



# NUESTRA PRAXIS

## Suplemento

DOI: <http://dx.doi.org/10.52729/npricj.v5i9.69>





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Clásicos

**Autor: Alfredo M. Bonanno**

Alfredo María Bonanno (Catania, Italia, 1937) es un pensador anarquista insurreccionalista italiano. Autor de numerosos ensayos de pensamiento y análisis editados por la editorial impulsada por él, Edizioni Anarchismo, algunos de ellos traducidos al castellano como *El placer armado* o *La tensión anarquista*.

# LA TEORÍA DEL INDIVIDUO: EL PENSAMIENTO SALVAJE DE STIRNER<sup>1</sup>

## Introducción

La lectura de Stirner como filósofo de lo Único y el itinerario directo de la reconstrucción de una “teoría del individuo”, que de alguna manera varía a través de los otros escritos míos aquí presentados, demuestra una coherencia de propósito que legitima darles una nueva vida articulados en este escrito.

En el actual panorama congelado de las lecturas anarquistas, acudir a las fuentes de *El Único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*)<sup>2</sup> es siempre un shock radical. Como mínimo, esto explica la persistente fortuna de un libro extraño que no se habría obligado a aliviar ninguna preocupación en los atentos pronósticos del poder ni se habría interesado, o al menos muy poco, en los pocos lectores que probablemente tendría. Ninguna predicción estuvo nunca menos certera.

1- Traducido del inglés por Alma Melgarito Rocha. Título original: Bonanno A. M. (1998) *The Theory of the Individual: Stirner's Savage Thought*, The Anarchist Library, visible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-the-theory-of-the-individual-stirner-s-savage-thought>

2- Nota de la traductora al español: Traducido al inglés, de su original en alemán, es común encontrar este título como *The ego and its own*, que al español se traduciría como *El ego y lo suyo*. Sin embargo, he preferido usar la frase *El Único y su propiedad*, aunque es necesario aclarar que nociones como Único (Einzige) o *propiedad* (Eigentum) no deben ser confundidas con el uso habitual que se les da a estos términos (sociológica o jurídicamente), ya que se trata de conceptos que nombran un horizonte teórico pensado por Stirner a partir de una teoría de las pasiones que le lleva a la problemática fundamental de su obra: la enajenación de la individualidad de los seres humanos en sus propias creaciones espectrales.



A menudo se me ocurre leer algunas páginas de *El Único y su propiedad*, incluso cuando tengo la intención de profundizar en temas de otro tipo. Y siempre es un camino corto sobre territorio desconocido.

Stirner es una cuchilla afilada que penetra en profundidad, que no da tregua, que no se detiene a la mitad, sino que llega al fondo, de repente. Y lo hace solo con el pensamiento. Si los eventos están ahí a veces, están ahí para desviar la atención, bajar los pies al suelo y así quizás provocar una sonrisa de satisfacción. No pensado. Se mueve de manera lineal, corta los puentes con la realidad y con la respetabilidad de las apariencias intelectuales que ceden ante los acontecimientos antes de pronunciarse sobre ellos, lavados y débiles, que luego hacen todas las reverencias de disculpa si, por casualidad, acaban. Sucede que golpea un nervio. El pensamiento crudo y desnudo de Stirner es un acto bárbaro de rara ferocidad, excesiva, el elefante clásico que con su masa paquidérmica se abre paso entre la loza filosófica.

Existe un tutor, y esto es obvio, pero es un tutor extraño, ese Hegel que afiló las cuchillas él mismo, para luego detenerse a la mitad, despuntando con cuidado la parte más peligrosa y, de hecho, construyendo los nuevos pilares del poder en ese punto. Stirner va más allá de este punto (Marx, en cambio, dio un paso más hacia atrás en relación con su tutor, en esto consiste el asunto de la cabeza y los pies de la dialéctica), un ir más allá del que el lector casi no se da cuenta. Después de Stirner, no hay otro uso posible del pensamiento que el que está de este lado del bárbaro enrarecimiento de la civilización y sus condiciones de compromiso que él rastrea, de manera diligente, casi sin que nos demos cuenta.

El siguiente paso solo puede ser acción, el reinado del discurso se ha vuelto indecible.

“Solo quiero ser yo. Desprecio la naturaleza, las personas y sus leyes, la sociedad humana y su amor, y rompo toda relación general con ella, incluso la del lenguaje. A todas las pretensiones de tu deber, a todas las designaciones de tu justicia categórica, me opongo a la imperturbabilidad de mi yo. Y ya hago una concesión, si hago uso del lenguaje. Soy ‘indecible’, ‘Me manifiesto solo a mí mismo’”

El pensamiento que pone fin al parloteo se hace pasar por algo primitivo, poco culto, algo que no conoce cortesía y modales. Por eso se le considera bárbaro, por eso se limita a veces, en términos de la ortodoxia lingüística de la academia, a tartamudear en la imposibilidad de seguir hablando de la gran presión emocional que queda atrás, adentro, sin poder salir. Pero, ¿por qué habría de salir en una nueva distinción del mecanismo de pensamiento hegeliano, este también, el elemento final del entendimiento común, que acaba siendo arrojado por la borda? Incluso los neokantianos intentan preguntar quién era él y qué quería de su charla coordinada, considerando que, después de todo, prestó poca atención a su método.

No estoy tratando de decir que los anarquistas, por su parte, hayan tenido en cuenta lo que significa leer a Stirner. A veces, por motivos no tan distintos a los de la academia, leen con el mismo afán por el reconfortante canto fúnebre que da cadencia a los momentos anteriores de descanso. ¿Y por qué deberían proceder estas lecturas de manera diferente? ¿Quizás porque los anarquistas tienen una piedra filosofal oculta, algún secreto que arroja luz al territorio de la teoría? No lo creo, al menos no si esto significa una especie de privilegio producido por el simple hecho de considerarse anarquista como categoría de existencia, que se consolida en la pureza profunda e incontaminada del rechazo del poder, y su negación. Stirner también se habría bur-



lado de esto.

Cumpliendo perfectamente los principios anarquistas.

Catania, 20 de agosto de 1998,

Alfredo M. Bonanno

## Max Stirner, filósofo del Único

Una discusión sobre Stirner, un filósofo de pocas palabras que plantea un concepto decididamente indescriptible en el centro de su pensamiento, un concepto que lucha contra ser expuesto: el concepto de Único.

De hecho, este filósofo se ha utilizado para funciones de todo tipo, se ha cocinado de muchísimos estilos. Es utilizado por la academia, pero también en las calles; es utilizado por filósofos profesionales, pero también por revolucionarios. En una conferencia de aproximadamente una hora, es difícil dar una idea de la complejidad del pensamiento de Stirner. Intentaré crear un encuentro de mentes con usted: un esfuerzo mutuo para abordar un problema fascinante.

Como dije, Stirner se puede entender de muchas maneras. *El único y su propiedad* puede leerse como un romance; o se puede leer, con razón, como un libro que técnicamente tiene aspectos de análisis filosófico.

Mi esfuerzo hoy está en algún punto intermedio. Intentaré dar cuenta de las raíces sobre las que se origina *El único y su propiedad*, y trataré de mostrar los posibles usos que se pueden encontrar en la lectura de este libro.

Stirner encaja en la región de la filosofía hegeliana. Hoy, distante en el tiempo, más allá de lo que se cuenta en los libros de historia de la filosofía, es difícil hacerse una idea de lo que podría significar el espantoso mecanismo del pensamiento hegeliano, lo que ese mecanismo logró solidificarse en la cultura alemana de entonces, y la medida en que más tarde lograría tallar en la historia del pensamiento filosófico considerado en la totalidad de su desarrollo. Un hombre (Hegel) capaz de sacar a la luz un flujo de intuiciones que fluyó a través de toda la historia del pensamiento humano, o más bien de toda la historia del pensamiento filosófico occidental, como un río subterráneo a la luz.

Demos un pequeño paso hacia atrás juntos. Como saben, Kant se considera una encrucijada. Resume las condiciones del pensamiento filosófico previo, pero se limita a señalar las cosas que son las condiciones constitutivas de toda posible metafísica futura, de todo posible desarrollo del pensamiento filosófico. Después de Kant y sus intenciones reduccionistas, nace el gran idealismo filosófico alemán (Fichte, Schelling, Hegel).

El problema que deja Kant es el de comprender qué hay detrás del fenómeno, qué podría ser capaz de comprender el ser humano más allá de la apariencia fenomenológica de la realidad. De hecho, todavía hoy en la vida cotidiana, vemos las consecuencias y el alcance de esta pregunta que parece ser de una complejidad técnica. Si consideramos la realidad, tal como la conocemos, tenemos una creación propia. No hay objeto, no hay evento, que no haya sido inventado, podríamos decir, creado por el hombre. La naturaleza misma es una producción humana, en tanto que catalogación, un archivo que se realiza a través de los procesos cognitivos del ser humano. ¿Qué hay detrás de este aparato cognitivo, qué es esa cosa que está detrás, qué es el nómeno que está detrás del fenómeno, qué es la llamada cosa en sí misma?

Estas son las preguntas que se plantean los herederos de Kant. Y las respuestas, de manera concisa (aparte de un período de transición: Maimón, Beck, etc.), son las siguientes: primero, la res-



puesta de Fichte, la capacidad del yo de construir y abarcar, de tomar, en la realidad; segundo, el de Schelling (el primer Schelling, el período en el que Schelling fue, en cierto sentido, el tutor de Hegel), la capacidad de la naturaleza y el arte para explicar la realidad (y de ahí el segundo momento, la naturaleza del yo); tercero, el de Hegel, la capacidad de resumir la realidad en una nueva síntesis.

¿Por qué hablo de estos asuntos que de alguna manera muestran signos de escolasticismo de libros de texto? Porque en definitiva Stirner no es comprensible si no se lo ubica en el clima filosófico de su tiempo, clima marcado por la dimensión teórica hegeliana.

Por tanto, es necesario ahondar con fuerza en la estructura del pensamiento hegeliano, pensamiento muy complejo que intentaré resumir en pocas palabras. En primer lugar, hay un gran viaje de conciencia, que se describe en *La fenomenología del espíritu*. La certeza sensible del yo se presenta como la única herramienta posible para conocer la realidad. Es una mala herramienta en la medida en que sólo hace que la existencia de un yo genérico sea capaz de desear. Pero la percepción de la realidad, como capacidad de definir el objeto de conocimiento en el ámbito de su especificidad, se fundamenta en la capacidad de dotar a esta totalidad múltiple de una unidad, un proceso que cuida el intelecto. Así, el intelecto es lo que establece una diferencia, en la percepción, entre el objeto y el proceso de su reconocimiento, la supercesión de toda especificación en la unidad perceptiva. Esto resuelve / disuelve completamente la percepción en la conciencia, que por lo tanto se convierte en autoconciencia.

La autoconciencia tiene una historia propia, en la medida en que se fragmenta en una serie de formas y fases que se desarrollan progresivamente. Hay que tener en cuenta que estas fases, que pueden quedar claras desde algunos puntos de vista y no desde otros, en el pensamiento de Stirner con la misma esquematización desarrollada en el pensamiento de Hegel (mundo antiguo, medieval y moderno). En el mundo antiguo, la antítesis entre el esclavo y el amo, el conflicto, la lucha a vida o muerte de la cual la conciencia servil emerge vencedora. En la Edad Media, esta conciencia, servil y victoriosa, es insegura de sí misma y, por tanto, desgraciadamente infeliz; busca una síntesis mayor y la encuentra en el ascetismo, en la religión. Finalmente, la era moderna, en la que la autoconciencia se encuentra en la dimensión de la razón, es decir, en otras palabras,

Paralelamente a este desarrollo, que encontramos en *La fenomenología del espíritu*, uno de los libros más inspiradores de Hegel, tiene lugar otro desarrollo del pensamiento de Hegel, el contenido en *Lógica*. Tengamos en cuenta que el libro de lógica de Hegel es diferente de cualquier otro libro de lógica. No tiene nada que ver con el *Organon* de Aristóteles, por ejemplo. Hegel afirma que la lógica es el ideal, las vicisitudes de la lógica son las vicisitudes del ideal y, por tanto, las vicisitudes del ideal son las vicisitudes de Dios, porque la lógica es Dios. Asume que cualquier movimiento se distribuye en tres fases, reflejando en esta la tripartición anterior. Hemos mirado las fases precedentes (mundo antiguo, mundo medieval, mundo moderno), y ahora las vemos reflejadas en las fases de la lógica: como la primera fase, el ideal en y para sí, es decir, un prisionero dentro de su propio recinto; luego, el escape, primero en la fase de la naturaleza, el ideal alienado en apariencia exterior; y luego, en la filosofía del espíritu, el ideal, que habiendo regresado a sí mismo, reemplaza las fases de clausura filosófica y alienación objetiva. Hegel recuerda a menudo la experiencia de la época en que vio por primera vez la vista extremadamente hermosa de los Alpes y no sintió ninguna emoción: para él ese espectáculo no existía, no significaba nada para él, era el alejamiento del yo.

La filosofía del espíritu: la ciencia del ideal que vuelve a sí mismo, más allá de la alienación. En la primera fase, está el ideal en sí mismo y para sí mismo. La existencia aparece, en cierta medida, indefinible, en la medida en que no se distingue de la nada, no se puede separar de la nada, aparece

como la confusión del ser y la nada. De la mezcla de estos dos movimientos surge el devenir. Del devenir surge la esencia de la existencia, el fenómeno, lo visible, la dimensión perceptible; y de este contraste que se supera, surge el concepto, la realidad como esencia en sí misma, el ideal.

La segunda fase de la *Lógica*, como sabemos, es la naturaleza, la tercera es el espíritu. El espíritu subjetivo, el espíritu más diminuto, el espíritu más reducido, la antropología, la ciencia de las condiciones objetivas, de la vida cotidiana, día tras día; pero este espíritu objetivo se plantea como autoconciencia, como hemos visto, en la *Fenomenología del Espíritu*, comienza el viaje, se vuelve autoconciencia de sí mismo y finalmente se libera. ¿Y en qué se libera el espíritu subjetivo? ¿Recuerda el cartel a la entrada de los campos de concentración nazis? Se vuelve libre en el trabajo, se vuelve libre a través del trabajo, se vuelve libre en realizaciones prácticas; se vuelve gratis en el estado.

Aquí se construye verdaderamente el fundamento de toda reacción futura, de toda conservación futura del pensamiento, de los métodos e instituciones de la gran Alemania que nacía de la pequeña Prusia extremadamente militarizada. A través de este pequeño profesor provinciano, que impartía sus clases en dialecto prusiano, se desarrolló la semilla central de lo que sería el pensamiento reaccionario del futuro. Por eso, incluso hoy, ambos bandos, progresistas y reaccionarios, discuten esta cuestión: las vicisitudes del espíritu subjetivo; de qué manera el sujeto puede liberarse exclusivamente a través de la aceptación de las instituciones; de qué manera se vuelve libre en la actividad práctica, de qué manera se vuelve libre y así adquiere el deseo de liberarse, el deseo de libertad. Y de qué manera el deseo de libertad se convierte en espíritu objetivo, ya no es el espíritu subjetivo objetivo que viaja a través de la historia; que se realiza en las instituciones concretas y espaciales de la historia; que se realiza en el derecho legal donde el sujeto se convierte en persona, titular de derechos, titular de derechos, con la marca de propiedad; que se realiza como sujeto propietario; que se realiza en la moral, como a través de la concepción moral adquiere libertad en la voluntad o la voluntad en la libertad, y de la síntesis de estos dos elementos, en la ética, en la dimensión objetiva en la que se realiza la ética: la familia, la sociedad, el estado. [...] El estado es la esencia ética de la realidad. El estado ético de los fascistas se origina aquí en este análisis hegeliano que se realiza en el derecho legal donde el sujeto se convierte en persona, titular de derechos, titular de derechos, con la marca de propiedad; que se realiza como sujeto propietario; que se realiza en la moral, como a través de la concepción moral adquiere libertad en la voluntad o la voluntad en la libertad, y de la síntesis de estos dos elementos, en la ética, en la dimensión objetiva en la que se realiza la ética: la familia, la sociedad, el estado.

De la unión y superación del espíritu subjetivo y el espíritu objetivo, surge el espíritu absoluto. Esta concretización final del espíritu se realiza en sus tres momentos: en el arte, en la religión y mediante la unión del arte y la religión en la filosofía. La conclusión del pensamiento hegeliano es la autoconciencia, el espíritu absoluto, la filosofía. Filosofía realizada. Por eso Hegel, sin sombra de exaltación, pudo decir con total sinceridad: “Yo no enseñé filosofía; Yo soy la filosofía”. Pensó que con él el proceso de desarrollo de la filosofía llegaba a su fin.

Este discurso al menos nos permite comprender una cosa. Hay un gran momento en el pensamiento hegeliano. Es esto: devolver a las instituciones oficiales lo que hasta ese momento (o al menos hasta Fichte si no Schelling) había sido herencia de un pensamiento clandestino que muchas personas que no fueron aceptadas a nivel oficial habían desarrollado durante el curso de los dos mil años anteriores. No hay duda de que Hegel está conectado con el misticismo alemán (por ejemplo, a través de Franz von Baader), con los místicos que habían ido a la luz del sol (como Hamann, la bestia negra de Kant, en la esfera restringida de las pequeñas camarillas ascéticas y



místicas, las corrientes de las sectas disidentes del protestantismo, como los pietistas); ejemplos de pureza de pensamiento y principalmente una especie de importación de las dimensiones del infinito en lo finito.

Pero, ¿qué había en estos hombres de fe que los hizo enfrentar la persecución, sino un profundo deseo de libertad? (Considérese, por ejemplo, las masacres de las que fue responsable el propio Lutero, con las que se reprimieron las revueltas campesinas). Estas personas sacaron a la luz el deseo de comunismo. Ciertamente de manera limitada y circunscrita, ya que no se trataba de personas que leyeran mucho o visitaran universidades, pero sí sintieron el deseo por el comunismo, por la vida en común, por la vida libre, el deseo de negar la explotación, la obligación del trabajo, la pobreza, el sufrimiento y dolor. Hegel tuvo la capacidad de llevar todo esto al pensamiento institucionalizado, de fusionarlo con la filosofía tradicional y convertirlo en el terreno posible para el desarrollo futuro, porque sobre él construyó posteriormente el estado definitivo del mañana, el estado todo-inclusivo, el Estado capaz de engullir, justificar y así anular los momentos subversivos. Este concepto, este proceso, este producto filosófico, se debe a Hegel.

Hegel murió en 1831 y dejó una herencia que no se entendió bien desde el principio, pero que alimentó un debate de al menos 20 años (con malos entendimientos y muchas aproximaciones, también por los borradores de sus obras), debates que se reflejan en la condición del desarrollo de Alemania, pero también de los de Europa en general.

Dentro de lo que se describe como el “debate hegeliano”, las posiciones más interesantes para nosotros son las de la llamada “izquierda hegeliana”. Discusiones extremadamente amplias: los “viejos” y los “jóvenes” hegelianos, la derecha, la izquierda, el centro, posiciones que siguieron el patrón de las divisiones del parlamento francés. Este problema nos interesa aquí sólo como un pasaje para llevarnos a Stirner quien, desde el punto de vista filosófico, se ubica dentro de la izquierda hegeliana. Es interesante echar un vistazo a las críticas que la izquierda aporta al concepto filosófico central de Hegel, que se resume en la idea de que el espíritu absoluto se realiza en la historia en su expresión principal, es decir, en el estado.

La primera de estas críticas, y ciertamente la más importante, es la de Feuerbach. Primero, debemos señalar que todos los exponentes de la izquierda hegeliana tuvieron poco éxito dentro de las instituciones. Algunos por un motivo (persecución policial), otros por otro (persecución de las estructuras académicas), no tuvieron suerte. Sus propias perspectivas impedían cualquier salida en la estructura universitaria de la época. Feuerbach también tuvo este destino. Comienza con un poco de acceso a la carrera académica, porque es alumno de Hegel, porque hizo su tesis con él, porque es hegeliano al menos en sus primeros períodos. Desde el momento en que se levanta para establecer con firmeza su distancia con Hegel, su carrera ha terminado. Algunos estudiantes, tal vez dos o tres, lo llaman para dar una serie de lecciones. La asistencia es escasa y todo termina ahí.

¿Cuál es la posición de Feuerbach? Critica la concepción de lo divino, pero no llega a negar lo divino. Aunque es uno de los componentes de su pensamiento, considera que la negación verdadera y propia es de importancia secundaria. Así, la esencia del pensamiento de Feuerbach no es el ateísmo, sino la identificación de los atributos divinos, la eliminación de estos atributos de lo divino y su transferencia (como atributos) a lo humano. Todo (decía Feuerbach) que según el análisis teológico pertenecía hasta ahora a la dimensión divina, constituye esencialmente la totalidad de las calificaciones del hombre, y es necesario devolverlas al hombre. Evidentemente, esto implica una serie de modificaciones, toda una serie de discusiones interesantes, que veremos, pero como son tomadas en consideración por Stirner.



Claramente, Feuerbach no es el único que se opuso a Hegel; también hubo otros pensadores. Me gustaría decir aquí unas palabras sobre otra figura, Bauer, que también es un paria de una carrera académica alemana. Se encuentra a medio camino entre Feuerbach y lo que serán, como veremos, las tesis de Stirner. Dice: sí, está bien transferir las armas y el bagaje de la divinidad al hombre, pero en efecto esta transferencia es peligrosa porque podría constituir un nuevo punto de referencia para crear otra forma de deificación en la forma misma de una nueva construcción de la divinidad. “Humanidad”. Así anticipa la crítica mucho más aguda y radical del propio Stirner (sobre este punto, hay un debate técnico: quién definió primero esta crítica a Feuerbach, Bauer o Stirner).

La otra posición interesante es la de Marx, y es muy conocida, por lo que no hablaré mucho de ella. Como se sabe, Marx se expresa en detalle sobre este tema en el libro que fue escrito y luego abandonado (como decía Engels) a las mordaces críticas a las ratas: *La ideología alemana*. En este texto, donde por primera vez Marx y Engels aclaran los fundamentos de su materialismo histórico, y que fue publicado varias décadas después de sus muertes, se desarrolla su crítica a Stirner, sustentando el importante concepto de que el verdadero fundamento de la esencia hegeliana son las relaciones de producción, es decir, relaciones económicas, sociales, sociedad concreta.

Ahora vayamos al corazón del pensamiento de Stirner. Creo que es útil citar brevemente *El Único y su propiedad*. Esto es indispensable si queremos desarrollar una discusión que sea un poco profunda sobre el pensamiento de Stirner. Hay una cuestión a subrayar que podría resumirse en un breve concepto: Stirner está contra toda santidad, contra toda ideologización. Pero, en sí mismo, esto dice poco.

Por ejemplo, veamos la crítica de Feuerbach. La crítica de Feuerbach es importante para Stirner y por eso escribió:

“Cuán natural es la suposición de que el *hombre* y el *ego* [‹yo›] significan lo mismo. Y, sin embargo, se ve, como en Feuerbach, que la expresión ‹hombre› es para designar el yo absoluto, la *especie*, no el ego individual transitorio. El egoísmo y la humanidad (humanidad) deberían significar lo mismo, pero según Feuerbach el individuo “sólo puede elevarse por encima de los límites de su individualidad, pero no por encima de las leyes, la ordenanza positiva de su especie”. Pero la especie no es nada y, si el individuo se eleva por encima de los límites de su individualidad, es más bien su yo mismo como individuo; sólo existe en la elevación de sí mismo, sólo existe en no permanecer como es; de lo contrario, estaría hecho, muerto. El hombre con H mayúscula es solo un ideal, la especie es solo algo en lo que se piensa. Ser hombre no es realizar el ideal del *hombre*, sino presentarse a *sí mismo*, el individuo. No es así como me doy cuenta de lo *humano en general*. esa debe ser mi tarea, pero cómo me satisfago. Soy mi especie, soy sin norma, sin ley, sin modelo, etc. Es posible que pueda hacer poco de mí mismo; pero este poco lo es todo, y es mejor que lo que permito que se haga de mí por el poder de los demás, por el entrenamiento de la costumbre, la religión, las leyes, el estado.”



Desde el punto de vista de la crítica de la religión, no importa si transferimos todos los atributos divinos, parte integrante, al hombre y decimos que este hombre es el único ser perfectible. Cuando consideramos a este hombre como una especie, como una santificación del hombre. El único hombre que conozco, dice Stirner, soy yo mismo. Y el único hombre que me interesa y en cuyo nombre estoy dispuesto a hacer algo soy yo mismo. Feuerbach busca defenderse de esta crítica, pero es claramente una crítica radical, y termina sin darse cuenta de que no hay salida a esta crítica oposición de Stirner.

¿Qué crítica desarrolló Stirner frente a la posición de Marx? Esta crítica no se dirige únicamente al concepto materialista de Marx, que había afirmado, como hemos visto, que la esencia de la existencia está constituida por la totalidad de la existencia social y económica. También, y principalmente, se ocupa del consecuente desarrollo de esta crítica, es decir, del fundamento de una sociedad libre, del ideal y de la organización comunista. En este punto, creo que una pequeña cita es muy esclarecedora, algo relacionado con la crítica al comunismo de Stirner:

“Pero los reformadores sociales nos predicán una ‘ley de la sociedad’. Allí el individuo se convierte en esclavo de la sociedad, y tiene razón sólo cuando la sociedad *le concede* la razón, cuando vive de acuerdo con la sociedad y sus *estatutos* y así es - *leal*. [Sólo entonces se le conceden estos derechos]. Sea yo leal bajo un despotismo o en una ‘sociedad’ [comunista, suponemos] *á la* Weitling, es la ausencia de derecho en la medida en que en ambos casos no tengo *mi* derecho, sino *un* derecho *extranjero*. En consideración al derecho, siempre se hace la pregunta: ‘¿Qué o quién me da el derecho?’ [La] Respuesta [es siempre esta]: “Dios, amor, razón, naturaleza, humanidad, etc. No, solo *tu fuerza*, *tu poder* te da el derecho».

Y más adelante:

“Todos los intentos de promulgar leyes racionales sobre la propiedad han salido de la bahía del *Amor* [con A mayúscula] en un mar desolado de regulaciones. Incluso el socialismo y el comunismo no pueden excluirse de esto. Todo el mundo debe disponer de los medios adecuados, por lo que es poco importante que uno los encuentre socialista en la propiedad personal o los extraiga comunistamente de la comunidad de bienes. La mente del individuo en esto sigue siendo la misma; sigue siendo la mente de la dependencia. La *junta* distribuidora *de equidad* me permite tener solo lo que prescribe el sentido de equidad, su cuidado *amoroso* por todos. Para mí, el individuo, no hay menos freno en *la riqueza colectiva* que en la de *los demás individuales*; ni eso es mío ni esto [ni propiedad comunista ni propiedad capitalista] «.

Este pasaje es importante. Muchas veces se ha considerado erróneamente a Stirner como un partidario de la propiedad individual, jugando con un malentendido de cuál era su concepto de propiedad, que, como veremos, era bastante diferente. Y, por tanto, en él es muy claro el rechazo

de la propiedad comunista, pero también lo es el rechazo de la propiedad capitalista. “Si la propiedad pertenece a la colectividad”, continúa Stirner,

“que me confiere una parte de ella, o a los poseedores individuales, es para mí la misma restricción, ya que no puedo decidir sobre ninguna de las dos. Por el contrario, el comunismo, por la abolición de la propiedad personal, sólo me empuja hacia atrás aún más en la dependencia de otro, de la generalidad o colectividad; y tan fuerte como siempre ataca al “estado”, lo que pretende es de nuevo un estado [lo que quiere realizar siempre ha sido un estado], un *estatus*, una condición que obstaculiza mi libre circulación, [por lo tanto] un poder soberano sobre mí. El comunismo se rebela con razón contra la presión que experimento de los propietarios individuales; pero aún más horrible es el poderío que pone en manos de la colectividad “.

De modo que el análisis crítico de Stirner toma forma como una crítica radical de la ideología, de cualquier ideología. ¿De qué dimensión surge lo sagrado, que es el terreno fértil de todas las ideologías? Hay varias interpretaciones sobre los orígenes de lo sagrado: el miedo, el noumeno, etc., pero en Stirner todo este conjunto de problemas se ve a través del filtro hegeliano. No olvidemos que Stirner es hegeliano. Para él, la historia del desarrollo del pensamiento, y por tanto de la conciencia humana, es la hegeliana. Historia en sus tres fases: el mundo antiguo, la infancia del hombre; el mundo medieval, el paso y la ruptura filosófica de Proclo; el mundo moderno, a medida que el mundo moderno se desarrolla, la función del empirismo, etc. Ahora, dentro de este movimiento, Stirner produce una historia de los orígenes de lo sagrado. Que su concepto se traslade luego a los hombres, y aquí, en términos concretos (sin molestar a Destut DeTracy, pero hablando en términos feuerbachianos) se convierte en ideología, es decir construcción abstracta (metafísica y política) de lo sagrado. Esto ocurre de la misma manera, porque el hombre todavía necesita dar una justificación trascendente a sus acciones, una proyectualidad, necesita darse justificaciones. Esto tiene lugar tanto en la dimensión individual de la conciencia inmediata como en la dimensión de la proyectualidad colectiva, porque el hombre todavía necesita dar una justificación trascendente a sus acciones, una proyectualidad, necesita darse a sí mismo justificaciones.

En mi opinión, este es un problema importante, dentro del cual reside el rechazo de la hipótesis de un lugar material elegido para la elaboración de la ideología. La ideología no se inventa como una fantasía. Y en este punto, Schelling fue esclarecedor, porque en su regreso a la docencia después de la muerte de Hegel, es cuando el pobre finalmente pudo abrir la boca (ya que Hegel no permitió que nadie hablara durante el transcurso de su dictadura filosófica). Schelling nos hace comprender cómo nace el mito. El mito no nace porque algún teórico desarrolle un análisis. Más bien nace del sufrimiento de las personas, de la necesidad que tienen las personas de darse una justificación de por qué existe el dolor, por qué existe la muerte, por qué existe el sufrimiento. Este modelo de desarrollo del mito es visible y es el elemento inicial del argumento que hace Hegel y que toma del vasto depósito de escritos de Schelling, no del segundo período, que no pudo haber leído, sino del período de la revista filosófica que publicaron juntos. Desde los primeros escritos de Schelling, los conceptos de dolor y muerte se plantean como elementos irracionales capaces de trastocar la organización de la razón dentro de la historia. De ahí nace el mito y no de la elaboración de alguna filosofía. Por eso, incluso ahora, podemos afirmar que la



ideología no se construye en un taller. Desde los primeros escritos de Schelling, los conceptos de dolor y muerte se plantean como elementos irracionales capaces de trastocar la organización de la razón dentro de la historia.

Hoy [1994], nos enfrentamos al nacimiento de una nueva ideología, una ideología anticomunista, una ideología de libre mercado y todo lo que esto requiere. Pero esta ideología no se encuentra en los libros. Piensas, neoliberalismo. Pero no hay teoría económica más desacreditada que el neoliberalismo. Piensa con razón que hoy en día todavía puede ser apoyado por algunos economistas bien pagados, sin duda, ingleses, estadounidenses y japoneses, que todavía apoyan el *laissez faire, laissez passer*. ¿Pero estamos bromeando? Sin embargo, el miedo al comunismo crea una ilusión en la gente de que esta dimensión del libre mercado podría realmente resolver los problemas, los problemas de los que sufren, de los países atrasados, podrían resolver todos estos problemas. Así nace la ideología; así se produce la santificación. Ahora bien, es lógico que de vez en cuando hagamos un análisis específico de cada elemento individual en la construcción de la moral actual, estudiemos sus orígenes, los momentos históricos que han cristalizado el tabú de, por ejemplo, la prohibición de tocar la mujer o la mujer de otro, el tabú contra el incesto o el tabú de respetar al padre. Todas estas son cosas que se pueden distinguir históricamente, pero a partir de ello no podemos entender cómo se originan.

La nueva ideología que está naciendo ante nuestros ojos, y la ideología absolutamente obsoleta, contradictoria, insignificante, funciona perfectamente. Por tanto, el ideólogo, o el intelectual de oficio o subvencionado por el Estado para hacer este trabajo, y, por tanto, en primer lugar, los filósofos profesionales, son como dicen tantos ejemplos de la marioneta en manos de la historia de la que habla Hegel. Estas personas, muchas veces sin quererlo o solo queriendo en lo más mínimo (porque esa escoria trabaja con una proyectualidad absolutamente ridícula), contribuyen a construir esa ideología. Solo la tarea destructiva depende de nosotros, buscando desentrañarla, para eliminar los resultados negativos. Stirner hace este trabajo desde un punto de vista filosófico, y así nos abre el camino, nos proporciona una dirección radical. Los lectores de Stirner a menudo han intentado continuar su pensamiento desde un punto de vista práctico. Y, en mi opinión, la lectura práctica de Stirner aún está por hacerse.

Ahora vayamos al verdadero corazón del discurso de Stirner. Al principio, Stirner plantea el problema de la base, es decir, de la razón de la realidad. Es un problema técnico que pertenece a la filosofía hegeliana, pero también a las filosofías anteriores. Todos los filósofos sistemáticos han planteado el problema de la concreción desde la que partir, el *Grund* [terreno] en el que basar su razonamiento. Stirner también hace esto de una manera que es justificable, o al menos explicable dentro del método filosófico hegeliano y sus desarrollos posteriores, pero esta base es algo inquietante, algo francamente salvaje: "He puesto mi asunto en nada".<sup>3</sup> Tengamos en cuenta que ha habido mucho debate sobre esta "nada". "Nada" no es "la nada" [¿la nada?] ... El texto original dice "sobre nada". "Nada" significa la eliminación exclusiva y absoluta de cualquier sobredeterminación del yo, lo que Stirner describe como "santidad", es decir, como el concepto de seguridad. Dios, autoridad, estado, familia, ideal, sacrificio, mundo, moral, ética, todos los elementos que forman el extrañamiento del yo, su negación, su alienación. Para Stirner, partir de la nada es la única base posible para el Único.

---

3- Nota del traductor de la versión en inglés: La traducción al inglés de esta frase en las ediciones actuales de *El Único y su propiedad* es «Todas las cosas son nada para mí». Esta no es en absoluto una traducción literal y pierde mucho significado en comparación con la traducción mucho más literal anterior.



“Lo divino es asunto de Dios”, escribió, “lo humano, el ‘hombre’. Mi preocupación no es lo divino ni lo humano, no lo verdadero, lo bueno, lo justo, lo libre, etc., sino únicamente lo *mío*, y no es lo general, sino *único*, como yo soy Único. ¡Nada es más para mí que yo mismo! “

Pero el Único, visto hasta este momento en su desarrollo a través de las cosas de las que he hablado más o menos claramente, podría considerarse como el fin extremo y enrarecido del hegelianismo, como el espíritu absoluto con todos los demás atributos eliminados como el fin de la Historia. ¿Qué es lo que efectivamente saca al Único de este lamentable fin, qué es lo que realmente lo saca del territorio del desarrollo del pensamiento hegeliano?

No olvidemos que hubo algo que palpitó de manera vital en el sistema filosófico hegeliano. Era su historicidad, el concepto de la historia como progreso, como el desarrollo, que Hegel, por supuesto, lleva desde los filósofos materialistas franceses del 18 ° siglo, de Voltaire a Holbach.

En mi opinión, es importante abrir un pequeño paréntesis sobre este punto. No se encuentra la idea de progreso a lo largo de la historia de la humanidad. Es una idea moderna que los antiguos no tenían. Para ellos, el concepto de historia tuvo un curso circular. Por ejemplo, Paul Orano, discípulo de San Agustín, mientras escribía sus pensamientos inmediatamente después de la ocupación de la ciudad de Agustín por los vándalos, no tenía la idea de la muerte de la Historia, porque para él la Historia no podía morir, ya que, al ser cíclica, tendría que empezar de nuevo.<sup>4</sup> Sí, los vándalos habían destruido la civilización que había visto la obra de la gran figura filosófica y religiosa, Agustín, pero no pudieron destruir el círculo, no pudieron apartarse de la forma circular de la Historia. Este concepto es destrozado por la crítica radical de los filósofos de la Ilustración. Se le da así a la humanidad un concepto de progreso, un mecanismo que se desarrolla y que la Historia adquiere creciendo y dirigiéndose hacia una mejora. Hegel hace suyo este concepto, pero lo hace suyo dentro de ese sistema triádico que veía el triunfo de la filosofía como espíritu absoluto y como síntesis del arte y la religión. Entre paréntesis, reconozcamos que aun en ese tan alabado revés de la dialéctica que caminaba de cabeza y ahora camina de pies (según afirma Marx), este movimiento triádico no se daña. Ya no es la filosofía absoluta, ya no es la filosofía hegeliana, ya no es el espíritu absoluto que resuelve y realiza la Historia; es el proletariado. Ésta es la tarea histórica de esta clase que, negando el conflicto con la burguesía, realiza la sociedad comunista libre.

Después de las lecciones de los últimos años, que solo nosotros hemos visto, habiendo tenido la fortuna de poder vivirlas, nadie se adheriría ahora con despreocupación a un análisis como este. Stirner no contaba con la experiencia de estos tiempos, por lo que solo podía utilizar herramientas de pensamiento con ciertas limitaciones considerables que a menudo conducían a que se le dictasen condenas injustas como el “pequeño burgués Stirner”, Stirner como filósofo de una burguesía que quería reconstruir el colonialismo e imperialismo, que tenía las capacidades de una Alemania desunida, que quería proteger los intereses de la “Unión Aduanera Alemana”, etc. Sin embargo, Stirner consigue evitar que el Único caiga en el equívoco de un hipotético momento conclusivo del desarrollo triádico de la historia, el Único en mala compañía con el proletariado y el espíritu absoluto.

4- Nota del traductor de la versión en inglés: Y, sin embargo, los cristianos tenían una concepción del fin de la Historia, del Apocalipsis, y esta concepción parece ser muy paralela a las concepciones hegeliana y marxista del progreso con su dependencia de un proceso de conflicto como la fuerza motriz de la Historia que conduce a un conflicto final que provoca el fin de la Historia. - traductor



El Único no está en esta empresa, pero tiene una particularidad propia: el Único no es, por sí mismo, autosuficiente. Después de haber construido la tesis de la unicidad (singularidad) del Único por casi 250 páginas de su libro (escrito en un estilo brillante, en el alemán periodístico de la época), Stirner nos dice que el Único no es autosuficiente. Necesita algo; necesita su propiedad. Sin su propiedad, el Único no es nada, es una abstracción. Pero, ¿cuál es la propiedad del Único: una casa? ¿Una posesión genuina? ¿Un contrato de compra? O más bien, ¿qué son estas cosas? Santificaciones de la realidad, concesiones.

No veo una distinción, una separación verdaderamente clara, entre el Único y su propiedad, un punto en el que este último se convierta precisamente en propiedad del primero. De lo contrario, el Único se fija como espíritu absoluto, se convierte en algo sagrado. En otras palabras, si fuera posible la existencia del Único por sí mismo y, separadamente, la de su propiedad o rebelión o la unión de egoístas como cosas ajenas a él, sería como anunciar la existencia separada del Único y luego de su propiedad. No me parece que se pueda hacer esta distinción. Quizás leí mal a Stirner. En cualquier caso, para mí, hay un conjunto de elementos que forman el Único, una totalidad en movimiento.

Pero nadie me concede mi propiedad. Si alguien me concede mi propiedad, si alguien me concede mi libertad, esta libertad me convierte en un esclavo emancipado, un esclavo liberado, es decir, un esclavo que sigue siendo esclavo en las condiciones cambiantes de la gestión de mi esclavitud. Entonces se conquista la libertad, se conquista la propiedad. Para conquistarlas, es necesaria la fuerza.<sup>5</sup> Se necesita la fuerza de la voluntad, se necesita la fuerza de la decisión, el poder que puede aplastar los obstáculos morales, los fantasmas, las santificaciones, el carácter sagrado que nos mantiene atados.

Es necesario comprender que la filosofía de Stirner no es una filosofía de diálogo. Stirner no es Martin Buber [...] con todo el respeto por Buber, quien me ha dado un gran placer. Stirner es un pensador considerable. El Único no es el yo del diálogo. No se abre al otro para dialogar, sino para tomar posesión de él. ¿Tomar posesión incluso de uno mismo? No sé. No sé si es legítimo siquiera pensar en tomar posesión de uno mismo como otro. No sé si el otro es parte integral de uno mismo, porque esto anularía todo el razonamiento de la tríada. Sobre todo, en el Único hay, desde el principio, una radicalización, un llevar a los extremos, de la tríada, que quedaría ineficaz, y representaría sustancialmente los límites de la discusión del espíritu absoluto, si no existieran todos los aspectos de la apertura a la usabilidad de los demás: la propiedad, la unión de los egoístas. Ahora bien, estos aspectos tienen un significado porque el Único se mueve; si se quedara quieto, no tendrían sentido.

Por tanto, el Único es un movimiento, y se mueve hacia una cosa diferente a sí misma. Por lo que he podido entender de Stirner, una centralidad del Único no es aceptable. De lo contrario, esto tendría en sí mismo la dimensión de lo sagrado. Ya que ¿qué tienes en ti que no sea algo que deba ser conquistado? Dentro de ti no hay nada, qué tragedia si la dimensión del Único fuera la santificación del otro dentro de ti.

Ahora no tengo la cita exacta disponible, pero en relación a la superación de los límites morales, Stirner usa una frase fantástica y dice: *extender la mano*. Si estiramos la mano para tomar posesión de algo, ese gesto queda fuera de la ley. Porque de acuerdo con la ley, solo podemos

---

5- Nota del traductor al inglés: A lo largo de los textos que componen este folleto, variaré la forma en que traduzco la palabra italiana "forza" para crear un texto que se lea bien. Sin embargo, usaré "might" siempre que se lea bien, porque en la traducción al inglés de Stirner, esta es la palabra que se usa más comúnmente para este concepto.



hacer nuestro lo que la ley nos concede, no lo que de manera autónoma decidamos hacer nuestro. Y, sin embargo, para tomar posesión de lo que queremos, no debemos hacer otra cosa que extender la mano para tomarlo. Pero para llegar al punto de hacerlo, debemos superar un obstáculo. Sólo aquello de lo que tomamos posesión es propiedad nuestra, no aquello que nos es concedido. Lo que se nos concede es la marca de nuestra esclavitud, de nuestra aceptación de la compensación. Hemos hecho algo y nos dan un salario en compensación, un pago. “Pero la propiedad,” dice Stirner,

“está condicionado por el poder. Lo que tengo en mi poder [y solo esto], eso es mío. Mientras me afirme como poseedor [mientras sea capaz de sostener con fuerza mi posesión de la cosa], soy el propietario de la cosa; si se me escapa de nuevo, no importa con qué poder, como a través de mi reconocimiento de un título de otros sobre la cosa, entonces [mi] propiedad se extingue. Así, la propiedad y la posesión coinciden”.

Pero hay otro discurso. Stirner habla con claridad. El estirar la mano, es decir, el ejercicio de la fuerza, encuentra un obstáculo, un límite, en la fuerza de los demás, este es el principio stirneriano tanto como el del anarquismo.

Incluso Bakunin, en los escritos del período de la guerra franco-alemana de 1870, dice: ¿por qué debemos temer a la guerra civil? La guerra civil también despierta los instintos, pero tarde o temprano llega a su fin y la gente llega a un acuerdo entre ellos. Claramente detrás del caos, detrás de la guerra, detrás de la vileza humana, existe la posibilidad de construir una sociedad diferente, un futuro diferente. Por tanto, no hay necesidad de temer muchas cosas.

Por ejemplo, no hay necesidad de temer a la fuerza. Hemos sido educados en una santificación de la tolerancia, una santificación del respeto al otro, etc. Respeto al otro porque me da gusto hacerlo en la medida en que amo al otro. Pero desde el momento en que el otro ya no tiene intenciones amorosas hacia mí, sino las del odio, mi placer se convierte en otra cosa. Se convierte en otra cosa porque siento placer no solo en defenderme de las intenciones del otro, sino también en atacar. No es en absoluto el caso de que encuentre placer sólo en el pacifismo, en la tolerancia, en no atacar al otro. De hecho, todo lo contrario. El conflicto me agrada, la lucha me agrada, porque la lucha es parte de la vida. Ahora bien, si Stirner, y no solo él, sino también otros anarquistas, se limitaran a decir: la única solución es la fuerza, vamos, ataquemos, destruyamos, etc., su discusión habría sido parcial. Sin embargo, Stirner dice en un pasaje que hemos leído hoy: Amo a las personas, amo a todas las personas, y esta es realmente la base de mi poder, porque quiero tomar posesión del otro a través de la comprensión de que quiero amarlo, porque esto sigue siendo bueno para mí, porque me pone en una posición de disfrute. Por lo tanto, esto también forma un límite para el uso de mi fuerza, porque si usara mi fuerza más allá de este límite, causaría al otro sufrimiento y este sufrimiento suyo sería mi sufrimiento y por lo tanto mi disfrute desaparecería. Este es el verdadero obstáculo para el uso de mi fuerza. La fuerza no se puede desarrollar infinitamente, no se puede entrar alegremente en el territorio del gesto gratuito, representado por Gide, o su discusión habría sido parcial.

El problema de la propiedad es sumamente importante. Siempre ha habido un animado debate sobre este punto. En el libro *Comunidad y Sociedad* de F. Tönnies, se hace una distinción importante entre posesión y propiedad. Pero Stirner dijo que no hay distinción. La distinción es



clara para Tönnies: la posesión es la cualidad definitiva de algo que tenemos de lo que podríamos separarnos solo a través del sacrificio, de lo que podríamos deshacernos, pero solo con dolor, con sufrimiento. La propiedad, en cambio, es lo que tenemos para deshacernos de ella, porque recibimos disfrute, una compensación positiva al deshacernos de ella. Vamos a sugerir: soy librero y vendo libros, los libros que poseo no significan nada para mí. Los significo algo cuando me separo de ellos, porque a cambio recibo un pago en efectivo con el que puedo hacer otras cosas que me conciernen. Si, por el contrario, considero los libros de mi biblioteca personal, no querría deshacerme de ellos, porque significan algo para mí solo cuando no están alejados de mí. Porque en el momento en que se separan de mí, digamos porque los vendo o porque alguien los destruye, significan otra cosa para mí: me causan pena, me causan sufrimiento.

Así, la diferencia entre posesión y propiedad, tal como se ha desarrollado extensamente en el pensamiento jurídico y sociológico, queda absolutamente eliminada en Stirner. Para él, la propiedad no tiene sentido si tiene como finalidad la enajenación, la mercancía, el valor de cambio. Tiene significado solo en valor de uso. El uso de la propiedad. Por eso dice que propiedad y posesión son lo mismo. De esta forma, propiedad y posesión terminan convirtiéndose en lo mismo.

La propiedad me da poder y el poder me permite mantener mi propiedad. Solo así salgo de la manada y me convierto en algo diferente de lo que era. La diferencia no estaba en mí antes. Creció en mí a través de la rebelión, de la adquisición, de la fuerza.

## El consentimiento, continúa Stirner,

“no me lo otorga una fuerza externa a mí, sino únicamente mi propia fuerza; si lo pierdo, lo que poseía se escapará [...] Sólo el poder decide sobre la propiedad, y, ya que el estado (no importa si es el estado de ciudadanos acomodados, canallas o simplemente de seres humanos) es el único poderoso, es el único propietario también. Yo, el Único, no poseo nada y sólo estoy dotado de una posesión; Soy vasallo y, como tal, sirviente. Bajo el dominio del estado ninguna propiedad *mía* existe “.

En el sentido stirneriano, por supuesto, ya que, como sabemos, el estado garantiza la existencia de la propiedad. Se comprende la extrema diferencia radical que existe entre el concepto estatal de propiedad y el concepto de propiedad de Stirner. Cualquier intento (y todavía hay quienes continúan intentándolo ...) de llevar a Stirner a una dimensión filosófica reaccionaria es inmerecido.

### Referencia a Hegel

**Infinito-finito. Fichte-Schelling. Proceso al infinito. Malo infinito. Tema básico: el infinito en su unidad con lo finito.**

En los escritos juveniles esta unidad se celebra en la religión. En los que siguen, es reconocido en filosofía. La unidad en cuestión no se reconoce “más allá” de lo finito, sino en el sentido de que supera y anula lo finito en sí mismo.

No es como Schelling y Fichte que dicen que el yo supone lo finito como tal, haciendo que permanezca y justificándolo. Pero así, lo finito, para adaptarse al infinito que lo supone, se lanza



a un proceso hacia el infinito que lo anula. Hegel llama a este infinito el “infinito malo” o el infinito negativo.

**Racional = real. Realidad = razón. Negación del principio único de Fichte. Negación del absoluto indiferente. La negación del ser y tener que ser según Kant.**

En Hegel, lo finito está abolido. La realidad no puede ser penetrada por la razón, pero es razón. Lo racional es real y lo real es racional. La razón es el principio infinito consciente de sí mismo. La identidad absoluta de realidad y razón expresa la absorción de lo finito en lo infinito.

Hegel no pretende deducir toda la realidad a partir de un solo principio, como había hecho Fichte, porque de esta manera la realidad no sería idéntica a su único principio. Tampoco pretende anular las determinaciones de la realidad en un Absoluto indiferente, como deseaba Schelling, pero quería conservar toda la riqueza de la realidad.

Con la disolución de lo finito en lo infinito, se desvanece la distinción entre ser y tener que ser, coinciden, en total oposición a Kant.

**Negación de la fe (Jacobi). La filosofía como ciencia y sistema. Las categorías y los conceptos no se oponen a la realidad, sino que la median. Como la razón (realidad), tienen una forma dialéctica.**

Si la razón es realidad, es absoluta necesidad. La filosofía que la estudia es, por tanto, ciencia y sistema, y no fe como le hubiera gustado a Jacobi. Esta ciencia hace que los contenidos de las categorías y conceptos mediadores de la realidad sean universales. Estas categorías y conceptos no se oponen a la realidad y, por tanto, son incapaces de acomodar la riqueza de sus particulares, sino que son la realidad misma, que no excluye las contradicciones, sino que las media para reconocerse, en definitiva, como sólo fiel a sí mismo. Así, la realidad, sinónimo de la razón, se muestra dialéctica.

La fenomenología del espíritu es la historia ficcionalizada de la conciencia que sale de su individualidad a través de divagaciones, conflictos y escisiones, y por tanto infelicidad y dolor, y alcanza la universalidad y se reconoce a sí misma como razón que existe activamente en las determinaciones de lo real.

Dado que no hay otra manera de que la filosofía se eleve como ciencia excepto la demostración de su devenir, la fenomenología se prepara para la filosofía.

**Certeza sensible.** Este es el punto de partida de la fenomenología. Es la certeza más pobre, ya que sólo hace que *esto* sea cierto, en la medida en que está presente para nosotros ahora. Por tanto, esta certeza no depende de la cosa, sino del yo que la considera. La certeza sensible es, pues, una certeza sólo para el Yo universal.

**Percepción.** Lo mismo ocurre con el retorno al yo universal. De hecho, un objeto no puede ser percibido como único, en la multiplicidad de sus cualidades (blanco, cúbico, sabroso) si el yo no toma sobre sí la unidad afirmada, es decir, si esto no reconozco que estableció la unidad del objeto.

**Intelecto.** Reconoce en el objeto sólo un fenómeno al que se contrasta la esencia del objeto, que está más allá de lo sensible. Ahora bien, como el fenómeno está solo en la conciencia, y lo que está más allá del fenómeno o es nada o es algo para la conciencia, esto ha resuelto completamente el objeto en sí mismo y se ha convertido en la conciencia de sí mismo, la autoconciencia. Los grados de conciencia - certeza sensible, percepción e intelecto - se disuelven en la autoconciencia. Pero esta autoconciencia también se considera como algo distinto a sí mismo, como objeto. Por esta razón, se divide en varias conciencias independientes. Aquí es donde se origina la autoconciencia del mundo humano.

**La historia de la autoconciencia. Señorío y esclavitud. Primer patrón, típico del mundo antiguo.** Las dos autoconciencias deben luchar para lograr la plena conciencia de su ser. La lucha



implica un riesgo de vida o muerte, no para la autoconsciencia, sino para su libertad. Termina con la subordinación de uno al otro, en la relación amo-esclavo. Cuando la esclava adquiere conciencia de su dignidad e independencia, el señor cae y la responsabilidad de la historia queda en manos de la conciencia esclava.

**Estoicismo y escepticismo. Nuevos movimientos de liberación de la autoconsciencia.** En el estoicismo, la autoconsciencia quiere liberarse de los lazos de la naturaleza y por eso la desprecia. Pero solo logra una libertad abstracta de esta manera, ya que la realidad de la naturaleza no es negada, sino simplemente despreciada. En el escepticismo, esta realidad se niega y, por lo tanto, toda la realidad se coloca en la conciencia misma. Pero esta conciencia sigue siendo la conciencia individual, en conflicto con otras conciencias. Esto conduce a una conciencia infeliz.

**Conciencia infeliz.** Ve la presencia de dos conciencias en este contraste: la conciencia divina y la conciencia humana. Esta es la situación de la conciencia religiosa medieval. La reunificación de estas dos conciencias se realiza a través de la devoción y el ascetismo, la conciencia se reconoce también en el otro y cierra así un ciclo.

**El sujeto absoluto.** Se abre el ciclo de la autoconsciencia convertida en razón. Sabe que la realidad externa es ella misma, pero aún no ha justificado este conocimiento. Esto lleva a una búsqueda inquieta a través de las fases relativas del naturalismo, el renacimiento y el empirismo. Los vagabundeos terminan cuando la autoconsciencia alcanza la fase de lo ético.

Para Hegel, lo ético es la conciencia que se reconoce como razón que se ha hecho consciente de sí misma, porque se ha realizado en las instituciones histórico-políticas de un pueblo y sobre todo en el Estado. Pero ante la ética, la autoconsciencia, decepcionada por la ciencia, busca la vida y el placer. Busca así fundarse en las leyes del corazón, pero luego se da cuenta de que esto no es sentido por todos y busca la virtud. Esto lleva a un contraste que le hace comprender que no le queda nada por hacer más que liberarse de la individualidad. Esto ocurre cuando se coloca dentro del Estado, donde toda ruptura interna desaparece y donde la paz y la seguridad se logran para ellos mismos.

**Lógica.** Si la *Fenomenología* es una novela, la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* es una historia. Aquí se desarrollan las categorías, las instancias necesarias para la realización de la conciencia infinita.

Hegel se refiere a la razón infinita con el nombre de Idea y caracteriza la Historia, o el devenir de la Idea, en tres momentos: a) La lógica o ciencia de la idea en sí y para sí; b) Filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su ser otro; c) La filosofía del espíritu como ciencia de la idea que vuelve de su alienación a sí misma, es decir, a su plena autoconsciencia. Esta partición de tres niveles se extrae del neoplatonismo antiguo, especialmente de Proclo.

Hegel dice que la lógica es la ciencia de la idea en sí misma y para sí misma. Por tanto, su contenido le es inmanente. Es la verdad absoluta, el dios mismo. Así, los pensamientos de la lógica no son pensamientos subjetivos, a los que la realidad permanece ajena y contrastante, sino pensamientos objetivos que expresan la realidad misma en su esencia necesaria. Pero la razón en este sentido no es intelecto finito.

Aquí Hegel distingue tres momentos de la razón: a) Intelectual, el pensamiento se detiene en determinaciones rígidas; b) Dialéctica, aclara cómo estas determinaciones son unilaterales y deben relacionarse con las determinaciones opuestas o negativas (el momento propulsor); c) Especulativo, muestra la unidad de las determinaciones en su oposición.

Veamos cómo se desarrolla la lógica:

**El concepto de ser.** Privado de contenido, es absolutamente indeterminado, como nada. El



concepto de identidad de ser y nada se está convirtiendo. Aquí está la primera tríada: ser, nada, devenir. Así resuelve Hegel el problema del comienzo. Cuando el ser determinado sale del ser absolutamente indeterminado al devenir y así se descubre a sí mismo, ha llegado al pasaje a la esencia.

**El concepto de esencia.** Cuando la esencia se reconoce a sí misma como idéntica a sí misma, es decir, cuando se descubre a sí misma, tiene la esencia como razón de su existencia. De esta manera, a través de la esencia se convierte en existencia y nace el fenómeno. De la unión dialéctica de razón y existencia se obtiene la realidad en acción.

**El concepto.** La esencia como realidad en acción se convierte en concepto. No el concepto en contraste con la realidad, el concepto puramente intelectual, sino el concepto de razón, es decir, el espíritu vivo de la realidad. Primero, este concepto es subjetivo o puramente formal, luego es objetivo, manifestado en los aspectos básicos de la naturaleza, y luego es Idea, la unidad de la razón objetiva y subjetiva, consciente de sí misma. La idea es la categoría última de la lógica, la totalidad de la realidad en toda la riqueza de sus determinaciones.

**La filosofía de la naturaleza.** Por tanto, Hegel expulsa lo finito, accidental, contingente, ligado al tiempo y al espacio, así como a la propia individualidad en cuanto irreductible a la razón, de la realidad a la apariencia. Pero todo esto debe encontrar un lugar, una justificación ya que es real, al menos en apariencia. Encuentra así un lugar en la naturaleza.

La naturaleza es la idea en forma de ser otro y, por tanto, como tal, es esencialmente exterioridad, el declive de la idea de sí misma.

Por tanto, es absurdo tratar de distinguir a Dios de las obras de la naturaleza; las manifestaciones más bajas del espíritu sirven mejor a este objetivo.

**La filosofía del espíritu.** Espíritu es la idea que, después de alejarse de sí mismo, vuelve a sí mismo. El prerrequisito del espíritu es, pues, la naturaleza, que revela su fin último en el espíritu y se desvanece en el espíritu como exterioridad para convertirse en subjetividad y libertad.

El desarrollo del espíritu se realiza a través de tres momentos que no quedan como realidades específicas, sino que se engloban nuevamente en el momento más elevado.

**El espíritu subjetivo.** Este es el espíritu cognitivo.<sup>6</sup> Es objeto de la antropología y permanece apegado a la individualidad y las condiciones naturales (geográficas, físicas, etc.). Es conciencia y forma el objeto de la fenomenología del espíritu, en la medida en que se refleja en sí mismo y se presenta como autoconciencia. De esta manera, pasa de la conciencia de su singularidad a la autoconciencia universal, que es la razón.

De modo que el espíritu subjetivo es también espíritu en sentido estricto y constituye el objeto de la psicología.

Pero el momento culminante de la espiritualidad subjetiva es cuando este espíritu se libera. Se vuelve así a través de la actividad práctica. Así es como el espíritu humano se convierte en voluntad de libertad.

**El espíritu objetivo.** La voluntad de libertad se realiza aquí en las instituciones históricas. Esta autorrealización se da en tres momentos: a) En el derecho<sup>7</sup>, el espíritu objetivo es una persona,

---

6- Nota del traductor al inglés: En italiano, como en muchos otros idiomas, la palabra "spirito" se puede utilizar para referirse tanto a la mente como al espíritu, aunque hay otras palabras para la mente (así como el espíritu) en italiano. Este aspecto del pensamiento hegeliano conecta los dos conceptos.

7- Nota del traductor al inglés: O ley, la palabra italiana "diritto" puede significar "derecho" como en derechos legales o civiles o "ley", aunque el término "legge" se usa más a menudo para "ley". Esto hace que la conexión entre los derechos y la ley y, por lo tanto, el estado que hace y hace cumplir las leyes sea mucho más clara.



formada por la posesión de la propiedad; b) En la moral, es el sujeto dotado de una voluntad específica que aún debe convertirse en voluntad del bien universal; c) En lo ético, donde se supera este conflicto, la obligación de ser y el ser coinciden.

La esencia ética se realiza: a) en la familia, lo que implica un momento natural, porque se basa en la diferencia de sexos; b) en la sociedad, que involucra intereses específicos; c) en el estado, unidad de la familia y sociedad civil.

**Espíritu absoluto.** Esta es la realización final del espíritu. Ésta es la esfera en la que se realiza como ética, es decir, como espíritu de un pueblo. En espíritu absoluto, el espíritu de un pueblo se manifiesta como él mismo y se comprende en las formas del arte, la religión y la filosofía. a) Arte: primera categoría del espíritu absoluto. b) Religión: la segunda categoría. c) Filosofía: la tercera categoría. El devenir racional de la realidad culmina y concluye en ella. Es la unidad del arte y la religión. En filosofía, la Idea se piensa a sí misma como Idea y alcanza una absoluta autoconciencia. De esta manera, la idea es objeto no solo de la filosofía, sino también de la historia de la filosofía, que es la filosofía de la filosofía.

**La filosofía de la historia.** El principio de identidad de lo racional y lo real lleva a Hegel a identificar el desarrollo cronológico de la realidad en todos los campos con el devenir absoluto de la Idea. En las etapas por las que han pasado el arte, la religión y la filosofía, Hegel reconoció las categorías inmutables del espíritu absoluto.

Dice que la historia solo puede aparecer como una serie de eventos contingentes solo desde el punto de vista del individuo, el intelecto finito, que mide la historia según los estándares de sus ideales personales, aunque respetables. La historia es racional: una voluntad divina gobierna poderosamente el mundo.

El objetivo de la historia mundial es que el espíritu alcance el conocimiento de lo que realmente es. Este espíritu es el espíritu del mundo que se encarna en los espíritus de los pueblos que se suceden como vanguardia de la historia.

Los medios de la historia mundial son los individuos con sus pasiones. Hegel no condena las pasiones sin las cuales no se ha logrado nada grande en el mundo. Pero el espíritu mundial es siempre el espíritu de un pueblo específico: la acción del individuo será mucho más eficaz cuanto más se ajuste al espíritu del pueblo al que pertenece el individuo.

Hegel reconoce en la tradición toda la fuerza necesaria de una realidad absoluta. Pero la tradición no es solo conservación; también es progreso. Así como la tradición encuentra sus herramientas en los individuos conservadores, el progreso encuentra sus herramientas en los héroes o en los individuos de la historia mundial. Aparentemente estos últimos no hacen más que seguir sus pasiones y ambiciones, pero es un artificio de la razón que se sirve de ellas para realizar sus fines.

El designio providencial de la historia se revela en la victoria que obtienen de vez en cuando las personas que han concebido el concepto más elevado del espíritu.

Ahora bien, dado que el objetivo último de la historia mundial es la realización de la libertad del espíritu, y dado que esta libertad se realiza en el estado, el estado es el objetivo supremo. La historia del mundo es, pues, la sucesión de formas estatales que constituyen momentos de un devenir absoluto. Sus tres momentos: el mundo oriental, el mundo grecorromano, el mundo germánico, son tres momentos de la realización de la libertad del espíritu en el mundo.



## Contribución a una lectura crítica de Stirner

Uno podría escribir fácilmente un pequeño tratado sobre la historia del individualismo anarquista usando solo citas tomadas de *El Único y su propiedad*. Ciertamente sería un trabajo vacío, pero en algunos casos, esto es todo lo que han hecho algunos estudiantes de Stirner. Un asunto cuestionable para personas llamadas a profundizar en temas y problemas, pero también un asunto triste cuando revolucionarios superficiales y entusiastas hacen sustancialmente lo mismo, porque tiene consecuencias prácticas negativas.

Todo el trabajo de Stirner se presta a distorsiones de este tipo y, por lo tanto, puede usarse para satisfacer paladares tranquilos y mentes que necesitan tutela. Ahora bien, esto no debería parecer extraño, ya que estos lectores y la imagen de sí mismos que les encanta proyectar, parecen distantes del prototipo del humano necesitado. Al individualista stirneriano le encanta llorar a los cuatro vientos sobre poner su derecho a la vida y la alegría en sí mismo y en su fuerza. Él se satisface afirmando que toda “causa” fuera de su “yo” le es ajena y por eso ella lo niega, identificando su causa sólo en lo que es suyo, es decir, es una causa única, como su “yo” es único.

El llamado a la revuelta ha fascinado a muchos anarquistas, y no podía ser de otra manera. Fascinaba a este escritor y lo sigue fascinando, como anarquista y como hombre que ha dedicado su vida a la revolución, pero la fascinación por algo no tiene por qué opacar la capacidad crítica. De lo contrario, toda declaración de principio cae bajo la navaja que el propio Stirner preparó junto con otros filósofos. Es una navaja más afilada que cualquier otra. Toda santificación es un fantasma que me aleja de mí mismo y, por tanto, se convierte definitivamente en algo contrario a mí mismo. ¿Y si esto fuera la santificación del propio “yo”? ¿Y si fuera la santificación de nada?

Aquí me gustaría proponer una crítica a esta tesis básica contenida en *El Único y su propiedad*, pero principalmente quiero enfrentar el problema de la revuelta como un fin en sí mismo. Este malentendido se agrava, en la medida en que su posible desenmascaramiento se vuelve más difícil. Stirner ofrece una ocasión muy importante. De hecho, en sus obras básicas se encuentran todos los elementos que incuban, a menudo de manera bastante irreflexiva, en modelos que proyectan de antemano instintos de rebeldía, deseos de conquistar el mundo, espuelas para el placer, uso del otro, propiedad de los medios con los que el mundo está sobrecargado, y así sucesivamente, en un montaje colorido, agradable a los espíritus agresivos. Después de todo, la vida no es racional. Siempre es mejor arrancarla en trozos grandes y disfrutarla incluso a costa de ensuciarse las manos.

**La necesidad de una fundación.** Detrás de todo el trabajo de Stirner, y no solo del libro fundamental, existe la necesidad de una base, una base desde la cual comenzar. La enumeración de todos los fundamentos “falsos”, como “Dios”, “hombre”, “libertad”, “verdad”, etc., corresponde a otra lista de fundamentos “verdaderos”, es decir, el “nada”, el “Yo”, “autoliberación”, “propiedad”. Por supuesto, estas dos listas, que corresponden exactamente, podrían alargarse considerablemente, y en el esquema triádico de la dialéctica hegeliana, pueden encontrar su “superación” en la tercera fase, la de síntesis, en la que el “egoísta”, el “Individualista”, emerge y se consolida.

Todo el trabajo de Stirner está dirigido a construir este fundamento y ampliarlo, pasando de lo egoísta a la sociedad de egoístas, desarrollando análisis de gran interés que se han formado y en el futuro volverán a formar la eterna fortuna de este filósofo.

Quiero decir una cosa aquí, que desarrollaré a partir de este punto. Como toda fundación, el egoísta también sucumbe a las consideraciones críticas de Stirner. Si no se admite la posibilidad de que una vez formado este fundamento, una vez que se emprenda el camino de la rebelión contra toda institución terrena y divina, una vez que el individualista se encuentre en su aspecto



más íntimo y vital, no se pueda encaminar hacia una nueva visión crítica, yendo más allá, hacia otras perspectivas, siempre más distantes y arriesgadas, precisamente porque carecen de fundamento, si esto no se admite, el egoísta será él mismo un “poseído”, un “fantasma” más. Stirner es quien nos proporciona los medios para llegar a esta conclusión. Pero evita con cuidado proponerlo, ya que esto habría roto el mecanismo de sellado de la dialéctica triádica.

Por eso el hombre fuerte, el valiente vencedor de mil batallas, incluso consigo mismo, el profeta de las perspectivas de liberación, a menudo termina su vida en la miseria de una rebelión ficticia, destinada a establecerse en la esfera de su imagen, tristemente reflejado en el espejo deformante de la vida cotidiana, aunque resguardado por miles de mecanismos completamente distintos al individualista.

¿De qué “superación” estamos hablando? Interesante pregunta. Desafortunadamente, creo que la superación de Stirner, dirigida a construir el egoísta, está destinada a caer en la trampa de la fundación. El egoísta se construye como tal y una vez obtenido el resultado se encierra en su egoísmo; o se mueve hacia el egoísmo, así se rebela y gana, se apropia, usa y todo lo demás, pero no solo para formar el egoísmo, sino para hacer algo de ese egoísmo como tal, es decir, para divertirse, para vivir realmente la vida de uno.

Stirner planteó este problema y lo resolvió afirmando que el objetivo debe permanecer dentro del yo egoísta. Así, si el individualista quiere evitar convertirse en causa de otro, es decir, no de la suya propia, debe ser él mismo su propio objetivo. En otras palabras, simplemente debe vivir lo mejor que pueda. Pero esta no es una resolución radical, en la medida en que la superación a la fase individualista definida, de manera clara, no toma en consideración que solo se puede disfrutar de algo que se conoce, y solo se puede poseer algo que se conoce. El propio Stirner afirma que la posesión involuntaria, como el goce involuntario, son solo momentos menores de la vida. Pero se comprende fácilmente que el saber, antecámara indispensable de todo goce y de todo vivir, no puede encerrarse en un fundamento definitivo, sino que debe ponerse en juego continuamente. No existe un momento en el que el conocimiento pueda considerarse cerrado. Por lo tanto, no hay un momento en el que uno pueda ser llamado individualistamente completo.

**Otra forma de considerar la “superación”.** La filosofía del siglo XX respondió a la herencia nietzschiana y propuso un concepto de superación diferente al hegeliano que presupone el mecanismo dialéctico, el *Aufhebung*, que inevitablemente se vuelve a encontrar incluso en la formación del egoísta como lo propone Stirner.

Este nuevo concepto consiste en no dejar nada atrás, en superar a partir de la propia condición de necesidad. De lo contrario, la sustitución quedaría privada de significado. Esta *Überwindung*, revivida por Heidegger en algunos pasajes de su obra, ciertamente nos remonta a Nietzsche. Si el egoísta es el nuevo ser humano, necesita una superación que resuma las viejas fortalezas en sí mismo, destruyéndolas en la síntesis que produce precisamente lo nuevo. Pero considerándolo bien, ¿podemos convertirnos en nuevos? ¿Es el egoísta un nuevo ser humano? Según el propio análisis de Stirner, ella no lo es, no puede serlo. Pero si no puede ser así, si sólo puede ser lo que ella es, y sólo con la condición de no convertir en sagrados los objetivos ajenos a él, entonces nunca podrá volverse “nuevo”. Pero el *Aufhebung* hegeliano en realidad produjo algo nuevo, hizo desaparecer lo viejo. El egoísta destruye al viejo ser humano, destruye todo residuo de la verdad pasada; ella sola es la verdad. Pero si esta destrucción se lleva a su conclusión final, incluso se destruye a sí misma, necesitando su propio fundamento para ser real. Esto lo proporciona el individualismo que muy rápidamente encuentra tranquilidad, de una forma u otra, en la sociedad de los egoístas o en la singular ferocidad de los solitarios.





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Literaria

# DE CUENTOS A CUENTOS

**Autor: Josué Alonso Mata.**

Egresado de la Escuela Nacional de Trabajo Social UNAM, estudiante del ciclo superior de la Licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas en la UACM y trabajador al servicio de la educación en educación básica. SEP  
Contacto: [barriuti@hotmail.com](mailto:barriuti@hotmail.com)

Ánata es una niña de ocho años, vive en un hermoso y tranquilo barrio en la ciudad, a razón del confinamiento, tuvo que dejar de ir a la escuela, cosa que no le molestaba, y a medida que corrían los días, disfrutaba más la estancia en casa, el patio era su lugar preferido, estar tirada en el poco pasto de un jardín más o menos cuidado, se preguntaba ¿cómo los gusanos podían caminar si no tenían pies? ¿Por qué cuando miraba el sol le lastimaba tanto los ojos, produciéndole una instantánea ceguera? ¿De dónde venía el viento? ¿Por qué desde que ella recuerda la luna la ha seguido por las noches? o ¿Qué son exactamente los segundos? En fin, se preguntaba tantas cosas veía, por ejemplo, sobre los gatos y sus comportamientos que a menudo le parecían muy humanos.

A todas sus preguntas, Ánata tarde que temprano daba con la respuesta. Hacía uso de su observación e imaginación y a veces hasta de su degustación, sin embargo, hubo un día una que no podía responder con la exactitud deseada, era una súper pregunta que no la dejaba dormir, ni comer, ni jugar, ni leer en paz, pues a donde iba, lo que olía, lo que tocaba, allí estaba la misteriosa pregunta, era enorme, gigante, era la mejor de las preguntas de todas las preguntas del mundo.

Así la pequeña Ánata se propuso investigar, quería obtener respuestas a tan interesante pregunta y empezaría por preguntarle a todos los integrantes de su familia, principiando por la más grande: su abuela.

La abuela de Ánata siempre mencionaba a dios para todo, dios esto, dios lo otro, dios aquello, gracias a dios, Roda y la abuela constantemente discutían sobre dios. Él decía que no existía y abuela que sí, en verdad que le hacía pasar malos ratos a la señora. Ánata sospechaba que esto de la existencia de las cosas y el mundo tenía que ver con dios.

Al entrar a la alcoba de la abuela, la pequeña dio cuenta de que ella no estaba y aprovechó para mironear, sabía que no podía tocar nada, pero sí tenía el permiso de ver; y allí estaba sobre la cómoda blanca, era ese hermoso libro también blanco con filos dorados que crecía ante la mirada de Ánata y del que recuerda la abuela le llamaba “el libro de la verdad”. Pensó en tomarlo y hojearlo, total, no hacía ningún daño con eso, poco a poco se aceleraba



el latir de su corazón a medida que se acercaban sus manos hacia el gran libro.

– Hola. – Repentinamente escuchó a la abuela y la pequeña volteó con la frente levemente brillante y las manos tras la espalda y dijo súbitamente.

– Abuela ¿Cómo es que existen las cosas?

– ¿Cómo que cómo es que existen las cosas? ¡Cuáles cosas!

– Sí abuela– insistió Ánata –las cosas, todas, las casas, el cielo, los animales y nosotras mismas.

– Mmm –exclamó la abuela un poco impaciente- ya, le dije a tu madre que te mandara al catecismo, ¡Ella y su ciencia, baa! Siéntate aquí conmigo hija, y observa todo detenidamente, mira estos colores, mira la lámpara, mira ese cuadro, la puerta, la ventana, observa la cruz, las cosas, todas y todos los seres vivos existimos debido a un maravilloso milagro hecho por Dios.

– ¡Milagro! ¿Cómo que un milagro? –cuestionó la nieta tranquilamente pero con el ceño fruncido.

– Sí. Pon mucha atención, hace mucho, mucho tiempo, vino el creador al mundo, un Dios bueno, ese Dios creó todo en seis días para el gozo del hombre.

Ánata interrumpe incrédula – ¡En seis días! Un sólo hombre, ¡no puede ser! Para construir el salón de cómputo en la escuela, conté más de veinte señores, y se tardaron más de un mes.

– Ay, niña, pero Dios no era una persona común, él era un dios con muchos poderes que ni te imaginas.

– ¿Por qué dices que era? ¿Ya se murió?

– ¡No, no! – exaltada responde la abuela –cómo puedes decir eso, Dios no muere, es eterno, lo sabe y lo ve todo porque él lo hizo todo, él maneja todo, incluso a los hombres: a los buenos los manda al cielo, donde pueden dormir en nubes, y a los malos al infierno, que es ardiente. ¿Te queda claro Ánata?

– Creo que sí, abuela. –asintió Ánata insatisfecha de la respuesta. Pensativa se levantó de la cama de la abuela y a paso lento se dirigió al cuarto de Roda, con la mirada clavada en el piso y con un poco de temor al pensar que dios la observaba en todo momento, a cada instante, quizá en ese preciso minuto el Dios de la abuela le estuviera preparando el infierno por dudar de sus poderes.

Roda, era su hermano mayor y estaba a punto de terminar sus estudios superiores en la Facultad de Química y recién había ingresado a la Escuela Nacional de Derecho, según ella su hermano sabía muchas cosas, era el segundo en su lista.

Ya casi al ocultarse el sol, Ánata entró de sopetón a la habitación de su hermano y sin darle tiempo a Roda de nada, le preguntó casi gritando:

– ¿Cómo es que existen las cosas hermano?

Roda espantado por la intempestiva entrada, dio un pequeño salto de la silla donde se encontraba realizando algunas tareas. Le tomó unos segundos recuperarse del susto, miró a su hermana fijamente a los ojos otros segundos más y respondió de corrido y sin respirar entre palabras:

– Las cosas existen debido a procesos naturales que devienen desde hace millones de años gracias al Big Bang se conformaron los elementos químicos nació el universo las galaxias nuestro sistema solar el planeta Tierra y la Luna todo existe por una gran explosión de materia y energía cósmica, ese es el origen de todas las cosas que conocemos. – tomó un respiro y continuó. –Entonces, Ánata, las cosas, todas, y hasta nosotros, existimos debido a procesos naturales físico-químicos y a construcciones socio-históricas. ¿Entendiste? ¿Has entendido Ánata?– la interrogó su hermano nuevamente.

– Creo que sí Roda –respondió Ánata entrecerrado los ojos. –Pero tengo una pregunta más. ¿Y quién hizo ese tal Big Bang que dices, cómo pasó? ¿Qué había antes de esa explosión?

– Aún no se sabe, o al menos yo no lo sé. –Con una sonrisa le dijo a su hermanita.

Al terminar de decir eso a su investigadora, tomó uno de sus libros de su viejo y gran librero, se recostó en su cama y comenzó a leer enmudeciendo.



Ánata miró a Roda a la par que pensaba en la distancia que los libros de su hermano iban marcando entre él y ella. En eso recordó la Biblia. Pensó en el encierro. Y un par de lágrimas se escurrieron tímidamente por su rostro, dio media vuelta y salió del cuarto en absoluto silencio muy lentamente, con la mirada clavada en el pasillo, demasiado pensativa. Bajó las escaleras, salió de la casa hasta el patio donde podía ver la luz del sol reflejada en la luna quieta, sin molestia alguna, donde no podía ver de dónde venía el viento ni donde acababa, pero lo sentía frío y cortar sus mejillas, donde no sentía el pasar de los segundos ni de los minutos, aunque sabía que de alguna forma pasaban, no de la misma manera que los gusanos o que otros animales o que ella misma, pero pasaban. Pensaba que quizá el tiempo se asemejaba más al paso de los gatos: callado, silencioso, delicado, muchas veces imperceptible.

Casi a la media noche abrió la puerta de la habitación de su madre, ella era la tercera y última en la lista.

Cuando entró Ánata, su madre la notó extraña, y se apresuró a abrazarla.

– ¿Qué pasa hija, te veo muy pensativa? ¿Cuéntame que tienes?

– Abuela dice que dios creó todo, ¡todo, absolutamente todo! también a nosotras, además lo sabe y lo ve todo, que premia con el cielo y castiga con el infierno. Roda dice que a partir de una gran explosión de energía y no sé qué más, se hicieron todas las cosas y que de allí venimos nosotras, pero que nadie sabe qué hubo antes de esa gran explosión, ni quién la hizo.

– Y... tú ¿qué piensas Ánata?

– A mí se me hace que no. Aunque... si tú me hiciste a mí, algo así pudo hacer dios. Pero ¡una explosión!

Se sentó Ánata en la cama, agobiada, mientras curioseaba un antiguo reloj de Lupe que no marcaba el tiempo. Y la noche en vez de ser fría se tornó cálida en el pequeño cuarto que terminó por dormir a la niña. Esa noche Ánata soñó plácidamente con un par de gatos que jugaban en su jardín, y Lupe con la furia de un dios que al colisionar sus palmas produjo una gran explosión.





**NUESTRA  
PRAXIS**  
Entrevistas

“(…) EN LA LUCHA  
COLECTIVA, SE TRATA  
DE DECIR QUE NOSOTROS  
SOMOS ANARQUISTAS,  
Y QUE NUESTRA FORMA  
DE INTERVENIR ES ESTA:  
NOSOTROS SOMOS  
PARTIDARIOS DE LA  
DESTRUCCIÓN VIOLENTA.”

Entrevista a Alfredo María Bonanno<sup>1</sup>  
Por: Alma Melgarito Rocha<sup>2</sup>

**Alma M:** ¿Cómo fue que te interesaste y te involucraste en la lucha anarquista?

**Alfredo M. B:** Desde finales de los años 50, cuando pasaba mucho tiempo en una tipografía de un compañero anarquista. Esta tipografía estaba en Catania, que es la ciudad en donde nació. Ahí se imprimían la mayor parte de los libros y periódicos italianos anarquistas. Excepto *Umanità Nova*, creo que casi el total del resto de las publicaciones italianas se imprimían en Catania. Así, conocí a muchos de los compañeros anarquistas que venían a imprimir ahí. Entre ellos estaba Franco Leggio, él era de Ragusa y acostumbábamos tener largas pláticas. Fue así que empecé a interesarme en las publicaciones y en las ideas anarquistas.

**Alma M:** ¿Cómo fue que comenzaste a involucrarte en la lucha anarquista insurreccional y a teorizar acerca de las tesis insurreccionales en tus escritos?

**Alfredo M.B:** Desde la segunda mitad de los años 60 empecé a leer una enorme cantidad de

1 Alfredo María Bonanno (Catania, Italia, 1937) es un pensador y activista anarquista insurreccionalista italiano. Autor de numerosos ensayos de pensamiento y análisis editados por la editorial impulsada por él, Edizioni Anarchismo, algunos de ellos traducidos al castellano como *El placer armado* o *La tensión anarquista*.

2 Entrevista realizada en el verano de 2016 en Trieste, Italia. Traducida del italiano por Caterina Morbiato.



libros anarquistas –Malatesta, Kropotkin y las publicaciones contemporáneas de los años 60–, pero no me gustaban porque no encaraban el problema principal, el de la lucha. Y si lo hacían, lo hacían de una manera que me parecía poco apropiada. En lo específico, lo que no me gustaba era que no enfatizaban en el carácter insurreccional de la lucha, es decir, en la necesidad del enfrentamiento. No hay forma de desarrollar una hipótesis de destrucción del enemigo y de la opresión que no sea a través del proceso insurreccional, es decir, a través de la participación de la gente en una lucha colectiva que sea de lucha, de ataque, y no solo reactiva. Y el ataque precisa un proceso de destrucción.

Muchas personas me han comentado: “hablas de destrucción y de insurrección, pero ¿cuál es tu proyecto?, ¿cómo te gustaría vivir después de la destrucción?, ¿qué tipo de sociedad te imaginas?” Yo siempre he contestado “no lo sé”, porque no soy yo quien deba conjeturar una realidad de vida posterior al proceso destructivo. Si así fuera, yo estaría suponiendo algo firme, autoritario, una realidad establecida, con determinadas condiciones. Por el contrario, en un proceso constructivo, todos tienen que participar en la construcción de la sociedad nueva, claro está, de otra manera el resultado sería totalmente lejos de la anarquía, con toda probabilidad sería una sociedad represiva o parcial o con mil defectos, pero nueva y distinta de la sociedad en donde vivimos, de otra manera el proceso insurreccional habría fracasado. Entonces, pensé que este concepto no lo encontraba en aquellos libros, por eso decidí escribirlos.

**Alma M:** En ese sentido, ¿cómo era la lucha anarquista en los años 70 en Italia? y ¿a partir de qué perspectiva decidiste escribir *El gozo armado*?, ¿es verdad que el texto es una crítica contundente a Acción Revolucionaria y a grupos similares?

**Alfredo M.B:** Sí y no. *El gozo armado* nace en un clima de enfrentamiento generalizado y de invención generalizada de muchas ideas y acciones, en su mayoría no anarquistas, pero también anarquistas. El libro se gesta durante los años 70, en particular a finales de 1976 y luego en 1977, cuando acontecen los tres días de enfrentamientos y debates de Bologna. Es en este contexto que *El gozo armado* es publicado. Imagínate que se vendieron 5,000 copias en Bologna en solo tres días. *El gozo armado* efectivamente contiene una crítica del grupo armado clandestino. En aquellos tres días, los grupos armados clandestinos estaban presentes: no solo estaba Acción Revolucionaria, sino también la entera organización armada de las Brigadas Rojas, de Prima Linea.

Sí, el texto contenía una crítica, pero su sentido era constructivo y no destructivo. Quería indicar los límites de la organización armada clandestina que, además, me parecían evidentes para cualquiera e importantes de señalar. Pero creo que los compañeros de Acción Revolucionaria no lo leyeron así.

(Algunas palabras inaudibles)

[clandestinos, armados, anarquistas...] cada quien tiene que vivir sus propias contradicciones y, a menudo, muchos compas las vivían hasta el final. Con todo el respeto para las elecciones que cada uno toma, pero son elecciones pesadas: pertenecer a un grupo cerrado tiene su precio. Cuesta mucho en la elección de los objetivos, en el *modus operandi*, en la capacidad de obtener resultados, que son cada vez más estandarizados, más encerrados y, normalmente, más militarizados.

Se le pide al grupo clandestino atacar en términos significativos y en un nivel militar. Esto implica el aislamiento y el alejamiento de otras fuerzas más pequeñas, más desarmadas, no clandestinas, que son incapaces de realizar lo que hace el grupo clandestino. La responsabilidad del formato clandestino es enorme: se pone como punto de referencia. Mientras más alto el punto de referencia, menos significativa será la propuesta: un compa puede que sea anarquista, pero

extraño al formato armado clandestino, y entonces diga: “qué buena esta acción, pero yo no soy capaz, no la puedo realizar”. He conocido a miles de compas que no se sentían capaces de involucrarse en estas acciones. Creo que estos son temas importantes.

**Alma M:** Sabemos, a grandes rasgos, de la edición de un nuevo libro tuyo que se titula *El invitado inesperado*, en el que relatas tus experiencias en diversas luchas sobre el territorio en Palestina, Grecia, Irlanda del Norte. Hasta el momento este libro no ha sido traducido al castellano, ¿podrías entonces platicarnos un poco más y darnos una especie de breve introducción?, ¿qué te motivó a escribirlo?, ¿qué es lo que relatas en él y cuál es la perspectiva que ofrece?

**Alfredo M.B:** Alguien en algún momento me preguntó por qué escribí este libro. No es fácil contestar. Antes que nada, lo he escrito para mí. Creo que esto pasa con todos los libros que son autobiográficos. Aunque, en realidad, este libro no es autobiográfico: es un libro que habla de la muerte y la muerte no tiene autobiografías. El libro enseña claramente cómo es que hay que prepararse para llegar en una situación en donde tú eres solo un pequeño átomo de un movimiento de ataque en contra de la represión. Una represión de la cual ya no se tiene cognición porque nos hemos acostumbrado a vivir esa condición, por lo menos nosotros los europeos –no conozco la situación de México, aunque lo que he visto me parece interesante para reflexionar. Pero nosotros estamos acostumbrados a vivir en una condición de represión total, pero de otro tipo, más sofisticada, más sutil, igual de omnicomprendida y peligrosa, pero no es la represión brutal en donde se cortan manos o cabezas, esto no lo vemos. No vemos un pedazo de brazo tirado en la esquina de una calle. Este tipo de represión es simplemente una represión distinta, no significa que sea peor. El hecho es que alguien que llega con una experiencia europea, de los llamados países civilizados europeos, se encuentra en una situación en donde tiene que aprender a enfrentar un modelo de intervención distinto.

Este libro trata de mostrar cómo es llegar a ciertos contextos en los que no es posible enseñar ni actuar como profesor, sino que lo único que puedes hacer es ser el alumno: tienes que quedarte quieto y tratar de entender qué hay que hacer y cómo hay que hacerlo. A veces lo que hay que hacer ni siquiera lo logras entender, porque llega y se va una como una señal, como una indicación sobre la cual no puedes ejercer ningún tipo de crítica. Este es el aspecto más contradictorio: estás en una situación en donde te dicen “o me voy o acepto que otros decidan por mí lo que yo tengo que hacer”. No existe otra manera. Si te dicen “esto hay que moverlo de ahí a aquí”, no puedes preguntar por qué. Porque simplemente no se puede decir, no se puede explicar. Quienes lo dicen son personas que, obviamente, han estudiado, han entendido las razones, han profundizado, han conocido el contexto. O quizás no sea así, o más bien sea simplemente alguien que se quiere deshacer del amante de su mujer. Este es el punto, ¿cómo puedes saberlo? No hay una solución. Claro, ahí puedes estudiar las actitudes, ciertos detalles, pero no puedes tener la certeza absoluta de estar haciendo lo correcto. Estamos hablando de situaciones de este tipo, situaciones delicadas y pesadas que, o aceptas o rechazas.

En estas condiciones, el enfrentamiento real te enriqueces con una serie de experiencias que no puedes encontrar en otro lugar. La lectura de un libro de este tipo puede llevarse a cabo de forma equivocada, porque puede ser visto como un libro que enseña determinados aspectos desconocidos que, también para un compañero, podrían resultar fascinantes. En realidad, este es un libro que quiere hacer reflexionar sobre la enorme responsabilidad que los compañeros asumen en la lucha. Realizar una acción en donde, precisamente, participa el “invitado inesperado” no es algo complicado desde el punto de vista técnico, mientras dispongamos de los medios y la experiencia, pero sí es algo complicado desde el punto de vista moral, desde el punto de vista humano.

Estamos hablando de la última de las personas, alguien que da literalmente asco. Pero yo recuerdo el brazo de alguien que tenía el pelo rojo, este brazo no me lo puedo quitar de la cabeza; por un lado, había que acabar con este brazo sí o sí, pero aquellos pelos rojos en aquel brazo eran los pelos rojos del brazo de un hombre. Sí, era un torturador, pero...

**Alma M:** ¿Cuáles son tus percepciones sobre las luchas que tienen lugar en los lugares que visitaste de América Latina? aunque sabemos que tu estancia fue corta.

**Alfredo M.B:** Una estancia de un mes no es suficiente para entender. Lo que he entendido es que hay una lucha en Uruguay en contra de la explotación minera, es una lucha parecida a algunas luchas intermedias que se desarrollaron también en Italia en contra de la explotación minera. Sé que eso pasa en la zona noroeste de Uruguay y que se opone a la realización de una línea ferroviaria que quiere llegar hasta la costa atlántica. Pero no he estado ahí, lo que conozco deriva de las pláticas que tuve con los compañeros. Con respecto a la Argentina, es aún más complejo, es un país tan enorme que es como si fueran cincuenta países en uno. Me encontré con unos compas que venían de una ciudad del sur, pero en un mes no es posible tener el tiempo para entender. No puedo decir nada, eso sí: para mí fue muy lindo ir porque mi padre era argentino...

**Alma M:** Actualmente, ¿cómo es la lucha anarquista en Italia? ¿Existe alguna lucha que podríamos incluir dentro de las bases del proyecto insurreccional definido por ti, tanto como por otros compañeros en Italia con quienes mantienes o mantuviste perspectivas en común?

**Alfredo M. B:** No, por varias razones. Si sacáramos un listado de las luchas intermedias que existen en este momento –porqué sí existen– quedaríamos mal con una u otra parte. Prefiero no decir nada al respecto porque no estoy de acuerdo con algunas posturas que mantienen algunas de estas luchas. Pero el hecho de no estar de acuerdo no significa que estas luchas tengan una perspectiva, no digo insurreccional, sino que simplemente de lucha intermedia. Hasta me cuesta definir las como un ataque en contra de ... a ver, sí se han realizado ataques, pero no es suficiente con destrozar, hace falta un proyecto. Pero, sinceramente, no logro ver a este proyecto hoy en día en Italia. Quizás esto signifique que nos equivocamos de camino, que cometimos errores, o quizás las condiciones actuales no permiten la realización de un proyecto insurreccional. Pero, al mismo tiempo, se cometieron errores en el pasado: por ejemplo, no saber entender la importancia de un proyecto como el de (inaudible), sobre todo con respecto a su alcance, igual mínimo, en el ámbito del Mediterráneo.

Yo siento que los anarquistas en Italia tuvieron una característica: la de no entender lo que está sucediendo delante de sus narices, decir lo que está pasando y entenderlo con retraso. Veo que, más bien, organizamos intervenciones pequeñas, individualizadas. Por ejemplo, seguimos los problemas de una persona o seguimos las indicaciones que derivan de las condiciones de lucha de un micro-cosmos reducido y perdemos de vista las condiciones más integrales del problema. Perdemos de vista las condiciones mínimas en las cuales vivimos en Europa, las transformaciones en curso que, desde un punto de vista migratorio, permitirán una reconfiguración enorme en el territorio europeo y el nacimiento de nuevas condiciones de lucha, y nosotros no estaremos al tanto.

La actual condición, no solo italiana sino también europea, es semi-inmóvil. Esto no significa que en un mes o un año las condiciones objetivas no sean tan distintas de las de ahora y que será necesaria una intervención o una organización que hoy todavía no podemos imaginar. Al contrario, es muy probable que sea así. Pero nosotros no estamos para nada preparados a hacer frente



a una situación de este tipo porque no estamos en condiciones ni siquiera de comprender. Este discurso vale para Italia, pero también vale para Europa, pues comparten una situación bastante parecida. Sí existen lugares en donde hay luchas que existen desde hace ya varios años, como la de Bélgica en contra de (inaudible) por ejemplo. Son luchas que, desde un punto de vista estilísticamente determinado, tienen todas las características de la lucha insurreccional, pero no estoy tan seguro que este elemento sea suficiente para que se vuelvan luchas significativas. También pasa que se están tardando en hacer visibles. Quizás se vea pronto, pero quién sabe.

**Alma M:** ¿Cuál es tu visión acerca de la lucha en Val Susa?, ¿cuál sería la crítica y el aporte que darías?

**Alfredo M. B:** El punto es que no ha sido mencionada una palabra muy simple, es decir: fue dicha pero no ha sido aceptada. La lucha en Val Susa no tiene dos, ni cinco años. Es una lucha que ha empezado unos veinte años atrás y esta palabra había que decirla hace veinte años, bueno, fue nombrada, pero no fue aceptada. Y se trata de decir una palabra que es muy simple: “nosotros somos anarquistas”, bueno son tres palabras: “nosotros somos anarquistas”. Ahora, si te presentas en una lucha insurreccional colectiva y no dices “nosotros somos anarquistas”, entonces eres una fuerza política en medio de otras fuerzas políticas. Claro, de esta manera se puede tener la ilusión cuantitativa de ser más, pero, al mismo tiempo, se pierde el sentido y la forma de estar en la lucha como anarquistas. Lo primero que hay que decir en condiciones como aquellas de Val Susa –bueno, por lo menos así fue para mí– es “nosotros somos anarquistas”. Esta es mi crítica esencial, luego hay muchos que evidencian que se firmó algún papel, que hubo encuentros con el alcalde. Sí, pero para mí la cosa esencial es que veinte años atrás no han sido aceptadas la tesis de que, en la lucha colectiva, se trata de decir que nosotros somos anarquistas, y que nuestra forma de intervenir es esta: nosotros somos partidarios de la destrucción violenta. Si luego esto no nos sale y nos miran como si estuviéramos locos, bueno, esto es otro asunto... Pero la crítica principal es esta, yo tengo el documento de hace veinte años en donde justo estaban las tesis de las posturas anarquistas, pero no fueron aceptadas por los compas.

**Alma M:** ¿Qué opinas de la reconfiguración actual del capitalismo mundial?, ¿hacia dónde vamos?

**Alfredo M.B:** En el fondo nadie sabe cuál es la situación del capitalismo mundial hoy en día, es evidente que están ocurriendo grandes transformaciones. Es evidente, por ejemplo, que el proceso de utilización de la gente desde un punto de vista económico ya no es el de hacer que compren. Producir, rendir, comprar: el proceso económico que parte desde la producción, que pasa por la venta y el consumo, es distinto ahora. Hoy en día, al consumidor se le pide una cosa: su participación, el sentirse parte de una unidad, que es la unidad capitalista, y que es colectiva porque involucra a todo mundo. Ahora, ya que este proceso no puede ser alcanzado de manera racional –porque nadie puede ser tan estúpido para pensar que hace parte del mismo círculo que Bill Gates–, entonces hay que construir una condición psicológica que logre brindarnos la ilusión de ser parte de la misma unión capitalista mundial, que además sería una parte de la realidad mundial porque hay una otra parte que permanece excluida y que es sometida a procesos de destrucción en todo el mundo. Estamos hablando de personas productivas, yo no me estoy refiriendo a las personas improductivas porque las personas improductivas, según el canon capitalista, hay que destruirlas. Entonces, la participación del consumidor es ahora una participación consciente: el consumidor tiene que ser parte, a nivel mundial, de una unidad humanamente



colectiva. Imagínate que cada año, desde hace nueve años, el gobierno alemán se va todo en conjunto a China. Desde la Merkel hasta el último ministro, todo el gobierno se va a China, ¿por qué? Porque es necesario traer aquella enorme reserva de consumidores al círculo de consumo eurocéntrico y europeo.

Pero, como nadie es tan estúpido, hay que intervenir psicológicamente en cada productor para venderle y hacerle producir aquellos productos que aseguran las ganancias. Este proceso ha sido modificado por la intervención de la robótica y ahora es extremadamente diferente, se ve en los estudios que están haciendo al respecto: crear necesidades inconscientes. Ya no se le pide a cada productor que sepa qué es lo que necesita y que haga su elección, se le pide que se sumerja en una realidad que no existe. Les están cerrando los ojos. Hay un ejemplo evidente: están invirtiendo billones en la construcción de carros que se manejan solos, tele-comandados, de esta manera tú puedes dejar de ver. Otro caso clamoroso es el de los Google Glass, en donde se equivocaron y los retiraron del mercado: estaban construyendo algo que se adelantaba demasiado, aunque estará presente en unos cuatro o cinco años. Y eso es así: nosotros ya no tenemos que ver nada, tenemos solamente que ser coparticipes de una situación imaginaria que se nos transmite en frente de nuestros ojos.

Desde hace quince años, los premios nobel economía han sido obtenidos por economistas que tienen carreras en ciencias económicas y en psicología. Todos. Antes, quince años atrás, tenían carreras en ciencias económicas y matemáticas. Hoy en día ya no se cree en las matemáticas, pues ya no hacen falta. Lo que sí hace falta es la psicología: estudiar las reacciones de cada consumidor y productor, ver cuáles son sus necesidades, codificarlas y transmitírselas para que esté enterado. Estas son las nuevas formas del capitalismo, aunque, como estructura productiva no pueden prever el desarrollo más allá de dos, tres años.

Y con respecto a la parte de la pregunta “¿hacia dónde vamos?” no tengo una respuesta, pero es que nadie la tiene. No hay que tener pena, nadie sabe hacia dónde vamos. El proyecto es impedirte de pensar: hacerte ver algo que no está, ¡y este es un proyecto fantástico! ¡Todos nos inventaremos lo que veremos! Un sueño que sea mejor que esta realidad.

**Alma M:** Nosotros, como negación, partimos de una perspectiva contraria a la del marxismo, el cual apunta que solo con la destrucción de la mercancía es que se puede destruir el capitalismo y destruyendo el capitalismo es como se transforma la sociedad. El objetivo de los anarquistas no es solamente la abolición de la explotación, ni la destrucción del capital, pues rechazamos la lógica economicista del marxismo, sino que nuestro objetivo es la destrucción del poder jerárquico, pues él es lo que aceita la maquinaria social; con capitalismo o sin capitalismo, relaciones de autoridad y de poder jerárquico se fundan cualquier sociedad de explotación. Ese es el objetivo por destruir. Y, bajo esta misma concepción es que Bakunin y su núcleo de compañeros rompieron con el marxismo en la primera internacional, otorgando al anarquismo su esencia particular. ¿Tú qué piensas sobre esta idea? ¿Cuál sería tu aporte?

**Alfredo M.B:** Habría que ir más allá. No hay duda que una crítica del marxismo es indispensable. Pero yo creo que la crítica no tiene que ir solamente hacia su lógica economicista, que es una lógica determinista y por ende afirma que modificando las relaciones de producción se modifican la realidad. Dicho de esta manera, los marxistas no son para una solución revolucionaria, simplemente son para una modificación de las relaciones de producción: adueñarse del poder y gestionarlo de una forma diferente, esto queda claro, pero siempre de poder se trata. Pero el poder no es solamente una estructura piramidal que estriba en el estado, no es representado solamente por las instituciones, no es este el poder, al contrario, podríamos decir que este es el problema



más estúpido, más evidente y que se basa en el uniforme. Y tampoco es el poder del torturador, del matón: estos serían ya los aspectos más brutales. El poder es el que tenemos adentro nuestro: por ejemplo, el poder es la posesión. Claro, hay una diferencia entre propiedad y posesión. Por ejemplo, yo le tengo apego a la posesión de mis libros, y hay una diferencia entre los libros que están en mi cuarto y los libros que están en la librería: siempre son libros, pero yo deseo que se vendan, que se vayan, pero no deseo que se vayan los míos, yo los tengo guardados, son mi posesión; una propiedad que en parte es también mía. La posesión me preocupa, me afecta, pero también es una forma de poder y para tutelar la posesión que me afecta y me agobia, yo empiezo a construir muros y prisiones. Y no se trata solamente de la posesión de objetos, se trata de todo lo que yo logro transformar y reducir a la condición de objeto. Por ejemplo, he hecho este discurso en la Argentina, en Rosario, y los compas se quedaron un poco dudosos, pero si nosotros defendemos la posesión, estamos defendiendo el poder. Pongo un ejemplo: no quiero que nadie toque a mi compañera, porque ella es mía y nadie la puede tocar; este es un concepto fundamental para la posesión. Si es fundamental para la posesión, también es fundamental para el poder: yo ejerzo un poder y así he reducido la persona al estado de objeto. Pero si yo me doy cuenta y quiero evidenciar que mi compañera no es un objeto, es un sujeto que razona y que tiene sus necesidades, sus perspectivas, sus deseos distintos de los míos, he destruido la relación de poder.

Ahora bien, los marxistas nunca llegarían a entender algo así. Por eso hay una lejanía con ellos, y no se trata de una cuestión meramente política, no es que los anarquistas estén en contra de la política, es que están en contra del poder. Y no es que están en contra del poder en una manera técnicamente distinta —en las formas en que se organiza la lucha— de los marxistas, están en contra del poder radicalmente, en la realidad, en todas las formas. Pero, ¿los anarquistas son verdaderamente así o sueñan con serlo? Esta es otra buena pregunta, y no sé qué tan posible sea...

Con respecto a la Primera Internacional, Bakunin rompe con la Internacional dirigida por Marx y la ruptura es algo absolutamente serio. De hecho, Marx, Engels y los demás tienen que transferir la Internacional a Estados Unidos para substraerla a la influencia de la alianza. Pero eso equivale a destruirla: la distancia era tan grande y las comunicaciones eran muy lentas en ese entonces. Bakunin rompió la relación con Marx, pero no criticó su economicismo, sino que afirma en varias ocasiones que Marx era un gran economista, pero era un hombre de poder. Y el error de Bakunin fue rechazar completamente la economía, pero la economía es algo fundamental, no tanto para gestionar las cosas sino para entenderlas. Entonces, el enfrentamiento se resuelve en el nivel del poder, no en el nivel de la economía.

**Alma M:** Antes, en el texto *Nueva vuelta de tuerca del capitalismo*, habías analizado los cambios que observabas en el capitalismo mundial. En ese texto advertías sobre la intervención de los nacionalismos religiosos como la nueva oposición al capitalismo, en la actualidad vemos que esto está pasando en el Medio Oriente, por ejemplo. ¿Esto es a lo que te referías o es algo diferente? ¿Cómo evalúas la situación en Siria o Kurdistán y la lucha que se libra en esos lugares contra el Estado Islámico? ¿Hacia dónde crees que va la lucha en el Kurdistán?

**Alfredo M.B:** Antes que nada, hay que considerar que *Nueva vuelta de tuerca del capitalismo* es un texto que tiene ya casi veinte años. En materia de economía, veinte años es un periodo muy muy largo. La economía capitalista funciona por medio de periodos de cuatro o cinco años. Lo que puedes prever no puede superar este lapso. Entre las grandes transformaciones que se han dado se injerta una de las nuevas, periódicas, históricamente siempre presentes, desconfiguraciones que existen dentro del mundo islámico. Y eso porque el mundo islámico no es unitario, la mayoría de los países se encuentra bajo un ataque constante: hay estados que son mayoritarios



y otros que son minoritarios; los que tienen más recursos normalmente son los minoritarios y a menudo logran someter a los estados mayoritarios. Pero la lucha entre cada una de las corrientes del islamismo no tiene nada que ver con la lucha contra el capitalismo. Claro, pueden trastocar una configuración del orden capitalista occidental y proponerlo de una manera diferente, pero mantienen algunas reglas de la economía ya que, además, algunos de estos países son unos de los mayores productores de petróleo, así que no, no me parece que esto puede ser considerado como un ataque al capitalismo. Con los cambios que se dieron en los últimos años después del desmembramiento de Iraq, que claramente ha sido un error político-estratégico de los Estados Unidos, y que era el estado que garantizaba un equilibrio mínimo en el Oriente Medio, ahora la situación generalizada es la de las luchas para la liberación nacional. Los kurdos<sup>3</sup> están realizando su proyecto de liberación nacional y de creación de un estado kurdo, pero un estado kurdo no sería nada diferente con respecto al estado sirio o del Iraq viejo o del Iraq nuevo. Son transformaciones que cuestan miles de muertos y no hacen otra cosa, sino que solamente reproducen formas de organización del capitalismo. Por eso, lo que hacen es reproducir al interior del engranaje capitalista una reserva enorme de miles de personas que querrán participar. Por otro lado, las guerras y las epidemias siempre han sido elementos útiles para reorganizar el poder, ¿por qué el poder hace las guerras? Pues para hacer morir a millones de personas, para no tener que vencerlas. Porque nunca nadie ha ganado una guerra. No existen guerras que se ganan, solo hay guerras que se pierden. El hecho es que mueren miles y miles, y esto “aliviana la carga”. Imagínate, ahora ya no hay las grandes epidemias en donde morían millones de personas. La última gran epidemia fue la gripe española que se dio a principio de 1900, murieron alrededor de catorce millones de personas. Pero ahora que ya eso no existe, toda esta gente tiene que morir de alguna manera, ¿no? Por eso se estudian estas guerras y son unas pequeñas cuestiones marginales. Los Estados Unidos y Europa no somos afectados directamente por ellas, pero los resultados tendrán sus consecuencias en la estructura mundial.<sup>4</sup>

Yo no he estado en Siria en tiempos recientes, pero creo que debe de haber distintas oficinas comerciales de Volkswagen y las demás empresas porque, finalmente, la guerra tiene una importancia muy relativa. Claro, el problema de los kurdos es un problema significativo porque hacen parte de Turquía y, a la vez, no hacen parte de Turquía: no son turcos, pero al mismo tiempo siete u ocho millones están en Turquía. No es fácil de entender. Existen zonas desiertas en donde viven los kurdos que, al mismo tiempo, son zonas significativas porque están en la frontera con otros estados, con la Siria, por ejemplo.

**Alma M:** Para nosotros [los anarquistas], en un país como en el que vivimos y en la realidad que nos toca vivir, las tesis de base del proyecto insurreccional como la informalidad, el ataque, la conflictividad permanente, la autogestión de la lucha, etcétera, siguen teniendo vigencia. Lo único que cambia es el análisis al cual adaptamos la forma, es decir, adaptamos el proyecto a la realidad y no exigimos que la realidad se adapte al proyecto. Pero también son válidas porque para nosotros estas tesis están fundadas sobre la ética anarquista y no únicamente sobre su efectividad estratégica o táctica, pues consideramos que, de lo contrario, quedarían vacías en su contenido o se convertirían en un instrumento político más. Hoy en día, ¿sigues considerando

3 Se refiere a la lucha por la independencia del Kurdistan, territorio que comprende partes de Irak, Siria, Irán y Turquía. El Partido de los Trabajadores de Kurdistan (en kurdo, Partiya Karkerên Kurdistan, PKK; en turco, Kürdistan İşçi Partisi) es un partido político fundado en Turquía en 1978. Su brazo armado se denomina Unidades de Protección Popular (YPG).

4 Esta entrevista se llevó a cabo en 2016. En 2020 tendríamos en surgimiento de la nueva pandemia de la COVID 19, que azota en este momento (julio de 2021) a la población mundial, extendiendo sus más afilados dientes hacia la población más vulnerabilizada.



como válidas las tesis insurreccionales de los años 90? ¿Hay aspectos que se descartan? ¿Hay que cambiar algunas propuestas?, ¿o lo que cambia es solamente el análisis de la sociedad, mientras que las tesis informalidad, conflicto permanente, autogestión de la lucha y ataque siguen teniendo validez?

**Alfredo M.B:** Algo que me parece importante y que ha sido mencionado en la pregunta es que no hay que adaptar la realidad al proyecto, sino que hay que adaptar el proyecto a la realidad. Y, como se dijo, el proyecto no tiene elementos estratégicos o tácticos, lo que tiene son elementos de intervención revolucionaria, de organización. Ahora, la autogestión no es una forma de estrategia, no es una táctica. La autogestión es la forma de la vida. Tenemos que tener claro que, cuando hablamos de conflictualidad permanente, no nos estamos refiriendo a la realidad, nos estamos refiriendo al ser humano. Si hablamos del hombre, yo no veo que existan diferencias entre tu, que eres una mujer mexicana y ella que es una mujer escocesa, y yo que soy un hombre, no hay diferencia, somos iguales, lo que sí cambia es el contexto. Lo que habrá que hacer es estudiar el contexto, pero no desde un punto de vista estratégico. Los elementos de la conflictualidad permanente, de la autogestión, del ataque, no son estratégicos, son elementos humanos. Por eso, no se trata de elementos de un proyecto revolucionario que intenta utilizar el poder, la política y sus formas. No, lo que intenta hacer es partir desde otro punto de vista que es completamente distinto y que es válido tanto para Italia como para México. Claro está que, en el momento en que te enfrentas con estructuras completamente distintas, como puede ser el caso de la realidad mexicana –que no conozco– y la realidad europea, tendrás que actuar de manera distinta, pero siempre en la base de la autogestión y de la conflictualidad permanente y del ataque. O sea, no es que por estar en México entonces dejes de elegir la conflictualidad y el ataque para ponerte de acuerdo con los distintos poderes que existen y que, por lo que entiendo, son muchos: el poder de la policía, el poder del estado, el poder de los narcos, hay muchos. No es que esto signifique lograr un acuerdo con alguno de estos poderes, más bien significa no ponerse de acuerdo con ninguno. Esta forma de organización anarquista empieza desde el hombre, tiene la posibilidad de quedarse igual en cualquier lado, es el momento del ataque el que tiene que ser diferente, porque es la realidad la que es diferente.

**Alma M:** ¿Aumentarías ahora alguna tesis? ¿Consideras que hay que cambiar algunas propuestas?

**Alfredo M.B:** Pues yo creo que no porque ¿cómo podemos cambiar al hombre? Este bicho tan malvado es igual a sí mismo desde hace miles de años, solo en caso de que cambiara el hombre tendríamos la necesidad de cambiar un proyecto insurreccional que parte del hombre. Pero el hombre sigue igual. Desde hace varios años ya, muchos me dicen que estoy demasiado clavado con un proyecto que habla de las barricadas y de los encuentros en las plazas, cuando estas modalidades pronto perderán importancia. Sí, es cierto, existirán otras formas de lucha, pero este no es el punto. El punto es que siempre serán los hombres y las mujeres los que llevarán a cabo el enfrentamiento. Entonces, ¿qué es lo que cambiaría? ¿Acaso no seremos capaces de defendernos?

O partimos de la condición de autogestión, sobre todo de nosotros mismos, o estamos hablando de otras cosas. Y entonces hablamos en términos de estrategias, de tácticas, y a mí, en lo personal, este discurso no me interesa mucho, y tampoco lo entiendo. Hablando de estrategias, he visto algunas situaciones. He estado en Sicilia, en el lugar donde Garibaldi desembarcó, Calatafimi, un punto muy estratégico. Es 1860 y 1000 hombres desembarcan de su nave y se topan con una montaña. Encima están unos veinte mil hombres armados con cañones, ahora, ¿a qué clase

de loco se le ocurre enfrentarse con veinte mil hombres armados? ¿Ves? estrategia ... ¡¡yo hubiera salido corriendo!! Pero aquellos logran atacar y vencer a veinte mil hombres armados de cañones. Así que la estrategia no es algo que le siente bien a todo mundo, hay que considerar las características de cada situación. Las cosas cambian, no es nada más la forma del terreno, eso no es lo importante. Lo que sí es importante es el momento en que decidiste organizarte como hombre, como mujer y, después de eso, decides hacer determinada acción y entonces tienes que tener claro qué es lo que puedes hacer. Pero no puede ser lo contrario. No existe ningún problema de estrategia anterior, pero si existe después, si acontece el enfrentamiento, ya se verá.

**Alma M:** En México, la filtración de las tesis marxistas en los ambientes anarquistas, ha dado pie a que muchos compañeros defiendan la necesidad de hacer política como una parte del anarquismo. Algunos compañeros han publicado, en un libretto compilado de textos intitulado “Introducción a la crítica”, un texto aparecido en “A corps perdu” número 1, que se titula “Diez puñaladas a la política”. Dicho texto generó mucha polémica respecto a que si los anarquistas necesitamos hacer política y a si la anarquía es política o no. Muchos defienden la necesidad de hacer política bajo el argumento de que, si no, “¿cómo cambiarían las cosas? Necesitamos hacer política —si no el movimiento no tiene sentido, hay política de los de arriba y política de los de abajo—, se nos dice”. Nosotros, en resumidas cuentas, somos partidarios de lo que se afirma en el texto “Diez puñaladas a la política”, pensamos además que quien quiere hacer política es porque desea estar siempre en las entrañas del estado, porque busca algo de él y pensamos que donde comienza la política se termina la anarquía porque comienza la mediación y el diálogo con el estado.

¿Tú qué piensas al respecto? ¿Qué es la política para ti? ¿La anarquía es una idea política, es un instrumento político o es contraria a la política?

**Alfredo M.B:** Yo estoy totalmente de acuerdo con ustedes. Como comentábamos antes con respecto a las luchas en Val Susa, quien piensa que con una concesión política puede conseguir un mayor seguimiento, una disponibilidad más grande para un enfrentamiento, no se da cuenta que en el momento en que lo logra no puede finalmente llevar a cabo el choque. En cierta medida, se puede hacer un discurso que sea comprensible para la gente. Estamos hablando de una situación de lucha intermedia, no estamos hablando de una explosión revolucionaria que involucre masivamente a la población de México, porque en este caso no habría problemas de forma. En este caso, estamos hablando de una lucha que se puede realizar parcialmente y en una determinada situación. Está claro que esta lucha tiene que partir de una necesidad de la misma gente. Esta gente tiene un problema. Si la gente no tiene ningún tipo de problema, con dificultad entenderá el discurso de la crítica a la política: les parece una forma filosófica de debate acerca de la política. Si yo no tengo el problema de liberarme de algo que me oprime y no entiendo qué es eso que me oprime —que, por lo general es algo político—, entonces no estaré disponible a debatir acerca de la crítica de la política, simplemente no me interesa. La gente te entiende solo si tiene un problema y tú tienes que hablar del problema de una manera no política. Y hablar con la gente significa evitar cualquier debate filosófico acerca de la anarquía, pero hay que decirle que si somos anarquistas entonces somos para la destrucción de aquel problema que oprime a la gente. Si no, ¿por qué nos interesaría la gente?

El debate sobre si el anarquismo es una forma de política o menos, es un debate importante, pero es teórico. Claro que el anarquismo no tiene nada que ver con la política, pero sí tiene que ver con la *polis*: tiene que ver con la gente. Si tú te encuentras en la *polis*, o sea en la condición de hablar con las personas, no puedes ser una persona que les dice “ahora les explico qué es la anar-



quía”, porque lo que va a pasar es que te van a mandar al diablo. Yo tengo un problema específico: a la gente le quieren construir una base militar cerca de sus casas; no es que vayamos con ellos a explicarle qué es el anarquismo, les decimos que somos anarquistas, pero no les vamos a decir “somos el anarquismo”. Somos anarquistas y nuestro modelo de intervención es el de la destrucción, ¿están de acuerdo?, ¿no están de acuerdo? La pregunta, creo yo, abarca dos aspectos. El aspecto práctico y el aspecto teórico. Y el aspecto práctico es que hay que estar entre la gente, entre los problemas de la gente, no simplemente entre la gente. Hay que conocer los problemas de la gente y luego terminas conociendo también a la gente. Claro, también es necesario debatir –pero no con la gente– de nuestras hojas inútiles sobre si la política tiene algo que ver. [El anarquismo] no tiene nada que ver con la política, tiene a que ver con problemas de la realidad, de la sociedad, de la forma de vivir juntos, de las formas de ser del hombre, un conjunto de problemas de naturaleza social, pero no política. No sé en México, pero en Italia al estudio de la economía se le llamó “economía política”, mientras que en el mundo anglosajón se llamaba *economics* y ya. No hacía falta ponerle la palabra “política”, pues, ¿qué razón hay de añadir la palabra? Claro, obviamente sé que la economía es un instrumento de la política y del estado, no hace falta explicarlo. Ahora, por fin, ya se dieron cuenta de que era una estupidez y solo la llaman “economía”. Y lo mismo tendríamos que hacer nosotros: tendríamos que entender que es pleonástico y que es superfluo establecer que el anarquismo no tiene nada que ver con la política, por supuesto que no tiene nada que ver.

**Alma:** ¿Quieres agregar algo más? ¿Quieres mandar algún mensaje a los compañeros en México?

**Alfredo:** Suerte con todo [se ríe] ¡Un beso! ¡Un abrazo! Hubiera estado lindo irlos a ver, pero no es posible.

(En diciembre de 2013, Alfredo M. Bonanno fue invitado al Simposio Anarquista en la Ciudad de México, pero le fue negado el acceso a suelo mexicano, y finalmente fue deportado impidiendo su participación).

