

ARTÍCULO

RE

MAX STIRNER EN LA GÉNESIS DEL EXISTENCIALISMO

NOLO RUIZ
Universidad de Sevilla, España 
mruizf@us.es
ORCID: 0000-0002-7607-9515

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 373-395

Recibido: 19-05-2025 • Aceptado: 05-09-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.79020

MAX STIRNER EN LA GÉNESIS DEL EXISTENCIALISMO

MAX STIRNER ON THE GENESIS OF EXISTENTIALISM

Nolo Ruiz

Universidad de Sevilla, España

RESUMEN

¿Antecede Max Stirner, con su publicación entre finales de 1844 y 1845 de *Der Einzige und sein Eigentum* (*El Único y su propiedad*), la filosofía existencialista? ¿Puede acaso ser denominada la expresada en esta obra y en sus opúsculos posteriores como filosofía existencialista? ¿Influyen y determinan las ideas en ellas expuestas en las de los existencialismos posteriores y sus formas? Atendiendo a los posicionamientos filosóficos, y, sobre todo, a las bases fundamentales, tanto de Stirner como de pensadores denominados existencialistas, cabe cuando menos el debate respecto de estos interrogantes. El presente artículo indaga en estas cuestiones, aglutina las investigaciones principales realizadas hasta la fecha, al tiempo que incorpora el tema a la literatura científica en español.

Palabras clave: Max Stirner, existencialismo, *Einzig*, vida, libertad.

ABSTRACT

Does Max Stirner, with the publication of *Der Einzige und sein Eigentum* (*The Ego and Its Own*) between late 1844 and 1845, anticipate existentialist philosophy? Can the ideas articulated in this work and in his subsequent essays be legitimately categorized as existentialist philosophy? Do the concepts presented therein exert influence upon –and indeed help shape– the doctrines of existentialisms and its various manifestations? From a standpoint grounded in philosophical positioning, and especially when considering the foundational principles espoused both by Stirner and by thinkers commonly identified as existentialists or vitalists, such

questions appear to warrant, at the very least, rigorous debate. The present article seeks to examine these issues in depth, synthesizing the principal strands of scholarship on the topic while simultaneously contributing to the corpus of Spanish-language academic literature in this field.

Keywords: Max Stirner, existentialism, *Einzig*, life, freedom.

1. Introducción

RE ¿Antecede Max Stirner¹, con su publicación entre finales de 1844 y 1845 de *Der Einzige und sein Eigentum* (*El Único y su propiedad*), la filosofía existencialista? ¿Puede acaso ser denominada la expresada en esta obra y en sus opúsculos posteriores como filosofía existencialista? ¿Influyen y determinan las ideas en ellas expuestas en las de los existencialismos posteriores y sus formas? Atendiendo a los posicionamientos filosóficos, y, sobre todo, a las bases fundamentales, tanto de Stirner como de pensadores denominados existencialistas, cabe cuando menos el debate respecto de estos interrogantes.

Como en prácticamente todos los estudios stirnerianos comparados, una de las dificultades primeras estriba en lo que podría denominarse como silencio anestirneriano, es decir, la aparente preterición e indiferencia con la filosofía de Stirner por parte de autores que parecen, si no influenciados por sus ideas, que tuvieron conocimiento de su pensamiento y del que, sin embargo, no ofrecen referencias o citas directas o indirectas. El caso de Nietzsche es sin duda el más paradigmático y son muchos los estudios que abordan la cuestión de si conoció, leyó, fue inspirado o incluso si plagió algunas de las propuestas filosóficas expuestas en *El Único y su propiedad*: “Tenemos plenos motivos para suponer en Nietzsche un conocimiento profundo del movimiento hegeliano, desde Hegel hasta el propio Stirner” (Deleuze, 1998, p. 228). No son pocos los autores, tanto coetáneos, como posteriores a Stirner, de los cuales se debate si leyeron su obra o fueron influidos por la misma y sus ideas y, sin embargo, no la citaron. McQuinn, por ejemplo, señala la presencia de silencio anestirneriano en Dilthey:

Dilthey obtuvo su doctorado en filosofía en Berlín en 1864, en la misma universidad donde estudió Stirner, y menos de veinte años después de que el estudiante más radical de dicha universidad publicara la crítica filosófica más escandalosamente notoria jamás escrita. Si bien existe una ligera posibilidad de

¹ Johann Caspar Schmidt (Bayreuth, 1806 - Berlín, 1856).

que Dilthey desconociera por completo la obra de Stirner, es mucho más probable que la conociera plenamente. Sobre todo dada la existencia de otras fuentes más reputadas que contribuyeron a su comprensión del entendimiento, si Dilthey tomó algo prestado de un encuentro con (e, inevitablemente, un rechazo de los aspectos más radicales de) la obra de Stirner, no sería en absoluto el primero en hacerlo (ambos) sin mencionar la deuda². (McQuinn, 2012, pp. 23-24)

De manera análoga, se pregunta Read: “¿En la historia del existencialismo, dónde encaja Max Stirner?” (Read, 1952, p. 24). A lo que responde, primero, que tiene la impresión de que “su nombre nunca se menciona en los relatos populares del existencialismo” (p. 24), y, segundo: “Sartre puede que nunca lo haya leído, ¿pero Husserl? Los existencialistas hablan con frecuencia de la influencia de Nietzsche en Husserl, y Stirner es reconocido como uno de los precursores de Nietzsche. Pero sospecho que hay una relación más directa” (p. 24). Igualmente afirma Löwith que, aunque es dudoso que Kierkegaard estuviese familiarizado con *El Único y su propiedad*, sin embargo

es improbable que Kierkegaard no supiera nada de él [Stirner] y su círculo, especialmente porque los hegelianos de izquierda, durante la estancia de Kierkegaard en Berlín, llevaban a cabo su controversia con Schelling, tema que también le interesaba en ese momento. (Löwith, 1995, p. 383)

De hecho, asegura, hay pruebas de la existencia de cierta relación del pensador danés con Feuerbach, miembro, como Stirner, del grupo denominado *Die Freien*. Es por ello por lo que, atendiendo a un fragmento de *Enten-Eller*, donde Kierkegaard sostiene que en sus tiempos no eran pocos quienes “con una desenfrenada pasión por la abstracción se despojan hasta la completa desnudez para convertirse en seres humanos normales” (Löwith, 1995, p. 383), Löwith especula que “este pasaje podría referirse a un hombre como Stirner” (p. 383). Y Díaz asegura que la “llamada apocalíptica y apocalíptica a la egoicidad de cada cual que hace Max Stirner [...] le convierten en cierto modo en un desgarrado existencialista” (Díaz, 1975, p. 93). Paterson, sin embargo, señala que, pese a que el nihilismo stirneriano “anticipa con una pertinencia asombrosa muchos de los temas centrales presentes en los escritos existencialistas contemporáneos, tanto ateos como religiosos, pocos pensadores existencialistas prominentes parecen estar directamente familiarizados con *Der Einzige und sein Eigentum* [sic], y aún menos han sido positivamente influenciados por él” (Paterson, 1971, p. 102), reconociendo empero el carácter preexistencialista o protoexistencialista de la filosofía de Stirner.

² Salvo que se indique lo contrario, las traducciones de citas de textos en lenguas extranjeras son propias.

2. ¿El stirnerianismo es un existencialismo?

En la actualidad, existe ya una nada desdeñable literatura científica de estudios comparados entre el pensamiento de Stirner y el existencialismo y los existencialistas, en cualesquiera de sus formas. Pese a lo cual, y dada su amplitud y profundidad, sigue siendo un campo de investigación filosófica todavía fecundo y en el que aún cabe ahondar. En todo caso, tan destacable como esto o más es la carencia de literatura académica en español respecto de la relación entre las ideas de Stirner y las de los principales autores del existencialismo o sobre la adecuación o no de englobar la obra de Stirner (también) en el existencialismo.

Se puede decir que, relevantemente, Martin Buber inaugura las interpretaciones existencialistas del pensamiento de Stirner, y los estudios comparados de la filosofía stirneriana con filósofos existencialistas, con un artículo titulado “Der Einzige und Der Einzelne”, incluido en *Die Frage an den Einzelnen*; en su caso, poniendo en relación las ideas del filósofo bayreutense con las del danés Søren Kierkegaard³. Según Paterson,

el descubrimiento original de la afinidad metafísica de Stirner con su contemporáneo Kierkegaard fue obra de Martin Buber [...] [que] describe el concepto de Stirner del ‘Único’ como un “concepto frontera” igual que el ‘Individuo’ de Kierkegaard. (1971, p. 164)

Análogamente, D’Ambrosio sostiene que fue Buber quien “colocó junto al nombre de Kierkegaard el de Max Stirner” (2006, p. 2). La comparativa filosófica stirneriana-kierkegaardiana ha sido hasta el momento una línea fecunda. De hecho, se puede decir que el filósofo danés es “el pensador existencialista con quien los estudiosos han comparado de manera más notable y explícita a Stirner” (Paterson, 1971, p. 163). Henri Arvon, específicamente, señala que las filosofías de Stirner y Kierkegaard, pese a que, según parece, no se conocieron filosóficamente hablando, y cuyas ideas califica indistintamente como existencialistas, inauguran a la vez y paralelamente dos líneas diferentes, ambas con coincidencias que se sustentan en la reacción antihegeliana, marcando con ello, de manera muy interesante, como punto clave y atómico de la filosofía existencialista su naturaleza de antítesis lógica (en el sentido de inevitable) del idealismo absoluto hegeliano:

Stirner, como se sabe, representa el último eslabón de la cadena hegeliana; pero al mismo tiempo, es el primer eslabón de otra cadena que, tras permanecer oculta

³ “Martin Buber considera, y junto a él Henri Arvon, al autor de *El Único y su propiedad* como un existencialista” (Díaz, 1975, p. 14).

durante casi un siglo, ha salido finalmente a la luz. Su verdadero renacimiento debió coincidir con el de Kierkegaard. Ambos filósofos, es cierto, se ignoraban mutuamente; un abismo aparentemente insalvable separa al ateo Stirner del creyente Kierkegaard. Y, sin embargo, qué encuentro tan sorprendente entre ambos. Es con la misma vigorosa dialéctica que luchan contra el sistema de Hegel; es con la misma vehemencia que atacan la razón impersonal. Ambos destacan el Yo existencial, ampliando infinitamente su campo de acción. Stirner recuerda al Único su propiedad, mientras que Kierkegaard escribe en el *Post-Scriptum* que está prohibido que un hombre olvide que existe. Stirner exalta el carácter absoluto de la unicidad, Kierkegaard glorifica la existencia absoluta. A veces, incluso, su argumentación se acerca al punto de confundirse. En *Ou bien, ou bien [Enten-eller]*, Kierkegaard quiere que el *conócete-a-ti-mismo* sea reemplazado por el *elígete-a-ti-mismo*. Stirner expresa la misma idea en términos casi análogos cuando escribe: “En el umbral de nuestra época no está grabada esta inscripción apolínea: *Conócete a ti mismo*, sino esta inscripción: *Valórate a ti mismo*”⁴. (Arvon, 1954, p. 177)

Con la de Stirner, afirma Joll, “nos hallamos ante una doctrina que se aproxima notablemente a ciertas formas de la posterior filosofía existencialista” (1968, p. 159). Según Newman, la filosofía stirneriana ha sido interpretada de maneras diversas, siendo “visto como un nihilista, un existencialista, un anarquista y un libertario” (2001, p. 310); y, además, sostiene que su obra “ha ejercido una enorme influencia en otras corrientes de la filosofía y la teoría social y política, incluyendo el anarquismo y el existencialismo” (2011, p. 3). McQuinn, por su parte, asevera que “aunque el propio Stirner utiliza pocas de nuestras categorías teóricas contemporáneas comunes para expresarse” (2012, p. 23), tanto el significado, como las implicaciones del *Einzig* [Único] stirneriano prefigura “en mayor o menor medida el vocabulario de la hermenéutica, la fenomenología y el existencialismo modernos (aunque siempre de una manera consistentemente no fija, atea, fenomenal y nominalista)” (McQuinn, 2012, p. 23). Solo esta potencial condición de antecedente de, e influencia en, el existencialismo, asegura Paterson, ya supone razón más que suficiente para desenterrar y reconstruir el pensamiento stirneriano, dada “su peculiar relevancia para uno de los movimientos intelectuales más vitales y formativos de los últimos tiempos: el movimiento filosófico generalmente conocido como ‘existencialismo’” (1971, p. viii). Asimismo, señala que en “los contornos del universo de Stirner son reconociblemente los del universo trazado por los existencialistas”, y que sin la particular filosofía de Stirner “la cartografía metafísica del existencialismo estaría incompleta, ya que la posición filosófica que ocupa constituye, de hecho, uno de los hitos que los existencialistas han identificado en su proceso crítico” (1971, p. viii).

⁴

“*Fais-toi valoir toi-même*” (“valórate a ti mismo”) parece una traducción libre de “*Verwerte Dich!*” (Stirner, 1845a, p. 172), que podría traducirse más literalmente como “¡Utilízate!” o “¡Úsate a ti mismo!”

¿Y cuáles son estas similitudes? Para Copleston, que afirma que hay quienes desean ver en la filosofía stirneriana “una cierta afinidad espiritual con el existencialismo, y hay al menos alguna base para ello” (Copleston, 1994, p. 303), la semejanza se halla en la concepción del *Einzig*: “Difícilmente se puede decir que el énfasis en el tema de la propiedad sea una característica del existencialismo, pero el tema del individuo único y libre ciertamente lo es” (Copleston, 1994, p. 303). Read argumenta que la “mayor contribución [del existencialismo] a la filosofía [es que elimina] todos los sistemas de idealismo, todas las teorías de la vida o el ser que subordinan al hombre a una idea, a una abstracción de algún tipo” (1952, p. 10), razón por la cual se puede decir que “en este sentido, el existencialismo tiene mucho en común con el egoísmo de Max Stirner” (p. 10). Igualmente, para Leopold, es en la concepción antiidealista del *Selbst* (el yo en tanto que mí mismo, en su mismidad) como existencia inesencial con capacidad consustancial de *poiesis*, de crear, donde se puede identificar la semejanza principal del pensamiento stirneriano con el existencialismo. Así, afirma que “en la década de 1960, Stirner fue redescubierto nuevamente, esta vez como un pensador con afinidades conceptuales con el existencialismo, por ejemplo, en su concepción anti-esencialista del yo como una ‘nada creadora’” (Leopold, 1995, pp. xi-xii). Opinión compartida por Penzo: “Solo hacia los años cincuenta, pensadores abiertos a la temática existencial como M. Buber y A. Camus logran poner en evidencia algunos rasgos existenciales del pensamiento filosófico de Stirner” (1991, p. 760). Paterson, por su parte, defiende que “el punto de partida tanto para Stirner como para los existencialistas es esta experiencia crucial de la falta de sentido de todas las cosas” (1971, p. 317), a la que denomina experiencia del desarraigado. Según este autor, “mientras que los existencialistas buscan, por uno u otro medio, superar esta condición de desarraigado, es resolución explícita de Stirner aceptar esta condición, de afirmarse en la dimensión del desarraigado como su morada y provincia elegida libremente” (Paterson, 1971, p. 317)⁵. Helms, por su parte, esgrime que Arvon “considera a Kierkegaard como un mediador entre Stirner y el existencialismo” (Helms, 1966, p. 495), y que asimismo se han trazado líneas de desarrollo filosófico Stirner-Heidegger-Sartre. Además, asegura que “un análisis necesario de las fuentes ideológicas del existencialismo demostrará que tanto Sartre como Camus, quien se presenta nominalmente como crítico de Stirner, han probado del *Einzig*” (1966, p. 496).

Sin embargo, y dado que, como afirma Pamminger, “sería mucho más fácil decir lo que Stirner no es que tratar de explicar qué es o en qué marco filosófico

⁵ “Los lectores pueden no aceptar que la solución egoísta propuesta por Stirner sea realizable en los términos que propone (o deseable, si es realizable); pero ciertamente debe reconocerse que sus descripciones de desarraigado, soledad, destructividad y esterilidad interior –en la figura de *El Único* [sic]– representan una contribución a la fenomenología del desarraigado que es de la más inmediata relevancia para cualquiera que se preocupe por comprender y evaluar esa peligrosa condición” (Paterson 1971, p. 317).

encaja" (2003, p. 16), tampoco ha pasado desapercibido que "si bien existen algunas similitudes con la filosofía de la existencia y el existencialismo, también hay diferencias fundamentales entre ambas corrientes de pensamiento" (p. 16). Ciertamente, en esta discusión no solo se hallan las referencias al carácter existencialista (preeexistencialista o protoexistencialista) del pensamiento stirneriano, sino que, como indica Holbrook, también se ponen en tela de juicio las diferencias existentes entre ambas propuestas filosóficas marcando con ellas ciertas distancias entre stirnerianismo y existencialismo. Así, sostiene tajantemente que "estaríamos equivocados al tomar a Stirner como el más existencial de los filósofos" (1977, p. 383), porque aunque, al indagar en las similitudes de sus pensamientos, "Stirner puede incluso parecerse a Kierkegaard" (p. 383), dice que, sin embargo, el bayreutense "es solo una 'especie de imagen diabólica' del filósofo danés del temor" (p. 383); por lo que concluye que, en realidad, y pese a las semejanzas, más que un filósofo existencialista, en último término "Stirner representa un desafío al 'viejo' existencialismo" (p. 383) personalizado en el filósofo danés. Paterson señala a este respecto que, aunque la negación "se produce ante las mismas alternativas y problemáticas que el existencialismo nos insta a enfrentar" (1971, p. viii), el pensamiento filosófico stirneriano supone en cambio "una negación sistemática de todas las soluciones existencialistas típicas" (p. viii). Por esto, y por el hecho insoslayable de que, efectivamente, en términos históricos, la filosofía stirneriana "pertenece a una tradición diferente, y aunque su orientación dentro del marco existencialista es indiscutible" (p. viii), expone que "describir a Stirner como un 'preeexistencialista' sería, sin duda, engañoso y, en cualquier caso, poco informativo" (p. viii). De modo que, pese a que "su anclaje moral y metafísico, sea cual sea su ubicación exacta, tiene claras conexiones con la visión existencialista del mundo" (p. viii), en última instancia, la filosofía de Stirner se define "en oposición a la mayoría de las posturas existencialistas" (p. viii). Por esto, sentencia, "sería erróneo esperar una similitud estrecha entre las posturas morales y políticas de Stirner y las sostenidas por cualquier pensador existencialista del siglo XX" (p. 122). Pese a ello, y a que, dice, "las afinidades de Stirner con el existencialismo son metodológicas, conceptuales o estructurales, y de ningún modo denotan una similitud de respuesta o una preocupación común" (p. 163), sostiene igualmente que

la visión del mundo de Stirner se asemeja, en varios aspectos significativos, a las visiones del mundo propuestas en el siglo XX por ciertos pensadores existencialistas prominentes, cuyos intereses y perspectivas puede decirse que anticipó en cierta medida. (p. 122)

Y que, amén de sus diferencias, tanto Stirner como los existencialistas modernos "operan en la misma perspectiva filosófica y [...] abordan el mismo problema fundamental" (p. 122). Por esto, asegura que "no es tan sorprendente

que los estudiosos hayan percibido, aunque sea de manera incidental, ciertas vagas afinidades entre la filosofía de Stirner y la de los existencialistas ateos como Sartre” (p. 163). De hecho, afirma que “los puntos de contacto entre Stirner y un pensador como Sartre son numerosos y explosivos” (p. xii). Es decir, que no es igual, pero es lo mismo. O como sentencia Read: “Stirner es uno de los filósofos más existencialistas de todos los tiempos, y varias páginas de *El único y su propiedad* parecen anticipar a Sartre” (1952, p. 24). Indagaremos en esta aseveración más allá de la hipérbole.

3. Stirner, el existencialismo y los existencialistas

Además del silencio anestirneriano, otro de los grandes problemas a la hora de abordar el estudio de la relación o influencia de la filosofía de Max Stirner con o en las corrientes y autores existencialistas estriba en la delimitación de qué se considere, filosóficamente hablando, existencialismo, de cuáles sean sus fundamentos teóricos y cuáles sus límites filosóficos. Especialmente porque, como afirma Jaspers, “todos los autores que se consideran sus inauguradores lo han repudiado” (2010, p. 96). Ricoeur, por ejemplo, afirma que Gabriel Marcel “rechaza que se le considere existencialista cristiano” (2001, p. 15); tal y como refrenda Alcorlo:

En 1946, en el Congreso de filosofía de Roma, [Marcel] rechaza la etiqueta de “existencialista”, si bien toda su obra puede denominarse una “filosofía de la existencia”. De esta manera rechaza todo aquello que pueda parecer una especie de estudio sistemático de la estructura de la existencia humana. (Alcorlo, 2005, p. 11)

De hecho, el propio Marcel habla de “la noción tan confusa de filosofía existencial” (2005, p. 148). Igualmente, afirma Ortega y Gasset a pie de página en *Idea del teatro* que

solamente como síntoma de puerilidad e inconsciencia que actúa en todo este revuelo de la moda “existencialista”, baste advertir que el autor a quien se atribuyen sus tesis principales –Heidegger– ha protestado de que a su filosofía se la llame “existencialismo”. Así, nada más, nada menos. (1964c, p. 495)

Resulta curioso que, como Heidegger, el propio Ortega también se apresurase en dejar claro que su filosofía en ningún caso podría ser considerada existencialista ya que el existencialismo, al que califica como una “serie de irresponsabilidades, de tonterías y, en suma, de un típico ‘señoritismo intelectual’” (p. 495), es un

planteamiento filosófico erróneo desde lo más básico, como señala en *Prólogo para alemanes* cuando habla de “ese equívoco ‘pensar existencial’” (Ortega y Gasset, 1965a, p. 47), o como afirma en *Vives-Goethe*:

Algunos grupos de escritores europeos, menos numerosos que rumorosos, pretenden hoy retrotraer al hombre a la nada y dejarlo en ella instalado. Mucho habría que hablar sobre este brote de inspiración nihilista que se llama a sí propio “existencialismo”. (Ortega y Gasset, 1965d, p. 566)

Y marca diferencias cuando afirma que su “doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista” (1964b, p. 188). Es cierto que autores como Ortega y Gasset o Marcel se hallan en las antípodas de algunas posiciones filosóficas axiales de una parte del existencialismo, y muy especialmente del pensamiento de Stirner, como el antiidealismo (y el antirracionalismo⁶) –según el propio Ortega y Gasset, su razón vital, “cuál razón es sustantiva y radicalmente vital, pero es, no menos, razón” (Ortega y Gasset, 1965a, p. 47)–, como el nihilismo radical o como la idea del absurdo de la existencia. Mas de igual manera, el existencialismo ateo se halla en las antípodas del existencialismo cristiano kierkegaardiano en cuestiones religiosas y de fe, sin que por esto dejen de ser todos ellos, de un modo u otro, existencialistas, dadas las múltiples coincidencias en lo que a los fundamentos filosóficos se refiere. Además, cabe resaltar que, al referirse al existencialismo, Ortega

⁶ Julián Marias señala que la filosofía de Ortega y Gasset no puede ser considerada existencialista en tanto que el rasgo diferencial del existencialismo es el irracionalismo, frente al cual “la metafísica de Ortega [...] se define esencialmente por el uso del método de la razón vital” (1953, p. 24). Por esto, Marias afirma respecto de las relaciones de “la filosofía española de nuestro tiempo [s. XX]” (p. 25) con las filosofías existencialistas, que el pensamiento de los filósofos españoles es “–por razones históricas clarísimas– otra cosa bien diferente” (p. 25) al existencialismo. También Marcel dice separarse de los existencialistas en la negación, por parte de algunos de estos, del más allá trascendente, de “filósofos existencialistas tales como Heidegger o Jaspers que, explícitamente o no, se pronuncian contra toda realidad del más allá, del *Jenseits*” (Marcel, 2005, p. 267). Esta posición que considera la vida material y la razón como partes de una dialéctica es criticada por Ortega y Gasset, siendo una de las líneas principales de separación de este y de Marcel con otras formas de existencialismo y, radicalmente, con el pensamiento de Stirner. Así, asegura en *Meditaciones del Quijote*: “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!” (Ortega y Gasset, 1966, p. 353). Sea como fuere, en ningún caso podría calificarse la articulación filosófica stirneriana como irracionalista, sino como antiidealista. El materialismo stirneriano no niega las ideas (ni la metafísica) –más allá del nihilismo radical de su pensamiento que califica al *Einzig* como *nada*, siendo *nada*, por ende, también sus obras–, sino que propone una inversión de su valor, para señalar con ello su *vera natura* instrumental, ergo, la conveniencia del uso interesado de las mismas, no su negación.

y Gasset habla de una filosofía “que con un retraso de veinte años con respecto a Alemania y de veinticinco con respecto a España está ahora de epidémica moda en París” (1965c, pp. 215-16). Esta idea de que la suya propia precede, como la existencia a la esencia, a la filosofía del existencialismo es repetida varias veces a lo largo de su obra. Así, escribe:

Con lamentable frivolidad, que lleva a confundir muchas cosas, se atribuyen ideas como esta [que la vida es vivir el porvenir] al existencialismo, cuando había sido enunciada por otros muchos años antes, por ejemplo, por mí y, antes que por mí, por Dilthey [...] (Ortega y Gasset, 1965d, p. 587).

Y también:

Los llamados “existencialistas”, que arman ahora en Francia su algarabía de grajal y que con veinte años de retraso sobre Heidegger y más de treinta con respecto a nosotros acaban ahora de desembocar en la filosofía de la vida [...] (Ortega y Gasset, 1965c, pp. 85-86)

Reconociendo con esto abiertamente las coincidencias entre la denominada filosofía existencialista y la suya, que, aunque diferente (por ejemplo, más influenciada por Dilthey y Husserl), comparte no pocos pilares filosóficos. Y de la misma forma, pese a que Marcel “reconoce su conflicto con Sartre, que fue quien le tildara de ‘existencialista cristiano’” (Alcorlo, 2005, p. 10), sin embargo, “llega a confesar que su filosofía es vecina a la de Jaspers, Heidegger y Buber” (p. 10).

En todo caso, atendiendo a la obra stirneriana caben destacar, como temas y concepciones afines a los diferentes existencialismos, los del *Einzig*, es decir, el *Único* en tanto que *Selbst* (mí mismo) como fundamento; el materialismo antiidealista; el absurdo y el drama inherente al hecho de ser (base de su nihilismo radical); la vida y la existencia como esencia previa a esencia alguna; y la libertad consustancial al individuo y el imperativo de actuar.

En general, según Stirner, el fundamento de cada cual se halla en su condición de *Selbst*, es decir, su mismidad, lo que es más allá incluso de su etiqueta de *Único*, su existencia material real previa a cualquier lenguaje. En el momento en que se nombra algo ya se está interpretando: se está creando, por tanto. Siendo cada ser humano en el orden de las cosas poco menos que nada, y como todas las demás, una *res existens* o *res realis*, resulta ser una nada real y material capaz de crear, capaz de significar. Todo cuanto ha significado es propiedad del *Einzig* significador, y su función más primitiva es la de usarlo en su propio beneficio. Aunque sujeto a los límites de su materialidad fáctica, su hacer libre es previo a

cualquier decir, esto es, a cualquier pensar e idea suya, incluida la idea de libertad. Le es consustancial, esto es, le vienen dadas, la existencia (vida) material, la libertad y la unicidad (mismidad); las ideas y significaciones, en cambio, las ha creado o las ha aprendido después y, por ende, son propiedad suya. El *Einzig* stirneriano no remite a un yo al modo de un yo absoluto fichteano, frente al que opone su concepción, sino que el yo stirneriano más que un yo es un mí (*Selbst*). Así, afirma que “no se trata de que el ego ‘sea’ todo, sino que ‘destruye’ todo, y solo el Yo que se aniquila a sí mismo, el Yo que nunca ‘es’, el Yo ‘finito’, es realmente Yo” (Stirner, 1845a, p. 184). Y añade: “Fichte habla de un Yo absoluto, en tanto que Yo hablo de Mí, del Yo transitorio” (p. 184). Este mí finito y material, corpóreo, es el único verdaderamente existente. Para Stirner, cada *Einzig*, en tanto que *Selbst*, es más que judío o más que cristiano, más que liberal o socialista, más que ser humano, dado que “todo eso son ideas, pero tú tienes un cuerpo” (p. 67). Un mí mismo previo a cualquier etiqueta que, según Camus, quien dedica un epígrafe de *El hombre rebelde* a la propuesta filosófica stirneriana, Stirner quiere distinguir del “Yo absoluto de Fichte reduciéndolo a lo más particular y fugitivo que tiene. ‘Los hombres no le nombran’, es el único” (Camus, 1978, p. 62). Así, asegura el pensador bayreutense: “No pude encontrarme a *Mí mismo* mientras me buscaba como hombre. Ahora, sin embargo, al ver que el hombre aspira a convertirse en *Yo* y a alcanzar una corporeidad en *Mí*, me doy cuenta de que todo depende de *Mí*, y que el hombre está perdido sin *Mí*” (Stirner, 1845a, p. 73). Por esto, le pregunta Stirner a quienes le califican como ser humano:

¿Qué soy Yo para ti ahora? ¿Acaso este Yo corpóreo, tal como soy y existo? Nada menos que eso. Este Yo corpóreo con sus pensamientos, decisiones y pasiones es, a tus ojos, un “asunto privado” que no te concierne, es una “cosa en sí”. Como una “cosa para ti” solo existe mi concepto, mi concepto de género, solo el hombre, que, aunque se llame Hans, bien podría ser Peter o Michel. Tú no ves en Mí a Mí, el corpóreo, sino algo irreal, un espectro, es decir, un hombre. (Stirner, 1845a, p. 91)

Martin Buber afirma que “el ‘Individuo’ de Kierkegaard tiene en común con el ‘Único’ de Stirner, como su punto opuesto, el hecho de que ambos son conceptos límite, pero no comparten más que esto, aunque tampoco menos” (Buber, 1936, p. 301). Según Buber, puede señalarse el concepto stirneriano de *Einzig* como el primero respecto del acento en el individuo en tanto que existente:

Pocos años antes de que Kierkegaard, bajo el título *El punto de vista para mi actividad como escritor*, esbozara su “informe a la historia”, en cuyos “apéndices” la categoría del *individuo* encontró su formulación más precisa, Max Stirner escribió su libro sobre el *Único*. Este también es un concepto límite, como el del *individuo*, pero proviene del extremo opuesto. (Buber, 1936, p. 301)

En la citada obra, Kierkegaard sentencia que el “asunto del individuo es lo más decisivo” (Kierkegaard, 1962, p. 122). Según Martin Buber, para Stirner, al que denomina Protágoras alemán y califica de “nominalista patético y desenmascarador de ideas”, lo único real y primariamente existente “es este *Único* que se ‘consume a sí mismo’ en el ‘autodisfrute’” (Buber, 1936, p. 301), y su filosofía tiene el objetivo de eliminar los residuos del idealismo alemán y apologizar “al individuo concreto que se encuentra a sí mismo como *el yo único*, como el portador del mundo, es decir, de *su mundo*” (p. 301). D’Ambrosio, quien esgrime que, a diferencia del existencialismo del siglo XIX, que “está impregnado de una ética de la responsabilidad”, expone que los existencialismos kierkegaardiano y stirneriano son fruto “de una reflexión individual” (2006, p. 1), con la diferencia de que lo que en Stirner es “alienación y miseria humana”, en Kierkegaard “se traduce en una especie de deber interior que crece incessantemente ante la figura de Cristo, acompañado de una crítica radical hacia la manera en que los creyentes de la época vivían la religión cristiana” (p. 2). Asevera Paterson que si frente a Kierkegaard, que “abraza el cristianismo con la esperanza de alcanzar un nuevo ser en Dios” (1971, p. 164), el *Einzig* nihilista stirneriano “es el hombre que resueltamente elige vivir solo para sí mismo frente a la nada con la que sabe que su situación está definida” (p. 164), se puede señalar también la postura existencialista de Sartre, que adopta “una especie de humanismo desesperado, desafiando valientemente la absurdidad a la que está condenado todo esfuerzo humano” (p. 164). De la misma forma, puede hacerse una comparativa entre Stirner y Heidegger a este respecto dado que “el *Esserci [Dasein]* heideggeriano y el *Único* stirneriano comparten tanto el paso de un estado inauténtico a uno auténtico, como la conciencia de que la verdadera esencia del hombre es su existencia” (D’Ambrosio, 2006, p. 25). McQuinn, por su parte, escribe que “el *Único* de Stirner obviamente debe ser visto como prefigurando el *Dasein* de Martin Heidegger, aunque, una vez más, en una forma mucho más radical y sin presuposiciones” (2012, p. 26), sobre todo en lo que se refiere al pilar maestro de la modernidad: al *cogito* cartesiano. Así, afirma:

Aunque el intento de Heidegger, con su concepción de la ‘precomprensión’ del *Dasein*, de rechazar el *Cogito* cartesiano mientras se aferra al Ser, finalmente fracasa, el rechazo más radical de Max Stirner del *Cogito* de Descartes y su dualismo de mente y cuerpo tiene éxito al insistir en abandonar no solo la reificación involucrada en cualquier concepto fundamental de un *ego* independiente como sujeto pensante, sino también la reificación necesariamente involucrada en la construcción de todas y cada una de las ideas fijas de la ontología especulativa, incluyendo incluso conceptos ontológicos fenomenológicos como *Dasein*. (p. 26)

Asimismo, se puede decir con Isabel Aísa que “Karl Jaspers (1883-1969) considera la existencia individual el centro de su pensamiento, en el cual tienen un

peso decisivo su reacción contra Hegel y su admiración por Kierkegaard” (2015, p.173). E igualmente, Ortega y Gasset señala la axialidad del individuo. El hombre del siglo XIX, dice en *Meditaciones del Quijote*, cultivó la vida social, política, sin embargo, “lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intranscendente” (1966, 319). Cuando en realidad, asevera, “la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato” (p. 321). Según Ortega, “vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa” (p. 321). De modo que comparte con Stirner la fundamentalidad del individuo y su existencia: “Yo no soy más que un ingrediente de esa realidad radical ‘mi vida’, cuyo otro ingrediente es la circunstancia” (1964a, p. 34). En mucho y pese a las evidentes distancias, el orteguiano “yo soy yo y mi circunstancia” (1966, p. 322) queda expresado en el stirneriano *yo soy mí mismo*.

La de la existencia es otra de las cuestiones fundamentales de la filosofía de Stirner. A lo largo de *El único y su propiedad*, y desde el comienzo, donde realiza una genealogía de las concepciones acerca de la vida en la Antigüedad y la modernidad, sostiene la primacía de la existencia frente a cualquier esencia, que “no es nada superior, no es ni más elevado ni más general” (Stirner, 1845a, p. 21), y que, de existir, la esencia del *Einzig* que es cada cual “es única como tú mismo, porque tú lo eres” (p. 21); que es lo mismo que no tenerla. Antes que todo posee existencia, una vida que le viene dada y un cuerpo material, que es en lo que esta consiste. Para Stirner, la vida es lo corporal. Un cuerpo con capacidad de idear, de crear ideas, que son siempre *a posteriori* e inferiores a su creador. Por esto, asegura:

Por encima del hombre corpóreo no existe nada superior, como su humanidad, la libertad, etc. [...] Si, en cambio, concibo la idea como mi idea, entonces ya está realizada, porque yo soy su realidad: su realidad consiste en que yo, el corpóreo, la poseo. (p. 195).

Efectivamente, la concepción stirneriana del *Einzig* como *Schöpferisches Nichts* [nada creadora] –“Yo [no] soy nada en el sentido de la vacuidad, sino la nada creadora, la nada de la cual yo mismo, como creador, lo creo todo” (p. 2)–, señala que el mundo espiritual del lenguaje y el pensamiento, las ideas, son creación del *Único* cuya realidad primera se reduce a la corporalidad viva, a la existencia material: “Si destruyo su corporeidad, los reintegro en la mía y digo: solo yo soy corpóreo. Y ahora tomo el mundo como lo que es para mí: mío, mi propiedad; lo relaciono todo conmigo” (pp. 5-6). Las esencias son ideas. Pero las ideas son creaciones del existente, de forma que la existencia sin ninguna duda precede a la(s) esencia(s), de la(s) que el individuo material, corporal, existente, es creador. “Ninguna idea tiene existencia, pues ninguna es capaz de encarnarse” (p.

199), dice Stirner, quien asevera que por mucho empeño que se ponga en querer corporeizar las ideas, estas “siempre conservan algo incorpóreo” (p. 199). Por eso, el *yo* stirneriano, que no es un *yo*, que es un *mí* (*Selbst*), tiene existencia, no esencia, sea cualquiera que sea y se coloque donde se coloque, tal y como afirma cuando escribe: “No soy ni Dios, ni el hombre, ni el ser supremo, ni mi esencia, y por eso, en el fondo, es indiferente si pienso la esencia dentro de mí o fuera de mí” (p. 16). El *Einzig*, existencia material, es previo por ello también a todo lenguaje, aunque lo denomine *Einzig*, ni siquiera esta palabra puede aglutinar o concebir dentro de sí el contenido ontológico completo de aquello existente, vivo y corporal que es cada *Selbst*, tal y como señala también en su réplica titulada *Recensores de Stirner*, cuando asegura que lo que él mismo nombra cuando se refiere al *Einzig* “no es una palabra, ni un pensamiento, ni un concepto. Lo que él dice no es lo que quiere decir, y lo que quiere decir es indecible” (Stirner, 1845b, p. 2). En último término, el *Selbst* que es cada cual, el individuo humano en su unicidad y mismidad, es inefable, a la par que impensable. Así, sostiene que el *Einzig* “es una palabra, y con una palabra uno debería poder pensar en algo; una palabra debería tener un contenido de pensamiento. Pero ‘el Único’ es una palabra sin pensamiento, no tiene contenido de pensamiento” (p. 3). Mas, si esto es así, ¿cuál es pues su contenido?, se pregunta el filósofo bayreutense. Y responde: “Algo que no puede existir por segunda vez y, por lo tanto, tampoco puede ser expresado; porque si pudiera expresarse, si real y completamente pudiera expresarse, entonces existiría por segunda vez, estaría presente en la ‘expresión’” (p. 3). Porque, dice, cuando se es calificado (hombre, cristiano, espíritu), se es reconocido como esa idea, pero no como se es verdaderamente. Porque lo que se es verdadera y realmente está allende (aquende) las palabras. Y por ello,

solo cuando nada se dice de ti y solo se te nombra, eres reconocido como tú. [...] El Único no dice nada porque solo es un nombre, solo dice que tú eres tú, y nada más que tú, que eres un único tú o tú mismo” (p. 4).

Para Stirner, del que D’Ambrosio dice que no es un mero nominalista dado que “su obra pone en evidencia la naturaleza misma del lenguaje” (2006, p. 3), las palabras, como las ideas, “no tienen ‘carne’ y, por tanto, están condenadas a permanecer eternamente vacías” (Stirner, 1845b, p. 4), puesto que sin su creador no son nada.

Pero la definición del *Einzig* como nada creadora supone, sobre todo, enfatizar su capacidad, no solo para crear en general, sino para crearse a sí mismo, antecediendo así esta idea de base existencialista –según Sartre, el principio primero del existencialismo está formado por tres ideas básicas: la precedencia de la existencia sobre la esencia, el nihilismo ontológico (el ser humano considerado

como nada) como punto de partida, y la capacidad creadora de tal nada junto a su necesidad de crearse a sí mismo, de hacerse: “Tú mismo eres un ser superior a lo que eres, y te superas a ti mismo [...] no solo eres criatura, sino también tu propio creador” (Stirner, 1845a, p. 18). Como, igualmente, afirma cuando dice:

No me doy por supuesto, porque me establezco o creo en cada momento, y solo soy a través de que no soy supuesto, sino que soy establecido, y nuevamente solo en el momento en que me establezco, es decir, soy creador y criatura en uno. (p. 81)

Ya para Kierkegaard el individuo no es solo lo más fundamental, sino también una aspiración. Como en Stirner, vemos el tema de la necesidad de llegar a ser. Así, defiende que “los hombres deben convertirse en individuos únicos para captar la verdadera impresión cristiana de lo que es el cristianismo” (Kierkegaard, 1962, p. 133), que “nadie, absolutamente nadie, está excluido de convertirse en un individuo, excepto aquel que se excluye a sí mismo al convertirse en multitud” (p. 119). Un individuo que tiene que hacerse en la soledad de un mundo en el que, como el *Einzig* stirneriano, es único: “Como individuo único, está solo, solo en todo el mundo, solo ante Dios” (p. 135). En este sentido, defiende Aísa que también

en Jaspers, filosofía y vida son inseparables: no el mero vivir, en el que la necesidad y el pragmatismo imperan, sino el vivir como dinamismo en el que cada uno deviene su propio sí mismo en libertad. El término “auténticidad” explica esa unidad. (Aísa, 2005, p. 173)

En la misma línea, afirma D’Ambrosio que “tanto Stirner como Heidegger no hacen ninguna diferencia entre existencia y esencia” (2006, p. 23), que ciertamente “ambos sostienen que la verdadera esencia del hombre es su existencia” (p. 23). Tal y como el propio Heidegger confirma cuando asegura en *Ser y Tiempo*: “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger, 1997, p. 67). Ortega y Gasset asimismo señala que

la vida nos es dada, [...] nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacernosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. (1964a, 13).

Como para Stirner, y como para muchos autores de los existencialismos, para Ortega y Gasset, dado que no es una cosa, “es falso hablar de la naturaleza humana, [...] el hombre no tiene naturaleza” (p. 24), ni esencia previa a la existencia, a la vida que le es dada a cada cual; aunque la concepción orteguiana está mucho más

cercana a la diltheyana en este aspecto: “El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia” (p. 41). O lo que es igual, que el ser humano tiene que hacer(se). Así, dice: “El hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia” (p. 13). Consideración en la que también coincide el feminismo existencialista de De Beauvoir con la famosa fórmula: “No se nace mujer, se llega a serlo” (2015, p. 371), o las ideas expuestas por Sartre en su conocido *El existencialismo es un humanismo*, donde dice:

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que, si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo. (pp. 30-31).

Principio primero y axial de toda filosofía existencialista y en la que convergen Stirner, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Ortega y Gasset, De Beauvoir, Sartre o Marcel. Según Ortega y Gasset, además, el matiz se halla no meramente en que el ser humano se vea obligado a hacer o hacerse, sino que además este hacer tiene naturaleza de indeterminado. Así, afirma que los seres humanos “nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado” (1964a, p. 13), y por esto, siempre, “antes que hacer algo tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer” (p. 13). Es decir, que el ser humano es consustancialmente libre. Aunándose de esta manera en el (en cada) *Einzig* existencia y libertad.

Como la existencia, también la libertad le es inherente, y la necesidad de actuar. E igual que nadie puede dar la existencia cuando ya se posee, tampoco puede otorgarse la libertad, que, como aquella, también le es consustancial y, por naturaleza, de su propiedad. Igual que en Kierkegaard, Ortega y Gasset, Jaspers, Heidegger, Sartre, De Beauvoir, Camus o Marcel, el *Einzig* según Stirner es libre por naturaleza. Por eso no cree en la idea de libertad. Toda idea de libertad es una creación (o aprehensión, en tanto que aprendizaje) del y posterior al *Único*. Libertad que, además, en tanto que idea, se convierte en una meta (reconociéndose con ello que no se posee). Para Stirner, la libertad no tiene sentido porque ya se

es libre. Si no se posee quiere decir que ha sido robada. Enajenada la libertad, y en pos de alcanzarla, diferencia Stirner entre autoliberación y emancipación –“Selbstbefreiung und Emanzipation” (1845a, p. 88)–. Emancipación supone pedir, solicitar la libertad a quien la ha robado. Autoliberación implica tomarla (por las buenas o por las malas). Si no se posee es porque ha sido ilegítimamente arrebatada, lo que dota de legitimidad a cada cual para tomar lo que de cada cual es, autoliberándose, pues emanciparse significaría pedir por favor la libertad consustancial al *Einzig* a quien la robó. Puesto que antes que nada existe y es libre y, por ello, está condenado a hacer(se), a orientarse en la vida y darse su propio sentido, de inicio, el *Einzig* carece de él, es un puro sinsentido; un absurdo. Afirma Stirner que “desde el instante en que ve la luz del mundo, el hombre busca emerger del caos en el que —junto con todo lo demás— ha sido arrojado y revuelto, para encontrarse a sí mismo y conquistarse” (1845a, p. 3). Esta consideración aparece constantemente en una gran parte de los existencialismos. Así, Quiles afirma de Sartre: “El principio fundamental de su filosofía es el absurdo y la sinrazón, desde el momento en que niega el valor de las esencias, y afirma que la existencia precede a la esencia” (1949, p. 105). Esta es una idea muy presente en los grandes existencialistas europeos del siglo XX, especialmente de la escuela francesa. Además de Sartre, Camus afirma en *El mito de Sísifo* que cualquier ser humano puede sentir “la sensación de absurdo a la vuelta de cualquier esquina” (1995, p. 25), y que la inteligencia le dicta que “este mundo es absurdo. [...] Todo lo que se puede decir es que este mundo, en sí mismo, no es razonable” (p. 36). Un absurdo que, afirma, depende tanto del ser humano como del mundo: “No puede haber absurdo fuera de un espíritu humano. Así, lo absurdo termina, como todas las cosas, con la muerte. Pero tampoco puede haber absurdo fuera de este mundo” (p. 36). Idea también defendida por Marcel:

Hay un plano donde, no solamente el mundo no tiene sentido, sino que hasta es contradictorio plantear la cuestión de saber si tiene uno; es el plano de la existencia inmediata; es necesariamente el de lo fortuito, es el orden del azar. (1956, p. 10)

Junto con lo absurdo del mundo o la existencia, la inesencialidad y libertad consustanciales al individuo también llevan como consecuencia a las ideas de la angustia y de la vida entendida como drama. Así, Marcel afirma que “toda vida humana se desarrolla a la manera de un drama” (p. 20), y también Ortega y Gasset, pese a criticar la centralidad existencialista de la angustia, algo que califica de actitud melodramática⁷, cuando, sin embargo, sentencia en *Historia como sistema* que “El

⁷

“No, no; el filósofo no puede dejar ‘sin trabajo’ al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la ‘creencia’ pero no de la utopía sutilísima que es la Verdad” (Ortega y Gasset, 1965b, p. 316).

hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama" (1964a, p. 32). Las conexiones entre los planteamientos axiales de las filosofías existencialistas y los de la de Stirner son evidentes, claros y distintos, independientemente de las razones de tales coincidencias.

4. Conclusión

Atendiendo a todo lo anterior resulta más que plausible enmarcar el pensamiento stirneriano, históricamente incluido en la bibliografía anarquista, como parte de esta tradición de pensamiento de gran calado en los últimos casi dos siglos denominada como filosofía existencialista. Puede apreciarse con nitidez que hay argumentos de peso para relacionar las ideas de Stirner con las de muchos de los principales filósofos existencialistas, y el estudio de *El Único y su propiedad* muestra sin cortapisas cómo, pese a las diferencias, las concepciones fundamentales stirnerianas tienen un fuerte componente existencialista, en el sentido de que anteceden a algunas de las consideraciones filosóficas nucleares, básicas y profundas que sustentan las respectivas derivaciones y desarrollos filosóficos específicos de las filosofías que pueden ser denominadas como existencialistas⁸. Por esto, más que simplemente una respuesta, aparece una pregunta: ¿qué impide, no ya afirmar, sino, cuando menos, cuestionar la posibilidad de considerar la de Max Stirner, junto con la de Søren Kierkegaard, como obra iniciadora o precursora de la filosofía existencialista? (Siempre desde la premisa de que, atendiendo a su pensamiento, cualquier *ismo* sería radicalmente rechazado por Stirner, como tantos existencialistas hicieron posteriormente con las adscripciones de sus respectivos pensamientos filosóficos o parte de los mismos

⁸ Asimismo, Stirner antecede al existencialismo en su diálogo con el marxismo (en el caso de Stirner, confrontación). No solo iniciador, sino que, además, la suya fue la única filosofía con rasgos existencialistas que entró en debate teórico con el propio Karl Marx. Así, asegura Paterson que "es casi seguro que se trata del diálogo más temprano, registrado o no, entre el marxismo y el existencialismo, y también representa la única ocasión histórica en la que los propios fundadores del marxismo emitieron un juicio sobre una filosofía existencialista" (1971, p. 123). Por esto afirma que "si la postura filosófica de el *Único* puede describirse propiamente como 'existencial', tanto *El Único y su propiedad* como *La ideología alemana* adquieren una nueva e inusitada relevancia, ya que el debate de 1845 resulta ser el primer diálogo registrado entre el marxismo y un tipo de filosofía existencial" (p. 123). La investigación del diálogo histórico entre existencialismo(s) y marxismo(s), partiendo de la consideración de la filosofía stirneriana como existencialista y de *La ideología alemana* como paradigma del posicionamiento de Marx y Engels acerca del existencialismo (del stirneriano), puede considerarse como un campo fértil de investigaciones filosóficas.

a las corrientes existencialistas). Lo que situaría a este filósofo alemán y a sus contundentes propuestas en la génesis de la filosofía existencialista. Iniciando de manera ideal una de dos líneas dentro de esta corriente: la línea kierkegaardiana, de corte más racionalista, afirmativa y esencialista, en la que podemos enmarcar a Ortega y Gasset o a Marcel, y de manera ya lejana, fronteriza, las filosofías de la vida de Dilthey y Husserl; y en la stirneriana, antiidealista, de transvaloración de la metafísica, nihilista, cabe citar pues a Heidegger, Jaspers, Sartre, De Beauvoir o Camus. De hecho, y pese a la costumbre de repetir lo contrario, en realidad existen tantas, si no más, similitudes fundamentales de las filosofías existencialistas en general con la de Stirner, que con la de Kierkegaard. Lo que indica: i) la identificación de un cambio de paradigma filosófico antihegeliano a partir de la segunda mitad del siglo XIX que determina una parte muy relevante de toda la filosofía posmoderna, que llega cuando menos hasta fines del siglo pasado, y de la que, en mucho, la filosofía de hoy sigue en importantes aspectos siendo heredera; ii) la necesidad de ensanchar la significación de lo qué es el existencialismo y empezar, con la ventaja científica que la distancia comienza a otorgar a los historiadores (de la filosofía), a hablar quizás de existencialismos, en plural; y, iii), la más importante en lo que al tema aquí tratado se refiere, la conveniencia de (re)leer el pensamiento de Stirner en clave existencialista, dado que, de manera predominante, las interpretaciones de las ideas stirnerianas han sido hasta el momento de corte generalmente individualistas (egoístas) o anarquistas. El silencio anestirneriano pone en duda la influencia de Stirner en filosofías existencialistas posteriores. En caso de que sea cierto, de no haber ninguna influencia, y dada la también coincidencia filosófica y espaciotemporal con Kierkegaard, resulta todavía más relevante la consideración de la stirneriana como filosofía existencialista dado que ello lleva a la pregunta de si es el surgimiento de esta corriente tan heterogénea, en diversas líneas, fruto de la necesidad, es decir, una consecuencia lógica e ineludible del propio devenir histórico de la filosofía poshegeliana. Son múltiples las investigaciones y lecturas que se pueden realizar todavía respecto de las posibles semejanzas de la filosofía de Stirner con el pensamiento existencialista (por supuesto, también por esto, sobre el debate de qué sea o qué haya sido la filosofía existencialista, en general) o su influencia más o menos directa, explícita o implícita en propuestas ulteriores. Mientras tanto, a tenor de la filosofía del bayreutense y a la vista de la comparativa con las principales articulaciones filosóficas consideradas como tal, surgidas después de *El Único y su Propiedad*, no solo es que puedan ser calificadas quizás las stirnerianas como ideas cercanas a las existencialistas o incluso preexistencialistas o protoexistencialistas; no es solo que pueda decirse que la filosofía de Stirner es un existencialismo, sino que puede afirmarse del pensamiento filosófico stirneriano que es un existencialismo radical.

Referencias

- Aísa, I. (2015). Del existencialismo de Karl Jaspers, con un breve apunte sobre “genio artístico y locura”. *Cuadernos de los Amigos de los Museos de Osuna*, 17, 173-176.
- Alcorlo, J. D. (2005). Presentación. En G. Marcel, *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (pp. 9-13). Ediciones Sígueme.
- Arvon, H. (1954). *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner*. PUF.
- Buber, M. (1936). “Der Einzige” und “Der Einzelne” (Ueber Stirner und Kierkegaard). *Synthese*, 1(10), 300-308.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde* (L. Echavarría, Trad.). Losada.
- _____. (1995). *El mito de Sísifo* (Trad. L. Echávarri, Rev. M. Salabert). Alianza.
- Copleston, F. C. (1994). *A history of philosophy*, Vol. 7. Doubleday.
- De Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo* (Pról. T. López Pardina; Trad. A. Martorell). Cátedra.
- D’Ambrosio, R. (2006). Esistenza ed indicibilità in Max Stirner. *Studi Filosofici*, 2, 1-29. <https://www.topologik.net/StudiFilosofici_Numero2.htm>.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (Trad. C. Artal). Anagrama.
- Díaz, C. (1975). *Por y contra Stirner*. Zero.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Trad. J. E. Rivera). Universitaria.
- Helms, H. G. (1966). *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft: Max Stirners 'Einziger' und der Fortschritt des demokratischen Selbstbewußtseins vom Vormärz bis zur Bundesrepublik*. Verlag M. DuMont Schauberg.
- Holbrook, D. (1977). A Philosopher for Today?: Max Stirner’s Egoistical Nihilism. *New Blackfriars*, 58(687), 382-390.
- Jaspers, K. (2010). *Philosophy of existence*. University of Pennsylvania Press.
- Joll, J. (1968). *Los anarquistas* (Trad. R. Andreu Aznar). Grijalbo.
- Kierkegaard, S. (1962). *The point of view for my work as an author: A report to history and related writings* (Trad. W. Lowrie, Ed. B. Nelson). Harper & Brothers.
- Leopold, D. (1995). Introducción. En M. Stirner, *El Único y su propiedad* (pp. xi-xxxii). Cambridge UP.
- Löwith, K. (1995). *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts* (Philosophische Bibliothek Band 480). Felix Meiner Verlag.
- Marcel, G. (2005). *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Sígueme.
- _____. (1956). *Diario metafísico* (Trad. J. R. Armengol). Losada.
- Marías, J. (1953). *El existencialismo en España*. Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Newman, S. (2011). *Max Stirner*. Palgrave Macmillan.

- _____. (2001). Spectres of Stirner: A contemporary critique of ideology. *Journal of Political Ideologies*, 6(3), 309-330.
- McQuinn, J. (2012). Clarifying the Unique and Its Self-Creation. En *Max Stirner: Stirner's Critics* (pp. 5-45). LBC Books.
- Ortega y Gasset, J. (1964a). *Historia como sistema*. En *Obras completas* (Vol. VI, pp. 11-50). Revista de Occidente.
- _____. (1964b). *El hombre y la gente*. En *Obras completas* (Vol. VII, pp. 69-272). Revista de Occidente.
- _____. (1964c). *Idea del teatro*. En *Obras completas* (Vol. VII, pp. 439-501). Revista de Occidente.
- _____. (1965a). *Prólogo para alemanes*. En *Obras completas* (Vol. VIII, pp. 11-58). Revista de Occidente.
- _____. (1965b). *La idea de principio en Leibniz y su evolución en la teoría deductiva*. En *Obras completas* (Vol. VIII, pp. 59-356). Revista de Occidente.
- _____. (1965c). *Una interpretación de la historia universal*. En *Obras completas* (Vol. IX, pp. 9-242). Revista de Occidente.
- _____. (1965d). *Vives-Goethe*. En *Obras completas* (Vol. IX, pp. 503-612). Revista de Occidente.
- _____. (1966). *Meditaciones del Quijote*. En *Obras completas* (Vol. I, pp. 309-400). Revista de Occidente.
- Pamminger, H. (2003). Max Stirner und der Existentialismus. *Der Einzige: Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig*, (24), 9-16. <<http://www.max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/Der-Einzige-Nr.24.pdf>>.
- Paterson, R. W. K. (1971). *The nihilistic egoist: Max Stirner*. Oxford UP.
- Penzo, G. (1991). Interpretazione esistenziale di max stirner. *Rivista Di Storia Della Filosofia* (1984-), 46(4), 755-768. <<http://www.jstor.org/stable/44025452>>.
- Quiles, I. (1949). El existencialismo del absurdo. *Ciencia y Fe*, 5(17), 97-105.
- Read, H. (1952). *Existentialism, Marxism, and anarchism*. Freedom Press.
- Ricoeur, P. (2001). Prefacio. De una lucidez inquieta. En G. Marcel, *Los hombres contra lo humano* (pp. 11-16) (Trad. J. M. Ayuso Díez). Caparrós Editores.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo* (Ed. A. Elkaim, Trad. V. Praci de Fernández, Trad. del prólogo y notas M. C. Llerena). Edhsa.
- Stirner, M. (1845a). *Der Einzige und sein Eigentum*. Max Stirner Archiv. <[http://max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1844-Der-Einzige-und-sein-Eigentum-\(1845-1893-1991\).pdf](http://max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1844-Der-Einzige-und-sein-Eigentum-(1845-1893-1991).pdf)>
- _____. (1845b). *Recensenten Stirners*. Max Stirner Archiv. <<http://max-stirner-archiv-leipzig.de/dokumente/1845-Recensenten-Stirners.pdf>>.