanzar mediante los medios de la seducción, de pronto se transforma en una excusa para gozar de las pasiones propias de la seducción, convirtiendo en fin lo que de suyo es un medio, a saber, la seducción” (2015, p. 109)

Existe una discusión entre los especialistas kierkegaardianos en lo que respecta a la relación del pseudónimo A y el protagonista masculino de *Diario del seductor*. Algunos consideran que, tal y como A narra las cosas en su prefacio (cf. SKS 2, 293 / OO 1, 311), Johannes es un *individuo real*; otros, siguiendo el prólogo de Víctor Eremita (cf. SKS 2, 16 / OO 1, 34), sostienen que Johannes y su diario son una creación literaria del esteta A. Sin ánimo de zanjar este debate, es necesario advertir que los escritos previos de A profetizan la llegada de Johannes como una suerte de salvador de la existencia estética. En *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical*, el esteta A vislumbra la figura de un seductor no musical, es decir, reflexivo. Dicho de otro modo, anticipa la posibilidad de una individualidad concreta que deberá enfrentarse con la realidad e imponerse sobre ella para alcanzar lo que desea (cf. SKS 2, 110 – 111 / OO 1, 125). En el anteúltimo escrito de la primera parte de *O lo uno o lo otro*, el ensayo titulado *La rotación de los cultivos*, se traza minuciosamente el método o técnica de vida que el seductor reflexivo debiera ejecutar para alcanzar una existencia interesante alejada de las garras del tedio.

¿Qué sucede cuando, finalmente, A puede observar lo que había proyectado? Sus expectativas se ven defraudadas. Según lo advierte Víctor Eremita, la alegría con la que el joven esteta hablaba del seductor consumado se esfuma por completo y, en su lugar, surge un ánimo apesadumbrado (cf. SKS 2, 17 / OO 1, 34). El editor de *O lo uno o lo otro* estima que el espanto que embarga al pseudónimo A tiene su raíz en la observación de las consecuencias de la forma de vida de Johannes. Desde ya que, como sugiere Víctor Eremita, A se compadece y lamenta la suerte que le ha tocado a Cordelia; pero también se angustia ante la sospecha de que Johannes se inflinge un daño a sí mismo: “[Johannes] habiendo extraviado a tantos otros... ha de acabar por extraviarse a sí mismo” (SKS 2, 297 / OO 1, 315).

Leer el diario de Johannes a la luz de las palabras de A que lo anteceden nos permite captar el tenor de la crítica estética al *esteticismo*. El primer dato relevante es el título que Johannes le da a sus papeles: *Commentariuss perpetuus Núm. 4*. El título sugiere que al lector se le ofrece una cuarta versión del diario. Queda sin definir si las versiones anteriores han tratado sobre conquistas diferentes o si todas ellas son variaciones de la seducción de Cordelia (cf. Harries, 2010, p. 100). No obstante, como señala A, el título del diario nos indica algo fundamental del modo de existencia de Johannes. El seductor reflexivo vive su vida con el propósito de disfrutarla por segunda vez a través de su reelaboración artística. Y esta reproducción poética de la existencia es posible incluso cuando los sucesos han finalizado (cf. SKS 2, 294 / OO 1, 312). El título elegido por el seductor para su diario pone de manifiesto la tensión que recorre su proyecto: la poetización de los eventos (el comentario) debe prolongarse indefinidamente, porque los acontecimientos concretos (la acción del seductor) llevan el sello de lo transitorio y no pueden perpetuarse. A medida que las entradas se suceden, es posible divisar entrelíneas que las cosas no marchan exactamente como Johannes desearía. Por una parte, algunas anotaciones denotan prisa y ansiedad -temple anímicos que chocan de lleno contra la meticulosidad y la paciencia requeridas por su método²⁷. La realidad posee una fecha de caducidad más allá de la capacidad de recreación artística de Johannes. El seductor debe consumir su objeto antes de que se agote y se eche a perder. Por otra parte, el relato de la seducción de Cordelia se ve interrumpido por sugestivos episodios²⁸. Johannes intercala en su narración diversos incidentes protagonizados por otras jovencitas que despiertan en él deseos eróticos (por ejemplo: cf. SKS 2, 370 – 372 / OO 1, 380 – 381 y SKS 2, 373 – 374 / OO 1, 383) y, al menos en uno de ellos, se insinúa cierta intimidad física (cf. SKS 2, 401 – 402 / OO 1, 406 – 408)²⁹. ¿Qué se puede deducir de la introducción en las notas del seductor de estos episodios ajenos al tema principal de su diario? La respuesta es bastante simple: la

27 Cf. “Lo que más temía era que pudiera llevarme demasiado tiempo completar el desarrollo” (SKS 2, 392 / OO 1, 399) y “¡Qué ocupado me tiene Cordelia! Y, sin embargo, pronto se habrá agotado el tiempo, mi alma reclama siempre rejuvenecimiento... ¿Por qué será tan bella una muchacha, y por qué durará tan poco?” (SKS 2, 422 / OO 1, 425). También cf. SKS 2, 413 / OO 1, 417 y SKS 2, 432 / OO 1, 433 – 434.

28 Karsten Harries ofrece un informe detallado de los mismos (cf. 2010, pp. 103 – 105).

29 En este relato, Johannes hace flagrantemente a un lado todas las reglas que sigue en la seducción de Cordelia.

dinámica que, en virtud de su método, Johannes le imprime al proceso de seducción es insuficiente para sostener su interés en ella. El seductor no encuentra en Cordelia ni en sí mismo la fuerza para poetizar lo vivido, por lo que se ve obligado a impulsarse en estos sucesos, a recurrir a la realidad, para vigorizar sus sentimientos³⁰.

¿Qué es lo que sucede cuando el seductor consigue llevar a término su plan? Cordelia finalmente se rinde y se ofrece por entero. El seductor ha logrado su cometido; pudo consumir, destruir completamente, su objeto. Ya no alberga ningún deseo hacia la joven, se ha liberado de ella (cf. SKS 2, 432 / OO 1, 434). Johannes se muestra satisfecho, porque cree haber alcanzado su meta: *condujo*³¹ meticulosamente a Cordelia al punto en el que la muchacha decide entregarse de manera voluntaria. ¿Está justificado el triunfalismo del seductor? El hecho de que Johannes deje de interesarse por Cordelia pone de manifiesto que lo que realmente deseaba era la *oposición*, la autonomía, de su objeto. Existe seducción mientras existe *resistencia*. El seductor anhelaba la libertad de Cordelia, eso es lo que realmente quería consumir. Sin embargo, Cordelia no puede entregarle su libertad o, para decirlo de otro modo, lo que Cordelia le entrega al seductor (su cuerpo) no es su libertad. Al fin de cuentas, la joven muchacha conserva su libertad. Johannes no puede dejar de admitir todo esto. Se ve forzado a reconocer que el objeto permanece. Cordelia no ha desaparecido³² y, por eso, concluida la historia, Johannes fantasea con la posibilidad de hacer algo por ella³³.

Las palabras que Johannes escribe al final de su diario “no quiero acordarme de mi relación con ella” (SKS 2, 432 / OO 1, 434) son sumamente reveladoras. Estas líneas, escritas al pasar, revelan que el *comentario perpetuo* ya no es posible. No se trata solamente de que ya no sea posible gozar de Cordelia en la realidad; sino de que tampoco es posible gozar de ella en la *poetización de la realidad*. El “no quiero acordarme de mi relación con ella” de Johannes pone manifiesto que la historia de seducción *ha consumido y destruido sus fuerzas vitales*. Desarmado frente a la realidad, el seductor reflexivo ya no tiene el poder suficiente para recrear artísticamente los sucesos de su existencia, ni para disfrutar de sí mismo a través de dicha recreación (cf. SKS 2, 296 / OO 1, 314).

El efecto que el final del *Diario del seductor* tiene para el programa de existencia estético se siente en el temple anímico que impregna la colección de aforismos que abre y marca el tono subjetivo de todo el primer volumen de *O lo uno o lo otro*. Por detrás de esa actitud socarrona de indiferencia y desinterés que el autor de los *Diapsalmata* intenta transmitir la mayor parte del tiempo se esconde una sensación sofocante de hastío vital. Probablemente, el fragmento que mejor refleja hasta qué extremo anímico y psicológico puede conducir el proyecto estético a un ser humano sea aquel en el que el pseudónimo A confiesa preferir el dormir profundo por sobre el sueño (cf. SKS 2, 37 / OO 1, 53). Cuando, a pesar de todos los prudentes recaudos, la búsqueda de placer ha terminado por anestesiar el placer, cuando el proyecto de gozar paulatinamente de las propias fuerzas finalmente las agota por completo, cuando *la vida ha sido lenta e incesantemente consumida* (cf. SKS 2, 34 / OO 1, 51); sólo parece quedar en pie el afán de una existencia sin yo, el anhelo de un apagón completo de la vida consciente y la nada. Pero, ¿cómo es posible *gozar de sí mismo* cuando ya no hay un sí mismo?

30 Es el mismo seductor el que reconoce todo esto: “Cuando la miro, mi alma se llena de solemnidad y, a la vez, de deseo. Por lo demás, esta muchacha me tiene sin cuidado, solo pido ese saludo, nada más, aun estando ella dispuesta a darlo. Su saludo me temple, y yo, por mi parte, transmito ese temple a Cordelia” (SKS 2, 384 / OO 1, 392).

31 El término danés “Forfører”, seductor, incluye la palabra “Fører”, conductor.

32 Las cartas de Cordelia, reproducidas por A al comienzo del texto, son la prueba más contundente de que Johannes no ha podido *borrar* sus pisadas sobre la realidad (cf. SKS 2, 297 / OO 1, 315).

33 Cf. “Si yo fuera un dios, haría por ella lo que Neptuno hizo por una ninfa, transformarla en hombre” (SKS 2, 434 / OO 1, 434). Liessmann lee en esta declaración de Johannes cierta preocupación de índole ética: Johannes quiere resguardar a Cordelia de futuras seducciones (cf. 2017, p. 147).

El programa vital del Único como existencia desesperada

Mostrarle al egoísta stirneriano que desperdicia su vida no tiene sentido, ya que el planteo mismo del joven hegeliano berlinés se sustrae a dicha crítica: lo que carece de un *telos* que trascienda el mero consumo de sí no puede echarse a perder. Kierkegaard se había medido con una posición similar en la sección final de su tesis doctoral de 1841 dedicada a la crítica de la ironía romántica. Reprocharle al ironista «no llegar a nada» en su intento por ejecutar el proyecto de *poetizarse a sí mismo* resulta inútil, puesto que el individuo que cultiva la ironía ha convertido el «no llegar a nada» en el más distinguido honor al que puede aspirar su existencia. El ironista, comenta Kierkegaard, se ufana de que todas sus acciones y ensayos, toda su *errancia* experimental, terminan hallando reposo en la nada (cf. SKS 1, 317 / CI, 303 – 304). Indudablemente, si la crítica quiere golpear su objetivo tiene que buscar una configuración distinta.

En este sentido, el *Diario del seductor* es, claramente, una crítica bastante más efectiva contra el proyecto estético-romántico. ¿Qué conclusión extrae A tras contemplar la figura estética que había perfilado en sus papeles? ¿Cómo caracteriza el autor de la primera parte de *O lo uno o lo otro* el programa existencial de *crear un mundo* a partir de la potencia artística del yo y luego consumirlo con fruición? Podría decirse que el modo de vida del seductor se asemeja a una madriguera: es algo similar a esa pequeña porción de territorio que un animal selecciona y acondiciona con el objetivo de que le sirva de amparo frente a los peligros que lo acechan. Una construcción de este tipo ha de ofrecer líneas de fuga. Pero, según A, el refugio que se ha edificado Johannes es un ambiente cerrado que carece de vías reales de escape.

De nada sirve que su zorrera tenga muchas salidas, pues en el preciso instante en que su angustiada alma cree ver ya la penetrante luz del día, resulta que se trata de una entrada, y así, cual espantada bestia salvaje perseguida por la desesperación, busca sin cesar una salida y encuentra sin cesar una entrada para dirigirse de nuevo a sí mismo (SKS 2, 298 / OO 1, 315 – 316)³⁴.

El veredicto de A es que la forma más extrema y pura de *esteticismo* colapsa por el peso de su propia dinámica. El *Diario del seductor* muestra las vicisitudes de un individuo que ha sido aprisionado por su propia *técnica de vida*. Johannes ha terminado perdiendo el control sobre el proyecto de controlar la realidad a través de su transfiguración poética. Irónicamente, el seductor *quedó bajo el dominio de su pretensión de dominar artísticamente la realidad*. La *sombría conclusión* a la que parece invitar-nos A es que Johannes, al radicalizar el programa del *esteticismo*, se ha convertido en el producto de un proceso anónimo sobre el cual ya no tiene injerencia alguna.

Esta misma crítica puede extenderse al programa del *disfrute de sí* stirneriano. El joven hegeliano berlinés plantea su *aut-aut*: o bien el individuo es *propiedad de un tercero* (un poseído), o bien se *adueña* de sí mismo (un egoísta voluntario)³⁵. *Adueñarse de sí mismo* implica destruir toda dependencia y toda heteronomía posibles. Por esta razón, el individuo ha de estar continuamente deshaciendo lo que ha hecho en el mundo (consumo de la alteridad) y lo que ha hecho de sí mismo (consumo de sí). El egoísta no puede detener su actividad, porque, si lo hiciera, perdería su poder sobre sí. Cualquier punto fijo, fuera o dentro suyo, se transforma en un obstáculo para su existencia. El yo stirneriano “se produce a través de su consumo y se consume a través de su producción. Se produce, puesto que el yo emerge de la historia singular de su consumo. Y se consume, porque el yo se disuelve en la corriente temporal de su propia producción” (Blumenfeld, 2018, p. 91). De esta manera, la defensa radical y extrema de la singularidad viviente, única e irrepetible, contra la universalidad impersonal desemboca en la afirmación de una existencia sin existente. ¿Qué es, entonces, lo que queda cuando se ejecuta de forma consecuente este proyecto? Un *proceso anónimo* de creación y destrucción incesante que

34 Comentando este pasaje, Harries plantea que Johannes no puede salir del *Diario* y que éste tiene algo de claustrofóbico (cf. 2010, p. 109).

35 Como agudamente observa Blumenfeld, la alternativa es clara: o bien soy *utilizado* por un tercero, *consumido* por otro, o bien yo mismo *me utilizo*, soy *auto-consumido*. No cabe una tercera alternativa (cf. Blumenfeld, 2018, p. 93).

resiste e impide toda concreción, toda estabilización de las fuerzas de la existencia. El individuo stirneriano queda al servicio de su propio programa vital y eso lo convierte, paradójicamente, en un *poseído*³⁶. No logra alcanzar lo que tanto lo desvela: la *posesión de sí mismo*, porque solo puede apropiarse de su ser en el acto mismo de destruirse (consumirse), esto es, al dejar de poseerse.

Empleando la máscara del psicólogo cristiano Anti-Climacus, Kierkegaard fue capaz de analizar el nexo que conecta el proyecto de la posesión radical de sí con el fenómeno de la auto-destrucción. Específicamente, el pensador danés articula conceptualmente esta conexión en la primera parte de la obra pseudónima *La enfermedad mortal* (1849) a través de una elucidación de la noción de *desesperación* (*Fortvilelse*). La palabra “desesperación” y sus derivados constituyen una *constelación* de términos empleada para cubrir tres elementos en el análisis del pseudónimo. Ante todo, nombra una situación objetiva de alienación existencial: la desesperación es una *falta de relación* (*Misforhold*) en la relación consigo mismo que es el yo. Además, denomina a los diversos grados de padecimiento anímico ante la situación objetiva anteriormente mencionada³⁷. Por último, también designa los distintos movimientos o esfuerzos *fallidos* ejecutados, inconsciente y conscientemente, por el yo para erradicar su situación objetiva de alienación y el sufrimiento subjetivo que aquella le genera.

La exposición de Anti-Climacus identifica tempranamente la desesperación, la *falta de relación en la auto-relación*, con una *distorsión* del vínculo del yo con su fundamento³⁸. Aquí es importante recalcar, como lo hace Wolfgang Janke, que la relación del yo con su fundamento no es un vínculo *adicional* junto a, o por encima de, la relación del yo consigo mismo, sino su más íntima y profunda verdad (cf. Janke, 1977, p. 395). El yo está desesperado porque no logra fundarse de forma correcta en el poder que lo ha puesto. Esta situación genera una fractura o escisión en la misma subjetividad: el yo está *separado* de sí mismo³⁹. Para *superar* esta escisión existencial, el yo emprende el intento de componer un lazo adecuado con su fundamento. Al respecto, Anti-Climacus añade una aclaración decisiva: el yo pretende religarse con su fundamento *sobre la base de sus propias fuerzas*. Ahora bien, intentar resolver de este modo la desesperación, lejos de erradicar el *déficit* existencial del yo, desemboca en su agravamiento (cf. SKS 11, 130 / EM, 34). La psicología cristiana de *La enfermedad mortal* interpreta el proyecto de superación de la desesperación exclusivamente a partir de sí mismo como un movimiento inmanente en el que el individuo existente procura *reducir* su fundamento a los márgenes de su propio ser. La *reducción del fundamento al yo* puede asumir *conscientemente* dos modalidades generales. La primera variante supone equiparar el fundamento del yo con una instancia o realidad externa al propio ser. El pseudónimo kierkegaardiano denomina esta modalidad como *desesperación debilidad o no querer ser sí mismo*. Esta clase de desesperación cifra la realización de la existencia en la adquisición de un bien terrenal, pues considera que la vida está incompleta e inacabada sin la posesión de dicho bien. Obviamente, estamos hablando de un existente que termina por anudar su realización vital a los vaivenes del mundo. Entre quienes padecen la desesperación *debilidad* podemos incluir al individuo que se esfuerza en pos del triunfo de la causa de alguna entidad supraindividual abstracta, como la nación, el pueblo, la clase, etc. (cf. SKS 11, 161 / EM, 68), o al que confunde el *ser sí mismo* con el desempeño diligente y exitoso de un rol social preestablecido, como ser un creyente

36 Según Constantinidès, el gesto existencial del egoísta stirneriano “corre entonces el riesgo de agotarse o, peor aún, de convertirse en rutina, tan impersonal en el fondo como la obediencia incondicional. Stirner se encierra deliberadamente en un círculo vicioso sin la menor posibilidad de superarlo, en la creencia de que así borrará definitivamente el horizonte del ideal” (2008, p. 170).

37 En relación a estas dos acepciones, Leonardo Rodríguez Duplá escribe: “Una cosa es la desesperación como sentimiento consciente y otra la desesperación como enfermedad del yo, la cual se manifiesta a menudo, pero no siempre -ésta es la tesis- mediante aquel sentimiento” (2022, p. 448).

38 Por obvias razones de extensión, me veo obligado a brindar una reconstrucción completamente sumaria y general del detallado estudio kierkegaardiano en torno a la desesperación y sus diversas formas o modalidades. En este sentido, deberé dejar de lado los matices y complejidades del texto para ofrecer una visión de conjunto de la primera parte de *La enfermedad mortal* funcional al desarrollo precedente y el objetivo específico del presente trabajo.

39 El término mismo “Fortvilelse” contiene esta idea de duplicidad y ruptura (cf. Rodríguez, 2017, pp. 293 – 294).

ejemplar, una madre de familia abnegada, un reputado hombre de negocios, un trabajador honrado y diligente, etc. (cf. SKS 11, 171 / EM, 80)⁴⁰. El hilo que enlaza estas diferentes opciones de existencia es la *negativa a vivir la vida realmente en primera persona* o, para usar las palabras de Anti-Climacus, el intento de *no existir como un yo o de deshacerse del propio yo*⁴¹. Stirner diría que la persona desesperada que *no quiere ser sí misma* es la que acepta *ser vivida por otro*, o sea, el individuo *poseído*.

La segunda variante de la desesperación supone establecer al yo como fundamento de su propio ser. Esta modalidad de la conciencia desesperada recibe el nombre de *desesperación de la desafío* (*trodsen*)⁴² o *querer desesperadamente ser sí mismo*⁴³. El proyecto vital de esta clase de desesperados consiste en la afirmación de la existencia en primera persona y el empoderamiento del yo. El individuo que *quiere ser sí mismo de forma desesperada* pretende recuperar las fuerzas que había depositado en el exterior y *apropiarse* o *adueñarse* de sí mismo. Para llevar adelante su proyecto, la subjetividad desafiante recurre al gesto auto-productivo. Este individuo “quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino *en el principio*. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo... sino que personalmente quiere construirlo de raíz” (SKS 11, 182 / EM, 93). La vida del desafiante es una constante exploración de sus posibilidades. Su actitud hacia sí mismo es enteramente experimental. Durante unos meses prueba la alternancia de parejas; los siguientes, la monogamia. Dedicar algunos años de su vida a militar en un proyecto progresista, pero luego se entrega a causas reaccionarias. No se ata a nada. Asume un proyecto concreto de vida con todas sus fuerzas y con la misma intensidad lo abandona cuando se aburre o se cansa. Lo que realmente quiere es tener el poder sobre sí mismo para comenzar siempre desde cero, sin jamás detenerse en un punto de apoyo. Pero con esta actitud, muy lejos de alcanzar en la realidad al yo que quiere ser, sólo logra disolverse en la *nada* de la posibilidad (cf. SKS 11, 182 – 183 / EM, 94)⁴⁴. El yo del desafiante es posibilidad indeterminada, “un mero devenir, sin nada fijo o delimitado que devenga” (Janke, 1977, p. 419). Lo interesante del planteo del pseudónimo es que admite que el desafiante puede sentirse completamente a gusto con su situación (cf. SKS 11, 183 / EM, 94). Ahora bien, el veredicto de Anti-Climacus es lapidario. En rigor de verdad, en el plano objetivo, la mentada autoridad del individuo sobre sí mismo es *ficticia* y meramente *hipotética*, porque la misma “nunca deja de estar sometida a la ley dialéctica de la legitimidad de la rebelión. Porque en definitiva todo depende aquí de la arbitrariedad del mismo yo” (SKS 11, 183 / EM, 94). El desafiante se considera *dueño de sí mismo*, pero, en realidad, está bajo el poder de su *desafío*.

El movimiento stirneriano de *auto-consumo* define de forma cabal el fenómeno de la desesperación que busca describir el pseudónimo. Anti-Climacus califica a la desesperación como una *Selvføtærelse*, una *autoconsumción* o, literalmente, un devorarse a sí mismo. Sin embargo, le añade a esta caracterización un adjetivo fundamental: este consumirse a sí mismo es *impotente* (*afmægtig*). Como ya se ha señalado, Stirner comprende que el constante proceso vital de creación, destrucción

40 El orden establecido, a través de las instituciones sociales y las tradiciones, le brinda a cada ser humano un abanico de *refugios* a los cuales puede recurrir para evadirse de la tarea de ser sí mismo. Por esta razón, según Alastair Hannay, el análisis del pseudónimo describe la *desesperación debilidad* como una suerte de *adicción* (dependencia) *al mundo* (cf. 2010, p. 462). El grado máximo de la *desesperación debilidad* se identifica con la existencia desgraciada de aquellos individuos que asumen externamente una identidad social, pero internamente se saben al margen de ella.

41 La descripción de la amante infeliz proporcionada por Anti-Climacus explica con claridad porque el dolor ante la pérdida de lo finito es un síntoma del rechazo profundo a existir como un yo. La joven muchacha mortalmente atormentada por la pérdida a su amado también pierde su propio yo, pues ha centrado la plenitud de su propio ser en un tercero (cf. SKS 11, 135 / EM, 40 - 41).

42 Demetrio Gutierrez Rivero opta por el término español “obstinación”. La elección del traductor no es del todo incorrecta puesto que con ella quiere hacer hincapié en el hecho de que el desesperado se aferra con firmeza y terquedad a su perspectiva. No obstante, como se verá, lo hace *en oposición* a un tercero. Por esta razón, preferimos el término “desafío”.

43 Anti-Climacus distingue entre una forma activa y otra pasiva. Por razones temáticas, de aquí en adelante nos ocuparemos exclusivamente de la primera forma.

44 La desesperación desafío manifiesta un fuerte aire de familia con el «vivir poéticamente» del ironista romántico de *El concepto de la ironía* y el esteta reflexivo de la primera parte de *O lo uno o lo otro* (cf. Rodríguez Duplá, 2022, pp. 458 – 459).

y recreación de sí desgasta inexorablemente las fuerzas del individuo. Por esta razón, concluye que lo más coherente es vivir desgastando la propia vida, como una vela que al encenderse se derrite gradualmente hasta desaparecer. Anti-Climacus, por su parte, sostiene que la llama de la desesperación es un *incendio frío* (*kolde Brand*). Siguiendo la metáfora de Stirner, se trata de una llama que *quema la vela sin ser capaz de consumirla enteramente* (cf. SKS 11, 134 / EM, 39 y Janke, 1977, pp. 404 – 405). La desesperación quiere hacer arder algo incombustible, pretende aniquilar algo inextinguible. El tormento del desesperado, escribe el pseudónimo, reside en no poder destruirse. Y es lógico que las cosas sean de ese modo, pues su “desesperación ha puesto fuego a una cosa refractaria al fuego, a algo que no puede ser pasto para las llamas, es decir: al yo” (SKS 11, 135 / EM, 40). ¿Cómo entender esta imposibilidad sin comprometerse con el dogma teológico de una existencia personal post-terrenal de carácter eterno? Desde una perspectiva estrictamente filosófica, la indestructibilidad del yo alude al hecho de que se encuentra ontológicamente *adherido* a sí mismo. En cada momento de su existir, mientras tenga duración, el yo no puede separarse enteramente de sí mismo, no puede escindirse de su ser así y no de otra forma. Es, en efecto, capaz de cambiar; sin embargo, pese a cualquier intento de evasión, no puede dejar de ser sí mismo, de ser quien es, de existir en *primera persona*, a través del cambio. Cualquier alteración de su sí mismo es precisamente eso: una alteración de *su* sí mismo, algo que le ocurre a *él*. Por tanto, si tuviera éxito en su proyecto de consumirse completamente hasta quedar reducido a la nada, ya no estaría allí para disfrutarlo. Mientras exista, su propia existencia desmiente el éxito de su proyecto. Dicho con otras palabras, la equiparación stirneriana entre *gozo de sí* y *consumo de sí* puede postularse teóricamente, pero no concretarse en la realidad efectiva. Quien experimenta en primera persona su destrucción, no puede deleitarse también en primera persona con dicha destrucción.

A modo de conclusión: el fundamento ontológico de la crítica de Kierkegaard al programa stirneriano

¿Cuál es la comprensión del yo que se encuentra a la base del proyecto del desafío? De acuerdo con Anti-Climacus, el empoderamiento del yo ensayado por el individuo desafiante no es más que la potenciación unilateral -y, como tal, desmesurada- de un aspecto parcial de su propio ser. Dicho con otras palabras: el problema del desafío radica en su comprensión reductiva del yo. Como ha señalado oportunamente Michael Theunissen, “el «querer-desesperadamente-ser-sí mismo» se desarrolla a partir de una voluntad desesperada de querer ser un yo, que no merece semejante denominación” (2005, p. 10)⁴⁵. El yo que esta clase de desesperado quiere ser se identifica con cierta dimensión de la realidad humana y, a la vez, rechaza selectivamente otra. Anti-Climacus puntualiza que el desafiante se reconoce como un «yo infinito y desde dicha infinitud procura configurar su «yo concreto». ¿Qué es el «yo concreto»? La noción de «yo concreto» nos habla del yo como “algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones, etc., y que está delimitado por unas u otras circunstancias concretas, etc.” (SKS 11, 182 / EM, 93 [traducción ligeramente modificada]). La *concreción* del yo incluye la serie de marcas que identifican al individuo en el mundo y lo distinguen de sus semejantes: su posición y logros sociales, su sexuación, sus rasgos corporales particulares, su carácter anímico, sus talentos o capacidades intelectuales, etc. Por tanto, podemos decir que el término alude a la *facticidad* del yo: es *lo dado* a cada quien en su existencia singular. El yo, sin embargo, no se agota en su *concreción*. Al respecto, Arne Grøn escribe que “el yo concreto es *aquello* con lo que uno se relaciona cuando se relaciona contigo mismo, pero el yo es relacionarse consigo mismo” (1994, p. 246). El término «yo infinito» precisamente alude a la facultad que tiene el

45 Sobre esta premisa, el especialista alemán extrae el siguiente resultado: cuando el yo quiere desesperadamente ser sí mismo, en realidad quiere ser un yo que no es y, por ende, *no quiere ser el yo que es* (cf. Theunissen, 2005, p. 12). Esta conclusión estaría en sintonía con un fragmento del mismo texto de *La enfermedad mortal* en el que Anti-Climacus sostiene que la *desesperación debilidad* habita dentro de la *desesperación desafío* (cf. SKS 11, 164 / EM, 72).

yo de relacionarse con aquello con lo que se relaciona, es decir, de relacionarse con aquello que le es *dado*. En suma, el individuo humano está *adherido* a su concreción, pero también puede *vincularse* volitivamente con ella: es tanto *facticidad* como *trascendencia*. Ahora bien, el «yo infinito» no es nada sustancial en sí mismo. Por esta razón, como afirma Eleanor Helms (cf. 2022, p. 89), en sentido estricto no es posible *ser* un «yo infinito». Se trata, meramente, de una actividad que puede ejecutarse en dos direcciones: *abstracción* y *concreción*. En el sentido de la *abstracción*, la actividad que es el «yo infinito» se da como movimiento de diferenciación de todas las marcas determinantes de la propia singularidad o como *despegue* o *ruptura* del yo de las garras de la exterioridad. La *abstracción* es la acción por la cual el individuo se *desnuda*. Pero este movimiento de *abstracción* constituye tan sólo la *primera forma* del «yo infinito» (cf. SKS 11, 170 / EM, 78 – 79). En el sentido de la *concreción*, la actividad que es el «yo infinito» se da como posicionamiento ante las marcas determinantes de la propia singularidad. En el caso óptimo, el movimiento de *concreción* se constituye como el “proceso en que un yo cualquiera asume infinitamente su yo real con todas sus dificultades y ventajas” (SKS 11, 170 / EM, 79)⁴⁶.

El «yo concreto» puede *ser asumido* por el «yo infinito» o no serlo. Simplificando las cosas, es posible afirmar que un ser humano desespera toda vez que no asume de forma apropiada su *concreción*. Tal es el caso del desafío que venimos comentando. Como se ha indicado anteriormente, este tipo de desesperado se extralimita. No se contenta con *asumir* su *concreción*, quiere *crearla ex nihilo*. De acuerdo con la perspectiva del autor pseudónimo, este proyecto existencial responde a una comprensión incorrecta de la realidad y las fuerzas específicas del «yo infinito». Cuando el individuo desafiante toma consciencia en primera instancia de su propia *concreción*, cuando se encuentra con ella en la existencia, la reconoce como algo que le ha sido *dado*, como una entidad terminada, completa, acabada, esto es, como un producto ajeno, como *algo que no es suyo*. Se consagra, entonces, a la empresa de *apoderarse* de su propia *concreción* a través de su producción o reelaboración. Lo que subyace a este proyecto es el presupuesto de que el individuo efectivamente posee enteramente bajo su poder la instancia a partir de la cual se ejecuta aquella reelaboración o producción de la propia *concreción*. El desafiante puede devenir el *propietario* de su «yo concreto», porque antes (en un sentido ontológico) es *propietario* del «yo infinito» que reelabora o produce al «yo concreto». Por esta razón, Anti-Climacus comienza su exposición del programa del desafío señalando que esta clase de desesperado quiere ser un yo *desligado* del poder que lo ha puesto (cf. SKS 11, 182 / EM, 93). Un yo que sólo es contemplado por sí mismo (cf. SKS 11, 182 / EM, 93 – 94); un yo, diría Stirner, *sin nada sobre sí*.

La viabilidad de todo el programa existencial del desafío reposa sobre la afirmación de la tesis de la *auto-posición* del «yo infinito». Expresado de otro modo, el proyecto del desafío colisiona con la definición ontológica del yo que oficia como introducción al tratamiento del fenómeno de la desesperación. Según la tematización del primer capítulo de *La enfermedad mortal*, el yo como *relación que se relaciona consigo mismo* es una *realidad derivada* (cf. SKS 11, 130 / EM, 33). Esta fórmula implica que el «yo concreto» es algo puesto o producido por otro -tesis, por lo general, incuestionable. Pero, a su vez, entraña que el «yo infinito» es algo puesto o producido por otro. El individuo desafiante no discute el carácter *derivado* de su *concreción*. De hecho, ese es justamente el problema que su proyecto existencial busca resolver. Si rechaza, en cambio, la idea de que su «yo infinito» también sea derivado; pues, de acuerdo con su programa, para recobrar su *concreción* es necesario actuar a partir de una instancia absoluta e incondicionada *enteramente propia*. La apuesta existencial del desafiante queda precisada en los siguientes términos. Si el individuo es *causa de sí mismo*, entonces no desespera.

46 *Abstracción y concreción* son movimientos que ya habían sido tematizados por el pseudónimo B en su exposición del gesto ético de auto-elección en su segunda carta. Comentando este aspecto de la teoría de B, Wilfried Greve define lo que aquí denominamos movimiento de *abstracción* con estas palabras: “[el individuo] se hace consciente de que él mismo es sujeto, punto unitario de su propia inmediatez, sin ser idéntico con ésta sino consigo mismo en ella” (1998, p. 23). A su vez, Greve describe el movimiento de *concreción* de este modo: “yo se dirige a esta inmediatez, la hace transparente, la afirma y la traslada a la propia responsabilidad” (1998, 23). Para un análisis de estos aspectos de la auto-elección ética de la personalidad también puede consultarse Rodríguez, 2017, pp. 299 – 300.

Para un individuo *auto-producido* no cabe la posibilidad de un permanente *no querer ser el yo que se es* (desesperación *debilidad*), puesto que, gracias a su actividad, él es *capaz de ser el yo que quiere ser* (supera la desesperación y alcanza la coincidencia consigo mismo).

Para Anti-Climacus, el hecho de que el individuo desafiante esté constantemente recreándose a sí mismo es la prueba incontrastable de la inconmensurabilidad entre su *querer ser* y su *ser efectivo*. Cada nuevo proyecto que se ve obligado a emprender el desafiante desmiente su capacidad para alcanzar por sí mismo una configuración satisfactoria de su propia realidad. El individuo desafiante, a pesar de todos sus planes, experimentos y esfuerzos, no logra coincidir consigo mismo, sino todo lo contrario. Su recurso al «yo infinito» es el refugio en una capacidad de la cual no es posible disponer ni controlar por completo. La descripción de la experiencia de la conciencia desesperada de Anti-Climacus socava la propiedad y autoridad que el desafiante pretende detentar de manera absolutamente privada sobre el poder apropiador que ejerce en su existencia. Según el pseudónimo, la propiedad y autoridad que todo yo humano tiene sobre sí mismo es *derivada*. En términos estrictamente filosóficos, esta *derivación* significa que en su constitución más íntima el yo humano, en cierto punto, depende ontológicamente de un factor externo a él.

La crítica del pseudónimo Anti-Climacus al desafío se aproxima en líneas generales a la de Feuerbach a Stirner. “Yo soy mi género (*Gattung*)” (Stirner, 2013a, 231), escribe Stirner. Con esta frase contundente, plantea que el individuo existente es meramente *sí mismo*, una realidad ontológicamente solitaria y carente de *género*. El lema del *Único* “ningún otro sobre mí” se resuelve, en última instancia, en el lema “ningún otro dentro de mí”. A su turno, Feuerbach le recuerda al autor de *El único y su propiedad* que la independencia y autosuficiencia son los predicados onto-teológicos por antonomasia. Por esta razón, el *Único* de Stirner merece ser calificado como “un resto indigesto del viejo supranaturalismo cristiano” (Feuerbach, 1962, 152). Frente a Stirner, tanto Feuerbach como Kierkegaard insisten en la idea de que el individuo real, el ser humano de carne y hueso, se encuentra en un vínculo de dependencia física, psicológica y espiritual con un otro. Para el autor pseudónimo de *La enfermedad mortal*, el existente humano jamás es exclusivamente sí mismo, pues su *ipseidad* (referencia a sí) es a la par relación con la *alteridad* (cf. SKS 11, 130 / EM, 33 – 34). Pocos años antes, en 1844, el pseudónimo Vigilius Haufniensis escribía en *El concepto de la angustia* que el individuo humano es “a la vez él mismo y toda la especie, de manera que toda la especie participa del individuo, y el individuo de toda la especie” (SKS 4, 335 / CA, 148). *El yo humano no tiene a los otros sobre sí, sino profundamente enraizados dentro suyo*. El error de Stirner consiste en postular la existencia de un núcleo impoluto de la subjetividad, consiste en pasar por alto que cualquier monólogo interior auto-configurador se fundamenta en la existencia concreta de terceros (cf. Feuerbach, 2009, pp. 53 – 54 y p. 133). Contrariamente a lo planteado por el joven hegeliano berlinés, un yo desligado del otro, encerrado y basado en sí mismo, sólo puede *ocupar el lugar* del ser supremo (Dios o Espíritu Absoluto) prolongando la mentalidad teológica, pero jamás puede *suprimir* al ser supremo (cf. Feuerbach, 1964, pp. 153 – 156)⁴⁷.

Referencias

Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. Presses Universitaires de France.

Beiser, F. (2011). Max Stirner and the End of Classical German Philosophy. En D. Moggach (Ed.), *Politics, Religion and Arts. Hegelian debates* (pp. 281 – 300). Northwestern University Press.

47 De acuerdo con Stirner, como ya se ha visto, el vínculo teológico no está definido por un objeto concreto, sino por la modalidad del vínculo: toda relación en la cual el individuo dependa de un tercero es de carácter teológica. Por lo tanto, la teología es suprimida sólo si el individuo destruye todo lazo de dependencia (cf. Penzo, 1991, pp. 766 – 767). Feuerbach, en cambio, considera que lo teológico se supera comprendiendo cuál es la verdadera naturaleza de la dependencia. Esta auténtica dependencia es bidireccional y tiene lugar entre el individuo, por un lado, y el género y la naturaleza, por el otro.

- Blumenfeld, J. (2018). *All things are nothing to me. The Unique philosophy of Max Stirner*. Zero Books.
- Buber, M. (1936). «Der Einzige» und «der Einzelne». *Synthese*, 1, 300 – 308.
- Constantinidès, Y. (2008) «*Mir geht nichts über Mich!*». La critique paradoxale de l'idéal religieux chez Max Stirner. *Revue germanique internationale*, 8, 175 – 193.
- D'Angelo, V. (2017). *La noche del mundo. Una lectura de la relación entre nihilismo y política* [Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].
- Dewey, B. (1995). Seven Seducers: A Typology of Interpretations of the Aesthetic Stage in Kierkegaard's *The Seducer's Diary*. En R. Perkins (Ed.), *International Kierkegaard Commentary. Either/Or, Part I* (pp. 159 – 201). Mercer University Press.
- Du Toit, A. (1971). *Die Kategorie van die enkeling by Soren Kierkegaard en Max Stirner*. [Tesis de maestría, Universiteit van Pretoria].
- Espinosa, S., Guzman, G. y Villegas, L. (2018). Dos antihegelianos: Stirner y Kierkegaard. *Revista Digital FILHA*, 19. <http://www.filha.com.mx>
- Falkenfeldt, H. (1922). Kierkegaard und Stirner. *Neue Badische Landeszeitung*, 25.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Feuerbach, L. (1964). Sobre *La esencia del cristianismo* en relación a *El único y su propiedad*. En E. Vásquez (Ed.), *Textos escogidos* (pp. 143 – 160). Universidad Central de Venezuela.
- Greve, W. (1998). El dudoso eticista. *O lo uno o lo otro II*, de Kierkegaard. *Enrahonar*, 29, 19 – 33.
- Grøn, A. (1994). Selv hos Kierkegaard. *Psyke & Logos*, 15, 235 – 249.
- Hannay, A. (2010). *Kierkegaard. Una biografía*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Harries, K. (2010). *Between Nihilism and Faith. A Commentary on Either/Or*. Walter de Gruyter.
- Helms, E. (2022). Kierkegaard's Metaphysics of the Self. En J. Hanson y S. Krishek (Eds.), *Kierkegaard's The Sickness unto Death. A critical guide* (79 – 94). Cambridge University Press.
- Janke, W. (1977). *Historische Dialektik: Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*. Walter De Gruyter.
- Kramer, B.. *Zum theoretischen und praktischen Zusammenhang des Begriffs Subjektivität im philosophischen Horizont Kierkegaards*. [Tesis doctoral, Universität Carolo Wilhelmina zu Braunschweig].
- Kierkegaard, S. (1968 – 1978). *Søren Kierkegaards Papirer*. Editado por N. Thulstrup. Gyldendal (Pap)
- Kierkegaard, S. (1994 – 2008). *Søren Kierkegaard Skrifter*. Editado por N. Cappelørn, J. Garff, A. Hansen, J. Knudsen, J. Kondrup, A. McKinnon y F. Mortensen. Gad (SKS)
- Kierkegaard, S. (2023). *Etapas en el camino de la vida. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 6*. Trotta (EcV).
- Kierkegaard, S. (2016). El concepto de angustia. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 4/2* (125 – 178). Trotta (CA).
- Kierkegaard, S. (2009). *La enfermedad mortal*. Trotta (EM).
- Kierkegaard, S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 3*. Trotta (OO 2)
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I. Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 2*. Trotta (OO 1).

- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto de ironía. En *Escritos de Søren Kierkegaard. Volumen 1* (65 – 356). Trotta (CI).
- Leopold, D. (2019). The Non-Essentialist Perfectionism of Max Stirner. En D. Moggach, N. Mooren y M. Quante (Eds.), *Perfektionismus der Autonomie* (269 – 289). Brill.
- Liessmann, K. (2017). 8. Schattenrisse / Das Tagebuch des Verführers: Im Schatten des Eros: (EO1, 197–254 / 351–521; SKS 2, 163–209 / 291–432). En H. Deuser y M. Kleinert (Eds.), *Søren Kierkegaard: Entweder – Oder* (131–150). Walter de Gruyter.
- Löwith, K. (1968). *De Hegel a Nietzsche: La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Editorial Sudamericana.
- Lübcke, P. (1984). Selvets ontologi hos Kierkegaard. *Kierkegaardiana*, 13, 50 – 62.
- Miles, T. (2013). *Kierkegaard and Nietzsche on the best way of life. A new method of Ethics*. Palgrave Macmillan.
- Moggach, D. (2011). Postkantian Perfectionism. En D. Moggach (Ed.), *Politics, Religion and Art. Hegelian debates*. Northwestern University Press.
- Newman, S. (2002). Max Stirner and the Politics of Posthumanism. *Contemporary Political Theory*, 1, 221 – 238.
- Olivares Bøgeskov, B. (2015). *El concepto de felicidad en las obras de Søren Kierkegaard: principios psicológicos en los estadios estético, ético y religioso*. Universidad Iberoamericana Ciudad de México.
- Penzo, G. (1991). Interpretazione esistenziale di Max Stirner. *Rivista di Storia della Filosofia*, 46, 4, 755 – 768.
- Peña Arroyave, A. (2023). Paisajes de la desdicha. *O lo uno o lo otro I* de Søren Kierkegaard como *Antibildungsroman*. Un acercamiento. *Reflexiones marginales*, 75. <https://reflexionesmarginales.com/>
- Quante, M. (2019). Max Stirners Kreuzzug gegen die Heiligen, oder: Die Selbstaufhebung des Antiperfektionismus. En M. Quante y A. Mohsen (Eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz* (245 – 263). Brill.
- Rodríguez, P. (2017). El concepto de alienación en Kierkegaard: análisis del concepto ético de desesperación como descripción kierkegaardiana de la vida dañada. *Areté*, 29, 2, 291 – 303.
- Rodríguez Duplá, L. (2022). Kierkegaard y las formas de la desesperación. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 49, 445 – 464.
- Schaller, J. (1847). *Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's*. Hinrichsschen.
- Stirner, M. (2013a). *El único y su propiedad*. Valdemar.
- Stirner, M. (2013b). *Escritos menores*. Pepitas de Calabaza.
- Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair*. Princeton University Press.
- Viallaneix, N. (1977). *Kierkegaard. El único ante Dios*. Herder.
- Walsh, S. (1994). *Living poetically: Kierkegaard's existential aesthetics*. Pennsylvania State University Press.