

# El Arco y la Lira

---

*Tensiones y Debates*



Año XI, N° 11 – Diciembre 2023

ISSN N° 2344-9292

(publicación anual)

**EL ARCO Y LA LIRA.** *Tensiones y Debates* (ISSN N° 2344-9292) es una publicación periódica anual editada por el GAC y el Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana del Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional General Sarmiento. Su principal objetivo es fomentar un espacio de producción y debate filosóficos abierto a todas las orientaciones y temáticas como así también al diálogo e intercambio con otras disciplinas teóricas. Está destinada a la comunidad académica de investigadores y estudiosos del área de la filosofía. La revista publica artículos en castellano y portugués que aporten avances en el conocimiento de los temas abordados y que contribuyan al debate sobre los problemas de la filosofía teórica y la filosofía práctica. Al mismo tiempo, la revista publica notas e intervenciones en torno a diversos autores e intérpretes. El contenido de la publicación resulta pertinente para la totalidad de la comunidad académica, pero también para un público más amplio interesado en la filosofía.

Las opiniones vertidas en los trabajos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El arco y la lira. Tensiones y Debates  
Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires  
Argentina

# El Arco y la Lira

---

*Tensiones y Debates*

ISSN N° 2344-9292

## ***Directora***

Patricia Carina Dip (Conicet - UNGS, Argentina)

## ***Comité Académico***

Fernando Bahr (Conicet - UNL, Argentina)

Alcira Bonilla (Conicet - UBA, Argentina)

Jorge Dotti † (Conicet - UBA, Argentina)

Marcio Gimenez de Paula (Universidade de Brasília, Brasil)

Mario Gomez Pedrido (UBA, Argentina)

Eliás Palti (Conicet - UBA, Argentina)

Oscar Parcero Oubiña (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Dolors Perarnau Vidal (Universidad de Santiago de Compostela, España)

Jon Stewart (Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias, Eslovaquia)

Alvaro Montenegro Valls (Unisinos, Brasil)

## ***Comité Editorial***

Pablo Uriel Rodríguez (Conicet - UNGS - UM - UBA, Argentina)

Yésica Rodríguez (Conicet - UBA - UNGS, Argentina)

Alejandro Peña Arroyave (UdeA - USAL - UNLaM - UNGS - UBA, Colombia)

E-mail de la revista: [revistaarcoylira@hotmail.com](mailto:revistaarcoylira@hotmail.com)

Diseño de publicación y web: Bernardo Javier Fuster

Mail: [contacto@stickyprints.com.ar](mailto:contacto@stickyprints.com.ar)



# Indice

## Dossier

p.11 - Ezequiel Burstein

*Ser más allá de sí mismo. El concepto de amor en los Gedanken über Tod und Unsterblichkeit de 1830*

p. 23 - Santiago Santillán Zabaljauregui

*De la enciclopedia al diccionario. Los orígenes ilustrados del método genético crítico en Feuerbach*

p. 35- Aldana N. Angarano

*Política de la singularidad: apuntes para una lectura contemporánea de Max Stirner*

p. 49- Josefina Mazzoni

*El exorcismo de los aparecidos*

p. 59- Juan Manuel Spinelli

*Ontología de la producción: ser, trabajo y esquizofrenia.*

## Notas

p. 73 - Agustín Gabriel Bianchi

*Soberanía y estado de excepción en la polémica entre Walter Benjamin y Carl Schmitt*

## Material de estudio

p. 89- Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc

*Debate epistolar sobre la libertad de la voluntad entre Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc*

- Normas para la publicación



# *Editorial*

## **El arco y la lira**

*Tensiones y Debates*

En un contexto internacional atravesado por las guerras y el exilio inhumano del pueblo palestino, y en un contexto nacional en el que, lejos de celebrar los cuarenta años del retorno del sistema democrático, nos encontramos finalizando el año 2023 en el marco de un ajuste brutal a la clase trabajadora y a los sectores medios de la sociedad, *El arco y la lira. Tensiones y debates* edita su número anual con la convicción del carácter siempre vivo y transformador del pensamiento filosófico.

Cuando la educación pública y el sistema científico tecnológico se ven degradados por la aplicación de políticas que atentan contra su supervivencia, defendemos su importancia insoslayable para el desarrollo de un país más justo y soberano. Hoy nos toca transitar el camino de la resistencia porque creemos que la única manera de lograr que en la Argentina puedan habitar –como lo manifiesta su constitución nacional– todos los ciudadanos del mundo que así lo deseen, es recuperando los lazos fraternales y solidarios que la lógica del capital intenta destruir.

Comité editorial







# ***DOSSIER***



**Ser más allá de sí mismo. El concepto de amor en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* de 1830.**



Ezequiel Burstein  
(UBA - ENSP - RIPEJ, Argentina)

### Abstract

This paper sets out to carry out an analysis of the concept of love in the *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, published anonymously by Feuerbach in 1830. After examining the scale of different types of love, conceived by Feuerbach as a hierarchy of the erotic, the paper will focus its attention on the question of the other and the fundamental role it plays in the very constitution of the individual: starting from the famous Feuerbachian definition “*Sein ist Gemeinschaft*”, a number of key notions that find their basis in love will be addressed, such as self-knowledge, the distinction of the individual, life as a continuous process of communication and as remembrance (of and by) the other, as well as the signification of one’s own life in relation to others.

### Resumen

El presente trabajo se propone realizar un análisis del concepto de amor en los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, publicado anónimamente por Feuerbach en 1830. Luego de examinar la escala de diferentes tipos de amor, concebida por Feuerbach como jerarquía de lo erótico, el trabajo centrará su atención en la cuestión del otro y del papel fundamental que desempeña en la propia constitución del individuo: partiendo de la célebre definición feuerbachiana “*Sein ist Gemeinschaft*”, se abordará una serie de nociones clave que encuentran su base en el amor, tales como el saber de sí, la distinción del individuo, la vida como proceso continuo de comunicación y como recuerdo (de y por) otro, así como la significación de la propia vida a partir de los demás.

**Keywords:** Feuerbach, love, other, community.

**Palabras claves:** Feuerbach, amor, otro, comunidad.

### Datos del Autor

- Profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Filosofía y Religión por la École Normale Supérieure-PSL (París, Francia).
- Miembro de la Cátedra Libre de Estudios Judíos “Moses Mendelssohn” (FFyL-UBA), de la Red Internacional de Pensamiento Judío (RIPEJ)-Universidad Complutense de Madrid).
- Adscripto a la cátedra de Antropología Filosófica de la UBA
- Correo electrónico: ezequiel.burstein@ens.psl.eu

Dentro del contexto teórico que Feuerbach establece para su obra de juventud *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Pensamientos sobre muerte e inmortalidad)*<sup>1</sup> publicada de manera anónima en 1830 – a saber, el ataque radical contra la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma como la representante más acabada del individualismo egoico – el interés de nuestro autor en el concepto de amor está lejos de ser banal: es ahí que instituye el corazón de su crítica. A partir de la evidencia de que el simple egoísmo excluye a los demás hombres e impide la posibilidad de definir lo humano a través de las relaciones interpersonales<sup>2</sup>, la experiencia del amor permite a Feuerbach abrir el campo hacia un modo de ser que, por el contrario, no solamente habilita una apertura hacia los demás, sino que hace de la relación con los demás el centro de gravitación de su propia esencia.

De hecho, es la centralidad otorgada por Feuerbach al concepto de amor en el marco de los *Gedanken* lo que nos lleva a dedicar este trabajo a un análisis detallado y pormenorizado de su significado. En primer lugar, examinaremos la escala de los diferentes tipos de amor, concebida por Feuerbach como una auténtica jerarquía de lo erótico.

En un segundo momento, nos desviaremos brevemente de la noción de “amor” para centrarnos en la cuestión del otro y el papel que desempeña en la vida del sujeto con respecto a su propia constitución en tanto tal: partiendo de la célebre definición feuerbachiana „*Sein ist Gemeinschaft*”, será la ocasión de abordar nociones tales como el saber o consciencia de sí mediada por el otro, la distinción del individuo en relación con los demás, la vida como proceso continuo de comunicación con un otro y recuerdo (de y por) otro, y la significación de la propia vida a partir de los otros. Este rodeo nos permitirá sobre todo comprender el rol estructural del amor como fundante de la totalidad de la trama ontológica constitutiva del ser humano como ser-relacional.

## **1. Introducción al concepto de “amor” y establecimiento de su jerarquía**

En primer lugar, hay que decir que el amor se concibe como un acto de sacrificio de sí, a través del cual el sujeto niega su propio ser-para-sí privilegiando al ser amado: en el amor, se trata de una verdadera aniquilación de sí:

***El ser particular y singular (...) es aniquilado y consumido en el amor. (...) Cuando***

---

1. Para el presente trabajo, utilizaremos como referencia bibliográfica del escrito feuerbachiano la traducción española de José Luis García Rúa, salvo en algunas excepciones donde nos referiremos al original en alemán en la *Gesammelte Werke* editadas por Werner Schuffenhauer. En este caso, siguiendo a la tradición de los estudios feuerbachianos, la referencia será “GW”, seguido del tomo, en números romanos, y página, en números arábigos.

2. Charles Wilson, *Feuerbach and the search for otherness* (New York: Peter Lang, 1989), 156.

**amas, dejas de estar ahí, en las dependencias y relaciones mutuas con los hombres y las cosas, en las que estabas antes, y que representan aquello que es lo único que constituye la existencia particular. (...) Estás en una sola cosa, que es el objeto de tu amor<sup>3</sup>**

El amor se revela así como la instancia fundamental en la que el sujeto, al negar su “pura personalidad” cerrada en sí misma, se abre a la posibilidad de superar su puro ser-para-sí-mismo hacia el nivel superior del ser-en-común, del ser-con, en el que el sujeto alcanza la trascendencia en la unidad con el ser amado sacrificando su personalidad<sup>4</sup>. Este es, muy brevemente, el sentido que se da al amor en los *Pensamientos*. Entremos ahora en el detalle.

Aunque el amor se conciba como sacrificio de sí, sólo en raras ocasiones el sujeto amoroso logra renunciar a la *totalidad* de su ser en favor del objeto amado; por el contrario, la mayoría de las veces se inclina a depositar su ser en objetos inferiores a su Yo, donde sólo es capaz de depositar su ser de manera parcial. De hecho, el amor puede dirigirse hacia objetos muy diversos, desde los más concretos y materiales – la posesión – hasta los más espirituales y elevados – el ser –, como detalla Feuerbach:

***El hombre ama lo particular y sensible (dinero, cosas determinadas), o honra, fama, o lo esencial, lo general, lo vivo, ama a personas singulares, seres determinados (amor sensible), o a los hombres en general, a los hombres en el hombre, lo bueno en él, o lo puramente bueno en general, a Dios, o la pura verdad<sup>5</sup>***

A partir de esta pluralidad de objetos posibles, Feuerbach establece un criterio para medir el valor que podemos atribuir al amor: estará determinado por lo que él llama “la extensión del objeto”, lo que significa que lo que amamos constituirá la escala para constatar realmente la profundidad de nuestro amor. Sin embargo, añade un segundo criterio: debemos considerar también el nivel de *sacrificio* de sí realizado por el amante en virtud de su ser amado.

En cuanto al amor a las posesiones, el filósofo se expresa sin ambigüedades: atribuye a las pasiones como el honor y la codicia la cualidad de locura o enfermedad, ya que en

---

3. Ludwig Feuerbach, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, (Madrid, Ed. Alianza, 1993, tr. esp. J. L. García Rúa), 98-99. La figura del amor como “fuego consumidor”, utilizada a menudo por el autor, es una de las razones por las que C. Berner, en su Introducción a su traducción francesa de los *Gedanken*, identifica la posición de Feuerbach con la del misticismo.

4. Esta personalidad incluye ciertamente – como se mencionó en la cita anterior – una variedad de vínculos con otras personas y cosas; sin embargo, todos ellos tienen al *ego* como referencia primordial, mientras que, a partir de la auténtica relación amorosa, el significado de estos vínculos cambia radicalmente, convirtiendo al ser amado en el centro capital.

5. Feuerbach, *Pensamientos...*, 203. Este pasaje recuerda a la *scala amoris* que constituye el núcleo del discurso de Diotima en *El Banquete* de Platón, donde también se establece una escala progresiva de lo que somos capaces de amar, hasta llegar a la belleza en sí misma: “Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (211b-211d)” Platón, *Diálogos III. Banquete* (Madrid, Gredos, 2008), 64. Nuestras cursivas.

estos casos “el hombre entrega ciertamente su yo, pero a cosas que no pueden acoger ese yo”, no siendo la extensión del objeto amado lo suficientemente grande como para albergar la esencia del sujeto amante. Toma como ejemplo al avaro, de quien dice que “está en el dinero y a la vez fuera del dinero (...) y esta es la causa por la que se produce en él la terrible contradicción de que sea pobre en la riqueza y desposeído en la abundancia. Por ese motivo, la pasión se cambia (...) en la avidez de devorar el objeto, en vez de dejarse consumir y devorar por él”<sup>6</sup>. El famoso pasaje de Molière ilustra perfectamente lo que Feuerbach intenta mostrar aquí:

***¡Al ladrón, al ladrón, al asesino, al criminal! ¡Justicia, Cielo, justicia! ¡Estoy perdido, asesinado, me han cortado el cuello, me han robado mi dinero! (...) Mi alma está turbada; ignoro dónde estoy, quién soy, qué hago. ¡Ay, mi pobre dinero, mi pobre dinero, mi querido amigo, me han privado de ti! Y, como me has sido arrebatado, he perdido mi apoyo, mi consuelo, mi alegría, todo lo mío y nada tengo ya que hacer en el mundo. Sin ti es imposible vivir. Todo terminó, no puedo más, estoy muerto, estoy enterrado***<sup>7</sup>

Siguiendo la jerarquía de objetos de amor establecida por Feuerbach, podemos afirmar entonces con Wilson que cuanto más amamos, más nos apartamos de nuestra propia particularidad y buscamos fuera de nosotros lo que nos es esencial; de este modo, curiosamente, al amar al otro, me amo a mí mismo, porque pongo (*setzen*) mi ser en la esencia del otro amado. En contraposición a la figura del avaro, el hombre *ético*<sup>8</sup> es el que deposita su esencia en objetos que están por encima de su Yo, sacrificando su ser singular en aras del objeto de su amor.

## **2. El hombre como ser-en-comunidad: Sein ist Gemeinschaft**

Una de las primeras preguntas que debemos hacernos es: ¿por qué el amor es tan apreciado por el joven Feuerbach de los *Gedanken*? ¿Por qué se concentra tanto en esta noción, al punto de poder declarar que “Todas las acciones del hombre se dejan derivar del amor”? Podemos encontrar la respuesta incluso antes de llegar al concepto de amor: en efecto, debemos remitirnos a la esencia del hombre, que el filósofo de Brückberg considera como un ser constitutivamente comunitario:

***Es imposible que el hombre viva sólo para sí mismo (...) un puro ser para sí no podrías diferenciarlo de la nada. Ser es plenitud de múltiples relaciones, conexión plena de contenido, el venero inagotable de las conexiones de la máxima variedad; lo que es, es,***

---

6. Feuerbach, *Pensamientos...*, 204.

7. Molière, *El avaro*, Acto IV, Escena VII (Madrid, Ediciones RIALP, 2019, tr. esp. Rafael Gómez Pérez), 53. A este respecto, Philonenko lo cita y añade: “aunque [el avaro] ama profundamente, es en una cosa inerte donde deposita la esencia de su Yo y así un amor que por su fuerza podría ser sublime, se vuelve sobre sí mismo y resucita el punto oscuro del egoísmo” (Alexis Philonenko, *La jeunesse de Feuerbach* (Paris, Éd. Vrin, 1991), Tome 1, 75).

8. “El hombre veraz, en cuanto actuante moral” (Feuerbach, *Pensamientos...*, 204 – 205).

**por necesidad, con otro, en otro, para otro; ser es comunidad – Sein ist Gemeinschaft (GW I, 337) – en cambio, ser para sí es aislamiento, incomunitariedad<sup>9</sup>**

El papel que debe desempeñar un concepto como el amor, sobre todo si tenemos en cuenta la naturaleza que Feuerbach atribuye al ser humano, resulta entonces evidente: puesto que el hombre no puede evitar su ser *a priori* en relación con los demás, el amor asume el estatuto de entidad cohesiva de esta comunidad necesaria constituida por los seres humanos. En este sentido, el planteamiento de Feuerbach podría considerarse una actualización de la antigua intuición aristotélica que considera al hombre como un “animal político”<sup>10</sup>.

El hombre está tan unido a sus semejantes que Feuerbach declara: “nuestro ser reclama otros”<sup>11</sup>. Más que una necesidad, el ser del hombre exige, *ordena* otros para existir en tanto tal, como si estuviera bajo el yugo de una ley necesaria y apodíctica que le obligara a no ser más que con otros para subsistir, y no convertirse –literalmente– en pura *nada*. Ahora bien, es en el amor como *locus* por excelencia que podemos atestiguar esta condición esencial de la manera más indiscutible, bien que el amor sea, para Feuerbach, la “corporeización y manifestación de una unión más profunda y elevada de lo que es”<sup>12</sup> el amor en tanto fenómeno. El hecho de que seres humanos particulares –movidos por esta exigencia *a priori*– deban acercarse y unirse a otros de su misma naturaleza, con los que forman vínculos esenciales para la significación de sus vidas, no es más que la expresión material de una estructura ontológica esencial que atraviesa a toda la humanidad y sobrevive al paso de las personas por el devenir de la historia concreta.

Es lo que expresa el autor en los términos siguientes:

***Eterno es el hombre; de ello responde el propio espíritu infinito; eterno es el espíritu, imperecedera e infinita la conciencia, la libertad sustraída a toda naturaleza y consecuentemente también a la muerte. (...) Pero tú mismo como persona determinada, sólo objeto de la conciencia, no tú mismo conciencia, sales algún día por necesidad fuera de la conciencia, y en tu lugar, en tu puesto, viene al mundo de la conciencia una persona reciente y fresca***<sup>13</sup>

Retomando el tema principal de la obra – que, como en una pieza de música, vuelve de cuando en cuando, aunque con variaciones, para recordar al oyente de qué trata realmente la obra –, Feuerbach pone en primer plano la noción de conciencia, insistiendo siempre en la irreversibilidad de la muerte, para vincularla a la esencia del hombre.

Participando de la conciencia general trascendente, las personas particulares

---

9. Feuerbach, *Pensamientos...*, 203.

10. Aristóteles, *Política*, I 1253a 2-8 (Madrid, Gredos, 1988, tr. esp. Manuel García Valdés), 50.

11. Feuerbach, *Pensamientos...*, 194.

12. *Ibíd.*, 194.

13. *Ibíd.*

alcanzan el carácter de ser *conscientes*, que nunca podría ser separado de la vida: “el ser del hombre es sólo un ser consciente y personal, sólo con el saber adviene su ser; por la duración del saber se mide la duración del ser, y con la fractura del saber se quiebra el ser mismo; un ser, sin que yo sepa que soy, no es para mí ser alguno”<sup>14</sup>. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es el medio por el que el hombre llega a este estadio de conciencia de sí: sólo tomamos conciencia de nosotros mismos a través de la intermediación de los demás. En efecto, el conocimiento que tenemos de nuestra infancia, por ejemplo, se debe al trabajo de comunicación que los demás realizan en relación con nosotros. Esto pone de relieve la interdependencia que liga a las personas entre sí: “Hasta tal punto están enredados y entreverados los otros en tu vida más íntima, en la unidad de la conciencia de tu propia y particular personalidad, que tu saber de ti es un saber mediado por ti a través de los otros”<sup>15</sup>.

La instancia de la conciencia – tanto como estadio supraindividual como experiencia materialmente anclada en el sujeto concreto – dentro del desarrollo teórico que despliega el autor, contribuye entonces al establecimiento de la primacía ontológica del ser-con en la esencia humana; a tal punto que Feuerbach deriva de ella la función del otro como verdadera mediación, a través de la cual el sujeto alcanza el propio saber de sí que marca literalmente el comienzo de su vida: “tú recibes, por decirlo de alguna manera, de la mano de los otros tu conciencia, como una conciencia, por decirlo así, ya preparada.” Tanto más cuanto que Feuerbach atribuye analógicamente a la conciencia ajena el carácter del *seno materno de sí*, como si se tratara del alimento del recién nacido: “Al igual que la leche materna, tu primera comida, fue preparada en el cuerpo de tu madre, del mismo modo, chupas, por decirlo así, tu personalidad del pecho de la humanidad”<sup>16</sup>.

Así pues, según nuestro filósofo, la vida del hombre debe concebirse como un proceso en el que la persona obtiene de los *otros* su conciencia de sí – es decir, se hace *consciente* por medio de los demás, y seguirá siéndolo mientras dure su vida. Esto no significa otra cosa que el hecho de que antes y después de su vida, el hombre es pura nada, mera inconsciencia; es en el momento del durante, cuando el hombre es consciente, que su vida es vida en tanto tal<sup>17</sup>.

No obstante, debemos distinguir el *antes* del *después* por un factor nada banal: mientras que antes de su vida el hombre no es más que pura nada, después de haber vivido y muerto el hombre vuelve a formar parte de la conciencia general<sup>18</sup>, con la particularidad que no permanece allí como una nada, sino como *puro objeto de esta conciencia universal*. Sólo es una nada en tanto sujeto, deviniendo por otra parte en puro objeto. De este modo, el individuo (que en esta fase ya no es sujeto) puede

---

14. *Ibíd.*,195.

15. *Ibíd.*

16. *Ibíd.*,196.

17. “Ausencia de conciencia es el comienzo y el fin del hombre, el medio y punto central es la conciencia” (Feuerbach, *Pensamientos...*, 197).

18. La conciencia general es literalmente la *conciencia de la totalidad absoluta de los hombres* – es decir, como resultado de la *suma* de todos los individuos efectivos – de la que *participan* en su particularidad individual.



obtener la vida después de la muerte permaneciendo, en tanto objeto, en el recuerdo que la comunidad guarda de él: sólo en este sentido el amor puede hacer posible el famoso *más-allá*, tan caro al cristianismo<sup>19</sup>. Puesto que el fundamento cohesivo reside en el *recuerdo*<sup>20</sup> – conservado, por los hombres que aún viven, de los que ya no están aquí –, Feuerbach declara que “El *verdadero más allá*, el cielo, en el que el individuo se libera de la determinación y de los límites de su individualidad (...) es *el amor*, la contemplación, el conocimiento; sólo en éstos puedes estar en lo infinito, pero no en tu ser individual y personal, ni según él”<sup>21</sup>; la particularidad del amor sigue siendo, de todos modos, el hecho de que garantiza el ser-con, esencial al hombre en tanto tal.

Por otro lado, otro aspecto que pone de relieve el entrelazamiento ontológico de este saber-de-sí – esta conciencia a la que Feuerbach concede el estatuto de “principio fundamental absoluto del hombre”<sup>22</sup> – y la existencia de los otros es lo que él denomina *distinción*. Según él, se trata de un acto<sup>23</sup> del que es inseparable la existencia del ser humano individual; sin embargo, para ello, el ser humano requiere inexorablemente de un otro, de una alteridad en relación con la cual pueda establecer su propio ser. Este otro se manifiesta a este respecto como un límite: un principio fundamental que permite al individuo de-limitarse, es decir, de-finirse y convertirse

---

**19.** En su obra cumbre *La esencia del cristianismo*, Feuerbach afirma la doctrina de la inmortalidad del alma como piedra angular del cristianismo: “La fe en la inmortalidad personal se identifica totalmente con la fe en el Dios personal – es decir: la fe en la vida celestial e inmortal expresa lo mismo que Dios, tal y como es objeto para los cristianos –, la esencia de la personalidad absoluta e ilimitada. Más aún: “La fe en la inmortalidad del hombre es la fe en la divinidad del hombre, y viceversa, la fe en Dios es la fe en la personalidad pura, liberada de todas las barreras, y por consiguiente, inmortal.” Finalmente: “La doctrina de la inmortalidad es la doctrina final de la religión, su testamento en el que manifiesta sus últimas voluntades. Aquí expresa, claramente, lo que otras veces calla. (...) Si yo no soy eterno, Dios no es Dios; si la inmortalidad no existe, tampoco existe Dios” (Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Madrid, Ed. Trotta, 2009, tr. esp. J. L. Iglesias), 216 – 218).

**20.** Entre otras instancias colectivas, como el pensamiento, la conciencia y el conocimiento. Esta idea puede considerarse como una ampliación de la tesis defendida en su *Dissertatio* de 1828, *De ratione: una, universalis, infinita*, en la que Feuerbach postula la razón como el principio unificador de la totalidad de la humanidad.

**21.** Feuerbach, *Pensamientos...*, 217, nuestras itálicas. En la misma línea, Wilson sostiene que la única negación legítima de la muerte es a través del amor, el pensamiento y la creación, lo cual resulta en la elevación del individuo hacia lo común espiritual.

**22.** Feuerbach, *Pensamientos...*, 195.

**23.** Feuerbach no precisa la naturaleza de este acto de distinción; no disponemos de elementos textuales suficientes para determinar si se trata de una actividad voluntaria o involuntaria. Podemos, no obstante, plantear la hipótesis de que, al tratarse de un acto fundante de la existencia individual en tanto tal – y, en este sentido, de un acto legítimamente *a priori* o trascendental – debe consistir en una actividad del orden de lo inconsciente o, mejor dicho, de lo involuntario, que a su vez conduce a la naturaleza consciente del hombre en tanto que individuo espacio-temporal concreto. En este sentido, Gooch interpreta el amor feuerbachiano como un acto que implica una distinción constante entre el sujeto que experimenta y el objeto de su experiencia: “Two human beings united in the bond of love remain distinct individuals, and their sense of being distinct from one another can never be entirely overcome. (...) The delightfully painful joy of the experience of love is but the *sensuous manifestation of a union* (*Verbindung*) that is truer and more profound than the one involved in this experience.” (Todd Gooch, “‘Bruno Reincarnate’: The early Feuerbach on God, Love and Death”, *Journal for the history of modern theology* 20, no. 1, (2009): 35-36. Nuestras itálicas). Coincidimos con esta lectura, tanto más si consideramos con Gooch la diferencia que Feuerbach establece con el pensamiento: allí, la participación en la unidad es totalmente completa; allí, todos los hombres individuales son literalmente uno, y el sujeto pensante sólo es capaz de participar en la medida en que logra ir más allá de su propia individualidad.

así en una unidad individual diferenciada del resto de los individuos que le rodean. Como resultado, la conciencia emerge no sólo como criterio para definir lo que puede llamarse “vida”, sino también como punto central de conexión entre el individuo y sus semejantes, consolidando con mayor contundencia la tesis feuerbachiana de que la conciencia de sí sólo surge a través de la mediación de los otros. “Tú eres consciente de ti sólo en la diferencia con otros, es decir, sólo en, dentro y con otros, y por medio de ellos.” Esta *exigencia* de otros es “la manifestación de que la conciencia es la absoluta e infinita unidad de todas las personas, de todos los hombres.” Ésta es la necesidad a priori de la conciencia trans-individual, unidad hecha a partir del principio ontológico del amor y que Feuerbach caracteriza como “el sol de la humanidad”, bajo el cual el sujeto madura y se produce como persona determinada hasta su agotamiento final, “cansado del ardor solar de la conciencia (...) que lo quema y lo consume”<sup>24</sup>.

Feuerbach profundiza su caracterización del hombre como ser comunitario introduciendo la categoría de *comunicación*. Del mismo modo que el conocimiento de sí – es decir, la conciencia de sí – sólo puede alcanzarse a través de la intermediación indispensable del otro, el despliegue progresivo constitutivo de la vida se caracterizará como un proceso continuo de comunicación de su propio ser. En otras palabras, el transcurso de la vida del individuo se corresponde con un gradual devenir-objeto de su esencia, una constante actividad comunicativa a través de la cual el sujeto se transforma cada vez más en objeto (concretamente de la conciencia de sus prójimos), hasta el momento mismo de su muerte.

Una vez que la persona choca con su límite, deviniendo así en puro recuerdo, no es más que un objeto, una representación completamente comunicable<sup>25</sup>. En términos de Feuerbach: “disuelves, en la medida que comunicas. (...) Tu vida pues, como proceso continuado de recuerdo y de espiritualización, es el ininterrumpido proceso de eliminación de la frontera entre tú y el otro. (...) La última palabra que dices es la muerte (...); es el último acto de la comunicación.” En consecuencia, sólo vivimos en la medida en que literalmente nos queda algo por decir: *comunicamos nuestro ser singular a los demás* a lo largo de nuestra vida; y en la medida en que nos absorbe la preocupación por la continuación de nuestra vida concreta más allá de la muerte, ignoramos que *la única forma de eternizar la vida reside en la vida misma, en este acto de comunicación, de transmisión, de unificación de nuestro propio ser hacia la comunión con la totalidad humana*. “Tu vida dura sólo lo que tú tengas que comunicar, todo el tiempo en el que todavía quede en ti algo incomunicado, y por consiguiente, mientras haya una frontera que derribar entre tú y otros; si lo has comunicado todo, y no te queda ya más que la seca cáscara de tu personalidad, entonces te entregas tú mismo. Esta entrega es la muerte”<sup>26</sup>.

Lo que se desprende de esta reflexión es el hecho (en absoluto trivial, por cierto) de

---

24. Feuerbach, *Pensamientos...*, 197-198.

25. Este mecanismo de objetivación es tan estructural a la vida en cuanto tal que apenas se la puede pensar por fuera de él.

26. Feuerbach, *Pensamientos...*, 202.

que la muerte individual se concibe totalmente fundada en la relación con los demás, es decir, en el amor: “La propia muerte surge de la esencia moral, de lo más íntimo del corazón, del amor, y ciertamente no sólo de tu amor al otro, sino del amor en general”<sup>27</sup>. Más aún,

***si el hombre muere sólo por medio de los hombres, sólo porque existe y vive al mismo tiempo tanto separado de los otros como en esencial relación con ellos, entonces es que la muerte está sólo allí donde hay tanto unidad como diferencia. Si el Estado ha surgido como consecuencia de la historia universal – pues el origen del Estado es el origen de la historia universal –, si el lenguaje, y consecuentemente también la razón, han nacido por el acuerdo, ¿por qué no podría ser la muerte un producto de la sociabilidad, un acuerdo de la sociedad humana misma? ¿por qué no podría tener también su fundamento en el contrat social?***<sup>28</sup>

En este sentido, el amor podría ser considerado como el catalizador de una dinámica constante de creación y de creación, a través de la cual la vida – o, sobre el plano histórico, las vidas – comienzan y terminan constantemente<sup>29</sup>.

Si consideramos la muerte como este acabamiento comunicativo – dirigido siempre hacia una comunidad que comparte un lenguaje, una serie de reglas y códigos que permiten la transmisión de información entre sus participantes –, entonces podemos afirmar que, sin la existencia de la alteridad humana, el individuo difícilmente sería individuo, ya que no sólo no tendría límites en relación a los que diferenciarse, sino que, sobre todo, no podría morir, convirtiéndose en algo así como un “individuo infinito”, lo que representa un verdadero oxímoron.

En estrecha relación con la cuestión de la comunicación, Feuerbach concede al amor una función esencial como *dador de sentido* a la vida humana, sin el cual ésta ni siquiera podría concebirse como tal. “Sólo por el torturante purgatorio del amor, que todo lo consume, y dentro de él, adquiere sentido la vida y la existencia, pero sólo el sentido convierte a la vida en vida”<sup>30</sup>. Si analizamos la última frase, el sentido en que opera este *purgatorio aniquilador* en el amor no es tanto el de una nihilización como el de una *negación limitante*: el amor, fundamento último de la relación del hombre con sus semejantes, hace posible el límite que éstos establecen de cara al individuo; en este sentido, los otros – y, en consecuencia, el amor mismo – operan por negación, aunque se trate de una negación positiva en el sentido de que hace posible la existencia de los individuos en tanto tales.

Ciertamente, esta significación proporcionada por el amor sólo se completa al final,

---

27. Feuerbach, *Pensamientos...*, 202.

28. Feuerbach, *Pensamientos...*, 151. Nuestras itálicas, salvo en la expresión francesa “*contrat social*”, en francés en el original, clara referencia a J.-J. Rousseau.

29. “El amor toma vida y da vida; destruye y crea.” Feuerbach, *Pensamientos...*, 100.

30. Feuerbach, *Pensamientos...*, 100. Una vez más, esta frase presenta fuertes resonancias – aunque con sus diferencias – con el diálogo platónico sobre el papel del amor como dador de sentido a la vida: “Es en este momento de la vida, mi querido Sócrates (...) más que en ningún otro, en que se produce el momento en que, para el ser humano, *la vida vale la pena de ser vivida*, porque contempla la belleza en sí misma.” Platón, *Banquete*, 211d, 158. Nuestras itálicas.

en el límite de la cosa, pues “el sentido de aquello que tiene un sentido, está sólo allí donde termina”<sup>31</sup>. Análogamente a lo que comentábamos unos párrafos más arriba en términos de ser-comunicado, el sentido sólo puede ser plenamente captado en el momento en que la vida ha llegado a su fin, como un enigma cuyo significado sólo puede ser conocido en el momento de su resolución. Por eso Feuerbach afirma que el amor es a la vez el origen y el fin de la existencia: aunque nada pueda ser más que con un sentido propio, sólo en su término (es decir, al final de su existencia, cuando el ser deja de ser y da paso al no-ser) podremos captar realmente su verdadero sentido como idea o concepto; en definitiva, como objeto de pensamiento.

### 3. Conclusión

A modo de conclusión, quisiéramos recordar y enfatizar el carácter fundamental del amor en relación con el objetivo principal perseguido por Feuerbach en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, a saber: atestar una crítica poderosa contra la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma, que a su vez se basa en este individualismo diagnosticado por Feuerbach como el peor mal de la época moderna. En este sentido, el amor abre una vía por la que sería posible concebir el ser del hombre de acuerdo con su esencia real, es decir: sensual, limitada y temporal, que reconoce la muerte individual como un hecho real e irreversible, pero que al mismo tiempo proporciona la base teórica para fundar una concepción del hombre como ser comunitario, que reconoce al otro como parte esencial e irremplazable, sin la cual no habría individuo.

Recibido: 12/09/2023

Aceptado: 27/10/2023

---

31. Feuerbach, *Pensamientos...*, 100.





# De la Enciclopedia al Diccionario. Los orígenes ilustrados del método genético crítico en Feuerbach



Santiago Santillán Zabaljauregui  
(UNL - UNGS, Argentina)

## Abstract

The genetic-critical method, with which Feuerbach characterizes his philosophy, finds in *Das Wesen des Christenthums* an exemplary application. It is common to see in this a deviation from the Hegelian method. In the following pages we will characterize very briefly the operations at work in the genetic-critical method in order to see in that operation an element that is going to move us completely away from Hegel and bring us closer to the Enlightenment: the recovery of finitude and the finite point of view. The situated character of the Feuerbachian method, its practical orientation and its aphoristic formulation will put us on the trail of its enlightened origin, which is modeled on Bayle's dictionary.

**Keywords:** Feuerbach, Enlightenment, genetic-critical method

## Resumen

Resumen: El método genético-crítico con el que Feuerbach caracteriza su filosofía encuentra en *Das Wesen des Christenthums* una aplicación ejemplar. Es común ver en este método una desviación del hegeliano. En el presente trabajo caracterizaremos muy brevemente las operaciones que entran en funcionamiento en el método genético-crítico para luego ver en ese funcionamiento un elemento que nos va a alejar completamente de Hegel y nos va a acercar a la Ilustración: la recuperación de la finitud y el punto de vista finito. El carácter situado del método feuerbachiano, su orientación práctica y su formulación aforística nos pondrán tras la pista de su origen ilustrado, que toma como modelo el diccionario de Bayle.

**Palabras claves:** Feuerbach, Ilustración, método genético-crítico

## Datos del Autor

- Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL)
- Miembro del Programa de Investigación de Filosofía Posthegeliana del ICI / UNGS.
- Correo electrónico: [ssantizabal@gmail.com](mailto:ssantizabal@gmail.com)

Si bien es sencillo reconocer los trazos que Hegel imprimió en la filosofía de Feuerbach puede resultar un poco más difícil perfilar los senderos que llevan a fuentes más distantes del pensamiento feuerbachiano. Así, si tomamos el método genético-crítico que Feuerbach reconoce como suyo, caeremos en la tentación de decir que es una deriva, una inversión, una deformación o una superación de la dialéctica hegeliana, dependiendo de cuál sea nuestra valoración de la filosofía feuerbachiana. E indudablemente no estaríamos completamente equivocados, aun cuando Feuerbach mismo se encargue de enfatizar los momentos de ruptura y las diferencias que existen entre él y Hegel, lo cierto es que el hegelianismo llega a un lugar muy íntimo de la teoría feuerbachiana, al menos durante su llamado período antropológico. Pero hay otra fuente menos evidente, aunque sugerida muchas veces, que hace de Feuerbach un lector y, en ocasiones, continuador de la Ilustración. En el centro de esta recuperación se encuentra la figura de Pierre Bayle y su Diccionario. En el presente trabajo caracterizaremos muy brevemente las operaciones que entran en funcionamiento en el método genético-crítico para luego ver en ese funcionamiento un elemento que nos va a alejar completamente de Hegel y nos va a acercar a la Ilustración: la recuperación de la finitud y el punto de vista finito.

Quizás *Das Wesen des Christenthums*<sup>1</sup> sea el ejemplo más célebre del nuevo enfoque metodológico exigido por una nueva etapa del pensamiento alemán, una *post-hegeliana*. En este texto Feuerbach aplica el método genético-crítico al estudio de la conciencia religiosa cristiana, pero ya había alcanzado una formulación más precisa unos años antes en sus monografías sobre Leibniz y Bayle. La historia de la filosofía moderna constituyó el primer tema al que Feuerbach le dedicó una obra importante<sup>2</sup>. Tres largos tomos describen el arco que va de Francis Bacon y los naturalistas italianos hasta Pierre Bayle. Sin embargo, Feuerbach va más allá del simple trabajo de un historiador de la filosofía para plantear el desafío estrictamente filosófico de este trabajo. Como escribe Philonenko, “toda historia de la filosofía, no importa cuán grande sea la erudición, implica una tesis filosófica”<sup>3</sup>. Hasta aquí nos movemos en un terreno netamente hegeliano, que instrumentaliza la historia de la filosofía para vehiculizar una tesis filosófica. Feuerbach heredará de su maestro la categoría de desarrollo (*Entwicklung*) que aportará los materiales sobre los que operar genético-críticamente.

---

1. Para las citas de Feuerbach seguimos, siempre que sea posible, la edición de sus obras completas: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*. Ed. de Werner Schuffenhauer. 21 vols. (Berlín: Akademie Verlag, 1967-2004) que en adelante abreviaremos GW. En caracteres romanos indicamos el volumen y en arábigos el número de página. Todas las traducciones son propias a no ser que se indique lo contrario.

2. Si no contamos su tesis doctoral ni los *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, texto publicado en anonimato y con el que Feuerbach mantuvo una relación complicada en relación a su autoría.

3. Alexis Philonenko, *La Jeunesse de Feuerbach 1828-1841: Introduction a ses positions fondamentales*. Vol. 1. (París: J. Vrin, 1990), 172.



***El desarrollo es el desciframiento (Entzifferung) del verdadero sentido de una filosofía, el descubrimiento (Enthüllung) de lo que en ella es positivo, la presentación (Darstellung) de su idea dentro de la forma determinada limitada temporalmente y finita de esa idea. La posibilidad del desarrollo es la idea<sup>4</sup>.***

Pero si Feuerbach debe a Hegel el reconocimiento de que una historia de la filosofía acarrea una idea, la tesis que subyace en la historia de Feuerbach no es una hegeliana. Cuando Feuerbach aborda a un autor se esfuerza por especificar la naturaleza de su personalidad y su contexto. Incluye en su lectura elementos que podrían considerarse psicologistas o sociologistas y que se apartan de las ideas en sí mismas, en la pureza de su coherencia interna y su validez lógica. No es el espíritu sin más lo que hace que la historia se encarne en individualidades metafísicamente elementales, sino que la historia del pensamiento es, ante todo, la historia de seres humanos que por estar situados están atravesados por intereses, ansiedades, temores, programas personales, etc.

La naturaleza de ese desarrollo se mantiene abierta. Incluso podríamos decir que es esta cuestión específica la que constituye la dimensión práctica de la historia de la filosofía; no la lógica férrea de un encadenamiento causal sino la exploración de las modalidades que una idea puede adoptar. En esta concepción genética de la historia, que parte del objeto y rastrea sus mutaciones sucesivas, podemos entender el desarrollo del pensamiento filosófico según el interés que presenta para un punto situado de la historia<sup>5</sup>.

***El desarrollo (Entwicklung) no es otra cosa que el develamiento (Enträthselung) del verdadero sentido de una filosofía. Cada filosofía del pasado es para el tiempo que le sigue una paradoja, una anomalía, una contradicción con su razón. El desarrollo tiene la tarea de disolver estas contradicciones, remover estas paradojas, demostrarnos que el pensamiento extraño, al menos bajo ciertas condiciones, puede ser [nuestro] propio pensamiento. [El desarrollo] no es una actividad empírica, que solamente puede hacer con lo dado, ni una [actividad] solamente histórica, que reproduce servilmente el original con pedantismo filológico, y sólo acompaña con glosas marginales de carácter explicativo o crítico; sino que es una actividad reproductiva, libre, espiritual, que reproduce su objeto no completamente, de pies a cabeza, sino transfigurado (verklärt), lo penetra con la luz del entendimiento, lo vuelve transparente<sup>6</sup>.***

El método feuerbachiano, por lo tanto, consiste en interpretar y vincular conceptos de una determinada filosofía para revelar aspectos oscuros, contradictorios o insuficientes, pero también implica una rearticulación de esos conceptos de manera

---

4. Ludwig Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie*, en *Sämtliche Werke in 10 Bände*. (Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1838), 1.

5. Los subtítulos que Feuerbach utilizó para su volumen sobre Pierre Bayle apuntan a este carácter situado de la lectura: *nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt* («presentado y valorado en su momento más interesante para la historia de la filosofía y de la humanidad») y *Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* («Un aporte a la historia de la filosofía y de la humanidad»)

6. GW, IX, 7.

que apunten a una resolución de los problemas que traen<sup>7</sup>. Por eso, interpretar para Feuerbach es imprimir al objeto un carácter nuevo, «*transfigurado*». Esta operación es la que Adriana V. Serrão llama «traducción»<sup>8</sup>. Comprender una filosofía, por lo tanto, no significa reinsertarnos en el tiempo que la vio nacer sino, por el contrario, traerla lo más posible hacia nosotros, llamarla al presente, convertirla en contemporánea nuestra.

***A diferencia de los historiadores, yo no infiero desde pasado hacia el presente, sino de éste hacia aquél. Considero que el presente es la clave del pasado, y no al revés, por la sencilla razón de que sólo mido, juzgo y reconozco el pasado, aunque sea inconsciente e involuntariamente, según mi punto de vista actual; de ahí que cada época tenga una historia diferente del mismo pasado muerto e inmutable***<sup>9</sup>.

Podemos ver aquí el rol político de la comprensión histórica<sup>10</sup>, al punto de que la historia de la filosofía (y, por supuesto, la historia sin más) es declarada campo en el que se disputan sentidos. La *Entwicklung* que descubre esos sentidos atiende a una serie de procesos que quedan cubiertos bajo lo que Feuerbach llama «método genético-crítico» y que siempre se mueven en pares de determinaciones que parecen contrarias. Una de esas determinaciones, por ejemplo, es la «doble necesidad», negativa (los condicionamientos externos: el contexto histórico, las categorías culturales vigentes, la mentalidad de su tiempo) y positiva (principio activo que funciona como núcleo problemático que perdura en el tiempo). Pero la *Entwicklung* feuerbachiana adquiere una configuración decididamente metodológica en la doble actividad de su desarrollo: sintética y analítica. La conjunción de estas dos dimensiones estaba ya presente en la aproximación histórica y crítica de Bayle, que requería desmalezar un hecho de todo lo accesorio, fantástico y falso y a partir de ahí elaborar una reflexión crítica.

Pierre Bayle ha jugado un rol interesante en el desarrollo intelectual de Feuerbach. Figura prácticamente desaparecida de las discusiones filosóficas del siglo XIX, Bayle

---

7. En consecuencia, no todos los elementos de una filosofía requieren de un desarrollo. Una historia de la filosofía no puede detenerse en la transcripción de pensamientos claros y sabidos, sino que debe ahondar en aquello que *exija* un desarrollo: «De haber encontrado en los libros de historia a la mano la *explicación* acerca del *sentido* de estas proposiciones, jamás se me habría ocurrido escribir acerca de Descartes, Malebranche o Spinoza. Lo mismo ocurre con Leibniz. Lo que en realidad me *estimuló* y determinó a exponer y desarrollar [a Leibniz] fue solamente *un muy difícil* punto de esta filosofía, el *significado* de la *materia*, sobre lo cual yo, fuera de una alusión completamente accidental y superficial en Jacobi, no había encontrado ninguna aclaración en los libros, al menos en los que se han dado a conocer. En cambio, otros puntos, como por ejemplo el de espacio y tiempo o el de razón suficiente, me parecían suficientemente discutidos, y por eso los toqué solamente *en passant*, porque tomo por innecesario decir nuevamente lo que ya había sido dicho satisfactoriamente 30 o 50 años antes; y porque la finalidad esencial de mi *Historia* se limitaba solamente a aquello que me parecía apto para un desarrollo filosófico y aquello necesitado de uno». GW, IX, 6-7.

8. Adriana Veríssimo Serrão, «Hermenéutica na historiografia. Feuerbach e o problema da interpretação» en *Philosophica* 5 (1995), 68.

9. GW, VI, 103-4.

10. Cfr. Anne Durand, «Prolegomena zu einer jeden künftigen Politik», en *Der politische Feuerbach*, ed. por Katharina Schneider, (Münster: Waxmann, 2013), 69.

aparece como un personaje ideal para dar cuerpo a las tensiones y contradicciones que Feuerbach veía como características de la modernidad. Las ambigüedades de Bayle encuentran una formulación definitiva en el titánico proyecto del *Dictionnaire historique et critique*. La elección del formato de diccionario para dar expresión a ideas propias puede resultar extraña, ya que la mera narración de datos eruditos sobre temas puntuales ofrece serias limitaciones a la hora de plasmar ideas propias. Y, aun así, Bayle logró hacer del suyo un diccionario completamente distinto a cualquier otro, una obra personal, intrigante y especulativa. De ágil lectura, lleno de anécdotas pintorescas y de agudas observaciones, el *Dictionnaire* se convierte en un éxito editorial. La variedad de temas que abarca hace de él una obra imposible de catalogar. Lo primero que salta a la vista es la estructura en la que Bayle organiza las entradas del diccionario. Contamos con el cuerpo del artículo, descripción de los hechos y descripciones generales del tema en cuestión, la parte más «tradicional» no muy distinta a otros diccionarios de la época o actuales. Pero la parte más sugestiva y en ocasiones subversiva consiste en las observaciones (*Remarques*) que Bayle añade como notas explicativas y que superan por mucho la extensión del cuerpo «histórico» del artículo. En éstas Bayle comparte con el lector sus pensamientos más personales. La aparente neutralidad de una entrada de diccionario se convierte así en campo de batalla especulativo donde tienen lugar las ideas más controversiales. En añadidura, los márgenes contienen todo el aparato crítico que aporta rigurosidad erudita a las afirmaciones de Bayle y que entrelazan los artículos entre sí y con obras externas, formando una compleja red de referencias cruzadas.

La experiencia de lectura, en el siglo XVIII tanto como en el XIX, es la de perplejidad frente a las tensiones que aparecen cuando afirmaciones del *Dictionnaire* son puestas en duda, criticadas, desmentidas, contestadas o disimuladas en los *Remarques*. Feuerbach lo describe de esta manera:

***Por mucho que en este texto Bayle se ponga límites y frenos en todas partes, en las Observaciones – un modo absolutamente característico en que se compensa, en los por así decirles artículos no oficiales, por las restricciones del texto – su crítica es un triunfo resplandeciente de su amor a la verdad por sobre el espíritu de la ortodoxia***<sup>11</sup>.

Late en todo el proyecto del *Dictionnaire* una anticipación ilustrada a otros proyectos como el de *L'Encyclopédie*. En este sentido, la relación de Bayle con la figura del lector es significativa. Bayle no habla en el latín oscuro de las cátedras universitarias sino que apunta al público mínimamente instruido que pudiera comprenderlo; y no habla desde un pedestal sino que comparte con el lector sus inquietudes, de modo que él mismo realice el trabajo crítico y alcance por su cuenta conclusiones que no están deletreadas en el *Dictionnaire*<sup>12</sup>. El proyecto es tanto un requerimiento moral para

---

11. GW, IV, 86-7.

12. Dice Bayle: «Es preciso dejar adivinar al lector al menos la mitad de aquello que se quiera decir, sin temor a no ser comprendido. Con frecuencia la maldad del lector va incluso más lejos que la nuestra, hay que confiar en ella, es lo más seguro» citado en la Introducción de Fernando Bahr a François Lamothe le Vayer, *Diálogos del escéptico*, trad. Fernando Bahr, (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2005), 20.

alcanzar la mayoría de edad intelectual como un grito de guerra contra las tinieblas del error y la ignorancia que obturan la realización del potencial humano.

El diccionario de Bayle parece cambiar de rostro en cada anotación, pasando de la descripción neutra de hechos cuidadosamente verificados al comentario filosófico de alto vuelo especulativo. El título ya refleja esa dualidad: “Mi diccionario no es solamente histórico, sino también crítico”<sup>13</sup>. Es decir, el *Dictionnaire* no es la sola constatación de hechos (*histórico*)<sup>14</sup>, sino que añade la tarea interpretativa de la reflexión crítica (es *histórico y crítico*). Y esta doble determinación es la que tiene su eco en la doble determinación feuerbachiana. La conjunción de lo histórico o lo genético, que se preocupa por el origen, por el rastreo, y lo crítico, el escalpelo analítico de los elementos rastreados.

***El medio del desarrollo es una actividad tanto analítica como sintética – analítica: porque no sólo abstrae del pensamiento determinado y aislado el concepto general y determinante, sino que también extrae de lo que se dijo aquello que no es dicho en lo dicho, pero que yace ahí como no desarrollado, por lo tanto sólo es un objeto de meditación y no la percepción empírica – sintética: porque determina la idea sólo mediante la agrupación de la multiplicidad en un todo, a través de la vinculación de diferentes ideas aisladas, aparentemente no relacionadas –o al menos no tan manifestamente– a un pensamiento que sin embargo, por naturaleza, va de la mano [con ellas]***<sup>15</sup>.

La actividad analítica llega a lo positivamente necesario de una filosofía, desvela lo que está oculto, desanuda lo accidental de lo esencial, separa lo condicionado de lo incondicionado. Sigue el camino que va de lo explícito a lo implícito, de la letra al espíritu, de la filología a la filosofía. Su objetivo es asir ese núcleo que garantiza la unidad a una multiplicidad de elementos que *prima facie* aparecen como secundarios, accesorios, desconectados. Como resultado de este proceso, la idea a menudo se desarrollará bajo la figura de una «proposición paradójica».

La actividad sintética, por su lado, parte de ese núcleo problemático, extrae las potencialidades inherentes a esta idea movilizadora, vuelve sobre el camino del autor según el orden de las razones. Como resultado, puede recrear la estructura subyacente del trabajo dándole una inteligibilidad nueva, no explícita en el original.

La nueva unidad a la que se llega no se limita a la enunciación de una tesis central o de un concepto determinante y dominante. Es una reelaboración de la doctrina en su conjunto y en una nueva secuencia, más cercana al filósofo que se interpreta, pero ya distinta de él, porque tiene otra organización y disposición de las partes. Es una reconstitución global de la idea: recrea los lazos entre los diferentes temas, inventa vínculos entre los conceptos, y vuelve a integrarlos para presentar de modo coherente elementos que antes se presentaban como marginales, aislados o periféricos, o que,

---

13. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. 16 vols. (París: Desoer, 1820), vol. IX, 410.

14. Trabajo que en Bayle tampoco se reduce a la transcripción sin más de crónicas pasadas. El *Dictionnaire* funciona en muchos casos como rectificación de imposturas históricas. Establecer qué es un hecho histórico es un logro para nada menor que Bayle logra apoyándose en la rigurosidad de las pruebas.

15. Feuerbach L, *Darstellung, Entwicklung und Kritik...*, 2.

en muchos casos, ni siquiera habían sido efectivamente tratados por el filósofo.

La *Entwicklung* es el resultado de esta doble dirección de movimientos opuestos y complementarios. El movimiento analítico es descendente y centrípeto: parte de lo manifiesto a lo latente, para llegar al punto donde está el origen, la raíz de una filosofía. El movimiento sintético es ascendente y centrífugo: hace crecer el núcleo de la doctrina, ampliándola armoniosamente desde adentro, desde sí misma, desde su fundación<sup>16</sup>.

Podemos reconstruir a partir de esto la metodología genético-crítica en la dirección de una traducción radical o una restitución transfigurada. La función sistemática de la *Entwicklung* feuerbachiana garantiza la comprensión de una filosofía atendiendo a su necesidad positiva, su nudo problemático que la mantiene viva, y que debe ser abordada analítica y sintéticamente, descomponiéndola y rearticulándola en una forma nueva que mantenga y amplifique el espíritu de aquel núcleo positivo – la idea – al mismo tiempo que señala las limitaciones, falsedades o arbitrariedades. La fórmula «genético-crítica», que engloba esta serie de tensiones dialécticas, se nutre de dos vertientes, indicadas en su nombre.

Por un lado, la vertiente crítica refiere a un proceso de diferenciación, una distinción de los poderes en la que se separa lo objetivo de lo subjetivo. El método aquí se asemeja al de la «química analítica»<sup>17</sup>, donde se identifica en un conjunto indiferenciado y confuso los elementos constitutivos, a través de una reducción a elementos simples.

Por otro lado, la vertiente genética va más lejos y es el rasgo más original de la propuesta feuerbachiana. Es un procedimiento regresivo que rastrea las fuentes lógicas e históricas de las representaciones elementales arrojadas por la reducción crítica para investigar sus mecanismos generadores y desvelar los procedimientos subjetivos ocultos que las originan. Si el análisis crítico clarifica y discrimina los componentes obtenidos por la reducción, en el análisis genético se revela un área desconocida, el primer principio o dinamismo que dio origen a los componentes mismos.

Con el enfoque genético no se intenta construir una filosofía historicista, como si la consideración de la historia del problema presentara ya su naturaleza y, por lo tanto, su solución. En Feuerbach la génesis de un elemento nos da su sentido, que difiere de la mistificación de la que haya podido ser objeto a lo largo de la historia, la sedimentación ideológica que le ha dado un sentido desligado de su origen, hipostasiado y dogmático. La reducción al origen es por eso también crítica respecto a las representaciones comunes<sup>18</sup>. Esto podría hacernos creer que Feuerbach cae presa de una nostalgia semántica que niega la historicidad de los significados y de un platonismo ingenuo que cree en «conceptos originales» que hay que cuidar de no pervertir. Pero no debemos perder de vista lo ya dicho acerca del momento creativo de la restitución transfigurada de la *Entwicklung* y del interés en el presente que

---

16. Veríssimo Serrão, «Hermenêutica na historiografia...», 73.

17. GW, V, 6.

18. Gabriel Amengual «Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach» en *Taula: Quaderns de pensament* 1 (1982), 60.

tiene toda investigación histórica. Volver a la génesis de un objeto es rehabilitar el momento en que gozaba de mayor plasticidad y vigor para poder ver la potencia viva que tenía antes de ser cristalizado y fijado por su uso.

Por eso lo distintivo de esta aproximación yace en el carácter situado de cualquier análisis genético-crítico. En el interés que tiene el elemento, filosofía o fenómeno que se analiza genético-críticamente, que es siempre un interés que no es total. Esto entronca con el rescate que hace Feuerbach de la finitud en todas sus variantes: el cuerpo, la determinación espaciotemporal, la muerte, el límite, todos temas feuerbachianos que recuperan aquel gesto ilustrado. Y esto transpira en el método que Feuerbach desarrolla, en los temas que elige, y también en la forma misma en que hace filosofía, ya no se construyen sistemas sino que se escriben aforismos, ya no se espera al vuelo crepuscular sino que se sumerge en su actualidad. Aparece así lo *vorläufige*<sup>19</sup>, lo provisional. Por eso Feuerbach escapa de la *Enciclopedia* (de Hegel) para abrazar al *Diccionario* (de Bayle), el trabajo de enciclopedia es la articulación de las partes en un todo, trata de abarcar todo el saber «en un vistazo». El diccionario, por el contrario, es fragmentario por naturaleza, Bayle decía que “es un trabajo infinito”<sup>20</sup>, por lo que queda siempre abierto. El sistema es un monólogo en el cual se desarrolla la verdad terminada, desplegada sucesivamente frente al espectador asombrado. La «filosofía del futuro» es un diálogo; su forma es el fragmento que emerge en la diversidad espacial de la unidad del tiempo.

Esta defensa de lo provisorio está motorizada no tanto por el interés *teórico* de llegar a una proposición definitiva cuanto por la urgencia *práctica* de encontrar un alivio a la situación de precariedad de la existencia humana, las mismas necesidades del corazón que dan origen a las religiones. Las soluciones que posteriormente son juzgadas como «ingenuas» o «superficiales» deben evaluarse a la luz de ese principio de base que entronca con una preocupación ilustrada. Si la verdad es resultado del desarrollo histórico es también la reformulación de problemas en vistas al mejoramiento de la vida de los seres humanos. El estudio y dominio de la realidad finita a fines del mejoramiento de la humanidad ha sido el sello característico de la Ilustración.

Hegel ya había descrito detalladamente, en su análisis de la Ilustración, el abismo abierto entre la dimensión finita del entendimiento humano y la dimensión infinita del mundo de la fe. El resultado es el vaciamiento del Ser Supremo y del más allá divino, así como el giro hacia lo particular, evidenciado en el desarrollo ilustrado de las ciencias de lo finito. En la lucha emancipadora de la Ilustración, todo queda satisfecho en ese volverse a lo finito.

---

**19.** Forma parte del singular sentido del humor feuerbachiano que el primer programa de reforma de la filosofía – proyecto claramente titánico – consista en unos pocos párrafos aforísticos bajo el título de *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*.

**20.** Pierre Bayle, *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle contenant tout ce que cet Auteur a publié sur des matières de Théologie, de Philosophie, de Critique, d'Histoire, & de Littérature excepté son Dictionnaire Historique et Critique*. 4 vols. (La Haya: Compagnie des Libraires, 1727- 1731) vol. IV, 786.

**[...] la fe se ha convertido, de hecho, en lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la referencia de lo finito que es-en-sí hacia lo absoluto carente de predicados, no conocido ni cognoscible; sólo que la última es la Ilustración satisfecha, mientras que la fe es la Ilustración insatisfecha. Habrá de mostrarse en la Ilustración, sin embargo, si puede permanecer fijada en su satisfacción: aquel anhelo del espíritu turbio que hace el duelo por la pérdida de su mundo espiritual permanece emboscado<sup>21</sup>.**

Hegel no está dispuesto a abandonar ese infinito, que vuelve para rondar una realidad saqueada, despojada de espiritualidad. La «Ilustración insatisfecha» viene a evidenciar que el triunfo de la Ilustración sobre la superstición, sobre el reino de la fe, es una victoria agridulce. El repliegue en la finitud imposibilita una satisfacción real, pues la realidad ahora se presenta como el desgarramiento de una finitud inesencial y un Absoluto vacío, carente de predicados. El sistema hegeliano es un intento por superar la finitud unilateral de la Ilustración mediante un Absoluto que refleje la dialéctica real entre lo finito y lo infinito: una dialéctica donde lo finito encuentra su realidad en un infinito que no constituye una dimensión separada ni es la suma discreta de la totalidad finita.

Feuerbach comparte con Hegel la idea de que el infinito debe comprender en sí lo finito y que esa relación debe ser dialéctica. La escisión entre lo finito y el «mal infinito», que corre separada y paralelamente, es inaceptable. No obstante, la formulación feuerbachiana aboga por el «giro hacia lo finito» propio de la Ilustración<sup>22</sup>. «La tarea de la verdadera filosofía no es reconocer lo infinito como finito, sino más bien lo finito como no finito, como lo infinito, o: no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito<sup>23</sup>. Ya no es la infinitud la que absorbe a la finitud sino más bien la finitud la que interioriza y absorbe la infinitud: “Lo infinito es la verdadera esencia de lo finito – lo finito verdadero<sup>24</sup>».

En Hegel, la «divinización» de lo finito en el despliegue de lo Absoluto convierte el allende teológico en un aquende, pero de manera ambigua también permite convertir el «más acá» del mundo real en una especie de «más allá». Al hacer de lo infinito lo finito verdadero, Feuerbach intenta recuperar la finitud de manera más decisiva. Una filosofía de lo Absoluto sólo puede admitir la verdad de lo finito de forma indirecta, invertida<sup>25</sup>; Feuerbach, en cambio, quiere avanzar hacia una filosofía de la finitud. La tarea no es sencilla, pues, si en todos los proyectos de una filosofía del Absoluto la vivencia de la finitud quedaba fagocitada por alguna de las modalidades de la infinitud, ahora el problema será que la humanidad quede a la deriva sin otro norte metafísico más que el de la determinación finita. Frente a este difícil punto, Feuerbach llevará a cabo una apasionada y dolorosa reivindicación de la autenticidad

---

21. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, (Madrid: Abada, 2010), 669.

22. Cfr. Arsenio Ginzó, «La dialéctica de lo finito y lo infinito en Hegel y Feuerbach», *Revista de filosofía* 35(6) (1983), 36–79.

23. GW, IX, 249.

24. GW, IX, 250.

25. Cfr. GW, IX, 249 «La filosofía que deduce lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado, nunca logra una verdadera posición de lo finito y lo determinado».

existencial de lo finito: toda existencia auténtica es una existencia finita. El rescate de lo fragmentario, de lo abierto, de lo incompleto, irá más allá de una selección temática y alcanzará la forma misma de su filosofía, que no puede ser el monumental edificio del Sistema, sino el trazado de los aforismos, la sucesión de entradas de diccionario, como escenas que iluminan la totalidad sólo en aspectos puntuales de la existencia. “*Quien tiene miedo a ser finito tiene miedo a existir*. Toda existencia real, es decir, toda existencia que es *efectivamente* real, *re vera*, es una existencia *cualitativa, determinada* y, por tanto, *finita*”<sup>26</sup>.

Recibido: 26/09/2023

Aceptado: 13/11/2023







***Política de la singularidad:  
apuntes para una lectura  
contemporánea de Max Stirner***



Aldana N. Angarano  
(UBA, Argentina)

### Abstract

The hypothesis of this paper consists of stating that it is possible to read Max Stirner's political proposal as a politics of singularity, and that it is precisely there where the still current power of Stirner's thought is found in relation to contemporary political philosophy. The objective will be to extrapolate, analytically and in the light of contemporary political theory, three normative principles from the analysis and reconstruction of Stirner's concepts of Egoism, the Ego, and insurrection, formulated in *The Ego and it's Own* (1844).

**Keywords:** Egoism, individualism, Stirner, singularity

### Resumen

La hipótesis de este trabajo consiste en afirmar que es posible leer la propuesta política de Max Stirner como una política de la singularidad, y que es allí precisamente donde se encuentra la potencia aún vigente del pensamiento stirneriano en relación con la filosofía política contemporánea. El objetivo será extrapolar, de manera analítica y a la luz de la teoría política contemporánea, tres principios normativos a partir del análisis y la reconstrucción de los conceptos stirnerianos de Egoísmo, el Único, y la insurrección, formulados en *El Único y su propiedad* (1844).

**Palabras claves:** Egoísmo, individualismo, Stirner. singularidad.

### Datos del Autor

- Estudiante de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.
- Ex – becaria del Consejo Interuniversitario Nacional.
- Adscripta a la cátedra de Problemas Especiales de Ética de la UBA.
- Correo electrónico: Aldana-nicole@outlook.com

## 1. Introducción

Max Stirner sin dudas ha influenciado a diversos autores tanto dentro como fuera del pensamiento anarquista. En lo que respecta a este último, puede señalarse a Benjamin Tucker (1897) y Émile Armand (1916) con su anarquismo individualista. Más recientemente ha sido retomado por corrientes tales como el postanarquismo o anarquismo postestructuralista<sup>1</sup>, y el anarquismo postizquierdista<sup>2</sup>. En este marco, la sistematización tentativa de ciertos principios normativos de la teoría política stirneriana constituye un pequeño aporte en clave analítica. El recorte realizado y el enfoque para este trabajo responden únicamente a la finalidad de tal sistematización. Para explicitar el marco general de lo que entiendo por política de la singularidad, tal como la plantearé en este trabajo, entiendo que esta se construye como una crítica a lo que podemos denominar política sacralizada. La concepción de la política sacralizada es aquella que se sigue de las nociones contra las que Stirner se pronuncia en *El Único y su propiedad*. Cada una de las tres nociones que formula el autor, y que retomaré aquí, se oponen a su vez a tres elementos constitutivos de la política sacralizada. A saber, el egoísmo en oposición a lo Sagrado, el Único en oposición al poseído, y la insurrección en oposición a la revolución reformista. En términos contemporáneos, lo Sagrado puede traducirse como una concepción ideal/idealizante de la política, cuyo sujeto político —el poseído— es aquel que encarna una subjetividad ciudadana subordinada tanto al ideal de la política sacra como a la concepción de praxis política tradicional, es decir, reformista. Esta tríada de elementos es a lo que llamo política sacralizada, y a ella opongo la política de la singularidad. Para desarrollar esta última, en la primera sección reconstruiré la noción stirneriana de Egoísmo, a la cual leeré como un principio normativo de no abstracción. En la segunda sección, consideraré la idea de el Único como agente de una teoría política no ideal. En el último apartado expondré la noción de insurrección, a la cual sugeriré leerla como un principio anticristalización de las formas de la política, esto es, un principio relativo a la praxis. Finalmente, elaboraré la idea de singularidad no solo como hilo conductor de estos tres principios, sino como el único contenido propositivo que es compatible con ellos.

## 2. El egoísmo como principio de no abstracción

*“He fundado mi causa en nada”<sup>3</sup>*

De esta manera da inicio Stirner a la introducción de *El Único y su propiedad*, y

---

1. Esta corriente ha reivindicado el pensamiento de Stirner en el marco de una matriz antiesencialista, posthumanista y postestructuralista.

2. Esta corriente principalmente critica la relación del anarquismo con los medios de la izquierda política tradicional y defiende tesis relativas a la abolición del trabajo y la moral, entre otras.

3. Max Stirner, *El único y su propiedad* (Buenos Aires: Utopía Libertaria, 2007), 13.

precisamente en esa fórmula se concentra la esencia de la noción de Egoísmo. Continúa:

***¿Qué causa es la que debo defender? Antes que nada, la buena causa, la causa de Dios, de la Verdad, de la Libertad, de la Humanidad, de la Justicia; luego la de mi Pueblo, la de mi Gobernante, la de mi Patria; más tarde será la del Espíritu y miles más después. Únicamente mi causa no puede ser nunca mi causa***<sup>4</sup>

Stirner evidencia un problema: tradicionalmente, los hombres han articulado el propósito de sus vidas en derredor de grandes causas. Estas son los grandes ideales que moldean las formas de vida, pero que a su vez requieren de una subjetividad que los sustente. A continuación, desplegaré el argumento<sup>5</sup> que subyace a la noción de Egoísmo:

- (1) Las grandes causas se fundan en sí mismas. Por grandes causas se entienden Dios, el Estado, la Patria, la Justicia, la Humanidad y demás ideales abstractos.
- (2) Al fundarse en sí mismas, estas grandes causas no requieren de una justificación ulterior. Ergo, no se exige de ellas que sirvan, a su vez, a otra causa superior.
- (3) Decir que algo funda su causa en sí mismo equivale a decir que funda su causa en nada.
- (4) Los ideales supremos fundan sus causas en nada.
- (5) A aquello que funda su causa en nada se lo considera egoísta. Por lo tanto, los grandes ideales son egoístas.

Este razonamiento tendrá consecuencias inaceptables para Stirner. Siguiendo esta lógica, los individuos particulares no deberían ser egoístas, en tanto ser egoísta implica el rechazo de toda causa superior. Para los sujetos, eso significaría rechazar todo ideal abstracto. Es decir, es estructuralmente incompatible el egoísmo de los ideales con el egoísmo individualista. Sobre este razonamiento es que pretendo sustentar la idea de que es posible leer al egoísmo como un principio normativo de no abstracción en la teoría política stirneriana. Pero primero, ahondemos un poco más en la noción de Egoísmo.

Según la postura del poseído, es decir, según la postura de los defensores de este enfoque pro-ideales abstractos, “el que vive para una gran idea, para una buena causa, para una doctrina, un sistema, una misión sublime, no debe dejarse rozar por ninguna codicia terrestre, debe despojarse de todo interés egoísta”<sup>6</sup>. Ante esto, Stirner replica que, así como el poseído “se sacrifica” por un ideal abstracto,

---

4. *Ibid.*

5. Otra reconstrucción de este argumento puede verse en Aníbal D'auria, “La filosofía de Max Stirner o la propiedad de sí mismo”, *Derecho y barbarie* 4 (2011) [https://issuu.com/anarquismoenpdf/docs/d\\_auria\\_\\_an\\_\\_bal\\_-\\_la\\_filosof\\_\\_a\\_de](https://issuu.com/anarquismoenpdf/docs/d_auria__an__bal_-_la_filosof__a_de)

6. Stirner, *El único y su propiedad*, 81.

***¿No se sacrifica también el amante cuando abandona padre y madre, desafía todos los peligros y soporta todas las privaciones para lograr su objeto? ¿Y qué otra cosa hace el ambicioso, que sacrifica a su única pasión todo deseo, toda aspiración, toda alegría? ¿Y el avaro, que se priva de todo por amontonar un tesoro? ¿Y el borracho? A todos los domina una pasión única, y a ella sacrifican todas las demás?***<sup>7</sup>

En otras palabras, Stirner se pregunta sobre qué se sustenta la aparente superioridad de los ideales abstractos frente a los deseos o inclinaciones concretas y particulares. Replicaría nuevamente el poseído que “esas no son (...) más que pasiones mezquinas, miserables, por las que el hombre no debe dejarse encadenar”<sup>8</sup>, y que debería, en cambio, consagrarse a una gran causa, a una gran idea. Pero aquí debe tenerse en cuenta este pasaje fundamental:

***La diferencia existe, entonces, entre los sentimientos que nos son dados y aquellos que las circunstancias exteriores nos sugieren. Estos últimos son propios, son egoístas, porque no nos han sido inculcados e impuestos en cuanto sentimientos; los primeros, por el contrario, nos fueron dados, los cuidamos como una herencia, los cultivamos y nos poseen***<sup>9</sup>

Esta idea de que los ideales son dados y “nos poseen” da cuenta de una estructura ideológica rígida que se reproduce en esa “posesión”. En otras palabras, a estos grandes ideales subyace una estructura de dominación que se hace patente por los efectos que suscita apegar a ellos:

***¿Quién no se ha dado cuenta (...) de que toda nuestra educación consiste en injertar en nuestro cerebro ciertos sentimientos en lugar de dejarnos a nosotros mismos su elaboración, cualquiera que fuese su resultado? Cuando oímos el nombre de Dios, debemos experimentar temor, cuando se pronuncia ante nosotros el nombre de Su Majestad el Príncipe, debemos sentirnos penetrados de respeto, de veneración y de sumisión, si se nos habla de moralidad, debemos entender alguna cosa inviolable, si se nos habla del mal o de los malvados, no podemos evitar temblar, y así sucesivamente***<sup>10</sup>

Una vez introducido el elemento de la dominación, continuemos con la reconstrucción del argumento inicial. Había señalado que:

- (6) Los grandes ideales son egoístas.
- (7) Ser egoísta implica el rechazo de toda causa superior.
- (8) Para los sujetos particulares, ser egoísta significa rechazar todo ideal abstracto.
- (9) Las grandes causas o ideales imponen servidumbre y deber, en otras palabras, dominación.

---

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, 71.

10. *Ibid.*

- (10) Los sujetos, o bien se subsumen bajo ideales abstractos, es decir, se resignan a la dominación, o bien no lo hacen.
- (11) La única forma, para los sujetos particulares, de no resignarse a la dominación es mediante el egoísmo.

Algunas consecuencias de aceptar (11) son, por un lado, que las grandes causas deben ser instrumentos de los que nos servimos, y no deben ser sacralizadas. La expresión “sacralizar” hace referencia a lo Sagrado tal como lo presenta Stirner. Sagrado es toda aquella abstracción que ha adquirido el carácter de ideal, de fin en sí mismo. Por otro lado, lo concreto debe primar por sobre los ideales. Esto no implica no favorecer cierta causa aquí y allí, sino simplemente implica no apropiarse de ella como algo constitutivo de mi identidad, como principio rector innegociable de mi vida. Además, las abstracciones y los ideales no son adecuados para la vida concreta de los sujetos particulares en tanto no hacen más que subyugar los modos de vida y de pensamiento a estructuras heredadas, sacralizadas, que no son sometidas a revisión. Además, el ideal no solo moldea formas de vida, sino que siempre lleva aparejada la promesa de su cumplimiento. En vistas a ese cumplimiento futuro, el presente se inmoviliza favoreciendo la permanencia de las estructuras de dominación. Cifrar la esperanza en la futura concreción de un ideal no es más que dejarse poseer por el fantasma de “un nuevo ‘ser supremo’ que nos impone servidumbre y deber”<sup>11</sup>.

Entonces bien, en contraposición al egoísmo como posicionamiento que opera a partir de lo dado, Stirner habla de lo Sagrado, que opera, podemos decir, desde un principio idealizado. Dicho de otra forma, lo Sagrado opera de arriba hacia abajo, desde el ideal hacia las circunstancias; el egoísmo lo hace en las circunstancias mismas.

Lo Sagrado se corresponde con los conceptos ideales o abstracciones idealizadas. Frente a esto, el Egoísmo permite poner el foco en los particulares, en lo real. Esto no implica incapacidad de abstracción teórica, sino simplemente un enfoque no abstracto. Extrapolar el egoísmo de los ideales —que los convierte en sagrados— a los sujetos en concreto constituye un movimiento que pone en jaque las estructuras de dominación que estos sustentan y perpetúan. Leer al egoísmo de esta manera, como principio normativo de no abstracción, permite, en efecto, “fundar mi causa en nada”. Esto es, despojarse de las abstracciones como óptica para considerar la política y anclarla, en su lugar, en el peso de lo concreto.

### **3. *El único como agente político insurreccional***

A un enfoque idealizado o abstracto como el que plantea la política sacralizada le corresponde, subsiguientemente, una concepción de sujeto teórico idealizado. En contraposición, una teoría política que se rige por un principio de no abstracción

---

11. *Ibid.*, 127.

requiere una concepción del sujeto<sup>12</sup> político que sea consecuente. Dicho sujeto político será el Único. El único es, en principio, el agente político que encarna al egoísmo. ¿Quién es, entonces, el egoísta? “Un hombre que, en lugar de vivir para una idea, es decir, para alguna cosa espiritual, y sacrificar a esta idea su interés personal, sirve, al contrario, a este último”<sup>13</sup>. El Único será ese egoísta cuyo accionar estará orientado por un criterio pragmático y concreto. Stirner dice que uno no se relaciona de la misma manera con una causa que defiende por egoísmo que con una cosa a la que uno sirve por interés. El interés “pasa, en parte, por una libertad que puede ser concedida o retirada según las circunstancias”<sup>14</sup>. Ahora bien,

***¿Dónde empieza el desinterés? Precisamente en el instante en que un objetivo deja de ser nuestro objetivo y nuestra propiedad y en que dejamos de disponer de él a nuestro gusto, como propietarios, cuando ese objetivo se convierte en un objeto fijo o una idea obsesiva y comienza a inspirarnos, a entusiasmarlos, a fanatizarnos; en resumen, cuando se convierte en nuestro dueño***<sup>15</sup>

En este sentido, el Único es el sujeto que es más dueño de sí mismo que ningún otro, en virtud de haberse despojando del peso de servir a fines ajenos a él. Es decir, en virtud de haber dejado de creer en causas que, a fin de cuentas, no lo beneficiarían realmente:

***Yo no soy verdaderamente Mío sino cuando estoy sometido a Mi propio poder y no al de los sentidos o, por otra parte, al de cualquiera que no sea Yo (Dios, los hombres, la autoridad, la ley, el Estado, la Iglesia, etc.). Lo que persigue mi egoísmo es lo que me es útil a mí, al autónomo, el autócrata***<sup>16</sup>

El Único es un sujeto no idealizado orientado por un criterio siempre pragmático. Este criterio orientado a lo real, que es el egoísmo, no excluye asociaciones con otros. Por el contrario, las asociaciones con otros se dan de mejor manera, según Stirner, cuando son precisamente entre egoístas ya que la finalidad de estas asociaciones será el beneficio para todos los involucrados y no la contribución a una causa abstracta, que jamás llega a materializarse como un provecho concreto en las vidas de los

---

12. Si bien algunos autores afirman que “el radicalismo de Stirner no solo no necesita de un sujeto, sino que la dicotomía sujeto-objeto es en sí misma el espectro que acecha a la filosofía y a la teoría política” (Widukind De Ridder, “Max Stirner: The End of Philosophy and Political Subjectivity”, en *Max Stirner: Critical Explorations in Contemporary Political Thought*, ed. por Saul Newman (UK: Palgrave Macmillan, 2011), 61), y que el Único es indeterminable o una “entidad vacía, no conceptual” (Riccardo Baldissoni, “The Multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-reductionist Reading of Stirner”, en *Max Stirner: Critical Explorations in Contemporary Political Thought*, 76), considero que aquí es apropiado hablar de sujeto en tanto agente político. El Único es, valga la redundancia, el único capaz de materializar algún tipo de práctica política no sacralizada, como será la insurrección, concepto que desarrollaré en el siguiente apartado. En tanto este uso no implica una abstracción conceptual —como sí lo haría una nueva idea determinada de sujeto o una subjetividad positiva, esencialista— considero que es lícito y compatible hasta cierto punto con las interpretaciones tradicionales.

13. Stirner, *El único y su propiedad*, 38.

14. *Ibid.*, 172-173.

15. *Ibid.*, 67.

16. *Ibid.*, 172.



particulares: “para el egoísta, toda cosa no será más que un medio, cuyo fin es, en último análisis, él mismo; ¿debe proteger lo que no le sirve para nada?”<sup>17</sup>. Además, “la individualidad no tiene ninguna medida exterior, porque no es, en modo alguno, como la libertad, la moralidad, la humanidad, etc., una idea. Suma de las propiedades del individuo, no es más que la descripción de su propietario”<sup>18</sup>.

Y respecto del Hombre como sujeto idealizado de la teoría abstracta: “‘El hombre’ está por encima de cada individuo; y, aun así, a pesar de ser su esencia, no es de hecho su esencia (que debería ser única, como el único)”<sup>19</sup>. En otras palabras, lo real es lo único, las personas de carne y hueso, al decir de Stirner, y se contraponen al Hombre como sujeto idealizado, como concepto, ya que “¿qué individuo ha coincidido jamás con su ideal?”<sup>20</sup>.

Solo el Único, en tanto agente de una política que rechaza todo ideal esencialista como medida de la misma, puede despojarse de la dominación de lo Sagrado y concretar la verdadera noción de libertad. Desarrollaré esta noción en el siguiente apartado.

#### **4. *Insurrección contra la cristalización de las formas de la política tradicional***

Así como el principio de no abstracción conduce a la cuestión relativa al agente político, de la noción de agente como Único se sigue un principio relativo a la praxis. Denomino a tal principio como “anticristalización”. Entiendo por cristalización a lo siguiente: en general, las formas que la praxis política adapta tienden a rigidizarse a lo largo del tiempo y a establecerse como convencionalidades. Más aún, tienden a volverse de alguna manera sagradas. Para utilizar el vocabulario stirneriano, las formas de la política tienden a sacralizarse, lo que sería equivalente a una inversión entre los fines y los medios: los medios de la política o la forma tradicional que esta adapta en determinado momento tienden a convertirse ellos mismos en sus propias causas últimas, desplazando de ese lugar a los individuos a los cuales esos medios deberían beneficiar. En cambio, en una política que contemple un principio anticristalización, los individuos utilizan los medios de la política como lo que son: medios para sus causas singulares, pero no dudan en abandonarlos cuando estos ya no son útiles para su fin. La tendencia a la anticristalización implica la circunstancialidad de todo medio y, por lo tanto, no hay una vocación de permanencia en lo que a los medios respecta. Considero, entonces, que hay buenas razones para leer a la noción stirneriana de insurrección como un principio anticristalización en tal sentido.

La clave para comprender este tercer eje relativo a la praxis política se encuentra en la siguiente afirmación: “abandonar (...) es muy distinto a someterse”<sup>21</sup>. Con esto

---

17. *Ibid.*, 173.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*, 46.

20. *Ibid.*, 179.

21. *Ibid.*, 169.

presente recuperemos, en primer lugar, la noción de insurrección:

***Revolución e insurrección no son sinónimos. La primera consiste en una transformación del orden establecido, del status del Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos, una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras. Es una lucha contra lo que está establecido en el sentido de que, cuando triunfa, lo establecido se derrumba por sí solo. Es mi esfuerzo para desprenderme del presente que me oprime***<sup>22</sup>

Algunas cuestiones a tener en cuenta sobre la insurrección son, en primer lugar, que se opone a la revolución como mera reforma. Es decir, una revolución reformista es totalmente compatible con las formas sacralizadas de la política instituida. Por eso, la insurrección no está motivada por efectuar algún tipo de cambio en ese ámbito. Si la finalidad fuese concretar algún tipo de ideal organizacional, se trastocaría el principio de no abstracción que traté al inicio —o, lo que es lo mismo, no se estaría operando desde el Egoísmo, con la reproducción del orden opresivo que esto implica. En todo caso, si eventualmente se produjese alguna modificación en el orden político-social, sería una consecuencia secundaria de la insurrección.

***La revolución ordena organizarse; la insurrección reivindica la sublevación o el levantamiento. El problema que preocupaba a los cerebros revolucionarios era la elección de una constitución; toda la historia política de la Revolución está llena de luchas y cuestiones constitucionales; igualmente, los genios del socialismo se han mostrado asombrosamente fecundos en instituciones sociales. Pero una insurrección ansía liberarse de toda constitución***<sup>23</sup>

El problema con la revolución reformista es que no solo no efectúa una modificación radical en la esencia de la política sacralizada, sino que la perpetúa y reafirma la tendencia a la cristalización de los medios de los que la política tradicional dispone. Podría decirse que la revolución sólo incide mínimamente en el contenido de estas formas sagradas:

***Hasta el día de hoy, el principio revolucionario no ha cambiado: no atacar más que a una u otra institución determinada, en una palabra, reformar. Cuando más se ha mejorado, más cuidado pone la reflexión, que viene inmediatamente después, en conservar el progreso realizado. Siempre un nuevo amo es puesto en lugar del antiguo, no se demuele más que para reconstruir, y toda revolución es una restauración. (...) Quien es libre no es el hombre en cuanto individuo —y sólo él es Hombre— sino el burgués, el ciudadano, el hombre político que no es un hombre sino un ejemplar de la raza humana, y más***

---

22. *Ibid.*, 322.

23. *Ibid.*, 323.

***especialmente, un ejemplar de la especie burguesa, un ciudadano libre***<sup>24</sup>

En contraste con esto, la finalidad de la insurrección no es más que el despliegue del Único, es decir, del sujeto que ha abrazado el egoísmo. Como sostuve en el primer apartado, la política sacralizada es fuente de dominación, y la única forma de no someterse a tal dominación —es decir, la única forma de ser libres— es, para Stirner, mediante el egoísmo. Por lo tanto, debemos considerar ahora en qué consiste tal libertad.

Stirner no habla de la Libertad como aspiración, como ideal revolucionario si se quiere, sino de la libertad actual, presente, real. “Mi libertad no llega a ser completa más que cuando es mi poder; únicamente por él dejo de ser meramente libre para convertirme en individuo y poseedor”<sup>25</sup>. Cuando hablamos de poseedor debemos hablar de propiedad, pero no en el sentido jurídico de propiedad sobre una cosa de la cual digo que es mía, sino propiedad en el sentido de atributo, de lo que es más propio de mí. En este sentido, mi más propia propiedad, por decirlo de algún modo, es mi individualidad:

***¡Qué diferencia entre la libertad y la propiedad! Se puede carecer de muchas cosas, pero no se puede estar sin nada; se puede estar libre de muchas cosas, pero no libre de todo. (...) La individualidad, es decir, mi propiedad, es en cambio, toda mi existencia y mi esencia, es Yo mismo. Yo soy libre de lo que carezco, soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello que puedo. Yo soy en todo tiempo y en todas circunstancias Mío desde el momento en que entiendo ser Mío y no me prostituyo a otro***<sup>26</sup>

“Prostituirse a otro” sería, para Stirner, lo que sucede cuando actúo por desinterés, cuando dedico mi vida a un ideal o cuando me dejo poseer por él; cuando tomo alguna de esas grandes causas o ideales y me identifico con ella a tal punto de considerarla constitutiva de mí. Allí, yo ya no soy propietaria de mí misma, sino que le pertenezco a aquello idealizado. ¿Qué es, entonces, lo más propio de mí? Es decir, ¿de qué manera yo sería más dueña de mí misma? Por un lado, no puedo ser libre de todo, sino que soy libre parcialmente, soy libre de dominaciones particulares, soy libre aquí y ahora, “yo no soy algo futuro que se espera, soy actual”<sup>27</sup>. Por otro lado, tampoco tiene sentido abogar por una libertad respecto de todo. La libertad respecto de todo es un fantasma, es la Libertad con mayúscula, el gran ideal:

***El impulso hacia una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación; la Revolución podía, sí, inspirar a sus defensores el sublime orgullo de combatir por la libertad, pero no tenía en sus miras más que cierta libertad; así resultó una dominación nueva: la de la Ley***<sup>28</sup>

---

24. *Ibid.*, 115.

25. *Ibid.*, 169.

26. *Ibid.*, 161.

27. *Ibid.*, 167.

28. *Ibid.*, 163.

Para que un sujeto se considere libre no basta con ser parcialmente libre de dominaciones particulares. Todos seríamos libres en algún sentido porque nadie es víctima de absolutamente todas las dominaciones potencialmente posibles. En ese sentido, los poseídos también son parcialmente libres, aun cuando no sean egoístas. Pero para que un sujeto pueda ser verdaderamente libre debe ser propietario: propietario de sí mismo y, por lo tanto, egoísta, ya que “la libertad original es no admitir nada por encima de mí”<sup>29</sup>. Conquistar una libertad determinada —que es a lo que apuntan las revoluciones— sería, para seguir un ejemplo de Stirner, la libertad política o civil: “El ciudadano quiere ser liberado, no de su ciudadanía, sino de la opresión de los arrendadores y tratantes, de la arbitrariedad real, etc.”<sup>30</sup>.

Aquí hay que tener en cuenta la distinción que introduce el autor entre emancipación y autoliberación. La emancipación es concedida externamente, “un hombre al que se le concede la libertad no es más que un esclavo liberado, un *libertinus*”<sup>31</sup>, al decir de Stirner. La emancipación sería la forma de la libertad que se da en el contexto de la política reformista, mientras que la autoliberación tiene implicancias más radicales. “Toda libertad es, en plena acepción de la palabra, una autoliberación. Es decir, que Yo tan solo puedo tener tanta libertad como la cree mi individualidad”<sup>32</sup>, es la libertad que se toma, la de los egoístas. Además, la libertad producto de la emancipación concedida externamente es la primera en dar marcha atrás cuando se producen alteraciones o algún tipo de agitación en el ámbito político institucional. Al decir de Stirner, “una libertad recibida de regalo recoge sus velas cuando se desata la tempestad o el viento cesa; tiene que ser siempre impulsada por una brisa moderada y dulce”<sup>33</sup>.

Entonces bien, la noción de libertad como autoliberación es la más apropiada para la idea de insurrección. La autoliberación es la libertad en sentido pleno. Una cosa es ser meramente libre, y otra muy distinta es ser individuo y poseedor ya que este último es el que, en efecto, toma la libertad aquí y ahora, no como una aspiración futura.

A modo de recapitulación de esta sección, la insurrección como praxis política no tiene por objetivo la reforma, sino que su núcleo y su finalidad es siempre el individuo y su individualidad. La insurrección es una práctica de autoliberación aquí y ahora. Y, en tanto es siempre actual y su finalidad es siempre el individuo mismo, no puede reificarse o sacralizarse. Pensar una nueva política programática<sup>34</sup>, reformista, sería caer en la trampa de continuar reproduciendo las formas de la política sacralizada, es

---

29. *Ibid.*, 167.

30. *Ibid.*, 163.

31. *Ibid.*, 171.

32. *Ibid.*, 170.

33. *Ibid.*

34. Una de las objeciones habituales que suele hacerse al anarquismo es que carece de un proyecto político y que, si lo tuviese, sería impracticable. En efecto, es un error reducir al anarquismo a un proyecto político en el sentido tradicional. Especialmente en el contexto de la teoría stirneriana, aquello es lo último que se pretende y tal crítica constituye un error categorial.

decir, sería equivalente a nuevo sistema de dominación. Por todos estos motivos es que sostengo que a partir de la noción de insurrección stirneriana puede extrapolarse un principio normativo de anticristalización en el sentido que he desarrollado.

## 5. Conclusión

La presencia de la singularidad en todos los ejes es evidente en tanto singularidad es también sinónimo de individualidad y propiedad. En este sentido, pareciera mayormente poseer un carácter crítico, meramente negativo. Al respecto, un intérprete de Stirner afirma:

***Sostengo que la pars construens del texto de Stirner (...) está necesariamente limitada a una sola entidad no conceptual, a saber, el Único, debido a las limitaciones resultantes de su pars destruens. Estas limitaciones marcan el rango de posibilidades, que es también el campo de realización de la propuesta teórica de Stirner. En otras palabras, tras su exposición de la alienación [Entfremdung] de los conceptos, Stirner tiene que abandonar el nivel de generalización conceptual. Por lo tanto, no produce ni modifica ningún concepto***<sup>35</sup>

Sin embargo, en este sentido, considero que la singularidad es, en efecto, el único contenido positivo extrapolable —más allá del Único, siendo este sin embargo el agente que la materializa— sin incurrir en abstracciones. La producción o modificación conceptual, en esta instancia, se da como pura potencialidad en el terreno de la praxis. A su vez, la singularidad cumple con los tres principios que he desarrollado. Sin dudas cumple con el principio de no abstracción, ya que la singularidad es esencialmente un concepto que resiste a la abstracción, pero también es insensible a las particularizaciones y a la universalización de particularidades. En segundo lugar, la singularidad del Único es la única característica determinable de este. El agente de la política de la singularidad, como mencionamos en el apartado dedicado a esta noción, no pretende constituir un tipo ideal de agente respecto de la materialización del egoísmo como criterio pragmático. Y, por último, la singularidad cumple con el principio anticristalización en tanto la singular vocación de la insurrección como autoliberación no es de permanencia dado que es siempre circunstancial. La singularidad es, si puede darse una definición de ella, potencialidad. La singularidad es imaginación política:

***Fue este mismo egoísmo, este individualismo el que los desembarazó y los liberó del antiguo mundo de los dioses. La individualidad engendró una nueva libertad, porque la individualidad es la creadora universal; y desde largo tiempo se considera a una de sus formas, el genio (que siempre es singularidad u originalidad) como el creador de todas las principales obras en la historia del mundo***<sup>36</sup>

---

35. Riccardo Baldissone, "The Multiplicity of Nothingness: A Contribution to a Non-reductionist Reading of Stirner", 76.

36. Stirner, *El Único y su propiedad*, 166.

Entonces bien, detrás de la cuestión de la individualidad, presente en todos los ejes que he tratado, hay una potencia positiva que es singular. Singular no solo en el sentido evidente de que el foco es puesto en las particulares circunstancias de lo actual y no en los principios idealizados y la esperanza siempre futura de su concreción —que nunca llega a ser tal—, sino más fundamentalmente, es singular en tanto la noción de sujeto/agente es potencialidad e individualidad radical. Individualidad no como la del sujeto atómico y aislado del liberalismo, sino que es constitutivamente singular: “Sólo si son únicos podrán relacionarse los unos con los otros como lo que son Ustedes mismos”<sup>37</sup>. Es decir, la singularidad implica otro tipo de sociabilidad; una sociabilidad que se da entre sujetos que se han liberado a sí mismos de las trampas ideológicas de la dominación en tanto saben que aquellas ideas sacralizadas no son constitutivas de sí mismos. En este sentido, esta sociabilidad egoísta implica la detección de lo que hay en mí de creencia en el orden instituido, en otras palabras, lo que hay en mí de lo Sagrado —y lo que hay en mí que sustenta y desea sustentar ese orden.

En consonancia con el lema práctico de que abandonar es muy distinto a someterse, la importancia de la singularidad radica en que solo a partir de ella pueden buscarse otros caminos alternativos a los que metafóricamente hace alusión Stirner cuando dice que, si se encuentra con un camino obturado por una roca, simplemente la rodea porque no tiene —aún— suficiente pólvora para hacerla saltar<sup>38</sup>. Ese rodeo es resultado de la singular imaginación práctica que puede adaptar tantas formas como circunstancias. A su vez, esa singularidad creadora le quita centralidad de la roca —llámese orden o institución opresivos, o como se prefiera—, a pesar de la cual otra imaginación política es posible. La finalidad que motiva a la política de la singularidad no es hacer estallar esa roca, pero si eventualmente sucede, el camino que libere ya no será imprescindible.

Recibido: 28/09/2023

Aceptado: 17/11/2023

---

37. *Ibid.*, 139.

38. “Abandonar una manera de proceder que no conduce al objetivo o dejar un mal camino es una cosa muy distinta que someterse. Yo rodeo una roca que cierra mi camino en tanto no tengo suficiente pólvora como para hacerla saltar.” (Stirner, *El Único y su propiedad*, 169)







## El exorcismo de los aparecidos



Josefina Mazzoni  
(UNGS, Argentina)

### Abstract

In this research, we will explore some points in common between *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder Humanismus und Realismus* (1842), where Max Stirner wonders whether we are educated in the predisposition to be creators or whether we are treated as beings that can only be subdued, and his major work *Der Einzige and sein Eigentum* (1844). This question arises within the framework of the analysis of the humanist and realist educational perspectives. The former, oriented to the training of scholars, the latter, focused on the formation of useful citizens. The question posed focuses on the possibility of educate the “creator man” (who participates in the denomination of the “spirit” of his time) instead of the “mere apprentice” (subjected to coaching).

### Keywords:

education, *phantasmagoria*, individual, collective.

### Resumen

En este trabajo, exploraremos algunos puntos en común entre *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder Humanismus und Realismus* (1842), donde Max Stirner se pregunta si se nos educa en la predisposición para ser creadores o si se nos trata como seres que únicamente pueden ser sometidos, y su obra capital *Der Einzige and sein Eigentum* (1844). El presente interrogante se da en el marco del análisis de las perspectivas educativas humanista y realista. La primera, orientada a la formación de eruditos, la segunda, enfocada en la formación de ciudadanos útiles. El cuestionamiento planteado pone el foco en la posibilidad de formar al “hombre creador” (que participa de la denominación del “espíritu” de su época) en lugar de al “mero aprendiz” (sometido al adiestramiento).

### Palabras claves:

educación, *fantasmagoría*, individuo, colectivo.

### Datos del Autor

- Estudiante del Profesorado Universitario de Educación Superior en Filosofía de la Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Adscripta en la asignatura Estética de la UNGS.
- Becaria en docencia e investigación en la UNGS (2023-2024).

## 1. Introducción

La crisis que enfrentamos en la actualidad es fundamentalmente una crisis ontológica que comprende lo institucional, lo ideológico y lo conceptual. Desde una perspectiva posthegeliana, esta crisis puede ser abordada partiendo del análisis del sistema educativo, en la medida que la educación desempeña un papel esencial en la estructura de la sociedad.

Las ideas del pensador Johann Kaspar Schmidt, mejor conocido como Max Stirner, han sido infravaloradas a la vez que controversiales. Influenciado por la dialéctica hegeliana, el autor aborda uno de los problemas de su época que continúa siendo relevante en la actualidad, a saber, el idealismo patentizado en la presencia de *fantasmagorías* que operan sobre el individuo y lo mantienen poseso. Esta noción es desarrollada en su obra *Der Einzige and sein Eigentum*<sup>1</sup> (1844), y refiere a la empresa de convertir lo irreal en real, la *esencia* en la *cosa* “verdadera”.

En este trabajo, exploraremos algunos puntos en común entre dicha obra y *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder Humanismus und Realismus*<sup>2</sup> (1842), uno de sus escritos menores, donde el autor se pregunta si se nos educa en la predisposición para ser creadores o si se nos trata como seres que únicamente pueden ser sometidos. El presente interrogante se da en el marco del análisis de las perspectivas educativas humanista y realista, predominantes en aquella época. La primera, orientada a la formación de eruditos, la segunda, enfocada en la formación de ciudadanos útiles. No obstante, el cuestionamiento planteado por Stirner pone el foco en la posibilidad de formar al “hombre creador” (que participa de la denominación del “espíritu” de la época que le concierne) en lugar de al “mero aprendiz” (que es sometido al adiestramiento). En este sentido, se podría concebir al texto publicado en 1842 como un antecedente de la ética egoísta planteada en su obra capital.

Se tomará la institución escolar como objeto central para abordar esta interrogante, en tanto constituye un pilar fundamental en la formación de los individuos como de la comunidad. Se expondrán, además, reflexiones acerca de cuál es el lugar de la filosofía en la transmisión de conocimiento o, en todo caso, qué tipo de filosofía se enseña en las escuelas. ¿Es una filosofía que fomenta el espíritu creador y que nos permite participar originalmente de nuestra época? ¿O es una filosofía ensañada en reproducir y mantener lo que el autor denomina como “los cadáveres políticos, sociales, religiosos, artísticos y morales”<sup>3</sup>?

Reflexionar sobre la participación en el ámbito político y social en la actualidad se presenta como un desafío, especialmente al considerar la falta de claridad existente entre aquello que constituye *la* política y lo que entendemos por *lo* político. Como educadores e investigadores, preguntarnos por nuestra labor y sus propósitos es una

---

1. El Único y su propiedad.

2. El falso principio de nuestra educación o humanismo y realismo.

3. Max Stirner, *El falso principio de nuestra educación*, (S-D, 1980), 1.

tarea fundamental, sobre todo teniendo en cuenta que la realidad en la cual estamos inmersos se encuentra en constante transformación. En ese sentido, reflexionar acerca de los pilares fundamentales que sostienen la estructura de nuestra sociedad parece ser, más que una opción, una tarea de la cual todo individuo debería participar. El interés de Stirner en la educación no es fortuito, cualquier autor que se encuentre interesado en la ontología del poder y las relaciones de dominación dedicará al menos parte de su obra a la reflexión crítica de la educación de su tiempo. Esto se debe a que, incluso desde la antigüedad con la concepción platónica del Estado y considerando que la fuerza física resulta insuficiente para gobernar, será necesaria “una auténtica educación, tanto para el mando como para la obediencia”<sup>4</sup>.

En efecto, la visión de Stirner sugiere que el sistema educativo es una herramienta para la conservación de un modelo de sociedad que, con este objetivo, requiere de la preparación de los individuos que posteriormente se verán inmersos en él. Es principalmente por esta razón que la educación, en tanto institución, deberá ser sometida a la sospecha y la reflexión filosófica. Es menester tener en cuenta la importancia de la perspectiva stirneriana en la medida que nos permite pensar una propuesta educativa que tenga el propósito de emancipar al individuo. Pero ¿la emancipación respecto de qué? De las ideas, de los espíritus, de los espectros de nuestra época que se imponen por sobre nosotros como individuos. Algo que, en definitiva, es imposible sin el quiebre de las estructuras metafísicas que dan forma a la realidad y nos convierten en sus *posesos* con el fin de perpetuarse y conservarse. Esto nos obliga a reflexionar sobre las estructuras sociopolíticas que nos interpelan y sobre la manera en la que influyen en la concepción que tenemos de la educación.

## **2. Una ontología del poder**

Para comprender la crítica al sistema educativo en el marco de la institucionalización de la enseñanza es necesario, en principio, dilucidar uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de Stirner, a saber, la noción de *fantasmagoría*. Este concepto pretende englobar las distintas ideas de una época que contaminan la mente de las personas al punto de colonizar los aspectos materiales de su vida. Para el filósofo, estas ideas, en tanto espectros carentes de materialidad, no alcanzan, en sentido ontológico, un estatus superior al del individuo. Al respecto, enuncia: “¿Qué es un fantasma sino un cuerpo aparente pero un espíritu real? Así es el mundo, vano, nulo, una ilusoria apariencia sin otra realidad que el Espíritu. Es la apariencia corpórea de un Espíritu”<sup>5</sup>. En efecto, aunque estos espectros tengan una apariencia corpórea (material), su realidad es puramente conceptual. Por ejemplo, un edificio gubernamental adquiere el carácter de “gubernamental” debido a la carga simbólica otorgada por quienes lo poseen: los funcionarios políticos. Sin embargo, el edificio por sí sólo no es más que

---

4. Alessandro Passerin D'Entrèves, *La noción de Estado*, (Barcelona: Ariel, 2001), 36.

5. Max Stirner, *El único y su propiedad* (México D.F: Pablos Editor S. A., 1976), 43.

una amalgama de materiales. Ahora bien, Stirner sostiene que, de la misma forma que un edificio de gobierno es poseído por una declaración, los individuos también son poseídos por las declaraciones significantes de la época. Así, el mundo se ve subordinado a las abstracciones, convirtiéndose en una farsa. Creemos que existe algo que nos antecede, es decir, que existen estructuras complejas con un status ontológico inamovible y superior a nosotros individualmente. Sin embargo, estas no son más que directrices metafísicas creadas por seres humanos concretos.

Es fundamental aclarar dos cuestiones: 1) Por un lado, que la supremacía ontológica del individuo, en el contexto de la filosofía stirneriana, no es equivalente a la noción de sujeto universal. Por el contrario, Stirner estará en desacuerdo con la idea de humanidad o de hombre en sentido general. El *yo* (el individuo de carne y hueso) es irreductible a cualquier categoría; *ergo*, no puede ser equiparado a la concepción metafísica de sujeto que se exhiben, por ejemplo, en los planteamientos filosóficos cartesiano y kantiano de la subjetividad como algo trascendente<sup>6</sup>. 2) Por otro, que en *El Único y su propiedad*, el autor parte del nihilismo, a saber, del reconocimiento de la nada que caracteriza nuestra existencia. En ese sentido, el *yo*, distinto del sujeto moderno, constituye aquello que es imposible de nombrar y, en consecuencia, de restringir. En base a esto, identifica una enfermedad en el ser humano, algo que Nietzsche posteriormente describirá como la necesidad de reducir la vida (o lo que es) a meros conceptos. Este vicio de las ideas corre el eje de los propósitos primigenios que dieron origen a las mismas. El problema central que indagaremos a continuación será de qué manera la educación contribuye a esta enfermedad.

### **3. Las cadenas de un sistema educativo subordinado a las fantasmagorías**

En base a la concepción de Stirner respecto del individuo, no es curioso que como intelectual se interese por los propósitos de su formación en el marco de la institución educativa. La pregunta que abre esta cuestión es la siguiente: “¿Se educan a propósito nuestras disposiciones para que seamos creadores, o se nos trata puramente como criaturas cuya naturaleza no admite más que la doma?”<sup>7</sup>. Teniendo en cuenta el carácter irreverente de su filosofía, es posible prever cuál será la respuesta a dicha

---

6. Es pertinente aquí hacer una distinción entre *individuo* y *sujeto*. El primer término hace referencia a aquello que no puede dividirse o reducirse, el segundo refiere a algo amarrado o detenido. El *sujeto* es aquel que se encuentra amarrado a las convenciones de su época y los residuos de épocas pasadas, aquel que es definido de antemano en base al paradigma que caracteriza su contexto, incapaz de crear nuevas categorías que expliquen o representen su realidad. El *individuo*, en cambio, es potencia, aquello que no puede definirse de antemano en la medida que se crea a sí mismo a cada momento. “Contra Mí, el innombrable, se estrella el reino de los pensamientos, del pensar y del espíritu.” (Stirner, 1844). Stirner hará una distinción similar entre el *egoísta* involuntario y el *único*; el primero se vuelve poseso de causas ajenas (una idea, una ideología, una religión) debido a su incapacidad de reconocimiento de sí mismo y de su egoísmo, el segundo reconoce su causa en él rechazando cualquier elemento esencialista.

7. Stirner, *El falso principio de nuestra educación*, 1.

interrogante: la escuela es una institución que se encarga de implantar sentimientos hacia los objetos sagrados, en lugar de patentizar la lógica de las estructuras sociales, políticas y económicas, es decir, las lógicas humanas a través de las cuales nos conservamos. Respecto del propósito de nuestra formación, sostiene: “Es una cuestión tan crucial como sólo puedan serlo cualquiera de las cuestiones sociales y, más aún, es la más vital de todas ellas por cuanto las cuestiones sociales se asientan sobre aquella premisa”<sup>8</sup>. El problema está en el hecho de que nuestra formación, en el marco del sistema educativo, no está pensada con el objetivo de crear individuos libres, sino con el propósito de seguir manteniendo lo que el autor denomina “la herencia descompuesta del pasado”<sup>9</sup>. Es decir, ese cúmulo de ideas que ya fueron pensadas, que hacen a las estructuras en las cuales estamos inmersos, y que deben de ser conservadas: los principios morales, las instituciones, los valores, el Estado, Dios, la Patria, etc.

El autor reconoce, entonces, dos tipos de formación en su época: en primer lugar, la educación superior humanista, que consistía en la necesidad de distinguirse del pueblo común en base al estudio de las obras clásicas antiguas, sin la posibilidad de crear algo propio. Así, el producto de este tipo de educación era el señorío. En segundo lugar, y en oposición a la primera, la educación realista, convirtiéndose la formación general en un beneficio de todos, siendo la *igualdad* y la *libertad* sus dos pilares fundamentales. En ambos casos, Stirner identifica un problema en tanto no se cultiva la capacidad creadora de los individuos, como hemos advertido al principio. La educación humanista cosifica el saber en tanto objeto sagrado, distinguiendo así a su poseedor, el erudito, del pueblo, convirtiéndose el primero en autoridad; mientras que la educación realista universalizada culmina en la formación de ciudadanos subordinados.

Ahora bien, en *El Único y su propiedad*, expone que los individuos legitiman cualquier tipo de causa excepto la propia. Mientras que en *El falso principio de nuestra educación* sostiene que: “(...) un saber, en fin, que no llega a ser personal, no proporciona más que un bagaje insuficiente para la vida”<sup>10</sup>. Cualquier causa fundada en un concepto abstracto, vacío de contenido, resulta insuficiente para el individuo capaz de reconocerse a sí mismo como soberano de sí, es decir, de aquello que en definitiva constituye su única propiedad: el cuerpo. Es por eso que la formación que la institución educativa proporciona resultará insuficiente en tanto no se encargue de formar individuos que reconozcan y sepan cultivar su autonomía.

Tanto el erudito como el ciudadano son serviles, estos se adaptan a las estructuras sociales, económicas y políticas. No son más que productos, con lo cual no son individuos únicos, sino objetos. Se convierten en objeto de una idea ajena a sí mismos. Si bien tienen conocimiento en sus respectivas materias, no son capaces de cuestionar ni crear algo nuevo porque carecen de autenticidad y de voluntad. Incluso, dirá el autor, si alguno de estos dos tipos de seres humanos es auténtico, no es a causa de su

---

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*,10.

formación sino a pesar de ella. Nietzsche comprenderá esto como la incapacidad de entender la lógica de los sentidos provisorios de los grupos humanos: la reproducción inconsciente que pretende momificar las ideas como si las ficciones humanas fueran de carácter natural. Es así que el ser humano necesita crear algo superior a sí mismo (Dios, el Estado, la Patria, incluso la Libertad) para rendirle culto, olvidando que el principio creador de cualquier concepto es siempre uno mismo.

En definitiva, la educación no parece escapar a los espectros ideales. La estructura de los programas de estudio responde a perspectivas políticas enmarcadas en la construcción de un modelo de sociabilidad conformado por súbditos y gobernantes. Los elementos de la sociedad y de la política se enseñan como buenos en sí mismos y, sobre todo, como necesarios. Más allá de las discusiones que puedan surgir, nadie parece capaz de cuestionar y mucho menos de cambiar las reglas del juego. Un niño debe aprender a respetar la ley antes de comprender su utilidad. En otras palabras, las convenciones humanas han perdido su verdadero propósito y los seres humanos ya no se sirven de ellas, sino que se han convertido en sus sirvientes.

#### 4. *El egoísmo ético*

Ante esta enfermedad, Stirner nos propone un egoísmo ético. ¿Qué es el egoísmo? Aquello que mueve toda causa humana. La diferencia entre el egoísta y el altruista reside en que el primero reconoce su egoísmo. Toda causa es, en última instancia, una causa egoísta. El autor se pregunta: ¿En qué basan su causa Dios y el Pueblo? En nada más que ellos mismos. La causa de aquel que se reconoce como único, auténtico<sup>11</sup>, como individuo, no es más que la propia en la medida que comprende que absolutamente nada se encuentra por encima de sí, al mismo tiempo que él es nada. En este punto, volvemos a hacer referencia a la primacía del individuo sobre todas las cosas. Stirner es, claro está, un pensador que reivindica el individualismo. Sin embargo, es importante hacer algunas aclaraciones respecto a qué tipo de individualismo se refiere, puesto que es posible caer en interpretaciones sesgadas.

La noción de individualismo en Stirner remite a la voluntad que surge de la autodeterminación, es decir, al reconocimiento de que ninguna idea encarnada en el mundo tiene poder sobre mí. Así, por ejemplo, la sociedad no podrá establecer *a priori* lo que para el individuo particular es el bienestar. Cada individuo, en tanto consciente de sí mismo, debe tener la capacidad de discernir lo que le beneficia. Esto supone toda negación de cualquier idea abstracta que sea ajena y que se coloque por encima de uno mismo. Un egoísta declarado es, entonces, aquel que “en lugar de vivir para una idea, es decir, para alguna cosa espiritual, y sacrificar a esta idea su

---

11. La etimología del término *auténtico* hace referencia a aquello que “responde a sí mismo”. La palabra viene del latín *authenticus*, que se tomó prestada del griego *authentikós*, y que se relaciona con “un poder absoluto”. Para ver la entrada completa: <https://etimologias.dechile.net/?aute.ntico>. El poder absoluto en este caso no hace referencia a un poder ilimitado por sobre lo exterior, sino sobre sí mismo. Este poder adquiere sentido sólo a partir del conocimiento de sí como base para el conocimiento del mundo.

interés personal, sirve, al contrario, a este último<sup>12</sup>. El término, en sentido estricto, sería *Único*, una categoría que, como anticipamos, carece de un contenido concreto pero que, en tanto nada, constituye la creación misma. El Único es quien se concibe a sí mismo como lo más importante, aquel que no traslada el sentido hacia un objeto externo. A tal aspecto, si bien el autor reconoce el egoísmo subyacente en todo ser humano, no concibe que todos puedan ser únicos, ya que no todos se asumen así mismos de manera tal.

Ahora bien, el reconocimiento y la reivindicación del *yo*, ya no como fantasma, es decir, ya no como la idea de un sujeto abstracto dotado de características concretas e inamovibles, sino como aquello que no puede ser reducido conceptualmente, no implican la imposibilidad de organización social<sup>13</sup>. La autonomía no resulta incompatible con la asociación. La asociación de egoístas, entonces, se basa en tomar conciencia respecto de las necesidades que compartimos con otros individuos. Hacer de mí causa nuestra causa y apropiarme, junto con otros, de ella. Así, Stirner reconoce que tanto la competencia como la corporación, que son diferentes de la asociación que propone, resultan del hecho de que nadie se apropia de su causa ni se entiende con los demás a través de ella.

La asociación será, entonces, una asociación de carácter libre entre individuos autónomos (egoístas) sin la necesidad de un poder externo. No debe entenderse este acuerdo provisorio como un pacto en el marco de la filosofía política liberal, debido a que tanto el liberalismo político como el liberalismo social (el nombre que le dará al comunismo) son propuestas que oprimen la singularidad del Único, ya que en ambos casos se requiere del aparato represivo del Estado. Pero la libertad política no es más que la libertad del Estado, más no mí libertad. Incluso la libertad no tiene un valor en sí misma si no se refiere al Único. Al respecto, Stirner sostiene que existen dos tipos de sociedad, aquella que en la unión con otros individuos puede arrebatarme mi libertad, la cual es legítima; y aquella que, al contrario, arrebatara mi individualidad porque pretende para sí misma un poder por encima de mí.

En definitiva, la propuesta stirneriana de asociación pretende alejarse de todo dogma y doctrina política. Es más bien una asociación que implica el reconocimiento de las necesidades concretas de un grupo de personas conscientes, autónomas y libres.

---

12. Stirner, *El único y su propiedad*, 38.

13. *Individuo y colectivo* parecen ser dos categorías antitéticas, donde la existencia de una implica la rotunda negación de la otra. Frente a este juego dialéctico, lo correcto es dotar de mayor relevancia al colectivo frente al individuo. Sin embargo, un colectivo no se constituye más que de individuos. Aristóteles, en su obra *Política*, reconoce la superioridad del *todo* (del Estado) por sobre la *parte* (el Individuo); aunque previamente enuncia que toda asociación se forma en vistas de algún bien, del cual los individuos deben ser conscientes y conocedores. En otras palabras, todo aquello que un individuo hace es por sí mismo (por su bienestar), incluso asociarse. Propongo entonces aquí la distinción entre *colectivo* y *muchedumbre*: el primero está compuesto por individuos que en virtud son capaces de reconocer el beneficio de asociarse en favor de un bien, mientras que la muchedumbre está compuesta por sujetos agrupados bajo una premisa de la cual se encuentran *poseos*, es decir, de la cual no participan directamente.

## **5. Pensar un proyecto educativo desde la filosofía de Stirner**

Como se señala en la introducción de este trabajo, la crisis de nuestro tiempo puede ser abordada a partir de la denuncia planteada por Stirner ya a mediados del siglo XIX. La cual coloca al sistema educativo como base de la decadencia humana en la medida que no se fomenta la creatividad de los niños, sino que se forman sujetos serviles que se vuelven posesos de ideas que poco y nada contribuyen a su autonomía. En definitiva, la escuela como institución no es un órgano al margen de la conservación tanto del Estado como de las corporaciones. En este marco, podría ser cuestionable incluso su eficiencia para una posteridad humana saludable.

Esta concepción de la institución escolar se hace patente en trabajos críticos como el de Ivan Illich, quien en su discurso titulado *La sociedad desescolarizada* argumenta que, si bien el avance del conocimiento nos hace más libres, somos cada vez más dependientes de las instituciones. En ese sentido, la fe no está relegada al religioso, sino al creyente: creemos en las instituciones, en el Estado, en la Ley, en el Dinero, en la Humanidad, y así convertimos esas herramientas en objetos de nuestra devoción, en lugar de utilizarlas a nuestro servicio. El sujeto moderno (siendo en este contexto esencial reflexionar en qué medida hemos evolucionado más allá de la era moderna) es un siervo voluntario de las ideas.

La creatividad propuesta por Stirner no debe entenderse como la mera creatividad artística, sino como la capacidad de elaboración. Así, la creatividad como facultad humana puede ser aplicada tanto en el arte como en la política. Pero si la escuela sigue fomentando la servidumbre, lo que obtendrá será una sociedad en crisis, conformada por sujetos huérfanos de voluntad. En ese sentido, si bien en *El falso principio de nuestra educación* no se plantea una propuesta educativa concreta, se patentiza la necesidad de transmitir ciertos conocimientos básicos al mismo tiempo que cultivar una actitud frente a la vida, de modo que los individuos puedan hacerse poseedores de aquel saber que utilizarán al servicio de su voluntad.

El educador no es autoridad omnipotente ni omnipresente. A tal aspecto, no debería regirse por un modelo político de sociedad, sino que debería velar por la libertad de sus estudiantes, basada en la consciencia de sí y del otro desde la niñez. Confiando en que, tanto la impartición de conocimientos básicos que hacen a la autonomía inmediata como la posibilidad de servirse de ellos, es decir, saber utilizarlos, es suficiente para establecer una base sobre la cual, posteriormente, surgirán aspectos más complejos de índole política, social y económica.

## **6. Reflexiones finales**

La crisis de nuestro tiempo emerge de la imperiosa necesidad humana de crear cadáveres conceptuales, momificarlos y elevarlos por encima del individuo de carne y hueso; lo cual resulta en el reconocimiento de una idea antes que del reconocimiento



de sí. De esta forma, surgen la ideología, el partido político, el Estado, entre otras ideas que, si bien existen, carecen de materialidad y es por ello que les corresponde la categoría de *fantasmagoría*: porque operan como un espectro que posee al individuo restringiendo su voluntad.

Esta carga ontológica que se le otorga a los entes inmateriales, las ideas, que finalmente encarnan en el mundo real, es la base de la enfermedad del ser humano. Cuando el individuo deja de mirarse a sí mismo, es decir, cuando no es capaz de reconocer sus necesidades fisiológicas, cuando no es capaz de juzgar la utilidad de los saberes, cuando subordina su interés para enfocar su atención en una abstracción, es cuando se convierte en creyente. La escuela, si verdaderamente pretende formar individuos libres con pensamiento crítico y con la capacidad de asociarse libremente, a través del reconocimiento de necesidades comunes y el respeto hacia los demás, debería atender a esta situación y replantearse sus propósitos, su transmisión y sus contenidos. En definitiva, toda su estructura debería ser revisada. Es interesante, en ese sentido, preguntarnos cuál es el lugar de la filosofía en la educación y, sobre todo, qué tipo de filosofía queremos enseñar. El docente deberá hacer de la enseñanza una filosofía que guíe al niño en el pensamiento crítico y su autonomía, en lugar de curar o exorcizar su espíritu. La tarea del maestro no debe tener por objetivo moldear el pensamiento de los niños en favor de un cuerpo de opiniones o ideologías, es decir, no opera como formador de conciencia, sino que, en todo caso, le anticipa el funcionamiento del mundo. El educador debe tener presente y transmitir al niño que el hecho de que el mundo opere bajo estructuras fijas no significa que estas no puedan ser cuestionadas y transformadas. En ese sentido, así como sostiene Sócrates en *La Apología de Sócrates*, una vida sin examen es una vida desperdiciada.

Teniendo en cuenta que la propuesta de Stirner no se estructura en un proyecto educativo en sentido estricto, queda entonces la tarea de pensar una educación libre donde la impartición de los contenidos contribuya a la realización y bienestar individual y colectivo, dado que ambos son interdependientes. A tal aspecto, será necesario, por ejemplo, considerar la disposición física del espacio, de manera que esta última no afecte de forma negativa el aprendizaje y el bienestar físico y mental de los niños. Si las personas que forman parte de las instituciones no son capaces de tomar consciencia respecto de algo tan elemental como la ergonomía del mobiliario escolar (teniendo en cuenta la cantidad de años que pasamos escolarizados), entonces es legítimo preguntarnos si el modelo escolar vigente genera un real bienestar en el individuo y en la sociedad. Prestar atención a las necesidades fisiológicas que, en sentido general, nos igualan a todos, es el primer paso para ejercer una filosofía materialista desprovista del idealismo cadavérico que en este trabajo queda patentizado.

Recibido: 04/10/2023

Aceptado: 28/11/2023



# Ontología de la producción: ser, trabajo y esquizofrenia



Juan Manuel Spinelli  
(Conicet - UM, Argentina)

## Abstract

When we think of production as something to be dealt with by the science called “Economics”, we fall into an assumption similar to the one that Latour points out in sociological matters: just as the attribution of the term “social” does not explain anything, the affirmation that the *factum* of production is “economic” keeps us in a sphere of presuppositions whose critique falls to philosophical reflection. The importance of the Marxian *Manuscripts of 1844*, therefore, lies in the fact that they raise the question of production as a point of intersection between economic philosophy and philosophical economics. We propose, then, to lay the foundations of this ontology, which nourishes the Deleuzo-Guattarian conception of schizophrenia as the process of production of desire.

**Keywords:** desire, ontology, production, schizophrenia

## Resumen

Quando pensamos la producción como *algo* de lo que se ocuparía la ciencia llamada “Economía”, caemos en un supuesto similar al señalado por Latour en materia sociológica: así como la atribución del término “social” no explica nada, afirmar que el *factum* de la producción es “económico” nos retiene en una esfera de presupuestos cuya crítica le compete a la reflexión filosófica. Así, la importancia de los *Manuscritos* marxianos de 1844 reside en el hecho de que en ellos surge la cuestión de la producción como un punto de cruce entre una filosofía *económica* y una economía *filosófica*. Nos proponemos, entonces, sentar las bases de esta ontología, que nutre la concepción deleuzo-guattariana de la esquizofrenia como *proceso de producción* del deseo.

**Palabras claves:** deseo, esquizofrenia, ontología, producción.

## Datos del Autor

- Profesor en Filosofía por la Universidad de Morón y doctorando en Filosofía por la misma casa de estudios.
- Becario Doctoral Conicet/UM.
- Fue Profesor Asociado en las cátedras de Filosofía Social, Metafísica y Estética de la Universidad de Morón.
- Es miembro de diversos proyectos de Investigación financiados en la UBA y en la UM.
- Correo electrónico: [grietas\\_de\\_lo\\_absoluto@hotmail.com](mailto:grietas_de_lo_absoluto@hotmail.com)

## 1. Introducción

¿Qué es la producción? La primera respuesta que nos viene a la mente, casi de sentido común, es que se trata de *algo* –un hecho, un fenómeno, un proceso– que pertenece al ámbito de lo real del cual se ocupa la Economía. Sin embargo, a través de esta simple y aparentemente obvia categorización, no hacemos otra cosa que dar por supuesto lo que, en realidad, tendríamos que sacar a la luz. Se trata, ciertamente, de una situación análoga a la que plantea Latour en *Reassembling the social* en lo que respecta a la Sociología: así como la atribución del término “social” no explica absolutamente nada, afirmar que el *factum* de la producción es de índole “económica” no hace otra cosa que retenernos en una esfera de presupuestos cuya crítica –tan urgente desde el punto de vista práctico como necesaria desde un punto de vista teórico– le compete, hoy más que nunca, a la reflexión filosófica.

Consideramos, en este sentido, que la gran importancia de los *Manuscritos* marxianos de 1844 (no “a pesar” de su falta de organicidad sino, en cierto modo, *gracias* a ella) reside precisamente en el hecho de que –en una zona de indeterminación epistemológica entre ciencia y filosofía<sup>1</sup>, en los apuntes de esa “mesa de trabajo” que

---

1. Althusser señala que, en los *Manuscritos de 1844*, se plantea un conflicto entre lo que es, por un lado, el “contenido materialista” y, por el otro, la “forma idealista”. Esta última, a su vez, solo se reduce a una *terminología* que es la que mantiene, hasta ahí, el vínculo entre Marx y Feuerbach. Vínculo definitivamente precario y en modo alguno “sustancial”, desde el punto de vista althusseriano: Marx *habla* como Feuerbach pero no piensa más (si es que alguna vez lo hizo) como él, pues “es ya materialista” (Louis Althusser, *Pour Marx* (París: La Découverte, 2005), 57). De ese conflicto o “tensión teórica” (*Ibid.*, 18) resultará, de acuerdo con Althusser, una “prodigiosa mutación” (*ibid.*, 18): siguiendo los mismos términos en que se expresa Althusser, creemos ser fieles a su perspectiva si afirmamos que, a su criterio, es *gracias a que Marx lleva a cabo una experimentación que hace que la filosofía “vuele por los aires” que, de la explosión resultante, puede surgir la ciencia, es decir, el materialismo histórico* –en un surgimiento que, como observa Balibar en su prólogo a la reedición de 1996, bien podría implicar no solo la transformación del pensamiento marxiano sino, en última instancia, del modelo mismo de ciencia (cf. prólogo a *ibid.*, VII)–. Renault –en su introducción a *Lire les Manuscrits de 1844* (París: P.U.F, 2008), 8– sigue en buena medida el enfoque althusseriano y afirma que, lejos de proporcionarnos “el despliegue de una tesis filosófica bien determinada, los *Manuscritos de 1844* deben ser considerados como un equilibrio inestable de orientaciones teóricas en vías de transformación bajo el efecto de presiones internas (su coherencia teórica y política) y externas (los conflictos teóricos y políticos que atraviesaban a la escuela joven-hegeliana, el estudio de la Economía Política y el descubrimiento «real» –y ya no solo «especulativo»– del comunismo francés”. Donde el primero habla de “conflicto”, el segundo –como acabamos de ver– remite a un “equilibrio inestable” de la teoría; pero en ambos, explícitamente, se presenta a los *Manuscritos de 1844* como el “lugar” en el que se lleva a cabo un decisivo proceso de transformación del pensamiento marxiano (con una mayor atención, en el caso de Renault, a las influencias “externas” y no solo a las “internas”). La traducción de los textos en inglés y en francés es, en todos los casos, nuestra.

ensambla pensamiento “propio” y “ajeno”<sup>2</sup>, en el punto de inflexión entre el “joven Marx” y el “Marx maduro”; en pocas palabras, en la frontera misma entre “naturaleza” e “historia”<sup>3</sup>– surge la cuestión de la producción como un tema a la vez “económico” y “filosófico”; o, más exactamente, como un punto de cruce entre una filosofía que se torna *económica* y una economía que se revela como intrínsecamente *filosófica*. En la presente comunicación, retomando una línea previamente formulada<sup>4</sup>, nos proponemos sentar las bases de una ontología que, como veremos, lejos de agotarse en el universo posthegeliano del siglo XIX, nutre y está a la base de la concepción deleuzo-guattariana de la esquizofrenia<sup>5</sup> en cuanto *proceso de producción* –material y universal– del deseo<sup>6</sup>.

---

2. En línea con lo apuntado en la nota precedente, cabe destacar que Renault rechaza la idea de que los *Manuscritos de 1844* “le conferirían su fundamento filosófico a la crítica de la economía política” (*Marx et la philosophie* (París: P.U.F, 2014, 109). Su posición puede resumirse en que, desde un punto de vista filológico, no solo no se trata de un libro, sino que ni siquiera puede decirse que estemos ante un material que Marx tuviese previsto reunir o, más bien, organizar en forma de tal. Lo que se nos presenta engañosamente como una obra –y no como cualquier obra: nada menos que como aquella en la que Marx condensaría su filosofía, es decir, en la que se sentarían las bases de su concepción antropológica y en la que estaría en juego la dimensión ética que haría las veces de “soporte” a su crítica económica– no sería más que un conjunto de textos sumamente dispares entre sí y destinado a un uso estrictamente personal o eventualmente –según acota Renault– al de sus colaboradores más cercanos. A nuestro criterio, la riqueza de este “no libro” consiste precisamente en eso, en que nos ofrece un ensamble de ideas “propias” y “ajenas”, de texto y contexto, de pasado y futuro; consideramos, en efecto, que estamos en juego ante un verdadero *agenciamiento* filosófico en el que todos los conceptos son formulados en una suerte de “zona intermedia” –la mesa de trabajo de Marx, si se quiere– en la que tiene lugar un devenir-revolucionario.

3. Pensemos, por ejemplo, en ese “ideal propio de Marx, expresado claramente en *El Capital* mismo, de un análisis que combinará la concepción materialista de la historia con una concepción materialista de la naturaleza, con toda la fuerza de la historia natural...” (John Bellamy Foster, *Marx’s ecology: Materialism and Nature* [epub]. (New York: Monthly Review Press, 2000), 14, trad. nuestra). La palabra clave, en este pasaje, es “mismo” (*itself*) –con el significado de “incluso”, como optan por traducir Martín y González en la versión castellana–. Nos sugiere que este ideal hunde sus raíces en el Marx “previo” a *El Capital* y que es precisamente en esa “fase previa” donde se expresaría más acabadamente. Pero, por supuesto, hay algo más que esta cuestión formal y que nos remite sin escalas al plano del contenido. El ideal marxiano no sería otro que ensamblar, conectar o agenciar maquínicamente dos concepciones materialistas: una, de la historia; otra, de la naturaleza. Un *materialismo* tal, en el límite de ambas esferas, no puede consistir de ningún modo en una metafísica de la materia –en este sentido, tiene razón Mondolfo cuando sostiene que “[...] el materialismo histórico no puede confundirse con una filosofía materialista [*de tal índole*]” (*El humanismo de Marx* (México-Buenos Aires: FCE, 1964, 7)– pero tampoco, en el otro extremo (y aquí nos apartamos de Mondolfo, aunque comprendemos muy bien sus razones), en una ideología humanista, abstracta y condenada a ser solo una pieza de museo. Dicho materialismo tiene que ser –y esto es lo que captan a la perfección Deleuze y Guattari, lo que recogen en ese “primer Marx” en el que todo está en juego y en pleno proceso de formación– una ontología de la producción tal como la que se propone en *El Anti-Edipo*.

4. Remitimos a quien quiera consultar nuestro planteo anterior del tema a: Juan Manuel Spinelli, «La cuestión de la animalidad en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, enfocada a la luz del concepto de producción», en *Fragmentos de sentido, alienación y utopía* (Ciudad Juárez-Zacatecas: CELAPEC-UAZ, 2023), 61-77.

5. Presentaremos su definición infra, al referirnos con más detalle al concepto de producción.

6. Tema magistralmente desarrollado por Guillaume Sibertin-Blanc, en su ensayo *Deleuze et l’anti-Edipe. La production du désir* [epub] (París: P.U.F., 2010).

## 2. Desarrollo

Hay algo que *no va* en la economía política, en lo que Marx entiende por “economía política” y, en última instancia y en términos más generales, en la ciencia de su época. Con él, sobre la base de la crítica del viejo paradigma –vale decir, de la elucidación de sus presupuestos–, surge un nuevo modelo que pretende constituirse en “una guía para la transformación práctica revolucionaria”<sup>7</sup>. Su crítica no es externa o, para ser más precisos, no pertenece a una fase previa, preparatoria o meramente “negativa” –que precedería al momento “positivo” en el que este se conformaría como tal– sino que le es inherente y define tanto su punto de partida como su meta: “[Comienza] por la crítica y denuncia de otras teorías” –señala Gómez–, pero de manera tal que:

***Es crítica y lo es desde el inicio por cómo entiende su objetivo: “denunciar para cambiar”. Es denuncia crítica de los otros economistas políticos, así como del objeto común de su estudio, la sociedad de su época. Una crítica con objetivos políticos, porque explícita la agenda política de otros muchos científicos y pretende ser funcional a la liberación de los seres humanos que sufren por ser engañados, alienados y oprimidos [...] Es una crítica per se revolucionaria, pues exhibe desde el comienzo la posibilidad de cambiar las leyes históricas de la propia conducta humana mediante la acción humana***<sup>8</sup>.

Varios elementos, en este pasaje, resultan de especial interés, especialmente en lo que respecta a la conexión entre ciencia y sociedad. La “denuncia crítica”, a nivel epistemológico, no se circunscribe a un plano meramente “científico”. La ciencia no se reduce a estar “socialmente condicionada” sino que *forma parte* de eso que llamamos “sociedad” en cuanto “actividad social específica”, esto es, en cuanto “una práctica social entre otras, con relaciones económicas, políticas e ideológicas con otras prácticas”<sup>9</sup>. Es precisamente porque se halla vinculada o, si se quiere, *ensamblada* con estas “otras prácticas” a las que se refiere Gómez, que –crítica mediante– la ciencia estaría en condiciones de revisar esos nexos –que la ligan orgánicamente a los demás ámbitos, campos y esferas que configuran a la sociedad en su conjunto– y, eventualmente, modificarlos. Signada por un optimismo que sigue siendo a todas luces *moderno* –recuérdese, por ejemplo, lo que Benjamin apuntaba con respecto al “desenvolvimiento de las fuerzas productivas”<sup>10</sup> como versión marxiana del progreso–, la “ciencia nueva” que el autor de *Das Kapital* se propone construir va mucho más allá de los límites asignados por Hegel a la filosofía: mientras que a esta última solo le cabe *reconocer* la necesidad inherente al desarrollo histórico y, en función de ello, realizar

---

7. Ricardo J. Gómez, «Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia», *Herramientas* 40 (2009): 2, <https://www.flacoandes.edu.ec/agora/karl-marx-una-concepcion-revolucionaria-de-la-economia-politica-como-ciencia>, 1-23.

8. Gómez, «Karl Marx...», 2.

9. Gómez, «Karl Marx...», 2.

10. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. por Bolívar Echeverría (México: UACM-Ítaca, 2008), 86-87.

una pintura crepuscular de lo que ha sido<sup>11</sup>, una ciencia propiamente *revolucionaria* más que pensar “hace” el futuro, lo crea, lo realiza.

Ahora bien, no es algo que nos agrade constatar pero es cierto, lamentablemente cierto, que la economía ha sobrevivido a Marx –al menos, por ahora–. Esto no significa que Marx “no tuviese razón” o –como tanto le gusta plantear al neoliberalismo de barricada– que la caída del Muro de Berlín y el desmoronamiento de la Unión Soviética hayan puesto fin al marxismo o cosas por el estilo. Significa, sí, que la realidad histórica que nos toca vivir, cuyo terreno no es muy apto para el cultivo de utopías y proyectos de transformación al modo de la Tesis XI, requiere ser evaluada desde nuevos ángulos, analizada con otras categorías, revisada con herramientas de las cuales, evidentemente, Marx no disponía pero que no tienen que ser necesariamente “opuestas” a las utilizadas por él. Se trata de hacer –y el juego de palabras se prolonga a través de los siglos– una *crítica del “pensamiento crítico”*, no con el fin de desecharlo o de servirle su cabeza en bandeja de plata a la derecha, con su indisimulada fobia al progresismo y a todo lo que pretenda ponerle un siquiera frágil límite a la propiedad privada (que es siempre, claro está, en última instancia, la *gran* propiedad privada; pero hoy, al igual que en la dictadura, el eslogan funciona: *los comunistas vienen a sacarnos todo*). Se trata, por el contrario, de “criticar la crítica” en lo que, si alguien quiere, puede ser pensado como un movimiento autorreflexivo, como un momento necesariamente constitutivo de lo que llamamos –voy a dejarlo así, para incluir a la filosofía y a las ciencias sociales, aunque soy consciente de que no es la fórmula más afortunada– “pensamiento crítico”. Es lo que a mí, por ejemplo, me interesa de Guattari: ha sido muy duro con respecto al PCF, ha objetado la postulación del proletariado como sujeto universal de la Revolución, ha cuestionado el burocratismo y al modelo clásico de la izquierda pero siempre –errado o no, con mayor o menor suerte– visionario de los tiempos por venir y procurando, como lo hizo con Negri, abrir líneas de fuga para el comunismo, para que el comunismo no pierda sentido, para que tenga *futuro*.

Pero no voy a ocuparme hoy de Guattari. Quisiera, como anticipé, hacer una referencia a Latour y, más precisamente, a la Introducción de *Reensamblar lo social*. Allí nos encontramos con una *crítica*, precisamente, de la “sociología de lo social” y de la que es una subfamilia de esta, a saber, la “sociología crítica”. ¿Qué es lo que decimos al afirmar que algo es “social”? Esa es la cuestión. Hay un cierto uso del concepto que es, ciertamente, legítimo “mientras designe –señala Latour– lo que *ya* está ensamblado, sin hacer conjeturas superfluas sobre la *naturaleza* de lo que está ensamblado”<sup>12</sup>. Lo ilegítimo –o, por lo menos, lo problemático– se presenta cuando damos por hecho que “lo social” remite a cierta clase de fenómenos, cosas o seres –o, como dice Latour, a “un tipo específico de ingrediente”<sup>13</sup>. No solo no hay unos

---

11. Pensamos, por supuesto, en el emblemático pasaje de G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Trad. de la versión italiana por Angélica Mendoza de Montero (Buenos Aires: Claridad, 1968), 37.

12. Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory* (New York: Oxford University Press, 2005), 1, trad. nuestra.

13. Latour, *Reassembling...*, 1, trad. nuestra.

entes claramente diferenciados que cupiese denominar “sociales” sino que tampoco sería correcto establecer que “lo social” vendría a delimitar un sector determinado de la realidad. Al modelo sociológico tradicional –como sabemos– Latour le opondrá una concepción que, si no deudora de ella, presenta al menos una amplia variedad de puntos de cruce con la teoría de Deleuze y Guattari: “Si bien la mayoría de los científicos sociales preferiría llamar «social» a una cosa homogénea, es perfectamente aceptable designar con la misma palabra una sucesión de *asociaciones* entre elementos heterogéneos”<sup>14</sup>. Creo –y este es uno de los puntos principales que me gustaría traer a la discusión en el marco de estas jornadas– que la posición que adopta Latour con respecto a la sociología puede ser aplicada de manera igualmente provechosa a la economía. O quizás en cierto modo *ya* ha sido adoptada. Quizá sea, precisamente, lo que esté en juego en la reapropiación que hacen Deleuze y Guattari, en las primeras páginas de *El Anti-Edipo*, del concepto marxiano –¿o acaso tendré que decir “joven-marxiano”?– de producción. Examinémoslo un poco más de cerca.

Sigamos el hilo latouriano y preguntémosnos, ahora, qué vendría a ser lo económico. Si mantenemos el paralelismo con su planteo, tendríamos que decir, en primer lugar, que hay cierto uso del término “económico” que tendría que ser perfectamente legítimo en la medida en que se diesen por sentados ciertos presupuestos. Curiosamente, algo similar es lo que expresa Marx al comienzo de la célebre sección de los *Manuscritos* que aborda la problemática del trabajo enajenado. Hablar de economía, de economía política, implica asumir que *hay* algo así como la propiedad privada y, junto con ella, naturalizar ciertas secciones –tomemos la palabra en la plenitud de su significado– de la realidad. “Damos por supuestas la propiedad privada –señala Marx–, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc.”<sup>15</sup>. ¡Tremenda actualidad de este pasaje! Hoy, casi dos siglos después, con la celebración de las bodas alquímicas entre Reacción y Necedad, discutir estos supuestos –desarmarlos, desactivarlos, desenmascararlos– sigue siendo una tarea vital, que excede el plano teórico y en la que se juega, sin exagerar, nuestro destino.

Aquí, entonces, es donde introduzco mi primera hipótesis. Al igual que la “sociología de lo social” solo es legítima si se la aplica a un todo ya ensamblado pero no es capaz *ni* de dar cuenta de lo que viene a ser el movimiento mismo del proceso de ensamble<sup>16</sup> *ni* de la posibilidad de que “todos esos elementos heterogéneos [ya ensamblados] *podrían ser* ensamblados de otra forma en algún determinado estado de cosas”<sup>17</sup>, a la economía política como “economía de lo económico” –y es en aquí donde Deleuze y Guattari acuden, podría decirse, en ayuda de Marx– le resulta imposible explicar el *proceso de producción* de lo real y, por consiguiente, la producción de lo nuevo, vale decir, de nuevos órdenes de producción, de una producción no capitalista. Lo

---

14. Latour, *Reassembling...*, 5, trad. nuestra.

15. Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. por Francisco Rubio Llorente (Madrid: Alianza, 1980), 103.

16. Sobre este punto, véase Latour, *Reassembling...*, 1.

17. Latour, *Reassembling...*, 5, trad. nuestra.



que Latour hace en sociología, a saber, “desmenuzar de un modo más minucioso el contenido exacto de lo que está «ensamblado» bajo el paraguas de una sociedad”<sup>18</sup>, se corresponde con el gesto marxiano de revisar todo lo que se encuentra ya organizado en el Gran Reino de la Economía, con sus provincias y sus regiones, con sus celosos funcionarios, con sus leyes naturales y con la Propiedad Privada –de los medios de producción, ¿será necesario aclararlo en estos tiempos de *liberfascismo*<sup>19</sup>?– como capital misma del Imperio.

Una “economía de lo económico”, por lo tanto, sería aquella que diese por hecho de qué trata “lo económico”, sustancializándolo, circunscribiéndolo como un área perfectamente delimitada de lo real, partiendo de los clásicos factores de producción (naturaleza, trabajo y capital) como de premisas autoevidentes y haciendo, de esta manera, de la producción misma mucho más una entelequia –o un constructo ideológico, si se quiere– que un *factum*. En efecto, así concebida –y por más “razonable” que pudiese ser, en el marco de nuestra vida cotidiana, plantear las cosas en estos términos “de sentido común”– la economía se torna irremediabilmente abstracta. Recordemos el pasaje de Marx que acabamos de citar y comparémoslo –teniendo muy en cuenta lo apuntado con respecto a las *secciones*, es decir, al seccionamiento de realidad que la economía política supone– con el siguiente extracto de *El Anti-Edipo*: “Esta relación distintiva hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza condiciona, incluso en la sociedad, la distinción de esferas relativamente autónomas que llamaremos «producción», «distribución», «consumo»”<sup>20</sup>. Tanto en los *Manuscritos* como en el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia* nos encontramos, entonces, con lo que sería la versión clásica de “lo económico” (en cuanto región óptica con sus respectivas subdivisiones) que viene a proporcionar el *objeto* de la disciplina a la que, convencionalmente, le asignamos el nombre de “economía”.

Pero ¿por qué hemos dicho que el enfoque propio de esta perspectiva –“estricta” o “estrecha”, según se prefiera– resulta “irremediabilmente abstracto”? Porque la producción solo se torna *concreta* cuando se suprimen las fronteras que: a) separan “lo humano” de “lo natural” o “lo artificial”; b) enmarcan, dentro de la esfera de “lo humano”, “lo económico”, distinguiéndolo de “lo social”, “lo político”, “lo artístico”, etc.; c) propician, dentro de “lo económico”, las divisiones señaladas por Marx y, más aún, recortan como “esferas o circuitos relativamente independientes”<sup>21</sup> la producción, la distribución y el consumo en su calidad de *actividades económicas* por excelencia. Lo que Deleuze y Guattari postulan –y no podrían postular en absoluto si no acudiesen a Marx, a un Marx que a su vez aún se apoya en Feuerbach, en procura del concepto ontológico clave– son los principios de una *economía general* que sea capaz de

---

18. Latour, *Reassembling...*, 2, trad. nuestra.

19. Concepto introducido por Jesús Ayala-Colqui en su artículo «El nacimiento del “liberfascismo” y los distintos modos de gestión de la pandemia en América Latina». *Prometeica* 24 (2022): 186. 182-199. doi: 10.34024/prometeica.2022.24.12956-182-199

20. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Edipe* (París: Les Éditions de Minuit, 1972), 9, trad. nuestra.

21. *Ibid.*.

“[establecer] la *identidad de naturaleza* entre la economía libidinal y la economía social, planteando en primer lugar la *univocidad* del concepto de producción en estos dos registros económicos...”<sup>22</sup> y evitando, de esta manera, la reducción de la economía a “lo económico” gracias a una operación *ontologizante* que logra que la producción “atravesase” todos los ámbitos y todos los niveles.

Pero esta producción que corta transversalmente todos los dominios, que hace ya imposible que hablemos de “humanismo” o de “naturalismo” –en la medida en que las máquinas se acoplan unas con otras y constituyen eso que *El Anti-Edipo* nos presenta, provocadoramente, como *esquizofrenia*, a saber: “el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la producción primaria universal como «realidad esencial del hombre y de la naturaleza»”<sup>23</sup>–, solo se sostiene gracias al *deseo*; el cual, lejos de poseer un carácter “subjetivo” y de remitir al plano de lo que queremos, de lo que anhelamos, de lo que nos representamos que nos (hace) falta, es concebido por Deleuze y Guattari como el “principio inmanente”<sup>24</sup> del *proceso de producción* universal que ya nos fuera presentado por Marx en sus *Manuscritos*: “[...] el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, aparece ante el hombre solo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida”<sup>25</sup>. Solo en este cruce y gracias a él es posible advertir –desde un punto de vista (por mal que esto suene a oídos althusserianos) propiamente materialista y, por consiguiente, acorde al proyecto que vertebra el primer volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*– en qué consiste este deseo que es en cuanto tal una instancia maquinaica, producido y a la vez productor, imposible de concebir al margen de la producción una vez que procedemos a “introducir el deseo en el mecanismo, [e] introducir la producción en el deseo”<sup>26</sup>.

En efecto, *producción* y *vida* son una y la misma cosa. Pero en esta identificación, en esta singular ecuación ontológica, la vida pierde ese sentido vitalista que se suele contraponer a la perspectiva mecanicista<sup>27</sup>; y, si insistimos en afirmarla en términos de un *vitalismo*, si incluso podemos llegar al punto de sostener que la filosofía deleuziana (incluyendo en ella, por supuesto, y muy especialmente, la producción conjunta con Guattari) es *esencialmente* vitalista<sup>28</sup>, tendremos que tener el mayor de los cuidados para no caer en una “mística naturalista” o incurrir en un “culto de la vitalidad” de corte reaccionario. Solo hay un “vitalismo deleuziano” si nos tomamos muy en serio la conexión con Marx, con el joven Marx que nos invitaba a considerar

---

22. Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et...*, 10, trad. nuestra.

23. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 11, trad. nuestra.

24. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 10-11, trad. nuestra.

25. Marx, *Manuscritos...*, 111.

26. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 29, trad. nuestra.

27. Véase al respecto Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipo*, 52.

28. Remitimos para profundizar en este punto a Marcelo Antonelli, «Vitalismo y desubjetivación. La ética de la prudencia en Gilles Deleuze», *Signos Filosóficos* 30 (2013): 89-117. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/3649>, 89-117.

la *actividad vital* y la *vida productiva* como las dos caras de una misma moneda. Solo hay un “vitalismo deleuziano” desde el momento en que la relación entre vida y deseo se contraponga rigurosamente a la planteada por Kant cuando define a *la facultad de desear* como “la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones” y a la vida misma, en consecuencia, como “[la] facultad de un ser de actuar según sus representaciones”<sup>29</sup>. Solo un enfoque *no representacionista* y, por lo tanto, *no subjetivista*, está en condiciones de hacer del deseo, como dijimos previamente, el principio inmanente de un proceso de producción que, si lo pensásemos como Vida (así, con mayúscula), ya no solo no podría ser considerado como un Sujeto o una Conciencia sino que tampoco sería algo que pudiésemos diferenciar de lo Inerte o Inorgánico. Si hay vitalismo, entonces, solo puede haberlo en términos de una Teoría General de las Máquinas. El principio ontológico de que *todo forma máquinas*, precisamente, surge allí donde Deleuze y Guattari se encuentran con el *Lenz* de Büchner y descubren, como el poeta, que “«debía de ser una sensación de infinita beatitud ser alcanzado por la vida profunda de toda forma, tener un alma para las piedras, los metales, el agua y las plantas, acoger en sí a todos los objetos de la naturaleza, de forma soñadora»...”<sup>30</sup>.

### 3. Conclusión

Deleuze y Guattari formulan una *economía general* que es, en cuanto tal, una *economía del deseo*; y, desde el momento en que este último se desprende de toda óptica de carácter idealista-representacionista y se inscribe en el corazón mismo del proceso de producción como aquello que lo mueve, lo que llamamos “Vida” no es otra cosa que la *producción* tal como se nos revela en los *Manuscritos de 1844* y reafirmada en su universalidad a partir de esta ampliación, que acabamos de ver, que hace que ya no envuelva “solamente” a los seres humanos y a los animales sino además al reino vegetal, a la dimensión de los seres “inorgánicos” y, por supuesto –la cita de Büchner no la menciona pero es preciso incluirla– a la esfera de las “máquinas técnicas”. Eso, y no otra cosa, es lo que merece el nombre de *esquizofrenia*.

Así, la tesis *económica* de que “todo es producción” se muestra como el reverso de la tesis *ontológica* de que “toda forma máquinas”. O, con más precisión: esta *economía general* que Deleuze y Guattari formulan como una *economía del deseo* no es más que su *Ontología*: una muy especial en la que lo que llamábamos “ente” se nos revela como *máquina* y en la que lo que denominábamos “ser” se manifiesta como *proceso de producción*. Solo en la medida en que adoptemos este enfoque, que ya no se corresponde con la visión ideologizante según la cual estamos “enajenados” porque nos mienten, porque nos engañan, porque tenemos una “visión invertida” de la realidad que hace que obremos en contra de nuestros intereses, será posible abrir

---

29. Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*. Trad. por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. (Madrid: Tecnos, 2008), 13.

30. Deleuze y Guattari, *L'Anti-Edipe*, 8, trad. nuestra.

líneas de fuga en este horrendo mundo capitalista que sigue nutriéndose de guerras y que continúa, cada vez más a fondo, su siniestro plan de explotación y exterminio. Liberar, emancipar la producción humana –eso que entendemos por *trabajo*– solo puede consistir, en primera o en última instancia, de una liberación de la producción deseante.

Y es por eso que *El Anti-Edipo*, más vigente que nunca, es cualquier cosa menos que un libro “de psicología”. Es un tratado de ontología. Y un manifiesto revolucionario.

Recibido: 21/09/2023

Aceptado: 06/11/2023







# ***Notas***





# Soberanía y estado de excepción en la polémica entre Walter Benjamin y Carl Schmitt



Agustín Gabriel Bianchi  
(Conicet - UNGS - UBA, Argentina)

## Abstract

The purpose of this work is to present the debate between two authors, the philosopher Walter Benjamin and the German jurist Carl Schmitt, on two concepts that will be central to contemporary political theory: Sovereign Power and the State of Exception. To fulfill our purpose, we will follow the development of theme in Giorgio Agamben's *State of Exception* (2003), who traces the beginnings of this debate in Benjamin's *Critique of Violence* (1921), through *Dictatorship* (1921) and *Political Theology* (1922) by Schmitt, to the work on the Benjamin's *Trauerspiel* (1928) and *Theses On the Concept of History* (1939-1940).

## Resumen

El propósito de este trabajo es presentar el debate entre dos autores, el filósofo Walter Benjamin y el jurista alemán Carl Schmitt, sobre dos conceptos que serán centrales en la teoría política contemporánea: el poder soberano y el estado de excepción. Para cumplir con nuestro propósito, nos basaremos en el desarrollo del tema que hace Giorgio Agamben en *Estado de excepción* (2003), quien rastrea los comienzos de este debate en el escrito benjaminiano *Para una crítica de la violencia* (1921), pasando por *La Dictadura* (1921) y *Teología Política* (1922) de Schmitt, hasta la obra sobre el *Trauerspiel* (1928) y las *Tesis Sobre el concepto de la historia* (1939-1940) de Benjamin.

**Keywords:** Sovereignty, State of Exception, Walter Benjamin, Carl Schmitt

**Palabras claves:** Soberanía, Estado de excepción, Walter Benjamin, Carl Schmitt.

## Datos del Autor

- Profesor Universitario de Educación superior en Filosofía por la UNGS.
- Especialista en Filosofía Política por la UNGS.
- Becario doctoral del Conicet.
- Doctorando en Filosofía por la UBA.
- Correo electrónico: [agustinbianchi19@gmail.com](mailto:agustinbianchi19@gmail.com)

## 1. Introducción: poder soberano y estado de excepción

El propósito de este trabajo es presentar el debate entre dos autores sobre dos conceptos que serán centrales en la teoría política contemporánea: el poder soberano y el estado de excepción. Por un lado, tenemos a Walter Benjamin (1892-1940), pensador inclasificable y prolífico que combina en su pensamiento elementos literarios, filosóficos, políticos, teológicos y estéticos. Como lo caracteriza Löwy<sup>1</sup>, Benjamin no encuentra su lugar ni en el pensamiento “moderno” (tal como lo entiende Habermas), ni en el pensamiento “posmoderno” (en el sentido de Lyotard), sino más bien en una “crítica moderna de la modernidad” que combina elementos a primera vista tan dispares como el materialismo histórico y el misticismo judío. En esta crítica, conceptos tales como violencia, estado de excepción y soberanía ocupan un lugar central.

Por otro lado, ubicamos a Carl Schmitt (1888-1985), autor asociado con el nacionalsocialismo alemán y uno de los teóricos políticos y jurídicos más influyentes del siglo XX. Este autor es conocido por su teoría de la soberanía (“Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”) y por atribuir a los conceptos políticos centrales de la modernidad un origen teológico, postura que será decisiva para el desarrollo teórico de pensadores como Walter Benjamin, Ernst Kantorowicz y Giorgio Agamben, entre otros. Y es que, a pesar de que Schmitt y Benjamin son, en ciertos sentidos que indagaremos luego, pensadores antagónicos entre sí, comparten tesis en común que posibilitan el terreno para una influencia mutua, sin dejar de lado las polémicas y las opiniones enfrentadas.

Giorgio Agamben, filósofo contemporáneo y editor de la obra de Benjamin, en *Estado de excepción*, volumen II.1 de la serie *Homo sacer*, analiza el debate entre Benjamin y Schmitt sobre el estado de excepción. Allí sostiene que Schmitt difícilmente habría pasado por alto un texto como *Para una crítica de la violencia* (1921), y que la teoría schmittiana de la soberanía —presente en *La Dictadura* (1921) y *Teología Política* (1922)— sería una respuesta al texto benjaminiano<sup>2</sup>. Posteriormente, encontramos una réplica de Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán* (1928) y una cita de ese libro en la obra de Schmitt *Hamlet o Hécuba. La irrupción del tiempo en el drama* (1956). En el presente trabajo procuraremos tocar varios puntos sobre este intercambio entre estos dos filósofos y su polémica en torno al estado de excepción y el poder soberano. Pero antes introduciremos el tema teniendo en cuenta el estudio de Giorgio Agamben en *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* y *Homo Sacer II.1. Estado de excepción* (publicados originalmente en 1995 y 2003, respectivamente). El problema de la soberanía se presenta, según Agamben, como una paradoja: “el soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico”<sup>3</sup>.

---

1. Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de la historia”* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 14.

2. Löwy, *Walter Benjamin...*, 110.

3. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), 31.

La soberanía es, pues, un concepto límite entre el derecho positivo, esto es, el ordenamiento jurídico, y su validez. El soberano es aquel que proclama el estado de excepción y tiene “el poder legal de suspender la validez de la ley”. Por lo tanto, “el soberano se coloca legalmente fuera de la ley”<sup>4</sup>. En el estado de excepción, esto es, en el espacio que trasciende y suspende el ordenamiento jurídico, se funda, al mismo tiempo, la validez de ese ordenamiento jurídico al definir el caso normal. En este sentido, Agamben hace una analogía con la teología negativa en relación a la teología positiva: así como la primera suspende cualquier predicación respecto a Dios y, a su vez, funda la posibilidad de que haya algo así como una teología; el estado de excepción suspende el ordenamiento jurídico y, en el mismo movimiento, funda la posibilidad de que exista un ámbito que funcione como caso normal<sup>5</sup>.

Como puede observarse, la *relación de excepción*, como la llama Agamben, tiene la característica de ser una relación paradójica en la cual “aquello que es excluido no por ello pierde toda relación con la norma; al contrario, la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión”<sup>6</sup>. Por lo tanto, el estado de excepción que caracterizamos aquí lejos está de ser una situación de caos y anarquía; la excepción no es una mera exclusión. Más bien, es la “forma extrema de una relación que sólo incluye algo a través de su exclusión”<sup>7</sup>. La lógica del estado de excepción es la lógica paradójica del umbral; el *entre* respecto a la situación de hecho y a la situación de derecho.

Una de las tesis del proyecto agambeniano es que la decisión soberana sobre la excepción es la estructura político-jurídica originaria y que, en el siglo XX, aparece más como el estado normal de las cosas —el estado de excepción deviene regla, como anunciaba Benjamin en su Tesis VIII sobre la historia—.

Agamben ve dos hechos del siglo XX que son sintomáticos al respecto: por un lado, la suspensión de los artículos de la Constitución de Weimar referentes a las libertades individuales por parte de Hitler; suspensión que nunca fue revocada en los doce años que duró Hitler en el poder<sup>8</sup>. Por otro lado, la referencia constante del presidente George Bush a sí mismo como el *Commander in chief of army* post 11 de septiembre de 2001<sup>9</sup>. En ambos casos, como señala el filósofo italiano, se busca la instauración de una “guerra civil legal”, un estado de emergencia o de excepción permanente que disipe la distinción entre paz y guerra, entre guerra interna y guerra externa.

Hasta aquí podemos ver las características propias del estado de excepción y las interrogantes que abre: ¿cómo es posible que la suspensión del ordenamiento jurídico esté contemplada en el mismo orden legal que se suspende? ¿Cómo algo en principio heterogéneo a la ley —el estado de excepción— puede encontrarse inscripto en su núcleo y fundarlo como tal?

---

4. *Ibid.*, 31.

5. *Ibid.*, 34-35.

6. *Ibid.*, 35.

7. *Ibid.*, 36.

8. Giorgio Agamben, *Estado de excepción* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2019), 29.

9. *Ibid.*, 62-63.

Por su parte, la soberanía también deviene, al menos en la tradición occidental, un concepto límite: “*el nómos soberano es el principio que, uniendo derecho y violencia, los hace caer en el riesgo de la indistinción*”; es, pues, el umbral en el que la violencia se vuelve ley<sup>10</sup>. En la figura del soberano, el estado de naturaleza se incorpora a la sociedad<sup>11</sup>. Estos dos conceptos, el estado de excepción y la soberanía, se vuelven así conceptos centrales para pensar la política del siglo XX y XXI. En lo que sigue describiremos el debate entre Benjamin y Schmitt sobre estos conceptos.

## 2. *Violencia mítica y violencia divina*

En 1921, Walter Benjamin publica el texto titulado *Para una crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*] en el nº 47 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Uno de los objetivos de este texto es, a partir de la crítica a las concepciones del iusnaturalismo y de la escuela del derecho positivo, establecer un tipo de violencia que escape de la dialéctica medio-fin<sup>12</sup>. En este sentido, Benjamin contrapone lo que él denomina violencia mítica [*mythische Gewalt*] y violencia divina pura [*göttliche reine Gewalt*].

Benjamin observa que la violencia se encuentra en el seno del ordenamiento jurídico. Pero, para el derecho, dicha violencia en manos de las personas individuales conlleva un grave peligro para el mismo ordenamiento jurídico<sup>13</sup>. Y esto no por los fines que puedan perseguir esos individuos; sino “por el hecho de su mera existencia externa al derecho”<sup>14</sup>. Por ello, la crítica a la pena de muerte no arremete contra un simple castigo o una mera ley, sino al derecho mismo, porque ataca la violencia suprema que funda el derecho, esto es, la violencia que se ejerce sobre la vida y sobre la muerte.

***Con esto concuerda el hecho de que en las situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplique también a los delitos contra la propiedad, con los que no parece guardar «proporción». Y es que su sentido no es castigar la infracción del derecho, sino establecer el nuevo derecho. Pues al ejercer ese poder sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece mucho más que con cualquier otra práctica***<sup>15</sup>.

En el escrito sobre la violencia, Benjamin dice que todo contrato jurídico y toda resolución de conflicto tiene, como supuesto, la posibilidad de la violencia. Si la presencia latente de la violencia desaparece de la conciencia de los contratantes, la

---

10. Agamben, *Homo sacer...*, 57.

11. *Ibid.*, 62-63.

12. Gabriela Balcarce, «Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos», *Revista de Filosofía*, volumen 70 (2014): 13 y Agamben, *Estado...*, 111.

13. Walter Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras. Vol II/1*, ed. por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (Madrid: Abada, 2010), 186.

14. *Ibid.*, 187.

15. *Ibid.*, 191-192.

potencia del ordenamiento jurídico expira<sup>16</sup>. Así pues, en el origen de toda institución jurídica se encuentra la violencia, esto es, una violencia que instauro el derecho. Esta violencia es la violencia mítica, pues se encuentra en el origen de la institución del derecho.

Ahora bien, como señala Agamben, el objetivo del escrito es asegurar la posibilidad de una violencia absolutamente por fuera del derecho y más allá de la dialéctica entre una violencia que instauro el derecho y una violencia que lo conserva<sup>17</sup>. La violencia que escapa de esta dialéctica es denominada en el ensayo como violencia “pura” o “divina”. Mientras que la violencia mítica siempre es un medio para un fin, la violencia divina actúa en la esfera de los medios sin tener en cuenta ningún fin<sup>18</sup>. La violencia es “pura” por el hecho de ser un simple medio carente de fin: “la violencia pura se testimonia, dice Agamben, sólo como exposición y deposición de la relación entre violencia y derecho”<sup>19</sup>.

En este sentido, la huelga general política y la huelga general proletaria tienen en común ser ambas formas de interrupción; sin embargo, se diferencian respecto a sus fines<sup>20</sup>. Mientras que la primera busca la reanudación del trabajo tras obtener concesiones exteriores y modificar las condiciones del trabajo, la segunda se da con la decisión de transformar completamente el trabajo y emanciparlo del Estado. Mientras que la primera es violencia ejercida como un medio para obtener un fin e instauradora de derecho, la segunda es medio puro [*reine Mittel*], potencia anarquista y revolucionaria que interrumpe el ciclo autorreproductivo de lo jurídico<sup>21</sup>. En palabras de Benjamin:

***Si la violencia mítica instauro derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, esta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, esta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, esta viene a serlo de forma incruenta***<sup>22</sup>.

La violencia divina no es una violencia como las otras; sino que, esencialmente, es “la ruptura del nexo entre la violencia y el derecho”. Por esta razón, la violencia divina o “pura” no instauro ni conserva el derecho, lo depone. La violencia divina es denuncia de la íntima relación entre violencia y derecho. Es exposición de que el único contenido real del derecho es el binomio violencia-derecho<sup>23</sup>.

---

16. *Ibid.*, 193-194.

17. Agamben, *Estado...*, 111.

18. *Ibid.*, 124.

19. *Ibid.*, 125.

20. Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», 197.

21. Balcarce, «Walter Benjamin y la aporía de los dos mesianismos», 13.

22. Benjamin, «Hacia la crítica de la violencia», 202.

23. Agamben, *Homo sacer...*, 105-106.

En conclusión, Benjamin busca un tipo de violencia que sea “pura”, esto es, fuera del espacio de medios y fines. Esta noción de violencia pura y anómica se hallará enfrentada a la posición de Carl Schmitt, quien no puede concebir una violencia por fuera del derecho: la violencia siempre se relacionará con lo jurídico de alguna manera. En este sentido, el estado de excepción será el espacio en el cual Schmitt buscará capturar la violencia “pura” benjaminiana e inscribirla en el derecho<sup>24</sup>. Así pues, la noción de soberanía del autor de *Teología Política* será una respuesta a la pretensión benjaminiana de instaurar una violencia revolucionaria fuera de todo orden jurídico.

### 3. Soberanía, decisión y estado de excepción

La célebre definición de soberanía de Schmitt la encontramos en el ensayo de 1922 titulado *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* [*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*]: “Soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción”<sup>25</sup>. El soberano es aquel que decide qué es normalidad y qué excepcionalidad. Lo político, para este autor, recae en esta trinidad: Soberanía- Decisión-Excepcionalidad.

Si bien la figura del soberano tiende a ser eliminada en el moderno Estado de derecho, para Schmitt es uno de los conceptos más importantes de la teoría política. La decisión del soberano siempre es personal y una intervención concreta, no un concepto abstracto<sup>26</sup>. La actuación del soberano propiamente dicha no está sometida a control ni se encuentra fragmentado por poderes que lo limiten. La decisión soberana, pues, se encuentra fuera del orden jurídico vigente sin por ello dejar de pertenecer a él, pues decide la suspensión o no de la Constitución “*in toto*”<sup>27</sup>.

Es conocida la polémica entre Schmitt y Hans Kelsen sobre la soberanía y quién es el guardián de la Constitución. Según Kelsen, la potencia del Estado radica en la eficacia del orden jurídico estatal, y no una fuerza mística oculta y trascendente al Estado<sup>28</sup>. Así como el panteísmo, que identificaba a Dios con el orden de la naturaleza, abrió el camino para una auténtica ciencia natural, así la identificación entre el Estado y el derecho será la antesala de una auténtica ciencia jurídica<sup>29</sup>. La idea de un derecho personal a dar órdenes es calificada de subjetivista en oposición a la validez objetiva de la norma. En este sentido, según Schmitt, Kelsen resuelve el problema de la soberanía negándolo<sup>30</sup>. La postura de Schmitt será totalmente contraria: la potencia

---

24. Agamben, *Estado...*, 112.

25. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1998), 15.

26. *Ibid.*, 16.

27. *Ibid.*, 17.

28. Hans Kelsen, *Teoría pura del Derecho* (Buenos Aires: Colihue, 2011), 316.

29. Kelsen, *Teoría pura...*, 340.

30. Schmitt, *Teología política...*, 40.

del Estado reside en una instancia trascendente y no reducida al orden jurídico. El orden jurídico descansa en una decisión; no en una norma<sup>31</sup>.

La soberanía en el pensamiento schmittiano es el Estado mismo. Es la instancia que determina concluyentemente qué es orden y qué situación de necesidad<sup>32</sup>. Ahora bien, el estado de excepción sobre el cual el soberano decide no es ni la anarquía ni el caos. Siempre el estado de excepción será un orden —aunque no sea un orden jurídico— y siempre estará relacionado de alguna manera con el orden jurídico que pretende suspender<sup>33</sup>. Incluso en lo excepcional se pone al descubierto y en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, esto es, la “decisión”<sup>34</sup>. Por ello, la excepción ocupa un lugar tan importante en la teoría política de Schmitt.

***La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción hace la vida real con su energía saltar la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición***<sup>35</sup>.

Schmitt compara la significación del estado de excepción en el Derecho con la significación del milagro en la Teología, haciendo empleo de la máxima que abre el tercer ensayo de su *Teología Política*: “Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>36</sup>. Todo concepto político moderno tiene un trasfondo teológico, y la intervención soberana es, al igual que el milagro en la teología, *extra-ordinem*, es decir, fuera del orden natural (pero no del orden divino).

En los siglos XVII y XVIII el concepto de Dios suponía la trascendencia divina respecto a la creación y, asimismo, la trascendencia del soberano respecto al Estado. Cuando en el siglo XIX la inmanencia e identidad entre Dios y creatura comienza a asentarse, surge en el campo político y jurídico la tesis democrática de la identidad entre gobernantes y gobernados, soberanía y orden jurídico, etc.<sup>37</sup> En este sentido, el liberalismo burgués es definido por Donoso Cortés —conservador político español retomado por Schmitt— como la “clase discutidora”, es decir, la clase que no decide ni por un lado ni por el otro en la contienda; pues, así como la burguesía quiere un Dios inactivo en lo teológico, quiere un monarca impotente en lo político<sup>38</sup>.

Un año antes de publicar su *Teología Política*, Schmitt presenta al estado de excepción en la figura de la dictadura. El texto en cuestión, titulado *La Dictadura [Die Diktatur]*, estudia el desenvolvimiento en la modernidad del concepto que tiene origen en la República Romana. La figura jurídica del dictador es introducida “para que en

---

31. *Ibid.*, 20-21.

32. *Ibid.*, 20.

33. *Ibid.*, 23-24.

34. *Ibid.*, 24.

35. *Ibid.*, 27.

36. *Ibid.*, 54.

37. *Ibid.*, 70.

38. *Ibid.*, 81.

tiempos de peligro hubiera un *imperium* fuerte, que no estuviera obstaculizado, como el poder de los cónsules, por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación al pueblo<sup>39</sup>. La misión del dictador es eliminar la situación de peligro.

***La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico***<sup>40</sup>.

La importancia de esta obra para la polémica con Benjamin es la separación, desde el punto de vista filosófico-jurídico, entre las normas de derecho y las normas de la realización del derecho; separación que es, como Schmitt señala en el prólogo a la primera edición de *La Dictadura*, la esencia de la dictadura<sup>41</sup>.

Hay dos tipos de dictadura, la comisarial y la soberana. La primera es constitucional y se propone salvaguardar la Constitución vigente; la segunda es inconstitucional y tiene como fin derribar el orden constitucional. En la dictadura comisarial se encuentra presente la distinción entre norma y realización de la norma. La dictadura soberana, por su parte, será retomada en *Teología Política* bajo el concepto de estado de excepción [*Ausnahmezustand*]<sup>42</sup>. Sin embargo, como veremos en el apartado siguiente, Benjamin se queda con la distinción entre la norma y su realización expuesta en *La Dictadura* y ausente en *Teología Política* para criticar la concepción schmittiana de soberanía<sup>43</sup>.

Así pues, la contribución de Schmitt a la doctrina del estado de excepción es hacer posible una articulación entre el estado de excepción y el orden jurídico. En Schmitt siempre la instancia de suspensión del derecho —el estado de excepción— mantiene algún tipo de relación con el derecho que pretende suspender.

***Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer, ésta es la estructura topológica del estado de excepción, y en la medida en que el soberano, que decide sobre la excepción, está en realidad lógicamente definido en su ser por ésta, puede también él estar definido por el oxímoron éxtasis-pertenencia***<sup>44</sup>.

En *Teología Política* la relación entre un adentro y un afuera, entre una ley general-universal y una instancia concreta y personal, es la relación entre la norma [*Norm*]

---

39. Carl Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha del proletariado* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 2006), 1.

40. *Ibid.*, 111.

41. *Ibid.*, XXII.

42. Agamben, *Estado...*, 38, 77-78.

43. *Ibid.*, 115.

44. *Ibid.*, 82.



y la decisión [*Entscheidung, Dezision*]. Por lo tanto, el problema cardinal de la soberanía es la unión entre lo jurídico y lo factico<sup>45</sup>. El elemento que se encuentra en la relación excepción-soberanía es, tanto en Benjamin como en Schmitt, la vida; vida que se interpone como *resto* en la autorrepetición del ordenamiento jurídico (“vida desnuda” en Benjamin, y “vida efectiva” en Schmitt)<sup>46</sup>.

#### **4. “Indecisión soberana”, catástrofe y mesianismo**

En 1928, Walter Benjamin publica su obra *El Origen del Trauerspiel alemán* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*], concebido entre los años 1924 y 1925. En dicha obra, en el capítulo dedicado a “La teoría de la soberanía”, encontramos la inversión de la famosa definición de Schmitt, expresada del siguiente modo:

***Si el concepto moderno de soberanía desemboca en un supremo poder ejecutivo del príncipe, el concepto barroco se desarrolla a partir de una discusión sobre el estado de excepción y hace de la función más importante del príncipe evitar tal estado***<sup>47</sup>.

La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar ha conducido para el *Trauerspiel* a un rasgo propio, solo aparentemente genérico, cuyo esclarecimiento se destaca únicamente sobre la base de la teoría de la soberanía. Este es la incapacidad de decisión del tirano. El príncipe, en quien descansa la decisión respecto del estado de excepción, demuestra en la primera situación propicia que le resulta casi imposible tomar una resolución<sup>48</sup>.

La inversión consiste, entonces, en que el soberano ya no es el que decide sobre el estado de excepción (definición schmittiana), sino el que *evita* dicho estado. Asimismo, el soberano se demuestra incapaz de tomar una resolución en el momento propicio. En palabras de Villacañas, “Benjamin defenderá un tiempo y un mundo sin soberano en la misma medida en que defenderá una experiencia sin mitos”<sup>49</sup>. Esta descripción del príncipe del barroco y la exposición de la teoría de la “indecisión soberana” pueden ser leídas, según Agamben, como la respuesta de Benjamin a la

---

45. Schmitt, *Teología política...*, 36-37.

46. Agamben, *Homo sacer...*, 108-109.

47. Walter Benjamin, *Origen del Trauerspiel alemán* (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2012), 101.

48. Benjamin, *Origen...*, 106-107.

49. José L. Villacañas y Román García, «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», *Daimon. Revista de Filosofía*, n°13, Julio-diciembre (1996), 41. Benjamin discute con la categoría de “experiencia” en tanto legitimadora del orden establecido. Desde el temprano artículo de 1913 publicado en la revista *Der Anfang*, cuyo título justamente es “Experiencia”, el filósofo emprende la búsqueda de una “experiencia” auténtica que sea vehículo de un movimiento de renovación. Como señalan Villacañas y García, así como Benjamin procura encontrar un concepto de “experiencia” que no esté atado a la vida ordinaria ni a los intereses burgueses, también pretende articular un concepto de soberanía desligado de toda autoridad vigente. Sobre el concepto de experiencia en Benjamin remitimos al artículo de Thomas Weber, «Experiencia», en Michael Opitz y Erdmut Wizisla, eds., *Conceptos de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014), 479-525.

doctrina schmittiana de la soberanía expuesta en la obra de 1922, *Teología Política*<sup>50</sup>. En el *Trauerspiel*, el soberano representa la historia<sup>51</sup>; pero en tanto detenta el poder como príncipe, se muestra poseedor de una soberanía vacía, de una impotencia respecto a la capacidad de decidir<sup>52</sup>.

Ante sí, el soberano sólo encuentra la idea de catástrofe<sup>53</sup>. Ya no es un Dios omnipotente y trascendente, ya no escapa a la inmanencia<sup>54</sup>. El soberano del *Trauerspiel* se desenvuelve en el suelo del estado criatural: “Por muy alto que esté entronizado sobre sus súbditos y sobre el Estado, su rango está comprendido en el mundo de la creación, es el señor de las criaturas, pero él mismo sigue siendo criatura”<sup>55</sup>.

Como señala Benjamin en el segundo fragmento del *Trauerspiel* citado más arriba, la incapacidad de decidir del soberano se sostiene en la *antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar*. En esta antítesis encontramos un eco de la distinción schmittiana en el ensayo sobre *La Dictadura* entre “las normas de derecho” y “las normas de la realización del derecho”. Frente a la distinción entre violencia mítica y violencia divina del ensayo *Para una crítica de la violencia*, Schmitt habría respondido, según la tesis de Agamben, con el concepto de decisión en *Teología Política*. Ahora, la réplica de Benjamin se fundaría en la distinción entre la norma y su realización, que Schmitt había introducido en su concepto de dictadura comisarial: el soberano será el lugar en el cual “entre *Macht* y *Vermögen*, entre el poder y su ejercicio, se abre una brecha que ninguna decisión es capaz de colmar”<sup>56</sup>.

Recién en las *Tesis sobre el concepto de la historia* [*Über den Begriff der Geschichte*], escrito entre 1939 y 1940, reaparece la cuestión de la soberanía y el estado de excepción ligado a la idea de catástrofe y de redención del pasado incumplido.

***La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” [Ausnahmezustand] en el cual vivimos es la regla [Regel]. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción [des wirklichen Ausnahmezustands]; y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida***<sup>57</sup>.

En esta Tesis, Benjamin también invierte el *dictum* schmittiano: el estado de excepción de Schmitt se identifica con el *continuum* de la dominación, con la *regla*. El príncipe es incapaz de instar al advenimiento del estado de excepción. En cambio, Benjamin procura el advenimiento del *verdadero estado de excepción* [*des wirklichen*

---

50. Agamben, *Estado...*, 114.

51. Benjamin, *Origen...*, 100.

52. Natalia Taccetta, *Agamben y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2011), 163.

53. Benjamin, *Origen...*, 101.

54. *Ibid.*, 103.

55. *Ibid.*, 120-121.

56. Agamben, *Estado...*, 115.

57. Walter Benjamin, Tesis VIII, citado en Löwy, *Walter Benjamin...*, 96.

*Ausnahmezustands*], es decir, aquel que interrumpe el *continuum* histórico propio de la dominación. Aquí yace, según Taccetta<sup>58</sup>, el gesto mesiánico-revolucionario benjaminiano. En este sentido, cuando en la Tesis VIII la norma (la regla) y la excepción se confunden, la teoría schmittiana es puesta en jaque<sup>59</sup>. En la concepción de la Historia de Benjamin, la única continuidad es la de la dominación. Lo que se denomina “progreso” es, en el plano histórico, la reproducción de la dominación sobre los oprimidos. Los únicos momentos de libertad se dan en tanto interrupciones y discontinuidades, esto es, cuando los oprimidos intentan emanciparse de la dominación<sup>60</sup>.

Así pues, el soberano es incapaz de ocasionar el estado de excepción. En las Tesis, son las nuevas generaciones las poseedoras de una “débil fuerza mesiánica” [*schwache mesianische Kraft*] y, estrictamente hablando, los oprimidos, esto es, la clase proletaria: “La redención mesiánica y revolucionaria es una misión que nos asignan las generaciones pasadas. No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer”<sup>61</sup>. Mientras tanto, el Anticristo es identificado con las clases dominantes<sup>62</sup>. Para Michael Löwy, los dos conceptos fundamentales de la teología benjaminiana son la rememoración [*Eingedenken*] y la redención mesiánica [*Erlösung*]<sup>63</sup>. Desde el punto de vista jurídico-político, señala Agamben, el mesianismo es una teoría del estado de excepción, “sólo que no lo proclama la autoridad vigente, sino el Mesías que subvierte su poder”<sup>64</sup>. Otra vertiente fundamental para comprender la filosofía de la historia benjaminiana y su carácter redentor es el mesianismo judío. Según Gershom Scholem, íntimo amigo de Benjamin, en el judaísmo la salvación es concebida como un proceso que tiene lugar ante los ojos de todos en el escenario de la historia. En contraposición con el cristianismo que concibe la salvación como un proceso individual que toma lugar en el ámbito espiritual del alma, la redención desde el punto de vista judaico se encuentra siempre mediada por la comunidad y tiene como resultado una transformación integral del mundo externo<sup>65</sup>.

El Mesías no puede ser preparado; tampoco se anuncia. Acontece cuando menos se lo espera, esto es, cuando la esperanza se ha perdido hace tiempo. En este sentido, precisamente sobre las ruinas de la razón histórica (recuérdese aquí el ángel de la Historia de la Tesis X), la esperanza se convierte en categoría histórica<sup>66</sup>. La redención es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia que interrumpe el devenir histórico. En la Tesis XIV encontramos una oposición —y, al mismo tiempo,

---

58. Taccetta, *Agamben...*, 162.

59. Agamben, *Estado...*, 118-119.

60. Löwy, *Walter Benjamin...*, 137.

61. Benjamin, Tesis II, citado en Löwy, *Walter Benjamin...*, 59.

62. Löwy, *Walter Benjamin...*, 79.

63. *Ibid.*, 51.

64. Agamben, *Homo sacer...*, 95.

65. Gershom Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo* (Madrid: Editorial Trotta, 2008), 99.

66. *Ibid.*, 110.

una íntima relación— entre el tiempo vacío y homogéneo del progreso histórico y la interrupción mesiánica en el tiempo-ahora [*Jetztzeit*]. En la irrupción del Mesías en la historia, la historia misma es aniquilada. De ahí que Scholem diga que el mesianismo judío, por su origen y esencia, es una teoría de la catástrofe<sup>67</sup>; idea retomada por Benjamin en su concepción de la historia y en su teoría de la soberanía y el estado de excepción. Siguiendo esta idea, en el Convoluto N del *Libro de los Pasajes* [*Passagenwerk*], obra inacabada en la que Benjamin trabajó desde 1927 hasta su muerte en 1940, leemos lo siguiente: “Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto «siga sucediendo», es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado”<sup>68</sup>.

Por consiguiente, la descripción en el *Trauerspiel* del soberano como poseedor de una soberanía vacía e incapaz de decidir, se complementa con la idea de la catástrofe en la historia y la teoría de la redención expuesta en las Tesis de 1940 en tanto respuesta a la cuestión de la soberanía y del estado de excepción que había quedado abierta en la obra de 1928. A su vez, la identificación entre el estado de excepción y norma es crucial para la refutación de la teoría schmittiana de la soberanía en *Teología Política*: que el estado de excepción y la regla se confundieran integralmente, en ningún caso Schmitt podía aceptarlo<sup>69</sup>.

## 5. A modo de conclusión

A lo largo del trabajo hemos indagado sobre el debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt respecto al poder soberano y al estado de excepción. De ahí que — basándonos en el desarrollo que hace Giorgio Agamben en *Estado de excepción*— seguimos el intercambio al respecto desde el escrito *Para una crítica de la violencia*, pasando por *La Dictadura* y *Teología Política*, hasta la obra sobre el *Trauerspiel* y las *Tesis sobre el concepto de la historia*.

Por lo tanto, el intercambio ocurre, de manera esporádica, entre los años 1921 y 1940. En esta discusión latente hemos visto enfrentarse dos tipos de teologías políticas, como las denomina Traverso: la de Benjamin, una teología política judía y revolucionaria; la de Schmitt, una teología política católica y reaccionaria. Mientras que ambas combaten al Anticristo, para la primera es el nazismo el representante de la Bestia; en tanto que para la segunda el enemigo es el bolchevismo ateo. Si para el primero el advenimiento del Mesías se anuncia en términos de revolución proletaria que interrumpe el *continuum* de la dominación; para el segundo el *katechon* es identificado con el poder absoluto decisionista<sup>70</sup>.

Por su parte, el estado de excepción se presenta como un concepto central de la teoría política. No está ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico, y en ese

---

67. *Ibid.*, 106.

68. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes* (Madrid: Ediciones Akal, 2005), 476.

69. Agamben, *Estado...*, 118.

70. Enzo Traverso, Conferencia pronunciada en la Universidad de Amiens, citado en Taccetta, *Agamben...*, 165.

umbral en el cual se presenta, la zona de anomía que ella instaura no se encuentra totalmente escindida del orden jurídico que suspende<sup>71</sup>. Asimismo, el papel del soberano se torna un lugar de disputa entre teorías políticas que apuestan o por una emancipación revolucionaria o por un decisionismo totalitario: la tarea del soberano, identificada con la instauración del estado de excepción o con la prevención del estado de excepción, inclina la balanza de un lado o del otro. En este sentido, según Agamben<sup>72</sup>, para salir de las aporías de la soberanía es necesario un nuevo modo de pensar la relación entre potencia y acto; sólo cuando una ontología de la potencia nueva y coherente sustituya la ontología fundada sobre el primado del acto —y que otros autores como Heidegger denominan “metafísica de la presencia”— será posible desligar a la soberanía del poder constituyente.

Recibido: 14/07/2023

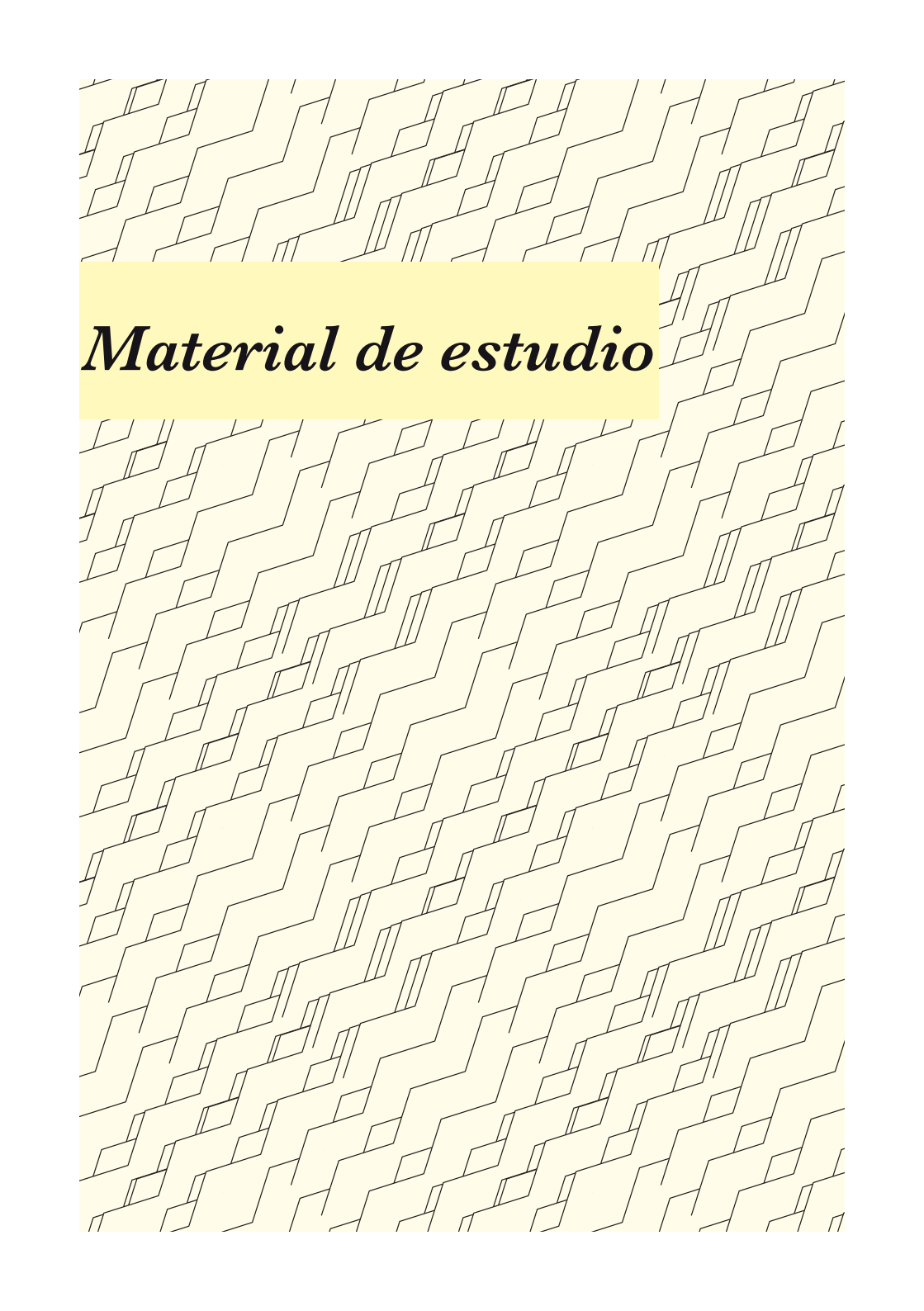
Aceptado: 30/11/2023

---

71. Agamben, *Estado...*, 64.

72. Agamben, *Homo sacer...*, 76.





*Material de estudio*





# ***Debate epistolar sobre la libertad de la voluntad entre Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc***



*Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc*  
(Traducción: Pablo Uriel Rodríguez)

## Presentación

Ofrecemos la traducción al español del debate epistolar entre Ludwig Feuerbach y Carl Julius Duboc sobre la libertad de la voluntad. El mismo tuvo lugar durante un lapso de tres meses entre abril y julio de 1853. Reproducimos un total de siete cartas, cuatro de Duboc hacia Feuerbach y tres de Feuerbach hacia Duboc. Además, incluimos el borrador de una carta de Feuerbach que quedó sin enviar.

Duboc (Hamburgo, 1829 – Niederlößnitz 1903) fue un filósofo y escritor alemán (empleando, en ocasiones, el pseudónimo Julius Lanz). Se formó académicamente en Leipzig, Giessen y Berlín. En 1853 traba una relación personal con Feuerbach, de quien se considera discípulo. Escribió para diversos periódicos liberales, especialmente el *National Zeitung*. Entre sus textos filosóficos podemos destacar: *La psicología del amor* de 1874; *La vida sin Dios. Investigaciones sobre la figura ética del ateísmo* de 1875; *El optimismo como cosmovisión y su significado ético-religioso para el tiempo presente* de 1881 y *Más allá de la realidad* (1896), en el que se incluye su escrito “Anti-Nietzsche” publicado por separado un año más tarde.

Nuestra traducción se realizó a partir del texto publicado en el tomo XX “Correspondencia (1853 – 1860)” de la *Gesammelte Werke* (GW) de Ludwig Feuerbach preparado por Manuela Köppe y Werner Schuffenhauer. En notas al pie introducimos todas las aclaraciones necesarias para la comprensión de las referencias realizadas por Feuerbach y Duboc.

---

### Datos del Traductor

- Investigador Asistente del Conicet.
- Doctor en Filosofía por la Universidad de Morón y Profesor de Filosofía por la UBA.
- Profesor Adjunto de las materias Filosofía Social y Teoría política y Metafísica de la Universidad de Morón.
- Miembro del Programa de Investigación en Filosofía Posthegeliana de la UNGS

## 1. De Duboc a Feuerbach

Hamburgo, 20 de abril de 1853

¡Estimado Señor!

Su amable carta del día 12 me alegró aún más porque el intervalo transcurrido desde el envío de mi primera carta me hizo temer que Ud. quisiese que la solicitud que ella contenía fuese dejada de lado como un acto infantil. Básicamente, no me habría sorprendido: es precisa mucha placidez para lo contrario, una cualidad que precisamente no se busca en un filósofo, incluso cuando no estaba ausente en la imagen que involuntariamente me formé de Ud. mientras leía sus obras.

Su advertencia contra las *Adiciones y Explicaciones a la esencia del cristianismo*<sup>1</sup> llegó demasiado tarde, ya lo había encargado y hace unos días que está en casa. Sin embargo, si no contienen más que artículos anticuados que difieren significativamente de su perspectiva actual, entonces la lectura podría traerme más confusión que beneficio y, en ese caso, lamento no haber tomado en su lugar el *Pierre Bayle* o los *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. La *Esencia de la religión*, que Ud. pensó que yo desconocía, fue, más bien, la primera obra que leí por consejo del lamentablemente difunto Theodor Althaus. Como siempre tengo la mala costumbre de pasar de lo general a lo particular, llegué a *La esencia del cristianismo* a partir de *La esencia de la religión*. Ambas obras me atrajeron inmensamente y me resultaron muy placenteras, creo haber comprendido y absorbido al menos su contenido esencial. Tras próximas lecturas, los puntos particulares de diferencia se me harán más claros o descubriré que están basados en el engaño. Le pido, ya que contaré con algo de tiempo este verano, que me proporcione algunas indicaciones para la elección de lecturas y ahora utilizo el permiso que me ha dado al final de su carta para plantear algunas cuestiones sobre las que reina una profunda oscuridad en mí y, a lo sumo, “conciencia de lo que no quiero”. Entre nosotros no es posible hablar de la libertad en el sentido de una auto-determinación absolutamente independiente. Incluso en esas ocasiones en las que parece que elegimos de forma completamente libre entre dos opciones y asumiendo, además, que las circunstancias externas que influyen no tuviesen efecto momentáneo; nuestra decisión es sólo el resultado necesario de nuestro estado mental presente. Dicho estado, sin embargo, está condicionado y surge de una interminable cadena de causas y efectos, los últimos de los cuales son puramente casuales, en todo caso permanecemos completamente alejados del ámbito de nuestra voluntad y determinación. La libertad de la voluntad en este sentido –arbitrio– es, por tanto, un engaño. Un engaño del que, no obstante, nunca podemos sacudirnos, pues ¿quién

---

**1. Nota del traductor:** Este es el título del primer volumen de las Obras Completas de Feuerbach aparecido en 1846. El volumen incluye reseñas y artículos publicados antes de la aparición de *La esencia del cristianismo* de 1841, las diversas respuestas feuerbachianas a las críticas de los teólogos ortodoxos, filósofos de la religión y jóvenes hegelianos a su libro sobre el cristianismo y otros textos sobre la religión en general.

en esos momentos de decisión, en los casos en que falta el apremio material, no se siente libre e independiente en su elección? Althaus<sup>2</sup> comparó esta situación con el hecho de que *conocemos* la rotación de la Tierra, pero nunca podemos *sentirla*. Del mismo modo, nos sabemos carentes de libertad, pero nos sentimos libres. Con todo, esta analogía, que, como toda parábola, me resulta tan llamativa, nada explica sobre la esencia de la cuestión: ¿por qué no podemos sentir eso [la falta de libertad]? ¿Hasta qué punto radica en nuestra esencia la necesidad de lo contrario? ¿Qué es, entonces, la libertad? Supuesto eso, ¿qué es la culpa y el crimen? ¿Qué es moral? ¿No es la eticidad un concepto temporal, local, climático? ¿Acaso no puedo actuar de manera moral desde un punto de vista subjetivo cuando hago algo objetivamente inmoral? Lamento profundamente que las discusiones contenidas en el número 2 de los “Agregados” de *La esencia de la religión*<sup>3</sup> permanezcan, hasta hoy, en estado fragmentario. Tocan algunas de estas preguntas, pero, en su inmadura brevedad, no pueden darme la claridad que he estado anhelando durante largo tiempo. He planteado tantas preguntas que quiero esperar su próxima carta antes de ir más lejos. Quizás Ud. considere presuntuoso que yo reclame de este modo su voluntaria humanidad, crea, al menos, que no se compromete con algo ingrato y que corrija a un hombre sobre el cual el conocimiento claro tiene un poder ilimitado y que se hallaba en un camino equivocado. Permanezco con sincera reverencia.

C. J. Duboc

Mi dirección para envíos es: la librería *Meißner & Schirges*, de la calle *Kleine Johannis*.

Si no le parece delicado, le pediría que no vuelva a enviar su carta por el correo postal. Dado que el disfrute y el beneficio de ese escrito es mío, también tengo que asumir ese gasto insignificante.

## **2. De Duboc a Feuerbach**

Hamburgo, [18 de] mayo de 1853

¡Estimado Señor!

Después de esperar en vano durante 4 semanas una respuesta a mi carta con la dirección

---

**2. Nota del traductor:** Theodor Althaus (Detmold, 1822 – Gotha, 1852) fue un teólogo, periodista y escritor alemán. Estudió en las universidades de Bonn y Jena. Tras completar sus estudios se radicó en Berlín, donde frecuentó el círculo de Bettina von Arnim y Henriette Herz.

**3. Nota del traductor:** Como quedará claro en la siguiente carta, Duboc no alude al librito *La esencia de la religión* del año 1846, sino a las *Lecciones sobre la esencia de la religión* publicado en 1851. Este libro recoge el curso popular dictado en 1848/49 en Heidelberg sumando una extensa última sección con comentarios y agregados.

equivocada, creo que puedo suponer que la misma, aunque no ha vuelto a mis manos, tampoco ha llegado a las suyas. No dudaría en suponer otra razón para su silencio, de no ser porque su amable respuesta a mi primera carta me dio motivos para confiar que Ud. también trataría mi segunda carta con similar amabilidad. Sin embargo, tengo la fuerte sensación de que hay algo intrusivo en mi comportamiento y es bueno que tenga que tratar este punto por escrito en lugar de hacerlo personalmente, lo que me resulta dificultoso –por cierto, cuanto más leo sus obras, cuanto más me formo en la línea de pensamiento simple, convincente e intelectual, tengo mayor necesidad de agradecer y si nada más debo proponerme con estas cartas, entonces siempre será para mí una verdadera satisfacción el haberle expresado mi admiración y respeto.

Sin embargo, por el momento, me propongo, entre otras cosas, obtener principalmente un concepto sobre los principios de la moral. Nada de esto encuentro en aquellas de sus obras que he leído y, a juzgar por el índice, tampoco lo encontraría en aquellas de sus obras que desconozco, los volúmenes 2, 3, 4, 5 y 6 (de sus Obras Completas)<sup>4</sup>. Al respecto hay algunos detalles presentes en la Nota 2 de *La esencia de la religión* (el texto *La esencia de la religión*, Wigand, 1851, según las lecciones celebradas en Heidelberg, no me resulta desconocido, como Ud. supuso, sino que es el primero de sus libros que he leído), volumen 1 de sus Obras Completas en la página 283 dice: “Por tanto, si el principio supremo de la moral cristiana dice «Haz el bien por amor a Dios» y el principio supremo de la moral filosófica dice «Haz el bien por amor al bien», en cambio el principio supremo de la moral humana afirma «Haz el bien por amor al hombre»” y, en el mismo lugar, “Lo que es bueno para el hombre en el sentido del género, es bueno en sí mismo”<sup>5</sup>. Pero todo esto me resulta insuficiente, no puedo decir nada al respecto. ¿Qué es bueno y qué es malo? ¿Es posible hablar del bien y del mal cuando no hay libertad moral? ¿Y existe la libertad moral cuando todas mis conductas y acciones, incluso cuando creo tomar las decisiones más arbitrarias, están necesariamente condicionadas por lo que soy y llegué a ser sin mi participación y luego bajo el influjo de toda clase de circunstancias externas? Esta red es inevitable, en ningún momento yo hago algo, en ningún momento hay una *generatio aequivoca* de mi voluntad. Y por qué la ineludible ilusión de nuestra conciencia de que actuamos de forma independiente y libre –esta ilusión que, repitiendo una apropiada comparación de Althaus, es bastante afín a aquella en la que no estamos del todo seguros en relación a la rotación de la Tierra, un hecho que, a pesar de que lo sabemos

---

**4. Nota del traductor:** Duboc hace referencia a la edición de las Obras Completas preparada por el mismo Feuerbach y editada por Otto Wigand en la ciudad de Leipzig entre 1846 y 1866. Los volúmenes desconocidos corresponden a: 2. *Críticas y principios filosóficos* (que, entre otros textos, incluye reseñas de libros filosóficos y los escritos para la renovación de la filosofía del primer lustro de 1840) de 1846; 3. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (que recoge diversos textos sobre el problema de la inmortalidad de la década de 1830 y 1840) de 1847; 4. *Historia de la filosofía moderna. Desde Bacon hasta Spinoza* (libro originalmente publicado en 1833) de 1847; 5. *Presentación, desarrollo y crítica de la filosofía de Leibniz* (libro originalmente publicado en 1837) de 1848 y 6. *Pierre Bayle, una contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad* (libro originalmente publicado en 1838) de 1848.

**5. Nota del traductor:** Las citas corresponden al texto *La esencia de la fe según Lutero*. Publicado inicialmente en 1844 por Otto Wigand y con el subtítulo “Una contribución a La esencia del cristianismo” borrado más tarde por Feuerbach. Cfr. GW IX, 375 / Ludwig Feuerbach, *Escritos en torno a La esencia del cristianismo* (Madrid: Tecnos, 1993), 36.

a ciencia cierta, será eternamente contradicho por nuestra sensación. Al hojear *La esencia de la religión* observo que Ud. toca el tema en las páginas 210 y 211 y después de decir algo similar, añade: “De ningún modo se anula la libertad del hombre, al menos la racional, la basada en la naturaleza”<sup>6</sup>. Pero entonces, ¿cómo debemos definir a la libertad?

Con estas líneas he repetido, en esencia, prácticamente lo mismo que había abordado en mi carta perdida; con suerte, estas líneas, encontrarán un mejor destino. En su carta me había desaconsejado las *Adiciones y Explicaciones a la esencia del cristianismo*, pese a ello ya leí casi la mitad y, en líneas generales, me siento muy satisfecho. Ya con el Prefacio y con todos los ensayos, exceptuando el primero “Sobre el milagro” de 1839, se aprende mucho; si la mayoría de ellos son anticuados y están escritos desde una perspectiva que difiere sustancialmente de su punto de vista actual, tanto peor para mi capacidad de juicio. Me gustaría preguntarle si me aconseja el segundo volumen *Críticas y principios filosóficos* o si puedo leer algo mejor, o sea, más actual. Este verano tendré que acotarme en las lecturas pues, probablemente, sea el último tiempo libre que pueda dedicarle, al menos en gran escala, a estos estudios que son los únicos que se corresponden con mis inclinaciones y, quizás, con mis capacidades, ya que una dolencia física me obliga a retomar otra ocupación. Como lo hago a menudo, puedo concluir aquí citándolo: “¿De qué sirve toda la claridad y la salud de la cabeza cuando el estómago está enfermo, cuando el fundamento de la existencia humana está corrompido?” (Volumen I, página XV)<sup>7</sup>.

Permanezco, señor, con sincera reverencia.

C. J. Duboc

Dirección para envíos: librería *Meißner & Schirges*

### **3. De Feuerbach a Duboc**

#### **Redacción preliminar**

Bruckberg, 20 de mayo de 1853

¡Querido Señor!

El tema que Usted me plantea correcta y oportunamente, a pesar de su errónea designación, es un tema del cual, en caso de haber contado con el tiempo y el espacio

---

**6. Nota del traductor:** GW VI, 186 / Ludwig Feuerbach, *La esencia de la religión* (Buenos Aires: Prometeo, 2009) 185.

**7. Nota del traductor:** La cita está tomada del “Prefacio” que escribe Feuerbach para el primer volumen de sus *Obras Completas*.

necesario para ello, me habría ocupado hace mucho tiempo –un tema, por otra parte, que me resulta cercano no sólo como pensador y hombre en general, sino como hijo de un criminalista, cuyos escritos póstumos están impresos y en mi poder. No obstante, desde hace varios años, estoy ocupado no exactamente con una historia formal de la religión, sino con una presentación y aplicación histórico-religiosa de algunos pensamientos expresados en la esencia de la religión natural y cristiana, que han acaparado todo mi tiempo y mis fuerzas. Por tanto, tengo que alejar, externamente y también de mi cabeza, todo lo que no se encuentre inmediatamente relacionado con este trabajo. Sin embargo, he discutido y considerado este tema en diferentes ocasiones, tanto de manera indirecta e implícita como de manera explícita, pero no en los escritos particulares que Ud. conoce, sino en mis *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1845<sup>8</sup>, aunque de manera resumida. Sin embargo, aquí tomo la cuestión de la libertad desde esta perspectiva: ¿cómo se relacionan con los impulsos y los apetitos lo que los hombres denominan libertad o voluntad? Desde ese lugar digo (y me permito reproducir ese lugar porque en este momento no se decir nada mejor): La voluntad, el ídolo del supranaturalismo moral, se relaciona con los impulsos y las tendencias morales del mismo modo en que la razón, que es la condición de la voluntad, lo hace con los sentidos –como el género (*Gattung*) se relaciona con la especie (*Art*) o con el individuo particular. Un ejemplo: quien, al igual que el salvaje, todo lo devora sin cesar hasta que nada queda, sin pensar en las consecuencias, es un esclavo de su deseo de comer. Quien define la medida del disfrute del tiempo presente a partir de la representación del futuro, come de forma libre y racional. Pero, así como, en términos del género y lo sobrenatural en sí, la razón es poca cosa, aunque ella flote por encima de este instante *sensual* y sea para mí un objeto de pensamiento; tan poca cosa es la voluntad por medio de la cual me elevo sobre este apetito sensual. En la voluntad, únicamente reafirmo mi esencia sensual en general o en su totalidad contra *un tipo específico (bestimmte Art)* de sensibilidad que quiere elevarse al rango de mi esencia absoluta. Si me limito al beber para no emborracharme, ¿cabe decir que esta auto-limitación y auto-determinación es algo sobrenatural? ¡No! Pues con ello sólo estoy probando que por el hecho de tener una *cabeza* fuera y por encima de mi garganta, no quiero saber que sus actividades normales, aquellas [actividades de mi cabeza] que se fundan en mí, son superadas por la influencia de mi garganta. La libertad no es más que armonía, la medida de nuestros apetitos e impulsos o la subordinación de los impulsos particulares al impulso fundamental de autoconservación y autoafirmación. El jugar y el beber no carecen de libertad, no son inhumanos, no son inmorales. Pero quien es tan tonto, irreflexivo y apasionado, como para jugar y beber su libertad como nuestros antepasados –me refiero al ciudadano en contraste con el esclavo, como para sacrificar el impulso fundamental

---

8. Nota del traductor: Feuerbach está haciendo referencia a su escrito "*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*" (La cuestión de la inmortalidad desde el punto de vista de la antropología). En realidad, el escrito es de 1846 y aparece publicado en el tercer volumen de las Obras Completas de 1847.

de la libertad a favor de un impulso subordinado y particular, como para rendir un bien superior y duradero, cuya pérdida luego lamenta, a un disfrute momentáneo; ese que actúa así no es libre y es un inmoral, desde la perspectiva de los felices hombres organizados o desde el punto de vista de los hombres con una formación superior. Creo que más o menos así, ha de ser tratada y comprendida la cuestión de la libertad. En cambio, la pregunta que a Usted tanto le preocupa me resulta de menor relevancia para esta cuestión. Los hombres sienten la ausencia de libertad sólo allí donde o bien son forzados externamente a una acción que no realizarían por su propia cuenta o bien no pueden satisfacer un apetito, un anhelo o un deseo. Cuando me llaman para comer justo en el momento en que estoy escribiendo, me encuentro en una colisión instantánea entre las reglas del hogar o, más específicamente, el cucharón y la pluma con la que escribo. ¿Qué debo hacer? ¿Continuar escribiendo o ir a la mesa?, ¿seguir a mi cabeza o a mi estómago, que se alimenta en ese horario? Aquí me retiene el escritorio, hacia allá me atrae la mesa del comedor.

## **Carta Enviada**

Bruckberg, 20 de mayo de 1853

¡Querido Señor!

El tema que Usted me plantea correcta y oportunamente, a pesar de su errónea designación, es un tema del cual, en caso de haber contado con el tiempo y el espacio necesario para ello, me habría ocupado hace mucho tiempo –un tema, por otra parte, que me resulta cercano no sólo como pensador y hombre en general, sino como hijo de un criminalista, cuyos escritos póstumos están impresos y en mi poder. No obstante, desde hace varios años, estoy ocupado no exactamente con una historia formal de la religión, sino con una presentación y aplicación histórico-religiosa de algunos pensamientos expresados en la esencia de la religión natural y cristiana, que han acaparado todo mi tiempo y mis fuerzas. Por tanto, tengo que alejar, externamente y también de mi cabeza, todo lo que no se encuentre inmediatamente relacionado con este trabajo. Sin embargo, he discutido y considerado este tema en diferentes ocasiones, tanto de manera indirecta e implícita como de manera explícita, pero no en los escritos particulares que Ud. conoce, sino en mis *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* de 1845, aunque de manera resumida. Al mismo tiempo, lo he tratado –no por su nombre, pero sí de acuerdo con su esencia– en mis *Aforismos contra el dualismo de alma y cuerpo*, en el segundo tomo de mis obras completas<sup>9</sup>. Me parece, dicho sea de paso, que el señalamiento que Ud. enfatiza en esta pregunta particular no presenta mayores dificultades. Vale el recuerdo de un célebre ejemplo

---

**9.** Nota del traductor: El texto referido por el filósofo de Bruckberg se titula “*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*” (Contra el dualismo de cuerpo y alma, carne y espíritu). Fue redactado como “Aclaración” a los *Principios de la Filosofía del futuro* de 1843. Aparece en el segundo volumen de las Obras Completas en 1846.

tomado de la historia de la filosofía, el del imán que en caso de tener consciencia o sentimiento también creería que siempre se orienta hacia el norte por sí mismo y de forma libre, porque esta dirección es propia de su naturaleza y carece de la orientación o inclinación contraria, es decir, que no se siente obligado ni compelido. El hombre se siente libre, porque cada determinación que lo mueve a tal o cual acción o a tal o cual omisión está definida por su naturaleza individual.

El último punto en la serie de causas que me afectan es, obviamente, el punto de mi generación y nacimiento. Soy este hombre tal y como he sido generado por estos padres, en este tiempo y en este lugar. Sería completamente distinto de haber sido generado por otros padres y bajo otras circunstancias. Soy, necesariamente, quién y cómo soy. Pero esta necesidad es una conmigo mismo, con mi individualidad, con mi esencia, en consecuencia, con mi sentimiento de libertad; porque sólo lo que es diferente a mí, más bien, lo que me contradice, lo que me perjudica me da el sentimiento de la falta de libertad. Así, nos sentimos carentes de libertad en una sociedad que contradice nuestra esencia, nuestras propensiones, nuestras costumbres, etc.; en una sociedad en la que encontramos elementos extraños, en la que, por lo tanto, no nos sentimos a gusto. La libertad es la patria del hombre o, mejor dicho, al revés: la patria del hombre es su libertad, porque allí donde, en un sentido auténtico y figurado, me siento como en casa, allí soy y me siento libre. Ahora bien, las determinaciones o impulsos de mis acciones, aunque tengan sus fundamentos en causas externas, son domésticas –no hay un ser otro o extraño como invitado en y dentro mío, conductor y conducido no son seres diferentes– ¿cómo podría sentirme carente de libertad? Si me encuentro ante la elección o colisión entre dos cosas, primero vacilo sobre cuál de las dos debo tomar, al final siempre me decidiré a favor de la que más se ajusta a mis inclinaciones predominantes, a las propiedades características que me constituyen, de mejor manera, como ser individual y, por lo tanto, me siento libre a pesar de que (o, tal vez, precisamente porque) tomo esa decisión de forma necesaria. Luego (quizás en el momento mismo de la decisión) puedo, por supuesto, imaginarme libremente que puedo o podría haber actuado de forma diferente a como lo he hecho y esa imagen, esa representación, de que es posible hacer lo contrario de lo que efectiva y necesariamente se hace, es también aquello en lo cual arraiga la representación ordinaria de la libertad. La auténtica sensación de libertad no es más que la sensación de salud, de bienestar, es decir, la armonía de cualquier determinación, acción, decisión o condición con el propio ser individual. En lo que respecta a la cuestión de la libertad, ante todo, no hay que adoptar el punto de vista unilateral de la moralidad o la libertad moral; tampoco hay que reducir la necesidad a una perspectiva mecánica, uniforme y abstracta.

Las causas externas a las que debo mi vida y mi esencia están en consonancia con mi individualidad; no fui engendrado por cualquier ser humano, sino por mis padres, es decir, por aquellos seres humanos a los que prefiero, distingo y diferencio de los demás. Desde los primeros momentos de mi existencia no me rodeó el sol o la naturaleza en general, ni el sol africano, sino el sol que brilla sobre Alemania, la naturaleza que gobierna en Alemania; por lo tanto, ellos no son para mí algo despótico, extraño u hostil, sino algo agradables y familiar a mi individualidad, seres



o poderes idénticos a mi singularidad, que me afectan. En definitiva, la sensación de libertad, cuyo objeto no es la quimera fantástica del poder hacer todo, sino algo real, no es más que la sensación de armonía del hombre con la naturaleza, con los demás hombres y consigo mismo. Libre es y se siente el hombre únicamente allí donde le gusta estar y en lo que le gusta hacer. Este hacer y este estar es libre porque está en armonía con mí ser, más, por lo tanto, es también internamente necesario. ¡Nada hay más engañoso y arbitrario que la *interpretación* que hacen los hombres de sus sentimientos! Y cuantos se *imaginan* sentir lo que no siente ni pueden sentir. Quien cree en la inmortalidad, la siente. Pero ¿quién puede realmente sentir lo que no es o lo que, al menos, todavía no es? Sepa disculpar que mi trabajo sólo me permita estas pocas e insuficientes líneas.

Humildemente  
Su L. Feuerbach.

#### **4. De Duboc a Feuerbach**

Hamburgo, 25 de mayo [de 1853]

¡Estimado Señor!

En primer lugar, le agradezco las molestias que se ha tomado para aclarar mis conceptos en torno a la libertad –quizás, el mejor agradecimiento sería, en atención a lo que Ud. ha insinuado sobre su trabajo, que no continuase molestándolo. Admito que no es únicamente una vulgar cortesía la que así lo exige, sino que yo mismo debería sentir una respetuosa renuencia a interrumpir su tiempo libre dedicado a una obra tan relevante. No obstante, permítame que le exprese mis escrúpulos e inquietudes, tal vez encuentre un tiempo ocioso para responderme. Si ese no es el caso, el mero hecho de escribir será un beneficio ya que esto suele aclararme las cuestiones.

Usted sugiere que ponga un signo de interrogación al final de toda la carta. No estoy acostumbrado a poner signos de interrogación tras largos comentarios de su pluma, sino, a lo sumo, guiones para consignar que esta materia aún no está completamente asimilada o signos de exclamación en señal de aprobación. Sin embargo, en algunos pasajes de su obra mi mano ha colocado algunos signos de interrogación como, por ejemplo, en el Volumen VIII<sup>10</sup> página 366: “El hombre no sólo no teme aquello de lo que está verdaderamente convencido, sino que lo tiene que expresar públicamente”<sup>11</sup>. O en el Volumen VIII página 396: “Llamo, ante todo, sentimiento de honor el

---

**10. Nota del traductor:** El octavo volumen, aparecido en 1851, corresponde a las *Lecciones sobre la esencia de la religión* dictadas en 1848/49 en Heidelberg.

**11. Nota del traductor:** GW VI, 316 / Feuerbach, *La esencia de la religión*, 296.

sentimiento que teme hacer en secreto aquello que uno se avergüenza de hacer ante los demás; el sentimiento de no querer mentirle a los otros, según el cual el hombre quiere ser lo que él es para los demás”<sup>12</sup>. O en el Volumen VII<sup>13</sup> página 362: “La propiedad es sagrada”<sup>14</sup>. Y, tal vez, aquí y allí, pero luego de su última carta no precise poner ningún signo de interrogación. Adopto, más bien, las definiciones que Ud. brinda sobre los temas abordados que me resultan absolutamente claras y evidentes, pero sí de ellas se sigue que el hombre todo lo hace con necesidad y, no obstante, o, más bien, el hombre se siente y *tiene* que sentirse libre porque esa necesidad es la necesidad de su propia naturaleza, entonces no logro concluir porque a veces el hombre no se siente libre en la acción –siempre que, por supuesto, no esté obligado por una brutal necesidad externa, lo que indudablemente explicaría el sentimiento de falta de libertad. Por ejemplo, el borracho que, tras derrotar a los motivos de la razón, se entrega a su pasión, ¿no *tendría* que sentirse libre ya que, en todo caso, ha tomado la decisión que “más se ajusta a sus inclinaciones predominantes, a las propiedades características que lo constituyen, de mejor manera, como ser individual?”. En vez de eso, quizás se siente esclavo de su pasión. Sólo preciso contemplarme a mí mismo. Si trabajo intelectualmente mucho más de lo que mi desgraciadamente débil salud puede soportar, ciertamente satisfago mis necesidades más íntimas; pero, al mismo tiempo, siento intensamente la falta de libertad, que me impide elevarme por encima de ellas y darle al bienestar físico, claramente más importante, el tributo que merece. ¿Cuál es la razón de esto? ¿Dónde radica la posibilidad de hacerlo si la libertad es como Ud. la ha definido?

Quería comentarle lo mucho que me ha conmovido su polémica con *El único y su propiedad* de Max Stirner (primer volumen de las Obras Completas, página 342)<sup>15</sup>, especialmente lo que Ud. dice sobre el género, sobre la relación del tú con el yo, etc. De querer arruinar mis libros, subrayaría cada línea. No hay mejor manera de decirlo, todas ellas son *expresiones únicas*. Del libro mencionado, que desconozco, el Dr. Fuks, uno de los más grandes admiradores de Stirner, me leyó una vez un pasaje. Una filípica contra la verdad, una apoteosis del “coraje para mentir” que, no temo decirlo,

---

**12. Nota del traductor:** El pasaje corresponde a los Agregados y Comentarios a las *Lecciones sobre la esencia de la religión*. GW VI, 343

**13. Nota del traductor:** El séptimo volumen contiene la tercera edición de 1849 de *La esencia del cristianismo* (1841).

**14. Nota del traductor:** GW V, 445 / Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (Madrid: Trotta, 1998), 312.

**15. Nota del traductor:** Duboc alude al escrito “Sobre *La esencia del cristianismo* en relación a *El único y su propiedad*”. Publicado inicialmente de forma anónima en 1845, el texto es recogido y ampliado en el primer volumen de las Obras completas de 1846.

me gustó mucho<sup>16</sup>. Con esto se relacionan, también, mis interrogantes al final de las dos citas anteriores, en las que Ud. parece querer enfatizar lo contrario. ¿Debería ser la verdad *a tout prix* una virtud? Con la total carencia de conceptos a partir de los cuales derivar la moral y sobre los cuales fundarla, he pensado: actúa moralmente quien, tras una madura consideración, hace lo que parece ser su deber según la medida de su mejor conocimiento. Probablemente, esto sea muy insuficiente, pero nada más sé. De esta manera tampoco obtengo una perspectiva para lo más importante, lo objetivamente moral, que sigo buscando en vano. Por ejemplo, cuando Orígenes, según se cuenta, se castró a sí mismo; según mi idea, actuó, en efecto, de forma *moral*, realizando una *inmoralidad*.

Tengo una madre que es muy vieja, muy creyente y muy cariñosa conmigo; ¿sería moral causarle al final de su vida el mayor dolor que quizás haya tenido que soportar expresando públicamente las opiniones que he extraído de Ud. y de las que estoy verdaderamente convencido (p. 366)? No. Le miento deliberadamente, soy considerado y quiero serlo como algo distinto de lo que soy (p. 396)<sup>17</sup> y creo estar haciendo lo correcto, creo estar actuando no sólo de forma ética, es decir, de acuerdo con mi convicción, sino también en conformidad con la moral general.

Dejando a su discreción, mi señor, si quiere o no responder mis débiles pensamientos permanezco con sincera reverencia.

Humildemente  
C. J. Duboc

Dirección para envíos: librería *Meißner & Schirges*

## 5. De Feuerbach a Duboc

Bruckberg, 23 de junio de 1853

¡Querido Señor!

Acontecimientos desagradables me han mantenido separado durante 14 días no sólo de mi trabajo sino también de mi hogar y, en breve, me obligaran a alejarme de aquí por algunos días, de modo que sólo podré retomar mi trabajo tras mi retorno;

---

**16. Nota del traductor:** Es probable que Duboc se refiera a las siguientes líneas: “Pueden torturarme, pueden amenazarme con el infierno y con la condenación eterna; me quebrantarán, quizá, hasta el punto de hacerme prestar un juramento falso, pero no me arrancarán la verdad, porque yo quiero engañarlos, porque no les he dado ninguna autoridad, ningún derecho sobre mi sinceridad. Y a pesar de las amenazas del Dios “que es la verdad misma”, a pesar de la amargura de la mentira, tendré el valor de mentir. Aun cuando estuviera disgustado de la vida y nada me pareciese más deseable que el hacha del verdugo, no tendrían la alegría de encontrar en mí un esclavo de la verdad ni de hacerme traicionar mi voluntad por sus astucias de inquisidores” (Max Stirner, *El único y su propiedad* (Buenos Aires: Editorial Reconstruir, 2007) 303).

**17. Nota del traductor:** Con estas páginas Duboc se refiere a las citas previamente aludidas en su carta.

mientras tanto dispongo de tiempo para continuar con nuestra cuestión. La *necesidad* de las acciones humanas en modo alguno se extiende a todo sin distinción. La necesidad abarca lo necesario, esencial e importante no a lo indiferente, inesencial y accidental. Por ejemplo, elijo la necesidad más baja y cotidiana, la necesidad de alimentos. Esta necesidad abarca la comida en general, pero no a tal o cual comida, siempre y cuando esté saludable, pero la salud es, evidentemente, la perspectiva desde la cual siempre hay que partir. Si esta o aquella comida me resulta a mí indiferente, no exijo nada más que la propiedad general de que sea comestible para el paladar y el estómago del hombre culto. Sin embargo, cuando me den el menú en un restaurante, elegiré la comida que más me gusta; pero si justo ese plato se ha acabado no permitiré que me crezcan canas por la pérdida y optaré por cualquier otro plato. Quien se relacione con la comida de esta forma es libre, al menos en este sentido. Pero aquel que está obsesionado con ciertas comidas, quién se siente infeliz y fuera de sí cuando no tiene ciertas comidas, quien sacrifica en una única dirección y tendencia su fortuna, su salud y su entendimiento, ese no *es* libre, pero se siente carente de libertad únicamente mientras otras tendencias e intereses estén activos en él y cuando, aún sin éxito, se rebelen contra su despotismo de sibarita. Pero cuando realmente el impulso de comer o beber se ha convertido en “la propiedad característica que define el ser individual” de un hombre, entonces dudo de que este hombre se “sienta” como un “esclavo” de su pasión. Prefiero, más bien, afirmar que este hombre sólo se siente libre cuando devora y bebe, y se siente carente de libertad e infeliz cuando no tiene nada para tragar y beber. Un hombre cuya esencia vive para emborracharse, cuyo predicado esencial es “ser un borracho”, hace tiempo que ha emborrachado a su razón –está en sí mismo, en su espíritu, en su fuerza y en su vida, cuando bebe– no puede ser sin beber –está “*toujours* borracho”. Un libertino y querido Carlos II de Inglaterra confesó en su lecho de muerte haber pasado cinco años de su vida *toujours* borracho. No es extraño que los hombres no posean una inclinación al vicio completamente coincidente con su esencia, una inclinación de la que incluso se sienten esclavos, porque la sienten en contradicción con el resto de su esencia, de sus tendencias e impulsos. Estas inclinaciones pueden ser –aunque no curadas de raíz, pero al menos– moderadas si se utilizan los remedios apropiados en el tiempo oportuno; entonces la doctrina de la libertad humana forma parte de la doctrina de la medicina. Por otra parte, como sucede en el campo de lo político y de lo moral, el verdadero esclavo no se siente esclavo.

5 de Julio

Estas líneas archivadas, que fueron bosquejadas hace algunos días, pero interrumpidas primero por mi reiterado alejamiento y luego por disgusto ante lo escrito y por la convicción de que tales temas no son adecuados para ser tratados en cartas, se las envío, al menos, como muestra de mi buena voluntad. A ellas sólo les agrego la siguiente frase: quien se siente esclavo, se siente infeliz, enojado, indignado por su gobierno, se esfuerza por sacudirse el molesto yugo y precisamente con esa aversión, con esa aspiración revolucionaria, demuestra que esa o aquella inclinación o pasión

no es una propiedad característica o esencial que sea una con él. Dejo las conclusiones y las adiciones, quizás también las correcciones, a su propio juicio.

Humildemente  
Su L. Feuerbach.

## **6. De Duboc a Feuerbach**

Hamburgo, 12 de julio [de 1853]

¡Estimado Señor!

Si Ud. es tan amable como para responder, entonces nuestro intercambio de cartas no cesará hasta el otoño, ya que quizás, en ese momento, abandone Alemania y Europa. Es comprensible que, por mi parte, deba agradecerle su última carta. Usted dice que yo debería preocuparme por mi salud y no por sus obras e imágenes, lo cual es sencillo de decir y difícil de hacer. Su imagen, lo admito, es una cuestión emocional, a la cual puedo fácilmente renunciar. Y aunque me hubiera gustado colgar sobre mi escritorio una imagen suya, tan buena como la de Beethoven, que cuelga sobre mi piano; por otro lado, una mala e infiel litografía es algo carente de valor, que perturba más de lo que agrada. Pero con sus obras la cosa es distinta. No quiero decir que la salud sea valiosa para mí en la medida en que me permite estudiar libre de obstáculos, eso sería exagerado y, a su vez, un *testimonium paupertatis*. Reconozco que la vida, sobre todo en la juventud, posee muchos otros encantos; pero, sin embargo, preferiría estar muerto, aunque no enfermo, antes de prescindir de lo que va más allá de lo cotidiano y llena de contenido a la vida. Por lo demás, creo mantenerme siempre dentro de los límites y hacer lo indispensable.

Usted escribe, querido Señor, que tales temas no son apropiados para cartas. Me resignaré con gusto o sin él a ello, porque, aunque hasta ahora me he beneficiado de nuestras cartas, no quiero obtener este beneficio de una manera que a Ud. no le convenga. Por lo tanto, finalicemos este asunto para que esté completo y, en consecuencia, permítame transmitirle las “conclusiones, adiciones y correcciones” que ha dejado a mi pobre y limitada comprensión del tema. Para ello, recapitularé brevemente la forma en la que he interpretado lo que Ud. escribió en su segunda carta sobre la libertad y aquellas observaciones de su última carta con las que desacuerdo parcialmente.

Necesario no es sólo lo “esencial y principal”, necesario es todo lo que hacemos, es decir, todo lo que hacemos lo teníamos que hacer y no podíamos hacer algo distinto. Para cada actividad que realizamos, aunque sea la más pequeña e insignificante, como, por ejemplo, elegir qué comer, sólo existen dos factores causales, nuestro estado interno y nuestras circunstancias externas –en el ejemplo que nos ocupa, el restaurante en el

que me encuentro y los platos que figuran en el menú. Aparentemente, puedo optar entre asado, pescado, etc., pero finalmente me decido necesariamente por aquello por lo cual me decido, y lo que decido es el resultado inevitable de los distintos factores que me influyeron y afectaron. Puedo elegir en contra de mis preferencias, tal vez por motivos de salud, es decir, porque la razón predomina en mí; pero entonces, también por necesidad, en conformidad con mi estado razonable interior. Todo esto, mi Señor, creo haberlo leído, con gran satisfacción, en su segunda carta. Sólo citaré la siguiente frase: “si me encuentro ante la elección entre dos cosas, primero vacilo sobre cuál de las dos debo tomar, en último término siempre me decidiré a favor de la que más se ajusta a mis inclinaciones predominantes y, por lo tanto, me siento libre *a pesar de que* (o, tal vez, *precisamente porque*) *tomo esa decisión de forma necesaria*”. De ello se deduce, como lo demuestra el ejemplo del imán, que la necesidad es la ley de nuestro hacer y permitir, y que lo que en la vida cotidiana se comprende por “libertad” es la *absoluta arbitrariedad de la elección* (por ejemplo, los discursos de economía de [David] Ricardo: “Pero la cuestión no está resuelta”, la cuestión, “a la que nos conducen tanto las enfermedades del cuerpo social como del cuerpo individual [...] ¿Para qué el mal (*Übel*) en el mundo? El hombre, el factor de la sociedad, es libre; si elige el mal, tendrá que sufrir”<sup>18</sup>). Se trata de una ilusión que, sin embargo, se nos impone psicológicamente en cada decisión. Su última carta comienza así: “La necesidad de las acciones humanas en modo alguno se extiende a todo sin distinción; abarca, más bien, lo esencial e importante, no a lo indiferente, inesencial y accidental”. Una proposición que, como he dicho, no encuentro evidente en vistas de lo anterior. A modo de explicación, Ud. añade que la necesidad, por ejemplo, se extiende sólo sobre el comer en general, no sobre esta o aquella comida. Sin embargo, más bien me parece que la necesidad que reside en mí, en tanto que *hombre particular*, no come en general, sino que come *esta* o *aquella* comida –lo otro es sólo la relación *abstracta* y *generalizada* con el *hombre* en general.

Cuando formulé la pregunta de cómo un borracho, que satisface su más íntima esencia bebiendo, puede, después de lo que hemos establecido, sentir la carencia de libertad, se me vino a la mente lo que una vez leí: “La libertad es subjetiva, unidad de la voluntad consigo misma (¿?), unidad objetiva de la voluntad con la razón”. Una determinación que no entendí por no saber qué es la razón, pero que parecía encajar aquí. Puesto que entonces, puedo decir que el beber es irracional, por lo tanto, el hombre se siente carente de libertad (aunque, entonces, asumo tácitamente que la razón es igual a la comprensión). Usted dice en su última carta: “Un hombre que es un auténtico borracho, un hombre en el cual el impulso a la bebida es la propiedad característica que define su ser individual, no se siente esclavo de su pasión, no es completamente borracho”. Discúlpeme si eso me resulta un tanto casuista. Finalmente, ¿qué tenemos como criterio de una propiedad característica de un ser

---

**18.** Nota del traductor: La referencia, probablemente, es al libro *Principios de economía política y tributación*. Fue publicado por primera vez el 19 de abril de 1817 bajo el título *On the Principles of Political Economy and Taxation*; la primera versión en alemán es del año 1821.

humano más que el hecho de que dicha propiedad es tan poderosa que prevalecerá por sobre todo lo demás en el hombre? ¿No debería ser el borracho quien esté tan sometido a la inclinación hacia la bebida como para beber su patrimonio, salud y felicidad a pesar de las reprensiones de su ser interior? Incluso si aún no se ha degradado al último nivel del “*toujours* borracho”. Y ahora permítame ensayar una respuesta a mi pregunta. Según nuestro idioma y estrictamente hablando, el hombre es borracho mientras bebe. Sólo impropriamente transferimos esta caracterización a todo el hombre, siendo ella su principal ocupación. Pero *durante el acto de emborracharse*, en tanto que borracho, como yo lo veo y Ud. no quiere aceptar, el borracho se siente libre porque le da satisfacción a su impulso fundamental predominante. Al *reflexionar* sobre el asunto, cuando el impulso ya satisfecho cede de manera temporal, es decir, cuando provisoriamente no es un borracho, sino un padre de familia sobrio, se sentirá esclavo sabiendo que ha obedecido y seguirá obedeciendo a un impulso que le parece un poder *extraño* porque, en ese momento, no lo siente dentro de sí.

Esto resuelve, creo yo, lo que encontraba contradictorio. Ahora, sólo quiero preguntar si la definición de libertad previamente ofrecida tiene sentido y cuál (unidad de la voluntad con...).

Cierro esta carta, Señor, y, en atención a su aversión a esta clase de intercambios epistolares, no me atrevo a agregar nada nuevo. Además, en el caso de que, a pesar de todo, no quiera retirarme su apoyo, todavía hay suficiente material en mis cartas, en particular en lo que se refiere a los principios morales, cómo debe entenderse la moral, etc. Sea como fuere, y si Ud. también se ve obligado a interrumpir el tratamiento de cuestiones que por su parte considera cerradas, estaré siempre agradecido por la amable disposición con la que ha tratado a un desconocido.

Muchas gracias por la información sobre los textos en los que está trabajando. Sin embargo, no creí estar haciéndole a Ud., sino, a lo sumo, al Sr. Otto Wigand, una propuesta inhumana. Si más adelante se decide, en todo momento encontrará a los Señores Meißner & Schirges dispuestos a responder a sus posibles propuestas.

Permítame una pregunta más. Me estoy enfrentando con el segundo volumen de sus obras completas *Críticas y Principios filosóficos*, del cual “Contra el dualismo...” me gustó mucho, pero me molestó bastante. Leer críticas sobre Hegel, etc., sin haber leído a Hegel, etc. es un truco. ¿Puede recomendarme algún libro que me familiarice, en lo esencial, con la filosofía más reciente, me refiero a Hegel, Kant, Schelling, Fichte? ¿Es posible esto sin el conocimiento de los libros anteriores o sus nuevos escritos agregan algo al respecto?

Y, por último, algo más. Es posible que debido a un viaje pase por Nüremberg. ¿Puedo visitarlo en Bruckberg sin molestarlo demasiado? ¿Hay en Bruckberg establecimientos adecuados para alojarse y comer? ¿A qué distancia se encuentra de Ansbach?

Le ruego que acepte, Señor, la promesa de mi sincera devoción.

Humildemente,  
C. J. Duboc

## 7. De Feuerbach a Duboc

Bruckberg, 22 de julio de 1853

¡Querido Señor!

Precisamente ayer, y tras largas y variadas interrupciones, retomé el objeto de mi trabajo embargado por el deseo, de surgimiento infrecuente y desaparición veloz, de abordar por escrito el tratamiento de un tema. Para no perder este tiempo favorable y, al mismo tiempo, para no hacerle esperar demasiado, me limito a responder, brevemente, los puntos principales de su carta. Ante todo, noto que su exposición en torno a mi ejemplo del borracho es correcta. Dicho ejemplo no lo llevé de la cabeza al papel intacto y sin daños; sin embargo, mi limitación de la necesidad a lo esencial en modo alguno contradice mis cartas anteriores, porque, incluso si todo lo hacemos por necesidad, no todo lo hacemos con la misma necesidad, pues tenemos que distinguir entre distintos grados de necesidad. Lo necesario (*Notwendigkeit*) está conectado con la penuria (*Not*), con las necesidades (*Bedürfniss*), con el deseo. La penuria rompe el hierro. Ante la más urgente penuria, ante lo más necesario, lo menos necesario desaparece. Incluso en la naturaleza exterior, la necesidad inferior es superada por la más fuerte: por ejemplo, las afinidades electivas químicas, por la adhesión, por ejemplo, del agua al vaso, la necesidad a la que, por lo demás, está conectada y se mantiene en equilibrio. Pero, precisamente, la salud, la sabiduría y la libertad humana consisten en la subordinación de lo que tiene un grado menor de necesidad (*Notwendigen*) a lo que tiene un grado de necesidad mayor (*Notwendigere*) y a lo que es más necesario (*Notwendigsten*). Sin embargo, considere esta observación fugaz como si no estuviera escrita o, puesto que está escrita, como si no fuese digna de ser mencionada o pensada. De la literatura filosófica actual, por la que usted pregunta, no tomo nota. Únicamente leo libros de los cuales algo aprendo o que son útiles para mi trabajo, pero no leo los libros de nuestros actuales “filósofos”. Sin embargo, el mejor logro de esta literatura actual concierne a la historia de la filosofía. En lo que a esto respecta, han aparecido varios escritos sobre la filosofía desde Kant como, por ejemplo, Chalybäus en Kiel<sup>19</sup>, Fortlage en Jena (creo que este año)<sup>20</sup>, Schaller (*Historia de la Filosofía de la Naturaleza*, volumen II)<sup>21</sup>.

---

**19. Nota del traductor:** Feuerbach se refiere al libro *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel* (Desarrollo histórico de la filosofía especulativa de Kant a Hegel) de Heinrich Moritz Chalybäus, publicado en 1837.

**20. Nota del traductor:** Feuerbach alude a la obra *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (Historia genética de la filosofía desde Kant) de Kart Fortlage, publicada en 1852 (y no en 1853 como supone Feuerbach).

**21. Nota del traductor:** El título exacto del libro de Julius Schaller es *Geschichte der Naturphilosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Zeit. Darstellung und Kritik der Kantischen Naturphilosophie* (Historia de la Filosofía de la Naturaleza de Bacon hasta nuestra época. Presentación y crítica de la filosofía de la naturaleza kantiana) de 1846.



Sobre su segunda pregunta. Si tiene que venir a Nüremberg, no es necesario que viaje hasta Ansbach; sino hasta el monasterio de Heilsbronn. Desde Nüremberg hacia allí hay dos viajes diarios y desde allí hasta aquí, tiene una caminata de una hora y media que no precisa guía. Bruckberg cuenta con alojamientos, pero para Ud. el alojamiento más adecuado es mi casa. Mi pequeña familia, conformada por mi esposa y mi hija de 14 años, y yo le daremos calurosamente la bienvenida.

Humildemente  
Su L. Feuerbach

Recibido: 17/10/2023

Aceptado: 18/11/2023

## Normas de Publicación

- 1) La Revista aceptará contribuciones escritas en castellano y portugués.
- 2) Las contribuciones deberán ser presentados en versión electrónica en Word (.doc), en letra Times New Roman tamaño nº 12, interlineado sencillo, tamaño de Hoja A4 y márgenes predeterminados (superior e inferior 2,5 cm. ; izquierdo y derecho 3 cm.).
- 3) Los tipos de contribuciones serán las siguientes:
  - a. *Artículos*: se trata de textos en los cuales su autor presenta una o varias tesis referidas a una temática filosófica (Extensión: no menos de 7000 y no más de 12000 palabras incluyendo notas al pie)
  - b. *Notas e Intervenciones*: adoptarán distintas modalidades: i) un escrito que ofrece un panorama sobre el estado de la cuestión de algún problema, ii) un escrito centrado en un único punto de una temática más amplia y iii) un texto que presenta un posicionamiento crítico frente a un artículo aparecido en la revista o en otras publicaciones. (Extensión: no menos de 4000 y no más de 6000 palabras, incluyendo notas al pie)
  - c. *Reseñas Bibliográficas*: escritos breves orientados a presentar libros de publicación reciente (Extensión: no menos de 100 y no más de 2000 palabras, incluyendo notas al pie)
- 4) Los trabajos presentados deberán ser inéditos en lengua castellana y portuguesa.
- 5) La Revista adopta el régimen de evaluación anónimo, se solicita que el nombre del autor aparezca únicamente en una página separada acompañado de un breve CV (no más de 75 palabras).
- 6) Los trabajos recibidos serán sometidos a doble referato para determinar su publicación en la revista. La decisión final de publicación corresponde a la dirección y el comité editorial de la revista.
- 7) El Comité Editorial enviará el resultado del referato al autor del trabajo indicando, de ser necesario, las correcciones o modificaciones necesarias para su publicación.
- 8) Las contribuciones deberán incluir:
  - a. un breve resumen (entre 50 a 100 palabras) en castellano y en inglés. Los trabajos escritos en lengua portuguesa deberán contar con un resumen en portugués.
  - b. 4 palabras claves (en castellano e inglés).
  - c. el título y subtítulo de la colaboración no deberan exceder los 1000 caracteres.
- 9) El título general del trabajo deberá aparecer en Times New Roman tamaño nº 14, los subtítulos principales y secundarios en negrita (letra nº 12). Tanto los subtítulos principales como los secundarios deberán ser correctamente numerados.
- 10) La *italica* (cursiva) sólo podrá utilizarse para términos en idiomas extranjeros, títulos de libros, nombres de revistas o para enfatizar términos (en este último caso también se pueden utilizar las comillas bajas « »).
- 11) Para los términos extranjeros en idiomas con caracteres no latinos (griego, hebreo, árabe, etc.) se sugiere trans-

literación.

12) Los cuadros y gráficos, en el caso de haberlos, serán incluidos al final del texto (en ese caso deberán ir correctamente numerados).

13) Las Notas al pie aparecerán al Final de la Página (abajo) con numeración arábica continua. El número de las notas se insertará antes del signo de puntuación, excepto en el caso de los paréntesis y las comillas (en ese caso el número de nota irá después).

14) El modelo para citas bibliográficas es el Chicago Manual of Style [https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago\\_Manual\\_of\\_Style.pdf](https://arts.pdn.ac.lk/ichss/content/Chicago_Manual_of_Style.pdf) Sus características principales son: Nombres y Apellido del autor/a, título del libro (en cursivas), ciudad, editorial, año (estos tres entre paréntesis), páginas (s) citada (s). En caso de citas de artículos contenidos en revistas: Nombres Apellido y del autor/a, título del artículo entre comillas, nombre de la revista (en cursivas), nro. de volumen, año (entre paréntesis), página (s) citada (s). Nota: entre el nombre de la revista, el volumen y el año no van comas.

15) La revista adhiere al *Committee on Publication Ethics (Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journals Editors, COPE)*, <https://publicationethics.org/resources/code-conduct>

16) En futuras publicaciones del trabajo deberá constar que fue publicado anteriormente en *El Arco y la Lira*, indicando número, año y, de ser necesario, paginación.