

LA CRÍTICA AL CONCEPTO DE DIOS Y SUS CONSECUENCIAS POLÍTICAS EN EL PENSAMIENTO ANARQUISTA POST FEUERBACHIANO Y POST HEGELIANO: MIJAÍL BAKUNIN Y MAX STIRNER

THE CRITIQUE TO THE CONCEPT OF GOD AND ITS POLITICAL CONSEQUENCES IN THE POST-FEUERBACHIAN AND POST-HEGELIAN ANARCHIST POLITICAL THOUGHT: MIKHAIL BAKUNIN AND MAX STIRNER

Héctor Jiménez García

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, España.

hector.jimgarci@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7193-5960>

Recibido: julio de 2021

Aceptado: septiembre de 2021

Palabras clave: Anarquismo, Dios, Humanismo, Bakunin, Stirner.

Keywords: Anarchism, God, Humanism, Bakunin, Stirner.

Resumen: El pensamiento político anarquista ha hallado tradicionalmente en la divinidad un objeto teórico de recurrencia opositiva. En este estudio se pretende abordar el problema teológico-político en la obra de Mijaíl Bakunin y de Max Stirner, quienes partiendo de la crítica a la idea de Dios despliegan paradigmas políticos antiestatistas enfrentados, y comprender por tanto de qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales. Primeramente, se analizará su disenso alrededor de la interpretación de la crítica teológica de Feuerbach y consecuentemente, alrededor del humanismo y la modernidad. Estas divergencias en la crítica de Dios se trasladarán analíticamente, tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo, a las propuestas de organización política que ambos pensadores despliegan, trazando un marco de comprensión comparativo y matizado a la luz de Hegel y la dialéctica del señor y el siervo.

Abstract: Traditionally, anarchist political thought has found in divinity a theoretical object of opposition. The aim of this study is to explore the theological-political problem in the work of Mijaíl Bakunin and Max Stirner, which develop antithetical anarchist paradigms grounded in a shared critique to the idea of God, and thus understand how the conceptualization of God in these two authors influences their political philosophy and how their doctrinal developments are diversely related.

Firstly, I will analyse their dissent around the theological critique of Feuerbach and consequently, around humanism and modernity. Secondly, these divergences in the critique to the idea of God will be analytically translated, both in a positive and a negative sense, to the proposals of political organization that both thinkers put forward, outlining a comparative and nuanced comprehension frame in the light of Hegel's master-slave dialectic.

1. Introducción

1.1 Genealogía y pregunta de investigación

Carl Schmitt escribió en su *Teología política* que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). Mediante un examen superficial de la historia del pensamiento occidental, esta sentencia cobra un sentido aún más pleno, evocando múltiples muestras de una atávica imbricación entre las discusiones acerca de la divinidad y las cuestiones de cuño político.

En la Grecia clásica, una de las primeras apariciones del concepto de teología se da precisamente en el seno de las construcciones teórico-políticas que Platón presenta en *La República* (D'Auria, 2010: 60). Asimismo, en múltiples pasajes de la Biblia se da cuenta de la relación entre el poder divino y el poder político, subrayando que “Dios reina sobre las naciones” (Salmos 47:8), idea que San Agustín retomará para afirmar que “la providencia de Dios funda los reinos de los hombres” (San Agustín, 1992: 134).

En la modernidad, la correspondencia entre el poder político y el poder divino, lejos de difuminarse, se acrecienta, fundando las bases del absolutismo de la mano de autores como Jean Bodin, Jacques-Bénigne Bossuet o Robert Filmer, postulando este último en el *Patriarca o el poder natural de los reyes* el carácter filial de la potestas del monarca, directamente proveniente de Dios (Filmer, 2010). Más adelante, en el contexto de la Reforma, Juan Calvino delinea paradigmáticamente una visión subordinada de la autoridad política frente a la autoridad religiosa, de tal forma que “la Iglesia ejerce una función de vigilancia crítica y parenética frente al poder” (Martí, 2003: 73).

Sobre este inabarcable mar de correspondencias entre lo teológico y lo político, la filosofía política anarquista irrumpe como un elemento disruptivo, no sin reconocer el peso de la tradición que le precede. Pierre Joseph Proudhon, el primer autor en llamarse a sí mismo anarquista (Proudhon, 2005: 220; González, 2011: 259), es perfectamente consciente de este nudo gordiano y observa que “el gubernamentalismo [...] ha nacido de una teoría de la providencia. Entre los modernos, como en la antigüedad, el sacerdocio es el padre del gobierno” (Proudhon en D'Auria, 2010: 62), mas no se priva de arremeter contra el fundamento divino de esta relación, escribiendo que “Dios es el mal” (Proudhon en Negro, 1975: 115), “una idea fatal” (Proudhon, 2005: 26).

Siguiendo la brecha abierta por Proudhon, se despliega frente a nosotros un fecundo campo de análisis en el que adentrarnos a fin de desgranar las conexiones entre la crítica a Dios y la construcción de propuestas políticas sobre el vacío que este deja. Para hacerlo, me centraré en el estudio de dos de los más prominentes autores anar-

quistas del siglo XIX: Mijaíl Bakunin y Max Stirner. Su relevancia comparada viene dada por dos factores principales.

En primer lugar, ambos son pensadores decisivamente influenciados por Hegel y el ambiente intelectual de los jóvenes hegelianos, entablando relaciones con Marx, Engels y los hermanos Bauer (Dolhoff, 2017: 15; 18; Hernández, 2004: 13) y siendo asimismo influidos polémicamente por el legado de Feuerbach (D'Auria, 2014: 64). A pesar de que no se mencionan entre sí en sus obras ni entran en polémica directamente (Feiten, 2013: 118), Engels sentenció que Stirner es “el profeta del anarquismo moderno” y que Bakunin “ha tomado muchísimo de él” (Engels, 2006: 16). A juzgar por esta atrevida aserción y por los factores contextuales que los unieron, merece la pena examinar comparativamente a estos dos pensadores.

En segundo lugar, y mucho más importante, la pertinencia del estudio tiene una raíz teórica, y es el hecho de que ambos autores parten de una furibunda crítica a la idea de Dios y construyen sus propuestas políticas antitéticas en consecuencia: mientras que Bakunin es el paladín del anarquismo colectivista basado en la igualdad comunitaria, Stirner es el precursor de un anarquismo individualista o egoísta crítico con cualquier ideal igualitario de reciprocidad comunitarista. Trataremos precisamente de comprender y dar sentido a cómo de una negación de Dios aparentemente compartida se derivan concepciones políticas enfrentadas. Así pues, la pregunta de investigación que guiará el ensayo puede postularse como sigue:

¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales?

Una vez presentadas las claves para dar una respuesta a este interrogante, no solamente se posibilitará la comprensión comparada de Bakunin y Stirner sobre la disputa teológico-política, sino que quizá sea posible aventurar a modo de complemento reflexivo que estos autores se insertan en la historia de las ideas desde un ángulo crítico particular de la teología política schmittiana: la antiteología política.

1.2 Metodología

Para llevar a cabo el estudio, se organizará metodológicamente en tres secciones centrales interconectadas (2, 3 y 4), precedidas de la presente sección introductoria (1), que incluye un marco teórico, y seguidas de una sección conclusiva (5).

En la segunda sección, se presentarán las tesis principales de Mijaíl Bakunin y de Max Stirner que habrán de orientar el trabajo en cuanto al tránsito teórico de la crítica a la idea de Dios hacia la construcción propositiva de paradigmas políticos antiestatistas.

En la tercera sección, se analizará comparativamente el rechazo de la idea de Dios por parte de ambos pensadores a la luz de su posicionamiento divergente frente a las tesis de Feuerbach, haciendo emerger los dos sujetos metodológicos diferenciados desde los que Bakunin y Stirner edifican sus doctrinas. Posteriormente, el disenso frente a la interpretación de Feuerbach se trasladará a una oposición en torno a la consideración del humanismo. Por último, se reinterpretarán las diferencias en la crítica a Dios como posicionamientos dispares sobre la modernidad filosófica.

En la cuarta sección, se presentarán las implicaciones políticas de los desarrollos

apuntados en la sección anterior, primero como corolario político negativo del esquema dual frente a Feuerbach y al humanismo; y segundo, complementando esta comprensión con una interpretación política positiva y divergente de Hegel que se asentará sobre la distinción de sujetos metodológicos realizada previamente.

1.3 Marco teórico

Encarar este análisis de forma rigurosa pasa por encuadrarlo en los desarrollos teóricos acerca de la correspondencia entre Bakunin y Stirner más prominentes en el estado actual de la cuestión.

Para ello, introduciré principalmente a Saul Newman, quien en su libro *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power* (2001) ofrece un marco exegético centrado en la oposición entre Bakunin y Stirner en términos de humanismo y antihumanismo, relacionados con su diversa interpretación de Feuerbach. Newman sostiene, efectivamente, que “el anarquismo es una filosofía humanista radical fundamentalmente influenciada por el sueño de Feuerbach de ver al hombre en el lugar de Dios” (Newman, 2001: 8)¹, de forma que “el anarquismo es la historia del hombre: su evolución [...] hacia un estado de humanidad” (Newman, 2001: 37)²; mientras que, por el contrario, entiende las ideas de “Max Stirner como una crítica del hu-

1. En lo sucesivo, se facilitará a pie de página la versión original de aquellas citas que procedan de textos escritos en inglés. La traducción al castellano es mía. En este caso: “Anarchism is a radical humanist philosophy fundamentally influenced by Feuerbach’s dream of seeing man in the place of God” (Newman, 2001: 37).

2. “Anarchism is the story of man: his evolution [...] to a state of humanity” (Newman, 2001: 37).

manismo anarquista, en particular de la idea de esencia humana, la cual Stirner contempla como un constructo ideológico opresivo que niega toda diferencia e individualidad” (Newman, 2001: 9)³.

Consecuentemente, Newman expresa la divergencia entre ambos autores mediante una acentuada oposición entre un anarquismo bakuniano humanista y un stirnerianismo antihumanista, marco recuperado tácita o explícitamente por intérpretes como Aníbal D’Auria (2010) o Brian Morris (2014) y el cual hace referencia al debate terminológico de si Stirner se puede considerar anarquista. En este sentido, Paul Eltzbacher incluyó a Stirner dentro de tal categoría general (Feiten, 2013: 119), sin embargo, otros estudiosos coincidentes con Newman como Michael Schmidt y Lucien van der Walt consideran que, a riesgo de negligir los matices que separan a Stirner de anarquistas como Bakunin o Kropotkin, no se le puede aplicar esta etiqueta, definiendo su posición como “individualismo misantrópico burgués” (Schmidt y van der Walt en Feiten, 2013: 119)⁴.

El esquema newmaniano adquirirá un peso interpretativo clave en la tercera y cuarta sección del trabajo, permitiendo su análisis a la luz de Feuerbach y el despliegue de su inherente carga política.

2. Bakunin y Stirner

Dispuestos los prolegómenos, adentrémonos en la presentación selectiva y ra-

3. “[...] Max Stirner as a critique of humanist anarchism, in particular of the idea of human essence, which Stirner sees as an oppressive ideological construct denying difference and individuality” (Newman, 2001: 9).

4. “Misanthropic bourgeois individualism” (Schmidt y van der Walt en Feiten, 2013: 119).

zonada de los desarrollos principales de ambos autores.

2.1 Mijaíl Bakunin: de la crítica de Dios al comunitarismo colectivista

Mijaíl Aleksándrovich Bakunin (1814-1876) graba su nombre en la historia del pensamiento antiteológico gracias a las críticas sin concesiones que lleva a cabo en tres de sus obras tardías: *Consideraciones filosóficas*; *Federalismo*, *Socialismo* y *Antiteologismo*; y preeminentemente, *Dios y el Estado*.

Para presentar sus tesis, es preciso comenzar con el surgimiento de la idea de Dios⁵. Según Bakunin, “el poder de abstracción y generalización” (Bakunin, 2014: 127) que posee el ser humano es al mismo tiempo uno de los factores decisivos que lo separa de los animales y condición *sine qua non* para la representación de las ideas divinas. Posibilitado por esta facultad, “el hombre primitivo” busca desesperadamente explicarse lo que le rodea a través de “la generalización de los fenómenos naturales”, de tal manera que “adoró sucesivamente todos los fenómenos más grandiosos y terribles de la naturaleza” (Bakunin, 2014: 128). Con el paso de los siglos, esta adoración de la naturaleza cristaliza en la adoración de las divinidades que la representan: “los pueblos primitivos [...] han creado sus dioses” (Bakunin, 2014: 64).

Bakunin concibe este momento de creación de lo divino como una caída trágica del ser humano ante las abstracciones

de las cuales es el artífice, puesto que la divinidad no se descubre como un ente separado de su creador en un sentido neutral, sino que “el hombre, su verdadero creador, después de haberla sacado de la nada sin darse cuenta, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo” (Bakunin, 2014: 24).

Esta comprensión radical se quedaría en una visión parcial e incompleta si no se considera dentro de la vehemente polémica anti-idealista de Bakunin, quien no solamente concibe que el hombre se esclaviza ante la idea de Dios (Bakunin, 2011: 26; Bakunin, 2014: 24;27;64), sino que el conjunto de lo material se ve vaciado y menoscabado por las abstracciones idealistas: “Han quitado a la materia la inteligencia, la vida, todas las cualidades determinantes [...] han atribuido todas esas fuerzas [...] al ser imaginario creado por su fantasía abstractiva” (Bakunin, 2014: 14). Así, la “vil materia” perece ante la afirmación de la idea, siendo Dios como “ser supremo” (Bakunin, 2014: 14) el pináculo de esta retorcida inversión idealista⁶ que se resume sucintamente en que “cuanto más se enriqueció el cielo [...] más miserable se volvió la tierra” (Bakunin, 2014: 130). La presente crítica al vaciamiento de lo material puede leerse como un dardo extemporáneo al legado de Platón y a las consecuencias perdurables de su caracterización bipartita del mundo entre *kosmos horatos* como “mundo visible” y *kosmos noetos* como “mundo inteligible” (*Rep.VII*, 517a-c).

Llegados a este punto, ¿cómo se transita desde la crítica materialista de la idea de Dios hacia la crítica del poder estatal?

5. Aunque por convención formal escribiré “Dios” en mayúscula, Bakunin lo escribe, no sin intención, siempre en minúscula.

6. Bakunin, con su incisiva prosa, llama a Dios “el último refugio y la expresión suprema de todos los absurdos y contradicciones del idealismo” (Bakunin, 2014: 101).

Bakunin traza una vía de argumentación centrada en la relación asimétrica y abusiva del individuo con su Dios. El ruso afirma que, por la gracia de Dios que sostiene los reclamos idealistas, el hombre empobrecido ante la abstracción divina anhela poseer un “alma inmortal”⁷ (Bakunin, 2014: 83), que es entendida como una chispa divina e infinita insertada en la materialidad finita y denostada de cada ser humano⁸. Esta infinitud que los idealistas presuponen en el interior de cada individuo conlleva un profundo aislamiento intersubjetivo, puesto que “un ser infinito en sí no puede reconocer a otro que sea igual a su lado” (Bakunin, 2014: 84), de suerte que “dotado de un alma inmortal [...] el hombre es un ser eminentemente antisocial”⁹ (Bakunin, 2014: 86). Independiente de toda atadura con sus semejantes, el ser humano se transforma en un individuo que “no tiene necesidad más que de dios” (Bakunin, 2014: 107) y los hombres, en este cautiverio interno con su propia ficción, desarrollan un amor asimétrico hacia la divinidad, la cual al no tener necesidad de nada ni de nadie “no puede amarlos; y lo que se llama su amor hacia los hombres no es más que su aplastamiento absoluto” (Bakunin, 2014: 110).

7. A este respecto, Bakunin alega que “la existencia de un dios personal, la inmortalidad del alma, son dos ficciones inseparables” (Bakunin, 2014: 102).

8. Bakunin explora de forma más profunda el tema de la inmortalidad del alma y de sus inherentes contradicciones en las *Consideraciones filosóficas* (1977).

9. El carácter antisocial propio del hombre en la cosmovisión idealista-liberal, también lo ha criticado recientemente Judith Butler, retratando a los seres humanos así concebidos como “criaturas que constantemente imaginan la autosuficiencia”, al igual que el recién nacido imagina su exclusividad e independencia frente a la madre en el lacaniano “estado del espejo” (Butler, 2020: 47).

De este modo, cuando el hombre recibe el mandato divino de amar al prójimo “por amor a dios” (Bakunin, 2014: 109), lo que ejecuta es una mimesis de este amor divino al que él mismo está sometido, dándose que “tratar a los hombres según dios manda no puede significar otra cosa que tratarlos como esclavos” (Bakunin, 2014: 111) y “bajo un prisma completamente instrumental” (Bakunin, 2014: 107). Se funda así el “gobierno” (Bakunin, 2014: 114) como principio rector de las interacciones relacionales en el que “la autoridad divina se transforma en autoridad humana y [...] la iglesia funda el Estado” (Bakunin, 2014: 111), pues “esclavos de Dios, los hombres deben serlo también de la iglesia y del Estado” (Bakunin, 2014: 51). Bakunin hace derivar de la relación degradante del hombre aislado con Dios, su relación con los demás individuos y las perniciosas consecuencias de esclavitud asfixiante bajo el Estado fundado en el ignominioso amor divino.

Es precisamente en atención a esta crítica que podemos dar cuenta preliminarmente de la propuesta colectivista de Bakunin. El anarquista ruso niega decididamente la anterior comprensión antropológica, señalando que “ese individuo humano solitario y abstracto es una ficción” que constituye “el error común y fundamental de todos los idealistas” (Bakunin, 2014: 100). Contra esta visión solipsista, esgrime que los seres humanos “se encuentran al nacer a la vida en sociedad, de la cual ellos no fueron jamás los creadores, sino los productos”¹⁰ (Bakunin, 2014: 86).

10. Esta comprensión guarda mucha relación con el posterior aserto de Kropotkin: “El hombre no ha creado la sociedad. La sociedad es anterior al hombre” (Kropotkin, 1915: 10).

Sin embargo, Bakunin no se estanca en la afirmación de la sociedad como un ente colectivo preexistente y determinante para el individuo, sino que reclama esta sociedad como el ámbito en el que el individuo alcanza la verdadera emancipación en la “libertad humana” (Bakunin, 2014: 22;28;46;120) cuya base estriba en la fraternidad “porque no puede ser realizada más que por la sociedad y sólo en la más estrecha igualdad y solidaridad de cada uno con todos” (Bakunin, 2014: 91). Bakunin, pues, pone en el centro de su ideal colectivista la humanidad compartida como “la luz humana, la única que puede calentarnos e iluminarnos” (Bakunin, 2014: 22), en una “negación revolucionaria” (Bakunin, 2014: 21) de la divinidad y de todo poder que de ella se derive, consagrándose una “rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana” (Bakunin, 2014: 91); en fin, contra Dios y su vulgar sucedáneo, el Estado.

Este es uno de los posibles recorridos teóricos por la obra de Bakunin que nos permiten aprehender de qué modo de la negación del Estado y la defensa de una organización anarquista colectivista se siguen la negación de Dios. Pasemos ahora a contemplar el anverso de la moneda.

2.2 Max Stirner: de la crítica de Dios al asociacionismo egoísta

Johann Caspar Schmidt (1806-1856), más conocido por su *nom de plume* Max Stirner, se granjea un polémico lugar en los anales del antiteologismo con su obra magna *El único y su propiedad*.

Stirner realiza una historia intelectual de la idea de Dios, concibiéndolo como un producto de la transición entre “los anti-

guos y los modernos” (Stirner, 2013: 44); “surgió de los dolores de su parto” (Stirner, 2013: 59). En el intento de los clásicos por descifrar los misterios de la *physis* y por alcanzar “la sabiduría del mundo” hallaron accidentalmente a Dios, como un “superador del mundo”, un “espíritu” (Stirner, 2013: 58) que está fuera de este. Los modernos, por su parte, ya no se interesaron por el mundo, sino que quisieron mirar más allá de este Dios, embarcándose en una “erudición de Dios” (Stirner, 2013: 58) infructuosa, pues este “ser supremo” (Stirner, 2013: 72) resulta ser una ilusión: “el espíritu, lo único que ama el cristiano, no es nada [...] es una mentira” (Stirner, 2013: 57). Mas esta ilusión que se autogenera ejerce un poderoso y peligroso influjo sobre los seres humanos, para los cuales el espíritu ha creado “un mundo fantasmal” (Stirner, 2013: 67) poblado de abstracciones externas a sí mismo y de “seres elevados a los que servir y por los que sacrificarse” (Stirner, 2013: 69).

Stirner, apenas ha caracterizado la naturaleza fantasmagórica de las fantasmagorías que acosan al individuo, incide en un punto de desplazamiento fundamental: el cristianismo, lejos de disolverse en la crítica moderna, ha adoptado una nueva forma: “El cristianismo [...] ha sido transfigurado, y el cristianismo descubierto es...lo humano” (Stirner, 2013: 384) de manera que “el fantasma ha atraído un cuerpo, el Dios se ha hecho Hombre” (Stirner, 2013: 74). Así pues, con el alzamiento del antropocentrismo y la razón moderna, el individuo no se ha liberado de los espíritus que lo alienaban, sino que se ha visto sometido a un “cambio de soberano” (Stirner, 2013: 92) en el cual “el Dios ha tenido que dejar espacio [...] al Hombre” (Stirner, 2013: 201) y, por consiguiente, “el

Hombre es el dios de hoy” (Stirner, 2013: 234). La idea de Humanidad, de lo Humano, el “Dios-Hombre” (Stirner, 2013: 201) en un sentido elevado, externo y genérico se erige, pues, como “el nuevo ser supremo” (Stirner, 2013: 71).

Esto representa un problema para Stirner precisamente porque bajo su prisma teórico, aquella idea de Hombre a la que se rinde pleitesía no se corresponde con el Yo individual: “Yo no soy ni Dios ni el Hombre, ni el ser supremo ni mi esencia” (Stirner, 2013: 65). Stirner se querrela contra la elevación de la idea puesto que no acepta ningún ente que se eleve un palmo sobre su indefinible e inclasificable individualidad: “¡No me interesa nada que esté por encima de mí!” (Stirner, 2013: 36); “yo soy mi todo, yo soy el único” (Stirner, 2013: 35) y “todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad” (Stirner, 2013: 444). La idea divinizada de Hombre, por tanto, trata de sepultar una individualidad que Stirner defiende con fiereza y este responde con una afirmación del Yo como singularidad incomparable: “dejo de medirme y no permito que me midan con el Hombre, dejo de reconocer algo sobre mi [...] soy el único” (Stirner, 2013: 194). Esta es, en esencia, la lucha teórica del pensador de Bayreuth.

Ahora bien, ¿cómo se articula exactamente un rechazo político al Estado partiendo de este rompedor *corpus* doctrinario? Stirner defiende que el Estado se asienta sobre la mismísima base del humanismo devorador que ha criticado, de tal forma que “el Estado solo se fija para la acogida en si se es un ser humano [...] el Estado es una sociedad de hombres” (Stirner, 2013: 227-228), esto es, “el núcleo del Estado es precisamente el Hombre” (Stirner, 2013: 228) y, como tal, un ente

espiritual-político unívocamente opresivo contra la particularidad del Yo: “El Estado ejerce poder [...] contra el individuo y su propia voluntad” (Stirner, 2013: 248). Naturalmente, pues, “todo yo es desde su nacimiento un delincuente contra el pueblo y el Estado” (Stirner, 2013: 251).

Pero Stirner no se detiene en un atentado exclusivamente dirigido al Estado, sino que aplica el mismo principio crítico a cualquier forma de “sociedad humana” (Stirner, 2013: 228), que no deja de ser “una nueva soberana, un nuevo espectro, un nuevo ser supremo que nos toma a su servicio y a sus órdenes” (Stirner, 2013: 168) bajo el órdago de lo humano o de cualquier otro espíritu supraindividual. Toda sociedad, ya sea el Estado, la Iglesia, la Familia, el Pueblo o la “comunidad humana” (Stirner, 2013: 225) en general, impide a los individuos entablar una “relación real” (Stirner, 2013: 271) entre yoes, imponiendo un modelo de “relación carcelaria”¹¹(Stirner, 2013: 272) o “relación fantasmal” (Stirner, 2013: 355) en el cual “la sociedad no surge a través de mí y de ti, sino mediante un tercero, el cual nos convierte en socios”¹² (Stirner, 2013: 272) y “tiene que entrometerse como me-

11. Stirner anticipa la comprensión de las sociedades como cárceles y el poder mediador y punitivo sobre aquellos que las forman. Así, el de Bayreuth se alza como influencia no reconocida de Michel Foucault y de su caracterización carcelaria del “poder disciplinario” (Foucault, 2004: 104) como motor constituyente de la microfísica del poder que teje barreras de férrea “disciplina social” (Foucault, 2004: 128) entre los individuos.

12. En este sentido, la configuración de la sociedad según Stirner (incluido el Estado) podría interpretarse como una inversión del sistema de agregación desplegado en el *pactum societatis* hobbesiano, el cual es conformado por la suma de voluntades de los participantes que, en tanto que “autores”, designan a un “actor” (Hobbes,

diador [...] separa al hombre del hombre para ponerse en medio como espíritu” (Stirner, 2013: 315) e iguala a los yoes en virtud de una supuesta humanidad compartida que menoscaba decisivamente su unicidad (Stirner, 2013: 381).

Aquejada de esta rémora, la sociedad no satisface los deseos egoístas de despliegue indeterminado y autoafirmativo del individuo. Stirner, pues, sentencia que si “como egoísta no siento ninguna inclinación por el bienestar de esa sociedad humana [...] la destruyo y fundo en su lugar la unión de egoístas” (Stirner, 2013: 228).

¿A qué se refiere Stirner con esta propuesta de asociación alternativa tanto a la sociedad en general como al Estado en particular? La “asociación” (Stirner, 2008: 181) se entiende como “la vinculación de los hombres a partir del reconocimiento de su mutua necesidad para la satisfacción de sus intereses personales”¹³ (Aldao en Stirner, 2008: 191)¹⁴, declarando explícitamente una relación instrumentalista y autointeresada entre los miembros constitutivos de la misma: “Entre nosotros solo tenemos una relación, la utilidad: no nos debemos nada mutuamente” (Stirner, 2013: 364). Así pues, la asociación de egoístas posee un carácter transitorio y dinámico, sujeto a los designios cambiantes del Yo que la usa como un medio al

1987: 132) en la figura irrepudiable del “soberano” (Hobbes, 1987: 141), y no al revés.

13. Saul Newman define la “unión de egoístas” (“union of egoists”) como “únicamente una relación conveniencia y utilidad que disuelve cualquier noción de esencia” (“solely a relationship of expedience and utility, which dissolves any notion of essence”) (Newman, 2001: 69).

14. La presente cita se refiere a la nota a pie de página número 101 de Martín Aldao, el revisor de la edición referenciada de *El único y su propiedad* (2008).

servicio de sus intereses¹⁵. Asimismo, la asociación no solamente se caracteriza por la interacción entre sus miembros, sino por la interacción de cada uno de ellos con la asociación misma, siendo esta “mi propia creación, mi criatura, no es sagrada, no es un poder sobre mi espíritu” (Stirner, 2013: 377), en un sentido muy distinto al dominio alienante que la sociedad ejerce sobre el Yo: “la sociedad es sagrada; la asociación, tuya; la sociedad te utiliza, tú utilizas a la asociación” (Stirner, 2013: 383).

En resumidas cuentas, así es como Stirner fundamenta su desplazamiento teórico desde la crítica a la idea de Dios y, en realidad, a cualquier espíritu externo que se presente como ser supremo, para acabar desarticulando el Estado y, eventualmente, toda forma de sociedad fuera de la unión de egoístas.

3. La tensión en torno al concepto de Dios

En la anterior sección, ya se ha anticipado veladamente la sustancia de la polémica entre Stirner y Bakunin, que cobrará forma en esta sección poniendo el foco en la tensión en torno al concepto de Dios. En primer lugar, nos adentraremos en ella a la luz de una interpretación divergente de Feuerbach, de la cual los apartados 3.2 y 3.3 serán derivaciones analíticas.

15. Esta descripción de la asociación stirneriana recuerda en su naturaleza cambiante y dinámica al modo en que Rousseau concibe que los hombres salvajes se relacionan entre ellos, pero llevado al egoísmo extremo: Rousseau contempla que los *sauvages* se unen “por una especie de asociación libre que a nadie obligaba y que solo duraba el tiempo que la pasajera necesidad que la había formado” (Rousseau, 2013: 101).

3.1 Feuerbach: el doble filo exegetico

Ludwig Feuerbach publica en 1841 *La esencia del cristianismo*, donde acomete un cambio de paradigma respecto a la consideración de la teología y, por extensión, de su excelentísimo sujeto: Dios. Su propósito es ofrecer “una filosofía de la religión positiva” (Feuerbach, 1995: 29) fundamentada de un modo “completamente objetivo” (Feuerbach, 1995: 31) y alejada tanto de la “mitología cristiana” como de la “filosofía especulativa de la religión” (Feuerbach, 1995: 29), por considerarlas aproximaciones endógenas y autorreferenciales al objeto teológico de estudio.

El bávaro, de este modo, inicia su periplo analítico con una indagación sobre la particularidad del ser humano, considerando que “la religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal”, es decir, en la separación entre la “conciencia” que “solo se encuentra allí donde un ser tiene por objeto de reflexión su esencia” (Feuerbach, 1995: 53) y el “instinto” (Feuerbach, 1995: 54) meramente feral¹⁶. Esta conciencia propiamente humana describe no solo una relación del sujeto consigo mismo, sino también con los objetos que le rodean, dándose que “la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del hombre” en tanto que “a través del objeto viene el hombre a ser consciente de sí mismo” (Feuerbach, 1995: 56). El ser humano se concibe a sí mismo por medio de la alteridad en la que proyecta su reflexión, pero sin perder

16. La concepción de Bakunin sobre el “poder de abstracción” (Bakunin, 2014: 127) que define al hombre separándolo del animal y origina las divinidades coincide extensamente con esta reflexión feuerbachiana (consúltese el apartado 2.1).

de vista que “la conciencia del objeto es separable de la conciencia de sí”, de la “autoconciencia” (Feuerbach, 1995: 64).

Sin embargo, cuando transitamos de un objeto externo en general hacia un “objeto religioso”, se produce una transformación crucial: “en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia”, de resultas que “el objeto sensible es exterior al hombre, el objeto religioso está en él” (Feuerbach, 1995: 64). Así pues, la idea de Dios como piedra angular de los objetos religiosos, como “objeto sublime [...] el ser absoluto, supremo y primero” (Feuerbach, 1995: 64), conlleva necesariamente que “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre” (Feuerbach, 1995: 65) o, más claramente, que “el ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia” (Feuerbach, 1995: 57).

Consecuentemente, Feuerbach asevera que “el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana” (Feuerbach, 1995: 311). Esta comprensión radica en un “giro antropológico de la teología” (Bolívar, 2018; Piñón, 2014), en el cual se invierte la hipótesis del hombre en Dios y se afirma la naturaleza genuinamente humana de la divinidad ante la cual el ser humano se postra, pues “la religión nos enajena y sustrae nuestra propia esencia” (Feuerbach, 1995: 280) de forma que “el hombre es el Dios del hombre” (Feuerbach en Piñón, 2014: 198). Tanto en Stirner como en Bakunin detectamos un posicionamiento firme en torno a estas tesis.

Bakunin despliega una visión absolutamente continuista con la crítica de Feuerbach¹⁷, a quien define como “el discípulo

17. La afiliación teórica de Bakunin al “humanismo ateo” de Feuerbach y la presencia del “eco de

y el demoleedor de Hegel” (Bakunin, 2014: 68). Efectivamente, el hombre se erige como el “verdadero creador” (Bakunin, 2014: 24), el “creador único” (Bakunin, 2014: 62) de la divinidad ante la cual “se anula” (Bakunin, 2014: 50). Además, y en un sentido eminentemente feuerbachiano, no es solamente que el hombre cree a Dios, sino que ha “divinizado su propio yo” (Bakunin, 2014: 130), de suerte que en la divinidad el ser humano “vuelve a encontrar su propia imagen” (Bakunin, 2014: 24), cristalizando en la correspondencia unívoca entre la esencia humana y la esencia divina. Adicionalmente, la relación que se da entre Dios y el hombre está caracterizada, tanto en Bakunin como en Feuerbach, por un estrangulamiento anulador. Si Bakunin escribe que “cuanto más se enriqueció el cielo [...] más miserable se volvió la tierra” (Bakunin, 2014: 130), ocasionando “el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad” (Bakunin, 2014: 24); Feuerbach ya había comprendido que “el vaciamiento del mundo real y la planificación de la divinidad es un mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico” (Feuerbach en Piñón, 2014: 212).

El caso de Stirner representa el reverso de esta comprensión. El alemán lleva a cabo una aproximación crítica a la teoría feuerbachiana, comprendiéndola como una secularización del ser supremo de la religión, una reconversión a términos humanos del Dios trascendente: “el ser supremo ya no es santo, sino humano, eso quiere decir que el hombre ha ocupado el lugar de Dios” (Stirner, 2013: 92). Stirner

Feuerbach” en la obra del ruso ha sido apuntada por algunos especialistas, subrayando que se trata de una “admiración que perdurará hasta el final de su vida” (García Cuadrado, 2016: 415).

sentencia duramente que “Feuerbach se aferra al contenido del cristianismo con la fuerza de la desesperación” (Stirner, 2013: 64), puesto que no destierra al ser supremo en sí, sino que efectúa un “cambio de soberano” (Stirner, 2013: 92) que mantiene las mismas dinámicas de sumisión penosa frente al espíritu. El giro antropológico de Feuerbach es para Stirner simplemente el mecanismo a través del cual el ser supremo “ha mudado la piel de serpiente de la vieja religión” (Stirner, 2013: 81) y se ha asentado en la idea divinizada de Hombre, incluso más nociva para el individuo que la idea de Dios (Stirner, 2013: 222).

Es en esta correspondencia con Feuerbach donde se alcanza a atisbar que la negación de Dios por parte de Bakunin y de Stirner difiere en un sentido crucial. Mientras que Bakunin niega la idea de Dios en calidad de ente que somete a la humanidad, Stirner la niega como un espíritu que sojuzga al Yo. El Dios de Bakunin aplasta a la humanidad que lo ha creado, mientras que el Dios de Stirner aplasta a un Yo absolutamente incomparable con la humanidad en general. Lo que en Bakunin es un juego de oposición y sumisión de lo humano ante lo divino, en Stirner se transforma en una doble oposición del Yo frente a lo divino y frente a lo humano. En pocas palabras, si Bakunin adopta la humanidad y al Hombre como sujeto metodológico para desposeer a la divinidad de su estatus superior, Stirner toma el Yo como sujeto metodológico para disolver el binomio fantasmal formado por el Hombre y por Dios.

He aquí, pues, el quid de la cuestión: por un lado, Bakunin se postula como un continuador de Feuerbach en tanto que acepta la premisa antropológica básica de su análisis; por otro lado, Stirner se pre-

senta como un crítico inmisericorde de Feuerbach por lo que respecta a la inspiración antrópica que destila en su construcción de la crítica de Dios.

3.2 El humanismo: explicitación de los términos

En este punto, las tesis de Saul Newman presentadas en el marco teórico¹⁸ entran de nuevo en escena a través de una constatación anticipada que ahora cobra pleno sentido.

El debate posicional en torno a Feuerbach, que nos ha arrojado dos sujetos metodológicos distintos, se subsume claramente en el enfrentamiento de humanismo y antihumanismo, lo que significa que aquel punto que hace divergir a Stirner y a Bakunin en su crítica a Dios es, bajo la renovada mirada newmaniana a la luz de la exposición de Feuerbach, el valor y la significación teórica que se le da a la idea de humanidad: en un caso, alabada como “la única que puede calentarnos e iluminarnos” (Bakunin, 2014: 22) y guiarnos al “fin de la historia” (Bakunin, 2014: 22;60) y, en el otro, denostada como una “idea fija”¹⁹ (Stirner, 2013: 76), un “nuevo Cielo” contra el cual hay que acometer “un asalto celestial” (Stirner, 2013: 201).

Aunque, *a priori*, el esquema newmaniano basado en las categorías de humanismo-antihumanismo casa con lo hasta ahora abordado, me veo obligado a matizarlo en un punto fundamental: la idea de esencia humana en referencia al humanismo de Bakunin. Newman sostiene claramente que “el anarquismo se basa en una noción

específica de la esencia humana” (Newman, 2001: 38)²⁰, definida por “la rebeldía y por el pensamiento” (Bakunin, 2014: 13). Esta esencia humana se traduce en la defensa a ultranza de los constructos que de ella se derivan; nominalmente la “moral humana” (Bakunin en Newman, 2001: 38), el “derecho humano” (Bakunin, 2014: 45), el “respeto humano” (Bakunin en Newman, 2001: 38), la “justicia humana” (Bakunin, 2014: 26) o la “fraternidad humana” (Bakunin, 2014: 26). La presente comprensión de Newman del humanismo bakuniano basado en una “subjetividad humana esencial” (Newman, 2001: 47)²¹ es parcial, al menos, en dos sentidos:

En primer lugar, Newman presenta la esencia humana como un constructo metafísico con características apriorísticas, sólidas e inmutables. Sin embargo, obvia el carácter profundamente relacional y maleable que Bakunin imprime, no solo en la naturaleza humana, sino en cualquier tipo de identidad: “Para Bakunin, nada en el mundo tiene una existencia permanente o independiente: no hay esencias, todo está determinado y condicionado por lo que él describe como ‘causalidad universal’” (Morris, 2014: 9)²² de tal forma que “todas las identidades [...] son relacionales, forjadas en nuestra relación con el mundo natural y con el mundo social” (Morris, 2014: 10)²³.

20. “Anarchism is based on a specific notion of human essence” (Newman, 2001: 38).

21. “Essential human subjectivity” (Newman, 2001: 47).

22. “For Bakunin nothing in the world has a permanent or an independent existence: there are no essences, everything being determined and conditioned within what he describes as a ‘universal causality’” (Morris, 2014: 9).

23. “All identities [...] are relational, forged in our relationship with the natural and social worlds” (Morris, 2014: 10).

18. Consúltense el apartado 1.3.

19. Stirner llama idea fija “a una idea a la que se ha sometido el hombre” (Stirner, 2013: 76).

En segundo lugar, Newman nos presenta una lectura de Bakunin que, por afirmar la esencia humana y la idea de humanidad como piedra maestra de su teoría, no da cuenta de la honda presencia que el anti-idealismo tiene en su obra. Tanto es así que, en un pasaje demoledor, el ruso sentencia que “hasta el presente toda la historia humana no ha sido más que una inmolación perpetua y sangrienta de millones de seres humanos a una abstracción despiadada cualquiera: dios, patria, poder del Estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público” (Bakunin, 2014: 56), llegando a decir que los hombres “han vivido, han sido inmolados, en bien de la humanidad abstracta” (Bakunin, 2014: 58). Bakunin, en una estrecha correspondencia momentánea con Stirner²⁴, critica directamente la idea de humanidad, así como las demás “abstracciones devoradoras” (Bakunin, 2014: 56) que sustentan la dominación sobre los hombres.

Si bien este pasaje parece ser una *rara avis* desconcertante teniendo en cuenta que unas páginas después Bakunin afirma que “el triunfo de la humanidad [...] es el fin y el sentido principal de la historia” (Bakunin, 2014: 46), esto no excusa la presentación relativamente simplista que Newman hace de Bakunin, en una exaltación idealista-esencialista que desdibuja los matices e, incluso, silencia las contradicciones que constituyen la obra del ruso, desfigurando así el sentido complejo de su trabajo²⁵.

24. Stirner habla de la historia como una alienación constante del Yo en lo externo, “siempre sobre o fuera de mí” (Stirner, 2013: 279).

25. Bakunin fue decisivamente influido por el idealismo hegeliano en su “etapa idealista-dialéctica” (Cappelletti, 1983: 2). Es posible que en

Estas precisiones, cabe decir, no desposeen al análisis de Newman del valor analítico que le corresponde, simplemente ayudan a relativizar sus excesos.

3.3 La modernidad: reestructuración de los términos

Habiendo examinado el posicionamiento de Stirner y Bakunin en torno a las tesis de Feuerbach para concluir, mediante Newman, que sus divergencias en cuanto a la negación de Dios se subsumen en un esquema de oposición entre humanismo y antihumanismo (sin caer en excesos esencialistas), quisiera complementar estas dos comprensiones proponiendo que la liza entre Bakunin y Stirner ejemplifica dos posiciones distintas ante los movimientos estertóreos de una modernidad filosófica que, bien entrado el siglo XIX, comienza a agonizar. Sostengo, pues, que Bakunin y Stirner llevan hasta sus últimas consecuencias dos nociones clave en el pensamiento moderno: el antropocentrismo-humanismo y el subjetivismo, respectivamente.

Bakunin se aferra a un humanismo antropocéntrico nacido en los albores del Renacimiento y elevado al máximo exponente. El ruso, de la mano de Feuerbach, asume aquello que grandes barones como Giannozzo Manetti, Lorenzo Valla o, incluso Nicolás de Cusa, quien afirmó que “el hombre puede ser un dios humano” (Cusa en Arias, 1983: 116), nunca realizaron por completo; esto es, la igualación

obras de su posterior “etapa materialista” (Cappelletti, 1983: 2) como *Dios y el Estado se deslizaran* algunas influencias del periodo anterior, especialmente en lo que se refiere a la zozobra en cuanto a la caracterización de la naturaleza humana y a la concepción hegeliana de la historia.

metafísica de la esencia del hombre con la esencia de Dios. Uno de los rasgos distintivos de la modernidad es que “las cuestiones filosóficas se plantean y se resuelven principalmente en clave antropológica” (Fernández y Soto, 2012: 19) de suerte que “la razón humana ocupa el punto de partida, el centro y la meta en la especulación filosófica” (Fernández y Soto, 2012: 21). ¿No es acaso posible que, en una radicalización de sus propios postulados, la razón humana examinase antropológicamente el problema de Dios y se hallase a sí misma en él? Yo sostengo que Feuerbach lleva efectivamente a cabo esta labor de teodicea antropocéntrica y que Bakunin, con la adopción de sus proposiciones, asume la posición de culminador de la modernidad en una radicalización del tímido humanismo que la inauguró.

Stirner, contrariamente, se erige como culminador de la modernidad tomando y ensalzando el subjetivismo moderno hasta sus últimas consecuencias. De aquel “yo soy, yo existo” (Descartes, 1986: 122) que Descartes proyectó como primer baluarte defensivo frente a la duda, Stirner proclama un “Yo soy Todo” (Stirner, 2008: 346) como afirmación de la superioridad constitutiva del individuo. El Yo pasa de ser un punto de referencia epistémico para transformarse en un punto de referencia performativo frente a toda realidad alter-existencial. De aquella “revolución copernicana” (Villacañas, 2017: LXXVI) que Kant ensaya para referir toda “experiencia posible” (Kant, 2017: 10) del fenómeno al sujeto como horizonte interpretativo, Stirner se aferra a sus más extremas consecuencias, fundamentando en el individuo toda relación autoafirmativa con lo externo. Si Bakunin tomó el antropocentrismo humanista de forma radicalizada,

Stirner toma una subjetividad moderna radicalizada de forma independiente a este humanismo, censurando toda idea de Hombre para ensalzar el Yo así constituido.

Con este apartado, pues, se cierra el análisis en torno a la diferente aproximación a la crítica de la idea de Dios en Bakunin y Stirner, concluyendo que, aunque Dios sea igualmente negado por ambos, Bakunin lo hace oponiéndolo metafísicamente a una idea particular de humanidad, mientras que Stirner realiza este procedimiento oponiendo a Dios la construcción performativa del Yo y negando, al mismo tiempo, cualquier idea fija de humanidad. La tesis de que el sujeto metodológico que Bakunin opone a Dios es el Hombre, mientras que el de Stirner es el Yo, se ha expresado en los tres estadios apuntados: en el posicionamiento frente a las tesis de Feuerbach; en el posicionamiento frente al humanismo y en el posicionamiento frente a la modernidad.

4. La tensión en torno a lo político

Una vez tratada la negación de Dios, será preciso examinar explícitamente la cuestión central que motiva este estudio: ¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política?

Gracias a la labor propedéutica realizada en las anteriores secciones, puedo aventurarme en esta sección a responder la anunciada pregunta de dos maneras complementarias. En primer lugar, extrayendo negativamente las conclusiones políticas antiestatistas de la pugna en torno a Feuerbach y al humanismo y, en

segundo lugar, aislando positivamente las características político-relacionales que despliegan los sujetos metodológicos mediante la correspondencia de Bakunin y Stirner con Hegel.

4.1 El humanismo: traslación de los términos

Como ya se ha señalado, Bakunin considera al Estado como un fatal continuador del principio de dominación que Dios impone sobre los seres humanos: “el Estado es la negación de la humanidad”, de tal manera que “la moral política ha sido [...] absolutamente contraria a la moral humana” (Bakunin, 2014: 118). Esta construcción teórica apunta a una oposición esencial en Bakunin entre las determinaciones naturales de lo humano y el poder político externo que se le impone: “existe una antítesis esencial entre el puro e incontaminado lugar de resistencia—constituido por la subjetividad humana esencial y la sociedad humana natural— y el lugar que ocupa el poder” (Newman, 2001: 47)²⁶.

Stirner, por su parte, realiza un retrato de lo estatal en estrecha correspondencia con lo humano. Recordemos, a este respecto, que “el núcleo del Estado es precisamente el Hombre” (Stirner, 2013: 228) en tanto que la individualidad de los sujetos se ve aplastada por la categoría de lo humano como castración igualatoria del carácter particular del Yo. Así, “todo Estado es un despotismo” (Stirner, 2013: 246) porque “el Estado es el medio más necesario para el completo desarrollo de

la humanidad [...] pero si queremos desarrollarnos a nosotros mismos, solo será un impedimento” (Stirner, 2013: 291). En fin, “Stirner ve en el Hombre [...] un luciferino mecanismo de sometimiento al poder” (D’Angelo, 2019: 128), entienda-se, al Estado.

He aquí una distinción de importancia capital en la traslación política de las tesis apuntadas en la anterior sección; mientras que Bakunin considera lo humano y lo estatal como esencialmente antitéticos, Stirner concibe una perversa simbiosis entre ambos. En una profundización de las tesis de Newman anteriormente apuntadas, “mientras los anarquistas argumentan que el poder estatal subyuga y oprime al hombre, Stirner sugiere que el estado gobierna a través del hombre” (Newman, 2001: 62)²⁷. La polémica candente que surgió de la lectura de Feuerbach y se materializó en el posicionamiento en torno al humanismo, nos arroja a un escenario de división política que se rearticula en la comprensión de la crítica antiestatista como un corolario de la defensa de la humanidad en el caso de Bakunin o como una necesaria consecuencia de los embates antihumanistas en el caso de Stirner.

Esta división se reedita en la distinción clave propuesta por Stirner entre los conceptos políticos negativos de “revolución e insurrección” (Stirner, 2013: 386):

“Mientras el revolucionario transforma la realidad, pero deja sin tocar la dependencia del individuo de un principio (un Orden, una Ley, una Moral, etc.) que le trasciende, el rebelde ya no se cuida del existente, sino que se alza por encima de ello, lo abandona

26. “There is an essential antithesis between the pure, uncontaminated place of resistance—constituted by essential human subjectivity and natural human society—and the place of power” (Newman, 2001: 47).

27. “While anarchists argue that state power subjugates and oppresses man, Stirner suggests that the state rules through man” (Newman, 2001: 62).

y, así haciendo, lo vacía quitándole todo fundamento” (D’Angelo, 2021: 38-39).

La insurrección constituye el alzamiento del individuo rebelde, mientras que la revolución es la radical postulación de un nuevo principio rector. De esta forma, Stirner se define como un insurrecto, pues “mi meta no es el derrocamiento de lo establecido, sino mi alzamiento sobre ello [...] mi particularidad” (Stirner, 2013: 386-387).

Por su parte, se ha constatado que Bakunin enuncia la “rebelión del individuo humano contra toda autoridad divina y humana, colectiva e individual” (Bakunin, 2014: 91), indicando que podría verse incluido dentro de la categoría de insurrecto. No obstante, el ruso defiende que “reconocemos una moral humana y un derecho humano absolutos” (Bakunin, 2014: 118), una “moral absoluta [...] en relación solo con la humanidad” (Bakunin, 2014: 120), lo cual le hace necesariamente situarse bajo el epígrafe de revolucionario, pues aún en su radical oposición contra el Estado y contra toda autoridad impuesta externamente, sigue reconociendo *de facto* una categoría humana superior al individuo donde este se ha de encajar.

Vemos así como Stirner, en su negación insurrecta de la autoridad política, atenta indiscriminadamente contra cualquier principio superior al Yo, mientras que Bakunin, en una crítica no menos radical a la autoridad política, sigue reconociendo la humanidad como estructura compartida que sobrevive a la revolución.

Ahora bien, esta aproximación a las consecuencias políticas de la crítica a Dios se ha realizado, por el momento, de forma señaladamente negativa en tanto que se refiere a la crítica al Estado y su concre-

ción en la revolución bakuniana y la insurrección stirneriana. Las lagunas respecto a las aristas positivas de las propuestas políticas de los autores deberán llenarse de significado en el siguiente apartado.

4.2 Hegel: el despliegue político de los sujetos metodológicos

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel despliega un virtuoso pasaje en el que desarrolla el surgimiento de la conciencia genuinamente humana a través de “la lucha de las autoconciencias contrapuestas” (Hegel, 1988: 115).

En un primer momento, estas dos autoconciencias prehumanas se encuentran en una posición de alteridad e identidad simultánea, en la cual cada una de ellas ve a la otra autoconciencia como externa a sí, pero al mismo tiempo se reconoce a sí misma en esta alteridad, dando lugar a una “autoconciencia duplicada”, de modo que “para la autoconciencia hay otra autoconciencia, ésta se presenta fuera de sí” (Hegel, 1988: 113). En esta situación, cada autoconciencia está decidida a afirmarse como “valor autónomo” (Kojève, 2005: 17) de tal manera que “tiene que superar este su ser otro” (Hegel, 1988: 114) y, por tanto, “superarse a sí misma, pues este otro es ella misma” (Hegel, 1988: 114).

A partir de este deseo compartido de afirmación frente a la exterioridad idéntica, Hegel concibe que “la autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1988: 113). El valor del reconocimiento por parte de la otra autoconciencia impulsa el “movimiento duplicado de ambas autoconciencias” (Hegel, 1988: 114)

en el cual, desiderativamente “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1988: 115). Lo humano, pues, halla su germen en el valor supremo del reconocimiento: “todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de reconocimiento” (Kojève, 2005: 13).

Ahora bien, este deseable reconocimiento mutuo se trunca en el propio movimiento conflictivo entre ambas autoconciencias, resultando en “una lucha a vida o muerte” (Hegel, 1988: 116) en la cual, inevitablemente, una de las dos autoconciencias ha de ceder y la otra ha de vencer: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro, la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 1988: 117). El señor se alza como la autoconciencia triunfante que ha logrado “un reconocimiento unilateral y desigual” (Hegel, 1988: 118) en el cual “será reconocido, pero no reconocerá a quien lo reconozca” (Kojève, 2005: 16), esto es, al siervo como autoconciencia sometida. El señor, sintiéndose reconocido por la otra autoconciencia, no tiene necesidad de reconocer alteridad alguna, y se relaciona con lo externo de forma negativa, de manera que la satisfacción de su “goce” (Hegel, 1988: 118) y su “apetencia” consiste en “la pura negación del objeto” (Hegel, 1988: 120), un consumo brutal como culmen de un “ser para sí” (Hegel, 1988: 116) completamente autorreferencial. Sin embargo, este consumo se realiza a través del siervo, de suerte que la autoconciencia señorial “se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo” (Hegel, 1988: 118). El siervo como “conciencia servil” (Hegel, 1988:

119), realiza un ejercicio de “apetencia reprimida” (Hegel, 1988: 120) en el cual ha de trabajar en favor de la satisfacción de la apetencia desenfrenada del señor, y no para sí mismo.

La verdadera culminación de la dialéctica del señor y el siervo sobreviene en el hecho de que mediante este “trabajo formativo” el siervo logra reconocerse en el fruto objetivo y “permanente” (Hegel, 1988: 120) de su trabajo, que es una eminente transformación de la naturaleza de la cual se convierte en dominador (Kojève, 2005: 29-30). Mientras que el señor se queda aposentado en un reconocimiento unilateral que acaba por hacerle dependiente del siervo para el consumo negador de las cosas, el siervo como “la conciencia que trabaja llega [...] a la intuición de ser independiente de sí misma” (Hegel, 1988: 120) mediante el reconocimiento en los frutos externos de su trabajo y el dominio transformador sobre la naturaleza.

¿Por qué es todo esto relevante? Precisamente porque sostendré que Bakunin y Stirner entienden el modelo relacional entre sujetos metodológicos a través de una lectura marcadamente parcial de la antropogénesis hegeliana y del complejo concepto de reconocimiento que en ella se expresa.

Stirner se ve decisivamente influenciado para la constitución relacional de su Yo por la figura del señor hegeliano, como conciencia autoafirmativa que interactúa de forma supresora con la exterioridad. Esta visión de correspondencia entre el señor hegeliano y el Yo stirneriano, si bien no ha sido desarrollada, sí ha sido apuntada lateralmente por algunos comentaristas, destacando que “los fuertes vínculos hegelianos presentes en la obra de Stirner le convirtieron de alguna forma en la con-

secuencia última del hegelianismo” (De Ridder, 2008: 286)²⁸, e incluso llegando a aventurar que, en Stirner, “la capacidad de «apropiación» resulta [...] de una dialéctica del amo y del esclavo en la que el continuo enfrentamiento enriquece el poder del Yo si deviene vencedor (i.e. amo)” (Oviedo, 2016: 23). Sin embargo, ¿cómo podemos comprender esta relación en lo que se refiere a la negación de la exterioridad y al reconocimiento?

Stirner sentencia que “yo lo destruyo todo” (Stirner, 2013: 231), y “yo soy [...] el negador de todo lo ajeno, ya que yo soy mi todo, yo soy el único” (Stirner, 2013: 35), afirmando así una visión de negación alter-existencial análoga al consumo apetente del señor, que se caracteriza por “el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna” (Hegel, 1988: 120), o sea, por el “egoísmo del único” (Stirner, 2008: 151). Stirner lleva considerablemente lejos esta vocación supresora: “¿Cómo se aprovecha la vida? Gastándola o consumiéndola [...] Se utiliza la vida y, por consiguiente, lo viviente, al consumirla y consumirse” (Stirner, 2013: 391); dándose que el “goce de mí mismo” (Stirner, 2013: 390) (análogo al goce de la autoconciencia vencedora) y “la verdadera vitalidad” (Stirner, 2013: 391) pasan ineluctablemente por este modelo de autoafirmación y negación de lo externo que, en absoluta comunión con el señor hegeliano, se alza ya no como una actitud puntual o un deseo intermitente, sino como un principio rector ante la vida.

Sin embargo, no solamente es que el Yo, como el señor hegeliano, despliegue su apetencia en un consumo autoafirmativo y negador de lo externo, sino que además,

Stirner hace hincapié en la imposibilidad de que el Yo reconozca nada fuera de sí mismo: “Yo no quiero reconocer o respetar nada en ti, ni al propietario, ni al pordiosero, ni siquiera al humano, sino consumirme” (Stirner, 2013: 185), reafirmando de este modo el reconocimiento devorador y unilateral del que goza el señor, sin reconocer a la otra autoconciencia. Esta negativa a reconocer lo externo se aplica a todo sujeto viviente, pero también a los postulados e instituciones fantasmales, incluido el Estado: “no reconozco otra fuente de derecho que Yo, y no Dios, ni el Estado, ni la Naturaleza, ni siquiera al hombre” (Stirner, 2008: 208).

No es difícil observar que de este modelo de supresión relacional y de nulo reconocimiento más que del Yo, en el cual “no me reconozco obligación para con nadie” (Stirner 2008, 330) Stirner deriva el marco interpersonal, instrumentalista y autointeresado que sustenta la “unión de egoístas” (Stirner, 2013: 228) como propuesta política alternativa a la igualdad humanista y degradante que funda el Estado. En esta “asociación” (Stirner, 2008: 181) “nosotros solo tenemos una relación, la de utilidad, de provecho”, la de consumo hegeliano; “no nos debemos nada mutuamente” (Stirner, 2013: 364). La asociación, pues, constituye una herramienta del Yo/señor para potenciar su “fuerza natural” (Stirner, 2013: 383) en la explícita aceptación de que “donde el mundo sale a mi encuentro [...] lo devoro para calmar el hambre de mi egoísmo” (Stirner, 2013: 364). He aquí como de la interpretación seccionada de Hegel, surge inequívocamente la configuración política de Stirner.

A la luz de lo expuesto, la parcialidad de la lectura stirneriana radica en que se deja completamente de lado el hecho de

28. “The strong Hegelian ties in Stirner’s work made him somehow the ultimate consequence of Hegelianism” (De Ridder, 2008: 286).

que el señor depende de la mediación de la autoconciencia servil para la satisfacción efectiva de su apetencia, quedando así progresivamente atado a una dependencia ultrajante que destruiría el poderío absoluto del Yo y haría al siervo, a la autoconciencia negada de reconocimiento, alzarse en una genuina independencia. Stirner toma a Hegel de forma parcial, solamente incidiendo en el inicial carácter supresor, dominador y autorreferencial de la conciencia señorial, sin prestar atención al fatal aspecto de dependencia e imposibilidad de reconocimiento efectivo que a este acompaña. Por supuesto, sobra decir que toda la construcción de Hegel apunta direccionalmente a la constitución de la conciencia humana, mientras que Stirner (en una nueva interpretación selectiva de su teoría) huye de semejantes categorías antrópicas.

Transitemos ahora a Bakunin y su relación con la antropogénesis hegeliana. En el caso del ruso, expertos y comentaristas han señalado recurrentemente la relación de influencia que lo une con Hegel, en especial en torno a su concepto de la historia y la correspondencia entre lo racional y lo real (Cappelletti, 1983: 1-4; Dolgoff, 2017: 13). Mas procede que nos preguntemos cómo se articula esta comprensión aplicada a la interpretación política del pasaje de la *Fenomenología*.

Bakunin incide en el concepto de reconocimiento de humanidad como el deseo que constituye e impele a las dos autoconciencias prehumanas que, desiderativamente, “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1988: 115), haciendo especial énfasis en su condición de identidad como “autoconciencia duplicada” (Hegel, 1988: 113). A través de esta influencia hegeliana, Bakunin preconiza el valor fundamental que habrá de tener el reconocimiento entre iguales

para el “desenvolvimiento propiamente humano” (Bakunin, 2014: 13), el “desenvolvimiento colectivo de la humanidad” (Bakunin, 2014: 88) en íntima comunión con el despliegue dialéctico doble de las autoconciencias. Esta conjunción entre el reconocimiento y la igualdad de consideración que lo posibilita adquiere su máxima expresión en el siguiente fragmento:

“En presencia de un animal de una especie inferior no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir y por consiguiente también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo más que en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que me rodean” (Bakunin, 2014: 89).

Así como la autoconciencia no puede ser reconocida más que por otra autoconciencia que se considere a sí misma como tal, observamos como la búsqueda de la identidad en el reconocimiento del semejante, “de todos los hombres que me rodean” no puede darse más que en “sus hermanos, sus iguales” (Bakunin, 2014: 89), aquellos que comparten la humanidad como vínculo. El Hombre y su humanidad, en un doble sentido bakuniano-hegeliano, “solo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1988: 113).

Se puede comprender, pues, que Bakunin deriva positivamente su visión política colectivista e igualitarista a partir de esta exégesis particular de Hegel fundamentada en el reconocimiento mutuo. Así, se contempla la “libertad humana” (Bakunin, 2014: 22;28;46;120) como resultado de “los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esa sociedad” (Bakunin, 2014: 87), de la “colectividad” (Bakunin, 2014: 51) de reconocimiento comunitario que une a los seres humanos. Desde este punto de vista enfrascado en las virtudes del reconoci-

miento, se entiende que Bakunin critique duramente el paradigma liberal-idealista por concebir a un individuo aislado en su relación particular con Dios, que “no puede reconocer a otro que le sea igual a su lado” (Bakunin, 2014: 84).

Ahora bien, Bakunin, al igual que Stirner, toma parcialmente las tesis de Hegel. El ruso, en su empeño por ensalzar el reconocimiento mutuo, obvia el carácter necesariamente conflictivo, belicoso y opositivo que caracteriza el movimiento antropogénico, así como la eventual sumisión de una autoconciencia ante otra, cristalizando en roles de dominación. La comprensión bakuniana de las tesis hegelianas es, por tanto, ajena a la conflictividad constituyente de las mismas, y absolutamente ignorante de que la verdadera emancipación, el verdadero reconocimiento independiente, lo logra el siervo tras haber pasado por el “trabajo formativo” (Hegel, 1988: 120) posterior al angustioso momento del “temor” (Hegel, 1988: 121). El ideal fraternal de Bakunin se edifica a partir de esta reconstrucción selectiva de Hegel.

Así pues, con el estudio comparado de Bakunin y Stirner en el horizonte hegeliano hemos conseguido analizar como de sendas interpretaciones seccionadas y parciales de la dialéctica del señor y el siervo emergen en ambos autores las principales características relacionales de su sujeto metodológico y la base interpersonal para comprender sus propuestas políticas positivas. El Yo de Stirner se muestra análogo al señor hegeliano en su empeño supresor de la exterioridad y de negación de reconocimiento, dando lugar a la unión de egoístas; mientras que el Hombre bakuniano está imbuido del deseo de reconocimiento inicial que guía el movimiento de las autoconciencias, originando la colectividad humana.

5. Conclusiones

Llegados a este punto, resultaría provechoso recopilar por orden de exposición las aportaciones más destacadas que arroja este estudio en sus dos secciones propositivas: la tercera y la cuarta.

Comenzando por la tercera sección, me he centrado en la crítica a la idea de Dios, de donde se extrae una preeminencia del Hombre por parte de Bakunin como sujeto metodológico y una reivindicación del Yo por parte de Stirner como sujeto metodológico. De forma concreta, se ha mostrado como el posicionamiento diferenciado respecto a la crítica de Dios puede concebirse como una divergencia en torno a la interpretación de la crítica feuerbachiana a la teología, siendo Bakunin un continuador y extensor de las tesis de Feuerbach, mientras que Stirner se erige como un destructor de estas. En consecuencia, el esquema se nos presenta como feuerbachianismo contra anti-feuerbachianismo.

Profundizando en esta distinción, se ha incidido en que la oposición conceptual en torno a Feuerbach se explicita particularmente en el marco analítico propuesto por Saul Newman, quien comprende (no sin los excesos esencialistas que se han matizado) la pugna entre Bakunin y Stirner como un disenso entre un anarquismo humanista y un stirnerianismo antihumanista. Por tanto, el esquema se nos presenta como humanismo contra antihumanismo.

Aunando estos dos esquemas, se ha propuesto una tercera vía de oposición derivada de la crítica a Dios, consistente en una radicalización de los presupuestos de la agonizante modernidad filosófica en dos sentidos diferenciados: Bakunin como cul-

minador del antropocentrismo moderno y Stirner como culminador del subjetivismo moderno. Por ello, el esquema se nos presenta como antropocentrismo humanista contra subjetivismo misántropo.

Pasando a la cuarta sección, se han puesto en juego las tesis alumbradas anteriormente para exponer su relación con las propuestas políticas de los autores. Esto se ha hecho, primeramente, en un sentido negativo (crítica al Estado); esto es, extrayendo el corolario político de la división newmaniana entre humanismo y antihumanismo, que tiene como resultado un doble posicionamiento en torno a la crítica del Estado consistente en la comprensión stirneriana del Estado como aliado de lo humano y en la comprensión bakuniana del Estado como opresor de lo humano, reeditándose la presente divergencia en el binomio insurrección-revolución.

Por otro lado, en un sentido positivo (alternativa al Estado), se han analizado las relaciones que construyen los sujetos metodológicos de los autores a la luz de una lectura parcial de la dialéctica hegeliana del señor y del siervo, resultando en un énfasis por parte de Stirner en el consumo no reconocido de la exterioridad del señor hegeliano como fundamento de las relaciones entre yoes propias de la unión de egoístas; y en un énfasis por parte de Bakunin en el reconocimiento mutuo como deseo inherente a las autoconciencias y fundamento de las relaciones entre hombres propias de la colectividad humana.

Así pues, y recuperando la pregunta que ha guiado la investigación:

¿De qué manera la concepción de Dios de estos dos autores influye en su filosofía política y cómo se relacionan entre sí sus desarrollos doctrinales?

La respuesta puede articularse sintéticamente, y siguiendo el espíritu de la cuarta sección, en dos partes complementarias que conforman una unidad de sentido.

Primero, se ha demostrado como la concepción de Dios de ambos autores influye en su filosofía política en tanto que posicionamiento divergente en torno a las tesis teológicas de Feuerbach y, por ende, acerca de la polémica humanismo-antihumanismo, que cristaliza en una oposición al Estado por parte de Bakunin bajo supuestos humanistas y en una oposición al Estado por parte de Stirner bajo supuestos antihumanistas.

Segundo, y coherentemente, la concepción de Dios de ambos autores influye en su filosofía política en tanto que de la crítica a la divinidad se extraen los sujetos metodológicos diferenciados, asentándose sobre ellos una relación con la alteridad derivada de una comprensión distinta de la antropogénesis hegeliana, que se plasma en la defensa de la unión de egoístas por parte de Stirner y de la comunidad humana por parte de Bakunin.

Una vez presentadas estas conclusiones, quisiera clarificar que las reflexiones alrededor de la poliédrica relación entre Bakunin y Stirner no se agotan con las vías transitadas en este estudio. Una posible investigación derivada de este trabajo podría enfocarse en que la cuestión de la individualidad del sujeto presenta una profundidad mayor que la oposición cuasi maniquea entre el individualismo stirneriano y el comunitarismo bakuniano. En el caso de Stirner, se ha llegado a interpretar que en el seno de su filosofía autodenominada egoísta existe el potencial para considerar la relación intersubjetiva entre yoes más allá de la utilidad solipsista, trazando un “amor que vincula a los hom-

bres a partir de una unión o asociación verdadera” que sirva como “motor de la reciprocidad” (Yagüe, 2016: 281).

Así como el individualismo stirneriano contiene matices relacionales que valdría la pena explorar, en el comunitarismo de Bakunin se dan muestras de una reverencia expresa ante el valor de la individualidad, de suerte que varios estudiosos han incidido en la copertenencia bakuniana entre la valía otorgada a la comunidad y la valía otorgada al individuo: “el también valoraba la libertad del individuo” (Morris, 2014: 14)²⁹, pues “la libertad y la prosperidad colectivas no son reales más que cuando representan la suma de las libertades y de las prosperidades individuales.” (Bakunin, 2014: 55).

Quizá próximamente sea posible examinar esta unión potencial entre interpretaciones más cercanas de Stirner y Bakunin en cuanto a la individualidad, tanto para complementar el esquema opositivo propuesto en este estudio como para analizar su posible influencia en teóricos anarquistas posteriores como Kropotkin.

Como colofón, y en comunión con este fugaz destello de unión bakuniano-stirneriana, permítaseme volver en forma de *excursus* conclusivo sobre a la relación entre la teología y la política a la que se apuntaba en la Introducción.

Toda aproximación a la imbricación entre las cuestiones divinas y las cuestiones políticas no podrá escapar nunca de la teología política, puesto que “en el plano de la teología política no puede haber partidos neutros”, únicamente “teólogos políticos” (Meier, 2009: 91), dándose que incluso aquellos que arremeten enérgicamente

contra las bases teológicas de la política estatista, como es el caso de Mijaíl Bakunin y Max Stirner, se dan de bruces con esta categoría inescapable, convirtiéndose en aquello que Carl Schmitt denominó “teólogos de lo antiteológico” (Schmitt en Meier, 2009: 91) y subsumiendo sus oposiciones en lo que podría bautizarse como antiteología política.

Esta aproximación negativa compartida al problema de la relación entre lo religioso y lo político es precisamente el tuétano del estudio y la semilla desde donde brotan infinitas correspondencias con la tradición occidental que la precedió y con la teoría anarquista a la que sirvió de inspiración en el siglo XX y XXI. Y es que, en el fondo, este trabajo encierra la inherente constatación de que, en ocasiones, la subversión de los esquemas constituye tanto un anclaje en los mismos como una brecha que genera nuevas comprensiones, dotando de sentido teórico a aquellas incisivas palabras de Adorno, leídas ahora a través de la conjunción crítica y antiteológica entre Stirner y Bakunin: “La paja en tu ojo es la mejor lente de aumento” (Adorno, 2001: 47).

Bibliografía

Adorno, T.W. (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde una vida dañada*, Madrid, Taurus.

Arias Muñoz, J.A. (1983). “La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 3, pp. 95-123.

Bakunin, M. (1977). *Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre*, Madrid, Aguilera.

29. “He also valued the liberty of the individual” (Morris, 2014: 14).

- Bakunin, M. (2011). *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, México D.F., AnTORCHA [edición de libre distribución].
- Bakunin, M. (2014). *Dios y el Estado*, Buenos Aires, La Malatesta.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*, Barcelona, Paidós.
- Cappelletti, Á. (1983). “La evolución del pensamiento filosófico y político de Bakunin”, *Polémica*, 7, pp. 1-11.
- D’Angelo, V. (2019). “‘Ni dieux ni maitre’. Anarquismo y teología política”, *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 22(1), pp. 123-140.
- D’Angelo, V. (2021). “Max Stirner y la política de la insurrección”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 82, pp. 31-48.
- D’Auria, A. (2010). “Teología, Política y Anarquismo”, *Revista de Crítica Jurídica*, 29, pp. 59-82.
- D’Auria, A. (2014). *El hombre, Dios y el Estado. Contribución en torno a la cuestión de la teología-política*, Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- De Ridder, W. (2008). “Max Stirner, Hegel and the Young Hegelians: A reassessment”, *History of European Ideas*, 34(3), pp. 285-297.
- Descartes, R. (1986). *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Dolgoff, S. (2017). *La anarquía según Bakunin*, Barcelona, Ariel.
- Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Feiten, E. (2013). “Would the Real Max Stirner Please Stand Up?”, *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 1, pp. 117-137.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
- Fernández, J.L.; Soto, M^a.J. (2012). *Historia de la filosofía moderna*, Barañáin, Ediciones Universidad de Navarra.
- Filmer, R. (2010). *Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid, Alianza.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- García Cuadrado, J.A. (2016). “Las controversias sobre la gracia y la génesis del humanismo ateo”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 152 (julio-diciembre), pp. 407-432.
- González Abrajan, M. (2011). “Proudhon, o los principios de autoridad y libertad. Breve introducción a la teoría del sistema federal”, *Andamios*, 8(17), pp.259-285.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Arias, J.R. (2004). “Introducción”, en Stirner, M., *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar, pp. 9-27.
- Hipona, San Agustín de (1992). *La ciudad de Dios* (Libros III-V), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos.
- Kojève, A. (2005). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán.

- Kropotkin, P. (1915). *El Estado*, Barcelona, Centro Editorial Presa.
- López Bolívar, M^a.C. (2018). “Feuerbach: el giro antropológico de la teología”, *Perseitas*, 6 (julio-diciembre), pp. 319-350.
- Martí, J.M^a. (2003). “El protestantismo y la separación iglesias-estado en Francia”, en Morán, G.M. (coord.), *Cuestiones actuales de derecho comparado*, 1^a ed., Universidade da Coruña. Servicio de publicación, A Coruña, pp. 69-85.
- Meier, H. (2009). “¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido”, *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 6, pp. 89-93.
- Morris, B. (2014). “Bakunin and the Human Subject”, *Anarchist Studies*, 22(2), pp. 8-16.
- Negro Pavón, D. (1975). “Retórica y dialéctica. La polémica entre Marx y Proudhon”, *Revista de estudios políticos*, 204, pp. 95-144.
- Newman, S. (2001). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lanham, Lexington Books.
- Oviedo Pérez, R.J. (2016). “La filosofía del egoísmo radical de Max Stirner”, *Ignis*, 1(1), pp. 18-31.
- Piñón Gaytan, J.F. (2014). “Feuerbach: Dios como esencia del hombre (Homo homini Deus)”, *Andamios*, 11 (enero-abril), pp. 191-214.
- Platón (2013). *La República*, Madrid, Alianza.
- Proudhon, P.J. (2005). *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*, Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- Rousseau, J.J. (2013). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Delta.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*, Madrid, Trotta.
- Stirner, M. (2013). *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar.
- Stirner, M. (2008). *El único y su propiedad*, Martín Aldao (rev.), Buenos Aires, Libros de Anarres (Utopía Libertaria).
- Villacañas, J.L. (2017). “Introducción”, en Kant. I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Gredos, pp. XI-CXXVII.
- Yagüe, P.G. (2016). “El amante y su propiedad. Una lectura política de Max Stirner”, *Las Torres de Lucca*, 9 (julio-diciembre), pp. 263-283.