Universidade Federal da Bahia

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social

Rodrigo Ornelas França

DIALÉTICA COMO APROPRIAÇÃO E DEVORAÇÃO:
Uma interpretação filosófica da Modernidade

Tese de Doutorado

Salvador

2020

Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia e Teoria Social

DIALÉTICA COMO APROPRIAÇÃO E DEVORAÇÃO:
Uma interpretação filosófica da Modernidade

Rodrigo Ornelas França

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como parte das exigências para obtenção do título de doutor.

Orientação: Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Salvador

2020

Para Ana Sampaio

e Tiago Medeiros;

e para meus alunos e alunas que, também me ensinando, me fizeram professor.

AGRADECIMENTOS

Ao querido prof. José Crisóstomo de Souza, cujos ensinamentos, amizade e confiança orientaram, de fato, este trabalho. Mas não lhe sou grato profissionalmente apenas pelo ambiente individual que compartilhamos; também o sou pelo grupo que seu ponto de vista filosófico criou e alimenta. Preciso destacar aqui o *Poética Pragmática*, grupo do qual faço parte, como uma escola filosófica (já chamado por aí espontaneamente de "Escola Baiana" de filosofia) interdisciplinar nacional e internacional, desenvolvendo, além de produções relevantes, uma plataforma de trabalho em filosofia e sendo reconhecido por isso – mas ainda com muito mundo a ganhar. Esse grupo tem produzido filosofia brasileira e seus membros fundadores (entre os quais me incluo) são baianos formados em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (graduação, mestrado e doutorado) sob a orientação do prof. Crisóstomo.

Ao amigo Tiago Medeiros, interlocutor mais constante, do começo ao fim desta tese, cujas ideias também me influenciam de modo definidor e que – como Crisóstomo – considero um dos melhores filósofos que conheço. Cúmplice de muitos anos, parceiro maior de trabalho, amigo fundamental na vida. Agradeço também aos colegas e amigos do *Poética*.

À minha companheira Ana, companheira intelectual e no dia a dia, minha amiga, meu amor, minha coragem. Com ela discuti este trabalho, aprendi, enxerguei erros e renovei perspectivas; tive nela o apoio mais definidor e profundo, como também as alegrias mais significativas e as tramas mais transformadoras. (Nossos planos são muito bons).

Aos professores André Itaparica, Hilton Leal da Cruz, Jarlee Salviano e João Cezar de Castro Rocha, pelas leituras e contribuições, ao gentilmente aceitarem participar da minha banca de avaliação.

À minha mãe, Dalva Ornelas, meu pai, Sergio Tranzillo, minha irmã, Lica Ornelas e meus familiares, que sempre apoiam nas minhas empreitadas e sem a qual nada seria possível. Assim também agradeço aos amigos e amigas que acompanharam esta construção. Agradeço também à família de Ana (nossa família), em especial, a Martinho, Eliana, Paulo, Mary e Adilson Sampaio.

Aos colegas da UEFS (especialmente, Laurenio Sombra, Caroline Vasconcelos e Nilo Reis) e aos professores do PPGF-UFBA (em especial, Abel Lassalle, Mauro Castelo Branco de Moura e Rosa Gabriella Gonçalves). Agradeço ainda os professores e amigos Carlos Sávio Teixeira, Pedro Lino de Carvalho Jr, Diego Marques, Ricardo Andrade, Fábio Lima, Antônio Brasileiro e Roberval Pereyr. Também às colegas do Núcleo Psicanalítico de Salvador.

À nossa Mãe Stella, falecida em 2018, que teve uma participação bonita e decisiva quando resolvi iniciar esta empreitada, no período de seleção do doutorado. Agradeço ainda aos amigos e amigas, irmãs e irmãos, do Ilê Axé Opô Afonjá que me deram apoio e sugestões.

Aos meus alunos e às minhas alunas.

Por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Ministério da Educação do Brasil, pela concessão da bolsa de estudos que me possibilitou desenvolver este trabalho.

Sou um tupí tangendo um alaúde!

(Mário de Andrade, *O trovador*)

Resumo:

Esta pesquisa investiga o conceito de *apropriação* em relação com a *Modernidade* a partir da Filosofia. A tese que busco fundamentar é de que, tomando a apropriação como estruturante da dialética que orientou o discurso filosófico da Modernidade, podemos oferecer uma versão da apropriação como *devoração* que pode ser sustentada filosoficamente como perspectiva de Modernidade em seu caráter transformador e afirmativo. Há um sentido existencial da apropriação na filosofia pós-hegeliana posto por Max Stirner, bem como há um papel importante da noção de apropriação na filosofia materialista transformadora de Karl Marx – ambos partindo da dialética hegeliana, onde esse conceito de apropriação é inserido. Tomando a Modernidade como o tempo das rupturas e mudanças, do protagonismo técnico, da autonomia do indivíduo e da ascensão das democracias, a filosofia que quer apreender o seu tempo e contexto como matéria de reflexão – ou seja, a filosofia (pós)hegeliana, uma filosofia da transformação – orientará as perspectivas desse tempo. Isso enseja atitudes diante da Modernidade: de rejeição ou realização, de afirmação ou negação. No contexto periférico da Modernidade, partindo também da influência hegeliana, Oswald de Andrade desenvolve a sugestão da *antropofagia* como uma *visão de mundo*. Aqui o sentido transformador da dialética e da Modernidade é radicalizado numa operação positiva, anti-colonial, exuberante, tanto em uma dimensão existencial como numa oferta de perspectiva globalizada. Considero que esta orientação da dialética não explorada na filosofia (a da antropofagia) é também um caminho para a Modernidade. Seus limites e vantagens é o que esta pesquisa quer, por fim, apontar, na forma de uma narrativa filosófica que parte do estabelecimento do discurso filosófico da Modernidade para o que chamarei de uma dialética da devoração, uma antropofagia prático-criadora.

Abstract:

This research investigates the concept of *appropriation* in relation to *Modernity* based on philosophy. The fundamental thesis I seek is that, taking *appropriation* as the structuring element of the Dialectic that guided the philosophical discourse of Modernity, we can offer a version of *appropriation* as *devouration* that can be supported philosophically as a perspective of Modernity in its transformative and affirmative character. There is an existential sense of appropriation in post-hegelian Philosophy posed by Max Stirner, as well as an important role of the notion of appropriation in Karl Marx's transformative materialist philosophy – both starting from the Hegelian dialectic, where the concept of appropriation is inserted. Taking Modernity as the time of ruptures and changes, of technical protagonism, of the autonomy of the individual and the rise of democracies, the philosophy that wants to apprehend its time and context as a matter for reflection – that is, (post) Hegelian Philosophy, a transformation philosophy – will guide as perspectives of that time. This rises attitudes towards Modernity: rejection or fulfillment, affirmation or denial. In the peripheral context of Modernity, also starting from the Hegelian influence, Oswald de Andrade develops the suggestion of *anthropophagy* as a *worldview*. Here the transformative sense of dialectics and Modernity is radicalized in a positive, anti-colonial, exuberant operation, both in an existential dimension and in an offer of a global perspective. I believe that this orientation of dialectic not explored in philosophy (the one of anthropophagy) is also a path to Modernity. Its limits and advantages is what this research finally wants to point out, in the form of a philosophical narrative that starts from the establishment of the philosophical discourse of Modernity to what I will call a dialectic of devouring, a practical-creative anthropophagy.

Resumen:

Esta investigación trata del concepto de *apropiación* en relación con la *Modernidad* a partir de la Filosofía. La tesis que busco sustentar es que, tomando la apropiación como estructurante de la dialéctica que guió el discurso filosófico de la Modernidad, podemos ofrecer una versión de la apropiación como "devoradora" que puede ser sustentada filosóficamente como una perspectiva de la Modernidad en su carácter transformador y afirmativo. Hay un sentido existencial de apropiación en la filosofía posthegeliana propuesta por Max Stirner, así como hay un papel importante de la noción de apropiación en la filosofía materialista transformadora de Karl Marx – ambos partiendo de la dialéctica hegeliana, donde se inserta este concepto de apropiación. Tomando la Modernidad como el tiempo de rupturas y cambios, del protagonismo técnico, de la autonomía del individuo y de la ascensión de las democracias, la filosofía que quiere aprehender su tiempo y contexto como una cuestión de reflexión – es decir, la filosofía (post)hegeliana, una filosofía de la transformación – guiará las perspectivas de este tiempo. Esto da lugar a actitudes hacia la Modernidade: de rechazo o realización, de afirmación o negación. En el contexto periférico de la Modernidad, partiendo también de la influencia hegeliana, Oswald de Andrade desarrolla una sugerencia de la *antropofagia* como una *visión del mundo*. Aquí, el significado transformador de la dialéctica y la Modernidad es radicalizado en una operación positiva, anticolonial, exuberante, tanto en una dimensión existencial como en una oferta de perspectiva globalizada. Considero que esta orientación de la dialéctica no explorada en la filosofía (la de la antropofagia) es también un camino hacia la Modernidad. Sus límites y ventajas es lo que esta investigación quiere, finalmente, señalar en forma de una narrativa filosófica que parte del establecimiento del discurso filosófico de la Modernidade hasta lo que llamaré una dialéctica de la "devoración", una antropofagia práctico-creativa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **11**

PARTE I: APROPRIAÇÃO E DIALÉTICA **18**

Capítulo 1. APROPRIAÇÃO E PROPRIEDADE EM HEGEL **19**
1.1 Dialética, Consciência e Desejo 21
1.2 A dialética *Herr – Knecht* 25
1.3 Apropriação, Propriedade e Sacralidade 29

Capítulo 2. DIALÉTICA (PÓS-)HEGELIANA COMO ALIENAÇÃO X APROPRIAÇÃO **36**
2.1 A esquerda hegeliana: história e progresso, alienação e reapropriação 37
2.2 Ludwig Feuerbach e a essência-genérica humana alienada em Deus 41
2.3 Bruno Bauer e a autoconsciência alienada 47

Capítulo 3. APROPRIAÇÃO E ALIENAÇÃO EM MARX **53**
3.1 Alienação e Apropriação 57
3.2A *Ideologia Alemã* 61
3.3 Crítica da economia política 65
3.4 História e natureza 69
3.5 Marxismo, Hegelianismo e Modernidade 75

PARTE II: APROPRIAÇÃO RADICAL E MODERNIDADE **83**

Capítulo 4. APROPRIAÇÃO RADICAL EM STIRNER **84**
4.1 A persistência do espírito na Modernidade 86
4.2Apropriação radical e propriedade: o *único* 93
4.3 Corpo, criação e egoísmo 98
4.4 Alienação, sacralidade e hierarquia 103

Capítulo 5. APROPRIAÇÃO, ENTRE STIRNER E MARX **110**
5.1 A pendência entre Marx e Stirner: apropriação e idealismo 113
5.2 Espírito da negação vs. rebeldia afirmativa 119
5.3 Prática e criação 127

Capítulo 6. APROPRIAÇÃO RADICAL E O DISCURSO FILOSÓFICO DA MODERNIDADE **131**
6.1 A pessoa individual no desenvolvimento da Modernidade 133
6.2 Stirner, Nietzsche e Freud 139
6.3 Existência e apropriação 153

PARTE III: ANTROPOFAGIA E MODERNISMO **164**

Capítulo 7. MODERNIDADE E MODERNISMO **166**
7.1 A questão da Modernidade 169
7.2 Hegelianismo, Romantismo e Modernismo 174
7.3 Um paradigma modernista 180

Capítulo 8. OSWALD DE ANDRADE E A ANTROPOFAGIA **187**
8.1 A antropofagia como *weltanschauung* 189
8.2 Modernidade, história e utopia 196
8.3 Oswald e a filosofia da Modernidade 203
8.4 Dialética da devoração 218

CONCLUSÃO **225**

BIBLIOGRAFIA **228**

INTRODUÇÃO

"*Je est un autre*"*

(Arthur Rimbaud, em carta a Georges Izambard de 13 maio 1871)

Existe uma pessoa que escreve este texto: eu. Existe, igualmente, todo o resto, o que é outro de mim e comigo – o mundo, a natureza, outras pessoas, as instituições. Parece que eu me afirmo pela negação, que sou o *não-outro*, ao passo que tudo mais se afirma me negando, como *não-eu*. Esse é um princípio que percorre o pensamento filosófico contemporâneo com bastante impregnação, muitas variantes e incontáveis desdobramentos. Mas na história moderna essas posições foram problematizadas de maneiras igualmente diversas, nos levando a entender o mundo como impregnado de *mim*, eu impregnado de outros, a natureza marcada pela razão, a razão determinada pela natureza. O caso é que, especialmente depois do avanço do espírito daquilo que chamamos de *Modernidade*, como discurso de um tempo e contexto modernos que toma-se a si enquanto objeto, principalmente a partir do século XIX da Europa e Américas, há uma marca negativa nas narrativas teóricas sobre esta dialética fundamental, entre eu e o que há *fora* de mim, que insistentemente avançam em disposições ora mais conservadoras, ora mais melancólicas, anti-modernas ou romantizadas, em relação à Modernidade e suas obras. Nesses casos, via de regra, empenhadas em *superar* a Modernidade – por sua *negação*[1].

Assim, por exemplo, as narrativas centradas na pessoa singular rejeitaram as grandes instituições impessoais como o Estado; já aquelas centradas no aspecto comunitário ou social das nossas organizações, minoraram o indivíduo corpóreo, este, por sua vez, contraditório, instintual. De um lado, buscam-se narrativas que demarquem a individualidade, a pessoalidade e sua propriedade encapsuladas, o inteiramente *outro* dos outros, o individualismo rasteiro; em contrapartida, procuram-se narrativas que superem a tensão entre eu e não-eu, rejeitando-a, como problemática, ou querendo uma conciliação mediada por um ente qualquer entendido como *impessoal* – leis, ideias, instituições. Nessas narrativas "negativas" minha ação no mundo, quando o tomo para mim, a apropriação que faço das coisas como constitutiva do meu *si*[2], mas também a ação dos outros (o modo como me tomam e como sou *para* o mundo), são repetidamente entendidas como destruição, ou desconstrução,

---

* "Eu *é* um outro" (grifo meu).

[1] Uma vez que essa superação traz, em filosofia e nas ciências sociais, a incontornável marca da dialética hegeliana (e marxiana) da transformação pela negação – e da qual trataremos ainda extensamente no texto.

[2] O *self* inglês, o *selbst* alemão, o *simismo* espanhol, o *soi-même* francês, o *se* italiano.

ou superação pela negação. A tensão dada pela diferença incontornável entre cada pessoa, cada relação, cada experiência, é incômoda; e a filosofia possui uma narrativa dualista (sujeito-objeto, particular-universal, essência-contingência, realidade-aparência) que percorre toda a sua história, a saber, aquela da dualidade *a ser resolvida*, superada, desfeita, *negada*, ou seja, o "dualismo no uno" (Logos, Verdade, Deus, Saber, Substância, Espírito, Natureza).

O objeto desta pesquisa é o conceito de *apropriação*, como elemento prático da dialética moderna[3], em sua relação com a *Modernidade* em filosofia. Um de seus propósitos finais, no entanto, é não sucumbir à negação: negação da pessoa, de sua existência (corpo e experiência) e de sua atividade no mundo (criações e relações), e, em última instância, a negação da Modernidade mesma, buscando, ao invés disso, um caminho para realizá-la positivamente, o que chamarei de uma disposição *modernista*. O modo de orientar essa perspectiva será propor uma descrição radical da apropriação dialética como *antropofagia*, uma *dialética da devoração*, que implicará a sugestão de uma concepção renovada da própria Modernidade.

A proposta, no entanto, não é uma reinterpretação da dialética hegeliana trocando a negação pela afirmação. A dialética hegeliana é movida pela negação, ela afirma negando: em resposta ao princípio aristotélico da não-contradição, Hegel afirma a contradição ($p \wedge \sim p$ – por exemplo, o Ser *é* e *não-é*) para negá-la e assim movimentar (*vir-a-ser*) o seu sistema[4]. Como "fenomenologia", para além da lógica, a ação prática da sua dialética é apropriação[5]. Desse modo, há na dialética um *sentido* de apropriação, que guarda os sinais da negação e da afirmação. A negação é o modo de se transcender o mesmo (o *outro* é o *não-eu*), mas a dialética hegeliana nos ensina que a negação é uma afirmação. Creio que haja na *formação* filosófica da Modernidade uma ênfase no caráter negativo da identidade, nas ideologias pós-hegelianas (e aí também em Marx). E acredito que, partindo da apropriação dialética, uma forma radical da apropriação como é o caso da devoração favoreça o aspecto afirmativo da dialética, sobretudo no seu caráter existencial, mas também social. A negação da contradição, em Hegel, acabará levando ao Absoluto; e nos hegelianos a universais correlatos (Gênero, Essência, Substância, História, Consciência) – a superação das dualidades à qual me referi antes. Nos dois casos, mas sobretudo no segundo, a resolução da contradição, a síntese, em

---

[3] A dialética hegeliana/pós-hegeliana; dialética como um modo de conceber a realidade, como *visão de mundo*.

[4] Parágrafo 88 da sua *Ciência da Lógica*: "O nada [não-Ser], enquanto esse nada imediato, igual a si mesmo, é também, inversamente, o *mesmo* que o *ser*. A verdade do ser, assim como do nada, é portanto a *unidade* dos dois: essa unidade é o *vir-a-ser*." (HEGEL, 1995a, p.180).

[5] O que desenvolverei no capítulo I.

última instância, nega a *pessoa* real (*eu*, o indivíduo de carne e osso), essa contradição anti-sintética ambulante. Uma exceção entre os pós-hegelianos confirma que do próprio Hegel pode-se extrair outro caminho para a dialética: Max Stirner, um filósofo que não sucumbe à "crítica" e nem por isso se atira contra as paredes[6]. Stirner é o filósofo de uma dialética existencial que vê na experiência fundamentalmente contraditória do indivíduo em sua própria existência – em sua relação consigo e com o mundo – uma afirmação de si. Não significa uma estagnação (um não movimento), mas, pelo contrário, uma perspectiva voltada para o sentido prático ativo da dialética. Essa atividade é pressuposta na dialética, mesmo em Hegel, como apropriação – ou como superação da alienação, como (re)apropriação. A dimensão afirmativa da dialética dá o seu caráter prático (a negação, marca da "crítica", o seu caráter teórico) e o que a movimenta é a apropriação (afirmativa-negativa, como sentido dessa dialética).

Dialética em Hegel é uma *visão de mundo*, para além de um método. Apropriação é, então, uma maneira de entender a atividade do real, em nós e em nossa experiência de mundo. Quando Oswald de Andrade propõe a *antropofagia* – uma forma de apropriação – como *Weltanschauung* (visão de mundo), não será à toa que ele identificará a sua proposta filosófica com a dialética hegeliana[7]. Apesar de Stirner não ser um autor que compõe a proposta oswaldiana, entendo que a antropofagia é mais aparentada à sua dialética afirmativa e existencial do que a outras correntes pós-hegelianas – ainda que também as envolva, como é o caso de Marx e de Engels ou do que vem a partir desse século XIX germânico (por exemplo, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, em certa medida, e dos existencialistas em geral – todos esses evocados por Oswald em sua proposta).

A negação da Modernidade – e até certo fetiche por essa negação – é um caminho dado pelo próprio discurso filosófico da Modernidade. Mas não é o único. Minha hipótese é que a ênfase na atividade apropriacionista da dialética, pode evitar as consequências anti-modernas, pós-modernas, não-modernas, o ressentimento, a "resistência" (em relação à Modernidade); em favor de uma tomada prática e criativa da Modernidade, uma realização transformadora e singular, *própria*, da Modernidade – nem a cópia e nem a negação da

---

[6] Para usar uma imagem de Albert Camus sobre Stirner (Cf. CAMUS, 2017, p.80). A perspectiva "crítica" é largamente utilizada como ponto de partida dos chamados "jovens hegelianos", ou "esquerda hegeliana" (quase sempre na forma de uma crítica a Hegel ou ao hegelianismo) – como, p. ex., em *A vida de Jesus, analisada criticamente* (1835), de Strauss (lembrando que há antes um *A vida de Jesus* escrito pelo jovem Hegel, em 1795), *Para a crítica da filosofia de Hegel* (1839), de Feuerbach, a *Crítica dos evangelhos sinópticos* (1841), de Bruno Bauer, *Para a crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), de Marx (publicada apenas a introdução em 1844), ou no hiperbólico título de *A sagrada família ou a crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes* (1844), de Marx e Engels. No caso de Marx essa marca se estende até as suas obras de maturidade, como em *O Capital* (1867) cujo subtítulo é "Crítica da economia política".

[7] Em *A crise da filosofia messiânica* (1950), principalmente (Cf. ANDRADE, 2011a, p.138-41).

Europa ou da Modernidade, mas a sua metabolização. Isso é um dizer *sim* à contradição entre ser moderno *e* ser tradicional, ser global *e* ser local, entre se transformar *e* permanecer, ser um si-mesmo sendo, também, outro. E este é um drama estrutural para as nações que se fundaram a partir da colonização, ou seja, que nascem modernas e como um "outro", um "fora" (africanos fora da África, europeus fora da Europa, povos nativos fora de suas comunidades originais). Mas a questão ultrapassa as idiossincrasias dessas nações e mostra-se uma questão da própria Modernidade: como compreender este nosso tempo e nosso contexto, marcados pelos encontros entre diferentes, pelo tensionamento das contradições inerentes à realidade, pelo choque entre meus interesses pessoais e o mundo compartilhado, pela velocidade das transformações de todo tipo, como pensar os problemas desse tempo e contexto, bem como as suas possíveis soluções, enquanto os vivemos?[8]

Uma resposta é ver nas contradições algo a ser teleologicamente sintetizado, os conflitos como a serem superados, as transformações (e, em última instância, a história) como tendendo a um fim, na forma de negação (para superação) da Modernidade. Mover pelo aspecto dialético negativo. Outra resposta é querer realizar a Modernidade, querer aquilo que ela promete: autonomia, tecnologia, bem estar social, desenvolvimento. É se apropriar da realidade, querer mais modernidade, "comê-la", torná-la nossa, dando-lhe uma versão própria, assumindo-a de maneira metabolizada. Aqui as ideias de Oswald de Andrade nos são especialmente definidoras. A vida das civilizações que nascem modernas, como é o caso da brasileira, têm a marca da Modernidade europeia, mas junto com ela uma genética cultural pré-moderna diferente daquela da Europa e diversa (das diversas culturas aqui caldeadas) – sua tradição é local (e de vários locais, incluindo a Europa) e sua Modernidade é global. Mas mais do que isso: a Modernidade "global" (na verdade, ocidental) só é possível, para Oswald, depois da descoberta das Américas[9]. A Modernidade não é estranha ao Brasil, por exemplo, sob nenhum aspecto. *Tomá-la* é, inclusive, como no hegelianismo, uma re-apropriação.

---

[8] Antonio Gramsci sugere que "todas as filosofias (os sistemas filosóficos) que existiram até hoje foram manifestações das íntimas contradições que dilaceram a sociedade" (GRAMSCI, 1999, p.204 – Caderno 11, §62). Em seguida, na mesma linha, dirá que, se por um lado cada uma dessas filosofias não foram uma expressão consciente dessa contradição, por outro é este o papel especial de Hegel na história da filosofia: o discurso filosófico da Modernidade, inaugurado por Hegel (Cf. HABERMAS, 2000, p.76), é a expressão consciente dessa contradição – que, acrescento, não apenas dilaceram as sociedades, como entende o filósofo italiano, mas também podem ser a matéria do seu engrandecimento.

[9] Isso aparece em aforismos do *Manifesto Antropófago* (1928) e em textos como *A marcha das utopias* (1953) e *O achado de Vespúcio* (sem data, não publicado pelo autor). Também na tese de Afonso Arinos de Melo Franco, *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, de 1937. Volto a discutir isso mais detidamente no capítulo 8, no tópico 8.2 ("Modernidade, história e utopia").

Creio que a segunda resposta (realizar a Modernidade) é uma alternativa melhor para nações subdesenvolvidas e mestiças[10] como a nossa, para uma descolonização profunda – e penso que a primeira alternativa (negação da Modernidade, que aparece ainda como negação do ocidente) guarda algo, particularmente pré-moderno, de anti-outro, de anti-mestiço e de anti-periférico (sentimentos propriamente colonialistas). Se vemos valor na Modernidade, se não queremos voltar para a tribo (local) ou para a idade média (europeia), e se queremos ser propositivos sobre o futuro, devemos perceber que a nossa atitude diante da Modernidade precisa ser uma *atividade* – e, como sugiro, a de uma apropriação radical, *devoradora*. É entender-se no nosso tempo e contexto como compartilhando elementos formadores com a Modernidade europeia e, ao mesmo tempo, sendo um *outro* da Europa; e que, de modo não negativo, oferece uma outra versão para a Modernidade, aproveitando o melhor da sua dinâmica dialética criativa[11]. Isso é necessário para se pensar a possibilidade de transformação na nossa experiência de mundo e, aí, também existencial. Essa atividade envolve uma rebeldia quanto ao nosso próprio contexto nessa Modernidade e não pode renunciar de ser criação e transformação.

Quero, para isso, oferecer uma narrativa dos temas e personagens que compõem o discurso filosófico da Modernidade sem prescindir de uma direção própria para essa narrativa, que leva em conta o papel do Brasil aí. Um percurso que desemboque ele mesmo numa proposta de discurso filosófico da Modernidade, com uma sugestão de leitura do hegelianismo em suas bases e de outros elementos que compõe mais amplamente esse discurso. De certa maneira, o que esta tese quer oferecer, através da filosofia, é a uma

---

[10] Não vou me aprofundar na questão, mas vale a pena observar: mestiço também não como negação, excludente – como "a Identidade" brasileira, "nem negra, nem branca, nem indígena" (Cf. MUNANGA, 2019, p.150). Mas como afirmação de cada matriz formadora (branca *e* negra *e* indígena *e* outras) sem submissão a nenhuma, sem hierarquia, como apropriação pessoal de suas identidades pessoais: uma unidade nacional (não-identitária) não exclui cada identidade e uma identidade não exclui, na pessoa (no indivíduo), a sua propriedade (brasileira) mestiça. É uma experiência brasileira, própria da sua formação. País mestiço, digo, como fato, um dado cotidiano, em todo o espaço e todo o tempo nacional: "se os indígenas chamaram atenção de início, em razão do canibalismo e da poligamia, a partir do século XIX é o caráter mestiço de nossa população que mais desperta curiosidade [nos viajantes]. Tratava-se, contudo, não apenas de uma população biologicamente misturada; eram também mestiçados os costumes e a religião." (SCHWRCZ, 1998, p.249) – um caráter formador, não sem violência ou desfazedor de diferenças (pelo contrário!), mas que nem por isso deve ser *negado*, antes apropriado, *metabolizado*, como afirmação própria, com a afirmação daquelas tantas identidades singulares aí envolvidas.

[11] O subdesenvolvimento não é um estágio histórico para o desenvolvimento – essa é a formidável tese de Celso Furtado em *Desenvolvimento e Subdesenvolvimento*, de 1961, especialmente o capítulo 4 (Cf., FURTADO, 2009, p.171). Assim, superar o subdesenvolvido tem mais a ver com se apropriar das formas de desenvolvimento do que rejeitá-las, negá-las, "resistir" a elas. Uma apropriação, claro, *metabolizada* – não uma repetição ou uma cópia. Vejamos também o caso dos marxistas do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), que propunham, ao invés da crítica da ideologia, a *criação* de uma ideologia do desenvolvimento *para* e *a partir* do Brasil, que carecia de ideologia própria: "sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional", professava Álvaro Vieira Pinto na aula inaugural do curso regular do ISEB em 14 de maio de 1956 (PINTO, 1959, p.32) – ver também *ISEB: fábrica de ideologias*, de Caio Navarro de Toledo (Cf., 1997, p.25-6).

narrativa de *formação* e *sentido* da Modernidade. Para isso, dividi-a em três partes, cada uma abarcando uma grande premissa que compõe a estrutura argumentativa da tese (e sendo a terceira parte – destacadamente o último tópico, que se liga à conclusão – aquela que realiza o trabalho como um todo). Detalho essa divisão a seguir.

A primeira premissa é a de que o tema da apropriação é central no pensamento filosófico da Modernidade, ainda que este não seja um enfoque dado frequentemente. Entendendo que esse pensamento elabora-se no início do século XIX, sobretudo a partir da virada historicista de Hegel, defendo que a dialética hegeliana, incontornável para a filosofia e para a teoria social subsequente, pode ser lida como a tensão entre apropriação e alienação, onde o pós-hegelianismo quer, também dialeticamente, a reapropriação. Aqui o ponto de chegada fundamental é Marx e seu materialismo prático historicista. O que esta parte do texto nos dará é, então, uma fundamentação crítica sobre apropriação, dialética e Modernidade em sua forma hegeliano-marxiana.

A segunda premissa da tese é a de que há, na esteira pós-hegeliana, uma perspectiva da apropriação existencial, radical e autocriadora. É a posição de Max Stirner. O debate entre Marx e Stirner reforça a proposta de ler a dialética como uma questão de apropriação. Stirner nos oferece o melhor arsenal filosófico do tema a partir do hegelianismo; Marx nos aponta suas problematizações (inclusive com Stirner) mais desenvolvidas e seminais. No entanto, é Stirner quem nos servirá de norte teórico por ser o autor que oferece a apropriação de forma não-negativa (ou não-crítica), mas como empoderamento e rebeldia individual, para a realização de uma Modernidade singularista e destranscendentalizada, corpórea e, sobretudo, desierarquizada. Este parte funcionará como subversão da dialética hegeliana numa direção iconoclasta, em diálogo com correntes menos fiéis a Hegel, e que, por fim, evoca a *pessoa* individual como protagonista da Modernidade, associando esse encaminhamento a pensadores e correntes que participam da construção de uma filosofia contemporânea no século XX (como Nietzsche, Freud e o existencialismo).

A terceira premissa é a de que a metáfora da *antropofagia* é um caminho filosófico da dialética que oferece uma perspectiva sobre a própria questão da Modernidade. Entendendo que o modernismo radicalizou as exigências da Modernidade, quais sejam, de tomar seu tempo como movimento e história (i.e., como transformação e permanência), podemos propor que a dialética elaborada por Oswald de Andrade no contexto modernista brasileiro, da antropofagia como apropriação, orienta uma direção da Modernidade em um ambiente pós-colonial – quer dizer, contemporâneo e globalizado. O que se chamou de “modernismo” na

Europa frequentemente teve caráter de novidade e destruição, mas nos contextos pós-coloniais a tensão entre preservar e transformar era radicalmente dramática: a história pós-colonial leva a relação de apropriação (e alienação) a níveis sociais nacionais práticos – não um sujeito que se apropria de uma terra e do trabalho de um grupo que quer reapropriá-los para si, mas de uma nação que se apropria de uma sociedade inteira que, por sua vez, se torna nação justamente a partir desta apropriação e que para se afirmar como nação não pode simplesmente negar qualquer das suas matrizes (inclusive a colonizadora)[12]. A preservação desta sociedade enquanto sociedade precisa incluir o outro, mas também entender-se de modo próprio, não alienado na relação com o outro. Aqui a proposta de Oswald de Andrade da antropofagia (em sentido existencial e cultural) sugere tanto a transformação como a permanência do outro; permite que se pense a tensão dialética como uma relação de tensão apropriadora permanente, onde a afirmação da apropriação (a devoração) tem ênfase positiva – como em Stirner – e permite uma resolução para a necessidade de preservar-se enquanto tudo, dentro e fora, se transforma. Realizar a Modernidade, mas sem sucumbir à sua veia colonialista, ao solipcismo ou ao substancialismo, ou seja, sem cair num idealismo romântico (e geralmente pessimista).

A conclusão é de que a antropofagia tratada de forma prático-criadora e como uma dialética insere-se no discurso filosófico (numa direção que Habermas, por exemplo, jamais poderia indicar em sua análise do "discurso filosófico da Modernidade") como orientação de Modernidade, de maneira construtiva, rebelde, exuberante, engrandecedora e em permanente atualização (como certa filosofia da história também, em sua narrativa própria). Acredito que numa perspectiva antropófaga, entendendo-a como prática e criação (transformadoras), podemos propor uma modernidade não em seu projeto europeu nem em sua negação, mas em uma realização dialética pós-colonial, tropicalista, *própria* – e nem por isso menos global.

[12] Pois na crítica do colonialismo não se cogita que deixemos de falar a língua de Machado de Assis e Fernando Pessoa para que adotemos o tupi antigo, a *ñeendyba* [língua comum]. Nossa (do Brasil) língua é portuguesa e nem por isso menos nossa – como lembra José Crisóstomo de Souza (Cf. 2005a, p.75), ao compará-la à (nossa) própria filosofia (ver nota 2 da Conclusão).

PARTE I:
APROPRIAÇÃO E DIALÉTICA

"(...) καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα."*

(Heráclito, *Fragmento 88*)

Visando uma investigação filosófica do princípio de apropriação, o primeiro passo será entendê-lo como fundamentalmente ligado a uma visão dialética da realidade. Mas também perceber que ele é assim inserido em filosofia por Hegel e desenvolvido de maneira determinante por Marx, de modo que este primeira parte destina-se a uma narrativa filosófica da relação entre apropriação e dialética em Hegel e nos principais filósofos pós-hegelianos para o tema, especialmente Marx – e exceto Max Stirner, que discutiremos em seguida, em capítulos específicos. Para isso, no capítulo 1, **Apropriação e Propriedade em Hegel**, exponho como a questão está dada no pensamento de Hegel, ou seja, como ela aparece na filosofia contemporânea. No capítulo 2, **Dialética (pós-)hegeliana como alienação x apropriação**, desenvolvo seus desdobramentos mais significativos nos primeiros autores pós-hegelianos, destacadamente, em Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer, por serem duas referências necessárias para os jovens hegelianos (em especial, Marx e Stirner, aos quais darei centralidade). No capítulo 3, **Apropriação e Alienação em Marx**, discuto detidamente a questão da apropriação e do seu contraponto, a alienação, no pensamento de Marx. É, portanto, um estudo sobre apropriação no Idealismo e no Materialismo da Alemanha.

Nessa Parte I quero deixar fundamentado que apropriação, assim como a alienação, são grandes noções postas por Hegel, configurando-se como motores da sua perspectiva dialética, ou seja, como princípios ativos da perspectiva de realidade que inaugura a filosofia ocidental contemporânea. Por isso, ela oferece a leitura de que ambas noções estão na raiz do discurso filosófico da Modernidade aberto por Hegel e estabelecido pelos jovens hegelianos, principalmente por Marx. Nessa discussão, apropriação também aparecerá aqui, por consequência, como uma chave para compreender a clássica questão Sujeito-Objeto de maneira anti-cartesiana, do mesmo modo que a relação entre apropriação e sacralidade, uma vez que toda a filosofia deste percurso inicial (Hegel, Feuerbach, Bauer e Marx) está vinculada ao pensamento religioso cristão, seja como indissociável dele (em Hegel), seja como crítica do cristianismo (nos jovens hegelianos).

---

* "(...) tanto novo como velho: pois estes se alterando são aqueles e aqueles se modificando são estes."

Capítulo 1

APROPRIAÇÃO E PROPRIEDADE EM HEGEL

Na experiência existencial mais fundamental, ou seja, na experiência de *si* mesmo, aprendemos, na verdade, o par fundamental da nossa relação com o mundo, a saber, as percepções de *eu* e de *outro* (não-eu). Isso porque uma determinação realizada do singular (eu) exige sua diferenciação (não-eu). Dizer *eu* é dizer também *outro*; ambos se dão simultaneamente, enquanto correlatos. Esse par é para nós o ponto de partida básico e evidente. Podemos destacar sua centralidade moderna na complexidade dada a partir de Kant à oposição sujeito-objeto, atravessada pela noção de experiência e suas consequências epistemológicas, práticas, éticas e estéticas, que tomarão formas diversas, p. ex., no idealismo e no voluntarismo, no romantismo e no modernismo, na filosofia, nas ciências e nas artes. Ter consciência de si (e do outro), perguntar-se sobre si (e pelo outro) e fazer uma representação de si (e do outro) distingue os humanos de outros animais[1].

Mas o que ocorre quando um eu se depara com um não-eu? Ocorre uma experiência de relação: da própria relação eu-outro, de um eu-com-outro[2]. E ela estabelece a tensão básica entre estranhamento e identificação – nos dois casos, estranhamento ou identificação de um *eu* com um *outro*. Por sua vez, essa tensão pode se expressar como participação com o outro, no desejo pelo outro, no querer o outro, ou tomar do outro; mas também, na operação inversa, no alheiar o outro ou para o outro. Ademais, do desejo mobilizador da relação eu-outro, pode haver ainda, como consequência, a experiência limite da inacessibilidade do outro, quando o outro constitui, além de uma diferenciação do eu, um âmbito absolutamente misterioso e estranho, quando o outro é um *totalmente outro*. No primeiro caso (de participação com o outro) está posta a questão da *apropriação* e sua contrapartida, a *alienação* (respectivamente,

---

[1] Cf. TUGENDHAT, 2013, p.01-4. Sobre a questão em Kant, ver a *Crítica da razão Pura* (1781) – a sua "Introdução" e o "Prefácio à segunda edição" (de 1787). Destaco que minha discussão se dá *em filosofia* (e não em psicologia, p. ex.), é um trabalho *filosófico*. Nem por isso não-material, não-empírico ou apenas abstrato; como também não desconsideraria contribuições de outras áreas. Enquanto dado da ciência psicológica, Freud, p. ex., dirá que "A antítese Eu – Não-Eu (fora [*Außen*]), (Sujeito-Objeto), é imposta bem cedo ao indivíduo, pela experiência de que pode silenciar estímulos externos pela ação muscular (...)" (FREUD, 2010g, p.73); e, de escola distinta, William James aponta, sobre essa mesma constatação básica e fundamental: "Uma mente que se tornou consciente de sua própria função cognitiva representa o que chamamos de 'o psicológico' de si mesma. Ela não somente conhece as coisas que aparecem diante dela; ela sabe que as conhece." (JAMES, 1985, p.156). Em uma filosofia psicológica, esta é a "dualidade básica" à qual se refere Maine de Biran em seu *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia* (1812), a distinção entre objeto percebido e sujeito que percebe (Cf. 1966, p.80).

[2] "A *relação* sujeito-objeto é um fato original, evidente por si mesmo" (VAZ, 1966, p.62) – grifo meu.

no *tomar* e no *alheiar*); no segundo caso (de inacessibilidade absoluta do outro) está a experiência do *sagrado*[3].

Sendo desejo, a consciência quer se apropriar, ela deseja o outro e quer fazer do outro sua *propriedade*. Quando o outro é *totalmente* outro há, então, a experiência contraposta do que é *próprio*, do que lhe pertence ou pode pertencer. Se o outro é essa impossibilidade radical, ele é sacralizado. Observemos ainda que se uma consciência é tomada pelo outro (enquanto outra consciência, outro *eu*) sem poder dele se apropriar ela aliena-se, expropria-se para o outro. Isso porque a tomada de posse de um *outro* por um *eu*, a apropriação, exige também seu correlato – a alienação. Há uma relação opositiva entre apropriação e alienação, assim como entre propriedade e sacralidade, bem como há uma relação de cumplicidade entre apropriação e propriedade, do mesmo modo que há entre alienação e sacralidade.

Enquanto conceitos filosóficos, estas noções-chave – *apropriação* e *alienação* – são postas por G. W. F. Hegel. Uma ideia de aliénção – e, de certo modo, também a de apropriação – aparece já em Jean-Jacques Rousseau, nos primeiros capítulos do seu *Do contrato social* (1762), em um sentido mais político, quando Rousseau aponta tanto o direito que um povo tem de retomar algo que outorgou a outro (capítulo I), como quando evoca e define o sentido de "alienar" [*aliéner*] nessa direção como importante no debate do contrato social (capítulo IV)[4]. É, entretanto, Hegel quem põe, com a sua concepção dialética da realidade, a relação entre apropriação e alienação de forma central e seminal na filosofia, ao inserir a questão da subjetividade, desde a sua obra de juventude[5]. Nos chamados *Escritos*

---

[3] Como aponta Rudolf Otto, o sagrado (enquanto *numinoso*) é o *totalmente outro*, "o estranho e que causa estranheza" (OTTO, 2017, p.58-9) – o que será melhor desenvolvido no capítulo 4, no tópico 4.4.

[4] Respectivamente: "Quando um povo é obrigado a obedecer e o faz, age acertadamente; assim que pode sacudir esse jugo e o faz, age melhor ainda, porque, recuperando a liberdade pelo mesmo direito por que lha arrebataram, ou tem ele o direito de retomá-la ou não o tinham de subtraí-la" (ROUSSEAU, 2005b, p.53); e "Alienar é dar ou vender" (Idem, p.61). Daí que o ideal republicano de Rousseau acabará sendo a "apropriação coletiva da soberania absoluta" (MERQUIOR, 2014, p.115). Também está em Rousseau a origem em filosofia da associação entre propriedade e desigualdade, o que acaba sendo a conclusão do seu *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* (1755), também aqui em sentido político-jurídico – lembremos a famosa passagem com que ele abre a segunda parte desse *Discurso*: "O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acredita-lo" (ROUSSEAU, 2005a, p.87). Para completar essa referência ao filósofo genebrino, acrescento que há ainda uma elaboração mais psicológica com as noções de *posse* e *propriedade* no seu *Emílio ou Da educação* (1762), onde ele defende certa educação da apropriação (ROUSSEAU, 1995, p.114-5), a partir do episódio das favas, no qual chama de "mais sagrada" a posse da fava plantada pela criança do que a posse da América meridional por Nunes Balboa, sugerindo uma medida da posse (contra a posse "desmedida") que é dada pelo trabalho (Idem, p.86-87). Ainda assim, a questão não ganha aqui o caráter existencial que ganhará em Hegel (e Stirner) – mas antecipa muito de Marx, como vemos em todas as citações desta nota.

[5] "Pois foi no idealismo alemão, nos escritos do jovem Hegel, que a palavra 'subjetividade' foi pela primeira vez introduzida como um termo da filosofia. (...) Alguns dos conceitos característicos do idealismo alemão

Teológicos [*Theologische Judendschriften*] ele observa que alguém que ama perceberá naquele ou naquela a quem ama aquilo que não lhe pertence, aquilo que não participa da sua unidade com o outro: e aqui ele compreende que, mesmo atuando no mundo, reconhecendo fora de si a sua identidade, no amado, o sujeito também encontra no mundo objetivo sua alienação enquanto estranhamento [*Entfremdung*] (Cf. MARCUSE, 2004, p.41).

Essa tensão trata de uma questão que percorre toda a filosofia ocidental, qual seja, a da relação Sujeito-Objeto, e cuja forma hegeliana aparece de modo exemplar na chamada dialética do Senhor e do Servo. Não por acaso, essa é a primeira grande referência para a influência de Hegel na filosofia posterior e o conceito de consciência-de-si (ou autoconsciência) ali desenvolvido marcará o pensamento teórico de parte significativa dos pós-hegelianos. A consciência enquanto autoconsciência [*Selbstbewusstsein*] é apresentada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807), onde o filósofo também insere os conceitos de alienação – como estranhamento [*Entfremdung*] e como exteriorização [*Entäußerung*] – e de desejo [*Begierde*].

1.1 Dialética, Consciência e Desejo

A dialética para Hegel[6] não é meramente um método, mas antes o modo como a própria realidade se dispõe[7]. E ela é a tensão entre um par contraditório e sua superação, o *espírito de contradição organizado*, segundo o próprio Hegel[8]. O sistema hegeliano opera

---

pertencem ao contexto desta questão: 'sujeito-objeto', 'intuição intelectual', 'auto-exteriorização' e '-alienação'". (KLOTZ, 2010, p.146).

[6] Claro que Hegel não inventou a dialética. Sabemos que ela já se apresenta enquanto princípio em autores como Heráclito de Éfeso e Aristóteles, ou mesmo, como sugere Leandro Konder, no Eclesiastes (na Bíblia), mas só em Hegel ela aparece "de forma coerente e sistemática" (KONDER, 1965a, p.91). Ao menos para o que chamamos contemporaneamente de dialética, é Hegel seu propositor, quem a conceitua, estrutura e estabelece: "O esforço realizado por Hegel para formular os princípios de uma lógica do processo histórico, constituiu o ponto de partida do mais importante movimento de renovação do pensamento social do século XIX. Hegel instituiu o princípio de que o mundo não está constituído por *coisas* acabadas, e sim, por um conjunto de *processos* e de que somente uma lógica do desenvolvimento nos poderá capacitar para compreender esses processos, denominando a essa lógica de dialética." (FURTADO, 1964, p.13).

[7] "Talvez pareça necessário indicar antes os pontos principais do *método* desse movimento, ou da ciência. Mas seu conceito já se encontra no que foi dito, e sua apresentação autêntica pertence à Lógica, ou melhor, é a própria Lógica. Pois o método não é outra coisa que a estrutura do todo, apresentada em sua pura essencialidade." (HEGEL, 2008a, p.53 – §48). Segundo Kojève: "O método hegeliano não é nada dialético. (...) a ordem e a conexão do real são, para Hegel, dialéticas" (KOJÈVE, 2014, p.423). Ou, para Charles Taylor: "É importante enfatizar que Hegel não está propondo o uso de um 'método' dialético ou de uma 'abordagem' dialética. Se quisermos caracterizar seu método podemos muito bem falar dele também como 'descritivo' (...). Porque o seu objetivo é simplesmente acompanhar o movimento do seu objeto de estudo. (...) Se o argumento acompanhar um movimento dialético, então este tem de acontecer nas coisas mesmas (...)." (TAYLOR, 2014, p.157).

[8] Em visita a Goethe, quando passava por Weimar em outubro de 1827, e a pedido de seu notável anfitrião, em uma conversa informal Hegel definiu simples e significativamente a dialética como o *espírito de contradição organizado*. O episódio é narrado por Eckermann: "[a dialética] nada mais é do que o espírito de contradição

sempre em três posições, sempre dadas por afirmação e movidas pela negação[9]: a *tese*, sua negação (*antítese*) e a negação da negação, a *síntese*. Ou seja, ele entende o real como este par dialético contraditório de afirmação-negação, tese-antítese (como "ser e não-ser", ou "eu e não-eu"), e de sua superação, a síntese, a negação dessa "contradição"[10]. Dessa forma, enquanto visão geral, podemos ler esse movimento dialético em seu próprio seu sistema exposto panoramicamente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830), tendo por primeiro "termo" a *Ciência da Lógica*, ou seja, o tratamento do Ser-em-si, imediato; na *Filosofia da Natureza*, o Ser-fora-de-si (negação do *em-si*), mediatizado; e na *Filosofia do Espírito*, o Ser-consciente-de-si (negação da pura materialidade da natureza), sua síntese – que são as três partes da *Enciclopédia*[11]. Por sua vez, a Lógica, por exemplo, tem sua imediatez expressa na categoria Existência [*Dasein*], sua mediação na Essência [*Wesen*] e sua síntese no Conceito [*Begriff*] – as três partes da *Ciência da Lógica*; assim como a Filosofia do Espírito tem como "tese", digamos, o Espírito Subjetivo, como sua antítese o Espírito Objetivo (a *Filosofia do Direito*) e como síntese o Espírito Absoluto – as três partes da *Filosofia do Espírito* –, o qual, sendo síntese da *Filosofia do Espírito*, que é síntese do sistema, é ele mesmo (o Espírito Absoluto) síntese do sistema. A filosofia hegeliana acaba, assim, por significar a investigação e o conhecimento do Absoluto[12]. Mas Hegel a faz em sentido total e em partes. Cada parte é um momento da totalidade, cada categoria é um momento do Espírito Absoluto, onde a fenomenologia do Espírito é a transformação da certeza subjetiva (*Gewissheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*)[13], ou melhor: a superação da própria dualiadade entre Sujeito e Objeto – resolvendo-se no Absoluto.

Na *Ciência da Lógica*, Hegel quer investigar a Ideia absoluta, enquanto o conceito da ideia, que ele define como unidade subjetiva-objetiva, mas ainda como ideia *lógica*[14]. Como a

---

ordenado, e metodicamente cultivado, alguma coisa que se encontra em todos os homens, o dom supremo de distinguir o verdadeiro do falso." (*apud* ARANTES, 1996, p.213).

[9] Cf, LUKÁCS, 1979, p.45. E assim também será em Marx (como veremos em breve e discutiremos criticamente no capítulo 5).

[10] Contradição, pois é a simultaneidade de um *isto* e de sua negação, o que permite que um *isto* possa *vir a ser outro*: "há um movimento dialético nas coisas porque elas se encontram dilaceradas pela contradição." (TAYLOR, 2014, p.157).

[11] Uso aqui imediatez [*Unmittelbarkeit*] e mediação [*Vermittlung*] nos sentidos usados por Hegel em sua obra (seja na *Fenomenologia*, seja na *Enciclopédia*).

[12] Para Hegel, dirá Heidegger, "a filosofia é o conhecimento do Absoluto" (HEIDEGGER, 2012, p.160).

[13] O título do capítulo IV, "A verdade [*Wahrheit*] da certeza [*Gewissheit*] de si mesmo", no qual a relação Sujeito-Objeto chega a um ponto crucial na *Fenomenologia*, já delineia isto. Enquanto Ideia Absoluta, "a verdade é a totalidade da realidade", (KOJÈVE, 2014, p.41-2).

[14] "A ideia, como unidade da ideia subjetiva e objetiva, é o conceito da ideia, para o qual a ideia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela: um objeto em que vieram se reunir todas as determinações. Essa unidade é,

verdade da Ideia é sua realidade material, no mundo, a Lógica deduz a Natureza, negação e superação do puro pensamento interior (Cf. TAYLOR, 2014, p.385). A *Filosofia da Natureza* de Hegel, por sua vez, desenvolverá a estrutura material no mundo, de sua dimensão inorgânica à orgânica, culminando no animal. A *Filosofia do Espírito*, por fim, medeia a Ideia e a Natureza, é a negação e a verdade da Natureza[15]; de modo que se inicia (a *Filosofia do Espírito*) com este animal consciente-de-si, que é natureza e lógica, enquanto consciência (portanto, autoconsciência): o ser humano. A fenomenologia do Espírito é a consciência individual tornando-se Razão, ou seja, tornando-se consciência do Espírito consciente de si mesmo – *Gewissheit* tornando-se *Wahrheit*. Concebendo o *Absoluto*, a distinção sujeito-objeto desfaz-se, porque o sujeito ao direcionar-se para o objeto, direciona-se para si, uma vez que ambos são momentos do Absoluto[16]. A filosofia do Espírito, como apontei, divide-o (ao Espírito) em *Subjetivo*, que é consciência humana individual, *Objetivo*, o mundo humano (social, político, histórico) e *Absoluto*, cujo auto-conhecimento revela-se na arte, na religião e na filosofia[17]. Aqui, a verdade da oposição Subjetivo-Objetivo revela-se, em Hegel, como sua superação.

Segundo o desenvolvimento hegeliano, a consciência realiza-se na consciência-de-si. Por consequência, a consciência-de-si torna-se também consciência-do-outro. Mas como é apenas um momento do Espírito Absoluto, a consciência-de-si, ao passo que se diferencia do outro, também se identifica no outro. Ela vê no *outro* a si mesma, pois ambas são *Espírito* (em sentido de substância absoluta), o que se revela para a consciência quando ela se toma por objeto, sendo sujeito e objeto para si[18]: o espírito é a superação dessa oposição (sujeito-objeto), porque saber do outro como *si mesmo* já é superar o outro como *outro*. Em seu primeiro momento, tomado como espírito subjetivo, ao passar à sua forma de exteriorização –

---

pois, a *verdade toda e absoluta*, a ideia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* ideia pensante, enquanto ideia *lógica*." (HEGEL, 1995a, p.366 – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, §236).

[15] Em um fragmento de 1822 sobre a "Filosofia do Espírito", Hegel dirá: "Para definir o conceito de Espírito é necessário declarar a *determinidade* [*Bestimmtheit*] que torna Espírito a Ideia. Toda determinidade é determinidade apenas contra outra determinidade; a do Espírito em geral é inicialmente oposta à da Natureza (...). [A Natureza] É algo diferente ou externo ao Espírito; mas o que é contra o Espírito é sua verdadeira determinação [*Bestimmung*] em si mesma, porque o Espírito é sua verdade [*Wahrheit*]." (HEGEL, 1986a, p.525 – §12 e §14)". Sobre isso, cf. também TAYLOR, 2014, p.386.

[16] "Na concepção de Hegel o Lógico segue-se à supressão, alcançada no Saber Absoluto ao final da *Fenomenologia do Espírito*, da oposição sujeito-objeto ou certeza-verdade." (VAZ, 2012, p.142).

[17] Como Marx apontará (criticamente), "a Enciclopédia de Hegel começa com a lógica, com o pensamento especulativo puro, e termina com o saber absoluto, o [espírito] consciente-de-si, [espírito] filosófico ou absoluto apreendendo-se a si próprio (...)." (MARX, 2009, p.119-20).

[18] "Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do *espírito*. Para a consciência, o que vem-a-ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta, que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*." (HEGEL, 2008a, p.142 - §177)

no seu para-si (reflexão sobre si, como fenômeno) –, o espírito é consciência e essa consciência aparece como consciência-de-si justamente porque é *identidade* e *diferença*, ou seja, como um *em-si* e um *outro*. O eu consciente-de-si é a apreensão da sua negação, do que é não-eu, de modo que é pelo outro apreendido que este eu adquire consciência-de-si. Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel dirá: "A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*" (HEGEL, 2008a, p.139 – §171). Ou, explicado por Charles Taylor: "O sujeito depende da realidade exterior. Para que ele esteja plenamente em casa, essa realidade exterior deve refletir para ele o que ele é" (TAYLOR, p.180-1). No entanto, este outro não é alheio ao eu, se é entendido (do mesmo modo que todas as coisas, inclusive o eu) como emanação do espírito absoluto (Idem, p.176-7), que na posição de *eu* é consciente-de-si: "O Eu é o conteúdo da relação e a relação mesma; defronta um Outro e ao mesmo tempo o ultrapassa; e este Outro, para ele, é apenas ele próprio" (HEGEL, 2008a, p.135 – §166).

Em Hegel essa consciência-de-si identifica-se com o outro como a si mesma e sabe dele como lhe pertencendo: "A verdade da consciência é a *consciência-de-si*, e esta é o fundamento daquela, de modo que na existência toda consciência de um outro objeto é consciência-de-si: eu sei de um objeto como meu (é minha representação); portanto, nele eu sei de mim" (HEGEL, 1995b, p.195 – §424). Ora, a independência desse outro deve, então, ser dialeticamente negada. É que, para Hegel, quando se evoca um *Eu*, além da evocação de um *Outro*, também se evoca um *Meu*. Aqui começamos a perceber como a filosofia do espírito, isto é, o momento no qual sujeito e objeto revelam-se como unidade, no ponto de vista da perspectiva do absoluto, está em jogo uma relação de apropriação do outro como negação do caráter estranhado de uma experiência, na verdade, de alienação [*Entfremdung*]. Esse estranhamento é negado quando o *eu* autoconsciente encontra outro *eu* autoconsciente, identificando a si mesmo nesse outro, pois é também autoconsciência (identidade); mas, uma vez que é *outro* (diferença), percebendo-se alienada de si (na perspectiva do absoluto)[19], de modo que quer superar essa negação de si que é o outro, negando essa negação, na forma do *quer tomar* o outro para si, pois é ela *própria*[20]. É o que leva Hegel a afirmar que esta

[19] Uma interessante abordagem desta questão hegeliana, e de modo diverso, está em *Identidade e Diferença* (1957), de Heidegger, segunda parte – "A constituição Onto-teo-lógica da metafísica" (Cf. HEIDEGGER, 2005a, p.185). Nesse texto também aparece, ligado ao "princípio de identidade", o conceito de "acontecimento-apropriativo" [*Ereignis*] (Idem, p.182), que tem papel importante na virada heideggeriana dos anos de 1930-40.

[20] "Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para *fora de si*. Isso tem dupla significação: *primeiro*, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa *outra* essência. *Segundo*, com isso ela

consciência-de-si é singular e é *desejo* (Idem, p.197 – §426), na medida em que se determina pela relação de negação e posse do outro: "A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do superar [*Aufheben*][21] desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*" (HEGEL, 2008a, p.140 – §174).

Essa era a problemática que apontei anteriormente esboçando-se no jovem Hegel: identificando-se com o outro, ou seja, tendo sua identidade no outro (que é justamente sua diferença) a consciência, enquanto consciência-de-si, deseja o outro, pois é sua unidade. Por isso, a consciência quer se apropriar do outro, pois o outro lhe pertence: é a si mesma que a consciência quer no outro[22]. Uma vez que o *eu* é significado pelo *outro*, ele busca através do outro seu reconhecimento: "A consciência-de-si é *em-si* e *para-si* quando e porque é *em-si* e *para-si* para uma Outra. Quer dizer, só é como algo reconhecido" (Idem, p.142 – §178). Quando duas consciências se encontram elas tencionam as posições de Sujeito e Objeto (cuja verdade, como indicado, é, para Hegel, apresentarem uma falsa oposição). O sujeito relaciona-se com o outro tomando-o como objeto, enquanto é, ele mesmo, objeto para este o outro, que, de sua parte, é sujeito. E aqui Hegel desenvolve a importante dialética do Senhor e do Servo (comumente chamada também de *dialética do Senhor e do Escravo*). Na experiência das relações humanas, que constituem o mundo social, a dialética revela-se como apropriação e alienação. Detenhamo-nos agora nessa passagem decisiva da filosofia hegeliana, para seguirmos depois à forma histórica e institucional da propriedade como apropriação.

1.2 A dialética *Herr - Knecht*

Na concepção hegeliana a consciência, como consciência-de-si, é primeiro um *eu* singular. O outro é sua simples negação (não-eu). Mas ela também é negação do outro, de modo que é pelo superar do outro que ela se realiza[23]. Dessa maneira, a autoconsciência que se depara com outra autoconsciência – um desdobramento de si, cuja verdade é a unidade espiritual – apresenta o sentido do reconhecimento:

---

superou o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no outro." (HEGEL, 2008a, p.143 – §179).

[21] *Aufheben*, superar (donde *Aufhebung*, superação), que indica, a um só tempo os atos de suprimir, conservar e erguer – significando o movimento de passagem de um termo a outro onde se supera o primeiro conservando-o no segundo, mas também de forma progressiva, mais elevada.

[22] "Para o Idealismo Absoluto, o Pensamento infinito e seus objetos são um." (JAMES, 1985, p.155).

[23] "Esse superar [*aufheben*] de sentido duplo do seu ser-Outro de duplo sentido é também um retorno, de duplo sentido, a *si mesma*; portanto, em *primeiro lugar* a consciência retorna a si mesma mediante esse superar *do seu ser-Outro*; *segundo*, restitui também a ela mesma a outra consciência-de-si, já que era para si no Outro. Supera esse *seu* ser no Outro, e deixa o Outro livre, de novo." (HEGEL, 2008a, p.143 – §181).

> Consideremos agora este puro conceito do reconhecimento, a duplicação da consciência-de-si em sua unidade, tal como seu processo se manifesta para a consciência-de-si. Esse processo vai apresentar primeiro o lado da *desigualdade* de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar do meio-termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro; um extremo é só o que é reconhecido; o outro o que reconhece. (HEGEL, 2008a, p.144 – §185)

O próprio Hegel, no parágrafo seguinte ao citado, demarcará essa experiência como o momento no qual um indivíduo se confronta com outro indivíduo. É o estabelecimento, na dialética hegeliana, do caráter social humano: "O homem, sendo livre e autônomo, reconhece que os outros são livres e autônomos. E, de modo inverso, ele só é livre e autônomo se for livremente reconhecido como tal pelos outros." (KOJÈVE, 2014, p.50). Na perspectiva hegeliana da realidade, o ponto de aparição do humano como indivíduo posto no mundo, em relação com outros indivíduos humanos, ou seja, com a relação que de fato o constitui, estabelece a *apropriação* – pois o desejo direcionado a outro indivíduo humano, tomado aqui como objeto, quer negá-lo, é um desejo de reconhecimento (simplesmente, sem quer também reconhecer)[24]. Primeiro a consciência toma-se como fenômeno e é consciência-de-si; depois, como realiza-se no mundo, fora de si, é desejo, numa relação eu-outro, sujeito-objeto; em seguida, confronta-se, nessa relação, com outra consciência-de-si, sua identidade no diferente, e busca ser reconhecida pela outra tomando-a como objeto, negando-a, para superá-la como alteridade e ser uma consigo (a unidade que é sua verdade). Como "só é possível ser homem se for possível morrer" (Ibid), esse confronto será travado em torno da morte.

Na busca por reconhecimento, os indivíduos arriscam suas vidas e querem a negação do *outro* enquanto outro, tomando-o para-si[25]. Para Hegel, enquanto ainda não apareceu a verdade da consciência-de-si – que é a unidade do *eu* com o *outro*, do sujeito com o objeto – o encontro entre duas consciências as põe em dois extremos, como desiguais e opostas: uma independente, outra dependente; uma para a qual o Outro é para-si, outra cuja essência é ser para-um-Outro. A primeira é Senhor [*Herr*], a segunda Servo [*Knecht*][26]. O reconhecimento é

---

[24] "Parte-se do homem em estado de *Begierde* (desejo), que se põe a viver no meio humano. A *Begierde* continua a existir, mas mudou de objeto. Busca um outro homem mas o outro homem só é reconhecido como objeto, e desejado como tal, em vista de uma negação, de uma apropriação." (KOJÈVE, 2014, p.50).

[25] "Assim como arrisca sua vida, cada um deve tender à morte do outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. Sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve superar seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como puro ser para-si, ou como negação absoluta." (HEGEL, 2008a, p.146 – §187).

[26] Comumente traduzido também por "Escravo", vale ressaltar que *Knecht* não refere-se necessariamente a um *Sklave* (aqui sim, *Escravo* mesmo) e sim ao servo, ao vassalo, ao que trata diretamente com a natureza sem mediação, o trabalhador (antecipando categorias desenvolvidas depois também por Marx).

uma luta[27] de vida e morte, na qual uma consciência prefere viver "mas renuncia a seu ser-reconhecido", tornando-se servil e subjugada à outra, que arriscou a vida e faz-se, assim, reconhecida pela primeira (HEGEL, 1995b, p.204 – §433)[28].

A posição que uma consciência ocupa como *Herr* é a daquele que é reconhecido por um outro, de modo que este outro o significa. Mas este outro é um *Knecht*; o Senhor depende do Servo para ser reconhecido. Por outro lado, o *Herr* é para o *Knecht* uma realidade *objetiva* (KOJÈVE, 2014, p.52): sua essência está no *Herr*, que, na luta de vida e morte, o permitiu viver em troca do reconhecimento. Nessa luta, o *Herr* aceitou a morte e o *Knecht* a rejeitou, pois preferiu viver (Ibid). O *Knecht*, como depende da vida, lidará com a natureza sem destruí-la, superando-a, transformando-a (Idem, p.53). Para Hegel, há o não-eu, o outro independente, na natureza (objeto que não é consciência), que o *Knecht* também tomará para si mas não como desejo bruto, pois não quer eliminá-la, e sim como criador, ao *trabalhá-la*: "o servo (...) se relaciona também negativamente com a coisa, e a supera. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o servo somente a trabalha." (HEGEL, 2008a, p.148 – §190, grigo meu). Na experiência de sua humanidade, quer dizer, na percepção da morte, o humano trava a luta por sua vida tensionada com a sua liberdade. A princípio, o *Knecht* só reconhece a liberdade do *Herr*; mas este *Herr* é escravo desta relação, que lhe confere reconhecimento, permanecendo dependente do desejo [*Begierde*], ainda como desejo animalesco – destrutivo, que consome o objeto. O *Knecht*, pelo contrário, através do trabalho [*Arbeit*] se torna livre: "seu trabalho não é a destruição do objeto (como a *Begierde*); ele o forma, trans-forma. Transforma a *Natur* [Natureza] em *Welt* [Mundo], o universo natural em mundo histórico. Assim, liberta-se de fato da natureza." (KOJÈVE, 2014, p.54).

Há aqui duas observações importantes a serem feitas e que orientarão os usos e interpretações posteriores dessa dinâmica que nos interessarão. Primeiro, que o que está em jogo é uma narrativa de apropriar-se e alienar-se: do *Knecht* que se aliena, pois entregou sua liberdade ao *Herr* em troca de sua vida[29], e do *Herr* que toma o *Knecht* para si, de modo que a

---

[27] "É uma *luta*: pois eu não posso me saber no Outro como a mim mesmo, enquanto o Outro é para mim uma outra existência imediata" (HEGEL, 1995b, p.201 – §431).

[28] A dinâmica dessa luta por reconhecimento no interior do sistema absoluto de Hegel, que descrevi antes, é bem resumida por Frantz Fanon: "Na sua imediaticidade [*immédiateté*], a consciência-de-si é simples ser-para-si. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se expandir na consciência-de-si universal. Cada consciência-de-si procura o absoluto. Ela quer ser reconhecida enquanto valor primordial, desvinculado da vida, como transformação da certeza subjetiva (*Gewisheit*) em verdade objetiva (*Wahrheit*)." (FANON, 2008, p.181).

[29] "Porque o escravo prefere viver (como escravo) a morrer (pela liberdade)." (KOJÈVE, 2014, p.52).

atividade do *Knecht* (trabalho) pertence ao *Herr* [30]. Segundo, que é a posição do *Knecht* que mobiliza historicamente esse quadro proposto por Hegel para explicar a dialética do ser humano no mundo e em relação social. Uma relação, por sua vez, também de apropriação, mas de apropriação como transformação: como criação – como poética e técnica[31].

Por um lado, a consciência *Knecht* não trabalha para si[32]. No entanto, é esta alienação que a faz superar sua singularidade e é o modo da consciência-de-si tornar-se universal[33]. É através do *Knecht*, e não do *Herr*, que a consciência-de-si se compreenderá como *espírito*. Por outro lado (ou pelo mesmo), enquanto transformador do mundo, é o *Knecht* quem move a história[34]: "O escravo é que se tornará o homem histórico, o homem verdadeiro" (Idem, p.52). É a consciência *Knecht* que modifica a realidade pondo-se objetivamente no mundo: pois uma natureza transformada contém ali o sujeito que a transformou.

O espírito é, para Hegel, objeto (como substância absoluta) que é sujeito (como autoconsciência universal)[35], sujeito que é objeto. A consciência, enquanto espírito, ou seja, enquanto totalidade, só se realizará pondo-se *no mundo*. Na perspectiva hegeliana, através da sua alienação – no trabalho, na transformação que não destrói mas supera a natureza – a

---

[30] "O escravo trabalha para o senhor e não para si." (Idem, p.53).

[31] "Em uma frase do *Banquete* [205b], Platão nos diz qual é a plena ressonância original da palavra ποίησις [poiésis]: (...) 'qualquer que seja a causa capaz de fazer passar algo do não ser ao ser é ποίησις'. Toda vez que algo é produzido, isto é, é levado da ocultação e do não ser à luz da presença, tem-se ποίησις, pro-dução, poesia. (...) No segundo livro da *Física* [192b], Aristóteles distingue, porém, aquilo que, sendo por natureza (φύσει), tem em si mesmo a própria ἀρχή [arché], isto é, o princípio e a origem do próprio ingresso na presença, daquilo que, sendo por outras causas (...), não tem em si mesmo o próprio princípio, mas o encontra na atividade pro-dutiva do homem. Desse segundo gênero de coisas, os gregos diziam que ele era, isto é, entrava na presença, ἀπὸ τέχνης, a partir da *técnica* (...)." (AGAMBEN, 2012, p.104). Álvaro Vieira Pinto, p. ex., destaca que a técnica é um modo de ser do *humano* e é referida ao *trabalho* (Cf. PINTO, 2005a, p.138).

[32] "O mundo (...) está cindido em dois domínios conflitantes. Num deles o homem [servo] está preso ao seu trabalho, de modo que este lhe determina toda a existência; no outro o homem [senhor] se apropria e dispõe do trabalho de outro homem [servo] (...)." (MARCUSE, 2004, p.108).

[33] "Enquanto o servo trabalha para o senhor, por conseguinte não no interesse exclusivo de sua própria singularidade, seu desejo recebe a *amplidão* de não ser somente o desejo de um *este*, mas ao mesmo tempo conter em si o desejo de um *outro*." (HEGEL, 1995b, p.205 – §435, Adendo); E ainda: "A *consciência-de-si universal* é o saber afirmativo de si mesmo no outro Si (...)." (Idem, p.206 – §436).

[34] "O escravo faz a experiência e toma consciência, ao mesmo tempo, da liberdade do senhor e da privação da liberdade, do escravo. Compelido a trabalhar, torna-se, pelo trabalho, senhor da natureza, que domina e transforma, dominando e transformando, simultaneamente, a sua própria natureza. Prepara-se, assim, para libertar-se da sua natureza e do instinto de conservação que o tornou escravo. Libertando-o da natureza, o trabalho o liberta do senhor, pois, na realidade, o escravo é escravo de si mesmo, de sua natureza, do temor da morte que é o senhor absoluto. No mundo natural, o escravo é escravo do senhor; no mundo técnico, criado pelo seu trabalho, o escravo um dia será livre, senhor da natureza e de si mesmo, do seu temor da morte. O futuro da história não pertence, consequentemente, ao senhor guerreiro, mas ao escravo trabalhador." (CORBISIER, 1976b, p.29).

[35] *Substância* em sentido hegeliano, que adiciona justamente a subjetividade à noção spinoziana: "A substância [spinoziana] é um degrau essencial no processo-de-desenvolvimento da ideia, mas não é essa mesma: não é a ideia absoluta, e sim a ideia na forma limitada da necessidade. Na verdade, Deus é a necessidade, com certeza, ou, como também se diz, a *Coisa absoluta*; mas também é, ao mesmo tempo, a *pessoa* absoluta, e esse é o ponto a que Spinoza não chegou (...)" (HEGEL, 1995a, p.280 – §151, Adendo). De modo que, na *Fenomenologia*, ele dirá: "Segundo minha concepção (...), tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*." (HEGEL, 2008a, p.34 – §17).

consciência realiza sua espiritualidade histórica dialética. O mundo participa do seu *si-mesmo*, mas como ela se pôs fora-de-si, deve compreender ainda este *fora* (*äußer*, em alemão) como lhe pertencendo. A consciência – pelo seu caráter *Knecht* – exterioriza-se, entretanto, de modo ainda alienado, abrindo mão da matéria do seu trabalho. Mas, neste caso, aquilo ao qual renuncia é seu, pois lhe pertence pelo seu trabalho, é o seu pôr-se no mundo: "Renuncia à (...) *propriedade exterior* [*äußerliches Eigentum*] – enquanto abre mão do que possuía [*Besitze*], que ganhara pelo trabalho [*Arbeit*]" (HEGEL, 2008a, p.170 – §228). Aqui devemos observar o uso que Hegel faz da noção de *äußern*, externar, relacionada com a *Besitz*, a posse, pois ele nos será fundamental para a direção que quero propor: Propriedade é *Entäußerung* [exteriorização/alienação] e é *Besitznahme* [tomada de posse] – é uma posse alienada, que se torna propriedade numa (re)apropriação. A propriedade surge quando a consciência *Knecht* torna-se consciência universal.

1.3 Apropriação, Propriedade e Sacralidade

A análise do espírito subjetivo culminará na autoconsciência universalizada e deduzirá a *liberdade* do espírito. Na filosofia de Hegel, a passagem do espírito subjetivo para o espírito objetivo (desenvolvido na *Filosofia do Direito*, de 1820) é a realização da autoconsciência enquanto realidade objetiva, no mundo, e é efetuada pela sua condição de ser livre. Como autoconsciência, sua liberdade é "a *atividade* de desenvolvê-la e de pôr seu conteúdo desdobrando-se como existência [*Dasein*](...): [é este o] *espírito objetivo*" (HEGEL, 1995b, p.270 – §474). Mas autoconsciência, até aqui, é humana e singular; sua exteriorização será, consequentemente, pôr-se no mundo também de modo humano e *singular*[36] – exterioriza-se buscando realizar sua universalidade. Por isso o momento da objetividade do espírito começa com a *propriedade*[37].

A filosofia do direito de Hegel é o Espírito Objetivo; vem, portanto, como negação e superação do Espírito Subjetivo, como sua exteriorização. Na filosofia do direito, a propriedade aparece como a exteriorização imediata da consciência-de-si[38]. Hegel é o primeiro autor de um sistema onde propriedade e apropriação são indissociáveis. O princípio da objetividade mesma do espírito, como autoconsciência alienada, requer isso, uma vez que a

[36] A "vontade livre é", enquanto *imediata*, "vontade *singular*, é a *pessoa*" e cuja "existência que esta dá à sua liberdade é a *propriedade*" (HEGEL, 1995b, p.282 –§487).
[37] As seções da *Filosofia do Direito*: (1) o *Direito abstrato*, (2) a *Moralidade* e (3) a *Eticidade*. O primeiro momento, o *Direito abstrato*, é novamente dividido em (a) *A Propriedade*, (b) *O Contrato* e (c) *O Ilícito*. Desse modo, fica indicado que a *Propriedade* (*Eigentum*) é o princípio da objetividade do Espírito.
[38] Pois, "a pessoa precisa se dar uma *esfera* externa *de sua liberdade*." (HEGEL, 2010, p.83 – §41).

propriedade é sua reapropriação. Estabelecer que *propriedade* é apropriação significa que minha propriedade é aquilo do qual devo me apropriar. Essa discussão, tão cara à filosofia imediatamente posterior (especialmente para Marx e Stirner), está, entretanto, enraizada no processo dialético social-existencial de apropriação-alienação, exposto em sua *Fenomenologia do Espírito*. É assim que Hegel conclui o humano [*Menschen*] como tendo "direito de apropriação [*Zueignungsrecht*] absoluto(...) sobre todas as coisas" (HEGEL, 2010, p.85 – §44). Por isso, a primeira seção da *Filosofia do Direito*, "A Propriedade" (*Das Eigentum*), tem como tópico de abertura a "Tomada de posse" (*Besitznahme*):

> Para a propriedade [*Eigentum*], enquanto *existência* [*Dasein*] da personalidade, minha representação e minha vontade interiores de que algo deva ser *meu* não são suficientes, porém se exige, além disso, a *tomada de posse* [*Besitzergreifung*]. (...) A tomada de posse faz da matéria da Coisa minha propriedade, pois a matéria não é própria para si. (HEGEL, 2010, p.89 – §51 e §52, respectivamente).

Hegel apresenta o "mundo do direito", como alienação, como exteriorização [*Entäußerung*] e estranhamento [*Entfremdung*], da consciência-de-si (HEGEL, 2008, p.336 – §484). Ao mesmo tempo em que esse mundo objetivo é estranho [*Fremde*] à consciência-de-si (Ibidem), a sua superação [*Aufhebung*] levará à verdade espiritual que é a identificação entre sujeito e objeto, pois a consciência-de-si identifica-o consigo, como a sua própria alienação [*Entäußerung*], onde ela se pôs como objeto de si mesma (Idem, p.530). Por isso, na filosofia do direito, Hegel diz que o sujeito pode se alienar [*entäußern*] de sua propriedade, precisamente por ela ser *sua* (HEGEL, 2010, p.99 – §65) – a propriedade é a referência objetiva do indivíduo singular, alienado, isto é, fora de si.

Em Hegel, a propriedade inaugura a experiência histórica de mundo, de indivíduo em comunidade, e que se organizará na política. O espírito objetivo revela-se em sua verdade como Estado, seu terceiro e último momento, que expressa o "espírito de um povo" [*Volksgeist*][39]. O mundo do espírito é a realidade histórica que dá ao indivíduo sua singularidade, mas também o ultrapassa fazendo com que esse indivíduo encontre-se no mundo de forma objetiva (Cf. HYPPOLITE, 1995, p.18).

Lembremos agora das formulações com as quais iniciei este capítulo, sobre a relação entre apropriação, alienação, propriedade e sacralidade. Eu dizia que a experiência mais

[39] "O Estado, enquanto liberdade que na livre autonomia da vontade particular é igualmente universal e objetiva – esse espírito efetivo e orgânico α. é [aquele] de um povo, β. através da relação dos espíritos dos povos particulares, γ. Torna-se efetivo e se manifesta na história do mundo como espírito universal do mundo, do qual o *direito* é o mais *elevado*." (HEGEL, 2010, p.77 – §33).

fundamental é a de um *eu* que apreende um *outro*; e que essa relação que eles estabelecem é fundante da experiência de mundo. Observei ainda que tal relação evoca as categorias de apropriação e de alienação, colocando a questão da propriedade, mas também da experiência de um outro inapropriável, totalmente outro, que ambienta o domínio do sagrado. Chamei, assim, de sagrado o não-eu do qual não posso, absolutamente, me apropriar. Toda a narrativa que venho costurando até agora coloca Hegel como o grande pensador das categorias de apropriação, alienação e propriedade num percurso que podemos chamar de *espiritual*. O Espírito em Hegel é a totalidade existente, onde essas categorias são momentos do Espírito e são subordinadas ao conhecimento do Espírito, em última instância, ao Saber absoluto. Isso põe a concepção de Hegel sobre o sujeito no mundo como um momento do Espírito lidando com sua própria alienação. Por isso a propriedade é direito *e* é apropriação. Se voltarmos, no entanto, às suas obras imediatamente anteriores à *Fenomenologia do Espírito*, encontramos um ensaio de 1802 chamado *Fé e Saber*, onde Hegel desenvolve uma exposição das filosofias de Kant, Jacobi e Fichte e que culmina na conclusão de que a opção pela prioridade do sujeito ou do objeto levaria à sensação moderna (à sua época) de que "Deus ele mesmo está morto" (HEGEL, 2009, p.170). A obra de juventude de Hegel caracteriza-se pela sua dimensão teológica, de modo que não seria estranho notar que sua filosofia, buscando superar o dualismo sujeito-objeto, quer, enfim, conciliar aqueles domínios da fé e do saber[40]. Essas observações esclarecem o modo como se compõe o quadro filosófico (e teológico) pós-hegeliano, inclusive nos diferentes desdobramentos teóricos da sua dialética, juntamente com as categorias que nos interessam – em torno do sentido de apropriação. A religião é um campo de disputa da filosofia posterior influenciada por Hegel e ocupa papel importante na era aberta pelos hegelianos, justamente através de uma dialética da alienção-apropriação.

Hegel entende que o objeto da filosofia e da religião é o mesmo, a saber, a verdade sobre o absoluto, ou seja, Deus. No primeiro parágrafo da sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* ele afirma que ambas "têm a *verdade* por objeto", mas "no sentido de que *Deus* é a verdade, e *só* ele é a verdade" (HEGEL, 1995a, p.39 – §1); e em um dos últimos (§573) volta a esta associação, para concluir: "o conteúdo da filosofia e o da religião é o mesmo" (HEGEL, 1995b, p.352)[41]. Religião e Filosofia, em Hegel, são indissociáveis[42]. Ambas tem

[40] "A filosofia de Hegel é 'a sabedoria do mundo' e o 'conhecimento de Deus' ao mesmo tempo, pois seu saber justifica a fé" (LÖWITH, 2014, p.55).

[41] É por isso que Hegel considera Parmênides o começo "de uma história propriamente dita da filosofia" (HEGEL, 1995a, p.177 – §86); porque é este pensador originário que evoca como princípio o Ser, o *einai* [εἶναι], um princípio que a Bíblia coincide com Deus e com Cristo: respectivamente, Êx, 3:14, "E disse Deus a Moisés: Eu Sou o que Sou (...) dirás aos filhos de Israel: *Eu Sou* me enviou a vós", e Jo, 8:58, "Eu lhes afirmo que antes de Abraão nascer, *Eu sou*" [*Ego eimi*, ἐγὼ εἰμί – conjugação do verbo *einai*] (Cf. SCHNEIDER, 2003, p.79-80) –

por meta o absoluto. A filosofia de Hegel acaba por apontar, assim, uma necessidade "sagrada" das suas implicações, como no caso da propriedade. Toda a realidade espiritual está subordinada a Deus, de modo que a propriedade e o direito são sagrados: "O direito é, de *modo geral*, algo de *sagrado* [*Heilige*], unicamente porque é a existência [*Dasein*] do conceito absoluto, da liberdade consciente de si" (HEGEL, 2010, p.72 – §30); compreendendo que, em Hegel, "o homem é em-si destinado à suprema liberdade" porque é "destinado a ter com Deus enquanto espírito sua relação absoluta" (HEGEL, 1995b, p.275 – §482).

A cisão entre existência e essência, superada como conceito, ou a superação da cisão sujeito-objeto no absoluto, são religações com o "todo". A necessidade do desenvolvimento histórico, em Hegel, é religiosa[43], assim como o estabelecimento histórico do mundo: das estruturas particulares ao Estado, dos laços afetivos familiares aos laços sociais[44]. É como ordem espiritual, mas simultaneamente divina[45], que Hegel valida a propriedade privada, a sociedade civil burguesa e o estado monárquico[46]. Mas como inicialmente identifiquei sacralidade e apropriação como contrapontos, cabe aqui uma explicação: é que em Hegel a apropriação é uma categoria interna a uma lógica maior que é espiritual e que responde ao absoluto. A busca por uma reunião do que aparece cindido já coloca o sujeito em referência ao objeto, como sua identidade; e a apropriação fica não como particularização daquilo que é tomado mas como dissolução do *eu* no *outro*, nunca, na verdade, radicalmente apropriado. A filosofia que ele concebe como verdadeira é um "perscrutar do racional" simultâneo ao

---

apesar de haverem divergência quanto à exata tradução do antigo testamento, o verbo *ser* é invariavelmente o centro do significado de Deus. Na *Enciclopédia*, no §573, onde afirma que o conteúdo da filosofia e da religião são o mesmo, Hegel desdobra essa relação a outras religiões, citando, por exemplo, o sentido do "Eu Sou" proferido por Krishna no *Bhagavad-gîtâ* (Cf. HEGEL, 1995b, p.355). Em Hegel o "*status* ontológico do finito" nos põe "num plano dotado de necessidade" (MERQUIOR, 2018, p.33), como veremos logo em seguida.

[42] "A filosofia pensa e compreende o que a religião representa como objeto da consciência, quer como obra da imaginação, quer como realidade histórica" (HEGEL, 1974, p.375). Para Löwith, a filosofia da religião em Hegel "não constitui uma parte separável do sistema inteiro, mas antes seu centro de gravidade espiritual" (LÖWITH, 2014, p.55).

[43] É Santo Agostinho quem defende o sentido de *religião* como "religação", no *De vera religione* (389-391 d.C.), quando afirma que não há ofensa em querer se aproximar de Deus e somente a ele estar *ligado* (AGOSTINO, 1987 – 55.111) – ainda que depois, retomando essa passagem em seu *Retractationes* (426-428 d.C.), reconheça que "outros" (no caso, Cícero, no *De natura Deorum*, de 45 a.C.) identifiquem essa origem em *relegere*, isto é, "reler, retomar" (AGOSTINO, 1994 – livro I, 13.9). Considerarei a explicação de Agostinho aqui suficiente, haja vista sua influência na concepção de religião (e de cristianismo) no lugar histórico-cultural que ambienta as bases iniciais deste trabalho, ou seja, a Alemanha do século XIX, através, p. ex., do legado de Lutero – que foi um monge agostiniano, recebeu influência decisiva das ideias desse santo católico (mesmo com divergências significativas) e cuja teologia fundamentou o início da própria Alemanha moderna (Cf. SPENLÉ, 1963, p.07-8).

[44] "Com Kant, [Hegel] considera a religião como 'o poder de aplicar e validar os direitos que a razão concedeu'. Mas tal poder só pode alcançar a ideia de Deus se a religião penetrar o espirito e os costumes de um *povo*, se estiver presente nas instituições do Estado e na práxis da sociedade, se sensibilizar a maneira de pensar e as motivações dos homens para os preceitos da razão prática e impregnar-se na alma." (HABERMAS, 2000, p.38).

[45] Ver, p. ex., a análise de Heidegger (2012, p.205-28), da Ontologia hegeliana como uma "Onto-teologia".

[46] Por isso Ludwig Feuerbach dirá que "Hegel é a história da teologia transformada num processo lógico" (FEUERBACH, 2008a, p.51 – §31).

“aprender do ‘atual e efetivo’” (LÖWITH, 2014, p.54); de modo que a história da filosofia, que culminou no seu sistema absoluto[47], desemboca no “espírito cristão absoluto, que compreende a si mesmo no seu elemento, a efetividade, e a reconhece [a História] como sua” (Idem, p. 47). A apropriação, em Hegel, é uma necessidade espiritual (em sentido religioso cristão).

Com uma mão – digamos, a esquerda – Hegel descreve a realidade como transformação histórica e em movimento (em sua dialética), ao passo que, com a outra mão, descreve a realidade como determinação histórica espiritual (em sua totalidade absoluta). Entendendo o lugar histórico e filosófico de Hegel, e a partir de um sentido de história hegeliano (como lógica dialética e progresso), alguns de seus alunos irão se indispor com seu aspecto conservador, querendo, no entanto, valer-se da sua poderosa leitura dialética transformadora. Estes discípulos acabarão rompendo com o fundamento cristão da filosofia hegeliana para levar sua dialética às últimas consequências, ou seja, negando para “superar” dialeticamente(-hegelianamente) o projeto hegeliano de “restauração da metafísica, da teologia especulativa e da teoria social e política conservadoras” (STEPELEVICH, 1999, p.2). Podemos ler nesse sentido a afirmação do jovem Karl Marx, no começo da sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Intodução* (1843), de que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010a, p.145).

Por um lado, podemos considerar Hegel um grande ponto de chegada da história da filosofia ocidental; por outro, ele é o seu principal ponto de partida. Sua dialética tem uma centralidade fundamental no discurso filosófico da Modernidade. Inicialmente, chamaremos de *Modernidade* em filosofia, concordando com Jürgen Habermas, o objeto do discurso filosófico inaugurado por G. W. F. Hegel no início do século XIX e estabelecido de maneira duradoura pelos *jovens hegelianos* (ou hegelianos de esquerda) (HABERMAS, 2000, p.76), da filosofia como “pensamento do seu tempo”, fundindo um “conceito mundano de filosofia, que traz um diagnóstico de época, com o conceito acadêmico” (Idem, p.74)[48]. Não que Hegel seja o primeiro filósofo moderno, mas é “o primeiro para o qual a Modernidade se tornou um problema” (Idem, p.62), ou seja, objeto de reflexão – e disputa. *Moderna* é sempre uma época

[47] Nas suas *Lições de História da Filosofia*, Hegel apresenta o percurso histórico filosófico dividido em três grandes períodos cujo terceiro, que começa com Bacon, Böhme, Descartes e Spinoza – passando por Locke, Hobbes, Leibniz e Hume – alcança sua extremidade final com Kant, Fichte, Jacobi e, por fim, Schelling. É nesse ponto de chegada da história que Hegel vê sua própria obra, como síntese do pós-kantismo de Fichte (do Eu absoluto) e Schelling (da natureza absoluta). Não obstante, é o momento do progresso da síntese entre a filosofia pagã do mundo antigo e a teologia cristã do medievo. Cf. HEGEL, 1986b.

[48] E desfazendo essa duplicidade kantiana da filosofia (HABERMAS, 2000, p.74).

– e, portanto, um conjunto de narrativas e paradigmas – que sucede uma *antiga*; e quando dizemos, então, que nossa modernidade filosófica se inicia com Hegel e se desenvolve pelos jovens hegelianos, que estabeleceram o "estado de consciência" no qual permanecemos até hoje (Idem, p.76), estamos dizendo que uma narrativa filosófica, uma (re)descrição, e uma tradição paradigmática em filosofia na qual estamos inseridos (historicista prático-materialista) é iniciada ali e desenvolvida por esses atores. Nessa crise e modernização temporal a relação entre religião cristã e filosofia é central[49]. Essa modernidade tem em seu princípio uma história de crise da relação de dualidade sujeito-objeto, por um lado, e da relação entre filosofia e religião por outro – e isso porque está em jogo um sentido existencial e um sentido social, maculados pela institucionalização do cristianismo.

A questão da nossa modernidade é que o papel decisivo de uma dialética historicista permite uma destranscendentalização das nossas narrativas, inclusive sobre a história e sobre a Modernidade, de modo que, a partir daí, "considera-se moderno aquilo que permite a uma atualidade que se renova espontaneamente exprimir o espírito do tempo em forma objetiva", cujo traço é a apresentação de uma "novidade ultrapassada e desvalorizada pela renovação que é trazida de cada vez pelo estilo que lhe sucede" (HABERMAS, 1987, p.06-7). Hegel inaugurou o discurso filosófico da Modernidade, mas os jovens hegelianos "liberaram do fardo do conceito hegeliano de Razão a ideia de uma crítica criadora da Modernidade, nutrindo-se do próprio espírito da Modernidade" (HABERMAS, 2000, p.76). Não é à toa que o debate da Modernidade desenvolvido pelos jovens hegelianos inicie-se, necessariamente, pela crítica do cristianismo, mas também não é por acaso que as noções de *apropriação*, *propriedade* e *alienação* lhes sejam tão caras.

Em Hegel "o mundo dos objetos, originalmente produto do trabalho e do conhecimento humano, se tornara independente do homem e passara a ser governado por forças e leis incontroláveis, nas quais o homem não mais se reconhecia" (MARCUSE, 2004, p.31). Por isso podemos ler a dialética hegeliana, responsável pela virada historicista da filosofia[50], como sustentada pelos conceitos de alienação e apropriação, acompanhados por suas associações; e em sua forma prático-materialista (e ateísta – como em Marx) eles participam dos discursos de tentativa de desvencilhar a filosofia dialética da sua dimensão cristã. Assim, podemos concordar com Gilles Deleuze (ao menos nisso) sobre o "motor

---

[49] Heinrich Heine, em sua *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha* (1834), especialmente no Terceiro Livro, narrará a história da filosofia alemã como fundamentalmente ligada a uma história religiosa. Segundo Heine, a filosofia alemã surgiu do protestantismo, que, por sua vez, advém do cristianismo que se tornou catolicismo romano (HEINE, 1991, p.20).

[50] Ver a citação de Celso Furtado na nota 6 deste capítulo.

prático” da dialética ser, de fato, “a alienação e a supressão da alienação, a alienação e a reapropriação” (DELEUZE, 1976, p.74). Na medida em que Hegel é “ponto de chegada” da história da filosofia, essas noções ainda estarão no bojo de uma metafísica filosófica atrelada a um discurso religioso cristão; como um grande “ponto de partida” da Modernidade, essas noções ganharão um vigoroso desenvolvimento crítico do cristianismo entre seus descendentes imediatos mais importantes.

Capítulo 2

DIALÉTICA (PÓS-)HEGELIANA COMO ALIENAÇÃO X APROPRIAÇÃO

Para compreendermos os modos como a dialética hegeliana orientou-se ramificada em verdadeiras matrizes culturais do pensamento contemporâneo façamos agora um breve excurso histórico, para, em seguida, montarmos o quadro teórico autoral que nos guiará. É importante sabermos que quando Hegel morreu, em 1831, seu sistema gozava de ampla influência tanto nos ambientes acadêmicos como em escala política[51], ainda sob o reinado de Friedrich Wilhelm III[52]. Por tensões políticas e religiosas, seus herdeiros intelectuais dissidiram-se entre leituras conservadoras e leituras revolucionárias da sua obra. Os primeiros, por aplicarem um hegelianismo irrestrito às suas visões teóricas, foram chamados de "velhos" hegelianos; os segundos trouxeram de Hegel as estruturas teóricas mas problematizando, em especial, aspectos políticos e religiosos da sua filosofia, desenvolvendo daí posições próprias e, via de regra, "hegelianamente anti-hegelianas", sendo chamados de "jovens" hegelianos. Os primeiros compuseram a direita hegeliana, enquanto os segundos formaram a esquerda hegeliana – por suas tendências, respectivamente, conservadoras e progressistas.

São *velhos* hegelianos os editores da obra de Hegel, como Philipp Marheineke e Hermann F. W. Hinrichs, mas destacadamente pensadores da mesma geração dos jovens hegelianos, como Karl Rosenkranz, Johann Eduard Erdmann, Rudolf Haym e Kuno Fischer, tendo alguns deles estabelecido um debate direto importante com os hegelianos de esquerda[53]. Os *jovens* são amplamente conhecidos: David Strauss, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, Karl Marx, Friedrich Engels, mas também Moses Hess, Arnold Ruge, Søren Kierkegaard, August Von Cieszkowski, Mikhail Bakunin, o poeta Heinrich Heine, entre outros[54]. Com uma noção hegelianamente forte de história, partem da realidade dialética, mas apontam uma direção diversa daquela do hegelianismo conservador, afastando-se da concepção hegeliana religiosa de absoluto, destacando o caráter transformador da filosofia de Hegel, aplicando-o ao seu tempo e apontando para o futuro.

---

[51] "Os alemães (...) eram professores em cujas mãos o Estado colocava a educação da juventude; suas obras, livros de trechos consagrados; e o sistema que coroava todo o processo de desenvolvimento – o sistema de Hegel – era inclusive elevado, em certa medida, ao nível de filosofia oficial do Estado monárquico prussiano!" (ENGELS, s/d, 171).

[52] Monarca da Prússia de 1797 a 1840, sucedido por Friedrich Wilhelm IV, que governou de 1840 a 1861.

[53] Cf. LÖWITH, 2014, p.63-74.

[54] Podemos pensar até mesmo em Nietzsche como um jovem hegeliano – ver *Consideração intempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e maître-à-penser* (2013), de José Crisóstomo de Souza, por exemplo. Um desdobramento dessa extensão da ideia de "jovem hegeliano" aparecerá ainda na nota 116 desta Parte I.

Como observou Karl Ludwig Michelet (um "hegeliano de centro"), se em Hegel e no hegelianismo conservador a filosofia pensa sempre um passado, uma história cujo ponto de chegada é o tempo presente, a Coruja de Minerva que só voa ao entardecer[55], entre os jovens hegelianos a filosofia não era mais apenas essa Coruja passadista, mas também o "canto do galo" anunciando a aurora de um novo dia (*apud* LÖWITH, 2014, p.77)[56]. Para Michelet, essas escolas divergentes partem da união metafísica hegeliana entre a racionalidade do efetivo e efetividade do racional, isolando esses aspectos em dois lados, a partir de questões políticas e religiosas: "A direita acentua que somente o efetivo é também o racional e a esquerda, que somente o racional é também o efetivo, enquanto para Hegel o aspecto conservador e o aspecto revolucionário (...) são indiferentes" (Idem, p.83). Observando as listas de nomes dos autores nessas correntes teóricas, entendemos a afirmação de Habermas anteriormente citada, de que foram os jovens hegelianos que estabeleceram de maneira duradoura a modernidade inaugurada por Hegel em filosofia e da qual permanecemos contemporâneos – e aqui reside a importância de uma passagem por este panorama histórico, que é também um panorama teórico.

2.1 A esquerda hegeliana: história e progresso, alienação e reapropriação

A história – e, portanto, hegelianamente, a realização temporal racional do espírito – culminava ali, para os alemães de meados do século XIX, no romantismo cristão e na política de F. Wilhelm III e F. Wilhelm IV, na monarquia que levou o cristianismo protestante a uma ascensão política[57]. A partir dessas questões candentes à sua época, é em reação a este cenário que os jovens hegelianos se aterão ao motor dialético de Hegel – que, como venho argumentando, está fundado numa relação de alienação e apropriação – para buscar um pensamento de ruptura, transformação e progresso, o princípio mefistofélico de que "tudo o

[55] "(...) a filosofia chega sempre tarde demais. Enquanto *pensamento* do mundo, ela somente aparece no tempo depois que a efetividade completou seu processo de formação e se concluiu. (...) Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida se tornou velha e, com cinza sobre cinza, ela não se deixa rejuvenescer, porém apenas conhecer; a coruja de Minerva somente começa seu voo com a irrupção do crepúsculo." (HEGEL, 2010, p.44) – são "velhos" hegelianos aqueles que se resignam a essa velhice e "jovens" os que almejam aquele rejuvenescimento.

[56] Como quer Marx, na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843): "o *dia da ressurreição alemã* será anunciado pelo *canto do galo gaulês*." (MARX, 2010a, p.157).

[57] Para Engels: "É assim que, no final da *Filosofia do Direito*, constata-se que a ideia absoluta devia tomar forma naquela monarquia representativa que F. Wilhelm III prometera a seus súditos tão tenazmente (...)" (ENGELS, s/d, p.174); e, mais adiante: "E quando em 1840 a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista subiram ao trono, com F. Wilhelm IV, já não havia mais remédio senão definir-se abertamente por um ou outro partido." (Idem, p.176).

que existe merece perecer"[58]. O preâmbulo da discussão pós-hegeliana não exegética de Hegel é a publicação de *Contribuição à história da Filosofia e da Religião na Alemanha* (1834), de Heinrich Heine. Diante da comparação entre as revoluções intelectuais na Alemanha e a carência ali de uma revolução política à altura da francesa é Heine quem aponta na história alemã um grande ciclo que dá centralidade à obra de Hegel, aquela que coroa um desenvolvimento da filosofia, encerrando um percurso e inaugurando outro (HEINE, 1991, p.125), como a porta para uma revolução porvir[59]:

> A revolução alemã não será mais suave e branda porque precedida pela crítica kantiana, pelo idealismo transcendental de Fichte e mesmo pela filosofia da natureza. Através dessas doutrinas desenvolveram-se forças revolucionárias que apenas aguardam o dia em que poderão irromper e encher o mundo de temor e admiração. (...) O pensamento antecede a ação, assim como o raio antecede o trovão. (...) Na Alemanha, será representado um espetáculo em comparação com o qual a Revolução Francesa poderá parecer apenas *um* inocente idílio. (Idem, p.127-8)

No ano posterior ao texto de Heine, estabeleceu-se uma direção, de fato, alternativa dentro da filosofia pós-hegeliana, aquela que consideramos a esquerda hegeliana, ou os jovens hegelianos, com a publicação de *A vida de Jesus interpretada criticamente*, de David Strauss. Ela foi, então, seguida três anos depois pelos *Prolegômenos a uma historiosofia*, de August von Cieszkowski. Apesar de menos conhecido, Cieszkowski tem uma participação significativa no contexto pós-hegeliano, por radicalizar a leitura dialética da história e inserir nela a dimensão de *futuro*, reivindicando para o hegelianismo uma feição prática e programática[60]. Mas é Strauss quem estabelece o debate jovem hegeliano, de fato. Sua obra insere o humanismo na interpretação da vida de Jesus: para ele, a história total de Jesus é uma mitologia que significa, na verdade, a humanidade. Em seu *A vida de Jesus*, de 1796, Hegel

---

[58] No *Fausto – 1ª parte*, de Goethe (1808), o diabo, Mefistófeles, depois de se definir como "o Espírito que sempre nega", completa: "E com razão; tudo o que vem a ser / É digno só de perecer" (GOETHE, 2016, p.139 – v. 1.338-40). Analisando o quadro pós-hegeliano em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), Engels aponta que o pensamento alemão posterior a Hegel tomou dois rumos. Um rumo conservador, apegado à tese hegeliana de que "Tudo o que é real é racional; e tudo o que é racional é real" na forma de um Estado racional necessário; e um rumo revolucionário, a partir dessa fórmula dialética-hegeliana (e goethiana): "Tudo o que existe merece perecer" (ENGELS, s/d, p.172) – o primeiro inspirado pela sua *Filosofia do Direito*, o segundo, fundamentalmente, pela *Fenomenologia do Espírito*.

[59] "Como poderia a revolução esconder-se por trás desses professores, por trás de suas palavras pedantemente obscuras e de suas frases longas e aborrecidas? (...) O que, entretanto, não puderam ver nem o governo nem os liberais, viu-o pelo menos um homem, já em 1833, que aliás se chamava Heinrich Heine." (Idem, p.171).

[60] "(...) o *Prolegômenos* de Cieszkowski re-orientou completamente o hegelianismo, transformando-o, de uma doutrina considerada meramente retrospectiva e teórica, em um programa de mudança social fundamental. Antes dos *Prolegômenos* as categorias hegelianas tinham sido exercidas sobre a análise do passado histórico, mas este trabalho revelou que era possível aplicar o hegelianismo à interpretação e construção da história futura." (STEPELEVICH, 1999, p.55). A crítica de Cieszkowski a Hegel ataca-o em dois pontos: "(...) sua articulação não-dialética dos momentos da história mundial e seu desconsideração pelo futuro" (Ibidem).

havia buscado interpretar o indivíduo "Jesus" em sua existência histórica, como homem que personifica um ideal[61] – assim como Sócrates, Jesus seria o homem virtuoso, mas, diferente daquele, Jesus tem em si o divino[62]. Strauss tomava agora a narrativa bíblica como mitológica[63]: "(...) de acordo com o [modo de explicação] mítico, [a agência divina] é o espírito de um povo ou de uma comunidade." (STRAUSS, 1999, p.26).

É isso o que leva Strauss a descrever a natureza humana como alienação [*Entäusserung*] do espírito divino, mas não como indivíduo e sim como humanidade, da qual Jesus é uma alegoria[64]: "Em vez de Jesus Cristo, o Salvador é a própria humanidade, e a salvação-desalienação está na participação numa verdadeira comunidade, construída através da História." (SOUZA, 1992, p.14). Segundo Strauss, na figura de um Homem-Deus como um indivíduo "as propriedades e funções que a Igreja atribui a Cristo se contradizem", o que não ocorre na noção de gênero [*Gattung*] humano: "A humanidade [*Menschheit*] é a união das duas naturezas – o Deus encarnado, o Espírito infinito alienado [*entäusserte*] no finito e o Espírito finito recordando sua infinitude" (STRAUSS, 1999, p.48). Ou seja, para Strauss, o fazer-se humano de Deus narrado no novo testamento, representado por Jesus, não se refere a um indivíduo real histórico, mas a uma metáfora da própria humanidade.

Entendo que tomar a humanidade como exterioridade do divino[65], e não um indivíduo-Deus singular, mobiliza as categorias hegelianas de alienação e apropriação, de modo que este reconhecer-se numa comunidade humana como realização do divino. Parece-me também uma retomada de si pelo humano[66] (na "salvação-desalienação") – ainda que um humano abstrato, enquanto comunidade e enquanto divino. Nesse substancialismo panteísta, a história da humanidade tem por destino não o retorno do salvador mas a própria história humana, o

---

[61] "A fé em Cristo é a fé em um ideal personificado" (HEGEL *apud* BECKENKAMP, 2009, p.102).

[62] "(...) justamente a mistura, o acréscimo do divino qualifica o homem virtuoso Jesus como um ideal de virtude. (...) Esse ideal tem, ademais, a vantagem de não ser uma fria abstração – sua individualização, o fato de ouvirmos falar e de o vermos agir e andar, aproxima ainda mais de nosso sentimento o que já é aparentado de nosso espírito." (Idem, p.105).

[63] "O novo ponto de vista (...) é o mítico. (...) De maneira nenhuma significa que toda a história de Jesus deve ser representada como mítica, mas apenas que cada parte dela deve ser submetida a um exame crítico, para verificar se ela não tem alguma mistura do mítico." (STRAUSS, 1999, p.21).

[64] "Embora eu possa conceber que o espírito divino em estado de alienação [*Entäusserung*] e humilhação se torne o humano, e que a natureza humana em seu retorno para dentro e acima de si mesmo se torne o divino, isso não me ajuda a conceber mais facilmente, como as naturezas divina e humana podem ter constituído as partes distintas e ainda assim unidas de uma pessoa histórica." (Idem, p.47).

[65] O que remete ao substancialismo de Spinoza – p. ex., na proposição 11 da parte II da *Ética*: "A essência do homem (...) é constituída por certos modos dos atributos de Deus (...)." (SPINOZA, 2014, p.145).

[66] "(...) pelo acendimento dentro dele da ideia de Humanidade, o homem individual participa da vida divinamente humana do gênero [*Gattung*]." (STRAUSS, 1999, p.49).

porvir que faltava a Hegel e que permeou todo o movimento jovem hegeliano. Strauss faz de Deus a própria comunidade humana: o gênero humano é o espírito divino alienado[67].

Decorrendo do impacto dessas obras, especialmente a de Strauss, uma série de discussões com o pensamento filosófico e religioso de Hegel se constituiu com vivacidade, tomando – hegelianamente – seu próprio tempo e contexto como matéria de reflexão, a partir da subida de Friedrich Wilhelm IV ao trono, em especial entre os anos de 1841 e 1845[68]. Para nós importa aqui destacar que desde esse seu começo o movimento jovem hegeliano conduziu-se duplamente[69], partindo do subjetivismo-objetivista de Hegel: uma abordagem de ênfase no seu caráter de substância (a experiência da realidade, que é sujeito), ou no seu lado schelliniano-spinoziano; e outra tomando sua dimensão de autoconsciência (a experiência do indivíduo, que se objetiva como a realidade fora de si), ou no seu lado fichtiano-leibniziano[70]. Proponho inicialmente que estes caminhos orientam duas grandes correntes teóricas e que ambas são formas de tomar a dialética como alienação-apropriação (ou alienação-reapropriação). Quero propor também que os pensadores inaugurais dessas correntes são Ludwig Feuerbach e Bruno Bauer (a partir de 1841, ou seja, depois da obra principal de

---

[67] Uma fórmula que, como veremos em seguida, Feuerbach inverterá.

[68] Basta vermos as produções de, pelo menos, Feuerbach, Bauer, Stirner e Marx nesse período. Em 1841, Feuerbach publica *A essência do cristianismo*; Bauer publica a *Crítica da história evangélica dos Sinóticos* e *A trombeta do juízo final*; aparece a tese de doutoramento de Marx sobre Demócrito e Epicuro. Em 1842 são publicados *Sobre "A trombeta do juízo final" de Bruno Bauer*, *O falso princípio da nossa educação* e *Arte e Religião*, os três de Stirner, bem como o *As lições de Hegel sobre religião e arte julgadas do ponto de vista da fé*, de Bauer. Em 1843, os *Princípios da Filosofia do futuro*, de Feuerbach, *O cristianismo descoberto* e *A questão judaica*, de Bauer, e *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e *Sobre A questão judaica*, de Marx (ambos publicados no ano seguinte). Em 1844 aparecem *O único e sua propriedade*, de Stirner; também os *Manuscritos econômico-filosóficos* (não publicado à época) e *A sagrada família*, de Marx (este último com Engels). Finalmente, em 1845 o debate interno ao movimento se acirra com *A "Essência do Cristianismo" em relação com "O Único e a sua Propriedade"*, de Feuerbach, as *Caracterização de Ludwig Feuerbach*, de Bauer, *Os críticos de Stirner*, de Stirner, e *A ideologia alemã*, de Marx e Engels (não publicado à época). Além desses, outros textos jovem-hegelianos importantes datam desse período, como *O conceito de ironia* (1841) e *O conceito de angústia* (1844), de Kierkegaard, ou *A Triarquia Européia* (1841) e *Sobre a Essência do Dinheiro* (1844), de Moses Hess. Para um panorama melhor da atividade pós-hegeliana, ver LÖWITH, 2014 e SOUZA, 1992.

[69] Essa é uma divisão adotada já por Bruno Bauer em 1841, no seu *A trombeta do juízo final* (Cf. BAUER, 1989, p.97), contrapondo a sua visão (da autoconsciência) à de Strauss (da substância), e posteriormente retomada por Marx e Engels em *A sagrada família* – igualmente contrapondo Strauss e Bauer, mas nomeando-os como as vertentes de Hegel, respectivamente, spinoziana e fichtiana (Cf. MARX, ENGELS, 2009, p.158-9).

[70] Fichte é quem eleva o sujeito kantiano à sua forma absoluta, como auto-referência mas não meramente representacional; um sujeito absoluto, Eu, que se põe a si mesmo e depois ao objeto, como não-Eu, pois este Eu ao se auto-referir apresenta-se como autoconsciência e sua autoconsciência auto-referida é uma ação de auto-constituição (FICHTE, 2004, p.82 e p.96). Já Schelling (em sua 2ª fase) retoma, contra Fichte, certo spinozismo, em seu substancialismo absoluto, para uma noção de natureza como totalidade absoluta – que envolve o Eu e não como um mero não-Eu (Cf. BECKENKAMP, 2004, p.257-9). A filosofia transcendental (Fichte) subordina o real ao Eu-ideal, enquanto a filosofia da natureza (Schelling) explica o ideal a partir do real. Facilmente percebemos que Hegel é mesmo uma "*aufhebung* sintética" (em sentido hegeliano) de ambos. Quanto a Spinoza e Leibniz, veremos mais à frente, o primeiro insere o sentido de substância para Hegel, assim como o segundo insere, nessa substancialidade, justamente o "princípio de individualidade" (HEGEL, 1995a, p.280 – §151).

Strauss). Ambos partem de uma perspectiva crítica a Strauss e a Hegel, mas querendo realizar o humanismo do primeiro e a dialética do segundo; ambos também o fazem pela crítica do cristianismo, como expoentes do ateísmo alemão do século XIX.

Feuerbach será o caminho da dialética que toma o sujeito como essência-genérica (ou ser-genérico), enquanto Bauer o toma como individualidade universal. Eles serão as bases "partidárias" de, respectivamente, Karl Marx e Max Stirner, os dois filósofos que nos interessam com mais destaque, pois levarão a questão da alienação e da apropriação, assim como o discurso filosófico da Modernidade, a um limite – que oportunamente chamaremos de *modernista*. Desenvolvamos, então, o que são essas orientações teóricas do hegelianismo: do sujeito objetivado, alienado de si e que deve ser reapropriado para si, enquanto (1) *coletivo genérico* ou (2) enquanto *autoconsciência individual*[71].

2.2 Ludwig Feuerbach e a essência-genérica humana alienada em Deus

Feuerbach foi um dos filósofos mais importantes do seu tempo e sua obra marca o principal contexto de debates entre os jovens hegelianos[72]. Como membro desse grupo, Feuerbach parte da dialética hegeliana para desenvolver uma leitura da realidade centrada na dissolução da dualidade sujeito-objeto e na história, onde também no futuro – tomar a realidade historicamente como progresso, como passado e como "amanhã"[73]. Como todo filósofo jovem hegeliano, seu pensamento inicia-se com a crítica da religião cristã, influenciada, em sua época, especialmente por Hegel, Schleiermacher, Marheineke e, desde 1835, David Strauss. A posição feuerbachiana consiste na demonstração de que a teologia é, na verdade, uma antropologia, numa inversão da perspectiva de Strauss: Deus é o ser humano

---

[71] Originalmente, Feuerbach não encabeça lados nas divisões de Bauer e Marx citadas duas notas atrás, mas quero aqui inseri-lo, sugerindo uma reorientação da terminologia e da perspectiva dessa bifurcação: não a Substância (de Strauss) X a Autoconsciência (de Bauer), mas o *Coletivo genérico* (de Feuerbach, Marx, Engels, Hess, mas também Strauss) X a *Autoconsciência individual* (de Bauer, Kierkegaard e, em certa medida, Stirner) – levando em conta, claro, as diferenças e variações entre os autores.

[72] De acordo com o depoimento de Friedrich Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (1886), quando *A essência do cristianismo* foi publicada, em 1841, o entusiasmo entre jovens como ele e Marx com "a força libertadora desse livro" foi tamanho que por um momento todos se tornaram feuerbachianos (ENGELS, s/d, p.177). Em certa perspectiva, como sugere José Crisóstomo de Souza, os jovens hegelianos também podem ser divididos entre feuerbachianos e anti-feuerbachianos (Cf. SOUZA, 1992, p.29).

[73] Além dos seus conhecidos *Princípios da filosofia do futuro*, de 1843, no prefácio à segunda edição (também de 1843) de *A essência do cristianismo* Feuerbach afirma: "Sou idealista somente no campo da filosofia prática, i.e., aqui não faço das limitações do presente e do passado as limitações da humanidade; do futuro, creio antes inabalavelmente que muita coisa tida hoje por fantasia, por ideia nunca realizável, (...) [já amanhã] se mostrará em plena realidade. Resumindo, a ideia é para mim somente a confiança no futuro histórico (...)." (FEUERBACH, 2009a, p.21).

(enquanto gênero) alienado[74]. Feuerbach é quem insere amplamente o materialismo e o ateísmo[75] no espírito jovem hegeliano, o que influenciará de modo decisivo toda uma geração de pensadores, entre eles, destacadamente, Karl Marx. É o conceito de essência-genérica [*Gattungswesen*] de Feuerbach, em sua perspectiva comunitária, que marcará a direção dada à dialética por Marx através da noção hegeliana (mas também straussiana, feuerbachiana, marxiana, etc) de *alienação*[76].

O início de *A essência do cristianismo* (1841), principal obra de Feuerbach, observa que o fato da *religião* está baseado na diferença essencial entre o ser humano e os outros animais, a saber, o de possuir consciência. Isso porque o ser humano tem uma percepção interior [*innere*] e outra exterior [*äußern*], uma percepção dupla que faz com que o ser humano, enquanto ser consciente, possa também refletir sobre si, ou seja, se tomar por objeto sendo ao mesmo tempo sujeito – e até aqui ele acompanha o pensamento de Hegel. No entanto, Feuerbach aponta que, se o ser humano distingue a consciência dos objetos sensíveis da consciência de si mesmo com facilidade, isso é diferente do que ocorre com o objeto religioso: "a consciência [do objeto religioso] coincide imediatamente com a consciência de si mesmo" (FEUERBACH, 2009a, p.44). Tal fenômeno ocorre pois, para Feuerbach, o humano, enquanto consciência, é *indivíduo* mas também é *gênero*[77]; sua essência-genérica [*Gattungswesen*] é para ele objeto, ele pode se pensar ao mesmo tempo que é aquele que pensa e sobre o que pensa.

O que Feuerbach identifica como a experiência da religião é a enganosa consideração de que este objeto seja um outro-do-humano, *exterior* [*äußern*] e *estranho* [*fremd*], pois não somente é entendido enquanto diferente do humano como toma o humano por objeto: "[Para Feuerbach] Na religião o homem primeiro objetiva sua essência para depois fazer-se objeto dela, transformada em uma pessoa (Deus)" (SOUZA, 1997, p.17). Ou seja, para este filósofo, a relação do homem com Deus é "uma relação do homem consigo mesmo [...] Pois, na verdade, Deus é o homem" (Ibidem). A conclusão de Feuerbach é que "Deus é a essência do

---

[74] "(...) para Feuerbach, a teologia é antropologia, ou seja, Deus é a essência inconscientemente objetivada do homem." (ALEIXO, 2009, p.32).

[75] "Por isso, mesmo sendo minha obra negativa, irreligiosa, ateísta, que se medite entretanto que o ateísmo (pelo menos no sentido deste livro) é o mistério da própria religião, que a própria religião, em verdade, (...) em nada mais crê a não ser na verdade e divindade da essência humana" (FEUERBACH, 2009a, p. 22).

[76] Em *Marx and Feuerbachian essence*, p. ex., José Crisóstomo de Souza defende que há "uma certa permanência, reelaboração e consequente 'fortalecimento' na teoria crítica de Marx de 1845-6, da noção originalmente feuerbachiana de uma essência 'comunitária' do homem – com todo o peso que essa noção de essência tem, entre outras coisas, para a definição de conceitos como a alienação" (SOUZA, 2005c, p.242).

[77] Cf. ORNELAS, 2011, p.177-8.

homem [*Menschen*] mais subjetiva, mais própria, e abstraída (...)" (FEUERBACH, 2009a, p.59); o que é interno e próprio do humano foi compreendido como exterior a ele: Deus é o humano, enquanto essência-genérica, que foi de si *alienado*, pois externado [*entäußert*] e estranhado [*entfremdet*] (FEUERBACH, 2008a, p.38 – §23). Em outras palavras, na religião algo que é próprio do ser humano (a essência humana) foi entendido como separado dele e, mais do que isso, como *outro* – na religião judaico-cristã o humano pertence a Deus, é sua criação, feito à sua imagem e semelhança (Gn, 1:26)[78]. Para Feuerbach, os atributos de Deus – Razão, amor, vontade – são sagrados não por pertencerem a Deus, mas justamente por serem sagrados para o humano é que ele os projeta em Deus. Feuerbach dirá que "A religião é o relacionamento do homem com sua própria essência" (FEUERBACH, 2009a, p.203). O que significa dizer que é o humano quem cria Deus conforme a sua imagem e semelhança (*fora* de si) para depois, olhando para Deus (*estranhado* de si), entender-se como à imagem e semelhança de Deus (quando seria o próprio humano). A questão, portanto, é reapropriar-se dos seus predicados, ou desalienar-se[79].

Sendo Deus, na verdade, o humano, a cisão aqui é na humidade, entre gênero e indivíduo: o indivíduo *pertence* à humanidade. O ser humano toma sua essência-genérica – este outro-de-si, fora-de-si –, como objeto, mas ao tratá-lo como estranho [*fremd*] chama-o de "Deus", ao invés de "Humano" [*Mensch*]. Por isso, todas as características de Deus são humanas, mas do humano enquanto essência, onde essas características não tem limites – o que é diferente no ser humano individual, onde, aí sim, elas são limitadas[80] e almejadas como perfeição (justamente por serem humanas, referentes à sua essência-genérica) (FEUERBACH, 2009a, p.164). A reunião se dá, não em Deus, mas no humano:

> Num primeiro passo, trata-se de demonstrar que a essência genérica do homem, ou seja a unidade da razão, da vontade e do amor é uma trindade perfeita e divina. Num segundo passo, Feuerbach demonstra que tudo o que constitui um objeto para o querer, para o pensamento ou para o coração do homem, nada mais é que a objetivação da própria essência: seja o que for que o homem ponha põe-se sempre a si mesmo. Daqui segue-se a conclusão de que a ideia de Deus como ser divino e perfeito é a objetivação da essência genérica humana, ela mesma divina e perfeita. (ALEIXO, 2009, p.09).

---

[78] As referências à *Bíblia* serão feitas sempre de acordo com esse padrão universal e amplamente conhecido ("Livro, capítulo: versículo").

[79] Para Feuerbach, "Primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme a sua imagem." (FEUERBACH, 2009a, p.134). Segundo Crisóstomo de Souza (1998, p.17): "[Para Feuerbach] Foi sempre a própria essência, constituída pelos melhores predicados humanos, que os homens perceberam e adoraram na religião. Pois, na verdade, Deus é o homem; este é o legítimo proprietário dos predicados atribuídos àquele: o amor, a sabedoria, a justiça, etc."

[80] "Ilimitado é portanto o gênero e limitado é somente o indivíduo." (FEUERBACH, 2009a, p.164).

Nos termos em que Feuerbach aparece nesta narrativa essa posição é, no entanto, uma interpretação e resposta à Modernidade, a tomada reflexiva do seu próprio tempo. O que, então, no pensamento feuerbachiano, há de diagnóstico e crítica da Modernidade? O egoísmo, individualismo, utilitarismo e "ateísmo dissimulado" (Cf. SOUZA, 1998, p.14). E seu (de Feuerbach) comunitarismo anti-egoísta aponta, numa crítica da religião cristã (e, antes, judaica), a personalidade egoísta e utilitarista de Deus, ao passo que ataca seu estabelecimento filosófico no idealismo alemão através do subjetivismo – em especial, de Hegel.

Em *Para uma crítica da filosofia hegeliana*, de 1839, Feuerbach acusa no idealismo a subordinação do objeto, na medida em que esta escola quer fazer da natureza criação do sujeito: "O idealista disse à natureza: 'você é meu *alter ego*', enquanto ele enfatizava apenas o ego, de modo que o que ele realmente queria dizer era: 'você é um fluxo, uma imagem refletida de mim mesmo, mas nada particular apenas por você mesmo'" (FEUERBACH, 1999, p.116-7). Segundo a crítica feuerbachiana, na construção da filosofia hegeliana, que se entende a si mesma como ponto de chegada da filosofia, a síntese da história da filosofia – resolvendo a tensão entre o Eu fichtiano e sua oposição substancialista na restauração do spinozismo por Schelling (Idem, p.111) –, Hegel é posto não como um entre outros filósofos mas como aquele que traz o próprio sentido da filosofia: assim como faz com o cristianismo em relação com outras religiões, a filosofia de Hegel é "definida e proclamada como filosofia absoluta" (Idem, p.97). Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach acusará de modo similar a religião judaico-cristã[81], tratando-a por egoísta: "O egoísmo é essencialmente monoteístico, porque ele só tem uma coisa por meta: a si mesmo" (FEUERBACH, 2009a, p.131).

É na experiência da criação a partir "do nada" pela vontade de um Deus pessoal – ou por um sujeito absoluto, como no idealismo, que transformou cristianismo em filosofia – que Feuerbach encontra o egoísmo expresso da Modernidade em filosofia[82]. O sentido da criação divina do mundo a partir do nada, assim como o milagre de transformar água em vinho – "do nada, porque o elemento vinho não está na água" (Idem, p.121) – é fruto do subjetivismo

[81] "Deus é o conceito ou a ideia da personalidade enquanto pessoa, é a subjetividade que existe em si mesma e separada do mundo, o seu ser-para-si-mesmo auto-suficiente, posto como existência e essência absoluta, o Eu sem Tu." (FEUERBACH, 2009a, p.127).

[82] A despeito da leitura crítica que Feuerbach faz a Spinoza em diversas passagens de sua obra, desde a sua *História da nova filosofia, de Bacon de Verulam a Benedictus Spinoza*, de 1833, aqui fica exposto, como observa José Crisóstomo de Souza, o antes referido spinozismo de Feuerbach (SOUZA, 1998, nota 10). Spinoza, em sua *Ética*, foi o primeiro a criticar a criação divina como vontade de um ser pessoal – p. ex., na proposição 32 da parte I: "(...) Deus não opera pela liberdade da vontade" (SPINOZA, 2014, p.118).

tanto na religião[83] quanto no idealismo[84]. O egoísmo utilitarista (Idem, p.130) fez de Deus o princípio, quando, segundo Feuerbach, o ser humano é o princípio e só depois vem Deus, "a essência objetiva do homem" (Idem, p.134). Como na objetivação da autoconsciência nacional de Israel em Jeová, enquanto essência coletiva nacional, o cristianismo objetiva, de modo similar, sua essência humana em Deus, enquanto essência coletiva humana (Idem, p.136). Para Feuerbach, a própria personalidade de Deus expressa seu caráter humano[85]. No entanto, como lhe parece, essa personalidade não é característica da experiência individual humana, mas antes da experiência humana coletiva. Da mesma maneira que no cristianismo, o subjetivismo de Hegel subordinaria egoísta e utilitariamente a natureza material à autoconsciência, como seu objeto[86]. Strauss critica a personalidade no Deus-indivíduo (Jesus), quando ele seria a comunidade humana, uma comunidade que é a alienação de Deus no mundo; em Feuerbach o ser humano enquanto essência-genérica (e comunitária) é universal e objetivo, pois material, natural, no mundo[87], e que alienou-se transcendentalmente em Deus: "O criador do mundo é, pois, o próprio homem que dá a si mesmo, através da prova ou da consciência de que o mundo foi criado (...), a certeza da própria importância, verdade e infinitude" (Idem, p.127).

Para o naturalismo anti-egoísta de Feuerbach, a meta da religião (Deus) é a essência humana (Idem, p.158); o destino do cristianismo é o humanismo e o da teologia a antropologia. E esta é a sua desalienação[88]. Mas, de acordo com esse autor, a "psicologia hegeliana" faz coincidir o Absoluto com "o velho *Ser* ou o monstro teológico-metafísico, não

---

[83] "A criação a partir do nada é a mais alta expressão da plenipotência. Mas a plenipotência é apenas a subjetividade que se liberta de todas as qualidades e limitações objetivas (...)." (FEUERBACH, 2009a, p.120).

[84] Vejamos, p. ex., *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* (1796-7), manifesto provavelmente de autoria do próprio Hegel (mas que já foi especulado como sendo de Schelling), onde se lê: "A primeira ideia é naturalmente a representação de *mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre e consciente-de-si aparece ao mesmo tempo todo um *mundo* – do nada –, a única verdadeira e pensável *criação do nada*." (*apud* BECKENKAMP, 2004, p.204) – sobre Hegel ser o autor do manifesto, ver HABERMAS, 2000, p.46, nota.

[85] "A humanidade de Deus é a sua personalidade; Deus é um ser pessoal significa: Deus é um ser humano [*menschliches Wesen*], Deus é humano [*Mensch*]." (FEUERBACH, 2009a, p.158).

[86] "A *Fenomenologia* nada mais é do que uma Lógica fenomenológica. Só a partir desse ponto de vista pode o capítulo da certeza sensorial ser dispensado. No entanto, precisamente porque Hegel não mergulhou realmente na consciência sensual, não pensou nisso porque, na sua opinião, a consciência sensual é um objeto no sentido de um objeto de autoconsciência do pensamento (...)."(FEUERBACH, 1999, p.115).

[87] "Dos extremos de um subjetivismo hipercrítico, somos, na filosofia de Hegel, lançados nos extremos de um objetivismo acrítico. (...) A forma humana é, antes, o gênero da variedade de espécies animais; não existe mais como espécie no homem, mas como gênero. O ser do homem não é mais um ser particular e subjetivo, mas universal, pois o homem tem todo o universo como objeto de sua busca pelo conhecimento. E somente um ser cosmopolita pode ter o cosmos como seu objeto." (Idem, p.127).

[88] "Revertidos à essência universal e objetiva do homem, eles encontrariam aí um fundamento sólido e real, mais do que quando atribuídos a um remoto ser transcendente e pessoal – Deus. Esse seria o truque operado pela dissolução feuerbachiana da religião como alienação" (SOUZA, 1998, p.18).

finito, não humano" (FEUERBACH, 2008b, p.3)[89]. Uma vez que a "essência da teologia é a essência do homem, transcendente, projetada para fora [*äußer*] do homem", o que a lógica hegeliana exprime, assim como a religião, é "o pensamento do homem posto fora do homem" (Idem, p.4). Considerando a filiação filosófica entre Feuerbach e Hegel, seu ex-professor, e a autoimagem do próprio Feuerbach como filósofo a partir do hegelianismo[90], entendo que a sua operação, em termos (pós)hegelianos, consiste em certo uso da conexão entre as categorias de *Outro* (na relação sujeito-objeto) e de *alienação*, do mesmo modo que o seu correlato, a *tomada de posse*, como fundantes da consciência, para interpretar o Deus cristão como uma alienação do Homem enquanto um *totalmente Outro*[91], quando é apenas ele *próprio*; e a alienação dos seus predicados enquanto sagrados atributos de Deus, quando são sua *propriedade*. Podemos entender que em Hegel o fundamento do *ser próprio* – e, por conseguinte, da apropriação – estava preso a um círculo vicioso entre religião e filosofia: "O segredo da dialética hegeliana", dirá Feuerbach, "consiste, em última análise, apenas em negar a teologia em nome da filosofia e, em seguida, em negar outra vez a filosofia por meio da teologia" (FEUERBACH, 2008a, p.35 – §21). O que Feuerbach quer é demonstrar que este círculo se refere a apenas um objeto, qual seja, o humano [*Mensch*]. Este *Homo homini deus est*, pode ser lido, então, como o movimento dialético do humano de reapropriar-se de si e afirmar: "Deus é o pronunciamento do Eu do Homem" (FEUERBACH, 2009a, p.44). Podemos concluir também que, assim como em Hegel, a dialética existencial e histórica em Feuerbach é a superação da dualidade sujeito-objeto através da relação de alienação-apropriação, mas nesse caso querendo superar o espírito absoluto hegeliano em favor da essência humana, material, sensível, mundana[92], por um lado, e comunitária, não-egoísta, não-pessoal, não-individual, por outro[93].

Na medida em que, como argumenta Ludwig Feuerbach, Deus é o humano alienado, posto fora de si e estranhado, a superação dessa alienação é um apropriar-se de Deus pelo humano, que, na verdade, é um reapropriar-se de si. O humano, enquanto comunidade, poderá

---

[89] Ver nota 41 desta Parte I.

[90] "A consumação da filosofia moderna é a filosofia de Hegel. A necessidade e a justificação históricas da filosofia moderna religam-se, pois, sobretudo com a crítica de Hegel" (FEUERBACH, 2008a, p.31 – §19).

[91] Ver nota 03 desta Parte I.

[92] Sua filosofia "tem por princípio o mais positivo princípio real (...): o homem e não a substância de Spinoza, nem o Eu de Kant e Fichte, nem a identidade absoluta de Schelling, nem o espírito absoluto de Hegel; em resumo, nenhum princípio abstrato (...) que produz o pensamento retirando-o do seu oposto, da matéria, da essência, dos sentidos (...).", segundo diz o próprio Feuerbach (2009a, p.22) no prefácio à 2ª edição de *A essência do cristianismo*.

[93] "A psicologia de Hegel quer provar a identidade de corpo e de alma. Feuerbach, ao contrário, sustenta que essa também, tal como toda 'identidade' hegeliana, é, na verdade, apenas uma absoluta 'unilateralidade'." (LÖWITH, 2014, p.93).

reivindicar: “eu sou Deus, seus atributos me pertencem, seu reino é meu”. A dialética, lida até aqui como tensão entre alienação-apropriação, revela-se progressivamente entre os pós-hegelianos como aquela cumplicidade entre apropriação e dessacralização. Em Feuerbach, observemos, uma dessacralização parcial, pois há nele apenas a superação do sagrado no aspecto religioso, mas não o do sagrado no humano, uma vez que todos os predicados divinos ele os reserva, hipostasiados, para o gênero humano – ainda abstrato, por exemplo, diante de indivíduos particulares, corpóreos, nominados[94]. Esse movimento pós-hegeliano da dialética como alienação-apropriação guarda, entretanto, ainda uma poderosa segunda via de interpretação, na qual o indivíduo autoconsciente, e não um coletivo genérico, posiciona-se como sujeito que objetiva-se no mundo e na história, e que os reivindica, enquanto posse, como sua alienação.

2.3 Bruno Bauer e a autoconsciência alienada

Ao que parece, a maioria dos jovens hegelianos, antes de desenvolverem seus próprios caminhos para a dialética de Hegel, aproximaram-se de Bruno Bauer, especialmente através do círculo que passou a se reunir em torno dele no final da década de 1830, o “Clube dos Doutores”, depois chamado (a partir de 1842) de “Os Livres” [*Die Freien*], o “núcleo mais radical da esquerda hegeliana” (SOUZA, 1992, p.21) – frequentado por Max Stirner, Arnold Ruge, Szeliga, Ludwig Buhl, Edgar Bauer (irmão de Bruno Bauer), Otto Wigand (o editor), Karl Köppen, Karl Schmidt, Friedrich Engels e, por pouco tempo, também Karl Marx[95]. Todavia, quase todos não só afastaram-se posteriormente de Bauer, como o criticaram duramente[96]. O que não deixa dúvidas é que sua turbulenta passagem pela esquerda hegeliana tem importância capital, não só para pensarmos uma matriz de desdobramento da dialética diversa tanto da de Feuerbach quanto da de Strauss, como para tomarmos essa matriz

---

[94] “A suposta reapropriação feuerbachiana, para o homem, dos predicados antes atribuídos a Deus pela religião, acaba por absolutizar – hipostasiando – esses mesmos predicados ou valores, como objetivos e divinos por si. (...) – situados por Feuerbach acima das preferências individuais (...).” (SOUZA, 1998, p.18). Sobre a questão entre Gênero e Indivíduo no pensamento de Feuerbach, ver ORNELAS, 2011.

[95] Um círculo de boêmios intelectuais berlinenses que se encontravam no bar do cervejeiro Hippel, “frequentado por jornalistas de oposição, estudantes e jovens emancipadas” (SOUZA, 1992, p.21-2). Ainda sobre esse grupo, e sobre a passagem de Marx por ele, ver a carta de Engels a Hildebrand de 22.10.1889 (ENGELS, 1967b, p.292).

[96] Marx e Engels, p. ex., dedicaram um livro (*A sagrada família*, de 1844) e parte da *Ideologia Alemã* (1845) para críticas a Bauer; Stirner, em *O Único e sua Propriedade* (1844), ataca-o por muitas páginas e às vezes em tópicos inteiros, classificando-o de liberal humanista, preso ao “círculo mágico do cristianismo”, autor de uma nova religião que pregava o Homem (STIRNER, 2009, p.226-7). Karl Schmidt irá contemplá-lo em sua crítica radicalmente anti-determinista à esquerda hegeliana, em *O Reino do Entendimento e do Indivíduo* (1846).

enquanto também partícipe da constituição de um discurso filosófico da Modernidade – apontando para a filosofia e para o pensamento social e político contemporâneos[97].

Como contrapartida ao substancialismo (objetivista) hegeliano de Strauss (mas, como veremos, também de Feuerbach), Bruno Bauer evoca a categoria hegeliana, de influência fichtiana, de autoconsciência [*Selbstbewusstsein*], enquanto subjetividade universal que se põe livre e objetivamente na história. O mundo histórico é, portanto, para Bauer, alienação do indivíduo, mas do indivíduo em sentido universal. E, mais do que isso, ele defendeu essa proposição como a real consequência do hegelianismo. Em 1841, Bauer publicou anonimamente um panfleto polêmico intitulado *A trombeta do juízo final contra Hegel, o ateu e anticristo: um ultimato*. Nele o autor, passando-se por um cristão e em tom de denúncia, anuncia que revelará a real face do hegelianismo: revolucionária e ateísta, aquela dada pela sua noção de autoconsciência, diferente da que até agora havia sido mostrada, a religiosa e a da substância[98]. Na interpretação baueriana, a primeira aparência do hegelianismo se dá como piedade religiosa (no "velho" hegelianismo)[99], a segunda é como substância (em Strauss)[100]. Mas ambas seriam apenas aparências, "cascas" a serem tiradas para se chegar ao real princípio hegeliano, que, segundo o autor da *Trombeta*, dissolveria religião e substância:

> Essa segunda aparência é uma aparência perigosa, e muitos intelectos poderosos foram capturados por ela. É a aparência do *Panteísmo*. Porém, mais perigosa que essa aparência é a coisa em si, que imediatamente apresenta-se a todo olho aberto e experiente, quando se manifesta em certa medida: ela é apresentada na compreensão da religião como sendo nada mais do que uma relação interior da autoconsciência consigo, e que todos os poderes, que existem como substância da *Idéia Absoluta*, são apenas aparência diferenciada da autoconsciência, meras imagens religiosas objetivadas pela autoconsciência. (BAUER, 1989, p.97)

Diferente de Feuerbach, ele não acusará a religiosidade cristã de Hegel através da qual "nega a filosofia", mas justamente o contrário: acusará Hegel de ateu (e até de anticristo), a negação da religião pela filosofia. A dissolução da religião como "relação de substância",

---

[97] A esse respeito, ver o importante livro de Douglas Moggach sobre Bauer e o republicanismo moderno – *A filosofia e a política de Bruno Bauer* (2003); ou ainda a relação que José Crisóstomo de Souza sugere entre os pensamentos de Bauer e de Roberto Mangabeira Unger (Cf. SOUZA, 2010, p.123).

[98] "Oh, aquelas pobres almas que ficaram contentes em ouvir [de Hegel] que 'Religião e Filosofia coincidem', e que ainda pensavam ter o seu Deus quando ouviram, e aceitaram, a afirmação [hegeliana] de que a religião era 'autoconsciência do Espírito Absoluto'" (BAUER, 1989, p.96).

[99] "Os hegelianos mais velhos (...), movidos pela piedade cristã, permaneceram nesse ponto de vista e, assim, foram impedidos de seguir os pontos mais perigosos da dialética em que seriam mortos." (Ibid).

[100] "A segunda aparição é dada quando a religião deve ser tomada como uma *relação de substância* dialética, na qual o espírito individual está relacionado com o universal, que como substância, ou – como ainda é dito – *Idéia Absoluta* quanto àquela que tem poder sobre isto. O espírito individual abandonará sua singularidade particular e se colocará em união com a *Idéia Absoluta*." (Idem, p.97).

segundo Bauer, é operada "pelo próprio Hegel para deixar apenas um resíduo de autoconsciência infinita" (Ibid). Claro que, tratando-se de uma denúncia irônica, o que Bauer quer é inserir sua própria interpretação de Hegel como crítica da religião, mais radical, a "crítica crítica", a crítica pura ou absoluta – pois é crítica permanente e em todas as instâncias[101]. A posição baueriana é, então, um modo alternativo de tomar a dialética para superar a polarização sujeito-objeto, adotando o ponto de vista do indivíduo, o sujeito que se objetiva, e não mais o do objeto subjetivado (da humanidade de Strauss e da essência-genérica humana de Feuerbach). Por um lado, ele tomará Hegel radicalmente para confirmar o mundo objetivo como alienação da autoconsciência que deve ser por ela reapropriada; por outro, tomará Hegel anti-hegelianamente, contra o aspecto sacralizado do Espírito Absoluto que reúne filosofia e religião no mesmo propósito.

Segundo Bauer, a substância aparece na dialética hegeliana apenas como um primeiro momento, como renúncia da consciência à sua finitude, para em seguida ser superada pela autoconsciência[102], este sujeito "dissolvedor, criador e tirano" (SOUZA, 1992, p.93). Tendo o próprio Hegel coincidido sua filosofia do absoluto com a filosofia da religião[103], na leitura baueriana a substância seria a primeira forma da religião, tanto quanto da filosofia hegeliana, e sua superação pela autoconsciência nessa é correspondente à sua superação naquela[104]. O mundo histórico como objetivação universal do espírito é alienação dessa autoconsciência: a substância é "a essência de tudo criado, desenvolvido e absorvido pelo Espírito Histórico em seu mundo", mas se "o espírito finito tem a Essência Absoluta como Objeto, ele a conhece como essência e, como consciência substancial, é necessariamente autoconsciência." (BAUER, 1989, p.107). Para Bauer, Hegel propaga a autoconsciência para "transformar todo o mundo em *sua* posse [*Besitz*]. A consciência-de-si e a razão eram para ele tudo, e todo o resto ele negou como algo 'estranho' [*fremd*], ainda não tornado livre pelo conceito" (LÖWITH, 2014, p.389).

---

[101] "Apoiado na confiança hegeliana do 'eterno curso da história', Bauer, em seus trabalhos crítico-históricos, destruiu o presente e sobrepujou de modo semelhante a negatividade da ironia romântica, todavia com outra intenção. Essa crítica é absoluta, porque ela não põe nada como absolutamente válido, mas antes nega-se novamente a si mesma em seu próprio pôr-se criticamente." (LÖWITH, 2014, p.134).

[102] "É claro que Hegel valoriza a relação substancial apenas por um momento, isto é, apenas como um momento dentro do movimento no qual a consciência finita renuncia a sua própria finitude. Aqui a Substância é apenas o fogo momentâneo no qual o Ego sacrifica sua finitude e limitação. A conclusão do movimento não é Substância, mas autoconsciência, que realmente se coloca como o infinito e ocupa a Universalidade da Substância em sua própria essência." (BAUER, 1989, p.111-2).

[103] "Em suma", escreve Bauer sobre Hegel (ratificando o que apontei no tópico 1.3 do capítulo 1), "a religião é a autoconsciência do espírito absoluto" (Idem, p.107).

[104] "Na religião, o Reino pleno do Mundo Natural e Espiritual se reuniu em sua própria substância. Esta substância eleva-se, dentro e através do espírito finito, à autoconsciência de si mesma como aquilo que é, e conhece todos os seres determinados como momentos de si mesmo." (Ibid).

É neste contexto que Bauer insere Feuerbach em sua crítica, tomando-o como (ainda) substancialista. Na perspectiva baueriana, Feuerbach "livra-nos" de Deus mas não para nos tornarmos, enfim, indivíduos e sim *gênero*. A despeito da crítica que Feuerbach faz de Spinoza e do substancialismo até Hegel – que, segundo Feuerbach, apenas confere autoconsciência à substância-Deus spinozista[105] –, para Bauer, sua posição reforça a substância, uma vez que separa o gênero do indivíduo e subjuga o último ao primeiro[106]. De fato, o humano que é *essência-genérica* apenas toma o lugar de Deus, de modo que o pensamento de Feuerbach parece assim ainda bastante "religioso". Diante de uma leitura que evoque o indivíduo humano, como a de Bauer, a essência infinita e autossuficiente do homem proposta por Feuerbach parece adquirir um poder que não pode ser submetido à crítica. O homem é, assim, tão infinito e autossuficiente quanto uma "lagarta", diria Bauer[107], pois ele não pode atingir seus limites, que assim destruiu seu pensamento e vontade (BAUER, 1978b, p.129-130). Em *O gênero e a massa* (1844) ele escreverá:

> Este narcisismo do homem que vê seu infinito em sua essência, mas uma infinitude que tem simplesmente retirado a sua (...) atividade, uma infinitude que o possui e que ele não possui, este narcisismo deve conduzir à resignação, apatia e entrega às restrições fixadas, em que cada indivíduo é colocado. (Idem, p.130)

A meta de Bauer é propor a superação da divisão Sujeito-Objeto no humano enquanto indivíduo, não como uma nova mediação essencial; o indivíduo que se universaliza na história mundial, sua objetivação, superando sua alienação, retomando-a para si (para sua *posse*). A afirmação da autoconsciência, ou seja, do indivíduo universal e infinito, é, para Bauer, a afirmação da sua liberdade: autoconsciência é liberdade [*Freiheit*], é atividade de indivíduos autônomos e criativos; auto-construção, mas imbuída de potencialidades universais, sendo a

---

[105] "O segredo da *teologia* é a *antropologia*, mas o segredo da *filosofia especulativa* é a *teologia* (...). *Spinoza* é o verdadeiro criador da moderna filosofia especulativa; *Schelling* é o seu restaurador e *Hegel* levou-a ao pleno cumprimento. (...) Spinoza fez do pensamento, enquanto totalidade das coisas pensantes, e da matéria, enquanto totalidade das coisas extensas, atributos da substância, isto é, de Deus. Deus é uma coisa pensante, Deus é uma coisa extensa. A filosofia da identidade distinguiu-se da filosofia spinosista tão só por ter insuflado à coisa morta e indolente da Substância o espírito do idealismo. Hegel, em particular, fez da auto-atividade, da força de autodistinção, da autoconsciência, um atributo da Substância." (FEUERBACH, 2008b, p.01-2).

[106] Para Feuerbach, a noção de indivíduo universal, como também a coincidência entre gênero e indivíduo, são características do cristianismo, enquanto a superação da individualidade é a dissolução deste (FEUERBACH, 2009a, p.165-6).

[107] Referência (às avessas) à comparação que Feuerbach faz entre o homem e a lagarta em *A essência do cristianismo* (FEUERBACH, 2009a, p.36). Assim Bauer reverte também a acusação que Feuerbach havia feito ironicamente a Hegel em 1839, a de tomar o ser humano como um inseto: "Hegel nos levou a um estágio superior, isto é, à classe de *articulata* cuja ordem mais elevada é constituída por insetos. O espírito de Hegel é lógico, determinado e – eu gostaria de dizer – entomológico (...)". (FEUERBACH, 1999, p.95).

história, enfim, o espírito finito tomando consciência de sua liberdade, tornando-se infinita autoconsciência[108]. Segundo a proposição baueriana, o indivíduo deve primeiro se emancipar da religião, primeira alienação e tirania que impede o homem de se tornar livre, isto é, plenamente homem: "o movimento histórico que a dissolução do cristianismo e da religião em geral irá reconhecer como um fato completo e seguro para a vitória da humanidade sobre a religião, não pode mais ser adiado"; pois, afirma Bauer – em *A Capacidade de Judeus e Cristãos dos dias de hoje de se tornarem livres* (de 1843) –, a "autoconsciência da liberdade é oposta à circunstância religiosa" (BAUER, 1978a, p.148).

Uma vez superado o limite da religião, o segundo objeto para crítica é, então, de acordo com Bauer, a emancipação na política: "Bauer afirma que a humanidade emancipada não reconhece fins fixos ou substanciais, a ênfase é sobre a auto-determinação individual e a superação constante de limites: não é um telos dado pela natureza, mas atos autotélicos livres" (MOGGACH, 2005, p.120). Nessa perspectiva, ainda para Bauer, a autoconsciência cumpre a luta milenar pela emancipação, que é a essência da história (Idem, p.123). Do mesmo modo, o Estado para ele não seria apenas um mero agente regulador: "O Estado como transcendente universal frustra a unidade emancipatória do seu povo" (Idem, p.127). Esta é a orientação republicana de Bauer, pois sua "revolução política" se estabeleceria no momento de universalização da autoconsciência como uma organização de indivíduos que se colocam publicamente sem dissolverem-se (enquanto, por exemplo, Estado, Gênero, Massa, ou Classe); uma sociedade que se governa sobre a universalidade de sujeitos autônomos[109].

Isso exposto, voltemos a pensar em Bauer como um jovem hegeliano que em sua tomada da dialética interpreta e oferece uma leitura de Modernidade. Podemos, então, perguntar quais aspectos dessa Modernidade pós-hegeliana cristã estão de fato sob a mira da sua crítica. A resposta é: seu caráter substancialista e *egoísta*. Não é surpresa que ambos sejam também os objeto de crítica da Modernidade de Feuerbach (mas ainda de outros, como veremos em Marx): "Oferecer-se como a verdadeira ultrapassagem de qualquer contradição do dia – como Bauer faz aqui – é um velho truque de todos os hegelianos de esquerda, e um sintoma do seu anseio de jamais deixar-se limitar pela particularidade..." (SOUZA, 1992, p.96). No entanto, a crítica baueriana quer ser, assumidamente, *mais hegeliana*, de maneira

---

[108] Cf. ORNELAS, 2015, p.161-2.

[109] "Na remodelação reflexiva do sujeito como um agente da infinita autoconsciência, características heterônomas [devem ser] completamente erradicadas. O rigor republicano de Bauer não admite que os critérios que legitimam a ação externa possam ser menos rigorosos do que os que regem as motivações internas ética (...). Sua doutrina da autonomia requer a harmonização dos aspectos internos e externos de um comportamento subjetivo." (MOGGACH, 2005, p.131).

que seu anti-egoísmo anti-substancialista parece, de fato, mais querer realizar uma abstração aos modos de Hegel do que um indivíduo real[110]. De modo geral, o anti-egoísmo entre os jovens hegelianos significou uma devoção a um princípio superior, orientado pelo sentido hegeliano de história, inapropriável pelos indivíduos particulares[111], o que viemos desde o capítulo 1 caracterizando como sacralização.

Tanto Feuerbach quanto Bauer tornam-se personagens centrais para o pós-hegelianismo de esquerda. Inicialmente Bauer posicionou-se na direita hegeliana, como discípulo de Marheineke, mas desde 1839 passou a uma atuação opositiva à ortodoxia religiosa e hegeliana (Cf. SOUZA, 1992, p.17). Com a crítica da "sagrada substancialidade" Bauer acredita ter destruído religião e Estado com sua poderosa noção pós-hegeliana de autoconsciência (Idem, p.95). Para ele, tanto o Deus cristão quanto o humano genérico feuerbachiano põem-se inassimiláveis e inatingíveis, transcendentes e *sagrados*, uma essência que os seres humanos individuais "não 'possuem', 'fazem' ou podem 'consumir'" (Ibid). Sua ideia de ser humano individual, por outro lado, também transcende o indivíduo particular, corpóreo, que ainda não possui ou *consome* este universal. O caso é que tanto Feuerbach quanto Bauer abrirão os caminhos mais profícuos da dialética como alienação e apropriação; e ambos serão fundamentais para a posição de Marx, bem como para outros[112]. Mas Marx as tomará numa guinada própria e poderosa (muito mais crítica em relação a Bauer que a Feuerbach), aquela que orienta uma primeira grande leitura da Modernidade que tomaremos como referência contemporânea e, como sabemos, de larga influência não só temporal mas geográfica, inclusive para *além-mar*[113].

---

[110] Como, no capítulo 4, veremos que Stirner apontará.

[111] O "sujeito da história", para Bauer, "Não é a substância-ideal, não é o espírito do mundo, nem é tampouco a autoconsciência particular – nesse último caso, de fato, a história seria contingente, não necessária." (CESA, 1972, p.293).

[112] Na ocasião da morte de Bauer, em 1882, Engels escreveu: "Em Berlim, em 13 de abril, morreu um homem que atuou como filósofo e teólogo, mas, durante anos, dificilmente se ouvia falar dele, somente atraindo a atenção pública eventualmente como um 'literato excêntrico'. Teólogos oficiais, inclusive [Joseph-Ernest] Renan, corresponderam-se com ele e, mesmo assim, mantiveram sobre ele um silêncio de morte. E ele valia mais do que todos eles e fez mais que todos eles em uma questão que também interessa a nós, Socialistas: a pergunta pela origem histórica do Cristianismo." (ENGELS, 1987a, p.297).

[113] Marx (assim como Hegel) será uma das principais influências filosóficas de Oswald de Andrade, que inseriremos adiante nessa esteira pós-hegeliana. Também será (com Hegel) uma das principais bases filosóficas do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), duas das mais importantes instituições para a filosofia brasileira.

Capítulo 3

APROPRIAÇÃO E ALIENAÇÃO EM MARX

Nos dois capítulos precedentes procurei deixar expostas duas premissas que se complementam: (1) que a dialética hegeliana, e pós-hegeliana, pode ser interpretada como movida pela relação de alienação e apropriação, a partir da tentativa de resolução anti-dualista da tensão sujeito-objeto; e (2) que os desdobramentos dessa dialética que fundam o discurso filosófico da Modernidade ora enfocam o lado objetivo dessa resolução (ou da substância), ora o lado subjetivo (ou da autoconsciência), mas sempre procurando a superação histórica da filosofia (Hegel) e da religião (Cristianismo) – e, em alguns casos, da política (Monarquia) – hegemônicos no seu tempo e contexto. No começo do capítulo 1 ressaltei que a dialética hegeliana não é meramente um método, mas também um modo de compreender a realidade – uma "visão de mundo", poderíamos dizer. Na sequência, vimos como esta concepção articula lógica e história num grande sistema filosófico do absoluto. Por fim, discuti no capítulo 2 como os jovens hegelianos tentaram preservar a dialética tanto como cosmovisão quanto metodologicamente para *superar* o próprio sistema hegeliano, uma vez que não se podia separar o método de suas consequências em Hegel, de modo que suas autoimagens eram de filósofos historicamente pós-hegelianos, que fariam *com* e *a partir de* Hegel e outros (como Hegel fez *com* e *a partir de* Aristóteles, Spinoza, Rousseau, Kant, Fichte, Schelling, etc). É assim que podemos começar a pensar que Karl Marx insere-se aqui também superando e preservando Hegel, dialético-hegelianamente, como superação [*Aufhebung*] e reconciliação [*Versöhung*][114], tomando e aplicando Hegel ao seu modo, *marxianamente* (como Feuerbach o fez feuerbachianamente, ou Bauer, bauerianamente), a dialética de Marx[115].

Quando assumimos os caminhos pós-hegelianos como estruturantes do discurso filosófico da Modernidade originalmente posto por Hegel queremos dizer também, por exemplo, que a grande narrativa filosófica de Marx, certamente uma das narrativas de maior influência no mundo ocidental contemporâneo, é pós-hegeliana e nem por isso deixa de ser *marxiana*. Marx é um jovem hegeliano[116], de um segundo grupo (que não chegou a ter aulas

---

[114] Ambos conceitos fundamentais da dialética hegeliana, que exprimem, respectivamente, *superação* no sentido de uma transição dialética "em que um estágio mais baixo é tanto anulado quanto preservado num estágio mais alto" (TAYLOR, 2014, p.146) e *reconciliação*, no sentido de que, na transição dialética, "os dois termos permanecem, mas que sua oposição foi superada" (Ibid).

[115] "O conceito hegeliano de *alienação* é o legítimo pai do conceito marxista. E o conceito marxista, seu descendente imediato, embora tivesse de se desenvolver em oposição a ele, só o pode superar integrando a si todos os elementos vivos do conceito hegeliano." (KONDER, 1965a, p.16).

[116] Esta tese acaba apresentando também uma narrativa "de fundo" sobre o discurso filosófico da Modernidade enquanto algo pós-hegeliano no qual Feuerbach, Bauer, Stirner, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, aparecem como

com o próprio Hegel), inicialmente próximo de Bruno Bauer, para depois se influenciar anti-bauerianamente por Feuerbach e Moses Hess, Arnold Ruge e Engels[117], e daí desenvolver um pensamento próprio robusto, *metabolizando* dialeticamente esses autores em sua própria proposição dialética, que abordaremos a seguir pela via da alienação e da apropriação – categorias explicitamente fundamentais em Marx.

A aproximação de Marx com a esquerda hegeliana se deu inicialmente através de Bruno Bauer, que ministrava na universidade um curso sobre o profeta Isaías assistido por Marx, à época um estudante de direito que logo migraria para a filosofia, e de quem se tornou amigo e colaborador[118]. Marx frequentou o "Clube dos Doutores"[119] e é sabido que Bauer influenciou o trabalho de doutoramento de Marx – *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro* (1841)[120] –, assim como o é que Marx colaborou minimamente com *A trombeta do juízo final*, de Bauer[121]. Entretanto, é conhecida também a ruptura de ambos: o *Sobre a questão judaica* (1843), crítica de Marx ao texto *A questão judaica* (1842), de Bauer, publicada em 1844 na única edição dos *Anais Franco-Alemães* (editado por Ruge e Marx), onde Marx também publicou a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, este último já marcado pela influência de Feuerbach e do mesmo ano do também feuerbachiano *A*

---

também (e não apenas) jovens hegelianos (de tipos diversos), mas do mesmo modo os trabalhos de Oswald de Andrade, Álvaro Vieira Pinto, Roberto Mangabeira Unger ou Crisóstomo de Souza, bem como este meu próprio.

[117] Também Engels, dois anos mais novo que Marx, insere-se nesse segundo grupo de hegelianos. No início da década de 1840, Engels conheceu Marx, que teve importante influência sobre suas ideias e, até a morte de Marx (em 1883), esteve pessoalmente próximo dele em produtiva parceria intelectual. Apesar de ser um filósofo de pensamento próprio e importante, no presente trabalho Engels aparecerá eventualmente, mais como um cronista ou comentador, ou como principal colaborador de Marx. Uma injustiça com sua obra que assumo desde já.

[118] "Em Berlim, o estudante de direito Karl Marx e o professor de teologia Bruno Bauer, com quem Marx fizera um curso sobre o profeta Isaías, haviam se tornado amigos e colaboradores. A ponto de Bauer, depois de transferido, escrever-lhe saudosamente que já não se divertia em Bonn como em sua companhia, e que 'as rosas não florescem para mim enquanto não me venhas ver'. Bauer parece ter exercido uma influência intelectual duradoura sobre o moço Karl Marx, e foi sua cassação que pôs fim aos planos deste, de fazer carreira de professor universitário." (SOUZA, 1992, p.17).

[119] "Bauer permaneceu durante muito tempo como uma espécie de principal animador entre intelectuais radicais de Berlim. Papel que inaugurou no 'Clube dos Doutores', criado em 1837, reunindo professores que eventualmente divulgavam ideias na imprensa. Tendo chegado a Berlim em 1839, para estudar na universidade, Marx integrou-se ao grupo." (Idem, p.21).

[120] Além das cartas trocadas entre ambos nesse período, é fácil perceber o bauerianismo de Marx já no prefácio do texto, em passagens como: "A confissão de Prometeu –"άπλώ λόγω, τούς πάνταις εχθαίρω θεούς [numa palavra, odeio todos os deuses] – é sua [da filosofia] própria confissão, seu próprio dito contra todos os deuses celestiais e terrenos que não reconhecem a autoconsciência [*Selbstbewusstsein*] humana como a divindade suprema." (MARX, 2018, p.23) – em outra versão para o prefácio, Marx inclusive chama as filosofias epicurista, estóica e cética de "filosofias da autoconsciência" (Idem, p.25). Outros exemplos aparecem ao longo do trabalho, como a presença de uma sentença característica do pensamento de Bauer: "É a crítica que mede a existência individual pela essência e a realidade específica pela ideia." (Idem, p.57).

[121] "Este trabalho, [*A trombeta do juízo final*,] cuja elaboração contou com a participação – certamente muito minoritária – de Marx, deveria ser seguido de outros textos da autoria dos dois. Marx, entretanto, que já se desinteressava da crítica da religião, acabou não dando continuidade ao projeto. Pois agora, para ele, 'podia-se criticar melhor a religião pela crítica das circunstâncias políticas'". (SOUZA, 1992, p.17).

sagrada família – ou a crítica da Crítica crítica, contra Bruno Bauer e consortes[122]. Apesar da participação importante de Ruge e, principalmente, Hess e Engels na formação do jovem Marx, entre os primeiros pós-hegelianos é Feuerbach quem o influenciará decisivamente.

O porquê de Feuerbach e não Bauer fica claro quando conhecemos as posições desses dois autores frente a Hegel e as formulações marxianas posteriores, que vão identificar a sua obra de maturidade. Marx não apenas tomará Feuerbach (sua noção de essência humana e sua crítica da religião como alienação) contra Bauer (sua noção de indivíduo, de autoconsciência e sua "crítica crítica") mas também como referência de um caminho pós-hegeliano de superação de Hegel – para, posteriormente, *superar* o próprio Feuerbach. Hegel e Feuerbach são, dentre os filósofos alemães, as bases teóricas fundamentais de Marx. E não é porque Marx fez duras críticas a Hegel que ambos possam ser facilmente separados – todos os jovens hegelianos, afinal, fizeram isso e também não foi Marx quem inaugurou a posição de entender a sua superação como a mais "superadora" e as outras como ainda hegelianas ou religiosas. Ser "anti-hegeliano", aliás, é uma coisa bastante... hegeliana[123].

Em 1844 Marx afirmará que "Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio" e que ele é "em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia" (MARX, 2009, p.117). Ainda no mesmo ano, ele diagnostica que é "Feuerbach quem consuma e critica *Hegel do ponto de vista hegeliano*", enquanto, segundo ele, Strauss desenvolveu Hegel pelo "ponto de vista de Spinoza" e Bruno Bauer pelo seu (de Hegel) lado fichtiano (MARX, ENGELS, 2009, p.158-9)[124]. No ano de 1845, ano de escrita da maior parte da *Ideologia Alemã*, ele

---

[122] "A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem* (...)" (MARX, 2010a, p.151-2). A frase, originalmente destacada em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, é de Feuerbach. Ademais, basta um conhecimento mínimo do pensamento feuerbachiano e uma leitura superficial desse texto, dos *Manuscritos de 44* e, enfim, de *A sagrada família* (texto justamente contra Bauer) para constatar o depoimento de Engels: "Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção [feuerbachiana] e até que ponto se deixou influenciar por ela – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em A Sagrada família." (ENGELS, s/d, p.177).

[123] Não esqueçamos do preciso diagnóstico de José Crisóstomo de Souza citado há algumas páginas "Oferecer-se como a verdadeira ultrapassagem de qualquer contradição do dia (...) é um velho truque de todos os hegelianos de esquerda, e um sintoma do seu anseio de jamais deixar-se limitar pela particularidade" (SOUZA, 1992, p.96). É, acrescento, inclusive, um anseio rigorosamente… hegeliano! – coisa da qual Marx tem plena consciência, pois em 1841 criticava alguns "velhos hegelianos" justamente por não considerarem que Hegel concebia sua ciência como "em formação, imbuída de sua própria força vital", e que a incapacidade deles verem-na como um processo se dá por "esquecerem" que Hegel se encontrava numa "relação imediata e substancial com seu sistema, e eles, em uma relação refletida" (MARX, 2018, p.56). A julgar pela recorrente ideia desses autores de que estão a corrigir Hegel, ou realizar aquilo que o hegelianismo promete mais não faz, ou ainda de desenvolver Hegel hegelianamente, talvez, de fato, possamos afirmar: ser *anti-hegeliano* também equivale a ser *hegeliano*.

[124] Como já apontava o testemunho de Engels antes referido (nota 122), Marx foi profundamente marcado pela filosofia de Feuerbach. Não por acaso, em um famoso questionário informal proposto por suas filhas Laura e Janny em 1865, às vésperas d'*O Capital*, Marx responde ao item "Sua máxima" com a frase do dramaturgo cartaginês Terêncio (século II a.C) que Feuerbach indica nos seus *Princípios da filosofia do futuro* (1843) como

tratará de fazer críticas a Feuerbach, mesmo que não tão duras como as feitas a Bruno Bauer e Max Stirner, por exemplo (aos quais Marx chama ironicamente de "Santos" – *Sankt Bruno* e *Sankt Max*). Com uma atenção voltada para a relação apropriação-reapropriação em seu sentido sócio-econômico humanista, Marx fará primeiro uma crítica a Hegel, na forma de crítica de seu aspecto teórico-abstrato, cristão, burguês e *egoísta*. Mas depois também uma crítica a Feuerbach, reivindicando para o materialismo, por um lado, o caráter social e, por outro, o aspecto de atividade que se encontrava no idealismo historicista (Cf. MARX, 2007, p.533 – Tese 1) – e que são, de fato, mitigados, no empirismo feuerbachiano (Cf. SOUZA, 2005c, p.245). Em Feuerbach, contra a alienação humana em Deus, temos a reapropriação pelo humano da sua essência alienada, uma reapropriação materialista empírico-ontológica. Em Marx, essa reapropriação materialista é histórico-social. Mas é de Feuerbach que Marx parte para uma filosofia, ao seu modo, apropriadora.

A inserção relevante das noções de alienação (como *Entfremdung* e como *Entäußerung*) e apropriação [*Aneignung*] na obra marxiana se dá nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844. É nesse texto que Marx se define "comunista" (Cf. LÖWY, 2002, p.139) e onde ele põe o comunismo em relação com aquelas noções. Ali Marx explana sobre como o fato do sistema hegeliano, expresso panoramicamente na *Enciclopédia*, começar com a lógica, "o pensamento especulativo puro", e encerrar com "o saber absoluto, o [espírito] autoconsciente, [espírito] filosófico ou absoluto apreendendo-se a si próprio, isto é, o espírito abstrato sobre-humano" (MARX, 2009, p.119-20), tem por consequência uma filosofia (a de Hegel) que propõe a natureza como externalidade [*Äußerlichkeit*] do pensar abstrato e o espírito filosófico, abstrato, como alienado [*Entfremdete*] do mundo, "espírito que se concebe abstratamente" (Idem, p.120). Por isso Marx acredita que o primeiro "grande feito de Feuerbach" é mostrar que essa filosofia (de Hegel), assim como a religião – de onde ela parte, segundo Feuerbach-Marx –, é também uma alienação, "um estranhamento [*Entfremdung*] da essência humana" (Idem, p.117). Contra isso, então, temos o materialismo de Feuerbach – que aqui Marx ainda chamará de "verdadeiro materialismo" e de "ciência real" (Idem, p.118). Analisemos primeiro a construção dos conceitos por Marx na década de 1840, depois seu desenvolvimento geral na filosofia marxiana e, por fim, voltaremos à crítica de Marx a Hegel

---

sendo a "divisa do novo filósofo": *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* [Sou humano, nada do que é humano me é alheio] (FEUERBACH, 2008a, p.72 – §55). Sua autoimagem é a do "novo filósofo" esperado por Feuerbach: aquele que parte de Hegel e (hegelianamente) contra Hegel, em direção ao humano material.

para melhor entendê-la e para delimitarmos e ponderarmos também essa "apropriação" (e essa "alienação") em Marx.

3.1 Alienação e Apropriação

Desde o começo do desenvolvimento de seu percurso filosófico, quando esses conceitos passam a ocupar lugar importante em seu pensamento, Marx compreende que há uma relação entre trabalho alienado [*entfremdete Arbeit*] e propriedade privada; assim como compreende uma ligação necessária entre alienação e apropriação. Os *Manuscritos de 44* são os textos onde Marx começará a tratar econômica e filosoficamente do capitalismo. É o capitalismo que ele tem em vista quando discute o problema da alienação do trabalho e da propriedade privada, ou seja, uma forma econômica nacional; e já é o comunismo que ele aponta como sua superação. Sua análise será estrutural e histórica, universalista e essencialista. Nesses *Manuscritos de 1844*, seu vocabulário ainda é eminentemente feuerbachiano[125] e quando Marx se refere ao humano trata-se do *Gattungswesen* de Feuerbach, a essência-genérica (ou ser-genérico)[126] que dá sentido aos indivíduos particulares, enquanto auto-consciências (em termos hegelianos), universalizando-os como seres *humanos*. Segundo Marx:

> O humano [*Der Mensch*] é um ser-genérico [*Gattungswesen*], não somente quando prática e teoricamente faz do gênero [*Gattung*], tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também (...) quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser [*Wesen*] universal, [e] por isso livre. (Idem, p.83-4).

A alienação dessa humanidade na economia nacional movida pelo capital, para Marx, se dá através do trabalho. Isso porque o trabalho produz uma tripla mercadoria: não somente o produto material do trabalho, mas ainda produz a si mesmo (o trabalho) e ao trabalhador

---

[125] Em termos de "partidos hegelianos" é uma mudança radical da perspectiva da autoconsciência (baueriana), que aparece em sua tese de 1841 (ver nota 120 desta Parte I), para a perspectiva do gênero (anti-baueriana). O interessante de notar isso é percebermos, depois de toda a narrativa que tracei anteriormente, como Marx é um autor precioso, entre outros motivos, também porque, justamente por ser mais jovem, estudará o pensamento de Hegel enquanto transita por – isto é, "testa" (teoricamente) – mais de uma daquelas vertentes jovem-hegelianas até tomar a sua própria direção.

[126] O termo alemão que Feuerbach e Marx usam é *Wesen*, que significa *Essência*, mas que pode eventualmente ser traduzido também por *Ser*, devido a sua derivação do verbo *Sein* [ser]. Hegel observou em sua *Enciclopédia* que *Wesen* é empregado para designar o *Sein* no passado, como *gewesen* [sido] (HEGEL, 1995a, p.223, Adendo). Como sabemos, *Sein* e *Wesen* formam o par dialético inicial da Lógica de Hegel, que implicarão o Conceito [*Begriff*]. Ali ele definira *Wesen* como o *Sein* que se supera [*aufhebt*] de sua imediatez (Idem, p.218 – §111). Essência é, portanto, mediação e, por isso, no contexto da sua lógica, Hegel dirá que "a essência [*Wesen*] é o ser [*Sein*] que-passou" (Idem, p. 223 – §112, Adendo]. Também no latim *essentia* advém do verbo *esse* [ser].

como mercadorias (Idem, p.80). Ou seja, o objeto [*Gegenstand*] que é fruto do trabalho se apresenta como independente do trabalhador, objetivado, "como um ser estranho [*fremdes Wesen*]". Donde a efetivação do trabalho estar na sua objetivação, ao passo que está também na "desefetivação do trabalhador"; de modo que esta objetivação significa ao trabalhador "*perda do objeto* e *servidão* [*Knechtschaft*] *ao objeto*", e a *apropriação* [*Aneignung*] aparece primeiro como *alienação*, (Ibid): pois "quanto mais o trabalhador produz, tanto menos pode possuir [*besitzen*] e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital." (Idem, p.81). De um lado, é por isso que alienação é exteriorização [*Entäußerung*] e estranhamento [*Entfremdung*] (Idem, p.80)[127]; de outro, na medida em que o trabalhador se apropria [*aneignet*] do mundo, ele se aliena: seu trabalho não lhe pertence, mas ao "senhor do trabalho" [*Arbeitsherrn*] (Idem, p.87)[128]. Marx irá questionar, então, quem é este senhor [*Herr*] do trabalho ao qual pertence esta atividade alienada do trabalhador (que aparece como servo, *Knecht*): é um *outro* do trabalhador, *estranho* à sua atividade (trabalho), ele dirá (Idem, p.86), que se torna senhor deste objeto da atividade do trabalhador. Esse *estranho*, esse outro *fora* o trabalhador (Ibid), é quem efetivamente se *apropria* do produto do trabalho: "Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele [o trabalhador] apropria para o estranho [*Fremd*] a atividade não própria deste." (Idem, p.87). A atividade do trabalhador ao ser, na sua exteriorização, apropriada *para* um estranho, se torna, assim, estranha a ele, trabalhador, e caracteriza a sua alienação. Dessa maneira, Marx conclui que o resultado necessário do *trabalho alienado* é a *propriedade privada*[129], porque quando um ser humano aliena sua atividade quem se apropria dela é outro humano[130], e porque é essa alienação que separa os indivíduos, descomunitariza-os – quando um é trabalhador e outro é dono do trabalho, nem o trabalho nem o uso do produto do trabalho é *comum*.

Mas também aqui é válido o que entendemos desde o início, nesse contexto: que a contrapartida da alienação é uma apropriação. Como Marx descreve a apropriação do mundo pelo trabalhador como a sua auto-alienação [*Selbstentfremdung*], a reação a essa alienação é

---

[127] "A *exteriorização* [*Entäußerung*] do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa* [*äußern*], mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele* [*außer ihm*], independente dele e estranha [*fremd*] a ele (...)." (MARX, 2009, p.81) – destaco aí a conjunção *e* (em "*fora* dele e *estranha* a ele") na descrição da ideia de alienação. Este *estranhamento* [*Entfremdung*], Marx dirá logo em seguida, é "a perda do objeto, do *seu* produto" (grifo meu).

[128] O trabalho é, em Marx, a experiência concreta no mundo material (expresso pelo modelo econômico nacional atual em seu tempo) que recoloca, em termos capitalistas, portanto, o *Herr* e o *Knecht* hegelianos – do mesmo modo que alienação é um "termo de Hegel, que Marx retomou" (LEFEBVRE; GUTERMAN, 2011, p.83).

[129] "A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado a consequência necessária do *trabalho alienado*." (MARX, 2009, p.87).

[130] "Toda auto-alienação [*Selbstentfremdung*] do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo. (...) No mundo prático-efetivo a auto-alienação só pode aparecer através da relação prático-efetiva como outros homens." (Ibid).

uma reapropriação. Entretanto, não uma qualquer – por *um* trabalhador, individualmente, por exemplo. Mas pelo trabalhador compreendido em sua *coletividade genérica*, essencial, humana. E aqui entra Feuerbach.

Na antropologia de Feuerbach, já sabemos, o humano aliena sua essência em Deus – a religião se estabelece com a auto-alienação do humano (em sentido de essência-genérica) em um *outro* sacralizado, um *totalmente outro*, um *estranho*. O que seria um sentido de apropriação em Feuerbach se dá na retomada do "divino" pelo humano, da universalidade do objeto religioso (Deus) pela sua verdadeira essência (humana): o ser humano que reapropria seus predicados *estranhados* espiritualmente em Deus como, na verdade, seus *próprios* predicados, para que eles humana e materialmente percam sua estranheza[131]. Para Marx, com o trabalho e o capital se passa algo idêntico[132]. Ele entende que aquilo que significa a alienação do trabalhador, apropriada pelo "senhor do trabalho" (o *Herr* do trabalho), deve ser reapropriado pelo trabalhador (o *Knecht* do trabalho). Mas Marx, ainda feuerbachianamente, não vai sugerir que isso seja feito pelo trabalhador determinado, meramente particular[133], caindo no subjetivismo que conduz ao problema da propriedade privada – a saber, o de ser privada[134]. A objetivação do trabalho alienado é um fato histórico e tem a ver com uma concepção genérica de sujeito objetivado: o trabalhador deve se entender como humano, ou seja, ser-genérico, cuja essência material está alienada na fundação da propriedade privada[135] – "Pois, quando se fala em propriedade privada, acredita-se estar se tratando de uma coisa fora do homem" e "Quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem." (Idem, p.89). A alienação, em Marx, está ligada a algo próprio do humano: poder se por fora de si, produzir, e, em termos feuerbachianos, a capacidade de se tomar ao mesmo tempo enquanto sujeito e objeto (o que, para Feuerbach, produziu a religião)[136].

---

[131] "Feuerbach agravou sua crítica da alienação com uma posição francamente materialista." (MERQUIOR, 2018, p.60).

[132] "É bastante evidente que essa análise [de Marx] apresenta a mesma estrutura que a crítica da alienação religiosa de Feuerbach. Marx, aliás, acentua constantemente o paralelo entre os dois gêneros de alienação [religiosa e social] (...). Esse paralelismo o conduz inclusive a ver na propriedade privada não a causa, mas a *consequência* da alienação." (LÖWY, 2002, p.140). Ver também a nota 129 desta Parte I.

[133] "O indivíduo *é* o *ser* [*Wesen*] *social*. (...) A vida individual e a vida genérica do ser humano não são *diversas*, por mais que também (...) o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou *universal*. Como *consciência genérica* o homem confirma sua *vida social* (...)." (MARX, 2009, p.107).

[134] Lembremos que no *Manifesto Comunista* ele dirá: "O que caracteriza o comunismo não é a abolição da propriedade em geral, mas a abolição da propriedade burguesa [– privada]." (MARX, ENGELS, 2007b, p.52).

[135] "A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material-sensível da vida *humana alienada* [*entfremdeten menschliche*]." (MARX, 2009, p.106). Antes, como vimos (notas 129 e 132), ele afirmara a origem da propriedade privada no trabalho alienado (Idem, p.87).

[136] Voltaremos a este ponto nos próximos tópicos.

Marx observa que a alienação do trabalho é dada socialmente, ou seja, que a alienação já é pressuposta no trabalho dentro de um sistema capitalista, produzindo e alimentando as relações de propriedades privadas[137]. Isso quer dizer que, na prática, "trabalho" é uma categoria genérica e *humana*, assim como "trabalhador", de maneira que na superação da sua alienação o trabalhador supera a auto-alienação *humana* – como, em Feuerbach, na religião: em ambos os casos, aquilo que é *próprio* do humano aparece como pertencendo a outro, como alienação-de-si. A apropriação que o trabalhador deve fazer, portanto, será não enquanto indivíduo mas enquanto humano (que é essência-genérica), da "*propriedade verdadeiramente humana e social*" (Ibid)[138]. Essa é, para Marx, a "emancipação dos trabalhadores", o que, nesse contexto, significa "a [emancipação] humana universal" (Idem, p.88-9). É por isso que ele concluirá que o comunismo, ou seja, a "superação [*Aufhebung*] *positiva* da *propriedade privada*"[139], é a "*apropriação* [*Aneignung*] efetiva da essência *humana* pelo e para o ser humano" (Idem, p.105); mas também seria (o comunismo) a "verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, (...) entre indivíduo e gênero" (Ibid).

Até aqui acompanhamos a primeira formulação marxiana dos conceitos, em 1844. Continuemos seguindo o desenvolvimento deles por Marx, agora menos feuerbachiano. No ano seguinte, em um conjunto de textos que comporá a *Ideologia Alemã*, Marx fará suas críticas a Feuerbach e ali ele retomará os conceitos de apropriação e alienação, ajustando-os mais ao que será o seu modo de usá-los filosoficamente, demarcando suas diferenças com Feuerbach. Nos *Manuscritos de 44*, a apropriação do mundo pelo trabalho que resulta na alienação do trabalho, é descrita por Marx como *causa* de fenômenos sociais e econômicos. Assim também a reapropriação humana de si implica a superação desses fenômenos – como propriedade privada e capitalismo. Há uma significativa mudança nesse quadro em *A Ideologia Alemã*, incluindo aí as conhecidas *Teses ad Feuerbach* – que, segundo Engels, constituem "o primeiro documento em que se fixou o germe genial da nova concepção do mundo [*Weltanschauung*]" (ENGELS, s/d, p.170). A partir de 1845, para Marx, a alienação é

---

[137] "Marx se pergunta por que o produto do trabalho se *aliena* do trabalhador e conclui que isso ocorre porque tal produto, antes mesmo da realização do trabalho, pertence a outrem que não o trabalhador. E é levado a considerar o sistema de propriedade que promove a desapropriação do trabalhador em relação ao produto do trabalho." (KONDER, 1965a, p.27).

[138] Michael Löwy resume a operação feuerbachiana de Marx do seguinte modo: "Deus torna-se a propriedade privada e o ateísmo se transforma em comunismo." (LÖWY, 2002, p.139).

[139] Não qualquer comunismo. Marx diferencia seu comunismo, este que é "superação *positiva* da *propriedade privada*" (MARX, 2009, p.103-5), daquele que ele chama de *rude* (Ibid) e do comunismo *pensado*, isto é, teórico (Idem, p.145).

consequência social[140], assim como o movimento de (re)apropriação, realizado pelo comunismo, será uma consequência histórica. Ou seja, em sua crítica ao materialismo feuerbachiano, Marx assume uma visão mais idealista do que aquela "empirista" de Feuerbach (e sua própria, nos *Manuscritos de 44*), ainda que igualmente (ou mais) determinista. Senão, vejamos.

3.2 A *Ideologia Alemã*

A virada marxiana de 1845 está na sua tentativa de evitar o objetivismo pouco ativo e pouco prático do Feuerbach de *A essência do cristianismo*, que esmaga os indivíduos prático-reais com sua noção de gênero[141]. Na primeira das *Teses ad Feuerbach*, Marx inserirá o aspecto subjetivo no materialismo:

> O principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só [*nur*] é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da contemplação [*Anschauung*], mas não como *atividade humana sensível*, como *prática* [*Praxis*], não *subjetivamente*. (MARX, 2007, p.533 – grifo meu)

Para Marx, o mundo material não pode ser entendido *apenas* [*nur*] objetivamente, como uma exterioridade que afeta e forma (empiricamente) o sujeito, mas como posto objetivamente por sujeitos que, historicamente, externalizam-se. Por isso ele dirá mais adiante que o "lado ativo" da realidade (em seguida relacionado-o à atividade "revolucionária", "prático-crítica") foi "abstratamente desenvolvido pelo idealismo" (Ibid). Marx entende que mesmo os "objetos da mais simples certeza sensível" são dados "apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e intercâmbio comercial" (MARX, ENGELS, 2007a, p.30-1); ou seja, por meio de uma atividade humana[142]. Nos *Manuscritos de 44*, Marx fizera o esforço de, com o materialismo feuerbachiano, demonstrar que o humano se estabelece a partir do mundo material, dos dados da certeza sensível, objetivos. Agora quer acrescentar a

---

[140] "Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa" (MARX, 2007, p.534 – tese 4). E, adiante: "Feuerbach não vê (...) que o próprio 'sentimento religioso' é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade." (Ibid – tese 7).

[141] Em 1851, p. ex., nas suas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach já dirá que "o Gênero só existe enquanto Indivíduo ou predicado do Indivíduo" (FEUERBACH, 2009b, p.144).

[142] "Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à 'certeza sensível' de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época." (MARX, ENGELS, 2007a, p.31).

isso que mesmo estes objetos são, também (além de materiais), história humana – mas, para ele, não abstrata, pois é atividade material, prática humana socialmente implicada e sensível.

É assim que o gênero feuerbachiano começa a ser ponderado por Marx[143] e que o indivíduo passa a participar do sentido marxiano de *apropriação*. Segundo o Marx de *A ideologia alemã*, a apropriação das forças produtivas, que permanece como superação do capitalismo, é um dever do indivíduo "não apenas para chegar à sua auto-atividade, mas simplesmente para assegurar a sua existência" (Idem, p.73). Ele vê que o mundo – e aqui lhe interessa o mundo das forças produtivas – aparece aos indivíduos como independente e separado deles (Idem, p.72). Com a separação dos indivíduos na instituição da propriedade privada, herdada do feudalismo, acirram-se outras cisões: a divisão do trabalho, o acúmulo do capital (e as diferenças econômicas) e o afastamento entre capital e trabalho (Cf. Idem, p.71-2). Daí que, para Marx, a alienação do trabalho é fruto da propriedade privada e quando o trabalhador se apropriar das forças produtivas, abolirá a propriedade privada e superará o capitalismo, pois superará essas cisões coletivamente.

Numa tentativa de não negligenciar a prática com um materialismo meramente teórico[144], Marx se volta para os humanos reais implicados nessa dialética da alienação-apropriação, ou seja, os *indivíduos vivos*. No entanto, o filósofo não o fará buscando o que há de particular e autônomo nesses indivíduos senão justamente aquilo que os une, como *coletividade*, aquilo que configura, não a superação de uma concepção essencialista e genérica do humano, mas "o que é *mesmo*" essa essência, o que caracteriza mais completamente (ou corretamente, ou verdadeiramente) essa essência, essa generalidade, que é, além da sua natureza material, sua significação social: "Em sua realidade [*Wirklichkeit*], ela [a essência humana] é o conjunto das relações sociais." (MARX, 2007, p.534 – 6ª tese). Para Marx, a auto-alienação [*Selbstentfremdung*] que Feuerbach aponta na religião é "produto social", isto é, ela é determinada por uma prática social no mundo que, materialmente, constitui os indivíduos[145]. Aquilo que é da essência humana e que foi alienado em Deus, na leitura feuerbachiana, Marx apresentará como tendo caráter social ativo (e não meramente natural passivo), pois é isso que significa a *essência humana*. É a conciliação marxiana entre

[143] Nas 6ª tese, Marx descreve o *gênero* em Feuerbach como a apreensão da essência humana enquanto "generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos *de modo natural*" (MARX, 2007, p.534), quando agora o interessa perceber que esses indivíduos se unem de modo *social*.

[144] "Razão pela qual ele [Feuerbach] enxerga, n'*A essência do cristianismo*, apenas o comportamento teórico como autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas na sua forma de manifestação judaica, suja." (Idem, p.533 – 1ª tese).

[145] "Feuerbach não vê, por isso, que o próprio 'sentimento religioso' é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade." (Idem, p.533 – 7ª tese).

"existência" e "essência", aqui materialmente e prático-historicamente[146] – o que se revelará na relação de produção e de forças produtivas, ou seja, (ainda) pelo trabalho. Por conseguinte, a experiência da alienação é também social: é causada socialmente (diferente do que ele propunha em 1844).

Marx entende que o humano é também *consciência*; e que ela é *relação*: "consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas" (MARX, ENGELS, 2007a, p.35). Uma consciência que já é, de início, "um produto social" (Ibid). Em sua concepção, a consciência relacionada social e materialmente agrega indivíduos que se desenvolvem enquanto grupo a partir da sua "produtividade aumentada" que gerará uma "divisão do trabalho" – inicialmente em sentido primário (baseado, por exemplo, na disposição corporal), mas em seguida como "divisão entre trabalho material e trabalho espiritual", o que afasta a consciência do seu caráter prático (Ibid):

> Os indivíduos sempre partiram de si mesmos, sempre partem de si mesmos. Suas relações são relações de seu processo real de vida. Como ocorre que suas relações venham a se tornar autônomas em relação a eles? Que os poderes de sua própria vida se tornem superiores a eles? Em uma palavra: a *divisão do trabalho*, cujo grau depende sempre do desenvolvimento da força produtiva. (Idem, p.78)

Os "indivíduos humanos vivos" dos quais Marx fala, e que ele entende como um pressuposto real (não dogmático ou arbitrário) (Idem, p.86), se distinguem dos animais porque produzem[147]. Ainda o que caracteriza a universalidade da apropriação é o trabalho, a produção: de acordo com Marx, modernamente é o proletariado industrial que poderia realizar a apropriação total das forças produtivas (superar, então, a alienação imposta pelo trabalho, a propriedade privada e o capitalismo), porque tem um caráter social universal[148]. Ou seja, se,

---

[146] "Ao rejeitar Feuerbach por razões práticas e teóricas, ele encontra uma tradução 'empírica' perfeita da distinção filosófica entre ser (existência) e essência (o que deveria ser; o ideal): Pressionado por necessidades que sua realidade os impede de satisfazer, os homens desejam outra realidade que pode satisfazê-los. Mas podemos nos perguntar se as aspas com as quais Marx astutamente define os termos 'existência' e 'essência' na *Ideologia Alemã* os libertam de seu alcance filosófico tradicional. Aqui a distinção não é simplesmente entre o que um (empiricamente) tem e o que um (empiricamente) deseja, mas uma distinção teórica – ou metafísica – a ser feita em termos de 'existência', que é contingente, e 'essência', que é verdadeiro e universal." (SOUZA, 2005c, p.251). A subjetividade que Marx insere no materialismo começa a parecer, assim, bastante amainada.

[147] "Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material."(MARX, ENGELS, 2007a, p.87) – atentemos, para esse condicionamento do qual fala Marx, pois retornaremos a ele.

[148] "A apropriação [*Aneignung*] de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda auto-atividade, estão em condições de impor sua auto-atividade plena, não mais limitada, que consiste na

como quer Marx, o conjunto das relações sociais é a realidade da essência humana e o conjunto das relações sociais é transformado pela classe trabalhadora, e se a apropriação é um dever do indivíduo implicado nessa categoria para "assegurar sua existência", a essência humana permanece definida pela relação de alienação e apropriação no trabalho, bem como é por ela definida o desenvolvimento histórico humano[149].

O problema imediato dessa conclusão é que a apropriação, que parece estar na raiz da dialética, nunca chega *para* o tal indivíduo "real"! Sempre para a mediação, a essência, o humano, seja como gênero feuerbachiano, seja como sociedade marxiana, como coletividade genérica; nunca como singular, afetivo, corpóreo, idiossincrático, contraditório, passional, como é, inclusive, *um* trabalhador[150]. A divisão, que está na raiz da alienação, precisa, para ele, ser superada na identificação desse particular com sua comunidade. Daí decorre uma significação fundacionista e pouco empoderadora desses indivíduos, da subjetividade que Marx quer acrescentar ao materialismo de Feuerbach (na 1ª tese): ainda idealista e francamente hegeliana no seu aspecto mais conservador e sacralizador[151], pois retorna à mediação. É assim também que esses problemas persistirão como problemas gerais da sua teoria – e eventualmente da sua enorme influência teórica. A maneira como Marx insere e desenvolve os conceitos de alienação e apropriação será cara a todo o seu pensamento, de modo que estão diretamente amarradas à sua crítica da economia política posterior e ao seu determinismo, por um lado, naturalista e, por outro, historicista. Esses dois aspectos que denunciam a importância de entender a presença daqueles conceitos na dialética marxiana é o que veremos nos tópicos que seguem.

---

apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades." (Idem, p.73).

[149] "Ela [a apropriação] só pode ser realizada por meio de uma união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser uma união universal, e por meio de uma revolução na qual, por um lado, sejam derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e o poder da estrutura social e que, por outro, desenvolva o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; uma revolução na qual, além disso, o proletariado se despoje de tudo o que ainda restava de sua precedente posição social." (Idem, p.73-4).

[150] "De qualquer modo, as Teses aqui parecem isolar e inferiorizar, em bloco, como alienada, uma esfera que parece incluir a *Alltagsleben* [vida cotidiana], a prática ordinária do comum dos homens, orientada para a realização de fins particulares, privados, justamente a que mais se poderia conceber como mundana, citerior, *diesseitige*." (SOUZA, 2012, p.125).

[151] Quero dizer, com isso, que a noção de apropriação em Marx é, assim como em Hegel, ainda subsidiária e subordinada a um "algo maior", histórico, substancial – que, por sua vez, permanece inapropriável.

3.3 Crítica da economia política

Antes de apontar propriamente as consequências e problemas desse ponto de chegada da dialética, em Marx, costurada pela apropriação, e sua consequente perspectiva da Modernidade, quero expor brevemente como Marx mantém vinculados os sentidos de alienação e apropriação na sua obra depois de 1845 (ano decisivo no pensamento marxiano). No aprofundamento dos seus estudos sobre economia política, Marx reiterará a importância das noções de alienação e apropriação. Na primeira obra do "marxismo maduro"[152], *Miséria da filosofia* (de 1847 – publicado originalmente em francês), sua resposta crítica à obra de Proudhon (*Filosofia da miséria*, de 1846), ele citará com entusiasmo uma passagem do "comunista inglês" John Francis Bray que reforça sua ideia de que o homem tem direito sobre aquilo que produz, de que modo que, "Apropriando-se [*En s'appropriant*] assim dos frutos de seu trabalho, ele não cometeu nenhuma injustiça contra os outros homens, porque não usurpa do outro o direito de fazer o mesmo" (*apud* MARX, 2017b, p.73). No início dessa obra, Marx inserira uma história da troca onde se chega ao tempo no qual tudo vira mercadoria e passa pelo comércio, um tempo em que o inalienável "podia alienar-se [*s'aliéner*]": "virtude, amor, opinião, ciência, consciência (...). Esse foi o tempo da corrupção geral, da venalidade universal" (MARX, 2017b, p.47). Ele voltará a esse tema em *O Capital*, de 1867.

Os conceitos de alienação e apropriação percorrem a extensa obra de Marx: inicialmente na crítica da religião (cristã), passando à crítica da sociedade burguesa e culminando na crítica da economia política, que preserva ambas dimensões (religiosa e social) (MOURA, 2004, p.324-5) e que, por sua vez, já está presente desde os *Manuscritos de 44*. Em *O Capital* é o sentido de alienação, aprofundado numa crítica da economia política, que se apresenta sob o nome de "fetichismo da mercadoria"[153]. Também é nessa obra que Marx desenvolverá o sentido de "apropriação [*Aneignung*] pelo capital das forças de trabalho" (MARX, 2017c, p.468).

Já em 1843 (na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*), Marx dirá que depois que a filosofia revelar a auto-alienação [*Selbstentfremdung*] humana na sua "forma sagrada" também deverá revelá-la nas suas "formas não sagradas" e, assim, transformar "a

---

[152] Cf. p. ex, LÊNIN, 2017, p.45.

[153] "Só assim é possível entender que a análise da *alienação* (*Entfremdung*) do homem, enquanto *ser genérico* (*Gattungswesen*), e sua relação com o mundo objetivo pelo trabalho alienado, abre caminho para os estudos do *fetichismo mercantil* e do valor e que, *ceteris paribus*, o homem, de *ser genérico*, se transforme em *histórico*, mudança conceitual que parece acompanhar a substituição, na preferência de Marx, de *alienação* por *fetichismo*." (MOURA, 2004, p.114). A mesma conclusão sobre a relação entre "alienação" e "fetichismo" aparece em KONDER, 1965a, p.24.

crítica da religião, na *crítica do direito*", bem como "a *crítica da teologia*, na *crítica da política*" (MARX, 2010a, p.146). É também do Marx pré-1844 a inquietação com fenômenos políticos que poderíamos chamar de uma experiência de alienação-apropriação (subjetiva-objetiva) na relação entre indivíduos e Estado. Em 1842 ele escreveu para a Gazeta Renana (a *Rheinische Zeitung*) sobre a lei referente ao furto de madeira numa série de artigos (reunidos depois como *Os despossuídos*) nos quais questiona a intervenção do Estado em favor do proprietário florestal diante do aumento de casos de furto de madeira por parte de camponeses em crescente pauperismo. Ali Marx perguntará: "O proprietário florestal era Estado antes do furto de madeira? Não, mas se torna Estado depois (...)"; donde conclui que a madeira roubada "angaria para o seu possuidor qualidades de Estado", e se o proprietário florestal só pode receber de volta o que lhe foi roubado, e o Estado lhe for devolvido, então "é preciso que o estado tenha sido sua propriedade privada" (MARX, 2017d, p.114). Nesta oposição, o Estado e os sujeitos reais apresentam-se como contrapontos onde um pode tomar do outro a depender da situação e dos interesses em jogo (Idem, p.108)[154], com independências relativas, na frágil linha que separa ambas as coisas, reiterando a cisão entre Estado e indivíduos. Mesmo que de forma ainda menos clara e desenvolvida, desde aqui podemos entender que Marx interpreta a relação sujeito-objeto como relação de alienação e apropriação, entre um sujeito humano histórico-social e um mundo histórico-social humanizado, o que encontrará uma forma completa na teoria marxiana em *O Capital*. Uma década antes, nos *Grundrisse* (1857), ele observa que a economia burguesa compreende que a "objetivação das forças sociais do trabalho" é "inseparável da necessidade do estranhamento dessas forças frente ao trabalho vivo" (MARX, 2011a, p.706); e assim, no sistema de produção burguês (o capitalismo), o capital – que ele define como as "condições de produção personificadas" (Idem, p.705) – se apropria do "enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapôs a si mesmo como um de seus momentos." (Ibid). Ainda nessa obra, no capítulo III (chamado de *O capítulo do capital*), segunda secção, sobre o processo de circulação do capital, ele usará com frequência os conceitos de alienação e apropriação para explicar a propriedade no capitalismo e nas formas que produtivas que o antecedem.

Em sua crítica da economia política desenvolvida, Marx entende que num processo histórico, nas relações de troca, as mercadorias passaram a intermediar as relações entre pessoas e seu valor de troca a tornar-se "independente" – que é sua investida sobre a

[154] Dirá Lênin mais tarde: "(...) a existência do Estado prova que as contradições de classe são inconciliáveis." (LÊNIN, 2017, p.29).

fetichização da mercadoria (MARX, 2017c, p.146-7). *O Capital* trata de responder à questão de como o valor se valoriza (ou como a mercadoria dinheiro se transforma em capital); e sua resposta é que esta transformação acontece justamente naquele núcleo de alienação humana: a mercadoria *força de trabalho* (Idem, p.241-2). Para Marx, o valor da força de trabalho está na sua transformação em mercadoria operada pelo trabalhador no momento em que a vende – ou seja, *aliena* –, nada mais tendo a oferecer, e que ela é comprada – ou seja, *apropriada* – pelo capitalista, possuidor do dinheiro (Idem, p.242-3). No caráter social do trabalho, do trabalho como valor-de-troca, o processo de personificação da mercadoria e coisificação das pessoas mistifica o sistema econômico como uma abstração independente dos sujeitos reais (Idem, p.243-4).

Marx quer que a economia política seja entendida como processo histórico material, de um mundo sensível social humano que estabelece objetos num mundo sensível social humano. A alienação e a apropriação do trabalhador, na transformação em mercadoria do seu ato de produzir – que, lembremos, é característica distintiva do humano, para Marx –, acontecem na economia política capitalista, ponto de chegada de um desenvolvimento histórico da mercadoria, através das mercadorias "trabalho" e "dinheiro" (na forma "capital") – pois, estar "alienado de si" e estar "alienado do seu produto" são coisas que se equivalem (MARCUSE, 2004, p.240). O fetichismo da mercadoria é a "mistificação" que fundamenta o capitalismo e é correlata daquela que fundamenta, por exemplo, a religiosidade[155]: a separação entre o sujeito (que produz) e a sua produção objetificada (e alienada). Por isso, em *O Capital*, Marx irá insistir na questão da religiosidade (em sua forma cristã)[156], dizendo que "O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza." (MARX, 2008, p.154). Então, nessa abordagem, quando se supera a alienação econômica, se superaria a alienação social, política e religiosa. Entendo que aqui está exposto que é isso que sua teoria deseja: superar a alienação humana histórica; entendo também que, para Marx, isso se realiza na apropriação dos meios de produção pelos trabalhadores e, enfim, que isso está progressivamente dito em sua obra

[155] "(...) o relacionamento do homem com os fetiches se manifesta como um desarraigamento de si e uma perda de si mesmo: é esse relacionamento que o marxismo denomina de alienação." (LEFEBVRE, 2017, p.46).

[156] "A doutrina cristã estabelecida é para Marx 'a religião característica do capitalismo', uma superestrutura ideológica cuja própria existência só indica que os verdadeiros problemas da vida ainda não foram resolvidos na Terra através de uma alteração das condições econômicas." (LÖWITH, 1991, p.55).

dos anos de 1840 até *O Capital*[157] – ou seja, superar as divisões distintivas entre os seres humanos.

Contra essa alienação, novamente, em *O Capital*, Marx sugere uma sociedade que se estabeleça pela "associação de homens livres", onde cada um trabalha "com meios de produção coletivos e que conscientemente despendam suas forças de trabalho individuais como uma única força social de trabalho" (MARX, 2017c, p.153) – de um social, vale acrescentar, com o qual esse trabalhador se identifica. Uma relação onde, para Marx, o indivíduo veja seu trabalho implicado consigo, na medida em que é socialmente aplicado e que este indivíduo se identifica com – isto é, se significa, *humanamente*, por – essa sociedade. Seria uma reapropriação do trabalho pelo indivíduo através da sociedade, uma reapropriação dos meios de produção pelos produtores; mas, também (e ainda), a versão marxiana da apropriação (econômico-política) que quer conciliar uma existência (individual) com a sua essência (social)[158].

Essa digressão, na qual olhamos para a grande obra final de Marx[159], servirá para evitarmos que uma eventual leitura apressada desse autor acredite ser possível que uma análise dos sentidos de apropriação e alienação no jovem Marx deva ser ideia descartada se tomarmos sua produção teórica completa. Vemos, assim, e sem dificuldade, como todo o vocabulário do Marx dos anos de 1840 estruturará a obra total desse autor: indivíduos vivos, que respondem a uma essência humana de *ser social* e cuja inserção histórica é orientada pela sua capacidade de produzir, o que aparece como trabalho e que, no capitalismo, significou sua alienação, pois tornou-se ele próprio (o trabalho, algo que identifica o humano) mercadoria; agora essa alienação desagregadora deve ser historicamente superada na reapropriação das

---

[157] "De certo modo, podemos mesmo afirmar que Marx se só dispôs a empreender a exaustiva investigação de que resultou *O Capital* em decorrência da sua interpretação juvenil do fenômeno da alienação e da sua convicção de que era na corrupção e na degradação do trabalho humano que deveria ser localizada a raiz da alienação." (KONDER, 1965b, p.282).

[158] Nos *Grundrisse*, Marx explicita que "o caráter *imediato* do trabalho vivo, como caráter meramente singular" deve ser superado pela compreensão da "atividade dos indivíduos como atividade imediatamente universal ou *social*", e que é assim que "os objetivos da produção" se despojam da alienação, quando a propriedade torna-se "corpo social orgânico" e os indivíduos singulares aparecem como "singulares sociais." (MARX, 2011a, p.706).

[159] Se considerarmos que ele permaneceu reeditando *O Capital* e escrevendo, até o fim da sua vida, os outros dois volumes (publicados após sua morte, por Engels). Mesmo em outros escritos tardios, como suas *Glossas marginais ao* Tratado de economia política *de Adolph Wagner* (1879-80), Marx descreve "o ato de se apropriar de certas coisas do mundo externo" como o começo dos seres humanos e de onde vem nossa ação de atribuir valor às coisas (MARX, 2020, p.50). A teoria do valor em Marx começa pela pressuposição da atividade apropriadora como fundamento (dialético) da realidade humana.

forças de trabalho, da propriedade privada e da economia política, em direção àquela reconciliação dos indivíduos com o humano, no comunismo[160].

Voltemos, então, aos problemas dessa leitura. Eu havia dito que ela implica um determinismo natural e histórico. E ele tem a ver com o modo como Marx pensa a relação entre subjetividade e objetividade. Vejamos agora, por fim, como a dialética da apropriação marxiana guarda dificuldades decisivas, dada também pela sua genética hegeliana e jovem hegeliana, bem como pelo seu contexto alemão do século XIX. Dificuldades que não estão resolvidas na sua obra de maturidade, senão progressivamente potencializadas em um sistema amplo cujas bases estão na sua concepção materialista (seu pé no determinismo natural) e na sua concepção dialética (seu pé no determinismo histórico) – e são os problemas gerados por essas questões que os marxistas do século XX tentaram resolver, buscando respostas, sobretudo, no próprio Marx. Apesar de sugerir que ao "velho materialismo" faltava o aspecto subjetivo, de fato, não somos nós, indivíduos particulares, os beneficiários daquela atividade prática que ele reivindica para o seu materialismo; e não é surpresa que (como na maioria dos jovens hegelianos) a crítica da Modernidade de Marx apareça direcionada ao egoísmo.

3.4 História e natureza

Em 1843 Marx já havia feito um conhecido estudo crítico sobre a filosofia do direito de Hegel, mas é nos *Manuscritos de 44* que ele detalha filosoficamente o núcleo da sua diferenciação (e aproximação) que aqui nos interessa com esse "titânico pensador"[161] – na seção "Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral". Primeiro ele irá resumir o que seria a grande contribuição hegeliana:

> A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização/alienação [*Entäußerung*] e superação [*Aufhebung*] dessa exteriorização; é que compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como resultado de seu *próprio trabalho*. (MARX, 2009, p.123)

[160] "A ultrapassagem da alienação implica a ultrapassagem progressiva e a supressão do mercado, do capital e do próprio dinheiro, em sua condição de fetiches que praticamente reinam sobre o humano." (LEFEBVRE, 2017, p.50) – essa ultrapassagem (que aqui tem sentido de superação, *Aufhebung*) da alienação é o que Lefebvre chama de "definição filosófica do comunismo" (Ibid).

[161] Assim Marx chamou Hegel no prefácio da sua tese de doutoramento (MARX, 2018, p.22).

É Hegel quem dá a Marx o sentido de alienação e superação da alienação (que é reapropriação) na dialética do trabalho como significado do próprio homem ativo, "como um processo" de autoprodução. O trabalho, como está em Hegel, de fato, abre para Marx a realização da objetividade, superação da singularidade enquanto um pôr-se no mundo objetivo fora-de-si[162]. Hegel oferece uma compreensão do trabalho que é ponto de partida para Marx e que poderia até passar como uma frase marxiana: "a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma" (HEGEL, 2008a, p.150).

Mas é por isso, e a despeito da assimilação hegeliana, que, na sequência, Marx indica o problema do hegelianismo: "O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o *abstratamente espiritual*." (MARX, 2009, p.124)[163]. Para Marx, a filosofia hegeliana confunde pensamento e realidade em seu subjetivismo, expresso no sentido hegeliano da autoconsciência que se põe *fora* objetivamente e que se reapropria dessa sua essência objetiva. E o resultado dessa reapropriação [*Wiederaneignung*] hegeliana é que, pertencendo à autoconsciência [*Selbstbewusstsein*] – que tem sentido de singularidade, como vimos, diferente do simples sentido de *consciência* [*Bewusstsein*] –, o que essa reapropriação expressa é um *Si* [*Selbst*] abstrato e fixado no humano (como autoconsciência) "enquanto *egoísta abstrato*, que em sua pura abstração [é] o egoísmo elevado ao pensar." (Idem, p.125). Nesse aspecto, Marx preservará uma preocupação semelhante à de Feuerbach, o filósofo da essência-genérica contra o egoísmo do indivíduo, e à de Bauer, o filósofo da universalidade do indivíduo contra o egoísmo do partícular; qual seja, a tendência à personalidade na dialética em sua forma hegeliana. Mas Marx entende que Bauer, com seu fortalecimento da autoconsciência numa radicalização de Hegel, não oferecerá o melhor caminho para que se evite o egoísmo que tanto assombra nossos filósofos da Modernidade ali naquela Alemanha pré-revolucionária[164]. Como sabemos, nos *Manuscritos de 44* ele optará pela versão feuerbachiana da crítica ao hegelianismo, aquela que se atem ao objeto, à natureza, à matéria, ao sensível como unificador, mas que também se aproxima de Hegel justamente por seu lado mais substancialista (do que Feuerbach acusa Strauss e Bauer acusa Feuerbach), assim como

---

[162] "(...) a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho [*Arbeit*] se transfere para fora de si no elemento do permanecer" (HEGEL, 2008a, p.150). Karl Löwith descreve o trabalho para Hegel como exteriorização [*Entäußerung*] de si no mundo e para Marx como autoestranhamento [*Selbstentfremdung*] do homem no mundo (LÖWITH, 2014, p.290 e 301).

[163] "Mas o universal e objetivo no trabalho residem na *abstração*, a qual efetiva a especificação dos meios e carecimento e com isso igualmente especifica a produção e produz a *divisão dos trabalhos*." (HEGEL, 2010, p.197 – §198). Marx quer o "universal e objetivo", mas sem a "abstração" e a "divisão dos trabalhos".

[164] Não percamos de vista o contexto histórico de toda essa discussão. É importante lembrar que os debates entre os jovens hegelianos ocorriam em uma Alemanha em transição e tensão (ver a ambientação política que descrevi no começo do capítulo anterior), que culminará na série de revoluções para unificação da Alemanha em 1848, no meio das quais Marx lançou seu *Manifesto Comunista*.

de outros, de quem Marx também estará próximo, como Moses Hess e Engels, um grupo que antes chamei de *coletivista*[165].

Marx lê em Hegel a compreensão do humano como ativo, aquele que põe o mundo, através do trabalho, enquanto é posto pelo mundo material. Isso, ele sabe, está em Hegel. O que, em 1844, contra Hegel ele acrescentará, assumindo a sua própria posição como, por isso, materialista, é que o humano é ativo, objetivando-se, pelo fato de ser ele mesmo determinado objetivamente, isto é, materialmente: "O ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse posto em sua determinação essencial" (Idem, p.126-7). A atividade humana exposta pelo idealismo é, para Marx, natureza objetiva que o determina (*essencialmente*). Alguns leitores de Marx poderiam ver aqui, generosamente, um vínculo entre a alienação (no trabalho) e uma *atividade criadora* humana (no trabalho)[166]. Mas essa produção só pode ser entendida, em Marx, em sentido essencialista mesmo, do humano enquanto generalidade, não no sentido radical de *criação*, pessoal (individual), de inventividade; em outras palavras: só pode ser entendido de modo rigorosamente determinado e não livre[167]. Segundo o próprio Marx: "Ele [o humano] cria, assenta apenas objetos, porque ele é assentado mediante esse objetos, porque é, desde a origem, *natureza*." (Idem, p.127). Mesmo depois de inserir o aspecto subjetivo ou ativo ao materialismo (a partir das *Teses*, de 1845), advindo da noção de trabalho em Hegel, sua perspectiva é do trabalho como determinação material da espécie, como "atividade *humanizadora por natureza*" (KONDER, 1965b, p.283), o que ele preservará até *O Capital*[168]. O humano, para Marx (nas *Teses*), é aquele indivíduo vivo, corpóreo, real, que trabalha, produz, aquela subjetividade ativa que

---

[165] Ver nota 71 deste capítulo. José Guilherme Merquior aponta quatro componentes genéticos do pensamento marxiano: "a) o impulso crítico, que ele partilha com outros hegelianos de esquerda; b) a inclinação materialista da sua crítica, aprendida com Feuerbach; c) a ênfase hegeliana (abandonada por Feuerbach) no poder prometeico da negatividade, i.e., na dialética da história como processo de autocriação humana; d) a insistência, tomada de Hess (...), no cumprimento da filosofia através da revolução social e no papel filosófico e humanístico destinado ao proletário alemão." (MERQUIOR, 2018, p.62-3).

[166] Como Leandro Konder, em sua obra sobre a alienação e marxismo: "Na acepção marxista, por conseguinte, a *alienação* é um fenômeno que deve ser entendido a partir da atividade criadora do homem, sobretudo a partir daquela atividade que distingue o homem de todos os outros animais, isto é, daquela atividade através da qual o homem produz os seus meios de vida e se cria a si mesmo: o trabalho humano." (KONDER, 1965a, p.25-6).

[167] "Ele antes de mais nada, ao sublinhar que o homem é atividade sensível, impõe que sua ação seja concebida essencialmente, não como livre 'criação', mas como, digamos, 'engendramento'; que o seu pôr e determinar seja entendido como posto e determinado." (SOUZA, 1991, p.79). Sobre a concepção de *atividade* no marxismo como necessidade (histórico-natural, sob égide científica), ver, p. ex., Plekhanov: "A própria atividade humana se define aqui não como uma atividade livre, mas como uma atividade *necessária*, quer dizer, *regida por leis e podendo constituir um objeto de estudo científico*." (PLEKHANOV, 1978, p.51) – o que, mais à frente, ele justifica (em Hegel e Marx) a partir do sentido que *necessidade* tem em Aristóteles (Idem , p.71-3).

[168] "[Em *O Capital*] O trabalho humano, como criador de valores de uso (e encarado abstratamente, apenas neste seu caráter), é uma condição da existência do homem como tal, quer dizer, é uma condição da existência do homem como sujeito de uma atividade *humana*." (KONDER, 1965a, p.107).

dará o caráter prático ao materialismo *porque* [*weil*] é determinado, objetivamente; *porque* essa é sua essência humana material natural[169]. Assim Marx universaliza o humano através de uma atividade aparentemente não espiritual, mas material.

Outros jovens hegelianos que localizei na via do *coletivo genérico* (Strauss, Feuerbach, Hess, Engels) foram anteriormente aproximados do substancialismo de Hegel, ou seu lado "spinoziano"; e podemos considerar aqui o aspecto substancialista também de Marx[170]. Esse aspecto se apresentará na substancialização histórico-social em sua dialética materialista: "Tal substância, é verdade, não se apresenta simplesmente como a natureza, mas como *processus vital* e produtivo dos homens – versão marxiana da *natura naturans* de Spinoza, dotada agora de um *telos* que é a própria essência do homem em seu devir." (SOUZA, 1992, p.110)[171]. Apesar de considerar que as formas de conceber a realidade sejam "pontos de vista [*Standpunkt*]", quando fala em um "ponto de vista do velho materialismo" (MARX, 2007, p.535 – Tese 10), Marx quer que o "ponto de vista do novo [materialismo]", aquele que ele propõe, seja o da "sociedade humana" (Ibid); quer dizer, que o seu "ponto de vista" é o do próprio humano (genérico) em suas relações sociais, o que, na Tese 6, ele definiu como a essência humana. Engels não está em desacordo com a pretenção marxiana quando diz, na ocasião da morte de Marx, que "Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica" e "Marx descobriu [*entdeckte*] essa lei fundamental que determina a marcha [*Gang*] e o desenvolvimento [*Entwicklung*] da história humana" (ENGELS, 1987, p.335)[172]. Por mais que hoje nos soe ruim (com razão) o adjetivo "determinista", devemos

---

[169] "Quando o homem efetivo [*wirkliche*], corpóreo [*leibliche*], com os pés bem firmes sobre a terra, aspirando e expirando suas forças naturais, assenta suas forças essenciais objetivas e efetivas como objetos estranhos mediante sua exteriorização/alienação [*Entäußerung*], este [ato de] assentar não é sujeito; é a subjetividade de forças essenciais objetivas, cuja ação, por isso, tem também que ser *objetiva*." (MARX, 2009, p.126).

[170] Podemos sem exagero considerar Marx mais fiel a Spinoza do que o próprio Hegel o foi, afinal, este último destacou que sua filosofia entendia a realidade "não como *substância*, mas (...) como *sujeito*." – ver nota 35 desta Parte I. Sabemos que Marx rejeita a ênfase hegeliana no sujeito, estando, com sua versão histórico-social da substância, mais perto daquela determinidade spinoziana: "Nós dizemos, pois, [que somos] passivos, na medida em que somos uma parte da natureza que não pode conceber-se por si, sem as outras partes." (SPINOZA, 2014, p.276 – IV, 2, Demonstração). Por isso, Hegel dirá que o que falta a Spinoza "é o princípio ocidental da individualidade", que, ele diz, "aparece apenas na monadologia de Leibniz" (HEGEL, 1995a, p.280 – §151). Daí Spinoza ganhar o apelido de "Marx sem barba" (Luppol *apud* SOUZA, 1992, p.115).

[171] O eminente marxista russo Gueorgui Plekhanov, p. ex., defende expressamente um spinozismo em Marx, consequente do spinozismo de Feuerbach: "(...) desembaraçar o spinizosmo de seu apêndice teológico significa desvendar seu verdadeiro conteúdo *materialista*. Logo, o *spinozismo de Marx e Engels, era precisamente o materiasmo mais moderno*." (PLEKHANOV, 1978, p.15). Louis Althusser, em *Ler "O Capital"* (1965), faz essa aproximação (Cf. ALTHUSSER, 1979, p.41), mas em sentido de afastar – erroneamente – Marx de Hegel, o que ele próprio revisará depois em seu *Posições*, de 1976 (Vol. 1, Cap. II). Para um estudo dessa relação entre Marx e Spinoza, ver ainda o trabalho de Margherita Pascucci, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza* (2006), onde ela defende a influência de Spinoza sobre toda a obra de Marx, desde aquelas de juventude até *O capital*.

[172] Em 1860, logo após a publicação de *Sobre a origem das espécies* (1859), de Darwin, Marx o leu e escreveu entusiasmado a Engels dizendo que "este é o livro que contém a base de história natural para a nossa visão" (MARX, 1974a, p.131). Dois anos depois, escreve novamente a Engels sobre o livro, vendo nele uma

entender que isso não era um problema para Marx, no contexto científico de sua época – lembremos que o alemão Marx viveu sua maturidade na Inglaterra vitoriana –, e era o quele desejava para a sua teoria[173].

Nesse sentido, a "alienação" em Marx se dá histórico-socialmente de modo necessário, como componente natural humano. Da mesma maneira com a apropriação[174], e daí a decorrente realização histórica do comunismo[175] que, para Marx, "solucionaria o conflito teórico e prático entre sujeito e objeto" (SOUZA, 1992, p.115) – a realização da reunião entre subjetividade e humanidade. Esse modo de tratar filosoficamente os termos é muito similar ao de Hegel, exceto pelo vocabulário não explicitamente absolutista, religioso, espiritualista. O indivíduo vivo, "o homem efetivo, corpóreo, com os pés bem firmes sobre a terra" (MARX, 2009, p.126), como Marx queria, não é livre em sua autodeterminação, mas subordinado à substância histórico-social e natural: "O movimento da história manifesta, assim uma necessidade situada acima dos desígnios em que se consubstancia a liberdade dos indivíduos." (KONDER, 1966, p.98)[176]. Assim está, por exemplo, em *O 18 de Brumário de Luís*

---

perspectiva de filosofia social: "É notável como Darwin reconhece entre animais e plantas sua sociedade inglesa, com sua divisão de trabalho, competição, abertura de novos mercados, 'invenções' e a 'luta pela existência' malthusiana. É o *bellum omnium contra ommnes* de Hobbes, e lembra a *Fenomenologia* de Hegel onde a sociedade civil é descrita como um 'reino animal e espiritual', enquanto em Darwin o reino animal aparece como sociedade civil." (MARX, 1974b, p.249). Por fim, em sua correspondência com Engels de agosto de 1866, Marx se queixará do aspecto ainda pouco determinista do desenvolvimento dado pelo cientista britânico, quando aponta em um novo livro sobre o tema (de Pierre Tremaux) um "um avanço significativo sobre Darwin", porque: "O progresso, que em Darwin é puramente acidental, aqui é necessário (…)." (MARX, 1965, p.248).

[173] Plekhanov, sobre evolucionismo e determinismo da dialética em Hegel e Marx, dirá: "A dialética é, com efeito, uma doutrina da evolução. Mas ela difere essencialmente da 'teoria da evolução' vulgar, que repousa essencialmente sobre o princípio que *nem a natureza, nem a história dão saltos e que todas as transformações no mundo só se dão gradualmente*. (...) Marx e Engels adotam inteiramente esta concepção dialética de Hegel, sobre a *inevitabilidade dos saltos no processo do desenvolvimento*." (PLEKHANOV, 1978, p.27-8). Lênin, seu discípulo e (depois) opositor, defende, em contexto semelhante, a expressão biológica "definha e morre" para instituições políticas, que, para ele, explica gradualidade e *espontaneidade* nos processos (LÊNIN, 2017, p.115).

[174] Na Ideologia Alemã, ele dirá que "Não há nada mais comum do que a noção de que na história, até agora, tudo se reduziu ao *ato de tomar*."; para, na sequência inserir a necessidade de produzir (quando não há mais o que tomar), a divisão social do trabalho e, enfim, o momento "que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas" (MARX, ENGELS, 2007a, p.70-3).

[175] "Elas [as transformações do comunismo] não são fatais; são necessárias – exatamente como é necessário para um ser vivo crescer e esperar por sua maturidade (...)" (LEFEBVRE, 2017, p.102). Também em Lênin (2017, p.72): "(...) ele [Marx] estuda o *nascimento* da nova sociedade *a partir* da velha, as formas de passagem da segunda para a primeira como um processo de história natural."; e, mais à frente: "Marx apresenta a questão do comunismo como um naturalista faria, por exemplo, com a evolução de uma nova espécie biológica" (p.110).

[176] Em carta a P. Ánnenkov que antecede a redação de *Miséria da Filosofia*, Marx escreve: "O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher livremente esta ou aquela forma social? Nada disso. (...) Pegue determinada sociedade civil e terá determinado Estado político (...)." (MARX, 2017a, p.188).

Bonaparte (1852)[177] ou na introdução ao *Grundrisse* (1857)[178]; ou ainda em seu *Manifesto Comunista* (1848), onde ele direciona uma perspectiva determinista para o seu caminho histórico – o comunismo (que ainda virá e está ali anunciado por ele) como expressão da própria história em seu desenvolvimento[179].

Dessa incorporação dialética, a concepção de história marxiana herdará do hegelianismo também um caráter determinista abstrato. A dialética de ambos quer conciliar existência e essência, sendo que, em ambos, essa dialética lógica-ontológica-histórica é movida pela relação de alienação e apropriação. Em ambos, apropriação não é radicalmente dessacralizadora, uma vez que eles a inserem numa determinação maior, numa ideia hispostaziada (uma substância, ou uma essência), uma realização de identidade hierarquicamente superior, pois não pode ser feita propriedade de um indivíduo real, mas o contrário: este indivíduo, na verdade, pertence a ela. O Schelling das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795) já observara que "se pressuponho o Absoluto como *objeto* do saber, ele existe independentemente de *minha* causalidade, isto é, eu existo como dependente da sua" (SCHELLING, 1973, p.207 – Nona carta) – seja este absoluto "material" ou "espiritual", seja "essência humana" ou "desenvolvimento da história", "sociedade" ou "Estado" (o que está acima de mim, me determina e não é por mim determinado, é o necessário). Como entendo, este é um dos principais problemas que contemporaneamente legamos de Hegel, mas também (e principalmente) de Marx[180].

---

[177] "Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram." (MARX, 2011b, p.25).

[178] "Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações. É uma iluminação universal em que todas as demais cores estão imersas e que as modifica em sua particularidade." (MARX, 2011a, p.59).

[179] "[As proposições teóricas dos comunistas] São apenas a *expressão geral* das *condições efetivas* de uma luta de classes que existe, *de um movimento histórico* que se desenvolve diante dos olhos." (MARX, ENGELS, 2007b p.51-2) – grifos meus.

[180] "Nas ciências sociais, a racionalização prevalece: modos de explicar os arranjos existentes parecem defender sua naturalidade e necessidade. Ideias sobre alternativas estruturais que herdamos de teorias sociais clássicas como o marxismo, permanecem emaranhadas no cadáver deteriorado das suposições deterministas." (UNGER, 2008, p.22). E isso ainda em autores muito atuais e atuantes – p. ex., Slavoj Žižek, como criticado por Ernesto Laclau, em seu *A razão populista* (2005), no sugestivo tópico "Žižek: esperando os marcianos", exatamente por certa aproximação que seu marxismo preserva de aspectos do hegelianismo (Cf. LACLAU, 2005, p.297).

3.5 Marxismo, Hegelianismo e Modernidade

A partir do que desenvolvi no primeiro tópico do capítulo 1, podemos perceber que a dialética de Hegel possui dupla dimensão: uma dialética ontológica (da relação entre categorias lógicas) e uma dialética histórica (da relação entre formas históricas), ambas referindo-se a uma mesma realidade[181] – espiritual e absoluta. Em Hegel elas são diferentes, mas indissociáveis. A história encerra, para Hegel (2008b, p.17), um processo lógico, pois a razão governa o mundo e, portanto, "a história universal é também um processo racional". A realidade histórica seria, assim, substancial e objetiva, por um lado; mas também (auto)consciente e subjetiva, já que a razão constrói permanentemente a história através das ações de indivíduos particulares, movidos por suas paixões, mas localizados contextualmente: "O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação que resulta o universal. (...) O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados." (Idem, p.35). Uma vez que agem no mundo, suas ações implicam-se além da sua esfera pessoal e passam a pertencer a uma totalidade[182], de modo que é dessa dinâmica que, para Hegel, provêm as transformações históricas que, por sua vez, ensejarão contextos que localizarão indivíduos particulares históricos agindo no mundo e assim por diante[183]. Nessa dialética despolarizante sujeito-objeto, particular-universal, entendemos como lógica e como história as noções de alienação e apropriação.

Em Hegel, a estrutura lógica dialética da realidade realiza-se no mundo material[184]; e esse mundo é histórico, de modo que a história universal internaliza a lógica, ambas (lógica e

---

[181] "De fato, encontramos esses dois tipos de dialética em Hegel. A sua dialética histórica apresenta (...) [que] certas formas históricas da vida são presas da contradição interna, seja porque estão fadadas a frustrar o próprio propósito para o qual existem (por exemplo, a relação 'senhor-servo') ou porque tendem a gerar um conflito interno entre diferentes condições que são igualmente essenciais à concretização do propósito (como no caso da *pólis* grega, cujo destino Hegel discutirá no capítulo VI [da *Fenomenologia*]). (...) Porém, Hegel também apresenta outro tipo de dialética, que podemos chamar de 'ontológica'. Há exemplos disso na seção de abertura da *FE* e também na *Lógica*. Nesse ponto, não estamos lidando com mudanças históricas, ou pelo menos não em primeira linha. Antes, estamos aprofundando nossa concepção de um dado padrão e da realidade que lhe corresponde." (TAYLOR, 2014, p.159).

[182] "Nesse contexto, percebemos que, na história universal, resulta das ações humanas algo além do que foi intencionado. Por meio de suas ações os seres humanos conseguem o que querem de imediato. Porém, ao concretizar os seus interesses, eles realizam algo mais abrangente; algo que se oculta no interior de suas ações, mas que não está em sua consciência ou em sua intenção." (HEGEL, 2008b, p.31).

[183] Hegel aponta, inclusive, que as ações de indivíduos podem conter um "valor geral [que] é um momento da ideia produtiva, um momento da verdade, aspirando a si mesma", de modo que nessas ações eles se tornam "indivíduos históricos universais, [que] são aqueles em cujos objetivos reside essa universalidade." (Idem, p.32). São eles, para Hegel, que agem através da história como "administradores do espírito universal" (Idem, p.33).

[184] Além do que expus sobre a história em Hegel, sua relação com os indivíduos, seus contextos e paixões, ver, também, por exemplo, a passagem da Lógica para a Filosofia da Natureza, comentada no início do tópico 1.1, "Dialética, Consciência e Desejo". José Guilherme Merquior assinala a "ontologia dinâmica de Hegel" na

história) definidas, assim, pelo processo dialético[185]. Essa é estruturalmente também a leitura de Marx do curso da história, apesar de diferir da forma hegeliana em pontos conceituais e práticos importantes. Em Hegel, a externalização da lógica na natureza, na qual a lógica permanece (internalizada), apontará para o Espírito Absoluto – que se desenvolve enquanto realidade, subjetiva-objetiva, na história[186]. Em Marx, a ênfase está na dimensão material-prática dessa realidade, não na espiritual-abstrata. Mas, como vimos, o espiritual e o abstrato em Hegel não exclui o material e o prático. Do mesmo modo, o material e o prático (infraestrutural) em Marx não excluem necessária e simplesmente certa espiritualidade e abstração (superestrutural), ao menos pela tendência metafísica e essencialista, ou mesmo substancialista, de sua doutrina, à qual Engels chamou de "materialismo dialético"[187]. Em ambos (Hegel e Marx) ordem lógica e ordem histórica[188] participam juntas de um mesmo movimento dialético. Apropriação, em Hegel, é conciliação entre sujeito e objeto, superação da dualidade na superação do objeto[189]; em Marx, a superação da alienação é objetivante:

> Para Hegel, a alienação está na objetividade transcendente, e a apropriação na sua superação – que é também conciliação com o real efetivo. O conceito, diz ele na *Fenomenologia do Espírito* [§802], é a superação do objeto. Para Marx, a desalienação leva apenas à superação do estranhamento, e naturalmente supõe, digamos, uma reconciliação objetiva do real com o ideal. Ele condena uma certa "objetividade" que consiste na oposição do objeto, dotado assim de autonomia, em relação aos indivíduos; mas não a sua independência material e o seu caráter "substancial". (SOUZA, 1991, p.78-9).

A determinação histórica é, para Hegel, espiritual-absoluta; em Marx ela é material-social. Em ambos guardando certo aspecto abstrato e sacralizado. A distinção entre as duas certamente nos leva a chamar a dialética de Marx de marxiana e não de hegeliana – Marx não

---

história como uma "escada de mão dupla", onde ao mesmo tempo "o Espírito desce para o finito" e "o finito sobe os degraus da história" até o Espírito absoluto (MERQUIOR, 2018, p.33-4).

[185] A filosofia hegeliana é mesmo mais materialista e mais prática do que a leitura de Marx faz parecer.

[186] "A história universal começa com o objetivo geral de que o conceito do espírito seja satisfeito em si, quer dizer, como natureza" (HEGEL, 2008b, p.29).

[187] O termo materialismo dialético não foi usado por Marx, mas sugerido por Engels (Cf. ENGELS, 2015, p.54).

[188] Cf., de José Crisóstomo de Souza, *Ordem lógica e ordem histórica, em Hegel e Marx* – SOUZA, 2005d.

[189] "Com efeito, a experiência [*Erfahrung*] é exatamente isto: que o conteúdo – e ele é o espírito – seja *em si* substância, e assim, *objeto da consciência*. Mas essa substância, que é o espírito, é o seu *vir-a-ser* para [ser] o que é *em si*; e só como esse vir-a-ser refletindo-se sobre si mesmo ele é em si, em verdade, o *espírito*. O espírito é em si o movimento que é o conhecer – a transformação desse *Em-si* no *Para-si*; da *substância* no *sujeito*; do objeto da *consciência* em objeto da *consciência-de-si*; isto é, em objeto igualmente superado [*aufgehobenen*], ou seja, no *conceito*." (HEGEL, 2008a, p.539 – §802).

é uma mera consequência de Hegel, nem se reduz ao seu aspecto hegeliano; ele só não pode ser desligado de Hegel. A correspondência entre ordem histórica e ordem lógica nos dois filósofos, entretanto, ainda que resguardando suas diferenças, é a mesma[190]. Pouco antes de redigir *Para a crítica da economia política* (de 1859), principal texto que antecipa *O Capital*, Marx havia retomado o estudo aprofundado da *Lógica* de Hegel[191]. É correta a sentença de Vladmir Lênin, em seus *Cadernos filosóficos* (de 1914), que diz que "não se pode compreender plenamente *O capital* de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a Lógica de Hegel." (LÊNIN, 2011, p.157)[192]. Fica, assim, melhor compreendida aquela alusão de Marx a Hegel no posfácio de 1873 de *O Capital*, afirmando que, apesar dele (Hegel) "ter sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente" a forma geral do movimento dialético, "nele, ela se encontra de cabeça para baixo" e, então, "É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico." (MARX, 2017c, p.91) – quer dizer, pôr Hegel, ou melhor, sua dialética, assentada sobre *seus próprios* pés, e não mais sobre *sua própria* cabeça (o puro pensamento, abstrato, teórico)[193]. Marx começa como um hegeliano(-baueriano), passa a feuerbachiano (anti-hegeliano) e torna-se, por fim, "sinteticamente" (em sentido dialético), um hegeliano-feuerbachiano.

Tudo isso é suficiente para dispensar certo esforço que fazem alguns leitores de Marx em querer afastá-lo rigorosamente de Hegel, o que me parece uma má interpretação[194], pois destoa das palavras do próprio Marx e cerca-se de uma exagerada ideologização do autor[195] –

---

[190] Para Lefebvre: "Foi Marx o primeiro a adotar e empregar de modo coerente o *método dialético*. Metodicamente, estudando uma realidade objetiva determinada, ele *analisou os aspectos e os elementos contraditórios dessa realidade* (...). Após distinguir os aspectos ou os elementos contraditórios, sem negligenciar seus liames, sem esquecer que se tratava de *uma única* realidade, ele a refaz em sua *unidade*, isto é, no conjunto do seu *movimento*." (LEFEBVRE, 2017, p.30).

[191] Como podemos ver em suas cartas a Engels desse período. Por exemplo: em 1958, enquanto desenvolvia escritos sobre a "doutrina do lucro", Marx relata, lhe fez "um grande serviço" que Freiligrath o enviasse "como um presente" a *Lógica* de Hegel; e completa: "eu gostaria muito de tornar acessível ao senso comum em 2 ou 3 folhas a racionalidade do método que Hegel descobriu [*entdeckt*], mas que está, ao mesmo tempo, mistificado" (MARX, 1978a, p.260).

[192] Em seguida, Lênin conclui: "Portanto, meio século depois de Marx, nenhum marxista o compreendeu!".

[193] Em carta a Ferdinand Lassalle, de 31 de maio de 1858, Marx dirá que, embora a dialética hegeliana "seja necessariamente a última palavra de toda filosofia, é igualmente necessário, por outro lado, libertá-la da aparência mística que tem em Hegel" (MARX, 1978b, p.561). Ou seja, a dialética *hegeliana*, mas sem a aparência mística, é o que Marx quer realizar – ver, logo acima, a nota 191.

[194] "Será suficiente inverter uma coisa para modificar sua substância, seria o 'conteúdo' do hegelianismo tão pouco unido a seu 'método' dialético que poderia ser substituído por um outro radicalmente oposto e isso tratando-se de uma filosofia que proclamava que seu conteúdo era 'produzido' por seu método, ou melhor, que método e conteúdo eram somente dois momentos da produção do sistema? Evidentemente não é assim, e se Marx manteve a dialética hegeliana, manteve também seu verdadeiro conteúdo filosófico que é o racionalismo. O que modificou, foi somente o invólucro, que é 'espiritualista' em Hegel e 'materialista' nele." (CASTORIADIS, 1982, p.68-9).

[195] Especialmente a partir da ampla influência dos trabalhos de Althusser (ver nota 171 deste capítulo) – mas também de outros, como Colletti e Della Volpi (Cf. ANDERSON, 2019, p.87). Perry Anderson os descreve como aqueles que rejeitaram em bloco todo marxismo que não os seus próprios como "derivados de Hegel"

ideologização da qual também não estão simplesmente livres aqueles que aproximam ambos. E não é injustificado que Domenico Losurdo veja no "marxismo ocidental" (*lato sensu*) um pensamento detido na "teoria crítica", no "apego à 'frase'", em busca da "redescoberta do 'marxismo autêntico'", numa "ilustração do pedantismo do dever ser" (LOSURDO, 2018, p.186) – o contrário da experimentação e da transformação prática, afastando-se da 11ª daquelas *Teses ad Feuerbach*[196]. Parece, assim, que nos séculos XX e XXI o próprio marxismo não se vê isento de ter, no seu desenvolvimento intelectual (mas também cultural), a fraseologia superando o conteúdo[197].

A despeito da preservação, de fato, de certo tom *sub specie aeternitatis* na dialética marxiana, entretanto, é Marx quem aponta para a Modernidade seu sentido mais radicalmente prático-transformador[198]. Antes de pretender assumir o ponto de vista da essência e do destino

---

(Idem, p.93). Domenico Losurdo considerava a leitura althusseriana uma "regressão idealista e eurocêntrica" (2018, p.82-3). Em contrapartida, é principalmente Lukács (depois de Lênin, antes de Marcuse e Gramsci) quem vê a "total ascendência" de Hegel sobre Marx (ANDERSON, 2019, p.85) – em *História e consciência de classe* (1923) (Cf. LUKÁCS, 2003, p.21-27). No Brasil, recorro aqui a três críticas (de escolas distintas) ao marxista francês. Em um trabalho de 1971 (*Althusserianismo ou Marxismo?*), Fernando Henrique Cardoso argumenta: "Recusando a interpretação de que o método marxista ao construir suas categorias retém teoricamente o movimento que vai do abstrato ao concreto *reproduzindo* um processo de abstração real (...) Althusser rejeita não só a influência da lógica de Hegel sobre Marx (...), mas rejeita, além disso, o *materialismo* da doutrina marxista. A partir daí, posto que Althusser não aceita que a ordem lógica contém uma dimensão ontológica (...) termina por valorizar a 'prática teórica', como recurso para garantir a objetividade do processo de conhecimento. Entretanto, exemplo desse universal que se coloca abstratamente no nível da própria prática humana se encontra, entre outras análises, no estudo do fetichismo, livro primeiro do *Capital*: relações prévias entre os homens são projetadas para as coisas que passam a relacionar-se formalmente." (1993, p.108) – concordando com Lênin. Em um texto de 2005, José Crisóstomo de Souza, reagindo à posição althusseriana para conciliar (e contrapor) Hegel e Marx, sem por isso minguar a particularidade da teoria marxiana, escreve: "(...) a conclusão de Althusser cai no erro, que ele aponta nos outros intérpretes, de 'violentar certas respostas de Marx'. (...) [Em Marx] A produção ou categoria dominante se antepõe, já vimos, como logicamente anterior, às categorias que foram dominantes antes dela na cadeia histórica." (2005d, p.107-8) [Cf. MARX, 2011a, p.59 – já citado aqui na nota 178]. Também lembrando os *Grundrisse*, José Guilherme Merquior chega a caracterizar certa interpretação que Althusser faz de Marx como "escandalosamente incorreta, exemplo típico de 'marxismo ventríloquo'" (2018, p.185). Destaco ainda que não excluir Hegel de Marx será ainda a orientação dos filósofos do ISEB (numa posição hegeliano-marxiana, com influência existencialista) (Cf., p. ex., PINTO, 1960, p.74-5; ou CORBISIER, 1976a, p.198).

[196] O termo aparece com Merleau-Ponty em 1955 (*As aventuras da dialética*) e consolida-se com Perry Anderson em 1976 (*Considerações sobre o marxismo ocidental*) – Cf. LOSURDO, 2018, p.09-11. Tenho em mente, quando uso o genérico termo "marxismo ocidental", de modo geral, as escolas alemãs (teoria crítica/ Escola de Frankfurt), francesa (estruturalismo e pós-estruturalismo – mais que o existencialismo, mas algo deste também), estendendo-se ao marxismo do Leste Europeu e a *alguns* autores atuais sob essas influências – especialmente as francesas. Sobre o tema, ver ainda o excelente *O marxismo ocidental* (1987), de José Guilherme Merquior. A ideia de que o marxismo ocidental se afasta daquela Tese 11 (da qual falarei em seguida) é sugerida por Perry Anderson (2019, p.84). Como me parece, as melhores consequências de Marx no avançar do século XX são, especialmente, Cornelius Castoriadis e Roberto Mangabeira Unger.

[197] Aludo aqui a uma passagem de Marx na primeira parte de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, onde ele compara as revoluções anteriores à do século XIX: "Naquelas, a fraseologia superou o conteúdo, nesta, o conteúdo supera a fraseologia." (MARX, 2011b, p.29).

[198] Herdado também – inclusive certo sentido de *práxis* – de Hegel (Cf. LEFEBVRE, 1967, p.91). Também Lukács evoca a coincidência entre o "programa de Hegel", no sentido da "meta de conhecimento de sua filosofia como *resultado*", e o de Marx (LUKÁCS, 2003, p.343).

humanos é Marx mesmo, nas *Teses ad Feuerbach*, quem insere o importante termo "ponto de vista" [*Standpunkt*], que podemos tomar mais pragmaticamente, isto é (em sentido também marxiano), mais próximo dos humanos vivos, corpóreos. É na última das teses, a conhecida Tese 11, que Marx exigirá da filosofia essa prática transformadora: "Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; trata-se de transformá-lo [*verändern*]" (MARX, 2007, p.535). Quando olhamos para o pensamento marxiano de modo geral, podemos também entender que há aqui um privilégio da teoria, da filosofia, como origem da transformação. Quer dizer, que, em certo sentido, a teoria (filosofia) antecede a prática (transformadora), ou que a teoria *ensina* à prática[199] – a perspectiva que conduz a história seria, nesse caso (para Marx), a da essência humana, isto é, a perspectiva do materialismo dialético, a descoberta da lei "que determina a marcha e o desenvolvimento da história", a ciência marxiana (não a *doxa*)[200]. Por outro lado, é importante destacarmos a virada que aí Marx promove na filosofia, de que a consequência do trabalho filosófico é a ação transformadora.

Na *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução*, ele dissera: "não podeis superar a filosofia sem realizá-la." (MARX, 2010a, p.150)[201]. A filosofia não deve *apenas* [*nur*] interpretar, mas ter em vista – com e para além disso – o caráter transformador dessa interpretação e, a partir daí, transformar, porque essa transformação significa a própria realização da filosofia. É isso que mais nos interessa em Marx como perspectiva de modernidade: uma virada prático-material. Esse é o principal ponto do que aprendemos com a interpretação que José Crisóstomo de Souza faz do marxismo, do que ele chama de *materialismo prático-normativo* de Marx (SOUZA, 2012, p.116)[202]. Com o que venho

---

[199] Como retomará Lênin: "A necessidade de educar sistematicamente as massas *em tal* e precisamente em tal aspecto da revolução violenta está na base de *toda a* doutrina de Marx e Engels." (LÊNIN, 2017, p.44).

[200] Ainda que Marx queira superar a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual (Cf. MARX, 2012, p.31, ou MARX, ENGELS, 2007a, p.35), na transição entre capitalismo e comunismo entendo que essa divisão do trabalho será acirrada, assim como acontece com o próprio *Estado*, que no comunismo deveria deixar de existir mas no socialismo é endurecido na "ditadura [*Diktatur*] revolucionária do proletariado" (Idem, p.43) – ideia que o próprio Marx destaca como uma de suas contribuições mais originais (antes de *O Capital*) – ver sua carta a Joseph Weydemeyer de 05 de março de 1852 (Cf. MARX, 1963b, p.508).

[201] No original: "*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*". Não podemos deixar de considerar, pensando na totalidade da filosofia marxiana, o que vem mais à frente: "A cabeça dessa emancipação [humana] é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a superação [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se superar sem a efetivação da filosofia." (MARX, 2010a, p.157). Também devemos observar a aproximação daquela assertiva com o texto original da 11ª tese: "*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern*".

[202] "O fato é que, envolvido ao mesmo tempo com os fatos e com o ideal, o novo materialismo prático de Marx permite entender o contexto dos homens como em devir e como 'história' (das relações entre eles), com uma referência forte de futuro - o que faria dele algo como um pragmatismo histórico. Isso, entretanto, em termos, pois a história de Marx (veja-se novamente *A Ideologia Alemã*) é antes um processo bastante fechado, com um futuro fechado, onde a admissão da contingência deve ser superada pelo reconhecimento consciente de uma

expondo neste item (e no anterior) até aqui quero indicar que é nessa direção que vejo o melhor modo de tomar o marxismo, ficando, nas palavras de Roberto Mangabeira Unger, com a sua "parte boa", ou seja, as suas "aspirações transformadoras", e dispensando a sua "parte ruim", que é o seu "determinismo estrutural" (UNGER, 1999, p.24)[203].

Se tomarmos a premissa do discurso filosófico da Modernidade inaugurado por Hegel e estabelecido pelos jovens hegelianos, Marx é um desses filósofos que acentuaram seu caráter transformador aberto ao futuro, que quer da Modernidade sua *realização* prático-transformadora. A dificuldade é conceber essa transformação como determinada científica ou teoricamente, ou como apreensão mais verdadeira, essencial, da realidade[204], que realiza a vocação humana das pessoas, qual seja, a de superarem suas diferenciações, em favor do que têm em comum, do que as põe em comunidade. No início do capítulo 1 eu disse que a apropriação exige seu correlato, a alienação, e que há uma relação opositiva nos pares apropriação-alienação e propriedade-sacralidade, bem como há uma relação de cumplicidade entre apropriação e propriedade, e entre alienação e sacralidade. Depois observamos que em Hegel e em Marx a oposição alienação-sacralidade parece não proceder. Mas é que ambos preservam um domínio do *totalmente outro*, o inapropriável, sacralizado, como existência real, *hipostasiado*, que é a própria reunião de sujeito e objeto enquanto realização. Ambos sustentam, para isso, um "ponto de vista" *especial* da história, que supõe uma perspectiva total (LUKÁCS, 2003, p.342-3) – ou absoluta, se quisermos[205]. Em Marx, o ponto de vista do proletário, cuja essência aparece como "sujeito-objeto idêntico do processo histórico-social do desenvolvimento" (Idem, p.308). A preservação da mediação, numa noção de essência (ou de substância), supõe isso. E esse traço essencialista-substancialista em ambos fundamenta o próprio sentido de *alienação*: somente de uma perspectiva metafísica podemos nos referir a um sujeito que se põe fora ou estranho a si, alienado, nesses termos, porque teríamos, para isso, que conhecer "o que *é*" este sujeito, aquilo que o significa e antecede (essencialmente)

---

necessidade racional dialética prevalente, ao tempo em que quer ser a moldura que dá a cada evento particular seu significado propriamente histórico." (SOUZA, 2012, p.123).

[203] Para Mangabeira Unger (1999, p.24), "o ex-marxista desiludido" que se tornará "o social-democrata institucionalmente conservador" joga fora a "parte boa" e mantém a "ruim". Mas creio que assim ocorre também no marxismo ideológico que descrevi pouco antes, seja em sua forma teórica/ acadêmica ou cultural/ popular.

[204] "Por essas e outras, uma posição pragmatista certamente não desejaria desqualificar as práticas do comum dos homens, bem como as concepções que lhe correspondam, em nome de outra prática inteiramente superior e distinta, estabelecida pela Teoria ou pela Ciência e prescrita pela própria Realidade. Nem enfrentaria para isso o risco de assumir, sob nova forma, o dualismo essência-aparência da filosofia tradicional, em que Marx vai cada vez mais se enredar, até sua culminância no *Das Kapital*." (SOUZA, 2012, p.125-6).

[205] Em sua crítica a Marx, Cornelius Castoriadis observa: "Uma dialética 'não espiritualista' deve ser também uma dialética 'não materialista' no sentido de que ela se recusa a estabelecer um Ser absoluto, que seja como espírito, como matéria ou como totalidade, já dada de direito, de todas as determinações possíveis." (CASTORIADIS, 1982, p.70).

ou aquilo que o fundamenta (substancialmente)[206], seja na dialética espiritualista hegeliana ou na humanista (e materialista) marxiana[207] – assim como com a noção de progresso, que só é possível se temos uma visão essencial, ou total, da história, conhecendo-a em atualidade e finalidade (teleologicamente), para onde ela "deve ir"[208].

O aspecto religioso do espírito que discutimos antes no historicismo de Hegel não parece tão estranho à ideia de história, mesmo social, em Marx (e em muitos marxistas) – "O que era e é e está para chegar" (Ap 4:8). Não é só a cisão, mas a reunião do cindido, o *religare*, fundamenta a religião[209]. Como sugeri, alienação e sacralização são cúmplices, de modo que uma realidade determinada pela alienação (como em Hegel e em Marx) enseja naturalmente uma filosofia sacralizadora, pois *hierárquica*[210]. Apropriação ainda é aqui subordinada a uma instância superior absoluta que atenua o seu potencial enquanto princípio existencial, quando pressupõe que essa existência define-se ainda por uma essência – a ser com ela reunida: "(...) a filosofia do próprio Marx é, em princípio, não só a negação mas também a 'realização' material do idealismo de Hegel: a unidade da razão (*Vernunft*) e da realidade (*Wirklicheit*), da essência e da existência individual." (LÖWITH, 1991, p.57)[211]. Nesse ponto, entende-se a leitura de Habermas quanto à filosofia de Marx pretender-se última, pois quer superar filosoficamente a própria filosofia através da prática (HABERMAS, 2013b, p.606-7)[212]; mas não se pode concordar com ele sobre o pensamento de Marx não herdar de Hegel os problemas deterministas numa concepção de ciência e "teologizantes" no âmbito filosófico ou prático (Cf. Idem, p.623)[213].

---

[206] Como na fórmula de Sartre: "não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la." (2012, p.19).

[207] Heidegger, em *Sobre o Humanismo* (1947), depois de inserir também o "humanismo de Marx", afirma, com precisão, que "Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica." (HEIDEGGER, 1995, p.37). No mesmo texto, ele dirá ainda que "ao fazer a experiência da alienação [*Entfremdung*], Marx alcança uma dimensão Essencial da História (...)." (Idem, p.65).

[208] "A crença num progresso imanente e indefinido substitui cada vez mais a crença na providência transcendente de Deus. (...) enquanto a doutrina da providência não foi disputada, não era possível o aparecimento da doutrina do progresso. No entanto, a própria doutrina do progresso acabou por ter de assumir a função de providência, ou seja, de prever o prover o futuro." (LÖWITH, 1991, p.67). Para uma boa crítica da filosofia da história de Marx, ver *O sentido da história* (1949), de Karl Löwith (Idem, p.51-4).

[209] Ver nota 43 deste capítulo. Sobre a citação anterior da Bíblia (Ap 4:8), chamo aqui novamente a atenção para a coincidência entre *Ser* e Deus, cara a Hegel – e sobre isso ver nota 41 desta Parte I: *ser* como substância, eterno (o *era*, o *é* e o *será*), como indica em hebraico (pelo tempo imperfeito) a expressão ali citada do Êxodo (3:14) [אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה / *Ehyeh asher ehyeh*].

[210] A palavra hierarquia designa a fusão entre as noções de sagrado ('ιερός, *hieros*) e de fundamento (ἀρχή, *arké*). O hierárquico evoca o sagrado como fundamentação.

[211] Para lembrar os sentidos dialéticos de *superação* e *reconciliação* que estou aqui aplicando na relação Marx-Hegel ver nota 114 deste capítulo.

[212] "A filosofia, que pretende ser uma última, é prática" (HABERMAS, 2013b, p.664); e, adiante: "A dialética realizada de maneira prática é ao mesmo tempo uma dialética suprimida – representa a supressão lógica como um sistema de coerção e limitação de seu lugar racional" (Idem, p. 667).

[213] A união entre o humano real, subjetivo, e sua essência objetiva (social), que implica uma autocompreensão do indivíduo enquanto humano no trabalho, ou seja, na reapropriação do humano alienado no trabalho através da

Como entender, então, a noção de apropriação na Modernidade de modo mais radical, em sua potência dessacralizante, empoderadora, mas também transformadora? Para responder a essa questão é preciso olhar por outro ponto de vista dialético da Modernidade. Acredito que há uma direção que parte do segundo grupo da esquerda hegeliana, o da *autoconsciência individual*, mas escapa a uma inserção formal em um grupo por não tratar da relação sujeito-objeto categoricamente, senão buscando os indivíduos singulares, esses sim, corpóreos, vivos; e essa perspectiva quer fazer desse indivíduo um *proprietário*, um personagem que toma o mundo externo sem ser tomado por uma mediação ou um princípio abstrato hipostasiado. A filosofia de Max Stirner é, podemos dizer, uma filosofia da apropriação por excelência. Com ela abrimos, por isso, uma nova perspectiva para a dialética pós-hegeliana e para o próprio discurso filosófico da Modernidade.

---

história, esse que parece ser o objeto da filosofia prática marxiana, é muito semelhante (não igual) ao próprio lugar que Hegel reservou para o Espírito: "A *Filosofia do Espírito* tem como objeto o Espírito como *nosso* eu interior – nem aquilo que é externo a nós mesmos nem aquilo que é absolutamente interno para nós, [mas] nosso espírito que fica entre o mundo natural e o mundo eterno, e se relaciona como ambos os extremos, unindo-os." (HEGEL, 1986a, p.517 – §1).

PARTE II:
APROPRIAÇÃO RADICAL E MODERNIDADE

"Imagine Chekhov's story 'Grief' in the first person.
(...) Chekhov's impartial voice imbues the man with dignity.
(...) I think it's because we are all pretty insecure."*

(Lucia Berlin, *Point of view*)

Uma vez que na Parte I expus a perspectiva da dialética como relação de alienação e apropriação através de sua matriz hegeliana/ pós-hegeliana, nesta cuidarei do tratamento dado a essa questão por Max Stirner e de certos desdobramentos que podem ser favorecidos pelo seu pensamento em termos de *Modernidade*. Stirner radicaliza a apropriação em sua dimensão existencial e relacional como afirmação dos indivíduos corpóreos, singulares, não-abstratos, e sua consequente dessacralização. No capítulo 4, **Apropriação radical em Stirner**, apresento o pensamento do autor e suas consequências teóricas imediats. Já no capítulo 5, **Apropriação entre Stirner e Marx**, exploro seus efeitos em termos pós-hegelianos numa contraposição a Marx. No capítulo 6, **Apropriação radical e os caminhos da Modernidade**, desenvolvo os alcances da apropriação radical como um de ponto de vista da Modernidade, pondo Stirner em diálogo também com outros autores (em especial, Nietzsche, Freud e Sartre). Trata-se de um estudo sobre a apropriação em leitura positiva da Modernidade e que convoca aí o indivíduo, a pessoa, inserindo uma perspectiva existencial e expandindo o tema no campo da cultura.

O objetivo desta Parte II é pôr a apropriação a partir de Stirner, como uma versão da dialética que orienta uma narrativa de Modernidade. Interpretando nterpretação da dialética como alienação-apropriação e compreendermos o discurso filosófico da Modernidade como estabelecido por essa visão de mundo, entendo que o hegelianismo que explorei na Parte I preservam os binômios de Hegel, como o próprio alienação-apropriação, singular-universal ou sujeito-objeto – privilegiando sempre um aspecto nesses pares (um falso dualismo). Querem superar a oposição tendendo ao subjetivismo ou ao objetivismo, nunca abandonando a própria cisão existência-essência nem, assim, a ideia de sua superação unificadora. Daí que não concedam essa apropriação ao "humano" mais radical, o indivíduo particular, que supera os binômios enquanto *categorias*, mesmo as de *sujeito* e de *humano*, pois ele não é categoria e sim uma existência, i.e., não é pensada por outros, mas afirmada por sua própria presença no mundo. A este indivíduo, que é *um* corpo singular, caberia a apropriação radical: pois tudo o mais que não sou *eu* é exterior a *mim*, é *minha* exteriorização e *posse*.

---

* "Imagine o conto *Angústia*, de Tchékhov, narrado na primeira pessoa. (...) a voz imparcial de Tchékhov imbui o velho de dignidade. (...) Acho que é porque somos todos muito inseguros."

Capítulo 4

APROPRIAÇÃO RADICAL EM STIRNER

Se na experiência existencial mais fundamental do *si* mesmo aprendemos o par fundamental da nossa relação com o mundo, as percepções de *eu* e de *outro*, foi Hegel quem estabeleceu em filosofia o ponto de partida para entendermos que o encontro existencial dos indivíduos com o mundo produz um movimento de fazer-se desse indivíduo consigo e com o mundo a partir de uma tomada de posse, pelo *eu*, do que é *outro*. Daqui concluímos que a experiência existencial de um indivíduo se dá como *exteriorização* e *apropriação*.

Os jovens hegelianos, por sua vez, tentaram evitar que essa dialética conduzisse a uma posição conservadora e abstrata, tomando-a justamente como fundamentação de uma perspectiva humanista transformadora, querendo afastar-se de seu caráter espiritual totalitário. Para isso, procuraram enfatizar a dimensão "perdida" desse indivíduo – de sua parte externada e estranhada, pois ali também já não se reconhecia –, especialmente na religião e na política, o que os levou a preservar uma noção de *essência humana* contra a *alienação* desse humano. De Strauss a Marx, passando por Feuerbach e Bruno Bauer, os pós-hegelianos colocaram o humano e a humanidade como sujeitos e objetos da história, mas contra o egoísmo da Modernidade, ora expresso como cristianismo, ora como Estado, como liberalismo ou como, inclusive, hegelianismo. Max Stirner é um membro da esquerda hegeliana que irá rejeitar a insistência em um fundamento essencial para um indivíduo, tomandi para si, inclusive, o termo abominado por outros hegelianos e assumindo-se *egoísta*. Mas ele o fará apontando esse egoísmo também nos seus interlocutores e indicando que sua negação preserva justamente aquilo do que eles queriam se livrar: alienação do indivíduo e postura religiosa.

Max Stirner, pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt (1806-56)[1], é um pouco mais jovem que Feuerbach (1804-72), um pouco mais velho que Bauer (1809-82) e quase doze anos mais velho que Marx (1818-83); pertence, assim, àquele primeiro grupo de hegelianos, que chegou a ter aulas com Hegel[2] – como Feuerbach e Bauer, mas diferente de Marx e Engels (1820-95). No início da década de 1840 frequentou o círculo berlinense que se reunia em torno de Bruno Bauer (*Os Livres*), de quem foi amigo, e onde se aproximou também de

[1] A partir de e um apelido, segundo Friedrich Engels, devido à sua "testa [*Stirn*] surpreendentemente comprida" (ENGELS, 1967b, p.292).
[2] Também com o hegeliano Karl Ludwig Michelet e os teólogos Friedrich Schleiermacher e Philipp Marheineke (Cf. MACKAY, 2010, p.37-40).

outros hegelianos (ENGELS, 1967b, p.292)[3]. Seu diálogo, portanto, como os desses autores, parte do hegelianismo e contra Hegel; mas também se dá diretamente direcionado a outros jovens hegelianos, destacadamente Feuerbach, Moses Heß e Bruno Bauer. Max Stirner descreve como estes pós-hegelianos críticos da metafísica religiosa de Hegel ainda mantinham-se dentro de uma perspectiva "religiosa", pois, numa leitura radical, permaneciam "devotos", não a Deus, mas a outra abstração, igualmente espiritual e autoritária, qual seja, o humano [*Der Mensch*] (STIRNER, 2009, p.238-9) – entendido como algo mais que os indivíduos finitos, de carne e osso.

No capítulo 2 dividi os primeiros pós-hegelianos em dois grupos. Neles pus Feuerbach com Marx, no partido do *coletivo genérico*, e Bauer com Stirner, no da *autoconsciência individual* – na medida em que estamos partindo do vocabulário hegeliano. Agora preciso fazer aqui uma observação: Feuerbach e Bauer são os filósofos que orientam essa caracterização inicial, baseada em um hegelianismo que vai se afastando de Hegel sem abandoná-lo, de modo que os autores subsequentes – Marx e Stirner – inserem-se próximos a esses primeiros, mas também para *partir* deles, igualmente afastando-se desses inspiradores de ambas vertentes. Essa observação indica também uma correção naquela divisão: tanto Marx quanto Stirner subvertem o sentido, respectivamente, feuerbachiano e baueriano dos termos – coletivo e gênero, no primeiro, autoconsciência e indivíduo, no segundo. É apenas em Stirner, entretanto, que a clássica relação filosófica Sujeito-Objeto, aqui tomada a partir do idealismo alemão (fundamentalmente de Hegel), deixará de ser uma oposição a ser superada em uma reunião dialética para se tornar uma ficção idealista a ser abandonada, em favor de uma afirmação existencial não-abstrata, do *corpo* singular. Feuerbach, assim como Marx, defende o caráter coletivo do ser humano e Bauer, como Stirner, seu caráter individual; mas Stirner é o único a partir de e para um indivíduo corpóreo, singular – como ele, Stirner, ou eu, Rodrigo, e não a categoria "indivíduo", de Bauer, ou "o Eu" abstrato de Fichte[4], por exemplo, nem o indivíduo determinado, de Marx (pela história social) e Hegel (pelo espírito absoluto), como já tratamos. Não há para esse *eu* uma identificação (do tipo "humano" ou como "espírito").

Feuerbach, Bauer e Marx denunciam a alienação do humano e reivindicam uma reapropriação do humano – respectivamente, pelo gênero, pelo indivíduo que se universaliza e

---

[3] Engels, por exemplo, frequentou *Os Livres*, onde usava o pseudônimo de Dr Friedrich Oswald, e onde "veio a ser aí particularmente amigo de Stirner" (SOUZA, 1992, p.21). Em carta a Max Hildebrand de outubro de 1889 Engels diz que ele e Stirner eram "íntimos" [*Duzbrüder*] (ENGELS, 1967b, p.292).

[4] Muito diferente de Stirner, o Eu fichtiano quer superar a cisão sujeito-objeto: "O eu não deve ser considerado como mero sujeito, como foi considerado até agora, quase sem exceção, mas como sujeito-objeto no sentido indicado" (FICHTE, 1973, p.45) – como vimos, uma solução que Hegel aprendeu (mas também os hegelianos).

pela sociedade (através do trabalhador). Lembremos ainda que é comum aos três a crítica da modernidade *egoísta*. Stirner acredita que conceber o humano como alienado e que ao humano se deva reivindicar a (re)apropriação de si é ainda sustentar uma alienação fundamental, a minha própria alienação no humano, e uma apropriação parcial: pois não é a mim que se concede, mas ao *humano*[5]. Esse humano não sou eu, mas "eu sou humano"; o humano quer tomar a efetividade de Deus para si, o "humano" (a essência), e não para *mim* (existente). A isso Stirner também chamará *egoísmo*, porque ele não pressupõe essa divisão (essência-existência) como uma realidade prática, mas apenas sua existência e outras existências. Diferente dos seus contemporâneos, ele não vai rejeitar e sim assumir o termo: "em vez de continuar a servir com altruísmo aqueles grandes egoístas, sou eu próprio o egoísta." (Idem, p.11)[6]. Vejamos a proposição stirneriana, seus confrontos e desdobramentos enquanto filosofia da Modernidade.

4.1 A persistência do espírito na Modernidade

A questão da relação *sujeito-objeto* em filosofia chega, de fato, a um limite em Hegel. A dialética como desenvolvida por este filósofo definitivo conseguiu indicar uma solução para superar a dualidade excludente dessa polarização primordial sem, no entanto, prescindir da diferenciação entre as duas categorias. Como venho desenvolvendo, isso se deu por duas características do seu sistema totalizante, ambas atreladas a um forte princípio de identidade[7]: a noção de Espírito Absoluto e o movimento de exteriorização/apropriação. A primeira é seu princípio conservador, que coloca sujeito e objeto imersos numa descrição maior que os comporta sem reduzir-se a um dos lados; a segunda é sua dimensão dialética, que os identifica dinamicamente, sujeito que se objetiva, objeto que se subjetiva, orientando a superação da diferença (realizada no absoluto). Nessa equação, como vejo, a primeira pressuposição, de um "terceiro termo" universal, unificador e definidor (como Espírito Absoluto), corresponde à tendência invariavelmente metafísica e autoritária do sistema hegeliano; enquanto a segunda, o princípio de apropriação, ao seu potencial de superação [*Aufhebung*] e transformação. Os jovens hegelianos, sob certa leitura, buscaram com este último, o elemento transformador,

[5] "Antes, o senhor era Deus, agora é o humano; antes, Deus era o mediador, agora é o humano; antes, Deus era o espírito, agora é o humano. (...) Ao humano pertence o poder, o mundo, eu. Mas como? Não posso eu declarar-me a mim próprio o detentor dos meus direitos, o mediador e o eu próprio de mim?" (STIRNER, 2009, p.239).
[6] Pois: "Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, *eu* sou minha causa, (...) eu que sou único." (Idem, p.11).
[7] "Onde objeto e sujeito se tocam, aí está a vida; se Hegel com sua filosofia da identidade se coloca no meio, entre o objeto e o sujeito reivindicando este lugar, então nós queremos louvá-lo." (GOETHE *apud* LÖWITH, 2014, p.07).

superar a metafísica autoritária hegeliana, que eles identificaram corretamente com o cristianismo, uma vez que, em Hegel, religião e filosofia fazem coincidir Deus, Absoluto e Verdade como o objeto de ambos domínios[8]. Mas se, por um lado, suas filosofias tomaram de modo central a relação de alienação e apropriação, por outro, empenharam-se na ascensão do *Humano*, enquanto termo universal de identidade mundana, ao invés do *Espírito*. Stirner perceberá que não é possível superar a metafísica religiosa de Hegel sem superar o próprio lugar de uma referência abstrata de identidade à qual se confere realidade material, lugar ocupado antes pelo Espírito e agora pelo Humano. A religiosidade existe, para Stirner, exatamente na insistência de um ideal para o indivíduo, ideal que este indivíduo busca "reencontrar" em si[9]: o princípio religioso é o de reassimilar, o que só existe quando supomos a cisão sobre uma unidade originária.

Apesar do primeiro conjunto de textos de Stirner ser caracterizado por sua aproximação com Bauer, já ali aparece uma suspeita em relação ao ideal *humano*, concepção ainda importante para Bauer, por exemplo. Em 14 de junho 1842, no ano seguinte à publicação d'*A essência do cristianismo*, no qual o humano enquanto essência é o personagem principal, Stirner publica na *Gazeta Renana* o artigo *Arte e religião*, onde ironiza a "necessidade ardente que o humano tem de não ficar só, desdobrando-se, de não estar satisfeito consigo, humano natural, procurando antes o segundo humano, o espiritual [*geistigen Menschen*]." (STIRNER, 1979a, p.97) – identificando humano [*Mensch*] e espírito [*Geist*]. Mais tarde, em seu livro principal, *O único e a sua propriedade* (1844), logo na abertura da primeira parte, ele indicará Feuerbach e Bauer como pontos de chegada de uma história do espírito que culmina no humano – e, nesse sentido, como pontos de partida para ele –, através de duas citações onde ambos exaltam esta "entidade" moderna: "*Para o humano, o ser supremo é o humano*, diz Feuerbach. *O humano só agora foi descoberto*, diz Bruno Bauer. Vamos então ver mais de perto o que são esse ser supremo e essa nova descoberta." (STIRNER, 2009, p.13).

Stirner se oporá à filosofia de Hegel porque rejeita a concepção de uma referência totalizante que ganha independência de uma pessoa viva encarnada ao mesmo tempo que (a

[8] Todo esse raciocínio está desenvolvido na Parte I e, assim como em outros casos nos quais eu retome argumentos ali apresentados, pouparei algumas citações e referências, uma vez que lá já os apresentei amparados pelas indicações bibliográficas que considerei suficientes, em notas ou no corpo do texto. Isso serve, cumulativamente, também para a Parte III (em relação à I e a esta II).

[9] "A arte cria a divisão opondo o homem ao seu ideal, mas a visão do ideal que perdura até ser reabsorvido e reassimilado pelo olhar que mantém firmemente o seu desejo, chama-se religião." (STIRNER, 1979a, p.97) – aqui Stirner ainda não rejeita o uso do termo *Menschen*, apesar de já indicar certa desconfiança para com ele, como na citação do mesmo texto (*Arte e religião*) no próximo parágrafo.

ideia abstrata) se encarna – se corporifica – no indivíduo, que é quem de fato tem corpo. Assim, a Ideia abstrata hegeliana firma-se na determinação espiritual da história ao passo que fundamenta sua filosofia da religião. Hegel materializa Deus sob o nome da *verdade*, a referência unificadora, através do mundo e, mais à frente, do mundo humano[10]. Para Stirner, Hegel sistematizou o mundo religioso, "ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e solidamente fundados" (Idem, p.126). Ele toma propositalmente uma descrição hegeliana do desenvolvimento da vida humana[11] para compará-la a um desenvolvimento histórico, associando os homens do "tempo antigo" com a criança [*Kinde*] e os do "novo tempo" com o jovem [*Jüngling*] (Idem, p.15-8)[12]. Os primeiros, os antigos [*Die Alten*], seriam realistas, pois idealizam o real; já os segundos, os modernos [*Die Neuen* – literalmente, "Os novos"], seriam idealistas, porque querem realizar o ideal (Idem, p.467). A criança lida com o mundo imediato, com as coisas mesmas, e quer descobrir o que há por trás das coisas (Idem, p.16), enquanto na juventude compreendemos que detrás das coisas estão as *ideias*, quando "abandonamo-nos aos nossos pensamentos" e não mais tememos "a vergasta do pai", mas "a consciência" (Idem, p.18-9). A marca da "novidade" inaugural desse tempo "adolescente" é o cristianismo, a "Boa-nova" (Mc 13:10). Na crise do cristianismo, no limite do idealismo, ali naquela abertura de desenvolvimento da Modernidade, sob a ótica stirneriana, está o "adulto"[13], que ele compara ao *egoísta*[14] – em concordância com Feuerbach e Bauer (e Marx), que denunciavam o egoísmo da modernidade pós-hegeliana.

---

[10] "(...) a história [em Hegel] tem de ser entendida teleologicamente como direcionada para a realização do *Geist*. (...) A história está de acordo com a Providência, e a verdadeira história é, como diz Hegel, uma teodicéia. (...) Hegel denomina *Volksgeister* esses comunidades históricas concretas ou esses povos que são corporificações (mais ou menos adequadas) do Espírito." (TAYLOR, 2014, p.424-5).

[11] "Na alma, enquanto determinada como *indivíduo*, as diferenças estão enquanto *mudanças* [que se dão] no indivíduo – que é o sujeito *uno* que nelas persiste – e enquanto *momentos* do seu desenvolvimento. As diferenças são 1) o *curso* natural das *idades da vida*, desde a *criança* [*Kinde*], o espírito envolvido em si mesmo – passando pela oposição desenvolvida, a tensão de uma universalidade ela mesma ainda subjetiva (ideias, imaginação, dever-ser, esperanças, etc) em contraste com a singularidade imediata (...), o indivíduo que, de outro lado, está ainda não-autônomo e em si mesmo não está pronto (o jovem [*Jüngling*]) (...)."(HEGEL, 1995b, p.73 – §396).

[12] "Com Hegel, a transição da infância para a adolescência parece mais um desenvolvimento natural esperado, uma passagem da 'forma' da consciência, da criança para um estágio mais elevado, o da juventude. É diferente com Stirner. Para ele, a vontade e a determinação da criança desempenham um papel importante na mediação do avanço da consciência de um estado de dependência infantil à rebeldia juvenil. Não obstante, para ambos, o ponto de partida é o mesmo – a infância é uma era de harmonia interior inocente, um período de aceitação e atividade irrefletida." (STEPELEVICH, 2005, p.167-8).

[13] Em Hegel, o desenvolvimento da criança (e do jovem) o conduz "à relação verdadeira, ao *reconhecimento* da necessidade e racionalidade *objetivas* do mundo já presente, acabado; [no qual] em sua obra, que leva a cabo por si e para si, o indivíduo retira, por sua atividade, uma confirmação e uma parte, mediante a qual ele é *algo*, tem uma presença efetiva e um valor objetivo (homem [*Mann*] [adulto]) (...)" (HEGEL, 1995b, p.73 – §396).

[14] "A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por detrás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com ideias, até chegar ao nível do homem [adulto], o egoísta,

Hegel representaria o apogeu moderno desta história na filosofia. Stirner localizará, entretanto, os jovens hegelianos – Feuerbach, Hess, Bauer – não na adultez, mas na adolescência. Pensadores que acreditavam superar Hegel pareciam a Stirner apenas sua forma humanista, ainda espiritualizada, os "novíssimos entre os 'Novos'" [*Neuesten unter den "Neuen"*] (Idem, p.128). Isso porque, na narrativa stirneriana, o que caracterizou a era cristã e o seu ponto de chegada na modernidade filosófica hegeliana não foi exclusivamente a religião sob seu aspecto institucional formal, mas seu fundamento, a experiência impessoal do *além*, do outro de mim que também me é *estranho* e que quer ter realidade *como* eu, ou seja, materializada, hipostasiada, tal qual a *Ideia* platônica ou hegeliana, a *Verdade*[15]. As ideias reivindicam *corpo*. Assim, na leitura stirneriana, o espírito hegeliano coloca-se sob aspecto *humano*, o humano [*Der Mensch*], como em Feuerbach e Bauer. Mas, ao contrário do que gostariam esses autores declaradamente ateus, Stirner vê nesse humano, que não é particular mas gênero e essência, a mesma abstração teológica[16]: "No início da Idade Moderna está o 'Deus-humano' [*Gottmensch*]. Em sua fase final desaparecerá somente o deus [*Gott*] do deus-humano? E pode o deus-humano morrer realmente se apenas morrer o deus nele?" (Idem, p.199). Essa questão, para Stirner, não foi considerada quando seus contemporâneos julgaram que haviam realizado "a obra do Esclarecimento [*Aufklärung*], a superação de Deus"[17]; e não repararam "que o humano tinha matado deus para se tornar 'o único deus nas alturas'." (Ibid). A incômoda observação de Stirner o leva a uma pergunta cabal:

> O *além fora de nós*, aliás, foi varrido, e com isso se consumou a grande tarefa do Esclarecimento. Mas o *além em nós* se tornou um novo céu e apela para nós no sentido de novo assalto aos céus: o deus teve de dar lugar não a nós, mas... ao humano. Como podeis vós crer que o deus-humano [*Gottmensch*] morreu se não morreu ainda nele, para além do deus [*Gott*], também o humano [*Mensch*]? (Ibid)

O *humano* que "sobra" na tentativa de superar o *deus* no "deus-humano" (o Cristo) do início dos "novos tempos" é, primeiro, o humano de Feuerbach – *Gattungswesen*, portanto[18].

---

que joga com as coisas e as ideias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas." (STIRNER, 2009, p.22).

[15] "A Ideia tem de ser entendida no sentido platônico. É a razão interior que faz da realidade exterior o que ela é. Consequentemente, ela tem de ser entendida em conexão com a ideia hegeliana da verdade, como unidade de conceito e objetividade." (TAYLOR, 2014, p.362).

[16] Cf. ORNELAS, 2011, p.181-2.

[17] Atentando à metáfora de Stirner (e Hegel), lembremos que o Esclarecimento [*Aufklärung*] é, segundo Kant, justamente "a saída do homem de sua menoridade" (KANT, 1974, p.100).

[18] "A religião cristã uniu o nome do humano e o nome de Deus sob um só nome, o de Deus-humano [*Gottmenschen*] – elevou, pois, o nome do Humano a atributo do Ser supremo: segundo a verdade, a nova filosofia fez deste atributo a substância, e do predicado o sujeito – a nova filosofia *é a ideia realizada – a verdade* do Cristianismo. Mas precisamente porque contém em si a essência do Cristianismo, abandona o nome

A cisão que possibilita a religião, como o próprio Feuerbach indicara no início do seu *A essência do cristianismo*, o dualismo entre minha existência e um "*além*-eu" (seja *fora* ou *em* mim, como aponta Stirner) é preservado pelo filósofo materialista na sua divisão entre o indivíduo e o gênero[19], assim como a reunião religiosa aparece na identificação entre ambos[20]. Na Modernidade, com o humano universal proclamado pelo Esclarecimento, Stirner entende que "o cristianismo foi levado às últimas consequências, e que, com isso, continuamos basicamente na mesma." (SOUZA, 2001, p.57)[21]. Para sairmos da nossa "menoridade", não bastará superar deus, mas também o humano. É o que chamo aqui de "persistência do espírito"[22].

Tratando de autores imediatamente pós-hegelianos e formados nessa escola, autores que, como vimos, partem do hegelianismo, é claro que ao se referir ao humano como espiritual Stirner quer aproximar seus contemporâneos de Hegel, de quem eles querem se afastar[23]. Vejamos, pois, como este último definiu o "Espírito" [*Geist*] na sua *Fenomenologia*: "O espírito", diz Hegel, "é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irredutível *fundamento* e *ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o *Em-si* pensado de toda a consciência-de-si." (HEGEL, 2008a, p.305 – §439). O espírito, enquanto substância e essência universal, é fundamento e fim de si mesmo; assim, as dualidades se dissolvem e as diferenças sintético-dialeticamente tornam-se identidade. Por isso, na versão de Stirner, *espírito* é, simplesmente, "o criador de um mundo espiritual!" (STIRNER, 2009, p.40); o que o permite concluir que "o espírito só é espírito quando cria algo de espiritual: só é real quando se junta ao espiritual, às suas criaturas." (idem, p.41). O humano, como minha essência, para além da minha particularidade, apresenta-se modernamente no lugar de meu "*fundamento* e *ponto de partida*", "a *substância* e a essência universal", mas, sobretudo, como criador de um *mundo humano*, não o reino de

---

do Cristianismo. O Cristianismo exprimiu a verdade unicamente *em contradição com a verdade*. A verdade sem contradição, pura, liberta de todas as falsificações é uma *nova verdade* – uma ação nova e *autônoma* da humanidade." (FEUERBACH, 2008b, p.20).

[19] "Por homem [*Mensch*], a quem ele considera como o assunto mais elevado da filosofia, Feuerbach não significa o homem como um indivíduo, mas o homem com o homem – a conexão de *Eu* e *Tu*." (BUBER, 2007, p.175). É a mediação, que é o significado de essência [*Wesen*], e por isso o *Mensch* é *Gattungswesen*, Essência-genérica – quando, em Hegel, essa (mediar) era uma das "funções" do Espírito (ver.notas 126 e 213 da Parte I).

[20] Ver o quarto parágrafo do tópico 2.2 "Ludwig Feuerbach e a essência-genérica humana alienada em Deus".

[21] Kant mesmo contrapões, diante do Esclarecimento, aquilo que diz respeito a uma pessoa [*Person*] e o que é da ordem dos "sagrados direitos da humanidade [*Menschheit*]" (KANT, 1974, p.110).

[22] "De fato, para bom entendedor, Feuerbach está preocupado com o que ele mesmo chama de aparência moderna de religião, o 'ateísmo dissimulado' e o 'cristianismo epicurista' do mundo moderno, que representariam a negação dos predicados divinos (os mencionados valores), mantida a afirmação do sujeito que é Deus. Contra Feuerbach, Stirner alega que sua conversão antropológica, humanista, preserva o traço essencial da religião, que é o dualismo, a contraposição indivíduo-essência, ou existência-essência; resultando apenas numa simples 'mudança de dinastia'." (SOUZA, 2001, p.54).

[23] Uma das consequências da Parte I deste trabalho é perceber que esse afastamento não é algo tão fácil.

Deus, mas o do ser humano, não menos espiritualizado por isso, pois igualmente fundado numa *ideia*[24], porque é também *ponto de partida, fim* e *meta*.

Essa ideia, o "humano", que toma o lugar de Deus é, como vimos, inserida de maneira definitiva por Feuerbach[25], de modo que, mesmo tomando-a para fins diversos, a escola jovem hegeliana, que quer evitar o *egoísmo*, invariavelmente buscará o *humano*, ou o *humanizado*, ou a *humanidade*. Stirner, então, conclui (sobre os jovens hegelianos), ironicamente, que "Nosso ateus são pessoas devotas" (Idem, p.239). A devoção agora, no entanto, é a um *não-eu*, um outro de mim, diferente e mais poderoso (CRUZ, 2012, p.11), pois mais próximo de mim (*em* mim), corporificado: "quando Feuerbach destrói a morada divina do espírito e o obriga a mudar-se de armas e bagagens aqui para baixo, nós, sua morada terrena, ficamos muito superlotados" (STIRNER, 2009, p.46) – e esse "descer" e habitar no mundo (material, real) é mesmo, inclusive, uma realização da promessa religiosa judaico-cristã (Cf. Êx 29:45-6 e 1Rs 8:27). Pela contraposição gênero-indivíduo, entretanto, sabemos que o *Mensch* feuerbachiano (e pós-hegeliano em geral) jamais se limita a um corpo, definindo-se justamente nessa não-limitação, inclusive, e extrapolando-se no mundo (*humanizado*), objetivando-se. Isso, a despeito do seu *materialismo*[26], assinala o seu caráter espiritual – que não deixa de ser também material, como em Hegel (e em Marx), ou no Deus-humano do cristianismo, o cristo encarnado[27]: o *humano* é o que, na diferença, reúne e identifica a totalidade.

Na perspectiva stirneriana o humanismo inaugurado por Feuerbach é, então, a máxima realização do cristianismo, a humanização do espírito; é a ideia identificada com os indivíduos, corporificada, mas permanecendo ainda como ideia, pois o que se alcança no

---

[24] "Pela via da encarnação, Deus se fez carne, mas isso ainda para que o espírito reinasse, isto é, justamente para que o mundo se espiritualizasse. Por meio da encarnação chegou-se à *ideia* de homem, jamais ao indivíduo singular (...)." (SOUZA, 2001, p.55).

[25] "*O único e sua propriedade* é – tanto quanto uma negação do cristianismo – um ataque ao homem como ser genérico e universal substancial. (...) Como uma crítica do homem, *O único* é um anti-Feuerbach, pois o autor da *Essência do cristianismo* é o expoente máximo da 'antropologia' – essa 'filosofia do futuro' que tanto empolgou Marx e Engels." (Idem, p.59).

[26] "Em si, o fato de Feuerbach atribuir um lugar privilegiado à sensualidade [*Sinnlichkeit*] é positivo, mas com isso apenas recobre o materialismo da sua 'nova filosofia' com os despojos do idealismo, da 'filosofia absoluta'. Se ninguém se deixa convencer de que é possível viver apenas do 'espiritual' e esquecer o pão para o estômago, muito menos se aceitará sua ideia de que um ser-dos-sentidos [*Sinnlicher*] terá em si tudo, também o espiritual, o intelectual, etc." (STIRNER, 2009, p.440).

[27] "Se alguém te dissesse que tu eras só espírito, tocarias em teu corpo e não acreditarias no que te diziam. E responderias: É claro que *tenho* espírito, mas não existo apenas como espírito: sou um ser humano [*Mensch*] de carne e osso. Irias estabelecer uma distinção entre *ti* e o 'teu espírito'. Porém o outro responderia: ainda que agora estejas preso ao teu corpo, teu destino é te tornares um dia 'espírito de bem aventurança'; e, seja qual for a ideia que tenhas desse espírito, uma coisa é certa: quando morreres, vais deixar esse corpo; mas tu, isto é, teu espírito, permanecerá para a eternidade. Assim sendo, teu espírito é o que há de eterno e verdadeiro em ti, o corpo é apenas uma morada deste mundo, que podes abandonar ou até trocar por outra." (Idem, p.41).

humanismo não é a reconciliação "com a corporeidade individual, mas, expressamente, apenas com o corpo do homem… genérico." (SOUZA, 2001, p.65). Feuerbach já havia descrito sua nova filosofia como "*a ideia realizada – a verdade* do Cristianismo" (FEUERBACH, 2008b, p.20), mas mesmo depois da publicação de *O único e sua propriedade*, que o confronta diretamente sobre isso, em sua resposta a Stirner[28] ele volta a dizer que sua a noção de gênero humano pretende mesmo substituir Deus[29]. Fica compreensível, então, porque "se para ele [Feuerbach], 'o verdadeiro sentido da teologia é a antropologia' (...), Stirner encontra, ao reverso, o sentido real da segunda… na primeira." (SOUZA, 2001, p.67). A dualidade que aparece ao indivíduo religioso como sua porção espiritual e sua porção terrena, atualiza-se como indivíduo-humanidade (compreendido como singular-universal) entre os jovens hegelianos, quando o humano se *apropria* do lugar de deus – *para* o humano, como ideia, não *para mim*, a pessoa[30]. Stirner, então, sugere a radicalidade da apropriação, o (temido) *egoísmo*:

> Em seus *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach insiste sempre no *Ser*. Com isso, e apesar de toda a sua oposição a Hegel e à filosofia absoluta, ele não sai da abstração porque "o Ser" [*das Sein*] é abstração, tal como "o Eu" [*das Ich*]. Só *eu* [*Ich*] não *sou* apenas abstração, *eu sou* tudo em tudo, e consequentemente também abstração e nada, sou tudo e nada; não sou simplesmente pensamento, sou ao mesmo tempo cheio de pensamentos, um mundo de pensamentos. Hegel condena o próprio [*Eigene*], o que é meu, a minha "opinião própria". O "pensamento absoluto" é aquele que se esquece de que é o *meu* pensamento, de que *eu* penso e de que ele é apenas por *meu* intermédio. (STIRNER, 2009, p.438)

É fundamental aqui fazer uma observação importante, que vai dar coerência à narrativa e argumentos de Stirner, evitando que seu texto se torne um "mais do mesmo" na cadeia pós-hegeliana. O primeiro capítulo d'*O único* tem por título "*Uma* vida humana" (grifo meu); e quando Stirner compara momentos históricos com as fases do desenvolvimento que

---

[28] "Sobre *A Essência do Cristianismo* em relação com *O Único e a sua Propriedade*", publicado na *Wigands Vierteljahrsschrift*, Leipzig, em 1845.

[29] "Apenas o Gênero é capaz de suprimir [*aufzuheben*] e substituir [*zu ersetzen*] a divindade e a religião ao mesmo tempo." (FEUERBACH, 1978, p.87).

[30] "Não só o anti-individualismo de Feuerbach não poderia passar despercebido a Stirner, como, mais ainda, o entendimento da essência como complexo de poderes transversais a todos os indivíduos, presentes em cada um, mas não se dando inteiramente em cada um, acarretaria necessariamente a dualidade, ou mesmo o dualismo. A aceitação de uma essência humana levaria, como consequência imediata, à separação do Eu num 'eu essencial' (universal) e num 'eu inessencial' (individual), e daí à cisão do próprio indivíduo em si mesmo, submetido ao interminável conflito entre o 'espírito' e o 'nosso ser', a milenar divisão entre céu e terra, entre além e aquém reconduzida à essência em nós mas acima de nós (...), ou, mais precisamente, à essência do Homem em mim e acima de mim." (SERRÃO, 2013, p.101).

nos levam da criança ao adulto ele tem a si mesmo como medida[31], *uma vida*, não *A vida* humana – não é uma versão para a história universal, mas sua leitura da história a partir da sua própria história pessoal. Desse modo, depois que alcança a descrição do adulto como egoísta, ele acrescenta: "E, por fim, como será o velho [*Greis*]? Quando lá chegar, terei ainda tempo de falar disso." (Idem, p.22)[32] – diferente de Hegel e não sucumbindo à conclusão idealista deste seu ex-professor[33]. Lembremos, ademais, que *O único e sua propriedade* é todo escrito em primeira pessoa. Ele não fala em nome do humano (como Feuerbach), nem mesmo do indivíduo universalizado (como Bauer), mas de si, um *único* – não é o conceito do *Eu*, enquanto objeto (e sujeito), como em Fichte[34], mas somente um *eu* (no caso, ele: Stirner).

4.2 Apropriação radical e propriedade: o *único*

A forte insurgência stirneriana, diferente do que pode parecer numa leitura superficial, não é meramente uma desconstrução ou uma crítica negadora (do humano, da ideia, do espírito, de Deus), mas visceralmente empoderadora de si. "Ao velho 'Glória a Deus'", diz Stirner, "corresponde o moderno 'Glória ao Homem...'. Eu, no entanto, pretendo reservá-la só para mim." (STIRNER, 2009, p.174). Este que Stirner chama de *único* [*Einzige*], não é o indivíduo, ou o *eu* em geral[35], mas uma autoafirmação sempre atualizada pela *apropriação*[36] – eu não sou uma ideia, mas tenho ideias, não sou um nome, mas tenho um nome. Eu estarei sempre em um conflito com o que não sou eu e existo me afirmando, egoistamente. Não é

---

[31] Cf. STEPELEVICH, 2005, p.169-70. Stepelevich destaca traços da história pessoal de Stirner, envolvendo a morte do seu pai (quando ele tinha 1 ano de idade), o novo casamento da mãe e seu (dela) posterior enlouquecimento, lembrando as referências à figura paterna neste capítulo 1 d'*O único*, para sustentar uma afirmação importante: "Para qualquer pessoa familiarizada com a história pessoal de Stirner, sua discussão sobre '*Ein Menschenleben*' é autobiográfica" (Ibid). Os dados sobre este momento da vida de Stirner estão documentados no primeiro capítulo da sua biografia, escrita por John Henry Mackay em 1897 (Cf. MACKAY, 2010, p.27-33).

[32] É interessante notar que Stirner morreu antes de completar 50 anos, em junho de 1856, não chegando, portanto, à velhice.

[33] Seguindo as diferenças no desenvolvimento do indivíduo, Hegel conclui a passagem da criança ao adulto para chegar "até a plena realização da unidade com essa objetividade: unidade que, enquanto real, vem dar na inatividade da rotina que tira o interesse, [e] enquanto ideal se liberta dos interesses mesquinhos e das complicações do presente exterior (o ancião [*Greis*])." (HEGEL, 1995b, p.73 – §396).

[34] "O eu somente é instituído pelo retorno do pensar sobre si mesmo, digo eu; e, ao dizer isto, falo exclusivamente daquele que pode ser instituído pelo mero pensar; aquilo que, quando penso assim, aparece imediatamente em minha consciência e que, quando tu pensas assim, aparece imediatamente em tua consciência; em suma, falo somente do conceito do eu." (FICHTE, 1973, p.42). Essa é uma das bases fundamentais da *Doutrina-da-Ciência* de Fichte.

[35] "Também o 'eu' individual, Stirner admite, pode ser uma abstração. Não porém *este* eu que eu sou, que tem pensamentos mas não é um pensamento." (SOUZA, 1992, p.99).

[36] Em Stirner a apropriação aparece em termos de origens distintas, como, principalmente, *Nehmen* [tomar] e *Besitzest* [possuir] – que compõe a "tomada de posse" [*Besitznahme*], na *Filosofia do direito* de Hegel; mas também os formados por *Eignen* [próprio], como *anzueignen* [se apropriar] e ainda *Aneignung* [apropriação], amplamente usado por Marx.

resistência nem negação, pelo contrário, é erguimento e afirmação[37]. Nesse sentido, o que podemos chamar de "dialética stirneriana" é uma operação que radicaliza o princípio dialético de apropriação colocando-o como ação prática e criadora experiencial, de uma existência particular. É dialética, pois parte da "oposição incontornável entre eu e o não-eu." (CRUZ, 2012, p.41), mas é dialética como tensão na diferença e não como superação na identidade. É apropriação porque tudo, toda relação, é sempre um *para-mim*; e é radical porque é puramente uma ação de afirmação do próprio (único). Isso leva, por exemplo, Giorgio Penzo a chamá-la de *dialética existencial*; uma dialética que não obedece ao esquema hegeliano (e pós-hegeliano) de progresso (ou evolução, em sentido hegeliano-marxiano) da história, pois é sempre pessoal, sempre parte e retorna para *mim*, uma (*esta*) existência[38], sem cisões e religações.

Nada se sobrepõe a mim, *este* eu, único[39]; mas o mundo e eu somos povoados de ideias, de modo que este único só se estabelece no mundo tomando-as para si, como suas propriedades [*Eigentum*]. Esse único, assim, por um lado, deixa de ser mera categoria e, por outro, afirma-se apropriando-se. Como essa dialética existencial está fundada numa apropriação vital desse único – este eu que encontra-se de modo agonista com o *outro* – estou chamando-a de *apropriação radical*[40]. Quando lembramos a história pessoal narrada no primeiro capítulo d'*O único*, da criança ao adulto, e entendemos que ao conta-la Stirner fala de si, perceberemos que o único é uma presença existencial real, não um conceito ou uma categoria, como humano, espírito ou mesmo *sujeito*[41]. Apesar da relação dialética entre *eu* e *outro*, ou entre *único* e *propriedade*, aparentar-se à forma sujeito-objeto, Stirner subverte essa fórmula pois o único ultrapassa o sujeito, o que não permite chamá-lo de um mero subjetivista (mas, aí sim, *egoísta* – ele não se refere ao Sujeito, mas a si); e sua propriedade, incluindo aqui seus predicados, desfaz a abstração lógica da objetividade, pois é, para Stirner,

---

[37] Em *O homem revoltado* (1951), Albert Camus dá ao capítulo no qual trata do *único* stirneriano o título de "A afirmação absoluta" (CAMUS, 2017, p.80) – contrastando-o com o niilismo e com Nietzsche, inclusive.

[38] "Segundo Stirner, a tese é dada pelo 'eu', a antítese pelo 'espírito' e a síntese novamente pelo eu, considerado como si-mesmo. (...) Essa dialética é interna ao próprio eu, ou seja, é focada no modo existencial e, consequentemente, não precisa da vestimenta dialética triádica, segundo o esquema delineado por Hegel." (PENZO, 1999, 59-60).

[39] Inicialmente o título de *O único e sua propriedade* seria apenas *Eu* (Cf. MACKAY, 2010, p.125).

[40] "O indivíduo realizado, não alienado, o egoísta 'coerente consigo mesmo' – como Stirner o chama [STIRNER, 2009, p.332] – é o proprietário em um sentido pleno e forte, porque em primeiro lugar ele é o dono de sua vida e do seu destino: ele é o dono de si mesmo porque o seu eu é o começo, o fim, o instrumento e a estrela polar de sua existência." (Idem, p.150).

[41] O *único* é mais parecido com o *Enkelt* de Kierkegaard, o *Dasein* de Heidegger, o *Ich* de Freud ou a *existence* de Sartre – como abordaremos mais à frente.

indissociável do sentido de único[42]. O problema da modernidade pós-hegeliana foi permanecer no campo de referência ideal, ao qual devo ser subordinado, reincidindo, assim, na dualidade hegeliana, em última instância *objetivante*[43] (ou substancialista), em direção à totalidade. Por isso, Stirner não incorre no problema da apropriação hegeliana ou pós-hegeliana que funciona ainda sob a égide de uma abstração maior e superior, que a rege e antecede, à qual me *alieno* – ou, dito de outra maneira, da qual não posso me apropriar (como em "sou humano", diferente de "o humano sou eu"); pois sua apropriação não quer pôr nenhuma outra ideia nesse lugar, nem como substrato universal nem como "ponto de vista" essencial (humano, por exemplo) de quem se apropria, senão a *si*, o único.

Stirner aprendeu com Hegel a relação fundamental entre indivíduo e propriedade, quando este define a propriedade pela necessidade que a "pessoa" tem de "se dar uma *esfera* externa *de sua liberdade*." (HEGEL, 2010, p.83 – §41). Em ambos, a propriedade faz parte da experiência existencial particular; ela é a afirmação dessa pessoa no mundo, *minha* afirmação (eu) na relação com o outro (não-eu). Nesse sentido, de um modo parecido com o que ocorre em Hegel, a apropriação stirneriana é *tomada de posse*: "(...) os limites da minha propriedade são os limites do meu poder, reclamo como propriedade tudo o que minha força me permite alcançar e deixo ir minha propriedade real até ao ponto em que *eu* me dou o direito, ou a força, para me tomá-la [*zu nehmen*]." (STIRNER, 2009, p.331). A diferença é que Stirner não submeterá essa apropriação a uma razão universal, como não submeterá essa propriedade a um *direito abstrato*, à legalidade[44]. A apropriação stirneriana é constante e existencial, pois é constante o confronto do único com o mundo; e é, sobretudo, uma ação[45], não uma necessidade: "eu tenho de ter tanto quanto a minha capacidade de me apropriar [*anzueignen*]

---

[42] "Durante a leitura do livro de Stirner, aprendemos que a relação sujeito (único) - objeto (propriedade) não é uma dimensão estática, definida ou definível de uma vez por todas. É antes uma relação dinâmica: o sujeito proprietário, o único, é uma realidade em contínua transformação, que deve 'recriar-se a cada dia como pessoa livre', isto é, reafirmar-se como 'pessoa autocriativa, que se cria'." (FERRI, 1996, p.149).

[43] "Do ponto de vista stirneriano, a filosofia e a época modernas não teriam atingido a liberdade efetiva do sujeito, exatamente porque deixaram subsistir, intacta, a objetividade. No lugar dos objetos materiais existentes, temos hoje 'ideias' e 'objetos imaginários', mas com isso os homens não se livraram do respeito ao objeto. Eles não aceitam mais a dominação do 'existente' ou 'positivo', e admitem, por exemplo, revoltar-se contra a situação e as leis vigentes. Jamais investiram, porém, contra a *ideia* de Estado, de lei, etc. (...) – salvo em nome de outra *ideia*." (SOUZA, 1992, p.98).

[44] No poema *A Bíblia insolenemente ameaçada e contudo milagrosamente salva, ou O triunfo da fé*, datado de junho/julho de 1842, Engels faz uma espécie de crônica do ambiente e dos personagens naquele mundo pós-hegeliano, onde Stirner é retratado como aquele que, enquanto outros gritam "abaixo os reis!", complementa: "abaixo também as leis!" (ENGELS, 1967a, p.301).

[45] "A relação único-propriedade é dinâmica porque a propriedade não tem sua própria existência independente: não é a propriedade legal que tem um reconhecimento universal, não pode ignorar, se emancipar do indivíduo proprietário, é o resultado de uma atividade de apropriação e uso deste último (...)." (FERRI, 1996, p.149-150).

permitir." (Idem, p.339). Eu me realizo enquanto *proprietário* [*Eigner*]; o caráter de proprietário aparece no meu *ser-próprio* [*Eigenheit*][46].

O único é proprietário[47]. O *Esclarecimento* nos legou, com seu humanismo, também ideia de *liberdade*, que junto com o humano quer ocupar o lugar de Deus, quer tomar meu corpo e me fazer servo dela. À liberdade [*Freiheit*] Stirner contrapõe o *ser-Próprio*: "o ser-próprio também não conhece medida estranha a si, e não é uma *ideia*, como a liberdade, a moralidade, a humanidade etc.: é apenas uma descrição de quem é... o *proprietário*." (Idem, p.221). Entendendo esse único como uma presença existencial e sua afirmação como uma ação, compreendemos, por um lado, a rejeição stirneriana ao liberalismo e ao humanismo; mas, por outro, também não confundiremos sua filosofia do indivíduo e da propriedade com uma filosofia "burguesa" (como sua defesa do indivíduo pode fazer parecer). Stirner se declara um opositor da burguesia, a partir do que chamou de "liberalismo político"[48], no qual a mediação para realização *política* da liberdade é exercida pelo Estado[49]. Como mediação, o Estado coloca-se entre eu e o outro: para o liberal político é pelo Estado que se supera a diferença, de modo que, no liberalismo político, "pertenço" ao caráter unificador do Estado e

---

[46] Stirner articula todos esses termos em torno de *eigen* [próprio]: *Eigentum*, *Eigner*, *Eigenheit*. Este último é traduzido na edição portuguesa (e na brasileira derivada dessa) de *O único e a sua propriedade* por João Barrento como "singularidade-do-próprio", mas adoto aqui a tradução de José Crisóstomo de Souza (Brasil), "ser-próprio", compartilhada também, por exemplo, por Adriana Serrão (Portugal).

[47] "Fazer-se a si mesmo, vencer, significa o mesmo que chegar a ser proprietário. (...) Pois bem, se *eigen* significa 'próprio' e *Eigner* quer dizer proprietário, isso permite a Stirner dizer que eu não posso ter propriedades pessoais, quer dizer, personalidade, se não disponho de coisas próprias, se não sou proprietário. Desta maneira, a propriedade converte-se em suporte de minha personalidade; (...) O *Eigner*, o proprietário, no sentido psicológico é e somente pode ser se se afirma como *Eigentümer*, isto é, como proprietário, crematisticamente falando. Do mesmo modo, a personalidade psicológica (*Eigentümlichkeit*) encontra sua exclusiva expressão na propriedade real (*Eigentum*), expressão completa e verdadeira do Único. (...) Quem não logra ser proprietário, não chega, pois, a ser alguém." (DÍAZ, 2002, p.31-2).

[48] "O único, na verdade, não é o burguês que coloca a propriedade no início da individualidade, mas, pelo contrário, é aquele que, através de sua individualidade, constrói sua propriedade. Sem propriedade é possível ter individualidade, sem individualidade não há propriedade." (FERRI, 1996, p.150).

[49] "A burguesia é a *aristocracia do mérito*, e seu lema: 'O mérito deve ser recompensado'. Lutou contra a nobreza 'preguiçosa', porque, segundo ela, a aristocracia do trabalho e do mérito, não se 'nasce' livre; mas também eu não sou livre, se não 'merecer' essa liberdade, se não for o leal *servidor* [*Diener*] (do rei, do Estado, do povo nos Estados constitucionais). A liberdade, isto é, o 'mérito' ganha-se *servindo*, ainda que se sirva a… Mamon. É preciso saber merecer o Estado, ou seja, o princípio do Estado, o seu espírito moral. Mas se os indivíduos de mérito são vistos como livres (pois ao burguês amante do conforto e ao fiel funcionário nada lhes falta daquela liberdade a que o seu coração aspira), por outro lado, os '*servidores*' são... os livres! O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentido da burguesia, e o seu poeta, Goethe, e o seu filósofo, Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo, etc. Só quem serve uma causa e 'se lhe entrega de corpo e alma' poderá alcançar a verdadeira liberdade. E essa causa era, para as cabeças pensantes, a... *razão*, essa mesma que, como o Estado e a Igreja, fornece leis universais e agrilhoa o indivíduo com a *ideia da humanidade*. É ela que determina o que é 'verdadeiro', o que deve servir de guia e orientação. E não há melhores seguidores da razão do que os leais servidores que, enquanto servidores do Estado, são os primeiros a ser reconhecidos como bons cidadãos." (STIRNER, 2009, p.137)

das suas leis. Mas Stirner também confronta os críticos do Estado, os socialistas, que querem realizar a liberdade e o humano socialmente. Enquanto realização *social* da liberdade, Stirner o denomina *liberalismo social*: para os liberais sociais, pela sociedade se supera a diferença, e aqui "pertenço" a uma sociedade e às suas estruturas (Idem, p.153)[50]. Por fim, e especificamente contra Bruno Bauer (e seus consortes), Stirner denuncia o *liberalismo humano* da "crítica crítica", que atende ao humano em si, como mediação para a liberdade[51]. Todas essas formas da liberdade e do humanismo, no direito, na sociedade, na "crítica", querem se apropriar do *meu poder*, das *minhas relações* e do *meu gozo próprio*[52]. Os cristão rejeitam o mundo e a concupiscência, em nome do reino de Deus; assim como, com o discurso da liberdade, os modernos filósofos, para Stirner, rejeitam o meu ser-próprio em nome do reino do homem. No liberalismo o meu direito é o direito do homem, não o que me é próprio. Mas meu direito, como quer Stirner, só existe na minha apropriação:

> Então serás não apenas *destinado* [*berufen*] a tudo o que é divino, *atutorizado* [*berechtigt*] a tudo o que é humano, mas *proprietário* [*Eigner*] do que é teu, isto é, de tudo aquilo de que tomaste posse [*zu besitzest*] pela tua própria força, tu próprio és apropriado [*geeignet*] para tudo e tens direito a tudo o que é teu. (Idem, p.466)

A dialética stirneriana, a dialética do *eu* e do *meu*, do *único* e da sua *propriedade*, é movida por uma apropriação radical em termos existenciais vivos, para além das ideias e dos pensamentos[53]. Contrapondo-se à dialética idealista pós-hegeliana, que repete seu caráter abstrato no materialismo pós-feuerbachiano, no humanismo em geral (incluindo o individualismo, de Bauer) e no historicismo absolutizante, Stirner ratifica a tensão eu-outro na afirmação de si enquanto corpo e fluxo, indefinível e inapreensível pelo pensamento, inesgotável pelas ideias – que não podem se corporificar de fato, pois "só eu tenho corpo" (Idem, p.21-2). Observando o egoísmo das ideias que querem ganhar corporeidade através de

---

[50] Observemos aqui que *liberalismo político*, como estatismo, e *socialismo*, como anti-estatismo são um vocabulário datado e não correspondem com exatidão ao que ambos os termos costumam a significar desde o século XX, ou seja, muitas vezes o oposto disso – "liberalismo" como crítica do Estado e "socialismo" como estatização generalizada. O que há de comum a todas as vertentes do que Stirner chama genericamente de "liberalismo", seja o burguês ou o socialista (mas também, já veremos, o "humanista"), é seguir o mandamento "segundo o qual, cada um tem de fazer de si um ser humano, tem de humanizar-se." (Idem, p.160).

[51] "Como o liberalismo só se completa ao criticar-se a si mesmo, no liberalismo 'crítico' – em que, aliás, o crítico continua a ser um liberal, não ultrapassando o princípio do liberalismo, o humano –, o melhor modo de o designar é atendendo ao humano, e por isso lhe chamamos liberalismo 'humano'". (Idem, p.161-2). Ver também, p. ex., *Max Stirner e o Liberalismo Humano: crítica a Bruno Bauer* (ORNELAS, 2010).

[52] Na primeira parte de *O único e sua propriedade*, 3º tópico do capítulo II, Stirner discute os três tipos de liberalismo; na segunda parte do livro, no capítulo II, ele defende aquilo que o liberalismo quis lhe subtrair (Meu poder [*Meine Macht*], Minhas relações [*Mein Verkehr*], Meu gozo-próprio – ou autofruição [*Mein Selbstgenuß*].

[53] "Toda a retórica stirneriana gira em torno da ideia de que há 'algo' (o gozo, a fruição, a corporeidade) importante na 'experiência' – no sentido de vivência – de primeira pessoa que nós perdemos ao nos encantarmos com o feitiço das explicações e dos pensamentos." (CRUZ, 2019, p.256).

mim – como “Deus” e o “humano”, bem como a “liberdade” –, Stirner observa que elas são fundamentos e fins para si mesmas; e diz: “Eu sou minha causa” (Idem, p.11). Para além deste corpo, somente o único fundamenta-se e engendra-se a si. O único stirneriano é corpo e criação, um eu criador e autocriador, na apropriação.

4.3 Corpo, criação e egoísmo

Quando publicado, *O único e sua propriedade* foi logo proibido em Leipzig. Alguns dias depois essa decisão foi suspensa pelo Ministério do Interior, considerando o livro “‘absurdo demais’ para ser perigoso” (MACKAY, 2010, p.127). Mas essa obra stirneriana não mobilizou e confundiu apenas as autoridades formais de uma Prússia (conservadora, moralista, cristã, monárquica, burguesa) de meados do século XIX. Se ainda hoje Stirner é um filósofo que suscita menos entusiasmo do que desconfortos, naquele ambiente imediatamente posterior ao impacto hegeliano ele era mesmo “absurdo”. Isso porque o que Stirner faz é articular palavras, conceitos, ideias, categorias, assumindo que tudo isso existe mas que existe apenas pertencendo a ele, para afirmar-se (a si) como inapreensível pela linguagem e pelo pensamento; de modo a concluir que o personagem real da filosofia (e dos discursos públicos em geral) supera linguagem e pensamento, palavras, conceitos, ideias e categorias. Esse mundo, dos pensamentos e das ideias (ou do espírito, da razão), é a estrutura da própria filosofia moderna, aberta por Descartes (e por Luthero, na religião) e coroada pelo romantismo e pelo idealismo[54], em última instância por Hegel – mas sustentada e realizada pelos jovens hegelianos[55]. Isso significa que a filosofia de Stirner é, àquela altura, uma espécie de “anti-filosofia”[56]. Ela encontra sua possibilidade, seu ponto de partida e

[54] “Lutero e Descartes foram, pertinentemente, associados no ‘Quem tem fé é um Deus’ e no ‘Penso, logo existo’ (*cogito, ergo sum*). O céu do homem é o *pensamento*, o… espírito. (...) O *dubitare* de Descartes contém a afirmação decidida de que só o *cogitare*, o pensamento, o espírito... é. Uma ruptura total com a consciência ‘comum’, que atribui realidade às coisas irracionais! Só o racional é, só o espírito é! Este é o princípio da nova filosofia, um princípio autenticamente cristão. Já Descartes separou rigorosamente o corpo do espírito, e Goethe dizia que ‘é o espírito que constrói o corpo’.” (STIRNER, 2009, p.111-2).

[55] “A crença cristã no espírito que vitaliza alcançou sua última e suprema figura em Hegel. O desenvolvimento, que começou após a Idade Média católica, tem nele seu acabamento. Lutero santificou todo ser mundano na fé, Descartes por meio da fundamentação no pensamento e Hegel na razão especulativa.” (LÖWITH, 2014, p.125).

[56] Lembra o que se dá naquela metáfora (que aparece no ceticismo antigo, em Sexto Empírico – e é retomada por Wittgenstein no aforismo 6.54 do *Tractatus Logico-Philosophicus*) da escada que se usa para subir em um lugar desejado e que depois é jogada fora. Diferente da pretensão marxiana de superar filosoficamente a filosofia em direção ao que seria sua realização final, uma espécie de “fim da história filosófica” (ver nota 212 da Parte I).

fundamento, apenas no *corpo* de um único[57]. A isso seus contemporâneos não estavam preparados para responder:

> Porque não funda uma doutrina nem institui um princípio novo da filosofia, a posição de Stirner é irrefutável. A inteira coincidência entre o protagonista (o Eu do discurso) e o enunciado pessoal que não institui qualquer generalidade coloca-o ao abrigo de todas as acusações. (SERRÃO, 2013, p.105)

As críticas a Stirner frequentemente tomaram o único por uma "mais nova entre as mais novas" abstrações, ou outra ideia. É o caso de Feuerbach – mas também de Marx (que abordaremos no capítulo seguinte) ou ainda de Karl Schmidt[58]. Vejamos o exemplo feuerbachiano, cujo texto foi respondido por Stirner. Para Feuerbach (1978, p.84-5), o "ponto de vista" de Stirner coincide com o da essência da religião: "selecionar um indivíduo único, de uma classe ou espécie, e colocá-lo como sagrado, inacessível a todos os outros. Este homem, este 'Único', 'Incomparável', este Jesus Cristo, exclusivo e sozinho, é Deus." Antes, sobre a afirmação de que este eu é um "nada", a partir da frase de Goethe com a qual Stirner abre e conclui seu livro[59], como nada seria causa de Deus ou do humano, Feuerbach observa: "Mas não é este nada um predicado de Deus, e não é a sentença 'Deus é nada' uma expressão da consciência religiosa? Sendo assim, o 'egoísta' ainda, apesar de tudo, também fundou sua causa em Deus! Então ele também pertence aos 'ateus devotos'." (Idem, p.81). Para Stirner, porém, assim como "deus", "verdade" ou "humano", o "único" é somente um *nome* (um nome *meu*); e um valor superior só pode ser atribuído a esses nomes por mim[60] – um *eu*, um *si*, que deve ser assumido por quem o enuncia ("eu, Stirner", "eu, Feuerbach", "eu, Rodrigo", etc), diferente, relembro, do *Eu* absoluto e igualmente abstrato de Fichte (STIRNER, 2009, p.235)[61]. Ou seja, o que há sou eu, que posso chamar "instrumentalmente" de "único", como uma descrição que não me esgota. Mas se não sou nome, se não sou linguagem, que sou eu,

---

[57] "Substituindo a narrativa do desenvolvimento histórico como um movimento de desdobramento do espírito absoluto hegeliano pela idéia de uma progressiva autoafirmação fruitiva em relação ao não-eu, Stirner situa no corpo as expectativas de autorealização que Hegel projetava na razão." (CRUZ, 2012, p.29).

[58] Karl Schmidt é como um desfecho do movimento jovem hegeliano. Ex-intagrante d'*Os Livre*, é "Uma espécie de proto-existencialista cristão, cujas reflexões sobre o movimento jovem hegeliano oferecem uma perspectiva geral – desencantada, mas sugestiva – de sua evolução" (SOUZA, 1992, p.56). Em *O Reino do Intelecto e o Indivíduo* (1846) ele ratifica a persistência do espírito abstrato e do idealismo em Feuerbach e Bauer, como fez Stirner, mas além também em Marx e Engels (de *A sagrada família*) e no próprio Stirner: "De acordo com Karl Schmidt, (...) também o clamor do sujeito 'único', de Stirner, representa apenas uma outra 'crítica' – algo que é feito sempre em nome de uma ideia. (...) O egoísta stirneriano é o oposto do sujeito 'comunista', do homem genérico e comunitário, e com ele forma um só. É, portanto, apenas um outro 'ista'." (Idem, p.57).

[59] "Fundei minha causa sobre nada" (STIRNER, 2009, p.09).

[60] "Uma expressão que não é um conceito, nem é razoável que seja tratada como tal, mas apenas uma palavra, nome ou sinal, à qual apenas aquele a quem nós a aplicamos pode dar um conteúdo." (CRUZ, 2012, p.43).

[61] Diferente também do subjetivismo de Schelling até certo momento; e do de Hegel até certo sentido.

então, este único? Podemos responder "um corpo", "um feixe de excitações", algo que não pode ser definido, apenas experimentado, vivido. Tudo mais são meus *predicados*, nomes que só têm o valor que eu lhes atribuo, palavras que não têm existência por si, mas por *mim* (Idem, p.09-12), que por mim se tornam o que são – no exemplo de Feuerbach, Deus é um nada porque é um nada em si, isto é, só é algo para mim. Os nomes e predicados desses únicos são usos contingentes da linguagem, não descrições verdadeiras[62].

Na resposta aos seus críticos[63] (Feuerbach, Szeliga e Hess), que tomaram sua noção de *único* como ainda abstrata, Stirner observa (falando de si na terceira pessoa): "Stirner fala do Único e diz imediatamente: Nomes, o nome não é você. Ele articula a palavra, logo quando ele chama isto de Único, e acrescenta, não obstante, que o Único é apenas um nome" (STIRNER, 1978, p.67)[64]. E dá um exemplo (com o próprio Feuerbach): "Ele, portanto, tem em mente algo diferente do que ele fala, como talvez alguém que chama você de Ludwig mas não tem em mente um Ludwig em geral e sim você, para o que ele não tem palavra." (Ibid). Esse "nominalismo" stirneriano é bem resumido por Hilton Leal da Cruz da seguinte maneira:

> (...) em Stirner, o próprio indivíduo não é um conceito; ele é corpóreo e indefinível, o 'ponto final de nosso mundo linguístico'. (...) Não que Stirner rejeite a ideia de que as práticas linguísticas estabelecem normas e padrões; a questão é que para ele o indivíduo, seu gozo e sua vida, são mais importantes do que essas normas. (...) Ou seja, embora reconheça a necessidade da linguagem para a sobrevivência do indivíduo Stirner não acredita que ela tenha qualquer importância além desta; sobreviver é sempre mais importante do que ter razão. Todo pensamento é linguístico, Stirner reconhece. Mas o próprio indivíduo, segundo ele, não é seus pensamentos; (...) O indivíduo para Stirner não é linguístico; é um processo, um fluxo sensível que visa única e exclusivamente se autoafirmar através da fruição. (CRUZ, 2019, p.256-7)

Por isso, sobre nada fundo "minha causa", pois conceitos [*Begriff*] e essências [*Wesen*] – fundamentos da lógica hegeliana – não me esgotam, "são apenas nomes" (STIRNER, 2009, p.472)[65]. Eles não superam minha diferença radical do que não sou eu (o *outro* de mim).

---

[62] "Sim, o nominalismo stirneriano, embora posicionado dentro de uma polêmica filosófica, procura favorecer o empoderamento cultural do indivíduo no âmbito da comunicação e não um novo desdobramento filosófico. A expressão 'Único' representa para Stirner o fim da possibilidade de tratar as palavras como se possuíssem um valor nelas mesmas." (CRUZ, 2012, p.59-60).

[63] *Rezensenten Stirners*, de 1845.

[64] Vale a pena lembrar que "Stirner", o nome que ele repete referindo-se a si, sequer é seu nome real (ver nota 1 desta Parte II).

[65] Reproduzo integralmente aqui essa importante passagem d'*O único*: "De Deus diz-se que 'os nomes não O nomeiam'. O mesmo se aplica a mim: não há *conceito* que sirva para me dar expressão, nada do que me apresentam como minha essência me esgota; são apenas nomes." (STIRNER, 2009, p.472).

Exercer esse ser-próprio, como vimos, é tornar-se proprietário, o que só acontece no ato de apropriação. Não sou livre, mas próprio; não sou humano nem espiritual, mas único e, mais que esse nome, um corpo. Quando se diz que alguém é livre, perguntamos, então, o que é ser livre; como também nos é possível perguntar o que é a liberdade. Como são signos (liberdade, livre), palavras desencarnadas em busca de significações, haverá diversos modos de responder a essas perguntas e, portanto, de outorgar liberdade a alguém – resolver se alguém é ou não é livre, por exemplo. Ser próprio não é um conceito: eu sou uma afirmação enquanto presença copórea; eu sou algo (que me é) próprio e os modos de falar desse algo são disputas de vocabulários – com outros, assim como eu, inomináveis e irredutíveis às suas descrições (por exemplo, "livre" ou "não livre").

O que a ideia quis tomar de mim foi o corpo, porque só eu tenho corpo, e tanto o espírito como o humano, de fato, só adquirem materialidade através de mim, do meu corpo, sem querer com isso, no entanto, limitar-se ao meu corpo; querendo, antes, ter corpo *próprio*, hipostasiar-se, na identidade que dá à totalidade abstrata dos corpos. Por isso, Stirner chamará as ideias modernas, incluindo o humano e a liberdade (mas também o direito, a sociedade e o Estado), advindas do espírito, de "fantasmas" [*Spuk*] e os modernos que proclamam essas ideias de "possuídos" [*Besessenen*]. As ideias, no entanto, como ele entende, são minhas propriedades. Assim como meus pensamentos são meus e nem por isso *sou* meus pensamentos, também as ideias não me definem, mas eu as uso, de modo egoísta[66]. A ideia de que o único é retirado de uma espécie já exige que se acredite que antes havia aí uma generalidade que este único quer corromper, criando a divisão. A respeito da crítica feuerbachiana sobre o único – da exclusividade dentro de uma espécie, fundamentar a essência da religião – Stirner dirá:

> É claro que Stirner deu alguma validade às palavras "indivíduo", "pessoa em particular", apenas porque todas elas estão submersas na expressão "Único". Mas ele faz isso apenas para aquilo que ele expressamente reconhece na seção "Meu poder", onde ele diz, na p. 275: "Para finalizar, tenho agora que me distanciar daquela expressão dúbia que só quis usar enquanto etc." [STIRNER, 2009, p.269]. (STIRNER, 1978, p.77)

[66] "No indivíduo adulto e egoísta a corporeidade encontra-se enriquecida pelas experiências e possibilidades do reino do espírito, agora compreendido como corpo-próprio, individuado e não objetivável, bem como o sentido apurado dos antigos tornou-se o soberano sentimento de si." (CRUZ, 2012, p.46)

Não é abstrato o único, nem é abstrata sua apropriação, pois ele é sempre significado em ato e nunca esgotado[67]. Desse modo, o princípio de apropriação em Stirner é indissociável do de *criação* (que dá significado às palavras, às ideias, descreve e redescreve): "O nada que sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio" (STIRNER, 2009, p.12)[68]. Já vimos que para ele o espírito é o criador de um mundo espiritual, como o mundo humano é uma criação do *ser* humano, que se apropriou do espiritual, revelando-se (o espírito ao humano) como sua alienação – Deus que é o humano. Identificar o humano com o espiritual – como fazem aqueles que, enfim, querem mesmo é possuir a mim, meu corpo – é o principal contraste com o termo agonista do único como uma apropriação radical, proposto por Sitrner, que leva à afirmação de que só eu crio. Isso tem duas consequências importantes: primeiro, que Stirner é um filósofo da existência e da experiência no mundo como criação e autocriação – pois o único cria, sobretudo, a si; segundo, que toda proposição sobre as coisas é pessoal e egoísta, ou seja, que quando um indivíduo particular se expressa e fala, ainda que em nome de Deus ou da humanidade (da liberdade, do direito, da sociedade, etc), o que ele anuncia é o seu egoísmo. E tudo bem. As ideias não têm fundamento em si, têm uma causa egoísta. Então o mundo espiritual ou o humano enunciado por um indivíduo particular (um pensador, um filósofo, digamos) é, na verdade, criação (ou recriação, significação, *percepção* e até sensação) particular[69].

A filosofia stirneriana é um des-estranhamento do eu, de sua identificação fora de si, do seu corpo, do seu gozo. Os outros particulares, também eles únicos, apresentam-me ideias como se elas não fossem suas (propriedades), particulares, mas estranhas às nossas particularidades e, portanto, como coisas em si, estranhas a mim, no sentido de que não se apresentam como minhas, mas *através* de mim se materializam e como se *através* delas eu me realizasse. Para Stirner, essa mediação, se não a tomo como criação, se a vejo sempre como

---

[67] No exercício de traduzir os versos iniciais do evangelho de João (Jo 1:1), ao usual "Era no início o Verbo", Fausto preferirá "Era no início a Ação" (GOETHE, 2016, p.131 – vv. 1224-37); e, mais à frente, é assim que Mefistófeles ironiza o personagem do "estudante": "Onde um conceito há maior lacuna,/ Palavras surgirão na hora oportuna./ Palavras solverão qualquer problema,/ Palavras construirão qualquer sistema,/ Influem palavras fé devota,/ De uma palavra não se rouba um jota." (Idem, p.193 – vv. 1.995-2.000).

[68] Feuerbach criticou certa ideia de criação, fazendo eco a Spinoza, como expressão do egoísmo – ver o sétimo parágrafo do tópico 2.2 "Ludwig Feuerbach e a essência-genérica humana alienada em Deus"; e também a nota 82 da Parte I.

[69] Ainda no *Rezensenten Stirners*, Stirner dirá: "Szeliga se dá ao trabalho de mostrar que o 'Único', medido pelo seu próprio princípio de ver fantasmas em todo lugar, torna-se o fantasma de todos os fantasmas. Escapa-lhe que o Único é uma frase vazia. Que ele próprio, Szeliga, é o teor dessa frase; ele permite que isso escape de sua atenção. (...) Stirner aventura-se a dizer que Feuerbach, Hess e Szeliga são egoístas. Com isso, Stirner, claro, faz o julgamento idêntico àquele quando ele diz que Feuerbach não faz absolutamente nada mais do que aquilo que é Feuerbachiano, que Hess não faz nada mais do que o que é Hessiano, e Szeliga não faz nada exceto o que é Szeliganiano. No entanto, apenas Stirner lhes deu um título completamente notório." (STIRNER, 1978, p.70-1).

"estranha" à minha posse, eu a torno sagrada[70]. Em última instância, o resultado da apropriação radical é, em certo sentido, uma *dessacralização*[71]. A apropriação não reúne o único e a ideia porque eles nunca foram separados, a ideia não existe fora e estranha ao indivíduo singular[72].

4.4 Alienação, sacralidade e hierarquia

Volto outra vez às formulações com as quais abri o capítulo 1 e este capítulo 4, acrescentando agora o vocabulário dos últimos tópicos. Na experiência de *si* mesmo, num dizer *eu*, esse eu também experimenta sua negação, o não-eu, fora de si, o outro e o mundo. Essa é a importância da concepção dialética. Eu perceberei que é nesse mundo, no qual estou lançado, que existirei enquanto um *si mesmo*; é na relação com o outro, o não-eu, que me ergo, de modo agonista, como um singular – seja esse outro o mundo em geral (físico e simbólico) ou os outros indivíduos singulares, outros *únicos*. Do mesmo modo, eu perceberei que sou eu quem apreendo corporalmente e dou sentido a este outro, porque o outro só pode ser algo se for algo para mim. Na vida prática um indivíduo encontra-se com outros indivíduos, outros que dizem *eu*, mas diferentes de *mim*, e para os quais eu sou o *outro* (o *não-eu* deles). Eles vivem um drama existencial dialético similar e instituem-se a si mesmos a partir de um confronto parecido com o meu (egoísta). Esses outros também se significam a partir de uma apropriação do mesmo mundo que eu (onde, inclusive, estou), querendo tomá-lo para si (inclusive a mim). Entretanto, em um mundo compartilhado, ou seja, um mundo criado e significado por indivíduos, as ideias e instituições – que só podem nascer das cabeças desses indivíduos reais, únicos, das pessoas – irão, com o tempo, nos acordos públicos, hipostaziar-se e aparentarão ter independência de nós. Os indivíduos passam, então, de *criadores* dessas ideias a subordinados delas, mais parecendo até que são suas *criaturas*. É verdade que os acordos coletivos são fundamentais para que nos relacionemos com os outros e com o mundo. Mas é verdade também que se deixarmos de considerar que essas ideias não existem por si,

---

[70] "Do mesmo modo que tu és para nós sagrado através do 'homem' que em ti se aloja, naqueles tempos se era sagrado em razão da mediação de um qualquer ser superior, como o povo, a família ou outros. (...) Contudo quando eu te dou meu afeto porque te amo, porque o meu coração encontra em ti alimento e meu desejo satisfação, isso não acontece em nome de nenhum ser superior cujo corpo santificado tu sejas, nem por eu descobrir em ti um fantasma, um espírito que se manifesta, mas tão-somente por um prazer egoísta: aquilo a que dás valor és tu próprio com teu modo de ser, porque teu ser não é um ser superior, não é superior a ti nem mais universal, é apenas como tu próprio, porque tu és esse ser." (STIRNER, 2009, p.57).

[71] "Não há respeito pelo que expressa o estranhamento do eu: seria um respeito pelo que é abstrato." (PENZO, 1999, p.101).

[72] Ver o antepenúltimo e o penúltimo parágrafo do capítulo 3.

mas por mim, ou seja, se deixo de percebê-las como minhas *propriedades*, elas adquirem caráter de *sagradas*. Com isso, volto à relação que eu tinha em mente no início do capítulo 1, agora de modo melhor acabado, de "minha apropriação" como contraposta à sacralização (do mundo e das pessoas)[73] e "minha alienação" como fundante dessa sacralização. Vejamos agora qual o significado, as implicações e problemas disso em nosso contexto de discussão.

Uma das principais referências nos estudos sobre o assunto, Rudolf Otto, em seu *O Sagrado* (1917), irá definir o sagrado como *numinoso*, uma presença ou percepção divina (OTTO, 2017, p.38, nota 17)[74]. O âmbito do numinoso é caracterizado por uma manifestação (presença), mas que é ao mesmo tempo estranha a mim (divina). Ele, então, o qualifica como estranho [*Fremd*] (idem, p.58) e inquietante [*unheimlich*] (Idem, p.79-80)[75] – uma vez que, apesar de estranho, acontece. O sagrado é, para Otto, *mysterium tremendum*: "o estranho e que causa estranheza [*Fremdartigen*]" (Idem, p.58). De modo muito semelhante, Stirner dirá: "Em tudo o que é sagrado [*Heiligen*] há qualquer coisa de 'inquietante' [*Unheimliches*], isto é, estranho [*Fremdes*], que não nos é familiar [*heimisch*] e não nos aquieta" (STIRNER, 2009, p.51)[76]. Em Otto, o numinoso aponta os sentidos de *superioridade* e *inacessibilidade* absolutas do sagrado (OTTO, 2017, p.43). Este outro, este não-eu que chamo de sagrado, me é estranho e inquietante apenas porque não posso acessá-lo, tomá-lo, transformá-lo. É interessante ver como também Mircea Eliade, outra referência fundamental no assunto, descreve o sagrado em contraponto com o que é próprio, como demarcação que distingue o que é do "*nosso* mundo" e que "não *pertence* ao *nosso* mundo" (ELIADE, 2010, p.17 – grifos meus). Daí Otto definir o numinoso como o *totalmente outro* (OTTO, 2017, p.58-9), o outro que nunca pode ser *meu*, o outro que permanece invariavelmente *outro*. Essa marca do sagrado é, segundo Stirner, a estranheza [*Fremdheit*] (STIRNER, 2009, p.51).

---

[73] O que Hilton Leal da Cruz chamou de "dessacralização da cultura". (Cf. CRUZ, 2012).

[74] Termo que o autor sugere a partir do latim *numen* – atributo do que divino.

[75] A *unheimlich* acontece porque o sagrado é manifestação, que, como nos é estranha, nos inquieta. É o que Eliade chama de *hierofania*, na religião: "O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta" (ELIADE, 2010, p.17). Sigmund Freud escreveu um texto sobre este termo (*O inquietante*, 1917) onde o define como uma aparição. Ele observa a composição da palavra – *heim*, que tem sentido de lar, familiar (*home*), e *un*, que é prefixo de negação – para apontar sua ambiguidade: *heimlich* tem sentido de familiar mas também de protegido, segredo, do que é ocultado, o que guarda, tendo sua negação (*unheimlich*) também sentido de revelação. Assim, por suas "várias nuances de significado", *heimlich* "coincide com seu oposto" e "o que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*". Concluindo que "*Unheimlich* seria tudo o que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu" (FREUD, 2010e, p.337-8). Por isso, Freud diz que a caracterização de *unheimlich* vai além do *nicht vertraut* [não familiar]; e sugere ele mesmo as seguintes traduções do termo: *uncomfortable* (inglês), *inquiétant* (francês), *sospechoso* (espanhol) – acrescentando que "O italiano e o português parecem contentar-se com termos que designaríamos como paráfrases" (Idem, p.332-3). Para nós, o mais importante será observar que em *Totem e Tabu* (1913) Freud também caracteriza como *unheimlich* o *tabu*, que se apresenta como sagrado (*heilige*), "o *sacer* dos antigos romanos" (FREUD, 2012, p.42).

[76] Ferruccio Andolfi observa que Stirner faz essa antecipação de Otto (ANDOLFI, 1996, p.145).

Stirner acredita que o que é para mim *sagrado* é precisamente aquilo que não me é *próprio* [*eigen*] (STIRNER, 2009, p.51). Como exemplo, ele sugere que só não ocupo a propriedade alheia à primeira oportunidade porque, por qualquer motivo (respeito às leis, valorização do trabalho, amizade, etc), sacralizo-a: se "a propriedade dos outros não fosse sagrada [*heilig*] para mim, eu a veria como *minha*, e na primeira ocasião me apropriaria dela" (Ibid); em contrapartida, se "o rosto do imperador chinês é sagrado [*heilig*] para mim, ele será estranho [*fremd*] ao meu olhar e então fecho os olhos a cada vez que ele aparece" (Ibid). O proprietário, aquele que *é-próprio* e dá sentido ao único[77], subverte esse estranhamento porque desconsidera que haja cisão entre existência e essência, e, portanto, mediação. A mediação é esse outro (que, por definição, é diferença) inapropriável por *um* único; e assim a mediação se torna minha alienação, porque é minha exteriorização (quer fazer algo que só eu faço, criar e significar) e meu estranhamento (não é definido por mim mas quer me definir)[78]. Stirner contrapõe apropriação à alienação em seu sentido de mediação, quando ele vê aí a dissolução da diferença entre eu e outro[79] em um terceiro termo entre eu e não-eu, uma vez que a ideia de alienação não prescinde dessa identidade original. O terceiro termo é, na verdade, uma produção individual, ou minha ou de outro; alienar é "descolar" uma ideia do seu *dono*, dando-lhe corpo próprio[80]. Se encontro algo do qual acredito *não poder* tomar posse, este algo é um outro absoluto, um *totalmente outro*. Minha apropriação, assim, contrapõe-se à minha expropriação, meu alienar *para outro*[81] (outro egoísta). Minha apropriação é dessacralizadora porque é disputa, confronto; é trazer para mim, para o corpo.

---

[77] "O único representa uma realidade limite. O único é ainda mais único na medida em que é mais próprio. Unicidade e propriedade expressam um relacionamento no nível de fundamento. De fato, segundo Stirner, ser 'próprio' significa superar a dimensão do estranhamento." (PENZO, 1999, p.56).

[78] "Não existe nem um eu como categoria, nem uma essência do homem, um modelo do eu, um homem racional espiritual, um tipo de homem universal a quem o singular deve se adaptar. A alienação, portanto, entendida como a diferença entre a existência e a essência, entre o sujeito e a substância, para Stirner não é dada como uma divergência ontológica, mas sim como uma construção ideológica." (FERRI, 1996, p.162).

[79] "Hegel descreve a alienação [*Entfremdung*] como uma 'igualdade' e uma 'diferença' entre o eu e a substância que é seu objeto, descreve-a como 'o negativo em geral' [HEGEL, 2008a, p.46 – §37], aquilo que move o processo dialético da história do mundo e da existência individual, visando justamente preencher a 'diferença' entre o sujeito e a substância. (...)" (Idem, p.160-1). Ver o terceiro parágrafo do tópico 1.1 "Dialética, Consciência e Desejo".

[80] "Para Hegel, a diferença, a desigualdade entre o sujeito e a substância (...) é uma diferença real e o negativo é, ao mesmo tempo, a consciência dessa diferença e o que leva o sujeito a preenchê-la, como mostra a *Fenomenologia do Espírito*. Para Stirner, a diferença – a desigualdade que cria a alienação e a tensão que leva à sua superação – entre sujeito e substância (...) para Stirner não é real, é um contraste artificial induzido. " (Idem, p.161-2).

[81] Apesar de não pretender esgotar as definições dos termos postos aqui em questão, é dessa maneira que podemos propor que a *apropriação*, contrapondo-se à *alienação*, contrapõe *propriedade* e *sacraliazação*.

Não é simples tratar da noção de sagrado, porque sua história está intimamente ligada à história humana, uma vez que diz respeito ao contexto da *religião*, que é "um *fenômeno* que desconhece exceção, *presente em todas as culturas*" (MOURA, 2004, p.45). A experiência do sagrado pertence ao âmbito da religiosidade[82]. A religião, no entanto, não é por si um problema, sendo, antes, uma experiência (inclusive importante) entre outras na vida das pessoas, em suas histórias pessoais e coletivas, no modo como se relacionaram com suas questões particulares e na construção de práticas públicas. O *sagrado*, do modo como viemos desenvolvendo até aqui, não guarda apenas a característica de uma experiência, mas de inacessibilidade (que faz oposição direta à apropriação) e de *superioridade*, como vimos em Otto. É na confluência destas características que reside o problema do sagrado quando defrontado com um indivíduo em sua dimensão existencial: sua relação com a *hierarquia*, já que a hierarquia significa a dominação do sagrado (STIRNER, 2009, p.65)[83] – o sentido do sagrado como uma atividade (de apropriar-se de mim). "A hierarquia", segundo Stirner, "é o domínio dos pensamentos, o domínio do espírito!"; e ele diagnostica: "Até hoje, continuamos a ser hierárquicos, oprimidos por aqueles que se apoiam nos pensamentos. Os pensamentos são o sagrado." (Idem, p.96). O problema é a tensão (dialética) com o sagrado, a tomada do que me é próprio pela autoridade hierárquica do *outro*, a negação pelo outro da minha possibilidade de me apropriar.

Que a religião exista e responda a anseios pessoais e coletivos, tudo bem. Não é um problema a presença do incompreensível na experiência individual, na sua relação com o mundo natural, por exemplo, nem da oferta de vocabulários para o que não é da ordem da razão, pois não se trata de uma cruzada contra o sagrado para suprimi-lo do mundo ou da vida particular de cada um, de dar conta de "tomar tudo" absolutamente, nem de defender que o "mistério" deva ser sempre superado, inclusive porque Stirner não faz uma epistemologia totalizante nos moldes hegelianos ou uma normatização panfletária "anti-deus"[84]. Stirner não é um ateísta, é um egoísta; não é ateu, é *próprio*. Mas o sagrado se torna um problema quando inserido culturalmente na forma de um *princípio de relação*, fundamentando minhas relações (e, daí, instituições) ou minha personalidade, de modo a excluir minha propriedade, ou meu ser-próprio, ou minha apropriação. Se uma religião é entendida como uma experiência pública possibilitada por indivíduos, com desejos, anseios e interesses pessoais, e que uso essa

---

[82] *Consagrar* algo é passá-lo "do domínio comum ao domínio religioso" (MAUSS, HUBERT, 2013, p.17).
[83] Ver nota 210 da Parte I.
[84] Stirner não está lançando um projeto de dessacralização geral, do mesmo modo que não está simplesmente produzindo um novo inventário conceitual. É mais como, digamos, uma proposição pessoal de ação e criação, posta em diálogo com outros únicos, inclusive por interesses próprios (como toda proposição feita por pessoas), através, por exemplo, da publicação de seu livro.

experiência para responder às minhas demandas e construções pessoais (meus desejos, anseios, interesses), então eu tomo-a, à religião, para mim – não permitindo nunca que minha prática religiosa deixe de ser dinâmica e interessada (ou "própria"). Assim também com a hierarquia: não é o caso de propor ingenuamente que as hierarquias devam ser abolidas de forma absoluta, mas que possam ser tocadas, tratadas, sempre vistas como meu uso e que, portanto, podem ser desierarquizadas. Ou seja, o sagrado é um problema quando numa relação entre eu e outro o *outro* se põe, digamos, ontologicamente, em lugar *superior e inacessível* a mim, quando esta relação é hierarquizada: "Sagrado é tudo aquilo de que o egoísta não deve se aproximar, intocável, fora de seu *poder*, isto é, acima *dele*" (Idem, p.94). É o caso de Deus no cristianismo e, depois, do que é Humano no humanismo.

Stirner aponta a consequência dessa sacralização na hierarquia entre "eu" e minhas "ideias", na "determinação situada fora [*außerhalb*] de mim" (STIRNER, 2009, p.466). É o que ele chama de "círculo mágico do cristianismo" (Ibid): a necessidade de me determinar por algo estranhado, exteriorizado e superior a mim, hierarquizado. Stirner descreve o *sagrado* que aparece para *mim* como um *não-eu* hierarquicamente superior (ou um *não-próprio*), ao qual pertenço e que, por sua vez, não pode me pertencer. O sagrado, assim, comporta-se como aquela ideia (ou espírito) que cria um mundo de ideias (ou espiritual), onde o *único* fica aí como sua propriedade[85]. Mas Stirner dirá que essas ideias são "apenas nomes" e que "só eu não sou apenas nome", de modo que só eu posso, a partir de mim, criar, dar sentido a – metaforizar, descrever, inventar – esses nomes. Se só eu, único, sou criador, as ideias são minhas propriedades e, para Stirner, não podem mais além do que minha apropriação lhes permite ser: "São todos [crenças e pensamentos] *alienáveis* [*veräußerlich*], uma propriedade minha que posso alienar; e assim como eu os crio, assim os destruo." (Idem, p.462)[86]. A apropriação é, assim, uma desierarquização[87].

A ideologização, ou espiritualização, da cultura é minha alienação mas não no sentido hegeliano, feuerbachiano, baueriano ou marxiano. Em Stirner a alienação do único existe não porque seja uma exteriorização do que "eu realmente sou", da minha essência, que aparece

---

[85] Não é atoa que, comentando o livro de Otto, Carl G. Jung descreve o *numinoso* como "uma existência ou efeito dinâmico não causado por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador" (JUNG, 2008, p.19).

[86] Como em Hegel, que na *Filosofia do direito* dizia que eu só posso alienar [*entäußern*] a minha *propriedade* exatamente porque ela é *minha* (HEGEL, 2010, p.99 – §65).

[87] Por isso, e por sua rejeição à noção de Estado, Stirner foi lido principalmente como anarquista. Penso, entretanto, que essa é uma leitura bastante incompleta do potencial de sua obra. Mais meinteressa vê-lo como filsósofo da Modernidade, acompanhando Crisóstomo de Souza (2018, p.166), mas em sentido modernista – como explorarei adiante. Sobre isso, e sobre as vias de leitura da obra de Stirner, ver *Para uma leitura (modernista) de Max Stirner* (ORNELAS, 2018). Ainda assim, é compreensível e algo importante a relação entre ele e o anarquismo. Mas voltaremos a esse assunto – no capítulo 6 e, especialmente, na nota 170 desta Parte II.

como estranha a mim – como para aqueles autores; mas minha alienação acontece justamente quando delego meu fundamento a uma ideia, eu que não sou mensurável pelo pensamento, eu que sou corpo, autofruição, autocriação. Como Stirner não considera que haja ideias em-si, as ideias que querem me tomar e me definir – e tomar minha vida, meu poder, minhas relações, meu gozo – são ideias criadas por outros egoístas (outras pessoas, corpos, fruições, prazeres, desejos, gozos, poderes, vícios, etc)[88].

Alienação em Stirner significa desapropriação, ao seu modo. E uma vez que as ideias são minhas propriedades (propriedades de um *único*), sou eu quem as alieno, como também eu as tomo. Daí que uma ideia qualquer que me aparece como hierarquicamente superior e independente de mim, como sagrada, eu a tomo ou sou tomado por ela, ou, como ele diz, sou *possuído*. Isso lhe permite sustentar a tese de que o sagrado não é superado na crítica da religião pretendida pelos jovens hegelianos, uma vez que no seu humanismo se preservou a norma geral do sagrado, qual seja: a *alienação* de mim em um *outro* do qual não posso me apropriar – pois ali "eu sou Humano", mas o Humano não sou *eu*, bem como pertenço a um Estado ou a uma Sociedade mas eles não me pertencem, tampouco a Liberdade é minha, ou o Direito, mas, como quer o humanismo, *eu* me definiria por eles:

> No altar do Deus do indivíduo é posto agora o Deus de todos, "o Homem" (*Der Mensch*): "A última finalidade de todos nós é ser homem". Entretanto, como ninguém pode ser totalmente aquilo que está contido na ideia de "homem", o Homem continua a ser, para o indivíduo, um além sublime, um ser superior inatingível, um deus. Mas este é (...) perfeitamente conforme a nós, porque é o "si mesmo" [*Selbst*] de nós próprios: nós mesmo, mas separado de nós e acima de nós. (STIRNER, 2009, p.187)

As consequências desse humanismo, que preserva o âmbito do sagrado, são similares às da religião: a *fundamentação abstrata* e sua consequente *estrutura hierárquica* (Idem, p.87), em última instância autoritária, pois aí pertenço e sou significado por uma humanidade que me é superior e não se define por mim. Em outras palavras: a cisão entre mim (existência) e minha essência é a dissolução da existência na essência, esse *totalmente outro* preservado na

[88] No já citado *O inquietante*, Freud remete-se ao seu *Totem e Tabu* para tratar da experiência psico-social do *unheimlich* no animismo primitivo como uma espécie de projeção cultural da experiência pessoal de estranhamento (consigo, com o próprio domínio do seu próprio inconsciente), uma "superestimação narcísica dos próprios processos psíquicos" (FREUD, 2010e, p.359). Um dos seus discípulos, que se destacou pesquisando (antes mesmo dele e de Jung) as mitologias como experiências psicológicas, Otto Rank (em 1908) afasta-se das teorias que sugerem a origem celeste do mito, mas também daquelas que indicam genericamente sua origem "terrena", para defender a sua origem psicológica (RANK, 2015, p.26-7).

"apropriação humana" – em Feuerbach e Bauer, mas também em Marx[89]. Só a apropriação em sentido radical, a que evoca o único, é aquela que, para Stirner, encerraria esse "círculo mágico do cristianismo".

N'*O único e sua propriedade* Stirner faz uma imagem intensa da apropriação em sua máxima potência dessacralizadora, qual seja, a do metabolismo digestivo: "No dia em que *devorares* [*verzehrst*] *o sagrado*, ele se torna tua *propriedade*! Digere [*Verdaue*] a hóstia e livra-te dela!" (STIRNER, 2009, p.128)[90]. Tornar "tua propriedade" é associado aqui a um ato de "devoração". A metáfora do "comer" – e do *digerir* – o sagrado é a mais extrema quando falamos de uma relação da apropriação em sua radicalidade, uma vez que *comer* é *no corpo* e é um tornar o *outro* que tomo (e como)... *eu* – depois de metabolizado, digerido (afirmando este *eu*). Sendo um expoente da dialética pós-hegeliana, e uma vez que essa dialética é movida por um princípio apropriador, podemos afirmar que Stirner é quem primeiro sugere uma *dialética como devoração*[91].

---

[89] "Feuerbach, Bauer e Marx quiseram produzir *o* homem e ignoraram o homem real – pois real é apenas o homem individual [*einzelne*], tal como vive e age, aqui e agora, como este ou aquele. Todos acreditavam ainda, como os papas da Revolução Francesa, na verdade *do* homem e agiam de acordo com o princípio, cortar a cabeça *dos* homens para servir *ao* homem enquanto tal." (LÖWITH, 2014, p.355).

[90] *Verzehren* no alemão significa "consumo" em sentido geral, onde também pode significar "devorar", "comer". Como Stirner depois o relaciona com *Verdauen*, "digerir", acompanho a tradução portuguesa (e brasileira – ambas do mesmo tradutor), vertendo *Verzehren* por devorar – mas também pelas associações que farei na Parte III com a antropofagia. O segundo termo ali destacado (*Verdauen*), porém, foi traduzido em português como "mastigar", o que altera o sentido da metáfora e no que prefiro acompanhar todas as outras traduções principais. "*Heilige verzehrst*" e "*Verdaue die Hostie*" encontram-se assim traduzidas em, respectivamente, italiano, inglês, francês e espanhol: "*divori il sacro*" e "*Digerisci l'ostia*", "*devour the sacred*" e "*Digest the sacramental wafer*", "*consommes le sacré*" e "*Digère l'hostie*", "*destruyes lo sagrado*" e "*Digiere la hostia*".

[91] Com um importante destaque: mais tarde, em *A ciência natural e a revolução* (de 1850), Feuerbach dirá: "O homem é o que come" [*Der Mensch ist was er isst*] (FEUERBACH, 1971, p.365) – em português perde-se o importante jogo rimado de palavras entre os verbos *ser* [*Sein*] e *comer* [*Essen*], conjugados como *ist* [é] e *isst* [come] (de pronúncias idênticas). Ele já havia usado essa máxima antes (em *A questão da imortalidade do ponto de vista da antropologia*, de 1847), mas com menos destaque do que nesse texto de 1850, onde faz uma espécie de ontologia naturalista-nutricional: "O Ser é um com a comida; Ser é comer; o que é, come e é comido." (Idem, p.361). Em *A essência do cristianismo*, nos seus últimos parágrafos, e como uma ressalva, ele já havia dado ao ato de comer um tratamento especial, referindo-se à concepção cristã da comida e da bebida, o pão e o vinho, como símbolos (e práticas) importantes (FEUERBACH, 2009a, p.272-3). Mas nessa passagem de Stirner a "devoração" se encontra com uma dialética mais poderosa, na sua potência transformadora, enquanto apropriação pessoal radical, no símbolo do metabolismo digestivo (que evoca incorporação, mas também *gosto*).

Capítulo 5

APROPRIAÇÃO, ENTRE STIRNER E MARX

Entre os jovens hegelianos dificilmente encontra-se alguém que passou indiferente a este famigerado livro. Logo que publicado, *O único e sua propriedade* provocou reação nos meios filosóficos – como vimos, imediatamente de Feuerbach, Hess e Szeliga e, mais tarde, de Karl Schmidt e Kuno Fischer. Stirner respondeu-as diretamente em pelo menos duas ocasiões, uma em 1845 (*Os críticos de Stirner*, que citei antes) e outra em 1847 (*Os Reacionários Filosóficos: resposta a "Os sofistas modernos", de Kuno Fischer* – assinando este último como G. Edward, outro pseudônimo). Mas a crítica mais extensa e mais detalhada que ele recebeu nunca foi respondida, porque, apesar de escrita em 1845, só veio a público em 1904: "São Max" [*Sankt Max*], de Marx e Engels. O texto tem o tamanho do livro de Stirner[92] e é a seção mais longa de *A ideologia alemã*, ocupando quase metade da obra. O fato de um pensador da envergadura de Marx mobilizar-se (com Engels) no afã de um volume tão minucioso e espesso para criticar *O único e sua propriedade*, junto com a impossibilidade de termos uma resposta de Stirner, faz desse o mais interessante debate interno da esquerda hegeliana – e provavelmente o mais relevante, haja vista que Marx não teve outro "adversário" que lhe desse tanto trabalho, nem Stirner teve crítico que lhe despendesse tamanha atenção.

Percebemos a relevância do livro de Stirner também a partir dessas reações, claro, mas principalmente observando as mudanças de posições filosóficas que os autores teriam depois de lê-lo, o que implicou em uma mudança de direção do próprio movimento jovem hegeliano – e quiçá no seu fim, como, por exemplo, sugere José Crisóstomo de Souza (Cf. SOUZA, 1992, p.56). Depois de ser duramente criticado n'*O único* e ter seus contrapontos respondidos por Stirner, Feuerbach se viu obrigado a admitir algumas das acusações stirnerianas e, mais à frente, reviu alguns aspectos da relação Gênero-Indivíduo, não mais subjugando o último ao primeiro[93]. Aliás, assim que o livro foi lançado, Feuerbach escreveu ao seu irmão (Friedrich – em novembro de 1844) descrevendo-o como "espirituoso" e "genial", obra do "autor mais genial e mais livre que já conheci" (FEUERBACH, 1988, p.416). Ruge, um dos grandes feuerbachianos da época, foi rápida e facilmente influenciado pelo livro stirneriano

[92] Sobre isso, na carta a Max Hildebrand de 1889, Engels relata: "(...) a crítica é tão espessa quanto o próprio livro. Ela nunca foi impressa e os manuscritos ainda estão comigo, até onde os ratos não comeram." (ENGELS, 1967b, p.293).
[93] Ver nota 141 da Parte I.

(MACKAY, 2010, p.162)[94]. Bruno Bauer, de imediato, "sentiu profundamente que Stirner 'havia passado por cima e acima dele', em caminhos que ele não conseguia acompanhar." (Idem, p.130); depois escreveu em 1845 o seu *Caracterização de Feuerbach*, que Marx e Engels descrevem como uma cópia desastrada dos argumentos de Stirner contra Feuerbach (MARX, ENGELS, 2007a, p.102). Moses Hess (que também criticou Stirner, em *Os últimos filósofos*, e foi por ele respondido) já havia, de todo modo, se afastado criticamente de Feuerbach[95]. Destacarei aqui, em especial, o caso de Marx.

É significativo observar a virada marxiana no curto intervalo de um ano, no meio do qual *O único* aparece. Em agosto de 1844 Marx escreve a Feuerbach, remetendo-lhe seus escritos sobre filosofia do direito, onde elogia os seus *Filosofia do futuro* (1843) e *A essência da fé* (1844) dizendo que "apesar de seu tamanho limitado, tem mais peso do que toda a literatura alemã atual agrega" e que eles tem "uma base filosófica para o socialismo", concluindo: "A unidade dos homens [*Menschen*] com o humano [*Menschen*], (...) o conceito [*Begriff*] de gênero humano [*Menschengattung*] saído do céu da abstração para a terra real [*wirkliche*], o que é ele senão o conceito de sociedade!" (MARX, 1963a, p.425). No final desse mesmo ano aparece o livro de Stirner. Logo que Engels o leu – ainda nas provas tipográficas que o editor Wigand lhe mandou –, falou sobre ele com Marx por carta[96] e no ano seguinte ambos estavam escrevendo *A ideologia alemã* para criticar Stirner e (novamente) Bauer, mas agora também Feuerbach(!) – que aparece como um decidido substancialista no "Concílio de Leipzig"[97]. Vamos lembrar também que nas *Teses ad Feuerbach* (1845) o que, para Marx, falta ao materialismo feuerbachiano é justamente a *subjetividade*.

A devastadora revisão da esquerda hegeliana feita por Stirner mexeu com o feuerbachiano Karl Marx (que também foi antes um baueriano). Ou talvez Marx já entendesse mesmo a necessidade de um afastamento daquele vocabulário imediatamente pós-hegeliano, e começasse isso justamente no rompimento com Bauer, apesar de fazê-lo adotando fundamentalmente o pensamento de Feuerbach, para depois também criticar este último.

---

[94] "Em carta à sua mãe, datada de 17 de dezembro de 1844, Arnold Ruge (...) afirma que *O Único* é 'o primeiro livro de filosofia legível em toda a Alemanha' e que seu efeito não poderia ser senão 'emancipador' e que Stirner seria 'o escritor mais livre que ele já conheceu'." (CRUZ, 2012, p.24, nota 18).

[95] Antecipando a crítica que Marx faria nas *Teses* de 1845, Hess escreveu em 1844 que "quando 'Feuerbach diz que a essência de Deus é na verdade a essência do homem, e que a teologia é antropologia', deixa de acrescentar que 'a essência do homem é o ser social' e a sociedade." (*apud* SOUZA, 1992, p.36).

[96] "Você já deve ter ouvido falar do livro de Stirner 'O único e sua propriedade' (...). [Otto] Wigand me enviou as provas tipográficas, que levei para Colônia e deixei com Hess. (...) você o conhece, o Schmidt de Berlin, que escreveu sobre os *Mystères* nas publicações de [Ludwig] Buhl" (ENGELS, 1963, p.11) – carta a Marx de 19 de novembro de 1844. Voltaremos logo mais a esta carta.

[97] "E eis que agora ela [a autoconsciência baueriana] já engoliu o mundo inteiro, menos essa *hyle*, a substância, que o gnóstico Feuerbach guarda a sete chaves e da qual não aceita abrir mão." (MARX, ENGELS, 2007a, p.98).

Como bem observa José Crisóstomo de Souza, "Stirner como que escreve uma 'ideologia alemã' antes de Marx e Engels" (SOUZA, 1992, p.29):

> (...) pois – tal qual estes – procura deixar para trás também os correligionários mais próximos. E porque pretende romper com o próprio campo da filosofia, em que se confrontam essas posições. Isto é, romper com os domínios do pensamento, dos quais Hegel continuava sendo o grande senhor. (Ibid)

Meu percurso até aqui consistiu em colocar a questão da dialética como apropriação a partir de Hegel, observando seus desdobramentos que orientarão esses dois pensadores (Marx e Stirner), os quais tomo, neste meu estudo, como paradigmas contemporâneos. O fato de Marx ter aberto uma discussão com Stirner sem que este tenha podido respondê-lo não nos impossibilita de buscar essas respostas na obra stirneriana e, a partir daí, compreender o debate entre ambos[98]. Stirner menciona Marx apenas uma vez, numa nota de rodapé, como exemplo da "religião humana", a "última metamorfose da religião cristã", que quer "me tornar um 'autêntico ser da espécie'" (STIRNER, 2009, p.227, nota)[99]. É assim que Marx entra no caldo da "ideologia alemã" stirneriana. Já sabemos que na visão de Stirner o *humano*, como tratado pelo materialismo alemão do século XIX, preserva a "marca do *sagrado*", o *estranhamento*. O humano é mais uma *alienação* – de mim –, pois é por si um vazio, que precisa ser significado por um corpo real, não-abstrato (Idem, p.42): *eu*. Dessa maneira, se Stirner chegou a identificar Marx com a alienação humanista do indivíduo único, associando-a à sua forma social e política, para incluí-lo no grupo dos "ainda hegelianos", isto é, espiritualistas, idealistas, substancialistas, essencialistas, religiosos, realizadores do cristianismo, então podemos dizer que, se tivesse a oportunidade de conhecer o desenrolar do pensamento de Marx, ele provavelmente não mudaria tanto assim de opinião. O detalhe é que a crítica de Karl Marx a Max Stirner também se parece bastante com essa.

---

[98] Debate que (entre outras coisas) devemos, principalmente, à obra de José Crisóstomo de Souza, especialmente no seu *A Questão da Individualidade* (1993), mas também antes, em *Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano* (1992), aí dentro de uma narrativa maior sobre os jovens hegelianos em geral.

[99] E aqui ele indica a página de *Sobre a questão judaica* onde Marx dirá: "Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornando *ser genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas 'forces propres' [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*." (MARX, 2010b, p.54) – sobre o contexto dessa obra de Marx, ver o capítulo 3, terceiro parágrafo.

5.1 A pendência entre Marx e Stirner: apropriação e idealismo

Quando leu *O único e a sua propriedade* Engels escreveu para Marx (este em Paris), já em novembro de 1944, fazendo essas interessantes observações:

> St[irner] (...) é um idealista transformado em materialista e empirista. (...) Nós não temos que jogá-lo de lado, mas explorá-lo como a expressão perfeita da loucura existente e, *revertendo-o*, continuar a construí-lo. Este egoísmo é tão levado a extremos, tão absurdo e ao mesmo tempo tão autoconsciente, que ele não pode se manter por um momento em sua unilateralidade, mas deve imediatamente se transformar em comunismo. (...) E é verdade é que devemos primeiro fazer uma coisa por nossa própria causa, egoísta, antes de podermos fazer algo a respeito – que, nesse sentido, mesmo à parte de quaisquer esperanças materiais, também somos comunistas por egoísmo, por egoísmo queremos ser *humanos*, não meros indivíduos. (ENGELS, 1963, p.11)

Engels concorda com Stirner sobre rejeitar o *humano* de Feuerbach que, vindo de Deus, "ainda é coroado com a auréola teológica da abstração" (Idem, p.11-2)[100]. Ele aqui relata para Marx que acredita que para se chegar ao humano deve-se "partir do eu, do indivíduo empírico, corpóreo" de Stirner (Idem, p.12); e que, se o indivíduo corpóreo é a base para o humano, o ponto de partida é mesmo o egoísmo (Ibid). Conclui ainda, sobre Stirner, que ele "aparentemente tem mais talento, independência e diligência do que os 'Livres'", mas o vê ainda caindo da abstração idealista numa abstração materialista (Idem, p.13). Por isso ele quer explorá-lo e partir dele. Já a recepção de Marx foi menos animada e em *A ideologia alemã* ele, junto com Engels, tratou de pôr Stirner, sem aqueles elogios, como expoente da abstração ainda ideológica, hegeliana... religiosa. Na seção que lhe foi destinada, as duas partes de *O único e sua propriedade*, "O homem" e "Eu", são chamadas de, respectivamente, "Antigo testamento" e "Novo testamento" (o que também está antecipado na carta de Engels – Idem, p.13). Já o próprio Max Stirner é chamado de "São Max" – e Bruno Bauer é "São Bruno" (mas, como já observei, diferente de Feuerbach, que respeitosamente não recebe título de santo, o que também é significativo).

---

[100] Essa crítica se desdobrará no ano seguinte n'*A ideologia alemã*. Insisto: é uma rejeição que antecede imediatamente essa volumosa obra de Marx e Engels, e que Engels compartilha com Marx na carta citada três meses após Marx declarar a superioridade do conceito de gênero humano em Feuerbach, identificando-o com o próprio sentido de sociedade. Na carta Engels diz ainda que Hess tinha razão na crítica a Feuerbach (ver nota 95 desta Parte II), mas que também ele (Hess) – outro alvo direto de Stirner – sofre de algumas "aberrações idealistas", pois sempre está às voltas com "assuntos teóricos" e "categorias" (ENGELS, 1963, p.12).

N'*A ideologia alemã* Marx se esforça em mostrar a filosofia stirneriana como partindo de uma história que toma o "desenvolvimento do indivíduo reduzido à evolução da sua consciência" (SOUZA, 1993, p.17), a história de um "idealista especulativo" (Idem, p.34) em seu "método de apropriação das concepções em curso" (MARX, ENGELS, 2007a, p.196); para, com isso, fundamentar o *único* no "desejo piedoso" hegeliano do "pensamento sem pressupostos" (Idem, p.418), pois, ainda segundo Marx, o que ele almeja é justamente o celestial[101]. Marx acredita que é Stirner quem "põe" o "reino do espírito" para prová-lo entre os jovens hegelianos, "de uma maneira que desde o início o pressupõe" (SOUZA, 1993, p.42); ou, em outras palavras, para ele Stirner "é quem na verdade povoa o mundo de assombrações" (Ibid): para Marx, depois de os jovens hegelianos progressivamente "canonizarem" o mundo, Stirner "pôde santificá-lo *en bloc* e, com isso, liquidá-lo de uma vez por todas." (MARX, ENGELS, 2007a, p.84).

Tomando o argumento stirneriano como defasado material e historicamente, pois "separa a representação do objeto de sua base empírica", a crítica de Marx "entende que a relação real do indivíduo com o objeto é também inteiramente objetiva e não passa pela representação que se tenha dela" (SOUZA, 1993, p.135), algo que se afina à sua crítica a Feuerbach, nas *Teses* (escrita no mesmo ano do *Sankt Max*), de que o sujeito implicado nesta reflexão é *posto* (materialmente, social e historicamente). O "hegelianismo" stirneriano estaria, assim, para Marx, na hiper-subjetivação dessa narrativa, radicalizando a autoconsciência criadora e apropriadora, proprietária burguesa e cristã de Hegel; um idealismo extremo, que toma o mundo como *pensado* (abstratamente) por mim, o "único". Isso o leva a reduzir o nominalismo stirneriano a uma sacralização da linguagem – pois descola-se, aliena-se, do seu criador real[102]: "Sancho é obrigado a sair à procura da pedra filosofal, da quadratura do círculo e do elixir da vida, de uma palavra que, como palavra, possua a força mágica de guiar do reino da linguagem e do pensamento para a vida real." (MARX, ENGELS, 2007a, p.429)[103].

---

[101] "O que tira o seu [de Stirner] sono não são os bens deste mundo, os tesouros que serão devorados pelas traças e pelas ferrugens, os capitais de seus colegas Únicos, mas sim o tesouro celeste, o capitais de Deus, da verdade, da liberdade, da humanidade, etc." (MARX, ENGELS, 2007a, p.124).

[102] "Para os filósofos, uma das tarefas mais difíceis que há é a de descer do mundo do pensamento para o mundo real. A realidade imediata do pensamento é linguagem. Assim como os filósofos autonomizaram o pensamento, também tiveram de autonomizar a linguagem num reino próprio. Esse é o segredo da linguagem filosófica, na qual os pensamentos, como palavras, possuem um conteúdo próprio. O problema de descer do mundo dos pensamentos para o mundo real se converte no problema de descer da linguagem para a vida." (Idem, p.429).

[103] "Sancho" é um dos apelidos pelos quais Marx chama Stirner: "Os longos anos de contato com Dom Quixote contaminaram Sancho a tal ponto que ele não nota que essa sua 'missão', essa sua 'vocação' nada mais é que uma consequência da crença em seus volumosos livros filosóficos de cavalaria." (Ibid)

A alienação em Stirner, ainda na leitura marxiana, seria a redução de todo não-eu à relação de *estranhamento* para o eu; e, se transformo tudo de *estranho* em *Sagrado*, a minha apropriação significaria, stirnerianamente (como vista por Marx), que todo objeto é minha representação (Idem, p.272-3). Para Marx, o *único* stirneriano "não possui nenhum outro conteúdo além do possuidor mais a determinação filosófica da 'relação negativa consigo mesmo'", onde o que ocorre é "o mesmo que se dá com a ideia absoluta (...) e com a personalidade absoluta [de Hegel]" (Idem, p.236); o egoísmo pouco *empírico* (para usar um termo de Marx) hegeliano e stirneriano[104]. Ele associa "apropriação" em Stirner a "expressões positivas para a negação do que foi posto como estranho ao eu" (Idem, p.287). Assim, reduzindo "Tudo à expressão clássica, completa, ao declarar que esse Tudo [Feuerbach, socialismo, sociedade burguesa] é 'um outro exemplo do Sagrado'" (Idem, p.275), Stirner repetiria, segundo Marx, a relação da dialética hegeliana de tese-antítese, onde a apropriação é uma superação do estranhamento de mim com o outro que me pertence pois idêntico a mim, ou seja, são ambos sagrados (entre único e propriedade), parte de uma identidade.

Sob nenhum aspecto essa minha apresentação geral do que Marx faz por mais de trezentas páginas[105] pretende alcançar todos os pormenores de sua crítica a Stirner. Ele aborda *O único e sua propriedade* ponto a ponto, cada assunto e cada tópico de cada capítulo do livro. O importante é destacar duas coisas: (1) como Marx dá um salto significativo em seu pensamento depois do embate com Stirner, através da recuperação do "sujeito" vivo, real, individual, para o materialismo (na *Ideologia*, em especial nas *Teses ad Feuerbach*), de modo a modificar decisivamente a sua dialética[106]; e (2) que, no conjunto, Marx tenta reverter o avanço stirneriano contra o próprio Stirner, acusando-o de tudo que ele aponta nos outros filósofos da Modernidade em seu tempo.

Na ausência de uma resposta direta a Marx dada pelo próprio Stirner, recorremos à obra desse filósofo para ponderar a detração marxiana. Isso é possível por um fator em especial, que faz com que a crítica séria de Marx não caiba tão perfeitamente assim em Stirner: que Stirner é quase um anti-filósofo, como sugeri antes, que não comporta o recurso do argumento antitético como *superação*, do discurso mais revelador do outro ou da realidade

---

[104] "Em Hegel, a alienação é objetivação e a (re)apropriação é a superação da objetividade como uma relação alienada – 'que não corresponde à essência do homem'. Portanto, a reapropriação da essência objetiva do homem ('engendrada' como 'estranha') não significaria para Hegel somente a supressão de sua autonomização com relação aos homens, mas também de sua objetividade." (SOUZA, 1993, p.137).

[105] Ao menos na clássica edição alemã das obras completas de Marx e Engels da *Dietz Verlag* (de 1978) – vol. 3.

[106] Como tratei no capítulo 3, onde vimos a diferença do sentido de apropriação e alienação entre os *Manuscritos* de 44 e a *Ideologia* de 45.

do mundo (ou da história), de modo que o extenso livro stirneriano cheio de palavras e argumentos, quando recebe uma extensa crítica cheia de palavras e argumentos, é como se dissesse, antes, que o que há mesmo ali, no fim das contas, é Stirner fazendo stirnerianismo e Marx fazendo marxianismo[107], cada um tentando colocar-se num debate por interesse próprio e agonisticamente. É a escada de Sexto Empírico, que serve (sem um valor em si mesma, mas no seu uso)[108] como autocriação, construção pessoal, egoísta, e nunca como a possibilidade do consenso de um "ponto de vista" especial (histórico, por exemplo, ou epistemológico), como assunção essencial ou como inflação especulativa, que desfaça essa diferença dada entre dois particulares: "Nas suas mãos, a filosofia vira apenas um discurso prático, retórico, persuasivo, coloquial (algo como em Montaigne, por ex.), aforístico, irônico, na primeira pessoa, e, bem entendido, nada retumbante – um discurso terapêutico." (SOUZA, 2018, p.167)[109].

Nesse debate, as descrições possíveis que um pode fazer do outro como "ainda religioso" indica que o que existe são pressupostos dos quais ambos não abrem mão, com os quais um lê o outro e, no fim, permitem até que se acusem entre si das mesmas coisas. O fato é que Stirner admite exatamente isso, buscando afirmar, então, o que há de mais irredutível num "ponto de vista", o corpo vivo, instintivo, gozante, eu, e daí a posição desse corpo inesgotável, qual seja, o egoísmo, quando Marx quer ainda definir esse corpo, definir sua essência e normatizar sua atividade[110].

Podemos dizer que ainda Marx, para uma leitura stirneriana, acompanha as abstrações do tipo hegelianas quando mantém a cisão sujeito-objeto para superá-la, o que sempre ocorre no objeto, mesmo que o objeto seja tomado como materialmente social; e que quer, a partir daí e não por acaso, assumir sua perspectiva (de Karl Marx) como a perspectiva histórica e social *humana*[111]. O "sentimento de juventude" de quem quer ocupar o "ponto de vista celestial" (STEPELEVICH, 2005, p.171) e que Stirner encontra em Feuerbach também se

---

[107] Quando Giorgio Penzo diz que "O filosofar de Stirner significa para Marx a morte da filosofia" (PENZO, 1996, p.506), ele indica que a filosofia ocupa para Marx esse lugar do saber discursivo, do argumento e do pensamento, coisas que são desinfladas na dialética existencial stirneriana.

[108] Ver nota 56 desta Parte II.

[109] "O conceito de algo é uma palavra cujo sentido é estabelecido a partir da sua relação com outras palavras, e não comigo. Ele seria a própria manifestação do Sagrado na linguagem. Dissolvê-lo implicaria tomar toda frase, toda asserção, em sua relação a mim o que não implica afirmar que o não-eu, ao qual as palavras se referem, deva sua existência a minha atividade. Para Stirner, o mundo, entendido como não-eu, existe, mas não o conteúdo presente em nossas asserções sobre o mundo. Estas últimas dependem da relação que eu estabeleço com tudo que me cerca. Segundo esse ponto de vista o indivíduo é o princípio e o fim do sentido das frases." (CRUZ, 2012, p.63-4).

[110] "(...) Stirner poderia dizer que Marx dá à relação com o objeto (*minha* relação), e ao próprio objeto uma objetividade e uma independência tais que aquela e este não tem" (SOUZA, 1993, p.135-6).

[111] Ver os dois últimos parágrafos do tópico 3.4 "História e natureza" do capítulo 3, assim como o antepenúltimo e o penúltimo parágrafo do tópico 3.5 ("Marxismo, Hegelianismo e Modernidade").

aplicaria ao projeto crítico e político de Marx. Na Modernidade stirneriana, *eu* é que "*me* encontro *por detrás das ideias* precisamente como seu criador e proprietário [*Eigner*]" (STIRNER, 2009, p.21). A questão para Stirner não é, como vimos, tratar o mundo enquanto povoado de ideias sagradas e prescindir de seu caráter empírico, contra as quais ele colocaria sua ideia, ou tomaria as ideias sagradras para si, dessacralizando-as para sacralizar *o único*, tal como descrito por Marx. Não, pelo contrário: o que há nele é a existência material-empírica (como Engels viu antes), corpo e prazer, poder, barganha, interesse, instintos, que orientam nossa atividade com os outros e aí também nossas relações, nossos pensamentos e ideias, onde o problema é que essas ideias se apresentem como *corpo*, materialidade, empiria, mas destituídas de prazer pessoal, de vontade, de *interesse*!, ideias... sacralizadas. A operação stirneriana parece apenas superficialmente com a feuerbachiana, mas possui uma diferença decisiva: Feuerbach diz, Deus é o humano, identificando Deus com o humano e pondo o humano no lugar mediador de Deus, enquanto Stirner diz o humano sou eu, para o que não há nome, condicionando o humano ao corpo particular sem com isso colocar-se "no lugar" do humano, antes justamente rejeitando esse lugar (outrora de Deus).

A rejeição da separação entre existência e mediação, que, para Stirner, funda a religião (cuja meta é religa-las), pode se aplicar ao pensamento marxiano. Marx faz isso ao sustentar (na *Teses*, por exemplo) que seus textos são o *ponto de vista* não apenas dele, Karl Marx, mas da *humanidade socializada* (Tese 10), que seria a verdadeira *essência humana* (Tese 06), ou seja, que ele alcança (pela reflexão teórica-filosófica) o próprio ponto de vista da minha (aí sim, de Rodrigo, ou de Stirner) mediação; e a inserção da subjetividade no materialismo feuerbachiano (Tese 01) não é para refutar Feuerbach, ou rejeitar o lugar de Deus ocupado pelo humano, mas para completar a leitura feuerbachiana[112] e mostrar a práxis como essência da vida humana social (Tese 08), coisa que deve ser compreendida (interpretada) pelos filósofos para que se transforme o mundo (Tese 11) pela atividade humana "racionalmente entendida como *prática revolucionária*" (Tese 03). Marx também concorda que a mediação seja o fundamento da religião; em *Sobre a questão judaica* ele dizia isso: "A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*." (MARX, 2010b, p.39). Mas nunca abriu mão do seu lado feuerbachiano no que diz respeito à leitura de que esse humano [*Mensch*] (agora socializado) ainda e sempre incorrerá, como

[112] Na Tese 01, lembremos, Marx diz que "a realidade, o sensível, só [*nur*] é apreendido sob forma do *objeto* ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente" (MARX, 2007, p.533); ou seja, o materialismo não deve tomar a realidade *só* como "objeto, contemplação", mas *também*, quer dizer, *além de tomá-la assim*, ele deve ainda toma-la subjetivamente, como atividade humana, prática. Marx é uma versão da dialética, em última instância, objetivante, mas não ingênua.

mostra Stirner, em ser um mediador[113]. Isso é ao que Stirner expõe Marx se lermos *O único* em contraste com esse último, mas também o faz quando rejeita expressamente o comunismo e o socialismo[114]. Se Marx admitisse inteiramente os argumentos de Stirner estaria rompendo com tudo aquilo que sustentava seu pensamento teórico e prático[115].

Stirner entende que o que diferencia o socialismo do liberalismo político é que para este o *Estado* é o único a *mandar*, para aquele a *sociedade* é a única a *ter*: "Temos então de abolir a *propriedade pessoal*. Ninguém deve ter nada; todos devem ser miseráveis [*Lumpen*]. A propriedade deve ser *impessoal*, pertencer à... sociedade" (STIRNER, 2009, p.153). O resultado disto, para ele, é que "Esta foi a segunda rapina cometida sobre o 'pessoal' no interesse do 'humanitarismo'. Roubam-se ao indivíduo o comando e a propriedade; o Estado leva o primeiro, a sociedade a segunda" (Idem, p.154). Assim como acontece com qualquer "dever ser", as determinações da *sociedade humana* (ou *humanidade socializada*) de Marx ainda se prestam ao posto de Espírito moderno. Stirner, que rejeita as mediações *estranhas* a mim, classifica a sociedade comunista como mais uma forma de sacralização[116] das minhas relações. Não são proprietários, dirá Stirner, "nem Deus nem o homem [*Mensch*] (a 'sociedade humana' [*menschliche Gesellschaft*]), mas o indivíduo [*Einzelne*]" (Idem, p.323).

Se pensarmos no hegelianismo como a filosofia da máxima tensão sujeito-objeto em sua forma dissolvedora espiritual, podemos ler o movimento jovem hegeliano como uma problematização do sujeito (coisa que ganhou uma posição especial em filosofia depois do idealismo alemão), em sua des-espiritualização. Acredito que o limite do sujeito no movimento jovem hegeliano é esta forma não-abstrata stirneriana[117], que acaba com a própria polarização de modo não conceitual, pela atividade existencial dada, acabando também com o próprio dualismo (não numa religação, mas porque não parte da cisão abstrata que o antecede)

---

[113] Por isso a emenda (nas *Teses*) acaba saindo, se não pior, mais idealista do que o soneto (feuerbachiano).

[114] Poderíamos pensar que, do mesmo modo que Marx diz para Hegel "O trabalho que Hegel unicamente conhece e reconhece é o abstratamente espiritual." (MARX, 2009, p.124), Stirner poderia dizer para Marx: "A subjetividade que Marx unicamente conhece e reconhece (a partir das *Teses*) é a abstratamente humana".

[115] "O jovem Marx e Stirner encontram-se no esforço comum para eliminar o momento 'teológico' da problemática idealista de Hegel e dos jovens hegelianos, mesmo que essa dimensão seja superada de maneira diferente. Por outro lado, Marx não pode reconhecer Stirner como seu companheiro de luta." (PENZO, 1999, p.37).

[116] "Volta-se a acreditar que a sociedade nos *dá* o que precisamos, e por isso *temos um dever* para com ela, lhe devemos tudo. Continuamos a querer *servir* uma 'suprema instância que concede todos os bens'. Que a sociedade não é nenhum Eu que possa dar, conceder ou garantir, mas um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que não temos deveres sociais, tão somente interesses para cuja concretização a sociedade deveria servir; que não devemos sacrifícios à sociedade, mas que, antes, a sacrificar alguma coisa, então a nós próprios – em tudo isso não pensam os socialistas (...)". (STIRNER, 2009, p.161)

[117] Defendi isso alhures (Cf. ORNELAS, 2015) a partir da ideia de "ascensão e queda do Sujeito no movimento jovem hegeliano", de José Crisóstomo de Souza (Cf. SOUZA, 1993).

e, enfim, ultrapassa mesmo a categoria de "sujeito". Stirner é um limite pois entende a contraposição ao sagrado como apropriação, mas notando este sagrado em sua estrutura geral existencial e política (religiosa ou ateísta), *cultural*; e quer essa apropriação radicalizada pelo (não-)sujeito *único* singular e corpóreo. Daí que, ao invés de "resolver" o *espírito* do hegelianismo, a inserção marxiana da subjetividade no materialismo mais o idealiza, na verdade, pois completa sua polarização tensionadora e identificadora (da identidade) – no chamado "materialismo dialético"[118].

5.2 Espírito da negação vs. rebeldia afirmativa

Tratei bastante do historicismo totalitário de Marx no capítulo 3 como um determinismo idealista. Podemos conflui-lo agora com o que chamei de persistência do espírito, a renitência hegeliana, ou o "círculo mágico do cristianismo" (ou ainda da metafísica); e vejamos como Stirner pode lhe oferecer um contraponto internamente a uma apropriação dialética que não incorra no mesmo vício "religioso", se é que isso não acontece[119]. No capítulo onde o discutimos, passamos pela forma que Marx dá à apropriação e à alienação e pudemos concluir que, mesmo com importantes mudanças, há na sua dialética problemas de uma "genética" hegeliana, principalmente, na sua concepção de história, e feuerbachiana (também hessiana), na sua noção de ser social – como verdadeira essência humana. Daí que ainda em Marx, sob um olhar stirneriano, encontramos o espiritual, a totalidade mediadora, unificadora, determinista, essencial e sagrada. Sobre seu tempo, Stirner disse que "As ideias tinham ganho corpo em si mesmas, eram espectros [*Gespenster*], tal

---

[118] Termo, como indiquei, sugerido por Engels (ver nota 187 da Parte I). Depois, "materialismo dialético" e "materialismo histórico" foram associados e diferenciados pelos aspectos, respectivamente, teóricos e práticos, sem os separar (já que o primeiro tem por meta a prática e o segundo tem por fundamento a teoria do primeiro), por Josef Stálin em um conhecido texto de 1938 (parte do *História do Partido Comunista (bolchevique) da URSS*): "O Materialismo dialético é a concepção filosófica do Partido marxista-leninista. (...). O Materialismo histórico é a aplicação dos princípios do materialismo dialético ao estudo da vida social, a aplicação dos princípios do materialismo dialético aos fenômenos da vida da sociedade, ao estudo desta sociedade e de sua própria história." (STÁLIN, 1953, p.54).

[119] Tal percurso pode soar desproporcional, uma vez que já me esforcei para mostrar problemas em Marx no capítulo referente ao seu pensamento e que agora, confrontando-o com Stirner, me inclino mais a expor as suas fragilidades do que as desse último. Conduzi assim porque, primeiro, Marx exercitou amplamente seu arsenal teórico contra Stirner, o que este último não pode fazer em resposta direta, de modo que seus leitores têm mais o que explorar aí do que em Marx. Segundo, porque Marx tem uma presença pública mundial importante, parecendo-me mais relevante lidar com ele, isto é, tomá-lo (evitar sacralizá-lo) – o que não é fácil de fazer (e precisamos, então, de um Stirner, entre seus imediatos, para nos ajudar). Terceiro, porque Stirner é um autor ainda mal assimilado (normalmente via Marx) e não é sem sentido lhe fazer justiça (já que para Marx sobram – e soçobram – defensores), pelo seu interessante potencial de matriz filosófica da Modernidade, coisa que também pretendo deixar clara neste trabalho. O primeiro paradigma tomado por esta pesquisa (a apropriação na dialética) é coroado por Marx, o segundo (a apropriação radical) é inaugurado por Stirner; e os usos de ambos me permitirão propor um terceiro (a antropofagia), em diálogo com eles, sugerido por Oswald de Andrade.

como Deus, o imperador, o papa, a pátria etc" (STIRNER, 2009, p.21); e não é Marx mesmo quem anuncia, sobre o seu comunismo, que ele era "Um espectro [*Gespenst*]" que rondava a Europa (MARX, ENGELS, 2007b, p.39)?

Como já discutimos, além da cisão (entre existência e essência, ou entre eu uma mediação), é a "reunião" que define a religiosidade – expressa na reunião do homem com Deus, a identificação entre ambos, criador (sagrado) e criatura, preservando, claro, a criatura subordinada ao criador[120]. A própria dualidade é a questão; e ela é para Stirner uma construção ideológica, não um dado ontológico[121]. O criador não se identifica como aquilo que cria, porque o único não pode ser definido – nenhuma ideia ou nome que eu formule (que eu crie) é *igual* a mim. A apropriação radical stirneriana é uma tensão agônica; a apropriação marxiana é aquela superação da diferença, a igualitarização[122]. A unicidade no único[123], de Stirner, é o seu ser-próprio[124]; em Marx, a identidade humana (política, social e natural), desemboca numa totalidade essencial teleológica, na história[125]:

> Em total contraste com Marx, Stirner acredita que o problema do mundo moderno não resulta de os homens estarem opostos uns aos outros, mas de não o estarem de forma mais completa. Sua fraqueza reside em não estarem ainda inteiramente separados, em buscarem ainda uma "comun-idade". (SOUZA, 1993, p.147)

O contraponto Stirner-Marx é aquele entre apropriação pessoal e emancipação humana (Cf. SOUZA, 2018), que no campo das *minhas relações*, da experiência do único nesse mundo com outros egoístas, levanta outros contrapontos importantes, como entre *associações* e *sociedade*, *revolta* e *revolução*, *propriedade* e *comunidade*. Elas guardam ainda as divergências entre contingência biográfica e determinação histórica, que aparecem na busca espiritual (e hegeliana) pela perspectiva da totalidade, que tem a ver com a diferença entre o "ponto de vista" da humanidade (socializada), de Marx, e o "ponto de vista egoísta"

---

[120] Ver nota 43 da Parte I, sobre a origem da religião como *religare* ou como *relegere*. Àquela nota podemos acrescentar agora a observação de Jung: "Religião é – como diz o vocábulo latino *religere* – uma *acurada e concienciosa observação* daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de 'numinoso' (...)." (2008, p.19).

[121] Ver o comentário de Enrico Ferri na nota 78 desta Parte II.

[122] Ver o quinto parágrafo do tópico 3.3, "Crítica da economia política".

[123] "(...) poderemos aceitar tal coisa? Que 'nossa essência' seja posta em oposição a *nós*, que sejamos divididos em um eu essencial e outro não-essencial? Não regressaremos assim à triste situação de nos vermos banidos de nós próprios?" (STIRNER, 2009, p.45)

[124] "A unicidade do eu stirneriano significa que ele não representa apenas mais um eu ao lado de outros. O serem todos 'eus' não queria dizer uma nova igualdade, mas uma diferença que cria entre eles uma forma aguda de oposição. Quando se quer 'dissolver' a oposição entre os homens, diz Stirner, em geral se procura emprestar-lhe um sentido 'fraco', 'para dar lugar a um termo conciliador'." (SOUZA, 1993, p.147).

[125] "Ontologicamente, digamos, o problema de Marx sempre foi o da cisão (em classes) e o estilhaçamento e dispersão (em indivíduos autônomos, indiferentes entre si) do Gênero, do Corpo Social (ele diria, do Homem mesmo), em contraste com sua unidade essencial como algo historicamente por vir, por realizar-se, como Telos imanente da História." (SOUZA, 2017, 204-5).

(STIRNER, 2009, p.319), de Stirner. Quero tocar brevemente nesse aspecto da totalidade antes de voltar àqueles contrapontos dados pelo próprio autor.

Em *Miséria da filosofia*, Karl Marx escreve uma frase esclarecedora: "As relações de produção de qualquer sociedade constituem um todo." (MARX, 2017b, p.102). O humano, cuja verdade é, para ele, o seu ser social, é totalizado nas suas relações de produção. Essas relações são aí compreendidas como "atividade histórica", como vimos no capítulo 3. Ele não acredita que a objetividade seja um problema, mas sim a alienação humana, como acontece entre as forças produtivas e o capital[126], onde a apropriação significará essa reunião entre sujeito e objeto. Tal narrativa marxiana expõe suas feições hegelianas[127]. Alguns marxistas ponderam que essa totalidade em Marx não é "total" ou "absoluta", como em Hegel, mas parcial, de cada sociedade[128]. De todo modo, é uma totalidade e, ainda que seja para um grupo de indivíduos reunidos em uma sociedade específica, é absoluta quando se sobrepõe a cada indivíduo e encontra (o que não é difícil) quem "fale em nome" dela (dessa totalidade). O problema é que Marx espera com isso uma sucessão de revoluções que alcancem, como consequência de uma mais outra, a emancipação humana[129] – veja-se, por exemplo, todo o texto da *Crítica ao programa de Gotha* (1875). E já vimos que para ele a emancipação do trabalhador é a emancipação humana. A totalidade é, no marxismo, "categoria fundamental da realidade"[130].

---

[126] No *Grundrisse*, p. ex., ele dirá: "A tônica não recai sobre o *ser-objetivado*, mas sobre o ser-estranhado, ser-alienado, ser-venalizado [*Entfremdet-*, *Entäußert-*, *Veräußertsein*] – o não pertencer-ao-trabalhador, mas às condições de produção personificadas, isto é, ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapôs a si mesmo como um de seus momentos." (MARX, 2011a, p.705).

[127] Kojève, em seu debate com Leo Strauss na década de 1950 (em torno da relação entre filosofia e tirania), dirá sobre a dimensão histórica do ser humano não-individual: "(...) a história *transcende* a duração finita da existência individual do homem. (...) Mas se, com Hegel, for admitido (e qualquer pessoa que queira admitir, como Hegel, que há um *significado* na história e um *progresso* histórico tem de concordar com ele nesse ponto) que a história pode alcançar a completude em si mesma e por si mesma, e que o 'Conhecimento Absoluto' (= Sabedoria discursiva ou Verdade) que resulta da 'compreensão' ou 'explicação' da história integral (...) através de um discurso coerente (*Logos*) que seja 'circular' ou 'unitotal' no sentido de esgotar todas as possibilidades (que se assumem *finitas*) do pensamento racional (quer dizer, inerentemente não contraditório), se admitirmos tudo isso, digo eu, então podemos equacionar a História (...) com a *eternidade* entendida como a *totalidade do tempo* (...) *para além* do qual nenhum homem individual poderia ir, não mais do que o Homem enquanto tal." (KOJÈVE, 2016, p.213-4).

[128] Em outro debate, esse da década de 1960, entre existencialistas e marxistas, Roger Garaudy defende que "Quando Marx diz que as relações de produção formam um todo, isso não implica de modo algum que a história seja *uma* totalidade, mas que nela existe *totalidades*, isto é, sociedades das quais cada uma constitui um todo, mas que podem estar separadas no espaço ou se suceder no tempo" (In: SARTRE et al., 1985, p.52).

[129] "A ação comum do proletariado, pelo menos nos países civilizados, é uma das primeiras condições para sua emancipação. À medida que for suprimida a exploração do homem pelo homem será suprimida a exploração de uma nação por outra." (MARX, ENGELS, 2007b, p.56).

[130] "Essa concepção dialética da totalidade, que parece se distanciar em larga medida da realidade imediata e construí-la de maneira 'não-científica', na verdade, é o único método capaz de compreender e reproduzir a realidade no plano do pensamento. A totalidade concreta é, portanto, a categoria fundamental da realidade." (LUKÁCS, 2003, p.78-9).

Como Marx vê indissociáveis teoria e prática, assim reivindicadas nas *Teses ad Feuerbach*, o casamento entre ambas acaba retornando à forma da reunião dialética entre consciência (sujeito) e realidade (objeto), através da sociedade humana anti-voluntarista, não individual[131]. A totalidade marxiana soa como aquele "Espírito de negação" do Mefistófeles hegeliano de Goethe, que dialeticamente e jovem-hegelianamente acha que tudo que existe merece perecer[132]. A história marxiana é negativa, como em Hegel[133]; e como em Hegel espiritual. Bem como Feuerbach tinha lá também sua noção de práxis com sentido de totalidade genérica[134]. Mas Marx não é ingênuo e, claro, sabe onde se afasta de Hegel e de Feuerbach. A questão aqui é onde ele se aproxima; e é, acredito, nos aspectos mais estruturalmente problemáticos. Marx já procurou se afastar da contemplação subjetivista de Hegel (*Manuscritos de 44*) e da objetivista de Feuerbach (*Ideologia alemã*). Com isso ele quer fazer coincidir marcha histórica e indivíduo real, corpo vivo e "corpo" social[135].

O princípio transformador histórico é em Marx a dupla negação hegeliana, mas entendida como processo vital, atividade viva, negação da diferença, que é o princípio do comunismo[136]. Materialismo prático é, para Marx, comunismo (MARX, ENGELS, 2007a, p.30). Contra as alegações de que esse materialismo é ainda metafísico, Lukács, por exemplo, acredita que é suficiente observar que a metafísica é superada no caráter transformador do método dialético sobre a realidade (LUKÁCS, 2003, p.67-8)[137], recorrendo ao fator apropriador da dialética (identificando o intocável e inacessível com o metafísico). Já

---

[131] "Apenas tal relação da consciência com a realidade torna possível a unidade entre a teoria e a práxis. Para tanto, a conscientização precisa se transformar no *passo decisivo* a ser dado pelo processo histórico em direção ao seu próprio objetivo (objetivo este constituído pela vontade humana, mas que não depende do livre-arbítrio humano e não é um produto da invenção intelectual)." (Idem, p.65-6).

[132] Ver nota 58 da Parte I.

[133] "(…) a concepção dialética da realidade, de Marx, foi motivada, originalmente, pelo mesmo dado que a de Hegel, qual seja, o do caráter negativo da realidade. (...) Para Marx, como para Hegel, 'a verdade' só se encontra no todo, na 'totalidade negativa'." (MARCUSE, 2004, p.269).

[134] Em Feuerbach "o amor é forma de *praxis* que objetiva e universaliza as determinações individuais. Operando paralelamente ao amor, a *praxis* não pode deixar de ter a subjetividade como ponto de partida; isso não significa porém que se justifique o apego exagerado a tudo que diz respeito aos interesses pessoais e egoístas. Como já vimos, o sujeito só se realiza no objeto (...) de sorte que a *praxis* verdadeira exprimirá tão somente a passagem entre a limitação do sujeito e a totalidade da espécie." (GIANNOTTI, 2010, p.24).

[135] "Com essas premissas, ele [Marx] não regateia em parafrasear e assimilar, no seu projeto, o horizonte e as promessas da visão religiosa, e se dispõe até a ultrapassá-las. E, talvez, em função dessa ambição, não consiga precaver-se contra uma insidiosa e aparentemente paradoxal absolutização, não visada por ele, do Estado – pelas mãos do novo sacerdócio, os representantes do Universal, colocados, tal como a essência genérica, acima dos homens comuns existentes" (SOUZA, 2017, p.229).

[136] "Importa pois interpretar a negação da negação como um processo vital complexo, que ultrapasse suas determinações puramente lógicas e especulativas e não transforme 'a atividade plena de conteúdo, viva, sensível e concreta de auto-objetivação' numa negatividade absoluta e, em consequência, abstrata. A dupla negação consiste enfim na *posição* do homem em sua integridade e plenitude, na sua radical emancipação, na *posição* entendida como um processo, um princípio do futuro e não uma configuração qualquer da vida social que funcionasse como um molde a ser aplicado a todas as sociedades. A esse princípio Marx dá o nome de comunismo." (Idem, p.80).

[137] Ou Stálin, que acredita que "dialética é, fundamentalmente, o contrário da metafísica" (STALIN, 1953, p.55).

Marcuse evoca o caráter prático desse materialismo – tal como Marx fez para diferenciar-se de Feuerbach –, porque tange a sociedade, uma "materialidade"[138]. Eles tratam dessa estrutura totalizante negadora como se ela não fosse em si mesma uma abstração, mesmo quando é superior ao indivíduo, este condicionado a ela, e age através do seu (do indivíduo) corpo; como se *sociedade*, um conceito (ou uma *descrição*), fosse coisa muito material, viva, e como se Hegel mesmo não articulasse progresso e negação, matéria e história, numa narrativa nem por isso pouco religiosa[139]. Já tratei de como a apropriação pode se inserir num contexto a repetir, e não superar, a sacralização – defendendo que isso acontece tanto em Hegel como em Marx (e em Feuerbach e Bauer). Voltei aqui a Marx e a alguns comentadores marxistas que reforçam sua perspectiva para colocar agora esse problema sob lentes stirnerianas. A negação dialética é, ainda em Marx, a negação da diferença; a práxis como totalidade, a religação, a comunidade[140]. O comunismo como fim da propriedade privada é também fim do ser-próprio, para se ser… livre[141]. Ser-próprio é algo que pertence mim, eu sou próprio; mas e "ser livre", que significa? Haverá sempre alguém para responder e me dizer que isto é ou não é liberdade, que sou ou não sou livre[142].

---

[138] "Marx (...) desliga a dialética desta base ontológica [hegeliana]. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hispostasiada como uma condição metafísica. (...) A totalidade que a dialética marxista atinge é a totalidade da sociedade de classes, e a negatividade que está subjacente às contradições desta dialética e que dá forma ao seu conteúdo todo é a negatividade das relações de classes. (...) O caráter histórico da dialética marxista abarca a negatividade vigente, e a sua negação." (MARCUSE, 2004, p.270).

[139] "Para um 'ir além' ou para um *progresso* filosófico no sentido da Sabedoria (= Verdade) ocorrer, o dado político (que *pode* ser negado) tem realmente de ser *negado* pela Ação (Luta e Trabalho), de forma a que uma nova realidade histórica ou política (ou seja, humana) seja, antes de tudo, criada na e por essa negação ativa do real já existente e filosoficamente compreendido, sendo, então, a nova realidade *compreendida* dentro do quadro de referência de uma nova filosofia." (KOJÈVE, 2016, p.219).

[140] Essa *práxis* marxiana às vezes lembra mesmo a *práxis apostólica* – ou os "atos dos apóstolos", originalmente Πράξεις των Αποστόλων (*Praxis ton Apostolon*) em grego antigo – narrada pelo evangelista Lucas como a implementação do movimento inspirado em Cristo: "Todos os crentes viviam juntos e tinham tudo em comum; vendiam tanto os haveres como os bens e dividiam-nos com todos segundo a necessidade de cada um." (At, 2:44). A propósito, quem aponta aproximações de ideias marxistas com o *Ato dos apóstolos* é a marxista polaca Rosa Luxemburgo (Cf. 1976, p.144). Parece que o problema para Marx é que essa comunidade sirva a *um único*, a este Deus totalitário abstrato, o que desembocará num egoísmo despótico cristão; e que em seu lugar ela deva servir aos interesses comuns humanos. O contraponto stirneriano é que o *humano*, que dá a característica do coletivo (sociedade *humanizada*), é igualmente totalitário e abstrato, de modo que servi-lo é servir ao egoísmo despótico dos humanistas! Stirner que servir apenas a si, ao seu gozo (ou, "ser ele mesmo o egoísta"), e rejeitar que sua existência, mas também as suas relações, se subordinem a um *ser* superior qualquer (humano ou divino).

[141] "(..) onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, (...) hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico." (MARX, ENGELS, 2007a, p.38).

[142] A esse respeito disso, é oportuno lembrar mais um debate, desta vez entre Lênin e Karl Kautsky. Em *A ditadura do proletariado* (1918), Kautsky havia feito objeções à ideia marxista de "Ditadura do proletário" (ver nota 200 da Parte I), tendo em vista os acontecimentos da revolução russa do ano anterior, afirmando logo no início do texto que *liberdade* só é possível numa democracia (Cf. KAUTSKY, 1979, p.04) – mas tentando reinterpretar isso no próprio Marx, que, para ele, tem em vista a liberdade, apesar do uso daquele termo infeliz (Idem, p.30). Lênin respondeu a Kautsky logo depois, chamando-o de "renegado", e afirmando que o filósofo

Esse processo de prática transformadora só é possível, em Marx, pela revolução. Nessa construção social e histórica, a revolução é a ação que definirá a reunião entre sujeito e objeto, que alcança aquela totalidade, bem hegeliana[143]. Stirner vê com desconfiança a revolução: como na França, "Por quererem servir o homem, os padres e mestres-escolas revolucionários cortaram a cabeça a tantos indivíduos." (STIRNER, 2009, p.105). Mas o *único* não é insensível, apático, estagnado; pelo contrário. E aqui Stirner põe no lugar da prática revolucionária a *revolta* [*Empörung*][144]: "A revolução exige a criação de *instituições*, a revolta exige que o indivíduo *se eleve* ou *se rebele* [*sich auf- oder emporzurichten*]." (Idem, p.409). A revolução é, para Stirner, acompanhada de uma normatização, um dever ser, quer mudar um estado de coisas para outro estado de coisas que, antes, foi entendido intelectualmente (cientificamente) como melhor (ou mais correto, ou mais verdadeiro, mais racional, mais humano) e por isso é um bem maior resolutivo; é a tendência à imobilidade. Stirner é o contrário disso[145]. A revolta expressa um erguimento, uma coisa pessoal, instintual, que parte de dentro, do corpo, porque não está dada em nenhum plano mental ou ideal antes. Sua consequência não é a liberdade prometida na revolução, em última instância

---

tcheco transforma Marx em um "liberal medíocre" (LÊNIN, 2019a, p.66). Lênin confirma que a ditadura do proletariado é a "*essência* da doutrina de Marx" (Idem, p.67), e que é através dela que se chega a uma verdadeira democracia, o que ele via na Rússia revolucionária criticada por Kautsky, a "democracia proletária" que era, para Lênin, "*um milhão de vezes* mais democrática que qualquer democracia burguesa" (Idem, p.83). Podemos acrescentar aí a atenção continuada que ele deu ao tema, p. ex., em discurso de maio de 1919 (*Como enganar o povo com as palavras de ordem da liberdade e da igualdade*), onde pergunta o que é que se chama de "liberdade", respondendo que só reconhece a liberdade que se apoia "na emancipação do trabalho do julgo do capital" (LÊNIN, 2019b, p.39) – coisa que ele lê em Marx também, p. ex., no terceiro artigo do *18 de Brumário de Luís Bonaparte* (Cf. MARX, 2011b, p.63-4). É assim que aparecem as perguntas "mas será que isso que *você chama* de liberdade *é* liberdade (verdadeiramente)?" (e o mesmo com a "democracia"). Mas recordemos que esse debate Lênin-Kautsky está na antessala do stalinismo.

[143] A partir de uma classe, "quando, para essa classe, seu autoconhecimento significar, ao mesmo tempo, o conhecimento correto de toda a sociedade; quando, por consequência, para tal conhecimento, essa classe for, ao mesmo tempo sujeito e objeto do conhecimento e portanto, a teoria interferir de modo *imediato* e *adequado* no processo de revolução social, somente então a unidade da teoria e da prática, enquanto condição prévia da função revolucionária da teoria, será possível." (LUKÁCS, 2003, p.66)

[144] As traduções estrangeiras normalmente optam por *insurreição*: *insurrection* (inglês), *insurrection* (francês), *insurrección* (espanhol); as portuguesas e italianas normalmente traduzem por, respectivamente, *revolta* e *rivolta*. José Crisóstomo de Souza, em uma nota, observa o seguinte: "Stirner usa a palavra *Empörung*, cuja tradução como 'insurreição' ou 'sublevação' facilitaria acompanhar as associações etimológicas que ele fará também nesse caso; mas 'revolta' ou mesmo 'rebeldia' tem provavelmente uma conotação mais próxima do gesto – pessoal – que ele propõe." (SOUZA, 1993, p.126, nota 18). Ambas traduções, *revolta* e *rebeldia*, nos são caras, uma vez que *revolta* interessa a Oswald de Andrade, a partir do termo usado por Camus (em *O homem revoltado*, texto onde recupera Stirner), e a segunda pela atenção que Mangabeira Unger dá à *rebeldia* (como *insurreição*) ao tratar de Brasil (Cf. UNGER, 1998b).

[145] "(...) [Stirner] propõe uma nova chave para compreensão da vida dos indivíduos, uma compreensão privada de qualquer caráter de estabilidade e continuidade. O indivíduo, compreendido como *Único* é indefinível, inefável e inconcluso; se expressa, sobretudo, através do seu poder. Ele é, enquanto manifestação particular ou ação específica em dado contexto, tudo o que ele pode ser e fazer." (CRUZ, 2012, p.43).

autoritária (como aprendeu Bakunin, leitor de Stirner, no trato com Marx e suas ideias "na prática")[146]; mas apenas o exercício do ser-próprio (meu exercício) em sua ação no mundo:

> Não se devem tomar como sinônimos revolução e revolta. A primeira consiste em uma transformação radical do estado das coisas, do estado de coisas (*status*) vigente, do Estado ou da sociedade; é, assim, um ato *político* ou *social*. A revolta tem, é certo, na transformação do estado de coisas uma consequência necessária, mas não parte dela, parte da insatisfação do homem consigo mesmo, não é um levantamento coletivo mas uma rebelião [*Erhebung*] do indivíduo, um emergir [*Emporkommen*] sem pensar nas instituições que daí possam sair." (Idem, p.408).

Stirner vê também o problema da sacralização de minhas relações nas propostas do comunismo e do socialismo. O único é, antes de tudo, limitado, como um corpo particular, de forma que precisa estabelecer relações, contratos, acordos[147], inclusive para se transformar em um poutro a partir da revolta. Antes de tudo, Stirner acredita que a identificação, o "em comum" do comunista, é o egoísmo do indivíduo, porque a emancipação humana quer emancipar o "irmão", ele diz, o trabalhador, tratando de identificar a emancipação do trabalhador com a humana e esperando que os "indivíduos humanos" se vejam no trabalhador[148]. Ele lembra que a palavra alemã para sociedade, *Gesellschaft*, tem a sua origem em *Saal* (sala): "Se uma sala acolhe muitas pessoas, a própria sala transforma essas pessoas numa sociedade." (Idem, p.280). Assim, *minhas relações*, egoístas, sugere Stirner, se dão por *associação* [*Verein*], por acordos egoístas, de indivíduos que não se reduzem a quaisquer mediações abstratas[149]: "Como indivíduo, só te podes afirmar numa associação, porque esta

---

[146] "Penso que o senhor Marx é um revolucionário muito sério, ainda que nem sempre muito sincero, que deseja realmente a insurreição das massas; e pergunto-me como faz para não enxergar que o estabelecimento de uma ditadura universal, coletiva ou individual, ditadura que faria, de certa forma, o trabalho de um engenheiro-chefe da revolução mundial, (...) que o estabelecimento de semelhante a ditadura bastaria por si só para matar a revolução, paralisar e falsear todos os movimentos populares?" (BAKUNIN, 2001, p.20-1). Trecho da "Carta ao jornal *La Liberté*, de Bruxelas" (de 05 de outubro de 1972, Zurique), escrita na ocasião da expulsão de Bakunin da Internacional, uma decisão que teve apoio decisivo de Marx.

[147] "Seria absurdo supor, como fizeram alguns críticos, que para Stirner o eu é autosuficiente. Pelo contrário, a finitude e a insuficiência são reconhecidas por ele como características distintivas do único. A dependência em relação a outras pessoas, algo inevitável dada essa mesma finitude, assegura por sua vez a necessidade do estabelecimento de pactos, acordos e de associações com vistas ao atendimento de sua fruição." (CRUZ, 2012, p.114).

[148] "Quando o comunista vê em ti o ser humano, o irmão, esse é apenas o lado dominical do comunismo. Do ponto de vista do 'dia útil', ele não te vê como ser humano sem mais, mas antes como trabalhador humano, ou homem trabalhador. O primeiro ponto de vista denota o princípio liberal, o segundo esconde o iliberalismo. Se tu fosses um 'preguiçoso', ele não desconheceria o homem em ti, contudo procuraria purificá-lo da preguiça para te converter à crença de que o trabalho é 'o destino e a vocação' de ser humano." (STIRNER, 2009, p.159).

[149] "A associação não se mantém unida por laços naturais ou espirituais, ela não é uma união natural nem espiritual. Nem o *sangue* nem a *fé* (o espírito) a fazem nascer. Em uma união natural – como a família, a tribo, a nação, a humanidade –, os indivíduos tem apenas o valor de *exemplares* de uma espécie; numa união espiritual – uma comunidade religiosa, uma igreja –, o indivíduo é apenas um *elemento* do mesmo espírito; e, em ambos os casos, aquilo que tu és como indivíduo tem de ser reprimido." (Idem, p.403).

não te possui, és tu a possuí-la e a servir-te dela." (Idem, p.403). O que associa indivíduos aí são seus interesses pessoais, de cada um. As propriedades aqui são reconhecidas como tais, porque resultam da apropriação[150]. Reconhecidas, mas não respeitadas. Confirmando, de algum modo, a interpretação de Engels, Stirner acredita que se todos deixassem de respeitar a propriedade, todos teriam propriedade e as associações seriam um fator de articulação das relações interpessoais[151].

A nada disso Marx poderia passar nem indiferente nem incólume. Em *O capital* ele falará de uma "associação de homens livres [*Verein freier Menschen*]" (MARX, 2017c, p.153); mas também de "homens livremente socializados [*frei vergesellschafteter Menschen*]" (Idem, p.154) – como no *Manifesto* ele simpaticamente sugere, no lugar da sociedade burguesa, "uma associação [*Assoziation*] na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento do todos." (MARX, ENGELS, 2007b, p.59)[152]. Fica mais parecida com a *associação* [*Vereinigung*] em Hegel, onde é "ela mesma, conteúdo verdadeiro e fim", pois, para ele, "a determinação dos indivíduos é levar uma vida em comum [*allgemeines Leben*]" (HEGEL, 2010, p.230 – §258). Mas as duras objeções de Stirner ao comunismo e ao socialismo[153] mais despertam em Marx a reação em *completar* as suas próprias posições (como também, nelas, completar Feuerbach e completar Hegel), o que, como vejo, o levou ao caminho da construção totalizante.

Tomemos agora aquele resumo da crítica de Marx a Stirner que fiz acima. A chave de Marx para "refutar" as caracterizações que Stirner faz do comunismo ("filosófico, idealista, religioso") é apontar que ele (Marx) "persegue fins práticos" (SOUZA, 1993, p.103-4). A

---

[150] "Na associação, e só nela, a propriedade é reconhecida, porque aí não recebemos o que é nosso como feudo. Os comunistas limitam-se a dar continuidade, de forma mais coerente, àquilo que já há muito existia no processo de desenvolvimento religioso e no Estado, nomeadamente à ausência de propriedade, ou seja, ao regime feudal." (Ibid) – ao que Marx responde que "'a humanidade' dará uma parte da sua propriedade ao indivíduo 'a título de *salário*' (*zu Lohn*) (...); quando nas páginas d'*O único* está dito 'a título de *feudo*' (*zu Lehn*) (...)." (SOUZA, 1993, p.117)

[151] "Se os homens chegarem a perder o respeito pela propriedade, todos terão propriedade, do mesmo modo que os escravos se tornarão homens livres a partir do momento em que deixem de reconhecer os senhores como senhores. E também nesta matéria as associações [*Vereine*] multiplicarão os meios do indivíduo e assegurarão a sua propriedade ameaçada." (STIRNER, 2009, p.333).

[152] Gramsci discute uma "doutrina de Hegel sobre os partidos e associações" – para ele "vaga e primitiva", ligada à Revolução Francesa e restrita ao exemplo corporativo – para diferenciá-la da ideia de organização e associação em Marx (Cf. GRAMSCI, 2007, p.119-20 – Caderno 1, §47). A proposição stirneriana difere de ambas.

[153] Sobre o comunismo: "Na opinião dos comunistas, é a comunidade que deve ser proprietária. De facto, é ao contrário: eu sou proprietário e limito-me a entender-me com os outros sobre a minha propriedade. Se a comunidade me tratar mal, rebelo-me contra ela e defendo a minha propriedade. Eu sou proprietário, mas a propriedade não é sagrada. Dirão que então sou apenas alguém que possui bens. Não, até agora só se era possuidor, com a sua pequena parcela assegurada, se se concedia também a outros a posse de outras parcelas; mas agora tudo me pertence a mim, eu sou proprietário de tudo aquilo de que preciso e de que me posso apoderar." (STIRNER, 2009, p.333). Sobre os socialistas: "Os socialistas dizem que a sociedade me dá tudo o que eu preciso, mas o egoísta diz: 'Eu apodero-me daquilo de que preciso.' Os comunistas comportam-se como miseráveis, o egoísta como proprietário [*Eigentümer*]." (Ibid).

prática foi a marca da críticas de Marx na *Ideologia*. Significa que, para ele, Stirner (como Feuerbach) não é prático em sua filosofia, permanece na contemplação, no pensamento. Será que *O único e sua propriedade* é um livro menos prático? Acredito que uma leitura melhor é a que nos leva a encontrar em Stirner justamente um exemplo excepcional de filósofo *prático*.

5.3 Prática e criação

Stirner já era um personagem conhecido no círculo de intelectuais berlinenses antes da aparição de *O único e sua propriedade*. Ele publicou nos periódicos, circulava nos grupos, tinha amigos importantes nesses círculos, frequentava *Os Livres*, de modo que enquanto escrevia *O único* já corria o rumor entre seus pares de que ele estava preparando uma obra maior onde desenvolveria sua posição filosófica[154]. O impacto da sua publicação foi "arrebatador" (MACKAY, 2010, p.128) e mudou o pensamento filosófico de personagens altamente relevantes para toda a geração posterior na cultura filosófica e política ambientada Alemanha – como Marx e Engels, mas também Feuerbach, Bauer, Bakunin. Por que sua obra caiu, então, no ostracismo depois da década de 1850, sendo recuperada apenas no fim do século XIX por John Henry Mackay, mas mesmo assim para não aparecer muito além dos círculos anarquistas? Por que autores como Habermas (mas outros que provavelmente o leram, como Husserl, Heidegger, Sartre, Foucault, Castoriadis, Debord)[155], que deu centralidade aos hegelianos de esquerda na construção de um discurso filosófico da Modernidade, simplesmente excluem Stirner de sua conversa e de seu horizonte? Deleuze tratará dele enquadrando-o, no fim (e de maneira tão pobre que sequer pode ser levada a sério), como um niilista a ser confrontado por Nietzsche[156]. Outros poucos o evocaram, mas quase sempre de maneira tímida – exceto, claro, aqueles que trabalharam especificamente com a história filosófica dos pós-hegelianos e as edições de seus textos (como Karl Löwith e Lawrence Stepelevich) ou os autores que se dedicaram ao comentário da sua obra (como Henri Arvon e Giorgio Penzo). Uma razão para isso é, sem dúvida, a radicalidade voraz

---

[154] "No círculo dos 'Livres', ao longo do tempo espalhou-se um boato de que Max Stirner estava trabalhando em uma extensa obra, para a qual ele 'já havia empilhado página sobre página' e que ainda estava crescendo, 'incluindo todo o tecido característico do seu pensamento'". (MACKAY, 2010, p.125).

[155] De acordo com José Bragança de Miranda, em *Stirner: o passageiro clandestino da história* (Cf. 2004, p.300, 306 e 334, nota 29 – citando, p. ex., Saul Newman). Sobre Husserl, que teria falado da "força tentadora" de Stirner, ver Safranski (2017, p.113). Alguns desses o mencionam em passagens raras.

[156] "*Stirner é o dialético que revela o niilismo como verdade da dialética*. (...) Nietzsche não para de denunciar: *o caráter teológico e cristão da filosofia alemã* (...); *a impotência dessa filosofia sair da perspectiva niilista* (niilismo negativo de Hegel, niilismo reativo de Feuerbach, niilismo extremo de Stirner); (...)" (DELEUZE, 1976, p.75). Albert Camus entendeu Stirner melhor (ver nota 37 desta Parte II).

stirneriana, sua desconcertante defesa do egoísmo e sua quase anti-filosofia, que olha para o lado pessoal, mais entranhado e menos social, menos moral e menos conceitual. Mas acredito que uma parte importante dessa rejeição se dá também pela contraposição marxiana, desde que *A ideologia alemã* foi incorporada ao cânone marxista (principalmente a partir da década em 1930), e de certo fantasma do hegelianismo conservador (na contraposição a Marx) entre os intelectuais – e há ainda o interesse dos anarquistas em sua obra[157], que muitas vezes o levou a ser descartado genericamente como "anarquista".

Stirner e Marx são filósofos muito diferentes, apesar de compartilharem quase o mesmo vocabulário[158]. Aparentemente, são até inconciliáveis. Ou é o que sentimos se lermos Stirner através de Marx, seja pela *Ideologia alemã*, seja buscando o Stirner de Marx na leitura d'*O único*. Como Marx provavelmente foi, depois de Hegel, o filósofo do século XIX com maior alcance no século XX[159] – e o marxismo um dos mais importantes frutos da Modernidade (LOSURDO, 2018, p.70) – é natural que a incorporação definitiva de Marx que ocorreu nos autores desse século afaste, a princípio, alguma disposição para com a filosofia stirneriana. Entendo, no entanto, que essa é uma exclusão pouco proveitosa. Se, por um lado, concluí o capítulo 3 destacando o aspecto transformador da atividade filosófica na noção de apropriação de Marx, por outro, encerrei minha apresentação geral da filosofia de Stirner, no capítulo 4, tratando do caráter criador da sua apropriação radical (sua *dialética devoradora*). E não concluamos apressadamente que essas sejam posições excludentes. Toda a filosofia stirneriana é uma filosofia da ação, também transformadora, empoderadora, em dimensão existencial e pública, nos acordos e relações pessoais. Em contrapartida, Marx também tem uma importante faceta criadora e autocriadora[160], ainda que empalidecida pelo seu

---

[157] Coisa que, depois, Engels notou – aproximando-o menos do idealismo pós-hegeliano (denunciado em *A ideologia alemã*) e mais do anarquismo. Em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de 1886, ele chama Stirner de "profeta do anarquismo moderno" (ENGELS, s/d, 177); na carta a Max Hildebrand, de 1889, ele dirá: "Stirner viveu um renascimento através de Bakunin, que, aliás, naquele época, também estava em Berlin, e no curso sobre lógica de Werders sentava no banco da minha frente ainda com 4 ou 5 russos (1841/42). A anarquia ingênua, apenas etimológica (quer dizer, ausência de um poder do Estado) de Prouhon, nunca tinha sido levada às atuais correntes anarquistas, Bakunin ainda não tinha vertido nela uma boa parte da "revolta" [*Empörung*] stirneriana. (ENGELS, 1967b, p.293).

[158] "A posição filosófica do egoísmo stirneriano está longe do materialismo histórico no qual o jovem Marx concentra-se em sua polêmica anti-especulativa. Ele não propõe apenas a tarefa de superar o idealismo de Hegel e dos jovens hegelianos, mas também o niilismo que o pensamento de Stirner alcança. Marx está interessado em estabelecer no filosofar sobretudo a primazia da práxis sobre a dimensão puramente teórica. Ele pensa, assim, em superar todas as expressões do niilismo em um nível teórico e prático." (PENZO,1999, p.37).

[159] Se considerarmos o alcance de seu pensamento, em termos geográficos, temporais, disciplinares, políticos.

[160] Por exemplo, nessa excepcional passagem de *O capital*: "A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele [o homem] põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. (...) Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera." (MARX, 2017c, p.255-6).

pensamento historicista social. Olhando para a nossa vida pública e privada, as resoluções nacionais ou mundiais com as quais lidamos materialmente e as nossas atividades pessoais, depois de mais ou menos um século e meio desde que esses autores escreverem suas obras é preciso admitir o limite de ambos (Stirner, inclusive, é melhor em nos ensinar isso). A pragmática de Marx é pouco útil para nossa experiência pessoal profunda; mas é importante para pensarmos a construção macropolítica e a economia até a primeira metade século XX[161], por exemplo, e, sobretudo, para uma referência de pensamento transformador (ainda não abundante na nossa filosofia). Por outro lado, são fundamentais para isso essas dessacralizações da política e das minhas relações, como em Stirner, para que a prática de Marx não realize suas vocações deterministas, autoritárias e totalitárias. Já Stirner é um filósofo, antes de qualquer coisa, da existência; mas também um dos mais profícuos expoentes da Modernidade que partem da dialética hegeliana.

Crisóstomo de Souza fala em uma posição prático-criadora (SOUZA, 2015, p.336), onde podemos enxergar uma recuperação da dupla matriz hegeliana na sua própria filosofia – a stirneriana e a marxiana[162]. Essa é uma perspectiva que compõe um norte desta minha pesquisa, uma vez que ela se orienta como narrativa para uma dialética prático-criadora na Modernidade, movida pela dimensão apropriadora da dialética como radicalidade existencial (para uma perspectiva social), expressa na *dialética como devoração*. No entanto, acredito que, como pretendo fazer em seguida, para um desenvolvimento também dessa leitura é preciso convocar outros autores que melhoram, e às vezes corrigem, as posições tanto de Marx como de Stirner. Proponho, enfim, uma apropriação igualmente "devoradora" deles, superá-los, tomando-os de maneira séria e aprofundada[163].

---

[161] Stirner tem algumas proposições mais difíceis de tomar ao pé da letra, no mundo prático real, cotidiano, entre não intelectuais, como quando diz: "Não devo respeitar a propriedade alheia, mas vê-la 'sempre como minha propriedade. (...) E vós podeis fazer o mesmo com aquilo a que chamais minha propriedade." (STIRNER, 2009, p.319. Ou outras simplesmente embaraçosas (apesar de suas refutações não serem óbvias) como: "Os pobres são os culpados [*schuld*] da existência dos ricos" (Idem, p.407) – porque deviam tomar a propriedade deles; ou ainda: "Mas não deverei eu, que tenho mais capacidades e meios, ter alguma vantagem sobre quem tem menos?" (Idem, p.340-1). Em contrapartida, Marx tem lá suas passagens mais interessantes sobre apropriação (com as quais stirnerianos poderiam concordar). Por exemplo: "O comunismo não priva ninguém do poder de se apropriar de sua parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação" (MARX, ENGELS, 2007bp.54).

[162] Crisóstomo de Souza explorou ampla e profundamente o debate Stirner-Marx, desde a sua tese de doutoramento (*Marx em busca do Corpo e da Substância Absoluta – a peleja de Marx contra Max Stirner em torno da Individualidade soberana e das Peias do Espírito*, de 1989) até seus artigos e livros, citados recorrentemente neste texto. Ver, sobre isso, também a nota 98 desta Parte II.

[163] Espero consegui-lo a partir deste trabalho; não tomar aos autores – esses e outros – com apego (talvez "romântico" ou "acadêmico", em certo sentido – mesmo para contrapor), como por vezes acho que fazem algumas das minhas referências mais próximas e como eu mesmo eventualmente fiz em trabalhos anteriores.

Stirner serve para desinflar grandes narrativas e empoderar indivíduos reais, ver nos indivíduos *pessoas*; é um filósofo não da negação do outro, mas da grande afirmação de si, onde também do cultivo de si, autocriação, autofruição, em relação com o outro (que, por sua vez, é outro "si" desses, em relação comigo, diferente de mim, se afirmando também). O proprietário stirneriano evoca a radicalidade de uma apropriação dialética afirmativa. Essa é a mais importante diferença entre ele e Marx, que quer uma dialética negativa para um humano genérico numa apropriação sacralizada (em última instância determinista e autoritária):

> (...) eu não me considero especial, mas único. Tenho, é claro, *semelhanças* com outros; mas isso só se aplica com a comparação ou a reflexão; na realidade, sou incomparável, único. Minha carne não é a carne deles, meu espírito não é o espírito deles. Se os colocardes sob o chapéu universal de "carne, espírito", isso são apenas *pensamentos* vossos, que não têm nada que ver com *minha* carne e *meu* espírito, e muito menos podem decidir da "missão" que cabe ao que é meu. (STIRNER, 2009, p.181)

Podemos dizer que o que aproxima Stirner e Marx é a demanda por uma superação de certo vocabulário filosófico, dando conta de pensar sobre seu próprio tempo como uma abertura para criações e transformações[164]. Seriam, assim, para Crisóstomo de Souza, "Aparentados e antípodas (...) como dois sóis em torno dos quais gravitam grande parte das ideias e atitudes do mundo contemporâneo" (SOUZA, 1993, p.182). Essa é uma proposição muito significativa para mim. Mas nela quero destacar ainda que, se para qualquer leitor mediano de filosofia (mas não só dela) Marx aparece de modo absolutamente natural como uma matriz do pensamento contemporâneo, já Stirner soa aí, inicialmente, bastante estranho. A dialética historicista da apropriação foi desenvolvida por Marx em uma direção; a dialética da apropriação radical stirneriana que põe a pessoa singular no centro da questão (ponto de partida e chegada da criação e da transformação), por sua vez, se viu desenvolvida, em demandas de um tempo histórico, nas posições de outros pensadores, alguns que sequer o leram, mas que dialogam de modo importante com premissas similares às suas, pensadores que fizeram escolas no século XX. Assim, podemos mesmo ver esses "filhos de Hegel", "'irmãos-inimigos' Marx e Stirner como legítimos pais do nosso tempo" (SOUZA, 1993, p.182). E assim também Stirner deve ser tomado como referência (pós)hegeliana para uma matriz do "discurso filosófico da Modernidade".

---

[164] "Marx e Stirner concordam em superar essa visão ideológica [do idealismo]. (...) No fundo, esses pensadores encontram-se desafiando o intelecto conhecedor e, portanto, o mundo das ideias, o primado fundador da verdade." (PENZO, 1996, p.501-2).

Capítulo 6

APROPRIAÇÃO RADICAL E OS CAMINHOS DA MODERNIDADE

Tomemos como ponto de partida para o desfecho de um primeiro momento deste trabalho – ambientado propriamente no hegelianismo e nas suas consequências mais próximas (e que compreende as suas duas primeiras Partes) – a relevante inserção que Crisóstomo de Souza faz de Stirner como *paradigma*, "um tipo especial e atual de pensador" (SOUZA, 1993, p.181), uma referência para a Modernidade, ao lado de Marx – nos últimos textos do seu trabalho mais importante sobre Stirner (e Marx), *A questão da individualidade* (1993):

> Na polêmica Stirner-Marx vemos ressoar tensões do nosso e de outros tempos, entre razão e desrazão, essência e existência, totalidade e particularidade, necessidade e contingência. Encontramos as questões do humanismo e da crítica, do socialismo e das diversas libertações; bem como os temas da diferença, do prazer (da "autofruição" [*Selbstgenuß*], como diz Stirner) e do corpo. Temos enfim o providencial confronto, direto, entre dois pensadores antípodas e amplamente paradigmáticos. (...) Muitos autores consideram Marx e Nietzsche – junto com Freud, frequentemente – como formadores do mundo espiritual dos nossos dias. Já houve quem imaginasse que tal paternidade caberia a Feuerbach e Stirner – "dois grandes filhos de Hegel". Mas o ambíguo Feuerbach é antes um "tronco", de onde deriva também o próprio Stirner – além de Karl Marx, naturalmente. Ele [Feuerbach] e Stirner formam mais uma sucessão do que uma oposição, como no caso de Stirner e Marx. (...) A polêmica entre os dois é sem dúvida a mais importante no interior de uma revolução intelectual cujas "consequências práticas" e "estruturas ideológicas" ainda nos dominam. (Idem, p.181-2)

Todo esse trecho é uma preciosa descrição de enredo filosófico da Modernidade tal como a tenho em vista: uma narrativa que parte de Hegel, passa pelos hegelianos, destacando Feuerbach e Bauer como lideranças intelectuais de filosofias, respectivamente, do coletivo e do indivíduo, e que encontra desenvolvimentos mais singulares e interessantes em Stirner e Marx, em direção ao século XX, quando, a partir daquele mesmo contexto, florescem culturalmente as ideias de Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. Crisóstomo ecoa aí aquela descrição habermasiana de que a filosofia contemporânea é, em boa medida, um desdobramento do jovem-hegelianismo; só que melhor do que Habermas, pois verá no contraponto complementar Stirner-Marx a sua melhor fonte teórica jovem-hegeliana. Apesar de Marx ser "enormemente mais conhecido", conclui Crisóstomo, "podemos sempre dizer que

a obra stirneriana está presente na cultura do nosso tempo, não explicitamente, mas como 'metacultura'" (Idem, p.182). É daqui que quero partir com Stirner.

Como uma espécie de modernista *avant la lettre*, Stirner antecipou aspectos de algumas das ideias mais significativas do fim do século XIX e início do século XX, e centrais para uma concepção desenvolvida de Modernidade, como temas da filosofia de Nietzsche, da psicanálise (sobretudo de Freud) e do existencialismo (aquele do século XX – mas também o de Kierkegaard, que é entre os seus contemporâneos aquele com as ideias mais aparentadas às suas, exceto pelo cristianismo militante deste)[165]. Como um romântico rebelde, Stirner foi herdeiro de Hegel, seu professor e principal antecessor; mas com traços significativos do seu (de Hegel) maior contraponto "paradigmático" na Alemanha, ou seja, de Arthur Schopenhauer[166] –, podendo ser relacionado assim com duas importantes tradições alemãs do seu tempo (uma deu em Marx e Sartre, outra em Nietzsche e Freud, por exemplo, esses pensadores-chave da Modernidade avançada). Sua atenção ao indivíduo como potência pessoal, corporal e instintual, está ainda algo próximo do voluntarismo francês[167]; mas também do liberalismo inglês[168], do pragmatismo norte-americano[169] e, enfim, do anarquismo – sendo esta última a sua caracterização mais comum e mais amplamente conhecida[170].

---

[165] Interessa-nos, particularmente, esses três "ambientes" intelectuais – Nietzsche, Freud e o existencialismo – pela centralidade que terão depois no pensamento de Oswald de Andrade, autor que entrará (na Parte III) em nosso grupo autoral primário – formado até aqui por Hegel, Marx e Stirner.

[166] Como percebeu Friedrich A. Lange, no seu *História do materialismo e a crítica da sua importância atual* (1865): "De fato, Stirner enfatiza a vontade [*Willen*] a tal ponto que ela aparece como a força básica do ser humano. Ele pode nos lembrar Schopenhauer. – Então, tudo tem o seu reverso!" (LANGE, 1887, p.435). Apesar de encontrar neste filósofo um sentido totalmente diverso, de fato, *Wille* (vontade) é um termo importante em Stirner (veremos que também em Nietzsche e em Freud) e o modo como ele encerra *O falso princípio da nossa educação* (publicado na *Gazeta Renana*, em 1842) é bastante significativo: "o Saber [*Wissen*] deve morrer para ressuscitar como Vontade [*Wille*], recriando-se como pessoa livre a cada novo dia." (STIRNER, 1979b, p.93).

[167] De Maine de Biran, como observa Hilton Leal da Cruz em uma breve passagem do seu texto *Voluntarismo francês, idealismo e pragmatismo*, de 2018 (Cf. CRUZ, 2018, p.225).

[168] Especialmente quanto à rejeição da intervenção do Estado sobre a vida privada do indivíduo e pela atenção que dá à vontade individual, mas sem a fetichização que os liberais fazem da *liberdade*. É possível, p. ex., traçar diálogos de Stirner, entre outros, especialmente com o John Stuart Mill de *Sobre a liberdade* (1859). Devemos lembrar ainda que Stirner traduziu Adam Smith (e o liberal francês Jean-Baptiste Say) para o alemão.

[169] Ver, p. ex., a inédita relação que Hilton Leal da Cruz estabelece entre Stirner e Rorty no artigo *A Vida como Acordo e Construção do Si-próprio – Max Stirner e Richard Rorty convergências possíveis*, de 2007, retomada no seu livro de 2019, *A política cultural de Richard Rorty: outros caminhos para a política e para a cultura*.

[170] Seguramente, os anarquistas são, seguidos por Marx, os principais responsáveis pela sobrevivência do nome de Stirner (a começar pelo próprio J. H. Mackay). Mas também (como Marx) por suas muitas distorções. Engels o coloca como principal precursor do anarquismo moderno (ver nota 157 desta Parte II); Plekhanov, em *Anarquismo e Socialismo* (1894), o chama de "pai do anarquismo" (2009, p.26), enquanto também o considera "o mais intrépido, o mais consequente dos anarquistas" (Idem, p35-6). Entre os anarquistas, Piotr Kropotkin indica que em Stirner (como em Bakunin e Proudhon) "encontramos profundas considerações relativas aos fundamentos históricos da ideia anti-autoritária" (2007, p.33). Ele o coloca entre os pensadores fundamentais da anarquia, que tem como um dos seus princípios "a liberdade plena e completa do indivíduo" (Idem, p.34), e também vê nos socialistas adversários (Idem, p.37). Já em Emma Goldman vemos aproximações mais explícitas, sobretudo no seu *O indivíduo, a sociedade e o Estado* (1940). Também para ela a realidade humana é individual singular, e este indivíduo é indefinível (GOLDMAN, 2007, p.31), um *único* (Idem, p.37). Como Stirner, ela

Os temas que o põe nessa posição serão aqueles dos quais vimos tratando: o indivíduo em suas relações, a dessacralização da cultura, a rejeição ao poder abstrato (do Estado, do direito, da sociedade) sobre o indivíduo real, o egoísmo assumido, a orientação pelo prazer e pelo gozo pessoal; mas também o afastamento da noção filosófica histórica de verdade (platônico-cristã) e suas consequências morais e políticas. Tudo isso como uma tensão dialética insuperável entre eu e outro. Nessa tensão – positiva e criadora em sua indissolubilidade – articulam-se a *apropriação* e uma concepção moderna de *indivíduo*, complexa, ativa e potente; como existência e autocriação, contrapondo o meu egoísmo com as minhas relações comuns: a alienação superada como apropriação radical, agora na forma de filosofia da vida prática e pública, numa dialética *positiva*. São temas amplos (as dualidades das quais falava Crisóstomo de Souza na longa citação com a qual abri este capítulo) e com abrangência importante na história das ideias modernas – ou seja, não são somente especificidades filosóficas idiossincráticas e abstratas, caprichos de um intelectual alemão esquecido e distante, ou de uma escola (hegelianos, jovens hegelianos). É que Stirner lhes dá um tratamento algo definidor, significativamente próximo da maneira como se enredam no desenvolvimento da Modernidade – e, como acredito, ainda bastante atual; quando também constitutivo de uma "conversa" culturalmente praticada.

6.1 A pessoa individual no desenvolvimento da Modernidade

Max Stirner é um alemão no século XIX, um pós-hegeliano associado aos traços mais leibniziano-fichtianos de Hegel. Também ao Schelling das *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795)[171], que defendia, por exemplo, uma relação com um mundo

---

chamará o Estado de "um nome, uma abstração", que como os deuses são criações desses indivíduos (Idem, p.33-4); também atribui ao indivíduo o poder de "rebela-se" (Idem, p.35) e sugere a cooperação entre pessoas (nos moldes de Kropotkin) baseada numa associação de indivíduos (Idem, p.39). Além desses, podemos, antes, ver em Bakunin, é claro, algumas aproximações com Stirner (de quem foi leitor, como Engels apontou – Cf. a nota 157, citada há algumas linhas), principalmente por sua crítica do Estado como objeto absoluto. Mas vejo-o teoricamente e hegelianamente mais próximo de Feuerbach (e Marx), como, p. ex., no seu conhecido *O princípio do Estado* (1871). Em todos os autores anarquistas que citei será comum a crítica do marxismo (e de Marx), a rejeição do Estado e o resgate do indivíduo, como acontece em outros anarquistas, inclusive brasileiros – dentre os quais destaco, em filosofia, Mário Ferreira dos Santos (ver o seu *Análise dialética do marxismo*, de 1953). Não creio, porém, que Stirner se veria como anarquista – ele é um *egoísta*; nem acho que seja razoável encaixá-lo nessa classificação, se o lermos com atenção. O que Stirner tem em comum com esse grupo tão heterogêneo de autores é, fundamentalmente, sua rebeldia em relação à hierarquia. Entendo, então, que há traços anarquistas em Stirner, como há traços stirnerianos no anarquismo – sem que possamos reduzir um ao outro.

[171] Um Schelling em sua fase fichtiana. Como mencionei brevemente em outras passagens, há também o Schelling naturalista – que, segundo Engels, "Feuerbach trouxe à consciência em toda a sua nitidez" (1967c, p.190). Mas ainda há a sua fase conservadora, na qual se destaca uma crítica a Hegel durante as suas preleções berlinenses de 1841 – importantes para as vertentes pós-hegelianas –, que despertaram a reação do jovem Engels (na ocasião compartilhando a plateia com Kierkegaard e Bakunin, entre outros) em três textos, eventualmente

sem a mediação de um ser superior (SCHELLING, 1973, p.180 – 1ª carta), que denunciava como delírio a filosofia do "retorno à divindade" que tem por consequência a "unificação com o Absoluto" e a "aniquilação de mim mesmo [*Selbst*]" (Idem, p.197 – 8ª carta); que na 8ª carta aponta um egoísmo na mística do objetivismo (Idem, p.198-9), na 9ª carta afirma que se a *atividade* está posta na forma absoluta do objeto ela é, na verdade, retirada do sujeito (Idem, p.207) e, por fim, conclui na 10ª e última carta que a humanidade libertada dos "grilhões da superstição" que carregou longamente, "poderia enfim encontrar em si mesma aquilo que procurava no mundo objetivo" para retornar, então, "de sua ilimitada digressão por um mundo alheio [*Fremde*] – a seu próprio [*eigner*] mundo; da perda de si [*Selbstlosigkeit*] – à posse de si [*Selbstheit*]; do delírio da razão – à liberdade da vontade [*Wille*]" (Idem, p.209-10).

Este é o contexto imediato de Stirner – a filosofia alemã herdeira de Kant, a partir de Fichte e Schelling, sobretudo como estabelecida por Hegel. Mas a Modernidade ascendente em seu tempo também leva a marca de uma ampla ascensão da ideia de *indivíduo* e de filosofias psicológicas que desenvolveram fortemente um sentido de *eu* como um *si*, proprietário de si, pessoal, interno, instintivo, voluntarioso, complexo, irredutível e, em última instância, egoísta. É nesse sentido que certo *Zeitgeist* aproxima Stirner de correntes que mencionei antes, assim como o aproxima (mais do que Marx) de autores, correntes, métodos e disciplinas que estão nas bases do pensamento contemporâneo do século XX.

A ideia de indivíduo como pessoa singular, portadora de direitos individuais (como o sujeito do direito) e singularmente livre, é definitivamente moderna[172]. A dupla caracterização dos laços que fundamentam as relações entre pessoas, descrita por Émile Durkheim – solidariedade mecânica e solidariedade orgânica –, indica também uma dupla caracterização de sociedade, onde a forma de relação social marcada pelo que ele chama de "solidariedade orgânica", na qual a maior individuação e autonomia de cada um favorece a unidade social, é produzida pela divisão social do trabalho e existe apenas, portanto, em sociedades modernas[173]. Nas filosofias formadoras da Modernidade, encontramos diversos exemplos

---

reunidos com o título de "Anti-Schelling" (*Schelling sobre Hegel*, de 1841, *Schelling e a reveleção* e *Schelling, o filósofo em Cristo*, os dois últimos de 1842) – Cf. SOUZA, 1992, p.59 e respectivas notas.

[172] "A cultura moderna é normalmente associada a uma profusão de direitos *individuais*; historicamente podemos dizer que a liberdade se relaciona com o advento da civilização moderna, primeiro no Ocidente e, depois, em outras partes do mundo. Parece seguir-se a fórmula de que liberdade é igual a modernidade que é igual a individualismo." (MERQUIOR, 2014, p.62-3).

[173] Ver, p. ex., o *Da divisão social do trabalho* (1893), livro I, capítulos 2 e 3. Durkheim argumenta que há em nós dois tipos de consciências, ambas fundamentais para nossa constituição tal como somos: uma individual e uma comum (coletiva), esta última é formada pelo "conjunto de crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade" e "forma um sistema determinado que tem vida própria" (DURKHEIM, 1999, p.50). A ligação entre indivíduos que nasce pela semelhança, nessa consciência compartilhada, caracteriza

significativos nas definições de *pessoa* individual. Thomas Hobbes, no capítulo XVI do *Leviathan* (1651), identifica a "pessoa" com o *ator* e com o *autor* (e aí com o *proprietário*), aquele que representa e que delega representação a outra pessoa (incluindo o governante)[174]; John Locke, numa definição mais psicológica, dirá que pessoa "é um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar a si mesmo como si mesmo" (LOCKE, 2015, p.176)[175]. Já na Prússia, Kant (2007, p.68) – na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) – descreve os seres irracionais como *coisas* e os racionais como pessoas, "porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, (...) cuja existência é em si mesma um fim".

A questão na França merece um breve destaque. Num balaço da filosofia moderna francesa, escrito em 1915, Henri Bergson a descreve como inclinada "para a observação interior", constituindo uma tradição eminentemente psicológica (Cf. BERGSON, 2006, p.269). Segundo ele, é Descartes, no princípio da história moderna, quem abre o caminho para Locke e Condillac, com sua teoria do pensamento ou, diz Bergson, do *espírito*, o que ele entende ainda como origem de todo idealismo moderno e do alemão em particular (Idem, p.258) – aliás, nas primeiras frases desse texto Bergson afirma que a França é, por essa ambientação, a grande iniciadora da filosofia moderna. Para ele, há na teoria cartesiana "um novo esforço para reconduzir o pensamento, ao menos parcialmente, à vontade" (Ibid), sendo isto o que o vincularia com o voluntarismo do século XIX. É na filosofia francesa que encontramos uma grande tradição, de fato, do pensamento filosófico sobre o *si* do sujeito, sua interioridade privada, o que lhe permite dizer *eu*, sua pessoa (como entendida por Locke); uma tradição que, partindo de Descartes e Montaigne, passa por Nicolas Malebranche, Denis Diderot e Étienne de Condillac, até chegar a Maine de Biran[176] – chamado (injustamente, para

---

a solidariedade mecânica (Idem, p.79), que cresce "na razão inversa da personalidade" (Idem, p.106) e nas sociedades em que ela "é muito desenvolvida, o indivíduo não se pertence" (Idem. p.107). Na solidariedade orgânica, típica da experiência de divisão social do trabalho, ou seja, da modernidade, "a sociedade torna-se mais capaz de mover-se em conjunto, ao mesmo tempo que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios" (Idem, p.108). Como num corpo vivo desenvolvido, "cada órgão aí tem sua fisionomia especial, sua autonomia, e contudo a unidade do organismo é tanto maior quanto mais acentuada a individuação das partes." (Idem, p.108-9). Ou seja, a solidariedade mecânica "só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida na personalidade coletiva" e a orgânica "só é possível se cada um tiver uma esfera de ação própria, por conseguinte, uma personalidade." (Idem, p.108) – uma tensão (indivíduo-sociedade) que nos interessa bastante.

[174] "Uma pessoa é aquele *cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção*." (HOBBES, 2004, p.135).

[175] No complexo capítulo 27 ("Da Identidade e da Diversidade", §9) do livro II de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), inserido apenas na segunda edição da obra, de 1694.

[176] O que nos interessará nesse recorte é perceber como a filosofia pode formular, a partir de certo momento, uma ideia de eu singular pondo o abstrato sentimento de si (que estaria na alma) no próprio corpo. Condillac é pioneiro nesta questão, em seu *Tratado das Sensações* (1754), quando extrai o conjunto das percepções e suas consequentes dimensões humanas, incluindo as psicológicas, dos cinco sentidos. Mas ela ganha uma forma fundamental de *interioridade* em Diderot. Em *O sonho de D'Alembert* (1769), Diderot refere-se às muitas sensações que temos no corpo através dos sentidos como feixes sensíveis que formam uma teia e sugere este *si*

Bergson) de "Kant francês" (Idem, p.265). Nesse filósofo maior do voluntarismo francês encontramos uma metafísica da vontade (diferente daquela schopenhaueriana): vontade [*volonté*] como uma "força ativa", "aplicada para mover o corpo" e com a qual o *si* [*le moi*] se identifica, pois é o seu verdadeiro fato primitivo íntimo (MAINE DE BIRAN, 1966, p.85), quer dizer, de nossa "existência individual" (Idem, p.88)[177]. Em dialogo com os autores que mencionei antes (e outros, como Francis Bacon e Leibniz), De Biran vê no conhecimento que temos de nós mesmos a possibilidade de conhecer em alguma medida o absoluto, um conhecimento que ultrapassaria o puro fenômeno (BERGSON, 2006, p.265) – a questão aberta por Kant e que se tornaria central no idealismo alemão. Ou seja: encontrar a "verdade" numa busca íntima individual e significar este indivíduo como pessoa por sua atividade volitiva corpórea[178].

Se voltarmos agora a Hegel, encontramos em sua *Filosofia do Direito* que a *pessoa* é "conceito imediato e, por isso, também essencialmente [indivíduo] singular", que tem "existência *natural*" parte em si mesma, parte "como aquilo com o que se relaciona com o mundo exterior" (HEGEL, 2010, p.84 - §43). No parágrafo seguinte, ele concluirá, então que:

> A pessoa tem o direito de colocar sua vontade em cada coisa, que se torna por isso *minha* e recebe minha vontade por seu fim substancial, que ela mesma não tem por sua determinação e por sua alma, – *direito de apropriação* absoluto do homem [*Menschen*] sobre todas as coisas. (Idem, p.85 – §44).

---

como o que estaria no centro dessa teia (DIDEROT, 2005, p.118-119), mencionando-o até como uma espécie de sexto sentido (Idem, p.126), essa percepção originária que nos permite dizer *eu* (Idem, p.142).

[177] Maine de Biran é, para Paul Ricœu, quem inaugura, enfim, o "campo de investigação em torno do corpo próprio"; e quem realmente confere "dimensão ontológica" a essa "sua descoberta fenomenológica, ao dissociar a noção de existência da noção de substância e ao vinculá-la à de ato" (RICŒU, 2014, p.378-9).

[178] O filósofo brasileiro Eduardo Ferreira França, cuja formação em Paris entre 1824 (ano da morte de Maine de Biran) e 1834 o aproximou do voluntarismo, do sensualismo e do espiritualismo franceses da época, é uma boa "antena" desse espírito filosófico do seu tempo. Sua obra mais importante em filosofia (*Investigações de psicologia*, de 1854) inicia-se (Livro primeiro, capítulo I) apresentando um quadro bastante expressivo sobre a questão da "consciência": a questão do que significaria o *eu* de uma pessoa, as observações da consciência de *si* no corpo (ainda que apareçam como "alma") e os vários "fenômenos de consciência" (para ele, de 5 ordens distintas) que, além de diferenciar as motivações externas das internas, dá centralidade à *vontade* – enquanto modificações que o *eu* "atribui a si mesmo" como "autor, produtor; (...) com o caráter de uma energia própria" (1973, p.58), caso contrário, "não patentearia a sua existência" (Idem, p.59); mas observando que há um fenômeno da consciência anterior à vontade, uma atividade não do conhecimento (ou seja, "inconsciente") que possibilita a vontade e que é o *instinto* (Ibid) – estamos, lembremos, no século onde, no mundo germânico, aparecerão Nietzsche e Freud. Para Ferreira França, os instintos são de diversas classes e vão desde o "instinto de alimentação" até os de *propriedade*, de amor próprio e de *fantasia* (Idem, 510-42). Em sua descrição, "É no ato voluntário que o *eu* se conhece a título de *pessoa*" (Idem, p.547); mas, discordando de Maine de Biran e expressando uma inquietação que ganharia força particular décadas depois, ele conclui que o *eu* não pode existir apenas como vontade ("ato refletido, livre") se há nesse *eu*, antes, um "conhecimento involuntário", se o instinto ("ato irresistível") também o compõe (Idem, p.576-7). Ainda na mesma obra, Ferreira França discute o sono, onde o sonho aparece como atividade do *eu* (em alguma medida da vontade) que, desprovida de influência externa, exprime melhor conhecimento sobre o indivíduo (Idem, p.308), e faz comparações também entre o sonho e o devaneio (Idem, p.312) – o que entrava em voga no seu tempo, com os trabalhos de Moreau de Tours.

Os três parágrafos anteriores e suas respectivas notas não têm função de resumir uma história da noção de indivíduo (em sua forma cada vez mais particular, pessoal, corpórea); e sim expor panoramicamente como o ambiente de Stirner, na Europa, consagrou um amplo desenvolvimento do sujeito, que está no fundamento da história Moderna – menos abstrato e mais interessado na autonomia individual, na interioridade e na corporeidade desse indivíduo, mas também em sua atividade singular, em última instância egoísta (e apropriadora). Como já discutimos, em Hegel esse sujeito apresenta-se como autoconsciência, o que entre os jovens hegelianos irá se desenvolver na tendência da *autoconsciência individual* (como em Bauer, com o seu indivíduo universalizado); bem como há a sua contrapartida, também vinda de Hegel, de seu spinozismo, o contraponto substancialista, do *coletivo genérico* (do gênero humano, de Strauss e Feuerbach). Se o (pós)hegelianismo, sobretudo o jovem-hegelianismo, é o começo do discurso filosófico da Modernidade, como defendo (com Habermas e Crisóstomo de Souza), devemos concordar que Marx não é o melhor autor para ramificar daí uma matriz de pensamento capaz de responder a este anseio moderno pela *pessoa individual*[179]. Stirner é, sem dúvida, como espero ter deixado claro até aqui, o hegeliano mais profícuo para isso. No hegelianismo, as oscilações de "ascensão e quedada do sujeito" não estão em Stirner transformadas num hiper-subjetivismo idealista, mas é uma espécie de salto para fora da abstração (do *sujeito* como categoria) e da polarização (sujeito-objeto), não como síntese mas sim no *único*[180] – que, enfim, não é uma síntese, nem uma ideia, ou uma categoria, ou o conceito de "único", mas eu mesmo, minha afirmação, o *si* de *mim*, um nome provisório sem conteúdo em-si, pois *eu*, minha existência, minha atividade (inapreensível numa palavra) sou este conteúdo.

O indivíduo pessoal anti-idealista – nem *massa*, nem *gênero*, nem subjetividade universalizada – não é, no entanto, apenas um personagem do início da Modernidade e de seu desenvolvimento nas filosofias europeias do século XIX, senão parte central dos principais avanços teóricos (mas também práticos – políticos, sociais, terapêuticos, epistemológicos, culturais, artísticos) do século XX e da chamada "alta Modernidade" (ou "Modernidade

---

[179] "Retirando qualquer autonomia ou atividade própria a esse princípio de subjetividade (é o que ele faz, pelo menos na *Ideologia Alemã*), Marx espera na verdade livrar-se de uma vez por todas, não só da destruidora 'crítica negativa' de Bauer como também do indivíduo único, 'niilista' e cioso apenas de si, de Stirner. Pois, mesmo que a concepção stirneriana não seja uma mera variante da de Bruno Bauer, seu indivíduo deve constituir-se como 'soberano' e 'único', 'não somente pelo ser e pela ação, mas também pela consciência' (...) – esta como lugar de afirmação da individualidade e de reinterpretação absoluta da realidade." (SOUZA, 1991, p.81) – observemos que as descrições entre aspas na primeira frase correspondem ao entendimento marxiano de Bauer e de Stirner.

[180] Ver, no capítulo anterior, o último parágrafo do tópico 5.1, "A pendência entre Marx e Stirner: apropriação e idealismo" (e a nota 117 da Parte II).

tardia")[181]. Está na filosofia, nas teorias sociais, nas ciências psicológicas e mesmo na arte do nosso tempo. Dois outros pensadores germânicos, não sem razão relacionados a Stirner, são pilares essenciais nesse sentido: o alemão Friedrich Nietzsche e o austríaco Sigmund Freud[182]. Já nos seus primeiros escritos, Nietzsche diagnostica que no historicismo de seu tempo (hegeliano e pós-hegeliano) "o homem moderno padece de uma personalidade enfraquecida" (NIETZSCHE, 2017, p.75), a subjetividade é "apagada" até se tornar objetividade (Idem, p.82)[183]. Freud, com a sua "psicologia profunda", por sua vez, promove uma das maiores revoluções na autocompreensão e, mais do isso, na autocriação do indivíduo singular na virada do século, a psicanálise, determinada a estudar o "resultado de um conflito entre o eu [*Ich*] e o [seu] investimento libidinal de objeto" (FREUD, 2010a, p.223); um *eu*, para Freud, fundamentalmente egoísta[184]. Em ambos os casos, a aproximação com Stirner encontra limites, claro, que não valem a pena serem forçados. Mas será importante, para o desenvolvimento que estou propondo, que nos detenhamos sobre o que aproveitamos de um relevante diálogo possível entre eles e da consequente inserção de Stirner nesse "caminho" das ideias filosóficas da Modernidade.

Tanto Nietzsche quanto Freud, mas também Marx e Hegel, terão influência definidora em correntes filosóficas fundamentais do século XX, como o existencialismo (o de Heidegger incluído) e o pragmatismo – mas ainda no marxismo desse século, que ecoa até hoje[185]. A problemática do eu e do outro – e, por consequência, da apropriação (e da alienação) –,

---

[181] Ver os termos "*High modernity*" e "*Late modern age*" como explorados por Anthony Giddens no seu *Modernidade e identidade-pessoal: identidade e sociedade na modernidade tardia* [*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*], de 1991. O termo "modernidade tardia" [*entwickelte Moderne*] é antes inserido por Ulrich Beck, em *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade* (1986).

[182] Principalmente Nietzsche, mas também Freud. A vasta relação com Nietzsche aparece, p. ex., em Löwith (Cf. 2014, p. 232-3), Camus (Cf. 2017, p.80-100), em Giorgio Penzo (Cf. 1999, 117-153) e Crisóstomo de Souza (Cf. 1993, p.178); em artigos menores (Cf. ANDOLFI, 1996, p.140; FERRI, 1996, p.157; ORNELAS, 2018, p.36) e mesmo entre os seus biógrafos (de Nietzsche), como em Rüdiger Safranski (Cf. 2017, p.113-5). No caso de Freud, há algumas relações, sobretudo, pela recuperação dos trabalhos de Otto Gross, discípulo de Freud (e Jung) e declaradamente influenciado pela leitura de Stirner (e Nietzsche); mas ainda em textos onde essa relação dos autores não é central (Cf. ANDOLFI, 1996, p.140, nota 49; CRUZ, 2019, p.251-63). Para uma aproximação entre os três, ver, p. ex., *Saída do palácio de cristal* (1974), de John Caroll (em especial, o capítulo 2).

[183] Na 2ª das suas considerações extemporâneas, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874), obra que, segundo o seu autor, "traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da '*im*pessoalidade' do trabalhador, da falsa economia da 'divisão do trabalho'." (NIETZSCHE, 2008, p.64).

[184] Cf, p. ex., a 26ª das suas *Conferências* ("A teoria da libido e o narcisismo"): "Creio que o narcisismo é o complemento libidinal do egoísmo. Quando se fala em egoísmo, tem-se em vista apenas o proveito do indivíduo; no narcisismo, porém, leva-se em consideração também sua satisfação libidinal. (...) Em todas essas relações [do eu], o egoísmo é o evidente, o constante, e o narcisismo, o elemento variável." (FREUD, 2014, p.551-2).

[185] Todo este capítulo 6 deve ser entendido como uma discussão que quer observar o desenvolvimento do discurso filosófico da Modernidade desde o "de onde (e como) ele vem", do século XIX até a virada para o (e avanço no) século XX, tendo Max Stirner como interlocutor no (pós-)hegelianismo. Dito de outro modo: quero propor uma elucidação possível e firme da "presença" da obra de Stirner "na cultura do nosso tempo, não explicitamente, mas como 'metacultura'" (SOUZA, 1993, p.182).

sobretudo na radicalização desse *eu* e da sua atividade (e afirmação) no mundo, não pode prescindir das contribuições de Nietzsche e Freud a uma autoimagem dos indivíduos no pensamento contemporâneo. Marx, Nietzsche e Freud são comumente entendidos como "formadores do mundo espiritual dos nossos dias" (SOUZA, 1993, p.181)[186]. Como quero recuperar a contribuição de Stirner no sentido de matriz pós-hegeliana da Modernidade, será profícuo explorar a relação desse filósofo com aqueles dois mestres (Nietzsche e Freud), ambos certamente mais afinados a ele do que a Marx – mas compondo com Marx, de fato, as bases do nosso modo contemporâneo de conceber o mundo e a nós mesmo nesse mundo.

6.2 Stirner, Nietzsche e Freud

Stirner publicou *O único e sua propriedade* no fim do mesmo mês de outubro de 1844 em que nascia Friedrich Nietzsche. E esse não é um detalhe desprezível, principalmente por tratar-se de um período distintivo da elaboração jovem-hegeliana, entre 1841-1848 – sobretudo entre 1844-1845[187]. Uma conhecida polêmica envolve o caso de Stirner ter sido (ou não) um autor lido e admirado por Nietzsche (que nunca o citou); tê-lo influenciado e até de ter ideias propriamente suas evocadas por ele. Um dos argumentos é o de Eduard von Hartmann, que observa que as passagens de sua obra (*Filosofia do inconsciente*, 1869) criticadas por Nietzsche na 2ª das suas "Consideração extemporâneas" são as mesmas nas quais Stirner, autor citado por Hartmann, é rejeitado[188]. A polêmica em si importa pouco; mas o texto nietzschiano citado por Hartmann é um excelente ponto de partida.

Nas suas quatro "Considerações extemporâneas" [*Unzeitgemässe Betrachtungen*] (1873-1876), que estão entre os seus primeiros trabalhos publicados de filosofia, Nietzsche

---

[186] Em especial depois da conferência de Michel Foucault intitulada *Nietzsche, Freud e Marx* (1964) – apesar da relação entre os três como pilares do nosso tempo ser mais ou menos difundida numa cultura intelectual e aparecer antes (como veremos acontecer, no capítulo 8, no prórpio Oswald de Andrade). São os "mestres da suspeita", como os apelidou Paul Ricœur (em *Da interpretação – ensaios sobre Sigmund Freud*, de 1965).

[187] Ver nota 68 da Parte I. Década (a de 1840) na qual "Nietzsche, como admitiu a um amigo, gostaria de ter vivido", segundo nos conta um de seus biógrafos (SAFRANSKI, 20017, p.112).

[188] Safranski, na biografia que fez de Nietzsche, nos dá informações importantes para que pensemos que sim, Nietzsche leu e se deixou influenciar por esse hegeliano – mais do que qualquer outro, afinado às suas ideias e ao seu etilo mordaz. Em 1974, ano da 2ª *Extemporânea*, Nietzsche fez o seu aluno Baumgartner pegar a obra de Stirner na Biblioteca da Basiléia, segundo nos informa uma pesquisa do amigo de Nietzsche, Franz Overbeck. Franz e sua esposa, Ida Overbeck, aliás, são as principais fontes de informação da relação Stirner-Nietzsche. Ida Overbeck chegou a relatar que, em uma conversa sobre Klinger, Nietzsche dissera que havia se decepcionado com esse que para ele "era um filisteu", com o qual não se sentia "aparentado", ao que teria arrematado: "mas Stirner, ah, esse sim!"; "E no seu rosto", conta-nos a senhora Overbeck, "havia uma expressão solene" (*apud* SAFRANSKI, 2017, p.114). Na sequência, ela diz que Nietzsche pediu-lhe que esquecesse essa menção, referindo-se à possibilidade de lhe falarem de "plágio"(!). E ainda segundo ela, Nietzsche dissera ao aluno Baumgartner que a obra de Stirner era "a mais ousada e coerente desde Hobbes" (Ibid). A fonte é praticamente única (os Overbeck), mas relevante. Já as observações de Hartmann (Cf. Idem, p.113) são mais verificáveis.

fará uma leitura crítica da cultura alemã do seu tempo, sobretudo filosófica. A primeira, *David Strauss, o devoto e o escritor* (1873) era um ataque a esse filósofo, o que o tornou um autor lido por Bruno Bauer (Cf. NIETZSCHE, 2008, p.65), antigo opositor de Strauss. Na segunda, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874), encontramos um aspecto relevante aos nossos propósitos: a denuncia da moderna perda de personalidade na objetivação da história e o historicismo hegeliano criticado pela criação da ideia de uma história universal em marcha (lógica) que culmina da Prússia moderna (sua política, sua arte, sua religião e, antes de tudo, sua filosofia)[189]. Apesar da filiação do autor nesse período ao opositor de Hegel – Schopenhauer (objeto da *3ª Extemporânea – Schopenhauer como educador*, de 1874) –, há aí uma atitude de crítica do hegelianismo em seu aspecto mais conservador que o aproxima dos jovens hegelianos[190]. Entretanto, sua crítica ao objetivismo não se restringe a Hegel e à história. Entre os jovens hegelianos, Nietzsche decisivamente não se aproxima daqueles "coletivistas" (do *coletivo genérico* – Strauss, Feuerbach, Hess, também Marx e Engels); ficando mais bem relacionado ao grupo dos que dão mais centralidade ao indivíduo[191]. Mas não é compatível nem com o universalismo de Bauer, nem com o cristianismo de Kierkegaard, o que começa a aproximá-lo mesmo de Max Stirner.

É inevitável lembrarmos a narrativa do *Assim falou Zaratustra* (1885) de Nietzsche, que declara a morte de Deus para depois questionar a superação do humano[192], ao lermos a já citada passagem de Stirner que abre a segunda parte de *O único e sua propriedade* com aquelas importantes perguntas (que poderiam perfeitamente sair da boca do Zaratustra nietzschiano): "No início da Idade Moderna está o 'Deus-humano'. Em sua fase final desaparecerá somente o deus do deus-humano? (...) Como podeis vós crer que o deus-humano morreu se não morreu ainda nele, para além do deus, também o humano?" (STIRNER, 2009, p.199)[193]. Voltando ao Nietzsche dos anos de 1870 encontraremos o seguinte em um

---

[189] "Com escárnio, chamou-se essa história hegeliana da marcha de Deus sobre a terra; um Deus, por sua vez, que é criado pela história. Mas esse Deus se tornou, no interior da cabeça hegeliana, transparente e compreensível, superando todos os estádios dialéticos possíveis de seu devir, até sua autorevelação: de sorte que, para Hegel, o ápice e o fim último do processo universal coincidem com sua própria existência berlinense." (NIETZSCHE, 2017, p.114).

[190] Sobre Nietzsche como jovem hegeliano, ver, especialmente, o texto de Crisóstomo de Souza evocado na nota 54 da Parte I (Cf. SOUZA, 2013, p.80-3).

[191] Como expliquei antes, não são divisões engessadas e o próprio Stirner não se encaixa exatamente num "partido" hegeliano. Nietzsche crítica, na verdade, a impessoalidade (ver nota 183 desta Parte II), o enfraquecimento da personalidade ante um historicismo que "destrói e degenera a vida, degenerando, por fim, a própria história." (NIETZSCHE, 2017, p.45).

[192] "Deus morreu: agora *nós* queremos – que o além-do-homem [*Übermensch*] viva. (...) Os mais preocupados perguntam hoje: 'Como conservar o humano [*Mensche*]?' Mas Zratustra é o primeiro e único a perguntar: 'Como superar [*überwunden*] o humano ?'" (NIETZSCHE, 2011, p.272).

[193] Para Karl Löwith: "O único de Stirner (...) e o além-do-homem de Nietszche (...) são ambos as consequências mais extremas da problemática humanidade cristã." (LÖWITH, 2014, p.361).

fragmento póstumo, escrito entre o verão de 1872 e o início de 1873: "agimos como se o conceito 'humano' [*Mensch*] fosse algo real, quando, no entanto, ele é por nós formado mediante a abstração de todos os traços individuais." (NIETZSCHE, 2012b, p.84 – KSA VII 19[236])[194]. Nietzsche não critica o historicismo para pôr em seu lugar um novo conceito, ou uma nova categoria objetiva que unifique as pessoas em uma comunidade, em verdade, uma essência ou substância. Ele contrapõe o historicismo universalista à *vida*, prática e *poiética* (criativa): "Deem-me apenas vida que eu criarei, a partir dela, uma cultura!" (NIETZSCHE, 2017, p.141) – assim, ele diz, "clama o indivíduo" de uma primeira geração que não receberá essa vida de "nenhum Deus e nenhum homem", mas "apenas da sua própria juventude" (Ibid), cuja liberdade ainda está "doente", da "doença histórica", sofre de "excesso de história" (Ibid). Tendo em vista tudo o que vimos sobre Marx, sobre Stirner e sobre uma divergência fundamental entre ambos, vejamos agora uma significativa ideia da relação entre *existência* e *essência* num texto ainda anterior de Nietzsche, para o aproximarmos mais decisivamente do nosso filósofo bávaro[195].

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), sob uma perspectiva agonística da vida, Nietzsche descreve o indivíduo [*Individuum*] como querendo preservar-se contra outros indivíduos, enquanto o ser humano [*Mensch*] quer "existir socialmente e em rebanho" ao mesmo tempo, para o que necessitou de um acordo de paz, primeiro "impulso à verdade [*Wahrheitstriebes*]" (NIETZSCHE, 2012c, p.29). A verdade filosófica é talvez um dos grandes objetos (se não o maior) da crítica desse filósofo. Sabemos que Hegel definiu o objeto da filosofia e da religião como o mesmo, isto é, a verdade. Sabemos também que Stirner denuncia as metamorfoses desse sagrado objeto em suas formas humanas, mas não menos espiritualizadas, sob os nomes de essência ou substância, nesse grande novo fantasma que ocupa o lugar de Deus, ou seja, o *humano*. No mesmo texto de 1873, Nietzsche observa que uma palavra se torna conceito ao desindividualizar-se, para referir-se ao que são inumeráveis casos singulares, na "igualação do não-igual" (Idem, p.34-5):

---

[194] As referências às obras de Nietzsche serão feitas como todas até aqui, em sua maioria a partir das traduções publicadas em português (listadas nas referências). Em alguns casos adicionei (como fiz com Hegel, por exemplo) o parágrafo ou aforismo; e no caso da *Genealogia da Moral* o número da seção ("III §24" é o aforismo 24 da Terceira Dissertação; "P" refere-se ao "Prólogo"). Se a citação for de um fragmento póstumo adicionarei a sigla da edição crítica das obras completas de Nietzsche em alemão, de Giorgio Colli e Mazzino Montinari (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* – KSA), e que está disponível no formato digital em www.nietzschesource.org (fonte também consultada por mim), seguida do volume e do grupo correspondente – como no caso que corresponde a esta nota.

[195] Nesse caso, Stirner, que, como Feuerbach, nasceu no estado alemão da Baviera [*Bayern*].

> Denominamos um homem honesto; perguntamos então: por que motivo ele agiu hoje de modo tão honesto? Nossa resposta costuma ser a seguinte: em função de sua honestidade. A honestidade! Uma vez mais, isso significa: a folha é a causa das folhas[196]. Nada sabemos, por certo, a respeito de uma qualidade essencial que se chamasse honestidade, mas, antes do mais, de inúmeras ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas; a partir delas formulamos, finalmente, uma *qualitas oculta* com o nome: honestidade. (Idem, p.35).

Também Nietzsche entende que a cisão entre existência e essência, que guarda o desejo do seu "religamento", é um movimento teológico[197]. É o teólogo, que é o "idealista", quem ele vê como a sua antítese (NIETZSCHE, 2016, p.14 – §8)[198]. Por mais que os intelectuais de seu tempo não se vissem desse modo e achassem que haviam superado o idealismo, Nietzsche identifica-os como herdeiros daquele ideal, seus "rebentos mais espiritualizados" com os seus novos ideais (os *novíssimos* entre os *novos*, diria Stirner), que ainda creem na *verdade* (NIETZSCHE, 2009, p.129 – III §24), em suas respectivas versões, claro – seguindo a regra dos jovens hegelianos de criticar os críticos do sagrado acusando-os de religiosos. Os nomes da verdade variaram, de Deus aos *ídolos* modernos[199], como o Estado e o próprio humano[200]. Esses ídolos, em última instância, são um "princípio *negador* do mundo" – o "humano contra mundo" –, uma vez que são medida e juízes do mundo, o que Nietzsche percebe que acontece por, desde o começo, se entenderem como separados (ser humano *e* mundo) (NIETZSCHE, 2012a, p.213 – §346) – poderíamos dizer ainda, ponto de vista da existência contingente (no mundo) e ponto de vista da "verdade", ainda que apareça

---

[196] "Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais (...), como se na natureza, além das folhas, existisse algo que fosse 'folha', tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas (...), de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial." (NIETZSCHE, 2012c, p.35).

[197] "A boa nova", diz ele em *O Anticristo* (1888 – §32), "é justamente que não existem mais oposições." (NIETZSCHE, 2016, p.38). A boa nova é a revelação do absoluto por trás da multiplicidade e da diferença "aparente" – que opõe verdade (perspectiva do absoluto) e erro (perspectiva da diferença). A abolição da "distância entre Deus e o Homem" é a *boa nova* (Idem, p.39 – §33). Em sua forma humanista, a boa nova abole a distância entre eu (perspectiva do singular – múltipla) e o humano (perspectiva da essência, do ideal – una).

[198] "É necessário dizer *quem* consideramos nossa antítese – os teólogos e todos os que têm sangue de teólogo nas veias – toda a nossa filosofia... (...) reencontrei o instinto de arrogância dos teólogos onde quer que hoje alguém se ache 'idealista' – onde, em virtude de uma origem mais elevada, arrogue-se o direito de olhar para a realidade de modo alheio e superior... Exatamente como o sacerdote, o idealista tem na mão todos os grandes conceitos". (Idem, p.14 – §8).

[199] Ver, por exemplo, a sua "história da verdade", capítulo IV de *Crepúsculo dos ídolos* (1888). Como ele explica em *Ecce Homo* (1888), a respeito desse livro, "O que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade." (NIETZSCHE, 2008, p.94).

[200] Sobre o Estado, ver "Do novo ídolo", em *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011, p.48-50). Ali onde cessa o Estado, segundo o seu *Zaratustra*, também se supera o humano, desponta o *Übermensch* (Idem, p.50).

como explicação "materialista científica"[201]. Isso o posiciona também em relação ao *egoísmo* e a uma compreensão de *eu* como corpo e criação.

Na fase dos seus escritos que começa com *Assim falou Zaratustra* e vai até o fim do seu período produtivo (de 1883 a 1888, portanto), Nietzsche tem em mente uma versão para o egoísmo. Numa passagem do *Zaratustra* onde "põe na balança" o que chamou de as três coisas "mais bem amaldiçoadas" no mundo – a saber, *volúpia*, *ânsia de domínio* e *egoísmo* –, ele reverte os seus valores reavaliando o egoísmo em seu tipo "sadio, o inteiro egoísmo que brota de uma alma poderosa", o "egoísmo bem-aventurado" (NIETZSCHE, 2011, p.181-2); o egoísmo, dirá ele mais à frente, dos "criadores", onde "está a prudência e providência da mulher grávida" (Idem, p.276). No prólogo de *Genealogia da moral* (1887), ele depõe sobre a construção de sua "desconfiança cada vez mais radical" dos instintos baseados no valor do "não-egoísmo" (a compaixão, a abnegação, o sacrifício), cultivados por Schopenhauer e que conduziam ao *niilismo* (NIETZSCHE, 2009, p.11 – P §5). Por fim, em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), Nietzsche dá uma descrição do que seria o seu "egoísmo", numa forma *naturalista*, como um "valor natural" (que me parece significativamente próxima de Stirner, egoísmo como anti-conceito, não-idealista, como experiência e autoengendramento prático): "O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível." (NIETZSCHE, 2006, p.81 – IX §33).

Podemos entender que, para Nietzsche, destacando um aspecto de "atividade", o egoísmo combina-se com uma ideia da vida como "vontade de poder [*Wille zur Macht*]" e como "apropriação [*Aneignung*]", onde também "incorporação [*Einverleibung*]"[202] – quatro termos (vontade, poder, apropriação e corpo) significativos para entendermos Stirner. Ou, como Nietzsche mesmo formulou num fragmento póstumo de 1886 (KSA XII 7[3]), "vontade de apropriação [*Willen zur Aneignung*]": "a representação correta de um objeto é originalmente apenas meio para o propósito de agarrar [*Ergreifens*], pegar [*Fassens*], se apoderar [*Sich-bemächtigens*]". Nietzsche é um filósofo que vê a existência coincidir com

[201] "O conceito de vontade de potência surge como uma tentativa de superar o impasse entre um idealismo que pretende encontrar na razão a essência do mundo e um materialismo científico que pretende ser a explicação exata da realidade." (ITAPARICA, 2019, p.127).

[202] "(...) a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração (...). Também um corpo (...) deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma modalidade ou imoralidade qualquer, mas por que *vive*, e vida é precisamente vontade de poder." (NIETZSCHE, 2005, p.154-5 – §259). Quero chamar a atenção aí para alguns termos que são importantes na minha narrativa, sem dar centralidade às algumas formulações sobre as quais não proponho tomar irrestritamente – no que ele também lembra Stirner (ver nota 161 desta Parte II).

mundo; pois o personagem dessa trama é corpóreo (*com* o mundo) e criador. Aos "desprezadores do corpo" Zaratustra dirá: "por detrás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um Sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*]." (NIETZSCHE, 2011, p.35). E, assim como Stiurner encontrou a si "*por detrás das ideias* precisamente como seu criador e proprietário" (STIRNER, 2009, p.21), esse si-mesmo nietzschiano enquanto corpo é, como o stirneriano, criador do *espiritual*: "O si-mesmo criador criou par si o prezar e o desprezar, criou par si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, como uma mão de sua vontade" (NIETZSCHE, 2011, p.35). Também cria ainda, este *si*, a si mesmo, como indivíduo; e Nietzsche o entenderá como uma criação recente. A rejeição desse indivíduo corpóreo, egoísta e criador revela também uma rejeição do mundano, o que aproxima materialistas e espiritualistas do século XIX[203]. Completando, ainda cabe lembrar que numa coisa mais Nietzsche faz coro a Stirner: sua narrativa é a sua própria autoafirmação[204] – "não quero crentes", Nietzsche declara, "nunca me dirijo às massas" (NIETZSCHE, 2008, p.102).

Retomando o que indiquei no tópico anterior, sabemos que a filosofia moderna foi marcada pela ascensão da subjetividade, lógica e epistemologicamente. Há em Nietzsche uma crítica, desde os seus primeiros trabalhos, à "*redução* da questão da subjetividade" a esses dois âmbitos (ITAPARICA, 2011, p.73 – grifo meu). Ele devolve essa subjetividade à "sua própria realidade", corpórea, ou seja, ao "solo fisiológico", no que ele chamou de "fenomenalismo do mundo interior" (Idem, 73-4)[205]. Mas aí também a subjetividade como *uma coisa*, aparecerá como ilusória, sendo antes multiplicidade instintiva[206]. A forma

---

[203] No aforismo 195 de *Além do Bem e do Mal* (1886), Nietzsche indica a rejeição judaica do *mundo* – fundindo "'rico', 'ateu', 'mau', 'violento' e 'sensual' numa só definição" (2005, p.83). Na obra seguinte, *Genealogia da moral*, descreve o ascetismo (com o exemplo da filosofia vedanta) como negação para si de sua própria realidade (enquanto *Eu*), da corporeidade (2009, p.100 – III § 12). O materialismo que preserva a *religare* entre existência e essência (a perspectiva da totalidade) não se diferente muito do espiritualismo (ver nota 205 da Parte I).

[204] "Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo", diz um fragmento póstumo de 1888 (KSA XIII 16[32]).

[205] "a redução da questão da subjetividade ao âmbito da lógica e da epistemologia é uma característica marcante da época moderna. Procurando afastar-se de uma noção metafísico-religiosa de alma, o pensamento moderno retornaria – inadvertidamente – a uma concepção religiosa, similar à filosofia vedanta, ao negar a existência efetiva do sujeito e lhe dar o estatuto de uma ilusão. Nesse processo, Nietzsche critica a substancialização do sujeito em Descartes e, em uma leitura schopenhaueriana do sujeito transcendental, transforma o eu da apercepção em uma ilusão. O que Nietzsche quer dizer, ao fim e ao cabo, é que o sujeito volta a perder toda a sua imanência, sua própria realidade, pois é reduzido a um instrumento lógico, delegando ao corpo uma existência secundária. O passo seguinte será então fornecer uma concepção imanente do sujeito, que passará a ser entendido como uma ficção reguladora fundada em um solo fisiológico." (ITAPARICA, 2011, p.73).

[206] "O corpo é uma multiplicidade de impulsos – coação, ímpeto, pressão, resistência e motricidade (*Zwingen*, *Drängen*, *Drücken*, *Widerstehen*, *Bewegen*) – que são sentidos como relações de mando e obediência. Seus arranjos são temporários. A subjetividade, assim, é compreendida como uma organização de uma multiplicidade em que nos sentimos como o impulso organizador do todo. A subjetividade não é simples, e sua unidade é apenas ilusória." (Idem, p.76).

nietzschiana de observar um movimento de atividade criadora que passa de entendida como comum (da "massa" ou de "povos") para ser posse do próprio indivíduo, interessa significativamente a esta nossa narrativa. O indivíduo e seu "mundo interior" fundamentalmente envolvido com o exterior, é "a mais nova criação"[207]. No fim do século XIX, Sigmund Freud (1856-1939), pensador a quem Nietzsche é frequentemente associado[208], dará um grande passo na autocompreensão dessa criação. Suas ideias pensaram profundamente o *si* de uma pessoa, num movimento de verdadeira "democratização da criatividade"[209]. A psicanálise pode ser entendida como uma ciência do empoderamento pessoal baseada na experiência contingente da interação de um eu com o mundo exterior, onde esse eu é ele mesmo um "mundo interior"[210] de interações e possibilidade abertas (conscientes e inconscientes). Mas a atenção ao indivíduo não é, em Freud, como não é nem em Nietzsche e nem em Stirner, um "subjetivismo". Este si-mesmo, *eu*, nos três autores, é uma atividade singular, pessoal, corpórea e (auto)criadora. E, mais do que em Nietzsche, podemos dizer que em Freud esse indivíduo é um *único*.

Como mencionei, muito já se explorou das aproximações (e afastamentos) entre Nietzsche e Freud. Não é o caso de fazer um estudo da questão e dos seus temas em comum[211]. Quero destacar as convergências que levantei de entre Nietzsche e Stirner, como

---

[207] "Criadores foram primeiramente os povos, somente depois os indivíduos; em verdade, o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação. (....) Mais antigo é o prazer no rebanho que o prazer [*Lust*] no Eu [*Ich*]: e enquanto a boa consciência se chamar rebanho, apenas a má consciência dirá: Eu. Em verdade, o esperto Eu, o sem amor, que procura o que lhe é útil no que é útil a muitos: esse não é a origem do rebanho, mas seu declínio." (NIETZSCHE, 2011, p.58). Há em *A gaia ciência* (1882) algumas passagens que antecipam essas observações. Indico, para uma vista geral, os aforismos §117, §143 e §149 – deste último: "onde há escravidão, os indivíduos são em pequeno número, e têm contra si o instinto de rebanho e a consciência." (NIETZSCHE, 2012a, p.148). Em um fragmento póstumo de 1888 (KSA XIII 13[1]) onde fala do egoísmo como "mal entendido", Nietzsche identifica o "instinto de rebanho" com os "descendentes de Rousseau" (onde, acrescento, devemos incluir Marx).

[208] No Brasil, destaco, p. ex., os trabalho de Osvaldo Giacóia. Mas não é minha pretensão explorar esse âmbito. Apenas quero neste tópico fazer aproximações entre Nietzsche, Freud e Stirner, para pôr Stirner em uma "turma", da passagem do século XIX ao avançar do XX, que tem mais a ver com ele – mais com ele do que com Marx e eles têm mais a ver com Stirner do que os anarquistas, por exemplo.

[209] Para usar o feliz termo de Hilton Leal da Cruz (2019, p.241), a partir da frase Philip Rieff ("Freud democratizou o talento, ao dar a todos um inconsciente criativo") citada por Richard Rorty (Cf. 2007, p.77).

[210] "Mundo exterior" e "mundo interior", respectivamente, *Aussenwelt* e *Innenwelt*, são termos de ambos autores. Para Nietzsche, ver, p. ex., o fragmento póstumo de 1888, chamado "O fenomenalismo do mundo interior" (KSA XIII, 15[90]) – onde mundo interior aparece como "*inneren Welt*"; e para Freud ver, p. ex., a seção 9 (parte III) do seu *Compêndio de psicanálise* (1938), de título "O mundo interior": "Uma porção do mundo exterior foi abandonada como objeto, ao menos parcialmente, e acolhida (por identificação) no Eu, ou seja, tornou-se um componente do mundo interior." (2018b, p.270). Sobre o fragmento de Nietzsche devemos observar ainda que esse mundo interior aparece ali como "experiência interior [*inneren Erfahrung*]".

[211] André Itaparica, p. ex., sugere pelo menos seis: "a ênfase nos aspectos inconscientes da vida psíquica, a ideia de que esses aspectos inconscientes se manifestam nos sonhos, a discussão de relações dinâmicas e econômicas entre impulsos psicossomáticos, o uso metafórico do termoquímico 'sublimação' para descrever uma forma redirecionamento desses impulsos, a dinâmica da resistência e da repressão e enfim a descrição da gênese da consciência moral" (ITAPARICA, 2012, p.12). Alguns, como mencionei no tópico anterior, temas de uma época de ascensão da "interioridade" (ver nota 178), que aparecem em Herbart, Moreau de Tours, Von Hartmann, *et al*.

ponto de partida para avizinhá-los de Freud. Em *Contingência, ironia e solidariedade* (de 1989), Richard Rorty (2007, p.68) destaca Nietzsche e Freud como dois importantes autores para nos ajudar a pensar o nosso *self* enquanto contingente, como tendo "origem nas contingências de nossa criação"[212]. Nos dois casos, por serem autores que nos libertam da ideia de que haveria uma verdade (referencial, o "ponto de vista" verdadeiro) sobre nós enquanto nos ensinaram que somos uma criação pessoal, da qual podemos nos assenhorar[213].

É conhecida a frase de Freud sobre a psicanálise como a terceira ferida narcísica da humanidade, por mostrar que o indivíduo humano não é senhor sequer em sua própria casa, sua psique[214]. Mas só um conhecimento insuficiente da psicanálise nos faria confundir essa frase com uma declaração de impotência desse indivíduo: pelo contrário, o que a sua técnica quer é empoderar o indivíduo em sua autoconstrução pessoal. Em um dos seus últimos textos (o *Compêndio de psicanálise*, de 1938), Freud resume no que consiste a "situação analítica": um "pacto" entre uma pessoa que promete entregar "todo o material que sua autopercepção lhe fornece" e uma pessoa que garante, além de "rigorosa discrição", pôr a serviço da outra toda sua "experiência na interpretação do material influenciado pelo inconsciente", com o objetivo de "restituir a seu Eu o domínio [*Herrschaft*] sobre regiões perdidas da psique" (FREUD, 2018b, 226). Isso é possível porque, para ele, esse indivíduo é *atividade*, tanto no seu adoecimento como em sua cura – tudo em Freud é atividade, os sonhos, a fala (em livre associação), atos falhos, defesas, sintomas[215]. Uma pessoa singular é uma narrativa psíquica singular (*única*) construída pela tensão entre o que a afeta a partir de dentro, seus instintos [*Trieb*], e o que a afeta a partir de fora; e estamos constantemente nos autoconstruindo, podendo nos apropriar mais ou menos dessa autocriação que somos, da nossa atividade criadora própria. E aqui cabem duas observações importantes, que desenvolvo a seguir.

A primeira é que, apesar da psicanálise freudiana ser um acontecimento da "conversa", da "fala" (e daí a construção narrativa), ela não deve ser confundida com um primado

---

[212] Ver, na obra citada, o capítulo 2 – "*The contingency of selfhood*".

[213] "Foi Nietzsche o primeiro a sugerir explicitamente que abandonássemos toda a ideia de 'conhecer a verdade'. (...) Ele esperava que, ao nos apercebemos de que o 'mundo verdadeiro' de Platão era apenas uma fábula, buscaríamos consolo, na hora da morte, não no havermos transcendido a condição de animais, porém no sermos o tipo peculiar de animal agonizante que, por ter-se descrito em seus próprios termos, havia criado a si mesmo." (RORTY, 2007, p.63).

[214] Em *Uma dificuldade da psicanálise* (1917). As outras duas feridas seriam Copérnico, que nos mostrou que não éramos o centro do universo, e Darwin, que nos ensinou que somos apenas um entre outros animais (Cf. FREUD, 2010h, p.145-7).

[215] Sobre isso, recomendo a excelente obra de Luís Claudio Figueiredo e Nelson Ernesto Coelhor Júnior, *Adoencimentos psíquicos e estratégias de cura* (2018), onde os autores defendem que há duas matrizes originárias em psicanálise, intercambiáveis e complementares, para explicar o adoecimento psíquico (e sua cura): uma baseada na *atividade* (a de Freud – e Melanie Klein) e outra na *passividade* (posta por Sándor Ferenczi).

essencial da linguagem, como algumas interpretações a encaminharam (após a "virada linguística" e seu consequente "linguocentrismo" – para usar um termo de Crisóstomo de Souza)[216]. A ideia de Freud – assim como a de Crisóstomo (e a de Stirner) – é a de que somos *atividade*, onde a linguagem é *uma das* nossas atividades mais fundamentais. Na conclusão do seu mais importante trabalho antropológico (*Totem e tabu*), Freud dá razão a Fausto, citando uma frase do personagem goethiano para concluir o seu próprio texto: "No princípio era a ação"[217]. O primado da *ação* é aqui, como entendo, também o da *criação* [218].

A segunda observação é que em Freud, como em Nietzsche, esse indivíduo é uma entidade fisiológica, ou seja, corpo e mente não são duas instâncias, uma física e outra "metafísica". Um bom texto como ponto original para vermos isso é o chamado *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895[219]. A frase que abre esse manuscrito diz que sua finalidade é propor a psicologia como "uma ciência natural" (FREUD, 1977, p.395)[220]. Sabemos que Freud, a partir da psicanálise, não manterá esta posição cientificista-naturalista radical. Mas ela já indica que a sua compreensão do aparelho psíquico não é ingenuamente abstrata. Para ele, além dos estímulos que recebemos de fora (mundo exterior), também recebemos

---

[216] "[O linguocentrismo] Compreende essencialmente a filosofia pós-*virada linguística*, em última análise um simples desenvolvimento do empirismo lógico e do estruturalismo, apresentado como uma grande novidade, tão radical que poderia implicar numa prática filosófica absolutamente nova, senão mesmo num desafio à própria possibilidade de seu exercício." (SOUZA; MARGUTTI, 2019, p.152). E, adiante: "É claro que em qualquer explicação, a linguagem tem uma 'posição privilegiada' – se não há linguagem, e linguagem verbal, não há como qualquer tentativa de explicação ir muito longe. Do mesmo modo, porém, que, como me parece, se não houvesse ação e cooperação social não haveria linguagem, nem ela seria entendida. Creio que ela, a linguagem (verbal) é, em primeiro lugar, isso, um quase onipresente recurso de coordenação de ação, uma coordenação que entre nós humanos vai por isso muito mais longe do que em qualquer outra espécie animal. (...) A linguagem é uma prática que participa de nossas práticas de lidar com o mundo que, essas, põem-nos em contato com ele, uma prática a vários títulos superveniente a elas e balizada por elas. (...) Dizer que o mundo nos é simplesmente dado e significado apenas pela linguagem verbal, ou como pela representação mental, sem que aí intervenham praticamente nossa corporeidade e a materialidade do mundo, é inteiramente outra história." (Idem, p.154).

[217] Ver nota 67 desta Parte II. Relembro que Fausto conclui "No princípio era a Ação [*Tat*]" em um exercício de tradução do evangelho, sugerindo esse "princípio" no lugar do (luterano) "No princípio era o Verbo" (ou a "palavra", *Wort*, que é como Luthero traduz para o alemão, do grego bíblico, o Λόγος, *Logos* – tomo a opção de Fausto como anti-logocêntica). Cabe observar que Freud manteve até o fim da vida a ideia geral de *Totem e tabu*, de 1912 – "e desde então ela apenas se fortaleceu", ele dizia em 1937 (Cf. 2018c, p.82); mesmo mudando muitas posições teóricas ao longo do desenvolvimento da psicanálise (como sua importante ideia de *angústia* – que destaco por tê-la invertido, entre a 25ª *Conferência* de 1917 e o valioso *Inibição, sintoma e angústia*, de 1926).

[218] Por isso vejo Donad Winnicott como um dos psicanalistas mais relevantes depois de Freud. Combinando a teoria freudiana com as contribuições de Melanie Klein, mas também com aquelas de uma linha ferencziana (de Balint e Spitz), Winnicott porá a ênfase na atividade criativa: "somente sendo criativo o indivíduo pode descobrir o *self*." (WINNICOTT, 2019, p.93). No seu trabalho com bebês, ele realizou de uma maneira privilegiada (o que nem Freud e nem Klein, p. ex., fizeram,) seu estudo da psique. E é através do "brincar" que ele descreve essa potencial atividade de criação, tendo a experiência cultural por mediação, entre nós e o ambiente (Idem, p.162).

[219] O *Projeto* antecipa os principais temas da psicanálise (que só seria "lançada" em 1900, com *A interpretação dos sonhos*). Entretanto, Freud nunca o incluiu nas edições de sua obra, vindo a público apenas em 1950.

[220] Isto é, ele diz, "representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, dando assim a esses processos um caráter concreto e inequívoco" (FREUD, op. cit).

estímulos que vêm do nosso mundo interior[221]: "o instinto [*Trieb*] seria um estímulo para a psique." (FREUD, 2010g, p.53); sua caraterística é a de ser impulsivo e seu impulso [*Drang*] tem por meta "sempre a satisfação" (Idem, p.57-8)[222]. Desde cedo, para Freud, aprendemos que a satisfação desses instintos pode representar "um perigo real intolerável" no mundo compartilhado, de modo que temos que escolher entre rejeitar a satisfação instintual ou renunciar à realidade. mas não fazemos nenhuma das duas coisas, ou melhor, fazemos "ambas simultaneamente, o que resulta no mesmo": essa é a origem do que ele chama de "cisão do Eu no processo de defesa" (FREUD, 2018a, p.346-7). Por certo "egoísmo" fundamental, não aceitamos as proibições externas, enquanto reconhecemos "o perigo da realidade" admitindo a angústia "como sintoma de sofrimento" e dela nos defendemos (Ibid)[223]. Isso em um *Eu* que é corpo, matéria biológica[224]. O primado da *ação* é também, além do da *criação*, o do *sensível*.

Em Stirner, como em Freud (e Nietzsche)[225], dizer *eu* é me remeter a uma experiência de atividade corpórea e criadora, atravessada por instintos (egoístas) e desejos. Para Stirner, a reposta à pergunta "Que sou eu?", que cada um de nós se faz, pode ser respondida assim: "Um abismo de instintos [*Trieben*], desejos [*Begierden*], aspirações [*Wünschen*], paixões [*Leidenschaften*]" (STIRNER, 2009, p.209). Quando Freud propõe seu modelo estrutural da psique, dividido em Eu [*Ich*], Id [*Es*] e Super-Eu [*Über-ich*], ele não cria aí uma fragmentação da pessoa. Ele expõe a complexidade de tensões que nos movem em nossa autoconstrução pelas nossas relações com o mundo externo e com o mundo interno. *Id* é um todo psíquico desorganizado, onde vigora o princípio do prazer (sobre o princípio da realidade), onde as contradições são possíveis e onde está todo o nosso material psíquico inconsciente reprimido[226] (Cf. FREUD, 2011c, p.31); enquanto o *Eu* "é a parte do Id modificada pelo

---

[221] E essa é uma das grandes revoluções de *A interpretação dos sonhos*, no capítulo VII.

[222] Um dos principais modos de compreender a contribuição fisiologista do *Projeto* é ver o caráter "econômico" (como Freud denomina) na leitura freudiana dos fenômenos psíquicos já no avançar da psicanálise. Precisaríamos de muito mais espaço para desenvolver melhor essa ideia, o que não cabe nos propósitos desta pesquisa. Indico, para tanto, a leitura conjunta da parte I do *Projeto de 1895* e do texto *O inconsciente*, de 1915.

[223] "Assim como o Eu-de-prazer [*Lust-Ich*] não pode senão *desejar*, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade [*Real-Ich*] necessita apenas buscar o que é útil e proteger-se dos danos. Na verdade, a substituição do princípio do prazer pelo da realidade não significa a deposição do princípio do prazer, mas a sua salvaguarda." (FREUD, 2010b, p.116-7).

[224] No *Projeto* de 1895, Freud descreverá uma origem neurológica do Eu (Cf. 1977, p.484); quase 30 anos depois, em *O Eu e o Id* (1923), ele ainda afirmará que "O Eu é sobretudo corporal" (FREUD, 2011c, p.32).

[225] "Nietzsche entende uma entidade múltipla, fisiopsicológica, que constituiria o corpo humano; os impulsos são a base de nossos sentimentos, volições e pensamentos. O corpo seria uma multiplicidade de impulsos físicos – ímpetos, tendências à ação, resistências – que se expressariam em nossa psicologia, não mais entendida como uma instância mental distinta da física." (ITAPARICA, 2011, p.75).

[226] Reprimido no conflito entre os princípios do prazer e da realidade – ver nota 223. O *modelo estrutural* (Eu/Id/Super-eu) aparece a partir da década de 1920 e sucede e complementa o *modelo tópico* (inconsciente/pré-

mundo externo" (Ibid), é "apenas uma parte diferenciada" do Id, a sua "parte organizada" (FREUD, 2014b, p.27) – é a nossa *autocriação*. Para Freud, nessa "organização" para dar coerência ao nosso Eu (o processo de cisão que mencionei antes) nós reprimimos muito dos nossos "instintos, desejos, aspirações, paixões" (se usarmos os termos de Stirner), não os eliminando, mas tornando-os inconscientes – e por isso ele dirá que "o âmago do Eu" é inconsciente (FREUD, 2010a, p.178). A construção desse aparelho repressor se daria, então, por uma referência internalizada a partir do conhecimento do mundo exterior, que Freud chama de *Super-eu* (em sentido de "acima de", "além" – *Über*), ou *ideal do Eu*: ele nasce "de uma identificação com o modelo do pai" (FREUD, 2011c, p.68) e se constrói "como formação substitutiva do anseio pelo pai" (Idem, p.46), na religião, na moral e no sentimento social – que, para Freud, "foram originalmente uma coisa só" (Idem, p.47). Também pela educação, que é "um incentivo à superação do princípio do prazer" (interno e anárquico) a ser substituído pelo princípio de realidade (FREUD, 2010b, p.117). Voltemos a Stirner.

É Stirner quem nos diz em sua obra máxima que a recusa aos nossos princípios instintuais, à minha autofruição (ou gozo-próprio) [*Mein Selbstgenuß*], às minhas relações [*Mein Verkehr*] e ao meu poder [*Meine Macht*], são uma cobrança moral e religiosa[227] – o que persiste no "humanismo", trocando Deus pelo Humano, nas ideias de Estado e Sociedade, onde a educação tem um papel fundamental[228]. É a persistência do *além* "em nós", nos fantasmas modernos, que não foram varridos de nós quando o iluminismo varreu o além "fora de nós"[229]. Aliás, se Stirner não avançou numa reação direta a Marx (menos ainda, claro, às consequências do marxismo, que ele, como Marx, não viu), Freud teve a oportunidade de fazê-lo, em suas *Novas conferências*, de 1933 (conferência 35, "Acerca de uma visão de mundo"), onde diz não ver "materialismo" no determinismo historicista-naturalista de Marx, vendo-o, antes, como um "precipitado da obscura filosofia de Hegel"[230]; e observa que no

---

consciente/consciente, relacionado a princípio do prazer/ princípio da realidade) – como na nomenclatura anglo-saxã, que prefiro (à dos franceses, que os chamam, respectivamente, *primeira tópica* e *segunda tópica*).

[227] No mesmo lugar onde afirma que à pergunta "Que sou eu?" cada um de nós responde "um abismo de instintos, desejos, aspirações, paixões", Stirner diz que frente a essa resposta recuamos assustados: "O que acontece é que o hábito de pensarmos segundo padrões religiosos amarrou de tal modo nosso espírito que nos assustamos com nossa própria nudez e neutralidade; esse hábito nos rebaixou tanto que nos consideramos presos ao pecado original, diabos inatos." (STIRNER, 2009, p.209).

[228] Sobre isso trata o seu *O falso princípio da nossa educação* (1842) – ver nota 166.

[229] É Rüdiger Safranki quem sugere que o "além em nós" de Stirner equivale ao que Freud chamará depois de "Super-eu" (Cf. SAFRANSKI, 2017, 115). Sobre o além "em nós" e "fora de nós", ver o quarto parágrafo do tópico 4.1, "A persistência do espírito na modernidade".

[230] "Na teoria marxista me causaram espécie afirmações como a de que o desenvolvimento das formações sociais é um processo de história natural, ou de que as mudanças na estratificação social procedem umas das outras mediante um processo dialético. Não estou certo de compreender corretamente essas teses, e elas também não parecem 'materialistas', mas antes um precipitado da obscura filosofia de Hegel, cuja escola Marx também frequentou." (FREUD, 2010d, p.347).

marxismo prático a crítica ao pensamento marxista ficou de tal modo proibida que as obras de Marx, de fato, substituíram a Bíblia e o Corão "como fonte de revelação", removendo, de um lado, ilusões idealista enquanto, de outro, desenvolve suas própria ilusões "não menos discutíveis e indemonstráveis do que as anteriores" (FREUD, 2010d, p.351).

Para Freud, há um confronto entre o indivíduo e a realidade exterior, à qual é invariavelmente ligado. O indivíduo é um fim em si mesmo e sua condição de ser parte de um conjunto de relações externas não é fruto de sua vontade, pelo contrário[231]. Seu investimento libidinal original é para si; só depois direcionado a um objeto e em ambos os casos por egoísmo (de autopreservação)[232] – é por egoísmo que desejamos a posse do outro. A vitória da educação moral em uma civilização nos põe desconfortáveis em relação a esse ser *único* e nos leva ao sentimento de vínculo, de comunhão (a busca do comum, a superação da diferença), o que Freud chamou de "sentimento oceânico", em *O mal estar na civilização,* de 1930 (Cf. 2010f, p.15-9) – na religião, por exemplo, mas também num grupo social, numa ideologia, numa identidade, etc. "A liberdade individual", ele dizia ali, "não é um bem cultural" (Idem, p.57); no indivíduo a aspiração é egoísta, enquanto na cultura a união em uma comunidade sobrepõe-se à felicidade (pessoal) como meta (Idem, p.115). Há um conjunto de obras suas sobre cultura, todas muito relevantes (e tratando das origens psicológicas desse sentimento oceânico)[233], mas destaco aqui o seu último livro publicado em vida, *Moisés e o monoteísmo* (1939). Nele, Freud nos narra o poder massificador de que é capaz um indivíduo único, através da proclamação de uma ideia que unifica pessoas singulares pelo que há de característico em cada indivíduo particular (o anseio paterno), contrapondo as explicações de fenômenos sociais por fatores impessoais aos mais *profundamente pessoais*[234]. Aqui, a motivação da relação coincide com a motivação de nossas

---

[231] "O indivíduo tem de fato uma dupla existência, como fim em si mesmo e como elo de uma corrente, à qual serve contra – ou, de todo modo, sem – a sua vontade" (FREUD, 2010c, p.20).

[232] Em *Introdução ao narcisismo* (1914) – que também citei na nota anterior –, Freud descreve o narcisismo como "o complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual justificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo." (Idem, p.14-5). Originalmente, o investimento libidinal do Eu dirige-se a si e só depois é "cedido aos objetos" (Idem, p.17), também por egoísmo: "Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar." (Idem, p.29). E, enfim, o "narcisismo primário de todo indivíduo" (Idem, p.33) também busca a sua própria satisfação no "ideal do Eu" (que depois aparece como *Super-eu*) (Idem, p.40-3) – o sentido "econômico" da psicanálise complementa uma compreensão desse processo (ver nota 222).

[233] No pós-escrito de 1935 à sua *Autobiografia* (1925), ele escreveu: "Após o *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, a medicina e a psicoterapia, meu interesse retornou aos problemas culturais" (2011a, p.164). São essas obras: *Totem e Tabu* (1912), *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na civilização* (1930), o próprio *Moisés e o monoteísmo* (1939) e alguns textos menores (como *A conquista do fogo*, de 1932, e a conferência 35, *Acerca de uma visão de mundo*, de 1933).

[234] "Como é possível que um único homem tenha uma eficácia tão extraordinária, que forme um povo a partir de indivíduos e famílias quaisquer, cunhando-lhe um caráter definitivo e determinando seu destino por milênios? (...) A tendência da época moderna é de relacionar os acontecimentos da história humana a fatores mais ocultos,

atividades psicológicas profundas, a saber, algo que mais tem a ver com abismos individuais (de instintos, desejos, aspirações, paixões) do que com a superação do indivíduo (em sua "identificação" comum). É mais parecido com a motivação do que Stirner chama de "minhas relações" do que com a consciência de classe (ou de grupo, ou de identidade social).

Três autores que deram à apropriação histórica – à autoconsciência de tempo, contexto e narrativa – uma versão onde o indivíduo adquire protagonismo. Como já dito, não vale a pena forçar a aproximação entre eles. Mas são perfeitamente identificados como pensadores que rejeitam o dualismo clássico, de um lado, e a sua superação totalizante de outro; que nem sustentam a distinção de fundo metafísico entre existência e essência, ou sujeito e objeto[235], nem sua negação, absolutizando um dos lados (um subjetivismo ou um objetivismo), onde um subordina-se inteiramente ao outro. Em outras palavras, autores anti-substancialistas e anti-essencialistas; pois o mundo não é despersonalizado e nem o "sujeito" é categoria abstrata – nem objeto, nem sujeito aparecem como "ponto de vista do olho de Deus". São pensadores da vida vivida, da experiência do indivíduo real, seu corpo, sua criação, em relação agonista com o outro, numa constante *dialética sem síntese*. Neles, a minha atividade é intimamente marcada por impulsos instintuais, por minha vontade e meu poder: isso caracteriza as minhas relações e acordos, comigo e com os outros. Autores rebeldes que favoreceram os princípios de atividade e criatividade pessoal, rejeitando ideias totalizantes consequentes da influência do espiritualismo (e do materialismo) historicista determinista (pós)hegeliano do século XIX.

Temas importantes para os três autores, no *Projeto de 1895* Freud reúne *atividade*, *vontade*, *poder* (ou *força*) e *instinto* (num dos seus primeiros usos do termo) em uma só definição, ao afirmar que o derivado dos instintos [*Triebe*] é uma força [*Macht*] conhecida como vontade [*Wille*], que "sustenta toda a atividade [*Tätigkeit*] psíquica" (1977, p.421). Em Nietzsche, *Zaratustra* ensina o Eu como um si-mesmo ativo que, enquanto corpo e razão (não separáveis), "não diz Eu, mas faz [*thut*] Eu"[236]. Tomando a presença (direta ou indireta) do

---

gerais e impessoais, à influência decisiva das condições econômicas, à mudança na alimentação, aos avanços no uso de materiais e utensílios, às migrações ocasionadas pelo aumento da população e por alterações do clima. Nisso o único papel dos indivíduos é o de expoentes ou representantes das inclinações das massas, que inevitavelmente se expressariam e, de modo antes fortuito, se expressam naquelas pessoas. São pontos de vista [*Gesichtspunkte*] inteiramente legítimos, mas nos dão ensejos de lembrar uma importante divergência entre a orientação de nosso órgão de pensamento e a organização do mundo, que deve ser apreendida por meio de nosso pensamento." (FREUD, 2018c, p.148).

[235] Ou seja, "entre elementos do conhecimento humano para os quais a mente contribui e aqueles para os quais o mundo contribui, permitindo-nos assim deixar também de lado a teoria da verdade como correspondência." (RORTY, 2000c, p.56).

[236] "O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu." (NIETZSCHE, 2011, p.35).

pensamento hegeliano e suas reações na vida intelectual ocidental, Stirner é, enfim, partindo do hegelianismo, quem primeiro formula uma perspectiva filosófica radical para esse Eu – como atividade, instinto, vontade, poder, relação e criação. Podemos dizer que, com Kierkegaard, ele é o precedente de uma dialética existencial contemporânea.

Stirner provavelmente foi lido por Nietzsche e imaginamos que, se assim aconteceu, não deve ter sido leitura de pouco impacto sobre este jovem pensador[237]. Em Freud não há vestígios de que tenha conhecido algo desse jovem hegeliano, apesar de ter lido o livro de Eduard von Hartmann no qual Stirner é citado com alguma importância no prefácio[238]. Nietzsche, esse sim, Freud conheceu e assume ter evitado ler exatamente pela coincidência que encontrava entre as suas próprias ideias e as do filósofo alemão[239]. Aliás, Freud, de modo geral, evita se aproximar muito da filosofia, que ele entende como uma "fabricação de visões de mundo" (Cf. FREUD, 2014b, p.26 – ver também a própria *Conferência* 35, de 1933, antes citada); no que ele tem razão, mas que não devemos confundir com uma fabricação de "perspectivas do absoluto" – confusão que o seu próprio pensamento, como o de Nietzsche ou o de Stirner ajudou a superar (contra a marca totalizante da "filosofia", Freud insiste em afirmar que a psicanálise não tem uma visão de mundo própria, que sua visão de mundo é a "científica", com um entendimento de ambas – filosofia e ciência – ainda do século XIX).

Nietzsche e Freud foram pessimistas no âmbito da cultura[240]. Já em *O único e sua propriedade* não encontramos nada que aponte para o pessimismo. Segundo Camus, na superação do humanismo e diante dos seus impasses "Stirner ri", enquanto "Nietzsche se atira contra as paredes" (CAMUS, 2017, p.80). Também divergem pela rejeição de Stirner à

---

[237] Se acompanharmos mais uma vez Safranski, é em 1974, com 30 anos, que Nietzsche "estuda Max Stirner" (SAFRANSKI, 2017, p.331). Sobre o impacto de tal provável leitura, seu biógrafo comenta: "A filosofia de Stirner foi um grandioso golpe de libertação, por vezes estranho e engraçado. (...) Nietzsche o deve ter experimentado como um golpe de libertação no momento em que tinha de criar espaço para o seu próprio pensar, quando, por causa da vitalidade da vida, refletia no problema do saber e da verdade, e em como se voltaria o 'agulhão do saber contra o saber'." (Idem, p.117).

[238] O já mencionado *Filosofia do inconsciente*, ao qual Freud se refere em *A interpretação dos sonhos*.

[239] Da sua *Autobiografia*: "Nietzsche, outro filósofo cujas intuições e percepções frequentemente coincidem de modo espantoso com os laboriosos resultados da psicanálise, *evitei justamente por isso* durante muito tempo; não me importava tanto a prioridade, e sim manter o espírito desprevenido." (FREUD, 2011b, p.148 – grifo meu).

[240] "(...)ao mesmo tempo a análise psicológica de Nietzsche se estende pelo terreno próprio da psicanálise, que é o inconsciente, enquanto a explicação do sentimento de culpa pela psicanálise é uma análise genética. Em ambos os casos, há uma preocupação tanto com uma análise antropológica e cultural quanto com o seu substrato biológico. Em ambas as análises, os dois autores se baseiam numa teoria dos impulsos (*Trieblehre*) e em hipóteses genéticas que têm como objetivo constituir uma psicologia da consciência moral em sua relação com a cultura. Nesse aspecto, a análise da cultura realizada pelos dois pensadores tem um tom indubitavelmente pessimista. Devido às características agressivas e violentas de certos impulsos humanos, o surgimento da consciência moral e a ascensão da cultura só puderam ocorrer por meio de uma repressão desses instintos, que são redirecionados e se revestem do mando da civilidade, embora possam ser liberados a qualquer momento e se expressarem de formas pungentes como na violência física e na guerra." (ITAPARICA, 2012, p.25-6).

hierarquia, enquanto Nietzsche a exalta[241]. Por outro lado, no campo do indivíduo Freud é o contrário de um pessimista e Rorty vê aí a sua vantagem em relação a Nietzsche: "O que torna Freud mais útil e mais plausível do que Nietzsche é que ele não relega a vasta maioria da humanidade à condição de animais agonizantes", mas mostra-nos, através da sua descrição da "fantasia inconsciente", "como ver toda vida humana como um poema" (RORTY, 2007, p.77)[242]. Stirner e Nietzsche oferecem-nos narrativas filosóficas pessoais de diagnóstico e atitude diante da modernidade. Freud, por sua vez, é o autor que nos dá, além de um modelo teórico para o *si* de um indivíduo, uma técnica particular de empoderamento criativo desse *si* individual em seu *ser-próprio* e *único* (no mundo) – em suas relações e autofruição[243]. E, concordando com Rorty, uma vez que lhe atribuímos ideias filosóficas, "podemos dizer que ele é tão *pragmatista* quanto James", "tão *perspectivista* quanto Nietzsche" e "tão *modernista* quanto Proust" (Idem, p.82 – grifos meus). Três descrições que também aplico a Stirner.

6.3 Existência e apropriação

Em *O discurso filosófico da Modernidade* (1984), Habermas nos sugere "três perspectivas: hegelianos de direita, hegelianos de esquerda e Nietzsche"[244]. Elas se baseiam em atitudes com relação à racionalidade (sobretudo, a partir de Hegel). Os primeiros compreendem o existente (o real) como racional, que essa racionalidade objetiva se expressa "na substância do Estado e da religião" e que a seu favor (contra os "falsos críticos") deve-se "impor o discernimento metacrítico dos filósofos" (HABERMAS, 2000, p.80); os hegelianos de esquerda, por sua vez, querem "mobilizar o potencial de razão historicamente acumulado" em favor de uma transformação prática e revolucionária (Ibid). Como terceira perspectiva do discurso filosófico da modernidade, Nietzsche seria, para Habermas, aquele que "quer, enfim, desmascarar a dramaturgia da peça inteira em que se apresentam tanto a esperança

---

[241] Na nota ao §17, fechando a primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche diz: "o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*." (2009, p.42) – frase impensável em Stirner.

[242] I.e.,"(...) [ver] toda vida humana como não tão destroçada pela dor que não possa apreender uma linguagem, nem tão imersa no trabalho que não tenha tempo para gerar uma descrição de si mesma." (RORTY, 2007, p.77).

[243] Sobre o trabalho psicanalítico como criação (numa experiência cultural), ver *Cuidado, saúde e cultura: trabalhos psíquicos e criatividade na situação analisante* (2014), de Luís Claudio Figueiredo. Chamo de "técnica particular", pois o trabalho analítico, apesar de baseado numa teoria (de pretensão universal, portanto), é uma constante atualização particular, só faz sentido em sua particularização, em cada pessoa. A criação que se dá na análise é obra da pessoa (paciente), não do analista – que ali colabora com os elementos técnicos para essa criação. A esse respeito é interessante a noção de contratransferência (e resistência do analista), como, p. ex., em Ferenczi, que nos aponta a necessidade do analista fazer análise sob o risco do paciente se tornar mais analisado que ele (ver seus *Diários clínicos* ou, p. ex., *Confusão de Língua entre Adultos e Crianças*, ambos de 1932) – para que tal risco exista, o avanço da análise só poderia ser entendido como obra primordialmente do analisando.

[244] Título do capítulo III do livro referido.

revolucionária quanto a reação", entendendo que "a razão *não é mais do que* poder" (Idem, p.81). Esse caminho filosófico nietzschiano dispensaria, finalmente, a razão[245], para, segundo Habermas, "fincar pé no mito, o outro da razão" (Idem, p.125); e Habermas o identificará com a direção do anti-humanismo (Idem, p.107) e do anti-modernismo do século XX, daqueles que ele chama de "jovens conservadores", os pós-modernos[246].

Concordo com toda essa descrição geral de Habermas – e ainda voltarei a ela. Mas considero-a incompleta, podendo ser ponderada e melhorada. Inicialmente, chamarei atenção para dois aspectos dessa trilogia habermasiana. Um é que entre os jovens hegelianos Stirner não aparece e, de fato, não se encaixa no modo geral como Habermas o apresenta, ficando num (não-)lugar entre esses e Nietzsche (isso se nós tentarmos coloca-lo nos partidos desenhados por Habermas, que, de sua parte, realmente não considera Stirner). Outra coisa é que Nietzsche, mesmo dando, de fato, muito do espírito anti-moderno aos pós-modernos – e caracterizando-se, em sua crítica da verdade, por um "platonismo às avessas", para usar a expressão de Rorty[247] –, é ele também uma fonte filosófica para o *modernismo* e para as várias filosofias existencialistas do avançar da Modernidade, pelos aspectos que ressaltei no tópico anterior. Como desenvolvi ali, Nietzsche visto como jovem hegeliano pode associar-se ao jovem hegeliano Max Stirner numa perspectiva do sujeito não como categoria, mas como existência pessoal, e ampliar nosso exame dos caminhos do discurso filosófico da modernidade, em uma compreensão desse indivíduo e de sua experiência no mundo que nos

---

[245] "Com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador, depois como apropriação liberadora e, finalmente, como rememoração compensatória, para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da Modernidade a partir das forças motrizes da própria Modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a urna crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa." (HABERMAS, 2000, p.124).

[246] "A critica nietzschiana da modernidade prosseguiu por essas duas vias. O cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; o critico iniciado da metafisica, que reivindica um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito até os começos pré-socráticos, tem seus sucessores em Heidegger e Derrida." (Idem, p.141). O anti-humanismo, para Habermas, se expressa também em Bataille e Heidegger (Idem, p.107). Sobre os jovens conservadores que, para ele, vão "de Georges Bataille a Derrida, passando por Foucault", ver o seu discurso por ocasião do recebimento do Prêmio Adorno, em setembro de 1980, *A modernidade: um projeto inacabado* (Cf. HABERMAS, 1987, p.21) – ponto de partida para o tema que ele desenvolverá mais amplamente no livro de 1984.

[247] "Todavia, ao abandonar a concepção tradicional de verdade, Nietzsche não abandonou a ideia de descobrir as causas de sermos o que somos. (...) O processo de vir a conhecer a si mesmo, de confrontar as própria contingências, rastrear as próprias causas, é idêntico ao processo de inventar uma nova linguagem – isto é, de elaborar novas metáforas. (...)Só os poetas, suspeitava Nietzsche, podem verdadeiramente apreciar a contingência. (...) Para Nietzsche, portanto, a linha entre o poeta forte e o resto da raça humana tem a importância que Platão e o cristianismo atribuíram à distinção entre o humano e o animal." (RORTY, 2007, p.64-6). A ruptura com esse "platonismo às avessas" estaria, para Rorty, justamente em Freud, que "nos permite ver o super-homem nietzschiano e a consciência moral kantiana como exemplos de duas de muitas formas de adaptação, duas de muitas estratégias para lidar com as contingências da própria criação" (Idem, p.76).

permitirá voltar, inclusive, ao aspecto social desenvolvido por Marx sem cair num objetivismo determinista.

O caminho dos jovens hegelianos para a Modernidade é, no mínimo, duplo. Marx é o coroamento de uma expressão interna a esse grupo; Stirner coroa outra. Ambos superam os primeiros grandes hegelianos, que colocaram o debate (Heine, Strauss, Feuerbach, Bauer, Hess) – coroam sem se limitar aos seus "partidos" hegelianos. E por isso tornam-se mais próximos do que a leitura isolada de *A ideologia alemã* faz parecer. Marx admite o aspecto subjetivo sem tornar-se um subjetivista e insere a prática social na vertente mais objetivista de Hegel; enquanto Stirner rejeita o objetivismo sem sucumbir a um subjetivismo, pois seu *único* não é sujeito universal, é um indivíduo prático, inclusive em suas relações (e aí também social – ou melhor, "associado"). O caminho ligado a Stirner pode conectar-se mais à frente com Nietzsche; e em seu tempo com o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard. Este, por sua vez, é reconhecido como pai do existencialismo – muitas vezes com Nietzsche[248]. E sabermos que para alguns autores o proto-existencialismo de Stirner também pode entrar nessa equação[249].

Talvez o jovem hegeliano mais aproximado de Stirner seja, de fato, Kierkegaard. Ao menos na questão do sujeito, e contra o objetivismo: ambos evocam o indivíduo singular-*único*, contra a "massa", a multidão – que também para Kierkegaard é uma abstração (KIERKEGAARD, 1986, p.99) e que só pode ser entendida como uma composição de indivíduos (Idem, p.102). Assim, também ele reage ao comunismo, em seus diários, no curso dos acontecimentos de 1848: "O comunismo terá como resultado, quando muito, a tirania exercida pelo medo do homem" (*apud* BRUN, 1986, p.14). Mas há, por outro lado, uma diferença igualmente importante entre ele e Stirner: o cristianismo de Kierkegaard, que ele identifica com o seu individualismo[250]. Para ele, o indivíduo é "a categoria cristã decisiva"

---

[248] É como entende, p. ex., Oswald de Andrade, que chama Nietzsche de "um dos patronos do existencialismo" (ANDRADE, 2011d, p.150).

[249] Para Frederick Gordon, p. ex., Stirner tem posições que "claramente antecipam o existencialismo" (1978, p.61). Essa aproximação é ainda explorada por Henri Arvon (*Às fontes do existencialismo: Max Stirner*, de 1954) e Giorgio Penzo (em *A revolta existencial*, de 1992). Sobre a dialética existencial de Stirner, ver o primeiro parágrafo do tópico 4.2, "Apropriação radical e propriedade: o único".

[250] "(...) ser homem é pertencer, a título de exemplar, a uma espécie dotada de razão, e que a é espécie é superior ao indivíduo, ou ainda, que só há exemplares e não indivíduos. – Mas a eternidade eleva-se acima da temporalidade, tranquila como o firmamento e Deus, que da sublime e calma felicidade do céu, abrange com o olhar, sem a menor vertigem, os inumeráveis milhões de homens de que conhece cada um, Deus, o grande examinador, declara: um único atinge a meta; isto é, que cada um devia tornar-se o único, mas um único que atinge o fim." (KIERKEGAARD, 1986, p.98). Nessas breves menções a Kierkegaard usarei, sobretudo, o seu texto *O indivíduo*, que consiste em duas notas escritas como apêndice ao seu *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*, de 1848.

(KIERKEGAARD, 1986, p.111)[251]. Seu individualismo envolve a sacralidade da pessoa, único modo de ter Deus como intermediário, "porque o Deus *pessoal* não pode ser intermediário numa relação impessoal" (Idem, p.101). O indivíduo, para Kierkegaard, é uma idealidade, "como imperfeição da minha pessoa" e "como fator inerente ao caráter singular da minha tarefa" (Idem, p.115). Por isso, segundo ele, Cristo se dirigiu aos indivíduos, não à multidão – que depois o crucificaria (Idem, p.99). Mas em Kierkegaard a existência de Deus é uma experiência dada no indivíduo singular[252] – "própria em cada caso", superando a "objetividade do cristianismo histórico" (LÖWITH, 2014, p.407). Desse modo, a questão do indivíduo singular [*Enkelte*][253] em Kierkegaard e único [*Einzige*] em Stirner, acaba sendo "a mesma questão colocada do ponto de vista religioso num caso e profano no outro" (Idem, p.403). Como em Stirner, para Kierkegaard não há cisão "entre a 'essência' [*Wesen*] (divina) universal e a 'existência' (terrena) do individual" (Idem, p.126). Só há existência, singular. A diferença é que em Kierkegaard ela compreende Deus (que, assim, *existe*)[254].

Ainda que haja essa divergência definitiva e gritante entre ele e Stirner – e sendo o egoísmo stirneriano um individualismo mais radical (mesmo que coincidam no caráter singular, diferente do "indivíduo universal" baueriano) –, a perspectiva de Kierkegaard alia-o ao pós-hegelianismo mais stirneriano em mais dois pontos significativos. O primeiro é que Kierkegaard também vê a raiz cristã no comunismo. Nos mesmos diários de 1848 antes citados, depois de falar da tirania que o comunismo exerce "pelo medo do homem", ele sentencia: "é precisamente aqui que começa o cristianismo". E continua, dizendo que "a questão à volta da qual o comunismo faz tanto barulho é considerada pelo cristianismo como evidente: todos os homens são iguais diante de Deus, portanto, essencialmente iguais" (*apud* BRUN, 1986, p.14). No entanto, por uma via outra que não a stirneriana, e sim como cristão e crítico do comunismo, ele ressalta: "mas o cristianismo estremece diante da abominação que pretende abolir Deus e pôr no seu lugar o medo da multidão, da maioria, do povo, do público." (Ibid). A força do comunismo, para ele, estava justo no seu (do comunismo) aspecto mais cristão[255]. O outro ponto que também os aproxima é dar à apropriação um caráter

---

[251] Pois "designa ao mesmo tempo o Único e cada um de nós." (BRUN, 1986, p.13).

[252] "A frase de Hegel, *de que Deus essencialmente só é 'no pensamento'*, pois o espírito entendido é o mesmo que entende, se transforma em Kierkegaard, passando pelo princípio fundamental de Feuerbach da *essência antropológica da verdade cristã* para a *tese existencial de que Deus só existe na subjetividade e para a subjetividade de 'uma relação com Deus' própria em cada caso*." (LÖWITH, 2014, p.406-7).

[253] Segundo seu tradutor, Álvaro L. M. Valls, em dinamarquês *den Enkelte* é "o indivíduo" em sentido "mais pleno"; e *Individ* em sentido mais genérico – (ver o "Glossário" da sua tradução de *O conceito de ironia*).

[254] Apesar de Kierkegaard frequentar círculos importantes para os jovens hegelianos em Berlin e de fazer menções diretas a outros hegelianos (como Heine e Feuerbach), não há registro de que tenha lido Stirner.

[255] "Com a perspectiva da restauração do cristianismo por testemunhas que se deixassem matar em nome da verdade, Kierkegaard é o antípoda contemporâneo da propaganda marxista de uma revolução proletária

existencial, exatamente no aspecto em que rejeita a cisão existência-essência. Na sua versão existencialista cristã, Kierkegaard dá à experiência existencial do indivíduo um caráter sagrado em sua relação com o absoluto – que não estaria na história, como em Hegel, "mas num totalmente outro" (PAULA, 2009, p.26) –, na medida em que esse indivíduo é *nada* e que, "diante do absoluto, resta decidir pela fé ou desesperar-se" (Ibid). Essa realização existencial com Deus acontece, em sua filosofia, "pela ênfase na prática e na apropriação subjetiva da verdade na interioridade de cada indivíduo" (Idem, p.27). Para Kierkegaard, *eu* existo como indivíduo[256]; e por isso a sua tese sobre Sócrates (*O conceito de ironia*, de 1841) recupera o filósofo grego como aquele que conduzia à verdade (universal) pelo indivíduo (singular), não "de uma vez por todas", mas "com cada um [em particular]", no que Kierkegaard (2010, p.223-4) chamou de missão divina. Desse modo, o pensamento kierkegaardiano chega à ideia de que o indivíduo é fundamentalmente *nada*[257], ou melhor, nada tem por fundamento – como em Stirner[258]. Os existencialistas do século XX desenvolverão a compreensão desse *nada* como aquele nada *criador*, a partir do qual, em sua interação apropriativa com o mundo, este indivíduo faz-se, cria-se (torna-se).

Hilton Leal da Cruz observa com muita pertinência que o existencialismo de Stirner estaria em dois aspectos: na "redescrição anti-essencialista da individualidade" e na "atitude relacional, que se recusa a reconhecer, sejam as palavras, sejam os pensamentos como possuindo uma natureza 'em si', e independente dos interesses humanos" (CRUZ, 2012, p.77) – ou seja, dos interesses das pessoas. E esse é um limite, de fato, para essa aproximação[259]. Mas ambas são características suficientes para estabelecer Stirner como um autor relevante para um caminho na filosofia contemporânea que porá a *mim* no protagonismo das relações de mundo e do mundo como obra de pessoas, como eu, vivas, reais.

---

universal. Ele concebeu como a força peculiar do comunismo o 'ingrediente' de religiosidade cristã nele contido." (Idem, p.140).

[256] "(...) Kierkegaard é crítico da existência comunitária e do princípio associativo que unia os movimentos sociais reivindicatórios. No seu entender o importante não é a igualdade entre os homens, mas a afirmação da individualidade cristã. Nesse sentido, ele afirma o eu-mesmo individual como humano absoluto, isto é, com indivíduo. Na visão kierkegaardiana, o homem é um indivíduo diante de Deus (e não do seu egoísmo) e, para tanto, ele deve imitar a Cristo." (PAULA, 2009, p.29-30). No entanto, isso não deve se confundir com uma ideia de indivíduo encapsulado (apesar de, isso sim, *solitário*). Há uma importante ideia comunitária em Kierkegaard, como explorada no livro de Márcio Gimenes de Paula, *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard* (2009) – especialmente no capítulo 3 e no que ele chama de "dialética da comunidade e do indivíduo".

[257] Na prática de Sócrates, o indivíduo se despia das "determinações múltiplas da vida concreta", fazendo este indivíduo atravessar "da realidade para a idealidade, e o infinito da idealidade, como negatividade infinita, era o nada, onde ele fazia desaparecer toda multiplicidade da realidade." (KIERKEGAARD, 2010, p.224). Daí ele afirmar que, pelo seu caráter de negatividade, Sócrates foi o "fundador da dialética" (Idem, p.168).

[258] Ver nota 59 desta Parte II.

[259] Daí Hilton descrever Stirner, de modo original, como um "existencialista pragmático" (CRUZ, 2012, p.73).

Na conclusão de *Por uma moral da ambiguidade* (1947), Simone de Beauvoir afirma que uma moral *existencialista*, i.e., aquela que não prescinde da ambiguidade da condição humana, é um *individualismo*[260]: "se com isso entendermos que ela concede ao indivíduo um valor absoluto e que só nele reconhece o poder de fundar sua existência" (BEAUVOIR, 2005, p.125) – um individualismo não solipsista, mas sim onde o indivíduo se define por suas relações (pessoais)[261]. A ambiguidade à qual ela sé refere é a de ser *único* e, ao mesmo tempo, *ser-com* (estar em relação com) o mundo exterior. Essa ambiguidade caracteriza um individualismo porque a pessoa singular em suas relações também lida com singulares que, na própria relação, afirmam-se individualmente: "ser um sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos, eis que ele [o homem] o compartilha com todos os seus semelhantes; a seu turno objeto para os outros, ele nada mais é, na coletividade de que depende, que um indivíduo." (Idem, p.13-4). Tendo isso em vista, o existencialismo definiu-se, para ela, de Kierkegaard a Sartre, "como uma filosofia da ambiguidade" (Idem, p.15).

É fácil compreender que uma filosofia que põe aquele indivíduo não-genérico como o agente do mundo[262] – aquele indivíduo como foi descrito especialmente a partir do século XIX e, na filosofia, com a ajuda de autores como Stirner, Nietzsche e Freud –, uma filosofia que rejeita, por isso, as ideias totalitárias sobre o indivíduo, é esperado que uma tal filosofia abarque a ambiguidade, contra uma dialética que enfatiza a sua negação em direção ao absoluto (com esse ou com outro nome). Simone de Beauvoir ainda faz duas observações que nos interessam: que Marx (aliás, como Hegel) entende o mundo como eminentemente humano (como posto subjetivamente – desde as *Teses*), no que se aproxima do existencialismo, mas que também Marx acaba dissolvendo a subjetividade na objetividade[263], no que se afasta daquele. Em ambos os aspectos Stirner, por sua vez, está mais próximo do existencialismo, pelos dois motivos elencados por Hilton Leal.

---

[260] "Uma moral da ambiguidade será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos." (BEAUVOIR, 2005, p. 21).

[261] "Ela é individualismo no sentido em que as sabedorias antigas, a moral cristã da salvação, o ideal da virtude kantiana também merecem esse nome; ela se opõe às doutrinas totalitárias que elevam para além do homem a miragem da Humanidade. Mas ela não é um solipsismo, uma vez que o indivíduo só se define por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos, ele só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem. Ele justifica a sua existência por um movimento que, como ela, irrompe de seu próprio cerne, mas desemboca fora dele." (Idem, p.125).

[262] "Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo" (SARTRE, 2012, p.33).

[263] "(...) de certo ponto de vista, [o marxismo] poderia ser considerado como uma apoteose da subjetividade. Como todo humanismo radical, o marxismo reprova a ideia de uma objetividade inumana e se situa na tradição de Kant e Hegel. (...) Ocorre, poré, que, no marxismo, se é verdade que a meta, o sentido da ação são definidos por vontades humanas. essas vontades não aparecem como livres: elas são o reflexo das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado; (...) a subjetividade se dissolve na objetividade do mundo dado" (BEAUVOIR, 2005, p.21-2).

Consideremos como marcas gerais do existencialismo essas duas características identificadas também em Stirner – anti-essencialismo da individualidade e atitude relacional orientada pelos interesses humanos (individuais). Elas colocam temas fundamentais dessa corrente como, no primeiro caso, a ideia de que existimos para só depois tornarmo-nos, fazermo-nos, ou seja, que nossa identidade não é definida antes de nós; e, no segundo caso, que somos *com* o mundo enquanto o mundo é *posto por* nós, quer dizer, que o mundo é posto humanamente (mas não genericamente) e que nos tornamos quem somos em relação com o mundo – também à medida que o pomos. Ambos são temas de influência hegeliana, mas desenvolvidos nesse contexto por autores como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel. A atitude relacional aparece nas ideias de *mundo* (e *mundanidade*) ou na de *situação*, por exemplo[264]; o anti-essencialismo é dado na fórmula que, segundo Sartre, é comum a todo existencialista (onde ele inclui Heidegger): "considerar que a existência precede a essência, ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade" (SARTRE, 2012, p.18). Claro que para Stirner a essência não vem nem antes e nem depois da existência; e essa persistência dos existencialistas numa ideia de *essência* (ou *Ser*) é um dos limites dessa aproximação. Minha intenção, no entanto, não é defender Stirner como existencialista nem o existencialismo como stirneriano, mas observar que onde essa expressão filosófica do século XX precisou superar o marxismo, também entre os jovens hegelianos encontraria uma matriz. Em outras palavras, que não é preciso, como faz Habermas, depois de excluir o caminho conservador dos hegelianos de direita, excluir ainda Nietzsche como caminho potencialmente conservador e seguir com a opção de uma versão dos hegelianos de esquerda cujo ápice seria Marx.

A ideia de *eu* (existente) como *nada*, tendo *nada* por fundamento, apresentada logo na abertura de *O único e sua propriedade* - um nada, dizia Stirner (2009, p.12), "[não] no sentido da vacuidade", mas "o nada criador a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio" –, remete-nos à grande obra que Jean-Paul Sartre publicou quase cem anos após aquela do jovem hegeliano. Em *O Ser e o Nada* (1843), ele defenderia exatamente a ideia de que o ser

[264] *Mundanidade* como desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) – especialmente nos §12-19 e §22-23; *situação* como colocada por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção* (1945) – na dialética entre Eu e Outro, onde a percepção aparece (já no prefácio, p. ex.) no ponto de unidade entre Cogito e situação. Em Simone encontramos a seguinte síntese: "(...) a particularidade só aparece em sua [de Hegel] obra como um momento da totalidade na qual ela deve se superar. Ao passo que, para o existencialismo, não é o homem impessoal, universal, que é a fonte dos valores: é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade." (BEAUVOIR, 2005, p.21). É um sentido que está no *Da* do *Dasein* (traduzido às vezes por *existência*, ou *presença*, ou *ser-aí* – que, nesse caso, deixa-o mais claro, pois indica o *aí* do *ser-aí*), conceito comum a todo fenomenologista e existencialista alemão, e também inserido por Hegel (ver, p. ex., o *Dasein* em sua *Lógica*).

consciente é *nada*, no sentido de não determinado, tornando-se *ser* (ou seja, *sendo*) constantemente a partir do seu estar no mundo[265]. Um nada, portanto, que dá a dimensão de abertura ao humano; que explica o existir antes do *tornar-se* e faz do tornar-se uma atividade[266] sempre atual do indivíduo. O mundo (que *é*, que está no registro do *ser*), é apreendido pela consciência, de modo que a existência humana *vem-a-ser* sempre através de outro *ser*, portanto, fundamentalmente, é *nada*. Um nada, assim, não como vacuidade ou niilismo, mas como não-determinação, a partir do qual o sujeito se cria. Por outro lado, o mundo apreendido é humano, quer dizer, aberto, e aí reside a sua própria contingência (e abertura)[267], mas também de posse – "pois aquilo que crio é meu" (SARTRE, 1997, p.301). Essa é também a chave para Sartre identificar "existente" e "liberdade" como indissociáveis, uma liberdade que torna este existente responsável pelo que torna-se; de modo que todo indivíduo, antes de tudo, *possui* a si mesmo[268]. E assim também com o mundo.

Sartre observa a ascendência de Hegel na dialética do ser e não-ser, mas também destaca que o caminho do filósofo alemão leva à superação da oposição eu-outro na totalidade (absoluto)[269], onde a (auto)consciência eleva-se ao universal, permanecendo no terreno idealista (Idem, p.308-9). Isso indica que Sartre busca superar esse idealismo com sua própria ideia de Existente: como atividade, "impulso rumo ao ser", e relação "consigo mesmo, com o mundo e com o Outro" – um impulso *pessoal* que "só pode ser puramente individual e único" (Idem, p.689). O humano em Sartre não é uma natureza, mas uma *condição* (SARTRE, 2012, p.35). Ainda com sentido universal, é verdade, mas diferente do universal (pós)hegeliano. No seu existencialismo, o humano é condição pois o indivíduo faz-se sempre em relação-com, de modo que suas relações condicionam sua própria existência; mas no sentido de que o indivíduo "decide o que ele é e o que os outros são" (Idem, p.34). *Humano* aqui aparece na atividade pessoal entre indivíduos, não a antecedendo, mas dando possibilidades e limites a ela, num mundo humano "decifrado" pela própria pessoa: "o homem (...) está condenado a inventar a cada instante o homem." (Idem, p.25). Seu humanismo não é um determinismo. Sartre reconhece, assim, a apropriação como princípio da relação entre uma existência aberta

---

[265] "Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. (...) não há diferença entre o ser do homem é o seu '*ser-livre*'. (...) a realidade humana não pode desgarrar do mundo." (SARTRE, 1997, p.68).

[266] "[O] existencialismo", escreve Sartre, "é uma doutrina da ação" (SARTRE, 2012, p.44).

[267] "A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo." (SARTRE, 1997, p.60).

[268] "(...) a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse [*possession*] daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência." (SARTRE, 2012, p.20).

[269] "O verdadeiro concreto, para Hegel, é o Existente, com sua essência; é a Totalidade produzida pela interação sintética de todos os momentos abstratos que nela são transcendidos, a exigir seu complemento." (SARTRE, 1997, p.53).

(incompleta) e o objeto (mundo) do qual ela deve dispor: "Possuir é unir-se ao objeto sob o signo da apropriação (...). O desejo de *ter*, no fundo, é redutível ao desejo de estar, no que tange a certo objeto, em uma *relação de ser*." (SARTRE, 1997, p.719)[270]. Da tensão fundamental interna entre *eu* e *não-eu* aparece-nos o *meu* (Ibid). Com isso, a apropriação completa o sentido de que eu sou, através das minhas relações, o meu único fundamento (Idem, p.723), em uma superação do absoluto onde nada poderia salvar o homem (i.e., *eu*, minha condição) de si mesmo (SARTRE, 2012, p.44). E essa consciência *fazendo-com* a sua interação apropriadora no mundo se dá por um *eu*, um *si*, não por um subjetivismo abstrato[271].

Sartre entende o *único* de Stirner como uma experiência em conflito com o universal, a racionalidade e a igualdade[272]. Mas também o vê como alguém que, como Nietzsche (e Gide), tentou substituir uma moral por outra moral[273]. Sartre, no entanto, preserva um individualismo fundamental mesmo em sua guinada mais marxista, que tem por marco maior *A crítica da razão dialética* (1960). Ali ele busca a saída do indivíduo para o coletivo[274], mas sempre evitando o determinismo, sem abrir mão, por exemplo, de considerar o interesse pessoal no engendramento coletivo do indivíduo[275], e tendo como princípio norteador a ideia de *práxis individual* (SARTRE, 2002a, p.176). A equação sartriana é a de que, ao mesmo tempo, o marxismo "fornecia a única interpretação válida da história" e "o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade" (SARTRE, 1978, p.120). Claro que esse vocabulário de Sartre não poderia ser compartilhado por Stirner, como também não creio que o seria por Nietzsche[276] e mesmo por Freud – outro autor importante para Sartre e outros

---

[270] Pois, para ele, "o desejo de um objeto particular não é simples desejo *deste* objeto, mas o desejo de unir-se ao objeto por uma relação interna, de forma a com ele constituir a unidade 'possuidor-possuído'." (Idem, p.719).

[271] Respondendo à crítica de Merleau-Ponty a Sartre (em *As aventuras da dialética*, cujo capítulo 5, "Sartre e o ultrabolchevismo", ocupa mais da metade do livro), Simone de Beauvoir (1955, p.205) observa: "A filosofia de Sartre jamais foi uma filosofia do sujeito, e ele raramente emprega este termo com o qual Merleau-Ponty designa indistintamente a consciência, o eu, o homem. Para Sartre, a consciência, pura presença a si, não é um sujeito: 'É sendo Ego que nós somos sujeitos' e: 'o Ego aparece à consciência como um em-si transcendente'."

[272] Em *Questão de método* (1957) Sartre dirá que o aristocrata conquistado pela revolução francesa "verá sua experiência daquilo que Stirner chamará mais tarde de Único, roubada e desviada pelo *universal*, pela *racionalidade*, pela *igualdade*, conceitos-instrumento de sua época; é através deles que, penosamente, tentará pensar a si mesmo." (SARTRE, 1978, p.162).

[273] Ao que Sartre contrapõe o exemplo de Jean Genet que, para ele, "tentou liquidar toda moral" (SARTRE, 2002b, p.238) – no seu *Saint Genet: ator e mártir* (1952).

[274] Como me sugeriu uma vez Laura Falésia, pesquisadora portuguesa que estuda Stirner (objeto do seu doutorado em filosofia da arte na Universidade Nova de Lisboa), o existencialismo lembra a leitura que Engels fez de *O único e sua propriedade*, de que pelo egoísmo se chega ao comunismo (ver o começo do tópico 5.1 "A pendência entre Marx e Stirner: apropriação e idealismo").

[275] "A partir do momento em que, em determinada sociedade, um conjunto objetivo se põe como definição de um indivíduo em sua particularidade *pessoal* e em que ele exige *como tal* que esse indivíduo, ao agir sobre o conjunto do campo prático e social, *o conserve* (...) e *o desenvolva às custas do resto* (...), esse indivíduo *possui um interesse*." (SARTRE, 2002a, p.308).

[276] Bernard-Henry Lévy, em *O século de Sartre* (2000), descreve o filósofo francês, para além de "heideggeriano e husserliano", um "Sartre, menos afirmado, mais secreto" como "um rebelde definitivo, um individualista ao

existencialistas. E aqui, por exemplo, encontramos limites para essa aproximação. O caso é que Sartre nos aponta a possibilidade de tomar do hegelianismo de Stirner a atividade do agente pessoal no mundo, enquanto toma de Marx a sua atividade relacional no mundo como potencialmente transformadora. Comparando *O único e sua propriedade* com *O Ser e o Nada*, R. W. K. Paterson considera que "muitos dos termas" do segundo, e do "tratamento que Sartre dá a eles" ali, são "notavelmente antecipados por Stirner em *O único*" (PATERSON, 1996, p.508-9). A *atividade criativa* em Sartre só seria possível "porque nosso *ser* é desejo" (Idem, p.510); como em Stirner, para quem a apropriação do *único* se manifesta "acima de tudo em sua atitude para com o outro" (Idem, p.513). Assim, a importante ideia sartriana de liberdade humana implica a escolha individual, no nosso engajamento – interessado – no mundo.

Não é à toa que um existencialista como Camus recuperará Stirner enquanto potente filosofia rebelde afirmativa. O existencialismo, aliás, tem uma forte marca de personalismo – como em Emmanuel Mounier e Paul Ricœur[277], mas também, por exemplo, em um Alberto Guerreiro Ramos[278]. Mas esse não será o único modo de pôr o indivíduo como ponto de partida para um mundo de relações cuja complexidade está mais dada por Marx que por Stirner; evitando, no entanto, o determinismo objetivista de um lado e o relativismo subjetivista de outro. Algo nesse sentido é feito por Mangabeira Unger, em *The Self Awakened* (de 2007 – traduzido imprecisamente por *O homem despertado*), por exemplo, ou por Cornelius Castoriadis (que além de marxista foi psicanalista)[279]. Também na noção de *experiência* em John Dewey ou de *interações prático-sensíveis* em Crisóstomo de Souza[280].

---

extremo, um artista, um esteta, um herético, um romântico, um demolidor de ídolos, um trágico, um homem livre, um antifilisteu patético, um antikantiano decidido, um pessimista desenvolto, prefiro dizer um nietzschiano" (2001, p.152).

[277] Em *O personalismo* (de 1949), o existencialista cristão francês Emmanuel Mounier reflete sobre o universo pessoal, corpóreo e intimamente individual, mas não isolado da relação com outras pessoas (no que ele recorre ao cristianismo). Para ele, a pessoa é "uma atividade vivida de autocriação, de comunicação e de adesão, que em ato, *como movimento de personalização*, alcançamos e conhecemos." (MOUNIER, 1964, p.20). Na história introdutória que conta do aprofundamento na compreensão do "pessoal" no humano, Mounier passa por Descartes, Leibniz, Hegel, Meine de Biran e Kierkegaard; até chegar a uma "tangente" existencialista e marxista do personalismo, que se encontraria em Berdiaeff, Landsberg, Nédoncelle e Ricœur (Idem, p.34). Deste último, destaco aqui *O si-mesmo como outro* (de 1990), para uma leitura mais atual e desenvolvida do autor.

[278] O chamado "personalismo negro" de Guerreiro Ramos tem influência do personalismo existencialista a partir da ideia de que a pessoa não pode ser definida (por uma essência, por exemplo), mas desdobrando-a para a formulação de que o "negro" (na "pessoa negra") também é um "ser dinâmico e indecifrável" (Cf. BARBOSA, 2006, p.219), como, segundo o próprio Guerreiro Ramos (*apud* Ibid), "algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje". Sobre isso, ver os trabalhos de Muryatan Santana Barbosa (como o texto citado nesta nota).

[279] Sobre a posição de Castoriadis, nesse sentido, ver *Figuras do Pensável* (vol. VI de *As encruzilhadas do labirinto*), especialmente os textos "Instituição primeira da sociedade e instituições segundas" (1985) e "A psicanálise: situação e limites" (1997). Nesse último, Castoriadis, inclusive, rejeita Stirner, que ele entende como

Há, porém, um caso especial vindo do modernismo artístico, quando a Modernidade é tomada em sua forma afirmativa transformadora. No Brasil modernista, a partir da década de 1920, a reflexão sobre a apropriação do outro passará da arte para a filosofia. Não apenas se pensará o nosso tempo e contexto esteticamente, mas como questão nacional e filosófica. O caso de Oswald de Andrade é especial: ele formulará uma proposta teórica sob influência de Hegel e Marx, por um lado, e de Nietzsche, de Freud e dos existencialistas, por outro. Ou seja, uma formulação filosófica "jovem hegeliana" no século XX que absorve todo esse nosso percurso, oferecento uma perspectiva de Modernidade em um caminho que não poderia ser intuído por um Habermas, por exemplo. E com uma versão muito própria da apropriação (dialética) radical.

---

um "delírio" no que diz respeito a uma resposta para a questão da preservação de uma autonomia individual em meio às relações em sociedade, com outros indivíduos (Cf. CASTORIADIS, 2004a, p.315).

[280] Para uma discussão sobre a relação entre ambas, ver o tópico 5.2 da tese de Tiago Medeiros, *Raízes da institucionalidade*, (MEDEIROS, 2020, p.193-201).

PARTE III:
ANTROPOFAGIA E MODERNISMO

"Que é fidalgo nos ossos, cremos nós,
Que nisto consistia o mor brasão
Daqueles, que comiam seus avós."

(Gregório de Matos, *Sonêto*)

As duas Partes precedentes compõem um primeiro momento deste trabalho: uma etapa de estruturação teórica histórica de raízes diretamente (pós-)hegelianas, lançando as bases de uma narrativa filosófica maior, arrematada agora com esta terceira e última Parte. Na Parte I, abordei Hegel e suas consequências, sendo Marx a mais destacada e mais importante; na II, o tratamento dado por Stirner à apropriação pós-hegeliana e suas relações com o desenvolvimento da Modernidade em filosofia. Stirner é, como defendi, o mais profícuo pós-hegeliano em termos existenciais e culturais, pois conduz a uma radicalização da apropriação que supera categorias clássicas da filosofia e possibilitam um diálogo contemporâneo mais francamente plural, prático e criativo. Rever ponderadamente as associações de Stirner ao idealismo espiritualista e ao anarquismo, feitas ainda por muitos autores, e superá-las representa sua correta aproximação com o pensamento do século XX e com as questões da Modernidade. Isso significa que o poder da reflexão stirneriana não é apenas existencial (do indivíduo consigo), mas desdobra-se socialmente (nas suas relações), como existência viva e ativa. E aqui é possível coloca-lo em diálogo com o elemento transformador da herança marxiana, igualmente pós-hegeliana e fundamental no avançar da modernidade, podendo assim participar daquela construção de uma filosofia da prática e da criação.

Nesta Parte III quero, enfim, inserir uma perspectiva de apropriação radical que provêm de uma metáfora aguda e direciona-se para a construção de uma noção filosófica forte para a Modernidade, qual seja, a da *antropogafia* como *visão de mundo*. Esta Parte é também uma realização deste trabalho como um todo. No capítulo 7, **Modernidade e Modernismo**, irei me deter numa melhor definição desses dois termos e em suas correspondências, ambos como uma relação histórica e paradigmática fundamental entre a apropriação na dialética alemã hegeliana/(pós)hegeliana e a metáfora antropófaga tal como proposta por Oswald de Andrade para o modernismo. Enfim, no capítulo 8, **Oswald de Andrade e a antropofagia** – o mais longo de toda esta pesquisa e sua síntese –, exponho a construção teórica oswaldiana da antropofagia em sua proposição filosófica, desenvolvendo de modo ampliado e próprio, mas a partir da proposta de Oswald de Andrade e articulando-o a outros autores (inclusive

Stirner), a metáfora antropófaga em direção ao seu sentido formal em filosofia, no que chamei de *dialética da devoração*.

Aqui coloco a perspectiva antropófaga como filosofia da Modernidade; uma filosofia prático-criadora, modernista, rebelde e engrandecedora. Não é por acaso que Oswald de Andrade formulará filosoficamente a *antropofagia* (principalmente na década de 1950) em termos de *apropriação*: suas influências hegelianas e marxianas são explícitas. Mas Oswald também adiciona ao seu arsenal filosófico Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Sartre e Camus – ou melhor, a psicanálise e o existencialismo (onde ele inclui também Nietzsche) –, autores de relação indireta (às vezes direta) com Stirner, o filósofo da apropriação radical. Apesar das referências de Oswald a Stirner serem breves e pouco significativas na sua obra em geral, acredito que a antropofagia oswaldiana e a apropriação stirneriana têm muito em comum – mais do que com a apropriação essencialista de Marx, por exemplo, que o próprio Oswald explorou. Existe um contexto de inserir-se na Modernidade querendo realizá-la, uma atitude que chamo de modernista, e esse movimento possibilita em termos filosóficos as várias realizações da dialética contemporânea; e também existe um contexto de modernismo onde o sentido da metáfora antropófaga adquire um aspecto filosófico, relacionado ao da apropriação dialética. Oswald é o melhor represente desse esforço; bem como Stirner é o melhor formulador da experiência de uma apropriação radical. Ambas propostas, de autores mais naturalmente tomados como pensadores menores diante de Hegel e Marx, são aqui articuladas ainda à contribuição social e transformadora marxiana e à filosofia dialética instituinte hegeliana. O resultado é uma sugestão filosófica de Modernidade a partir da apropriação radical antropófaga.

Capítulo 7

MODERNIDADE E MODERNISMO

Espero que as muitas ocorrências do termo "modernidade" até aqui tenham sido bem compreendidas de modo geral, no contexto que estamos discutindo, a partir da ideia habermasiana de Modernidade que introduzi desde o fim da primeira parte do capítulo 1[1] e pelo que desenvolvi ao longo do capítulo 6. Espero também que não tenham sido tomadas como suficientes. A discussão sobre a Modernidade é ampla e diversa; e, sendo central para mim, precisa ser mais bem explorada agora – o que não significa que seja minha pretensão esgotá-la (e não é).

O motivo de mantermos uma ideia geral de modernidade até aqui, enquanto tratamos principalmente do hegelianismo, e o motivo por querer examinar melhor essa ideia e expandi-la é o mesmo, a saber, que o discurso filosófico da Modernidade proposto neste trabalho pretende superar (em sentido de avançar com) certa narrativa sobre este tema em dois aspectos: (1) na inclusão de uma questão (e proposta) da Modernidade a partir da experiência pós-colonial, destacadamente, brasileira; e (2) numa reinterpretação das bases hegelianas do discurso filosófico da Modernidade que essas próprias narrativas filosóficas adotam, pois elas tendem a ler o hegelianismo através Marx e subordinado a ele. Esse último aspecto ocupou as duas primeiras Partes, enquanto o primeiro aspecto ocupará esta Parte III. Ambos são mais bem compreendidos em uma ideia de conhecimento, de si e do mundo (também da filosofia), como *conversa*[2]: o aspecto 2 indica o problema de não se mergulhar no pós-hegelianismo como um ambiente de conversa entre autores, olhando a particularidade e a contribuição de cada um nessa conversa (outro motivo para Stirner ficar sistematicamente excluído nessas leituras)[3], enquanto o aspecto 1 aponta para a não inclusão, em importantes narrativas filosóficas, de outras perspectivas partícipes da Modernidade na consideração de uma ideia da própria Modernidade e, consequentemente, numa conversa global da filosofia contemporânea.

No prefácio de *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas afirma que "a modernidade foi elevada, desde os fins do século XVIII, a tema filosófico" e que o "discurso filosófico da modernidade coincide e cruza-se frequentemente com o estético"; mas, sobre a obra que segue àquela apresentação, ele adverte que, precisando delimitar o tema, "essas

---

[1] No antepenúltimo e no penúltimo parágrafo.
[2] O que também guarda uma motivação dialética.
[3] Pois ele é (como são Bauer, Proudhon e outros, mesmo Feuerbach) mais do que Marx diz que é.

lições não tratam do Modernismo na arte e na literatura" (HABERMAS, 2000, p.01-2). Essa, no entanto, nos será uma temática cara. Isso, sobretudo, porque nas vanguardas artísticas da América Latina a questão da Modernidade ultrapassa o ambiente estético e cultural, avançando para o político, social e, em alguns casos, filosófico. O Modernismo, mesmo partindo da literatura – se levarmos em conta, por exemplo, o Brasil –, não pode ficar fora de um discurso filosófico da modernidade.

A questão da Modernidade, ainda que numa discussão de filosofia social ou política, precisará desdobrar-se também como filosofia da cultura, se entendermos cultura aqui como um nome geral para nos referirmos ao conjunto de interações materiais e simbólicas dos indivíduos consigo e com o mundo, seus artefatos – e aí se incluem arte, sociedade, política, tecnologia e nossa autocriação pessoal –, uma experiência singular compartilhada e invariavelmente em transformação (i.e. perecível e aberta à criação), experiência de mundo *viva*, não em sentido naturalista, claro, mas como prática histórica[4]. Nesse sentido, uma guinada cultural abrange, amplia e aprofunda as bases para uma filosofia social contemporânea. Partindo do que observamos no desenvolvimento da Parte II, podemos dizer que o "cultural", nesse sentido, permite que o nosso pensamento social não se transforme numa teorização conservadora guardada por uma metafísica autoritária e nem que o nosso pensamento existencial se torne um individualismo rasteiro desconstrucionista (pelo subjetivismo), sem inserir uma normatividade prática no campo institucional – nos dois casos, fontes de uma disposição intelectual evasiva e defensiva, naturalista-passadista (no exotismo)

[4] Em um texto de juventude, Roberto Mangabeira Unger sugere que "só o conceito do cultural pode fundamental a unidade das ciências humanas, revelando-lhes a natureza específica"; uma ideia do cultural como anterior, "epistemológica e ontologicamente", ao social, que é, inclusive, derivado daquele (UNGER, 1973, p.101). Cultura como o lugar do que Dewey chamou de *experiência* e Crisóstomo de Souza de *interações prático-sensíveis* – conforme lembrei no fim do capítulo 6. No que considero um dos melhores desenvolvimentos da psicanálise, Winnicott (2019, p.162) localiza "o lugar da experiência cultural" no "espaço potencial entre o indivíduo e o ambiente", onde ela começa com a "vida criativa", no "interjogo entre a não existência e a existência de fenômenos e objetos que estão fora do controle onipotente". Talvez uma ideia de cultura como "teia", tecedura (onde também texto, conversa), como dito por Clifford Geertz (2017, p.4) (e derivado de Max Weber) se aproxime do sentido que sugiro, se a usarmos mais instrumentalmente, como metáfora, despindo-a da carga excessivamente linguística, combinando-a com as ideias de *interação* e *experiência* que mencionei, para evitar, como quer Geertz, tanto o subjetivismo (Idem, p.21) como as compreensões dos processos sociais que sucumbem "às formas hegelianas ou marxistas de reducionismo" (Idem, p.149-50). *Cultura* e *Civilização* como palavras tão próximas que poderiam designar de modo geral a mesma coisa, como quis Freud (Cf. 2014c, p.233) e, de certo modo, T. S. Eliot (Cf. 1988, 24) – cultura como termo aplicável ao indivíduo ou ao grupo, como "auto-desenvolvimento do indivíduo, cuja cultura é vista contra o background cultural do grupo e da sociedade" (Idem, p.34). Darcy Ribeiro (1975, p.139) nos dá a seguntie definição: "Cultura é a herança social de uma comunidade humana, representada pelo acervo co-participado de modos padronizados de adaptação à natureza para o provimento da subsistência, de normas e instituições reguladoras das relações sociais e de corpos de saber, de valores e de crenças com que seus membros explicam sua experiência, exprimem sua criatividade artística e a motivam para a ação". *Filosofia da cultura* enquanto filosofia da nossa atividade pessoal (que é história pessoal) prático-criativa envolvida material e simbolicamente no mundo (historicamente compartilhado). "Cultura" menos (etnograficamente) como passado (ou tradição) e mais como futuro comum (ou transformação).

e melancólica, comumente pessimista, em uma palavra, "hospitalar", que foi como Goethe chamou certa poesia romântica com essas características (Cf. BOSI, 2008, p.93). O que Stirner, Nietzsche, Freud, Sartre ou Rorty, fazem é, em boa medida, filosofia da cultura.

A expansão geográfica moderna expandiu em território não apenas a Modernidade, mas a própria reflexão sobre a Modernidade em curso, o que, em filosofia, estou chamando (com Habermas) de discurso filosófico da Modernidade. Esse discurso também ganhou direções distintas fora do centro filosófico, ou seja, da Europa. Na própria Europa o avançar da Modernidade no século XX encejou um movimento artístico que pôs essa Modernidade em questão e que foi significativamente chamado de *Modernismo*. Fora do centro, nas antigas colônias das Américas, sobretudo na América Latina, o Modernismo precisava incluir a própria questão colonial, isto é, pensamento social e político nacional, extrapolando os limites da questão estética em seus discursos sobre a Modernidade. Em alguns casos, esse Modernismo elaborou-se com (e como) filosofia: é o exemplo de Oswald de Andrade no Brasil[5]. O que significou a Modernidade e qual atitude podemos tomar diante dela – ou melhor, sobre o seu desenvolvimento contemporâneo –, são essas as questões postas para um discurso filosófico da Modernidade e que definem o que significaria um espírito modernista.

Num ponto crucial do desenvolvimento da Modernidade, Hegel inaugurou uma filosofia da própria Modernidade, abrindo caminho para as possibilidades de elaboração dos nossos modos de compreender e se apropriar da nossa prática histórica. No ápice do pós-hegelianismo seu trunfo dialético orientou duas leituras: aquela onde essa apropriação é determinada pelo que nos antecede enquanto existentes (a sociedade, nossa essência social, nossa identidade grupal, nosso gênero humano) sendo uma apropriação impessoal, a transformação pela submissão ao contexo; e aquela onde essa apropriação é uma determinação pessoal, transformação pela ruptura singular do contexto. No primeiro caso o indivíduo põe o mundo porque é posto por ele; no segundo o indivíduo põe o mundo porque se apropria dele. Em ambos os casos o mundo antecede as pessoas e estas se constituem a partir das suas relações com o outro. Mas no primeiro caso a pessoa está determinada antes da sua atividade (historicamente, socialmente, economicamente) e sua atividade, sua prática, perde em criação (*práxis* que não se alia à *poiésis*). Por isso indiquei a apropriação no segundo caso como "radical". O trajeto da minha narrativa filosófica nos conduziu até aqui. Esta minha contribuição ao estudo filosófico da Modernidade é, assim, de *formação* e *sentido*. A partir daqui nosso percurso nos levará à ideia de que uma filosofia da Modernidade pode

[5] Ou ainda de um José Carlos Mariategui no Peru, p. ex., sobretudo em seus *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* (1928).

pensar essa apropriação radical em termos de *consumo* (devoração) para *produção* (criação) e devolver a uma ideia forte de apropriação singular uma dimensão social renovada. Essa filosofia é, por sua vez, um *modernismo*.

7.1 A questão da Modernidade

Nossa conhecida divisão histórica em Antiga, Medieval e Moderna parte da proposição do historiador alemão Christoph Keller (ou Cellarius, em latim), que publicou três livros de história universal: um de História Antiga (1685), um da história do que chamou de Idade Média (1688) e outro de "História Nova" (1696). O período que Cellarius nomeou de "História Nova", que ia da tomada de Constantinopla pelos turcos (em 1453) até o seu próprio tempo corrente, é o que se consolidou como *Idade Moderna* – "antigo" era um período já longínquo, dos primórdios até certo momento da civilização ocidental (no caso, até a ascensão de Constantino como imperador único, em 324 d.C.) e Idade "Média" era o período que mediava a passagem do tempo antigo para o moderno (ou novo). *Moderno*, então, significa, antes de tudo, atual. Mas também significou o "novo" possível após a progressiva deflação do poder medieval – uma quebra da "universalidade" das instituições medievais. Essa "novidade" pode ser elencada em decorrência de cinco principais eventos, a saber: expansão global (das grandes navegações), ruptura religiosa (na Reforma), estruturação dos Estados modernos (na superação do feudalismo em uma burocracia política estatal), desenvolvimento técnico (a partir dos avanços científicos e industriais) e centralidade do sujeito (na filosofia e no direito). Como consequência desse quadro há o progressivo entendimento da transformação pela atividade (política) e da liberdade como valor – para os quais o evento emblemático seria a Revolução Francesa –, bem como da autocriação do indivíduo vinculada a esses dois aspectos. Essa imagem indica na "pessoa", ao mesmo tempo, uma apropriação maior, simultaneamente, do mundo e de si. A crescente apropriação do mundo vai humanizando-o, enquanto a crescente apropriação de si do sujeito vai individualizando-o. Em filosofia seu ponto de partida está na França do século XV, enquanto sua expressão máxima no século XIX será atingida pela filosofia alemã.

É na história da filosofia desse período que a marca da centralidade do sujeito nos chama a atenção, como expus no capítulo 6. Descartes é, sem dúvidas, um dos marcos nesse sentido – vimos que para Bergson ele abre o caminho para toda a filosofia Moderna, através da questão do sujeito, até o idealismo alemão. Outro, e que nos interessará mais, é Michel de

Montaigne. Em seus *Ensaios* (1580)[6], Montaigne reflete sobre temas diversos e amplos, de forma descontinuada, ambígua e em primeira pessoa, de modo que, ao mesmo tempo que parece falar sobre tudo, ele diz, "sou eu mesmo a matéria deste livro" (MONTAIGNE, 2004, p.31). Se Descartes instaura um reinado do *eu pensante*, da Razão, de caráter universal, Montaigne faz desse *eu* uma *experiência* particular e em atividade, pondo-se por si, tomando o mundo para si, mas no caminho inverso daquele que busca nessa atividade (subjetiva) um referencial para o conhecimento "verdadeiro" (como a Razão em Descartes). No último dos ensaios – *Da experiência* (Livro Terceiro, cap. XIII) – ele dirá que "todo este ensopado de frases aqui jogadas algo confusamente constitui uma espécie de registro das experiências de minha vida" (MONTAIGNE, 2005, p.366). Eu, ele diz, "só sei e vejo o que o *uso* me ensina" (Idem, p.365 – grifo meu). Por muitos motivos, é a obra de Montaigne, mais do que a de Descartes, que deve ser a referência filosófica primeira para a *nossa* Modernidade (brasileira). Senão, vejamos.

A transformação do adjetivo *moderno* no substantivo *modernidade* é a ultrapassagem da designação de um período histórico demarcado por eventos específicos (Idade ou História Moderna) à indicação de um tempo orientado por temas, valores, instituições disposições, agendas, personagens construídos nos desdobramentos desses eventos[7] – avançando, por exemplo, pelo período depois chamado de "história de contemporânea" (mais ou menos a partir das revoluções francesa e industrial, até os dias de hoje). O termo *modernidade* é originalmente colocado por um poeta: Charles Baudelaire. Em um ensaio sobre Constantin Guys, chamado *O pintor da vida moderna* (1863), ele vai descrevendo esse pintor holandês como um "homem do mundo" (BAUDELAIRE, 1996, p.16), cuja "paixão e profissão é *desposar a multidão*" (Idem, p. 20). "G.", como ele escreve, é "um *eu* insaciável do *não-eu*" (Idem, p.21). Esse homem, enfim, um "solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens" (Idem, p.24), tem um objetivo superior ao do mero observador errante (o *flâneur*):

---

[6] Com algumas reedições, em 1582, 1587, 1588 e, finalmente, a edição canônica (ampliada e corrigida) de 1595, publicada por Marie de Gournay três anos após a da morte de Montaigne (mas com alterações do autor).

[7] Lidando, inclusive, com o que ali não seria propriamente moderno. A humanidade praticou a escravidão, p. ex., desde os tempos antigos mais remotos, mas isso ganhou uma nova versão com a colonização da África negra na História moderna. Essa prática, no entanto, deve ser entendida como *anti-moderna*, fora de tempo. E o desenvolvimento da Modernidade coincide com a ideia de superação do escravismo justamente porque ela só foi possível pela ascensão de valores e instituições modernas. Assim também com a intolerância religiosa: não significa que não existam mais, mas que só modernamente se incluem numa pauta pública enquanto problema a ser superado.

> Ele busca esse algo, ao qual se permitirá chamar de Modernidade; pois não me ocorre melhor palavra para exprimir a ideia em questão. Trata-se, para ele, de tirar da moda o que esta pode conter de poético no histórico, de extrair o eterno do transitório. (Ibid)

Analisando a Modernidade a partir desse texto do poeta francês, Walter Benjamin observará que o grande tema da Modernidade é o herói e a paixão heroica (BENJAMIN, 1971, p.14-5). Isso nos coloca novamente a questão da pessoal individual como protagonista da Modernidade, em seu lançar-se no mundo. Nesse sentido, uma sugestão de Milan Kundera melhora bastante essa ideia do herói, o indivíduo e sua aventura pessoal: "o fundador dos tempos modernos não é somente Descartes [como indica Husserl], mas também Cervantes" (KUNDERA, 2009, p.12) – e, como entendo, Montaigne, em boa medida próximo de Cervantes (um na filosofia, outro no romance). No romance moderno, inaugurado pelo *Dom Quixote* (1605)[8] de Miguel de Cervantes, está todo um espírito de tempo, o de expansão do mundo e da pessoa, de um personagem (uma *persona*) em luta, que avança pelo mundo conquistando-o, afirmando-se a si, uma narrativa pessoal em um mundo aberto ao possível e à criação pessoal (o inverso de uma determinação teleológica)[9]; a apropriação da vida prática (onde impera a tensão, a ambiguidade e a mudança) pela atividade dos indivíduos[10] – o que aparece nos cinco eventos que elenquei três parágrafos atrás.

Em suas *Meditações do "Quixote"* (1914), o filósofo espanhol José Ortega y Gasset sintetiza esse movimento na máxima "Eu sou *eu* e a *minha* circunstância" (ORTEGA Y GASSET, 1966, p.322 – grifos meus). Para ele, o "destino concreto do homem", e que o *Quixote* ensina, é "a *reabsorção* da circunstância" (Ibid – grifo meu); um movimento,

---

[8] *El ingenioso hidalgo Don Quixote de La Mancha.* A segunda parte foi publica apenas 10 anos depois, em 1615.

[9] "Sabei", dizia Dom Quixote a seu escudeiro Sancho Pança, "que esta aventura e outras semelhantes não são aventuras de ilhas, mas encruzilhadas, nas quais não se ganha outra coisa senão uma cabeça quebrada, ou uma orelha de menos" (Parte I, Livro II, Cap. X); e, adiante: "que maior contentamento pode haver no mundo, ou que gosto se pode igualar ao de vencer uma batalha e triunfar do inimigo? Nenhuma, sem dúvida." (I, III, XVIII).

[10] "Com efeito, todos os grandes temas existenciais que Heidegger analisa em *Ser e tempo*, julgando-os abandonados por toda a filosofia europeia anterior, foram desvendados, mostrados, esclarecidos por quatro séculos de romance. Um por um, o romance descobriu, a sua própria maneira, por sua própria lógica, os diferentes aspectos da existência: com os contemporâneos de Cervantes, ele se pergunta o que é a aventura; com Samuel Richardson, começa a examinar 'o que se passa no interior', a desvendar a vida secreta dos sentimentos; com Balzac, descobre o enraizamento do homem na História; com Flaubert, explora a terra até então incógnita do cotidiano; com Tolstói, inclina-se sobre a intervenção do irracional nas decisões e no comportamento humanos. Ele sonda o tempo: o inapreensível momento passado com Marcel Proust; o inapreensível momento presente com James Joyce. Interroga, com Thomas Mann, o papel dos mitos que, vindos do começo dos tempos, teleguiam nossos passos. *Et cætera, et cætera*. O romance acompanha o homem constante e fielmente desde o princípio dos tempos modernos." (KUNDERA, 2009, p.12-3).

portanto, individualizador[11], não como fechamento solipcista mas como prática ativa (semelhante ao que ocorre no existencialismo), do humano concreto (*eu*) que em tensão com o mundo inventa o novo – esse é o ensinamento do herói na modernidade[12]. A aventura pessoal é o que constitui a própria pessoa, não uma determinação anterior, mas sua atividade, sua relação com o mundo que vai tornando seu. Os eventos que marcam a Modernidade convergem na apropriação do mundo e é exatamente isso, a superação da verdade como referência e do eterno, que possibilita que haja uma ideia de *futuro*[13]. Na filosofia, cada vez menos a regência de Deus e mais do humano; depois um humano cada vez mais indivíduo, pessoalmente empoderado – ambas as coisas levando à crítica da religião na filosofia do século XIX (quando, entre os jovens hegelianos, por exemplo, o ateísmo vira mesmo um valor). Uma imagem da Modernidade que progride presente na filosofia, de Bacon a Emerson, de Leibniz a Nietzsche, de Montaigne a Sartre.

Também é moderna a autoconsciência histórica e mundial do indivíduo. A expansão global, marcada pelas chamadas "grandes navegações", permite uma mudança de perspectiva sobre o próprio mundo que se entendia como "universal", ou seja, a Europa moderna; que compreendeu que o mundo era muitíssimo mais vasto (material e culturalmente) do que aquele conhecido até então. Por um lado, os Estados europeus avançaram nas navegações até as formas mais completas do globo, o que lhes dá noção de totalidade do mundo. Por outro, esse avanço também tem sentido de avançar com a própria "universalidade" europeia, na forma de expansões territoriais-culturais, com a colonização das atuais Américas, África e parte do extremo oriente (na Ásia e Oceania). As navegações do início da era Moderna são um grande evento de real globalização do mundo.

Os autores que pensaram a Modernidade, sobretudo em seu avanço para o século XX, costumam caracterizá-la de modo geral por alguns elementos em comum[14]. Em primeiro

---

[11] "A vida individual, o imediato, a circunstância, são nomes diferentes para a mesma coisa" (ORTEGA Y GASSET, 1966, p.320).

[12] "Não acredito que haja um tipo mais profundo de originalidade do que essa originalidade 'prática' ativa do herói. Sua vida é uma resistência perpétua aos hábitos e costumes. Em cada movimento que faz, ele primeiro precisou superar o hábito e inventar uma nova maneira de fazer". (idem, p.390).

[13] Essa é uma ideia de Rorty, que abre assim o seu artigo *A filosofia e o futuro* (1995): "Os filósofos só passaram a se preocupar com imagens do futuro depois que perderam a esperança de alcançar o conhecimento do eterno. A filosofia começou como uma tentativa de escapar deste mundo para um mundo no qual nada mudaria. Os primeiros filósofos supunham que a diferença entre o fluxo do passado e o do futuro não tinha importância. E só quando eles começaram a levar o tempo a sério é que suas esperanças com relação ao futuro deste mundo tomaramo lugar do seu desejo de conhecer o outro mundo." (RORTY, 2000a, p.127). Sobre isso, ver também o *Crítica da modernidade* (1992), de Alain Touraine (1994, p.17-8).

[14] Darei destaque para os principais deles a partir, sobretudo, do modo como o sociólogo inglês Anthony Giddens os elenca (ver nota seguinte).

lugar, (1) o ritmo da *mudança*, fruto também da autoconsciência histórica, do nosso novo entendimento de que devemos nos apropriar da nossa história para criar o nosso futuro. Da ampliação de nossa autoconsciência ativa para o global, em termos espaciais, e histórico, em termos temporais, construímos também (2) certa unificação *histórico-mundial* da nossa experiência. A história pode ser entendida de maneira local, mas essa história e esse local passam a participar de uma rede "universal", agora um universal que precisará se entender como plural, diverso, aberto e inapreensível como unidade. Assim também, por ambos motivos, há uma possibilidade aberta pela Modernidade de subversão de contextos comuns (de uma comunidade), de uma maneira que, pela ação (e também criação) podemos criar uma (3) *ruptura* com a continuidade do passado, subornando nosso contexto (e a *tradição*) à nossa atividade, e não o contrário[15]. Poderemos nomear três princípios relacionados a cada uma dessas características: criação, globalização e desenvolvimento. O agente é aqui o indivíduo (pessoal, interessado); as instituições são sempre seus artefatos.

A esses três princípios cabem ainda três observações. A ideia de criação se liga àquela de dessacralização, como desierarquização – ou, o antiautoritarismo das ideias, antideterminismo. Quero relembrar a associação que venho fazendo entre apropriação e criação, para destacar que para haver esse primado da transformação criativa, o *outro* nunca pode ser um "totalmente outro", o não-eu deve sempre poder ser tomado por mim como (m)*eu*[16]. Sobre o sentido de globalização é indispensável ponderar que ele não indica uma superação real das fronteiras (como eu disse, não é uma unitarização). Também com a Modernidade, especificamente no Romantismo, os espíritos nacionais se formam. Uma ideia de "caráter nacional", fruto da relação entre as formas estatais e a auto-compreenção do singular no global (da história, cultura, instituições próprias num mundo plural), é um fenômeno moderno[17]: nação é um princípio de singularização, o correlato coletivo para o *si-*

---

[15] Em *As consequências da modernidade* (1990), uma obra de sociologia filosófica, Giddens explora e destrincha esses aspectos e seus desdobramentos (Cf, p.ex., GIDDENS, 1991, p.16, 31 e 47-8, respectivamente).

[16] "É impossível chamar de moderna uma sociedade que procura acima de tudo organizar-se e agir segundo uma revelação divina ou uma essência nacional. (...) A modernidade exclui todo o finalismo. A secularização e o desencanto de que nos fala Weber, que definiu a modernidade pela intelectualização, manifesta a ruptura necessária com o finalismo do espírito religioso que exige sempre um fim da história, realização completa do projeto divino ou desaparecimento de uma humanidade pervertida e infiel à sua missão. A ideia de modernidade não exclui a de fim da história, como testemunham os grandes pensadores do historicismo, Comte, Hegel e Marx, mas o fim da história é mais o de uma pré-história e o início de um desenvolvimento produzido pelo progresso técnico, a liberação das necessidades e o triunfo do Espírito." (TOURAINE, 1994, p.17).

[17] Como observa, p. ex., Dante Moreira Leite, no seu *O caráter nacional brasileiro* (1983): "Embora seja possível imaginar antecedentes e precursores do conceito de caráter nacional, a sua forma atual decorre do Romantismo alemão ou, mais precisamente, do Pré-Romantismo, do movimento conhecido como *Sturm und Drang*. E entre os pré-românticos, o principal responsável pelo conceito de caráter nacional foi Herder." (LEITE, 1992, p.32). Para Moreira Leite, o romantismo nega a centralidade da razão unificadora iluminista que entendeu os homens como iguais, de modo que também o seriam as nações, que, por sua vez, integrariam com suas

mesmo particular[18]. Por fim, o terceiro princípio, o de desenvolvimento, não deve ser confundido com o determinismo do progresso. Desenvolvimento aproxima-se aqui do sentido de evolução tal como formulado por Darwin, não-hierárquico e nem teleológico, mas um processo de luta contingente, construção que leva de um lugar a outro melhor, mas cuja referência é sempre o próprio sujeito, é necessariamente uma *perspectiva*. Desenvolvimento como interação humana livre e interessada, i.e., nem abstratamente determinada e nem particularmente desimplicada[19].

Criação e desierarquização, globalização e nacionalidade, desenvolvimento e agonismo: *meu objetivo final será reuni-los em uma proposta filosófica*, que será um pós-hegelianismo (um jovem hegelianismo tardio) e um modernismo. Nesse quadro, naturalmente, a ambiguidade impera. A filosofia de Hegel é um ponto teórico crucial para esse tempo que avança pelo século XX até o XXI; e por isso ela é o meu ponto de partida. "Modernismo" será o nome de uma atitude para com a Modernidade, mas que também recebe, pela filosofia, uma marca decisivamente pós-hegeliana. A dialética, como posta a partir de Hegel, é princípio fundamental para uma filosofia da Modernidade. Voltemos a ela.

7.2 Hegelianismo, Romantismo e Modernismo

Se entendermos a Modernidade como esse tempo em que há, entre outras coisas, uma percepção pelos indivíduos de sua participação no fluxo do seu próprio tempo, é uma consequência da Modernidade desenvolvida que se formem juízos e se tomem posições sobre a mesma Modernidade. O pensamento histórico considera o tempo de antes (antigo) em articulação como tempo presente (moderno) e como presença (o que permanece), mas a compreensão da prática apropriativa da vida também nos põe diante do futuro. Dessa possibilidade aberta pela própria Modernidade é que, em filosofia, depois da ideia de história

---

contribuições, na verdade, um progresso espiritual universalizado (Ibid). Diferente disso, no Romantismo "o sentimento e a intuição passam para o primeiro plano", fracionando "a unidade fundamental da humanidade, que passa a ser vista não apenas na sequência histórica (...) mas nas suas peculiaridades regionais, nacionais e individuais." (Idem, p.33).

[18] O straussiano Ernest Renan – teólogo e historiador francês do século XIX com grande influência sobre os nossos abolicionistas brasileiros – define *nação* por "uma alma, um princípio espiritual" que, "*como o indivíduo*, é a culminação de um grande passado de esforços, de sacrifício e de devoções." (RENAN, 1997, p.173).

[19] Darwin não é um determinista – e exatamente isso fez Marx criticá-lo (ver nota 172 da Parte I). A simples leitura dos quatro primeiros capítulos do seu *A origem das espécies* (1859) é suficiente para demonstrar isso (tomando por base a 1ª edição da obra). No capítulo XI ele mesmo afirma: "não creio na existência de uma lei do desenvolvimento necessário" (DARWIN, 2018, p.469). Desenvolvimento aqui não é um progresso histórico universal (racionalmente orientado), mas uma *luta* material particular (também histórica), *contingente*. Apesar do risco da associação entre Darwin e um pensamento social, dado pela ideia de "darwinismo social", penso que vinculá-lo apressadamente ao determinismo é fruto de má leitura – e que esse vínculo seria mais fiel em algo que se possa chamar "lamarckismo social" (pois em Lamarck sim há hierarquia no processo evolutivo).

de Hegel, podemos falar em um discurso filosófico da Modernidade. Mas o que esse discurso, apropriação do seu próprio tempo e contexto, pode dizer?

Creio que, outra vez, das tensões dialética próprias da Modernidade – universal *e* particular, passado *e* atualidade, global *e* local, identidade *e* diferença – podemos assumir uma atitude mais negativa ou mais afirmativa, mais buscando superar negativamente a Modernidade ou mais querendo realizá-la, ambas atitudes pressupostas no sentido de *dialética*. Claro que superá-la em sentido dialético inclui realiza-la e ultrapassá-la; a negação e a afirmação andam juntas. Mas, como eu disse antes, trata-se de uma questão de ênfase: olhar a dialética pelo lado da negação é apostar na determinação histórica, numa racionalidade do progresso, pois uma vez que se supera um tempo, o novo "nasce"[20]; enquanto a ênfase na afirmação nos põe diante da abertura, da possibilidade, da necessidade criativa. O diabo goethiano (Mefistófeles) apresentou-se como "espírito de negação"; mas foi o diabo machadiano quem explicou melhor: "Há muitos modos de afirmar; há só um de negar tudo."[21]

Marshall Berman, em *Tudo que é sólido desmancha no ar* (1982), destaca que é comum dividir o pensamento sobre a Modernidade nos termos "modernização", para o âmbito da economia e da política, e "modernismo" no das artes e cultura (BERMAN, 2007, p.110). Seu esforço inclui superar esses limites e estender o sentido de modernismo para a filosofia social e política. É assim que ele identificará um modernismo em Marx (autor normalmente associado ao termo modernização), tomando como exemplo emblemático o trecho do *Manifesto Comunista* no qual os seus autores cunham a expressão que Berman usou como título do seu próprio livro sobre modernidade: "Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens" (MARX; ENGELS, 2007b, p.43). Essa passagem se encontra na primeira parte do *Manifesto* ("Burgueses e proletários"), onde Marx e Engels fazem um elogio do papel histórico da burguesia em sua revolução liberal que modernizou o mundo ocidental, possibilitando o avanço da Modernidade que permitiu uma consciência universal global, de superação de barreiras (Ibid). Esse avanço formularia, para eles, também os problemas da Modernidade, desenvolvimentos de questões ligadas a aspectos humanos sociais universais. Os autores do *Manifesto* apontam que "os operários modernos, os *proletários*" são produzidos pela revolução burguesa (Idem, p.46) e, reencenando a luta de classes, que caracterizaria "a história de todas as sociedades" (Idem,

[20] Pensemos, p. ex., em todo o vocabulário naturalista de Marx e do marxismo – ver nota 173 da Parte I.
[21] No conto *A igreja do Diabo*, de 1883 (Machado de Assis). Sobre o diabo goethiano, rever nota 58 da Parte I.

p.40), levarão – pelo desenvolvimento dos fatores modernos (indústria e divisão social do trabalho, modo de produção capitalista) – à superação dessa história (de luta de classes).

O processo de modernização descrito por Marx e Engels nessa parte do *Manifesto* é vista por Berman (2007, p.114-5) como uma exaltação da burguesia, por terem mostrado do que é capaz a *atividade humana*. Sua visão do comunismo, para Berman, "é inquestionavelmente moderna", primeiro por seu aspecto individualista, depois, e mais ainda, "em seu ideal de desenvolvimento como forma de vida boa" (Idem, p.121)[22]. Marx tem uma juventude marcada pelo "ideal desenvolvimentista da cultura humanística alemã (...) do pensamento de Goethe e Schiller e seus sucessores românticos" (Idem, p.119); e não podemos esquecer que, na maturidade, viverá na moderna Inglaterra vitoriana. O que Berman chama de modernismo é esse entusiasmo com a Modernidade; e mais ainda: a disposição de realizá-la enquanto projeto – inclusive para, em Marx, resolver problemas universais (da história de "todas as sociedades").

Mas Berman também incorpora à sua visão a ambiguidade. Ele entende a vida moderna como a experiência do paradoxo e da contradição, de ser "ao mesmo tempo revolucionário e conservador", pois corresponde à "expectativa de criar e conservar algo real, ainda quando tudo em volta se desfaz" (Idem, p.21-2). Como absorvido pelo princípio dialético hegeliano, a própria Modernidade oferece, além de uma via modernista, os elementos para uma disposição anti-moderna. No plano da narrativa que quer ocupar o ponto de vista da história, como no caso de Marx, o desenvolvimento da sua proposição teórica social, o comunismo, "para se manter coeso, precisará sufocar as forças ativas, dinâmicas e desenvolvimentistas que lhe deram vida"[23], levando a "dialética da Modernidade" a reencenar "o destino da sociedade que ela mesma descreve, gerando as energias e ideias que a desmancharão no seu próprio ar." (Idem, p.129). No plano individual, também a própria Modernidade possibilitará a reação à transformação, sobretudo pela natureza das suas mudanças (velozes e às vezes violentas), criando a sensação de que se deve refrear esse aspecto característico do espírito moderno. Essa é a disposição conservadora que a mesma Modernidade desperta, seja como âmbito público (político ou social) ou privado. Proponho aqui como contraparte da atitude modernista – de avançar permanentemente com a Modernidade – aquela do conservador, de preferir o conhecido ao imaginádo, o concreto ao

[22] E Berman observa que "aqui Marx está mais próximo de alguns de seus inimigos burgueses e liberais que dos expoentes tradicionais do comunismo, que, desde Platão e os Padres da Igreja, valorizaram o autossacrifício, desencorajaram ou condenaram a individualidade e sonharam com um projeto tal em que só a lutae o esforço comuns atingiriam o almejado fim." (BERMAN, 2007, p.121-2).

[23] "(...) precisará matar muitas das esperanças pelas quais valeu a pena lutar, precisará reproduzir as iniquidades e contradições da sociedade burguesa, sob novo nome." (Idem, p.129).

possível, de ter o passado, ao invés do futuro, como referência para interpretar o mundo[24]. Avançar com a Modernidade significa, por um lado, ter autoconsciência de nossa presença no mundo (em tempo e contexto); por outro, significa a disposição de preservar os valores e instituições da Modernidade, incluindo aí a própria atividade transformadora. Esse último aspecto coloca o paradoxo mencionado por Berman.

O Modernismo é uma consequência do Romantismo. Devemos entender esse útimo, que foi o movimento de maior influência no pensamento ocidental da modernidade (Cf. BERLIN, 2015, p.24), de modo geral, como antiracionalismo e antiuniversalismo. Um dos principais nomes do Romantismo alemão, Friedrich Schlegel definiu esse movimento como decorrente de três fatores (Cf. Idem, p.145-177). Primeiro, da teoria do conhecimento de Fichte, que coloca o "Eu" como uma dinâmica de atividade e criatividade[25]. Segundo, da Revolução Francesa, que deu a essa ideia de atividade uma dimensão pública-política. Por fim, o romance de Goethe *Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister* (1796), que é o relato de formação [*Bildung*] de uma pessoa, fazendo de si mesma alguma coisa, "tornando-se" (um si-mesmo) por sua atividade particular-privada. O Romantismo se nutre de um princípio de subjetividade (fichtiano) como criação e atividade, aplicando-o na vida pública e privada: "o cerne do processo todo é a invenção, a criação; é fazer alguma coisa partindo de literalmente nada ou de quaisquer materiais que possam estar à mão" (Idem, p.180). O Modernismo e a visão cristão-romântica têm, para Roberto Mangabeira Unger, uma relação de continuidade; são complementares, e não antagonistas (UNGER, 1998a, p.30). O Modernismo reformula e transforma a "imagem cristão-romântica do homem" (Idem, p.07), sendo essa uma base para

---

[24] O conservadorismo é um fruto da Revolução Francesa, seu "outro lado" moderno. Michael Oakeshott, um dos principais teóricos do conservadorismo no século XX, define que "Ser conservador é, pois, preferir o familiar ao estranho, preferir o que já foi tentado a experimentar, o fato ao mistério, o concreto ao possível, o limitado ao infinito, o que está perto ao distante (...) Consequentemente, é avessa à mudança, sempre vista com uma conotação de privação." (OAKESHOTT, 2018, p.179-80). Isso se aplica mesmo a um espírito originalmente revolucionário. A ideia de que se chegou a um momento esperado do curso da história, entendida aí como progresso, facilmente transforma uma marxista em conservador; seja no caso do experimentalismo não ser desejado pois a história estaria "se cumprindo", ou no caso em que a mudança não é desejada senão para retomar o suposto curso "certo" do progresso (ver nota 208 da Parte I e o parágrafo do texto ao qual ela se refere). A respeito desse tema, ver ainda os textos de sociologia do conservadorismo de Karl Mannheim, como os reunidos em *Konservatismus: ein beitrag zur soziologie des wissens*, ou as edições brasileiras de *O pensamento conservador* ou *O significado do conservantismo*. Neste último, inclusive, Mannheim (1982b, p.129) admite ao menos uma característica em comum entre conservadores e socialistas: a rejeição do indivíduo como "a base real do desenvolvimento histório", pondo em seu lugar "entidades como 'condições de produção' e 'classes'."

[25] Apesar do sentido absoluto (não-particular) e abstrato do *Eu* nesse caso (diferente do de Stirner p. ex.), é Fichte quem aponta, na sua *Resenha do Enesidemo* (1794), que a auto-consciência, que se dá pela ação exercida pelo próprio sujeito (em auto-referência), não é uma representação, mas uma (auto)*constituição*, é atividade: "O sujeito absoluto, o Eu, não é dado através de intuição empírica, mas *posto* através de [intuição] intelectual" (FICHTE, 2004, p.82 – grifo meu). Ver também nota 70 da Parte I.

o Modernismo, enquanto esse último é uma crítica do Romantismo (Idem, p.30). Para alargar o sentido de Modernismo do estético ao campo da filosofia social, entendo que as leituras de Berman e Mangabeira serão as mais importantes para nós.

Para o filósofo brasileiro, em *Paixão – um ensaio sobre a personalidade* (de 1984), o Modernismo se caracteriza tanto por um princípio de *contextualidade* – "a crença de que nossa vida mental e social geralmente é moldada por assunções institucionais ou imaginárias que ela toma como dadas" (Idem, p.15) – quanto por um princípio de *ruptura* contextual – "a ideia de que (...) a qualquer momento as pessoas podem pensar ou associar-se de forma a transgredir os limites dos mundos condicionais em que até então se moviam" (Ibid). Mas, para que ambos coexistam, também pela compreensão de um princípio de diferença de limites, porque, apesar de nunca se superar a condicionalidade, é possível "afrouxá-la, pois os contextos (...) diferem quanto a severidade dos limites que impõe nossa atividade" e "é possível imaginar o cenário da representação ou do relacionamento progressivamente aberto para oportunidades de visão e revisão" (Idem, p.17-8). "Contextualidade" significa que o no-mundo de uma pessoa não é natural (mas contextual); um princípio de "ruptura" indica, por outro lado, que esse contexto, por mais que seja formador da pessoa, não a determina genericamente[26]. Não por acaso vemos aqui sobreporem-se e coincidirem as imagens da Modernidade e da dialética – na autoconsciência (pós)hegeliana de seu próprio tempo e contexto tomados como matéria reflexiva teórico-prática[27]. Mangabeira considera modernistas, por exemplo, em filosofia, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, algo de Hegel e até mesmo Pascal (Idem, p.38-9)[28].

Mencionei antes[29] que Rorty considera Freud tão pragmatista quanto James, tão perspectivista quanto Nietzsche e tão modernista quanto Proust; e que eu mesmo aplico as três descrições a Stirner. O pragmatismo e o perspectivismo da sua filosofia egoísta da ação e da criação apropriacionistas estão, espero, claros até aqui. Agora, se considerarmos o seu

---

[26] "Do ponto de vista da tradição cristão-romântica central, essa versão da abordagem modernista a contextualidade e uma heresia: exagera certos elementos da tradição e suprime outros. Quando a crença na primazia da pessoa, que o modernismo compartilha com a tradição cristão-humanística, é combinada em alguns pontos com a doutrina modernista da contextualidade e, em outros, com a versão extrema, herética dessa doutrina, ela produz as ideias que mais frequentemente associamos ao pensamento modernista." (UNGER, 1998a, p.41).

[27] Em *Idealismo como Modernismo* (1997), p. ex., Robert Pippin discute a modernidade a partir de Kant e Hegel identificando ideias modernistas (ou não) nas consequências da filosofia alemã contemporânea no século XIX (como em Nietzsche) e XX (Heidegger, Habermas, Leo Strauss).

[28] E entre os escritores Mangabeira aponta Proust, Joyce, Virginia Woolf, Karl Krause, Samuel Beckett, Bely, Kafka, Musil, Celine, Eliot e Montale. Sobre a relação entre Pascal e o Modernismo, veremos como ela foi originalmente destacada pelos modernistas brasileiros de 1922.

[29] No fim do tópico 6.2 "Stirner, Nietzsche e Freud".

pensamento como uma filosofia da contingência, que centraliza a pessoa em sua existência, sem uma essência (que a anteceda ou que a suceda), mas também sem a ingenuidade de entender a *si* como uma cápsula isolada e autossuficiente que quer tomar o mundo – lembremos que nem a liberdade (como no existencialismo) pode definir essa pessoa, mas apenas sua atividade (apropriadora) de criação –, se assim o fizermos, então, Stirner pode ser chamado de um Modernista. Mais do que Marx, porque Stirner não submete um valor moderno como o "indivíduo" ao crivo da história ou do progresso. Não é por acaso que ele está associado a pelo menos dois modernistas franceses de centralidade nos movimentos artísticos de vanguarda: André Breton, autor do *Manifesto Surrealista* (1924), e Francis Picabia, autor do *Manifesto Canibal Dadá* (1920)[30], sendo este talvez a primeira sugestão da antropofagia estética – mas também podemos ver ecos stirnerianos no provocador *O banqueiro anarquista* (1922), conto de Fernando Pessoa[31].

Stirner não é um desconstrucionista, um dissolvedor; mas um *afirmador*. Sua filosofia nos dá uma ferramenta teórica poderosa para afirmar valores exatamente da Modernidade. Ele é um *modernista*, não um *pós-moderno*, por exemplo. Na sua narrativa, a passagem de um tempo a outro (do tempo Antigo ao Novo, ou da juventude à adultez, para usar suas

---

[30] "O pintor Francis Picabia notoriamente lerá (...) apenas dois autores em sua vida: Nietzsche e Stirner. Stirner, por insistir no Único enquanto criador de sua vida, era perfeitamente conveniente para os pintores e romancistas que buscavam destruir as barreiras entre o pensamento e a ação, a arte e a realidade cotidiana. André Breton, que foi arrebatado pelo anarquismo em sua juventude, foi seduzido pela revolta stirneriana, mas, em sua preocupação de associar o surrealismo ao materialismo dialético o levou por muito tempo a silenciar sobre a importância desse autor na gênese de seu pensamento." (L'AMINOT, 2006, p.66).

[31] Fernando Pessoa classificou o conto como uma "sátira dialética" (PESSOA, 2018, p.169 – nota). A história narra o diálogo de um sujeito com um banqueiro que tenta convencê-lo (e, enfim, convence) de que era banqueiro e anarquista. O banqueiro nasceu numa família da classe operária, ele mesmo tornando-se operário, até que se revoltou com as injustas condições sociais às quais estava submetido e tornou-se anarquista. Não se tornou socialista porque percebeu que todas as *ficções* sociais são um problema (religião, Estado, família, dinheiro) e que o caso não seria substituir uma ficção por outra, mas abolir todas, ou seja, só com um "puro sistema anarquista" (Idem, p.173). Depois percebeu que outros rapazes operários pensavam como ele, com os quais se agrupou; leu, frequentou congressos, discutiu. Viu que precisava destruir as ficções sociais, mas em proveito da liberdade, que incluía rejeitar a tirania das ditaduras; e entendeu também que essa revolução precisaria ser mundial. Devia então trabalhar ao máximo nela. "Mas trabalhar para os outros?", ele se pergunta (Idem, p.179). Aí percebe que a solidariedade humana só poderia existir "*se trouxesse consigo uma compensação egoísta*" (Idem, p.180 – grifo do autor). Em seguida observa que precisará ter garantia de que aquilo pelo que se sacrifica poderá mesmo existir um dia. Expôs todas essas questões aos camaradas, que concordaram que todos deveriam trabalhar pela sociedade realmente livre, anarquista. Mas então viu que num grupo sempre alguém ocuparia uma posição de liderança, de chefia, o que seria o contrário da doutrina anarquista: corriam o risco de trabalhar por uma sociedade anarquista que, depois, se verteria uma nova tirania, não derivada das ficções sociais e nem das qualidades naturais humanas, mas da perversão que as ficções sociais causaram historicamente à liberdade natural. Entendeu que não era possível que um grupo trabalhe "sem que espontaneamente criem entre si tirania" (Idem, p.190). Propôs aos colegas, então, que deveriam trabalhar separados, individualmente, o que causou a revolta e ruptura no grupo. Depois de meditar sozinho, concluiu que o dinheiro era a mais importante das ficções sociais, a primeira a ser destruída: "Meti ombros à empresa de subjugar a ficção dinheiro, enriquecendo. Consegui." (Idem, p.193). Demorou, trabalhou muito, mas ganhou muito dinheiro: "Hoje realizei o meu limitado sonho de anarquista prático e lúcido. Sou livre" (Ibid) – como banqueiro, dono do dinheiro, não subordinado a ele. "Libertei *um*. Libertei-me a mim. (...) O que pude libertar libertei." (Idem, p.194). Os outros que cuidassem agora de se libertar cada um a si, claro.

metáforas) é uma afirmação daquilo que a Modernidade nos deu e que seus contemporâneos queriam superar-negar: o indivíduo singular (não essencial), suas relações como postas pela prática individual (não pela comunidade), seu mundo com apropriação pessoal (não como síntese histórica). Por definição, o "único" stirneriano é um rompedor de contextos, por mais que esteja contextualmente localizado. As ideias de pós-moderno, de fim da Modernidade, não-moderno, anti-moderno, que, de um lado, são a negação de uma história e, de outro, negação daquele conjunto de ideias, valores e instituições – uma vez que, invariavelmente, não são negações propositivas, não dizem o que é isto que sucederia a Modernidade –, são, como Habermas percebe, posições conservadoras. Pelo fato de que são uma mera negação (apenas promessa de negação, sem proposta para o futuro), já que aquilo que caracteriza a Modernidade como a entendemos ainda está em curso e em desenvolvimento (Cf, GIDDENS, 1991, p.56-7). Claro que a Modernidade também nos traz problemas. Mas para eles podemos buscar saídas a partir da *reivindicação* do que a própria Modernidade nos promete – menos negando-a (e com ela o seu "pacote" completo) e mais realizando-a. Isso é *modernismo*.

Esses termos – *Romantismo*, *Modernismo* – são nomes gerais e de difícil trato, porque não delimitam (por si) completamente o que queremos delimitar ao usá-los[32]. Recorrer aos seus usos e definições possíveis é exatamente o trabalho de torná-los palpáveis, de maneira que, ao fim, o uso que faço aqui deles acabará sendo mais próprio – embora não despropositado. Por um lado, esse uso não pode, não deve e não quer esgotar seus significados – "Não se pode ficar bêbado, não se pode matar a sede com os rótulos das garrafas", como escreveu Paul Valéry (*apud* BERLIN, 2015, p.47). Entretanto, esse meu esforço é o de estabelecer um conteúdo claro para os termos que estou usando. Vejamos agora, afinal, o Modernismo pela sua abordagem mais comum, a da arte e da cultura, para entendermos a extrapolação que a literatura latino-americana, em geral, e a brasileira, em particular, fazem do estético ao político, econômico, social e, enfim, ao filosófico.

7.3 Um paradigma modernista

Para distinguir a "arte moderna" do Romantismo (e Pós-Romantismo), José Guilherme Merquior, em *Formalismo & tradição moderna* (de 1974), elenca quatro aspectos daquela. Primeiro, "a passagem de uma concepção mágica para uma concepção lúdica da arte"

[32] Termos como hegelianismo e marxismo, p. ex., que uso aqui com frequência, não são também rigorosamente consensuais. Mas, decerto, permitem definições mais limitadas. Remetem a conjuntos de textos, definições dadas por autores específicos, desdobramentos mais ou menos de acordo com uma referência central.

(MERQUIOR, 2015, p.138), quer dizer, a passagem de uma criação estética que possuía algo de místico, de encontro com o absoluto, no Romantismo, à arte como "jogo", no Modernismo. Isso tanto no conteúdo, que incorpora a paródia e o "vulgar cotidiano" (Idem, p.139), como na forma, que se torna experimental. O segundo ponto de distinção é "O aguçamento do conflito arte/civilização" (Idem, p.141). Nesse caso, há uma intensificação desse conflito, já presente no Romantismo. Por influência da psicanálise e da antropologia, os modernistas buscam no outro do ocidente, e não no passado ocidental (como os românticos), um "contrauniverso" cultural (Idem, p.142). Daí a tendência primitivista da arte moderna, mas não exatamente como retorno ao passado e sim como progresso – semelhante à superação de conteúdos reprimidos na psicanálise que significa mais um tornar-se *eu* do que uma regressão mental à infância. Como em Freud, o "princípio de realidade", disposto na civilização, cria as repressões que a criação artística superará. A criação, por sua vez, parte de uma experiência profunda (primitiva) humana, "vinda" do inconsciente e trabalhada pelo artista – e aí a "vocação" surrealista da arte moderna (Idem, p.143).

O terceiro ponto é "a tendência ao hermetismo" (Ibid), outra exacerbação do Romantismo. De fato, a arte moderna abre a possibilidade da recriação linguística e aplicando para isso um trabalho técnico, não meramente intuitivo. Se a criação poderia passar dos sentidos (por metáforas) às formas, podiam agora chegar até à palavra mesma e à pontuação, "do traçado gráfico do texto até as estruturas fônicas, léxicas e sintáticas do discurso" (BOSI, 2008, p.345). Por fim, o quarto e último ponto é o "cosmopolitismo do processo literário" (MERQUIOR, 2015, p.144). Os artistas modernos se relacionaram e comunicaram entre si (física e esteticamente), influenciaram-se, tomaram parte e absolveram dos trabalhos de artistas de outras nações. Também intensificaram o intercâmbio com outras artes (música, cinema, dramaturgia), de modo que a arte moderna ajuda a universalizar o espírito da Modernidade – exatamente o que chamei antes de atitude modernista. Podemos ver todos esses elementos aparecerem reunidos numa significativa descrição de Mário de Andrade, em *A escrava que não é Isaura* (1925), sobre a poesia moderna[33]. Diz Mário, a respeito da criação poética, numa perspectiva modernista:

> O movimento lírico nasce do eu profundo. (...) a inspiração surge provocada por um crepúsculo como por uma chaminé matarazziana, pelo corpo divino de uma Nize, como pelo divino corpo de um Cadillac. Todos os assuntos são *vitais*. Não há temas poéticos. Não há épocas poéticas. Os modernistas derruindo esses alvos mataram o último romantismo remanescente: o gosto pelo exótico. O que realmente existe é o

[33] Ensaio dedicado a Oswald de Andrade e que começa com a equação "Necessidade de expressão + necessidade de comunicação + necessidade de ação + necessidade de prazer = Belas Artes".

> subconsciente enviando à inteligência telegramas e mais telegramas (...). A inteligência do poeta – o qual não mora mais numa torre de marfim – recebe o telegrama no bonde, quando o pobre vai pra repartição, para a Faculdade de Filosofia, para o cinema. Assim, virgem, sintético, enérgico, o telegrama dá-lhe fortes comoções, exaltações divinatórias, sublimações, poesia. Reproduzi-las!... E o poeta lança a palavra solta no papel .” (ANDRADE, 2009a, p.240-1).

Em arte, segundo Otto Maria Carpeaux, o Modernismo é caracterizado pela ruptura com a tradição (CARPEAUX, 2012, p.40). Mas isso não significa um abandono, uma vez que o Modernismo não quer apagar o passado[34], mas se separar da tradição anterior ao mesmo tempo em que também a continua. Em quase toda interpretação teórica de arte, no entanto, Modernismo é acompanhado de *autocrítca* como *anti-realismo*[35] – o que incorpora a autoconsciência contextual – e *transformação* como *desenvolvimento* (a partir da ruptura daqueles contextos). Figurando entre os fundadores de *Il Leonardo*, um dos principais grupos do Modernismo e do pragmatismo filosófico italianos, Giuseppe Prezzolini caracteriza o modernismo como anárquico, crítico, individualista e destruidor; a renovação “contra as imutáveis máscaras fixas do espírito construtivo”, trazendo “a força da arte contra a dureza da máquina; o calor da criação contra a frieza da manutenção; a esperança do futuro contra o arrependimento do passado” (PREZZOLINI, 1908, p.16-7) – num texto de 1907 em resposta à encíclica do papa Pio X que declarava guerra ao Modernismo[36]. Filippo Tommaso Marinetti, de fato, em seu *Manifesto futurista* (1909), um dos marcos do Modernismo europeu, evoca “a coragem, a audácia e a revolta” e “o gesto destruidor dos libertários” (respectivamente, §2 e §9)[37], porque quer “livrar a Itália de sua gangrena de professores, de arqueólogos, de cicerones e de antiquários” (MARINETTI, 1923, p.6-7). Na direção da “novidade” é que em 1920, na França, aparece a revista modernista *L’Esprit nouveau* [*O espírito novo*], que traz no título a expressão sugestiva de Apollinaire que iria se tornar bandeira para muitos grupos, inclusive no Brasil (TELES, 2009, p.151) – chamada aqui de “o espírito *moderno*”[38].

Nas vanguardas da arte moderna latino-americana das chamadas “gerações de 1922”, essas características gerais do Modernismo se manifestaram, naturamente. No pioneiro manifesto *Non serviam* (1914), no Chile, Vicente Huidobro afirma que o poeta já não quer

---

[34] Como entende Clement Greenberg, p. ex. (Cf. FABRIS, 2010, p.10).
[35] Ver, p. ex., DANTO, 2006, 72-7 ou CARPEAUX, 2012, p.22.
[36] *Pascendi dominici gregis: De modernistarum doctrinis*, de 08 de setembro de 1907.
[37] Mas também, é importante lembrar, expondo sua tendência fascista,“a guerra (...), o militarismo, o patriotismo, (...) as belas ideias que matam e o menosprezo à mulher” (Ibidem).
[38] Título de uma conferência de Graça Aranha na Academia Brasileira de Letras em 1924, à qual retornaremos.

mais servir à Natureza, mas criar "realidades próprias" (SCHWARTZ, 2008, p.103). Essa auto-reflexão da arte na forma de uma oposição ao realismo também aparece na primeira edição da revista-mural *Prisma* (1921), de Jorge Luís Borges e outros argentinos, ao anunciar o movimento *Ultraísta* como a poesia da metáfora, não a explicação da verdade do mundo, "como se a realidade que nos oprime entranhavelmente precisasse de muletas ou explicações" (Idem, p.139). No Brasil, o editorial-manifesto de *Klaxon* (1922), primeira revista modernista brasileira (em torno de, entre outros, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Sérgio Buarque de Hollanda e Menotti del Picchia), afirma que "*Klaxon* sabe que a natureza existe. Mas sabe que o moto lyrico [sic], productor da obra de arte, é uma lente transformadora e mesmo deformadora da natureza" (KLAXON, 1922, p.2)[39]. Por outro lado, acompanha igualmente o motor transformador (ou renovador) do Modernismo europeu: "*Klaxon* sabe que o progresso existe. Por isso, sem renegar o passado, caminha para deante, sempre, sempre" (Ibid). Assim também é na apresentação da revista *Amauta* (1926), do peruano José Carlos Mariátegui, apontando o sentimento de "renovação" que expunha a "vontade de criar um Peru novo dentro de um mundo novo" (SCHWARTZ, 2008, p.328). Ou, enfim, no *Manifesto Estridentista Nº 4* (1926), de Diego Rivera e outros artistas mexicanos, exaltando a juventude, "que por definição é inquietação renovadora", para a "renovação absoluta" (Idem, p.200).

A questão do auto-reconhecimento por determinada comunidade nacional, ou seja, pelo reconhecimento de um *si-mesmo* enquanto coletivo, foi definitivamente acentuada após a expansão ultramarítima da Europa e sua decorrente história da colonização, seja na América, na África ou na Ásia. Isso se tornou ainda mais específico em nações que se constituíram fundamentalmente a partir dessas colonizações. É esse fato que despertaria certo "mal-estar" entre, por exemplo, brasileiros e latino-americanos da eventual "experiência do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos" – como sugere Roberto Schwarz, (1987, p.93). No Brasil, ao menos desde a independência, as escolas artísticas, mas também as filosóficas – como a Escola do Recife, ou o ISEB de Roland Corbisier, Guerreiro Ramos e Álvaro Vieira Pinto – sensibilizaram-se em interpretações, mais ou menos diretas, deste fato.

Entretanto, é no Modernismo artístico brasileiro que ela experimenta sua primeira abordagem ampla e profícua, convertendo uma questão de estética em teoria social nacional, que não só extrapolou o âmbito das artes como a própria época na qual foi lançado. Aqui o

[39] Doravante, todas as grafias das palavras citadas entre aspas corresponderão às das publicações originais – como em "lyrico". Algumas modificações nas palavras são comuns nos textos de revistas e manifestos modernistas do Brasil (nesses casos, como em transcrições de falas ou em textos antigos, reproduzirei as grafias originais, ainda que contenham incongruências ou estranhezas em relação à norma atual da língua portuguesa).

Modernismo ganhou formas diferentes daquelas que tinha na Europa. No Brasil, a questão era como poderíamos produzir uma arte de exportação, ou seja, uma arte brasileira e atual; mas para tanto precisaríamos nos perguntar antes o que significava ser brasileiro e o que significava ser brasileiro *modernamente*. Dado que nos inserimos naquele contexto moderno de formação colonial, não é difícil pensar em como essas questões são complexas para um país que, no início do século XX, ainda não contava cem anos de sua independência.

Klaxon inicia seu primeiro número postulando: "É preciso refletir. É preciso esclarecer. É preciso construir" (KLAXON, 1922, p.1). Aparentemente, entre filósofos, críticos e artistas, o sentido geral de Modernismo se aplica à perspectiva pós-hegeliana de tomar o seu contexto como matéria de reflexão mas para romper com este contexto, avançando e desenvolvendo-se, como *autocrítica* e *criação*. Na leitura de Arthur Danto, sendo a arte uma "história da arte", ou seja, escolas que se sucedem continuamente, numa linha progressiva, o Modernismo seria a descontinuidade, representada pela crise da representação mimética da realidade: "moderno" não significa apenas "o mais recente", mas "uma noção de estratégia, de estilo e de agenda" (DANTO, 2006, p.10). Por isso, é caracterísco do Modernismo a fala dos artistas sobre a sua própria arte, normalmente em grupos ou escolas artísticas (futurismo, cubismo, dadaísmo, etc), sejam nos diversos manifestos ou em revistas próprias, não mais delegando essa função ao "homem de gosto"[40].

Se modernismo é, então, a era da crise enquanto autocriação, na Europa ele se configurou como um diálogo da *arte européia* com a *história da arte européia*, para que aquela arte se tornasse a *arte de seu tempo*, o início do século XX. Mas, então, como esse movimento poderia se configurar em contextos como os descritos no início deste capítulo, em especial, no Brasil? Certamente algo bastante peculiar em relação ao caso europeu: no Brasil o modernismo pôs a *arte brasileira* em diálogo também com a *história da arte européia*, que caracterizava as estéticas dos artistas brasileiros até então, mas para que também se tornasse *a arte de seu tempo*, que era o mesmo tempo europeu do início do século XX. Essa é, aliás, a dialética modernista em sua forma latino-americana geral, da relação entre a colônia e a metrópole: a "dialética do localismo e do cosmopolitismo" (CÂNDIDO, 2010a, p.117). Nisso consiste, por exemplo, o elogio de Mariátegui aos modernistas argentinos, "Todos eles nutridos da estética européia", mas "Não obstante esta impregnação de cosmopolitismo (...), os melhores destes poetas vanguardistas continuam sendo os mais argentinos" – em

[40] Cf. AGAMBEN, 2012, p.37 – considerando, como queria Nietzsche, o problema estético pela experiência do artista e não do espectador (NIETZSCHE, 2009, p.86); ou como queria Mário de Andrade, para quem é o leitor quem deve buscar o poeta e não o contrário (ANDRADE, 2009a, p.241).

Nacionalismo e vanguardismo na literatura e na arte, de 1925 (*apud* SCHWARTZ, 2008, p.543). Era preciso uma arte *nacional*, mas uma arte *em seu tempo*, moderna, ou melhor, mais moderna. Daí o já citado editorial de *Klaxon*, também destacar que *Klaxon*, "aconselhado por Pascal, visa o presente" e, assim, "não se preocupará de ser *novo*, mas de ser *actual*" (KLAXON, 1922, p.1). Isso é muito importante de ser destacado. A despeito da influência do futurismo e do cubismo europeus sobre Oswald e Mário de Andrade[41], o texto é taxativo: "*Klaxon* não é futurista. *Klaxon* é klaxista" (Idem, p.2). Em um artigo no nº 4 da mesma revista, intitulado *O homensinho que não pensou*, Mário de Andrade explicaca que não poderia concordar, por exemplo, com os tópicos 9º e 10º do *Manifesto Futurista*, onde Marinetti exalta a guerra, o militarismo e o patriotismo, e quer destruir museus e bibliotecas (MARINETTI, 1923, p.6-7): "Respeitamos o passado", diz Mário, "sem o qual *Klaxon* não seria *Klaxon*" (ANDRADE, 1922, p.10). É assim que, de modo perspicaz, Rubens de Moraes observa, em *Aos homens de experiência*, na 5ª edição de *Klaxon*: "Se somos modernos, isto não quer absolutamente dizer que condemnamos os classicos, romanticos, parnasianos e todos os 'passadistas'. (...) Escreveram obras romantica (sic) e parnasianas na epocha do romantismo e do parnasianismo. *Foram modernos! Bravo!*" (MORAES, 1922, p.9). Neste sentido, o Modernismo se caracteriza também como *permanência* (do passado) em sua forma moderna (Cf. SANTIAGO, 1987, p. 127).

Não é uma questão simples. No Brasil, esse *passado* eram muitos – tupinambá, aimoré, caeté, português, angolano, francês, nigeriano, hauçá, holandês, etc – confluindo em uma Modernidade viva e atual, onde o mesmo Brasil precisava encontrar lugar, inclusive considerando esses muitos passados. A encruzilhada modernista brasileira era a seguinte: modernizar-se e perder as singularidades que lhe identificam ou não modernizar-se e "perecer das suas feridas abertas e autodevorantes" (WISNIK, 2004, p.110) – a raiz colonizadora, o paradigma de Colônia. Ou seja: no Brasil, o Modernismo artístico se estende a uma reflexão cultural ampla, centrada numa questão de autoconstrução, evocando como ponto de tensão da Modernidade um problema cultural gerado pelos contextos pós-coloniais, qual seja, o estabelecimento de uma identidade (algo próprio) em uma comunidade nacional formada por múltiplas comunidades, quer dizer, por múltiplas identidades; mas isso de modo sempre atualizado. É aqui onde se insere o princípio *antropófago*, levado à forma teórica por Oswald de Andrade, que acredito ser a resposta mais original e metaforicamente profunda à

[41] No artigo *O meu poeta futurista*, ainda em 1921, Oswald deu a Mário essa classificação ("futurista").

problemática. A questão era como *globalizar o singular* e *singularizar o global*. Para o primeiro problema, Oswald propõe o *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924) – uma arte de exportação, precisamente por constituir uma matéria singular do país; para o segundo (e englobando o primeiro), o *Manifesto Antopófago* (1928): "Morte e vida das hipóteses. Da equação *eu* parte do *Kosmos* ao axioma *Kosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia" (ANDRADE, 2011e, p.70).

Pensar nas culturas que identificam e desidentificam, ou seja, que problematizam e organizam as comunidades pós-coloniais nos coloca diante de quadros dramaticamente polarizadores: uma vez constituído esse novo lugar híbrido, como ele pode reivindicar uma identidade nacional, na tensão regional-global? A metáfora antropófaga, ao singularizar o global, também apresenta-se como uma globalização do singular, apontando um fluxo sempre atualizador, pois a antropofagia é uma característica própria brasileira, entre os primeiros habitantes desta terra que viria a compor o complexo quadro nacional. Ela aponta renovação e também a permanência do tradicional. Mas não é um passadismo, é um *modernismo*. Antropofagia é a proposta que melhor aponta uma resolução para a tensão moderna nacional no Brasil, e à brasileira, entre o localismo e o cosmopolitismo, ou seja, de uma questão universal. Não é à toa que Antônio Cândido considere a antropofagia oswaldiana como "o momento mais denso da dialética modernista" (CÂNDIDO, 2010b, p.172). Também Eduardo Viveiros de Castro (numa entrevista de 2007) considera "a antropofagia oswaldiana, a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.168). O inevitável *global* e o imprescindível *local* se sobrepõem ambiguamente no Brasil-nação: nosso *local* são muitos (tupi, yorubá, luso, congolês, aimoré, napolitano, caeté), é global; o nosso nacional é estrangeiro[42]. O desafio era achar uma fórmula que nos oferecesse um paradigma que desse conta de tal questão. No fim, era preciso uma saída que responderia de uma vez ao espírito moderno como um todo: criação e desierarquização, globalização e nacionalidade, desenvolvimento e luta. Assim é que uma proposição nesse sentido precisaria ser mais do que estético- artística, chegando, até mesmo como base para uma estética artística, a uma forma filosófica[43].

---

[42] Sobre isso, ver, p. ex., o livro homônimo (*Nacional estrangeiro*, de 2003), de Sergio Miceli, a respeito do Modernismo artístico de São Paulo.

[43] "O programa antropofágico transcende a mera especulação estética para lançar-se num amplo projeto revolucionário, que visa em última instância a transformação social." (SCHWARTZ, 1983, p.89).

Capítulo 8

OSWALD DE ANDRADE E ANTROPOFAGIA

Na primeira república brasileira a autoimagem de São Paulo foi de centro nacional da modernidade[44]. Em 1888, ano anterior ao golpe que instaurou a nossa república, a escravidão havia sido abolida "pelas mãos" da própria monarquia, para o regozijo popular e o incômodo da elite cafeeira do Vale do Paraíba. Abolicionistas ex-republicanos, como José do Patrocínio, e ex-escravos se tornavam abertamente monarquistas[45]; enquanto ex-proprietários de escravos (e ex-aliados do império), sem indenização após a abolição, tornavam-se "republicanos de última hora", chegando os republicanos a ficar conhecidos como "os paulistas" (SCHWARCZ, 1998, p.447)[46]. São Paulo já assumira importância econômica após a ascensão do café, mas agora também buscava a centralidade política – consolidada pela política do Café-com-Leite (1898-1930) e pelo Convênio de Taubaté (1906). É assim que esse estado brasileiro entra no século XX para tornar-se polo da nossa "modernização". Na São Paulo de 1890 nasceu Oswald de Andrade; ali ele estudou direito no Largo do São Francisco, dali partiu para uma Europa em fervura modernista e ali atuou como publicista (desde os 21 anos, fundando a revista *O Pirralho*)[47]. Também ali ajudou a estabelecer marcos do Modernismo artístico brasileiro, a partir da *Semana de 22*, da *Klaxon* e da *Revista de Antropofagia*.

O conjunto "Modernismo brasileiro" indica coisas bastante diversas. Se antes vimos as características gerais do nosso Modernismo é preciso observar ainda as suas muitas vertentes. Mais uma vez recorrendo às sugestões de José Guilherme Merquior, podemos chamar a vertente na qual se insere Oswald de Andrade de *anarco-experimentalista*: autores que cultivaram "um *estilo experimental primitivista de talhe cosmopolita e inspiração social*

---

[44] A esse respeito, para uma discussão diversa dessa autoimagem, ver, por exemplo, o recente *Metrópole à beira-mar: o Rio moderno dos anos 20* (2019), de Ruy Castro.

[45] Chegaram a compor uma "Guarda Negra" em favor do Império (Cf. SCHWARCZ, 1998, p.447). O império era, nesse momento, mais popular do que a república – e é conhecida a observação de Aristides Lobo de que o povo assistiu à proclamação da república "bestializado", sem assimilar o que acontecia ali. Para entender a singularidade (e ambiguidade) da nossa monarquia (de fato) brasileira e de seu imperador (não menos brasileiro), ver o citado *As barbas do imperador*, de Lilia Schwarcz; também *Pedro II* e *A construção da ordem / Teatro de sombras*, ambos de José Murilo de Carvalho, e o *Tempo Saquarema*, de Ilmar Rohloff de Mattos.

[46] Aqui cabe um destaque. No Partido Republicano, fundado em 1870 por membros do recém-desfeito Partido Progressista, havia diferenças importantes entre os republicanos de São Paulo e os do Rio de Janeiro. Os paulistas expressavam as questões dos cafeicultures de São Paulo, que se refletiam, especialmente, na preocupação com a autonomia da província e na evasão da discussão sobre a escravidão, aproximando-se de um liberalismo pré-democrático (aos moldes daquele do século XVII inglês); enquanto os fluminenses expressavam as questões dos intelectuais e profissionais liberais urbanos, assumindo posições mais abertamente abolicionistas e de feições democráticas (mais próximos do liberalismo de Stuart Mill). Sobre isso, ver *A construção da ordem / Teatro de sombras*, de José Murilo de Carvalho (2020, p.207-10), especialmente o capítulo 8 do primeiro livro.

[47] Sobre a atividade jornalística de Oswald, ver a tese de Vera M. Chalmers, *3 linhas e 4 verdades: o jornalismo de Oswald de Andrade* (1976).

anticonservadora, de fundo anarquista" (MERQUIOR, 2015, p.148)[48]. Em torno dos movimentos da "Poesia Pau Brasil" e "Antropófago" estão com Oswald ainda nesse grupo Mário de Andrade e Alcântara Machado – o que indica também que o próprio grupo tem suas diferenças (e até divergências) internas. Merquior destaca em seguida que essa é uma vertente onde aparecem todas aquelas quatro características gerias do Modernismo[49]. Observemos dois outros grupos, como o formado por Cassiano Ricardo, Plínio Salgado e Menotti del Picchia de um lado, desenvolvendo um *nacional-primitivismo*; e, de outro, o *grupo dinamista*, "cultor da apologia futurista da 'vida moderna'" (Ibid), de Roland Carvalho e Graça Aranha[50]. Ambos estiveram com aqueles anarco-experimentalistas na Semana de Arte Moderna de 1922. Mas as diferenças entre tais personagens leva Merquior a chamar, com razão, esses futuros opositores de Oswald de "pseudomodernistas" (Idem, p.154); e é pelo modo como se relacionam com a Modernidade que são "pseudo". O grupo *dinamista* tomará a modernidade europeia em detrimento do passado nacional, como se modernizar-se significasse uma europeização, como se no que o Brasil tem da Europa estivesse no seu aspecto civilizado, bem como o futuro, contra a "babárie" das culturas primitivas. O tornar-se global do Brasil seria, para eles, um agarrar-se ao que há de europeu aqui (o "local" europeu seria o "global" – como a própria Europa pensou na expansão colonial)[51]. Já no grupo *nacional-primitivista* o elemento regional será usado como identidade nacional em rejeição aos "ismos" europeus. Aproximam-se do modo como o Romantismo quis recuperar o índio brasileiro e por isso Oswald dirá que, ao resgatar a antropofagia, não queria o índio romantizado, tribal: "não é o índio de rótulo de garrafa", mas "o antropófago de knicker-bockers" (ANDRADE, 1929b, p.10) – em um texto com o sugestivo título de *Uma adesão que não nos interessa*, publicado no 10º número da *Revista de Antropofagia* (2ª "dentição"). "O antropófago", dizia Alcântara Machado (2020, p.55), "come o índio e come o chamado civilizado: só ele fica lambendo os dedos".

Com a ideia de antropofagia os nossos modernistas liderados ali por Oswald, e diferente dos pseudomodernistas, não queriam nem a negação do Brasil (rejeição local em

---

[48] Anarquista e experimentalista, como pretendo deixar exposto, enquanto dezierarquizadora e antideterminista; abertura à criação contingente e permanente. Também como rebeldia e reviravolta: "A meninada moderna surgiu que nem capoeira em festa de subúrbio. Distribuindo pés de arraia. Prodigalizando cocadas. Arrumando pés de ouvido. O que não prestava virou logo de pernas para o ar." (MACHADO, 2020, p.07).

[49] Com as quais abri o tópico 7.3, "Um paradigma modernista".

[50] Que Antônio Cândido chama de "dinamismo cósmico" (CÂNDIDO, 2010b, p.172).

[51] Na sua já mencionada conferência na Academia Brasileira de Letras em 1924 (nota 38 desta Parte III), Graça Aranha, que havia sido um dos organizadores da *Semana de 22*, dizia: "É no espírito que está a manumissão nacional, o espírito que pela cultura vence a natureza, a nossa metafísica, a nossa inteligência e nos transfigura em uma força criadora, livre e construtoora da nação"; mas apontava que nisso o Brasil não possui herança alguma "dos seus primitivos habitantes, míseros selvagens rudimentares", e concluia afirmando que "toda a cultura nos veio dos fundadores europeus" (Cf. ARANHA, 1925).

favor da Europa) e nem a negação da *outro* (o europeu, por exemplo): é a *afirmação* de ambos. Nem a atitude conservadora e nem a reacionária, respectivamente: contra a subordinação, fruto da primeira, e o apequenamento da segunda aparece aqui uma proposta que seria refinada filosoficamente. É de uma dialética afirmativa[52], afirmação da contradição de ser local e global, que ela vai dar conta[53].

8.1 A antropofagia como *weltanschauung*[54]

É possível dividir a obra de Oswald de Andrade em três períodos bem delimitados da produção intelectual do autor, identificados em alguma medida por suas orientações teóricas: a (1) fase Antropófaga, da década de 20, a (2) fase Marxista, de 1930 a 1944, e a (3) fase Filosófica, de 1945 até sua morte, em 1954 – caracterizada por um retorno à antropofagia, assimilando suas duas fases anteriores, mas de modo crítico-dialético. A primeira é marcada pela construção do Modernismo artístico brasileiro em torno da Semana de Arte Moderna de 1922 e seus desdobramentos – dentre os quais a antropofagia cultural, ponto teórico maior desse Modernismo, através da *Revista de Antropofagia* (1928-1929) e do antológico *Manifesto Antropófago* (1928), nela publicado. A segunda fase é caracterizada por uma adesão fervorosa ao marxismo, quando Oswald submete-se inteiramente ao jargão socialista. O quadro político que desenhei no começo deste capítulo levou o Brasil a uma crise que atingiu sua tensão máxima em 1929: o monopólio político de Minas e São Paulo (política do Café-com-Leite) e a restrição da pauta de exportações brasileiras (Convênio de Taubaté),

---

[52] "No 'antropofagismo' tudo é contraditório, e tudo é significativo por ser contraditório." (NUNES, 1979, p.34).

[53] Antônio Alcântara Machado diz que o modernismo "começou negando" (MACHADO, 2020, p.27), mas depois passou à afirmação: "Uma das coisas que eu mais admiro na meninada literata de hoje [1927] é a coragem de afirmar." (Idem, p.30).

[54] Filosoficamente, "visão de mundo", "cosmovisão" ou *Weltanschauung* pode ser entendida como o fruto de uma consciência da realidade que unifica experiências particulares "em uma experiência geral sobre a vida mesma", agigantando "todas as interpretações em conjunto da realidade efetiva" (DILTHEY, 2014, p.68-9). O filósofo alemão Wilhelm Dilthey foi o principal propositor de uma teoria da "Visão de Mundo", que tinha por preocupação equilibrar o aspecto relativo da vida particular com uma consciência objetiva de unidade e de validade universal, escapando, assim, do relativismo; de modo que uma visão de mundo "contém, na esfera da apreensão objetiva, uma ligação entre conhecimento do mundo, elogio da vida e princípios do agir." (Idem, p.102-6). Também é como uma concepção ampla e que ultrapassa o relativismo da visão solipcista do indivíduo, mas que perpassa a experiência de vida das pessoas no que compartilham socialmente, que Karl Mannheim (Cf. 1982a, p.82-4) usa o termo – ver ainda, a esse respeito, o seu *Contribuições para a teoria da interpretação de visões de mundo* (1921/22). Destaco esses dois autores por, além de serem nomes imediatamente ligados à ideia de *Weltanschauung*, constarem nas referências que Oswald de Andrade indicou ao fim do ensaio *A crise da filosofia messiânica*. Oswald mantém o termo no alemão original, ciente da especificidade do seu significado nessa língua – como, aliás, foi apontado por Freud (Cf. 2010d, p.322). *Weltanschauung* é ainda, p. ex., como Engels se refere à proposta teórica de Marx, que para ele foi assim fixada pelas *Teses ad Feuerbach* – ver último parágrafo do tópico 3.1 ("Alienação e Apropriação"). Mas o uso desse termo por Oswald indica menos uma filiação a Dilthey, p. ex., e mais a sua pretensão normativa com a ideia de antorpofagia, o aspecto universalizante (mas não determinista) que uma teoria filosófica séria deve ter.

somados ao disparo da crise financeira de 1929, nos levou à revolução de 1930, que depôs o presidente Washington Luís[55] em favor de Getúlio Vargas. A crise deixou Oswald em dificuldades financeiras e endividado. Foi nesse contexto, agora já casado com Pagu (Patrícia Galvão) – que havia se entusiasmado com o comunismo depois de conhecer Luís Carlos Prestes –, que Oswald é convencido pela companheira a com ela se filiar ao Partido Comunista Brasileiro (Cf. BOAVENTURA, 1995, p.155-6). Ele adere intensamente ao marxismo, numa guinada intelectual que, por um lado, arrefeceu algo da potência do *Manifesto* de 1928; mas, por outro, também o aproximou definitivamente do estudo teórico. Nessa fase, além de escrever algumas das suas obras literárias mais importantes[56], funda com Pagu o jornal *O homem do povo* (1931) e passa à militância política.

É após romper com o Partido Comunista em 1945 – tornando-se, inclusive, em 1947, trabalhista e getulista – que o irrequieto Oswald mergulhará na filosofia, sobretudo, na leitura de Nietzsche e do existencialismo. Essa terceira fase, que Benedito Nunes (1979, p.53-4) chamou de "sintética", porque seria fruto da tensão dialética das duas primeiras num retorno à antropofagia[57], destaca-se por seus trabalhos de filosofia. A obra principal é *A crise da filosofia messiânica* (1950)[58] – cujo título inicialmente seria *A antropofagia como Weltanschauung* (BOAVENTURA, 1995, p.251). Mas são também centrais aqui os artigos de *A marcha das utopias* (1953), desdobramentos do texto de 1950[59].

No ensaio *A crise da filosofia messiânica*, Oswald de Andrade trata inicialmente de caracterizar a atitude antropófaga indígena como uma *Weltanschauung*, uma "visão de mundo" (ANDRADE, 2011a, p. 138), para além do ato literal de alimentação[60]. Oswald partiu

---

[55] Amigo pessoal de Oswald e seu padrinho de casamento com Tarsila do Amaral, em 1926. Também foram padrinhos do casamento Olívia Penteado e o governador de São Paulo (recém-eleito), Júlio Prestes (Cf. BOAVENTURA, 1995, p.118). Isso nos dá noção da posição social que os noivos ocupavam nesse momento.

[56] Como *Serafim Ponte Grande* (1933), talvez seu melhor romance, e a peça *O rei da vela* (escrita em 1933 e publicada em 1937), que para José Celso Martinez Corrêa (2003, p.25-6) antecipa o teatro moderno brasileiro de Nelson Rodrigues – Oswald só não foi considerado o pai do teatro moderno brasileiro porque a peça seria montada apenas em 1967, pelo próprio José Celso, no Teatro Oficina.

[57] Inclusive como "devoração" da sua fase marxista.

[58] Tese que submeteu à USP em um concurso para docente do Departamento de Filosofia, no qual foi reprovado, ou melhor, rejeitado, pois foi impedido de participar por lhe faltar um título acadêmico (a formação em filosofia) que passou a ser exigido numa mudança daquele ano para o pleito (Cf, FONSECA, 1990, p.254). Na ocasião, o aprovado foi o prof. João Cruz Costa, como relata o afiado Oswald em sua coluna *3 linhas e 4 verdades* do dia 01.06.1950: "Parece haver uma grave sabotagem, interessada em transformar o concurso aberto na Universidade para a cátedra de Filosofia, numa simples nomeação de professor. Não creio que a isso se preste o nosso querido Cruz Costa, beneficiário da tese estranha de que só ele poderia concorrer, ficando os outros a ver navios e entre eles a melhor vocação de filósofo que temos, que é Vicente Ferreira da Silva." (ANDRADE, 1976, p.104).

[59] A despeito dessa divisão, a marca da apropriação descolonialista, mais ou menos antropófaga, no entanto, perpassará toda a sua trajetória intelectual.

[60] O francês Jean de Léry (2007, p.200), que viveu entre os tupinambás brasileiros em meados do século XVI, relata em seu clássico *História de uma viagem feita na terra do Brasil* (1578): "Mas Não comem a carne, como

da ideia do primitivo (das Américas) como apenas um *outro* da Europa. Baseado na observação de Montaigne, em seus *Ensaios*[61], de que a cultura canibal não seria mais bárbara – do que, por exemplo, a cultura de "queimar aos poucos" um homem "a pretexto de devoção e fé" (MONTAIGNE, 2004, p. 199.) – mas apenas uma outra *visão de mundo, autônoma*, Oswald de Andrade se vale dessa característica indígena-brasileira[62] como uma valiosa metáfora. A ideia de recorrer a essa imagem, que acabou por dar nome a uma das mais importantes revistas do modernismo brasileiro (a *Revista de Antropofagia*, em 1928 e 1929 – respectivamente, 1ª e 2ª "dentições") e ao movimento cultural que dela se desdobrou, partiu do título que Oswald deu a um famoso quadro de Tarsila do Amaral: *O Antropófago* – depois rebatizado para sua versão em tupi, *Abaporu* (o "homem que come gente")[63].

Pensando na dialética do *local* no *global*, a antropofagia é uma característica que nos é própria (da nossa matriz indígena). Nela experimenta-se a absorção do *outro* não para destruí-lo, mas para tomá-lo nos nossos termos – como nosso[64]. É uma dinâmica onde o outro nunca é um *totalmente outro*, i.e., nunca é, impenetrável, sempre podendo deixar de nos ser *estranho*. Observe-se, por exemplo, que no tupi antigo a palavra *tovajar*, "que significa literalmente 'contrário' ou 'fronteiro'", servia para designar tanto "inimigo" como "cunhado" (Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.157)[65]. Assim também é para o correlato tupi do *tabu*,

---

poderíamos pensar, por simples gulodice" (LÉRY, 2007, p.200) – embora, como ele também observa, "confessem ser a carne humana saborosíssima" (Ibid).

[61] "Foi Montaigne que, num de seus *Essais*, tratando dos canibais, me chamou a atenção para a importância autônoma do primitivo" (ANDRADE, 2011c, p.373).

[62] O conhecimento de Montaigne sobre os canibais do Novo Mundo se deu através de um funcionário seu que viveu na região chamada então de "França Antártica", no atual estado do Rio de Janeiro (Cf. MONTAIGNE, 2004, p.94-5) – o que é contestado por Afonso Arinos de Melo Franco, que mostra detalhadamente como na verdade Montaigne "baseia a maior parte dos seus dados nos textos dos cronistas que leu", como André Thévet e, sobretudo, Jean de Léry (FRANCO, 2000, p.170-1).

[63] Raul Bopp, testemunha ocular, nos conta a história: "Uma noite, Tarsila de Oswald resolveram levar um grupo de amigos, que frequentavam sua casa, a um restaurante situado nas bandas de Santa Ana. Especialidade: rãs. (...) Quando, entre aplausos, chegou o prato com a esperada iguaria, Oswald levantou-se, começou a fazer o elogio da rã, explicando, com uma alta percentagem de burla, a doutrina da evolução das espécies. Citou autores imaginários, os ovistas holandeses, a teoria dos homúnculos, para provar que a linha da evolução biológica do homem, na sua fase pré-antropóide, passava pela rã – essa mesma rã que estávamos saboreando entre goles de um Chabli gelado. Tarsila interveio: – Com esse argumento chega-se teoricamente a conclusão de que estamos sendo agora uns... quase-antropófagos. A tese, com um forte tempero de blague, tomou amplitude. Deu lugar a um jogo divertido de ideias. Citou-se logo o velho Hans Staden e outros estudiosos da antropofagia: 'Lá vem a nossa comida pulando'. Alguns dias mais tarde, o mesmo grupo do restaurante reuniu-se no palacete na Alameda Barão de Piracicaba para o batismo de um quadro pintado para (sic) Tarsila, *Antropófago*. Nessa ocasião, depois de passar em revista a exígua safra literária, posterior à Semana, Oswald propôs desencadear um movimento de reação genuinamente brasileiro. Redigiu um manifesto." (BOPP, 1977, .p40-1). O alemão Hans Staden ("Hans"!), famoso por ter sido capturado por canibais e acabar sem ser devorado, narra, de fato, uma situação onde os índios amarraram suas pernas, de modo que teve que pular pela cabana enquanto, zombando dele, "eles riam e gritavam: 'Lá vem a nossa comida pulando!'." (STADEN, 2017, p.79).

[64] Antropofagia é transformação *e* permanência (Cf. CUNHA, VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p.86-90).

[65] Daí o "cunhadismo" descrito por Darcy Ribeiro, o "velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade", ser por ele entendido como "*a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro*". (RIBEIRO, 1995, p.81 – grifo meu).

dos polinésios, o *sacer* dos antigos romanos: em tupi, *Karaíba* significava o sobrenatural, o ser divino, os sacerdotes cristãos e os feiticeiros indígenas, mas também o homem branco em geral, em suma, o *outro misterioso*, o do "outro mundo" (AZEVEDO, 2016, p.143). Nem por isso, como vemos diante da possibilidade antropófaga, este *outro* é um *totalmente outro*: ele podia ser comido, quer dizer, in*corporado* (como um *tovajar*). Poderíamos pensar que, como na apropriação radical – que Stirner comparou com a devoração –, a antropofagia seria uma dessacralização. Na verdade, ela é uma subversão do próprio sentido de sagrado.

Viveiros de Castro observa que o rito antropófago foi incorretamente interpretado como um sacrifício (por exemplo, por Florestan Fernandes), no sentido de Marcel Mauss e Henri Herbert. Segundo esses últimos: "*o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa*." (MAUSS, HERBERT, 2013, p.21); e "*Esse procedimento consiste em estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima, isto é, de uma coisa destruída durante a cerimônia*." (Idem, p.105). Aqui o sacrifício tem um destinatário, sagrado, em favor do qual o "sacrificado" será destruído – a negação de uma vítima para afirmação do sagrado. Ora, o que ocorre no rito antropófago é algo diverso. Primeiro, ele não tem destinatário, nem sagrado (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.162); em segundo lugar, a vítima não é destruída. A vítima será *para* a comunidade e *nela* se preservará (incorporada): o devorador transforma-se afirmando aquele outro e o outro transforma-se naquele *eu* que come. A um só tempo a antropofagia expressa os princípios modernistas de ruptura e progresso, de tradição e atualidade, experimento e criação. No prefácio a *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem* (2016), de Beatriz Azevedo, Viveiros de Castro observa: "Comer o inimigo não como forma de 'assimilá-lo', torná-lo igual a mim, ou de 'negá-lo' para afirmar a substância identitária de um Eu, mas tampouco transformar-se nele como um *outro Eu*, mimetizá-lo", mas sim "Transformar-se, justo ao contrário, *por meio* dele, transformar-se em um *eu Outro* (...)" (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p.15-6) – o que podemos associar à *aufhebung* hegeliana.

A experiência da devoração humana, assustadora para jesuítas, completa a metáfora de Oswald: antropofagia como o contraponto ao *messianismo* e como *dessacralização*. Como sugere Benedito Nunes, "é a conquista espiritual dos jesuítas que se transfere à ação e ao pensamento do Messianismo (...). São messiânicas as religiões de salvação e as filosofias da transcendência" (NUNES, 2011, p.46). Por isso, o *Manifesto Antropófago* afirma: "Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de alencar cheio de bons sentimentos portugueses"

(ANDRADE, 2011e, p.70); e depois: "Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. Terrena finalidade" (Idem, p.73). Por isso também Oswald data o *Manifesto Antropófago* de "Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha" (Idem, p.74): seria no ano de 1554, ou seja, quando os caetés comeram um sacerdote católico, o momento no qual o Brasil começou.

No mesmo *Manifesto*, em referência ao importante texto de Freud, Oswald demarca a antropofagia como "Transformação permanente do Tabu em Totem" (Idem, p.69). Em *A crise da filosofia messiânica*, ele retomará essa proposição: "A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do Tabu em Totem. Do valor oposto, ao valor favorável. (...) Que é o Tabu senão o intocável, o limite?" (Idem, p 139.). A *Weltanschauung* contraposta à *antropofagia* é, de acordo com Oswald, o *messianismo*. O autor identifica o messianismo com a demarcação da diferença, o outro de mim, mas um outro inacessível e permanentemente estranho, sagrado, expresso na marca colonial:

> A *Weltanschauung* messiânica, que une duas instâncias de dominação – a temporal de uma classe, através do Estado, e a espiritual do sacerdócio –, com fundamento comum no poder do Superego, por sua vez ligando a autoridade do pai à de Deus no Céu, reproduz o modelo colonial de governo. (NUNES, 2011, p.46)

Em Freud, o *totem* é, em comunidades primitivas, o "ancestral comum", o que identifica os "membros de um clã", cuja transmissão é hereditária; é o "fundamento de todas as obrigações sociais" (FREUD, 2012, p.19-20). O *tabu*, por sua vez, decorre da relação com o totem e, ao mesmo tempo, tornando-se "um poder fundamentado em si mesmo" estrutura o próprio totemismo (Idem, p.49, 51 e 61). Em sua interpretação, Freud conclui o totem como "o sucedâneo do pai" (Idem, p.212)[66]. Para Oswald, porém, Freud só analisou a questão da perspectiva do patriarcado. Para o autor brasileiro, dois "hemisférios culturais" dividiram a história em Matriarcado e Patriarcado: o primeiro é o "mundo do homem primitivo", de *Weltanschauung* antropófaga, enquanto o segundo é o mundo do "civilizado", de *Weltanschauung* messiânica (ANDRADE, 2011a, 139).

Em sua tese de 1950, Oswald defende que a cultura messiânica está em declínio e sendo "dialeticamente" substituída pela antropófaga, "como síntese ou terceiro termo" (Idem, p.204). O elemento matriarcal-antropófago foi dado, no primeiro termo, pelo "homem natural", da Idade do Ócio (ou Idade de Ouro); o patriarcal-messiânico, segundo termo, pelo "homem civilizado", da Idade da Técnica (Idem, p.141). Na síntese está o "homem natural

[66] O pai é o estranho "que sempre será o estranho no mais familiar. (...) [Ele] é e permanecerá sendo *um outro radical*" (LEBRUN, 2004, p.27 – grifo meu).

tecnizado", que "pela técnica e pelo progresso social e político (...) deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio[67]. É um outro Matriarcado que se anuncia" (Idem, p.145) E novamente retornaria o paradigma cultural antropófago. Na Europa, a Idade da Técnica foi a negação do Ócio (o "neg-ócio"). Em uma *utopia antropófaga brasileira*, não a negação, mas a assimilação da técnica nos devolverá o ócio, numa dialética histórica progressista e circular, em direção ao um futuro de retorno ao Matriarcado, não o do passado, mas como futuro: "seria dialeticamente através do negócio, estímulo dorsal da técnica que o homem poderia concretamente aspirar ao seu contrário, o ócio, e, enfim, conquistá-lo" (ANDRADE, 2011b, p.282). "O Brasil", ele conclui, "foi apenas a profecia e o horizonte utópico do ócio. Mas o foi esplendidamente." (Ibid).

O pensamento europeu construiu dialeticamente suas utopias modernas a partir do encontro com o "homem natural" das Américas, entendendo-o como o "primeiro termo" de si. O europeu olhou o povo que encontrou na *outra margem* do Atlântico e acreditou olhar para si no passado, em estado "primitivo", não como um outro humano, *um outro* "homem natural" – criando também a hierarquia entre a Europa e esse *outro* (que precisava ser o *mesmo*, mas "atrasado"). Daí Oswald observar a importância para a Europa das descrições divulgadas por Américo Vespúcio a respeito do Novo Mundo, que chegou a receber seu nome: "Quem tinha encontrado o continente fora Colombo. Mas quem tinha fixado o homem natural era Vespúcio"[68]; foram suas cartas que "criaram as Utopias" (ANDRADE, 2011i, p.315). Por isso, o *Manifesto Antropófago* afirma: "Sem nós a Europa não teria sequer sua pobre declaração de direitos do homem. (...) O contato com o Brasil Caraíba. (...) O homem natural. Rousseau"; e, adiante: "Já tínhamos o comunismo" (ANDRADE, 2011e, p.68 e 70). Só que *esse* "homem natural" coexistido com o *aquele* "homem civilizado" consumou-se apenas, de fato, na experiência pós-colonial, nas culturas que desse encontro se formaram. Assim, para Oswald, a Europa, que padece de sua *Weltanschauung* messiânica persistindo na visão patriarcal, não poderia realizar a "síntese"; esta, por sua vez, teria que passar pela América, onde as utopias modernas achariam lugar *se postas sob* uma visão de mundo antropófaga: pois não se trataria de repetir nem de resistir ao outro, mas de *devorá-lo*[69].

---

[67] Oswald faz a interessante observação de que "O ócio não é esse pecado que farisaicamente se aponta como a mãe de todos os vícios. Ao contrário, Aristóteles atribui o progresso das ciências no Egito ao ócio concedido aos pesquisadores e aos homens de pensamento e de estudo. A palavra ócio em grego é *sxolé*, donde se deriva escola" (ANDRADE, 2011a, p.145).

[68] Sobre isso, ver também a iconografia reunida e discutida por Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona, em *Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo* (Cf. CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.56).

[69] "Oswald de Andrade ultrapassa a reação antimecanicista, o repúdio à técnica de que fizeram arautos os melhores poetas do Modernismo, procurando pensar na máquina como elemento da nossa realidade em mudança. No próprio Manifesto Antropófago já havia um claro esforço nesse sentido." (NUNES, 1979, p.67).

O próprio Freud está, para Oswald, circunscrito ao patriarcado: "Não havendo o pai, o parentesco só podia subsistir pela consanguinidade materna. (...) o primitivo não ligava o amor ao ato de geração. *O amor é por excelência o ato individual, e seu fruto pertence à tribo*" (ANDRADE, 2011a, p.150 e 152 – grifo meu); observando, mais à frente: "Nenhum sentido, por exemplo, teria num regime matriarcal o que os freudistas chamam de 'complexo de castração', pois nenhuma diminuição pessoal da mulher traria a constatação de ela possuir um sexo diverso do homem" (Idem, p.199). A própria ideia de "transformação permanente do tabu em totem" do *Manifesto* antecipava essa crítica. Seu aforismo dizia: "Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do tabu em totem" (ANDRADE, 2011e, p.69). Freud considerou a relação entre animismo, religião e ciência uma progressão da humanidadeno campo do saber (FREUD, 2012, p.124), descrevendo a magia, no domínio do animismo, como o "primitivo da ciência". Se partirmos da perspectiva de Oswald não tomaremos "magia" e "ciência" como pontos diferentes de um mesmo desenvolvimento (do saber), mas como a mesma coisa (o saber) em *visões de mundo* diferentes.

Oswald apropria-se filosoficamente dessa característica primitiva brasileira como uma metáfora poderosa. A antropofagia é uma apropriação radical. Tomamos o outro de modo próprio, como transformação e afirmação: é *metabolismo* – mas também paladar (gosto, sabor, prazer sensível e pessoal). Partindo da metáfora para um problema da modernidade brasileira, Oswald desenvolve um esquema teórico que, para, por exemplo, Caetano Veloso (2008, p.244), radicaliza a exigência de identidade nacional. Ao mesmo tempo *metáfora*, *diagnóstico* e *terapêutica* (NUNES, 2011, p.21) antropofagia é "transformação permanente"; é permanente *autocriação*, apropriação radical que *afirma* o outro em mim. É uma chave para um modo de pensar a aventura agonista do indivíduo no mundo. Desenvolver preservando: a técnica e o ócio, a compaixão e a coragem, o civilizado e o alegre[70]. Aliás, há apenas duas sentenças que se repetem no *Manifesto* de 1928: uma é "A alegria é a prova dos nove"; a outra é "Nunca fomos catequizados". Juntas explicam a terapêutica e o diagnóstico aos quais chega a metáfora antropófaga. E assim entendemos como outra emblemática sentença é mais

[70] O número 8 da *Revista de Antropofagia* (dezembro de 1928) trazia na página 03 um autógrafo do filósofo místico indiano Jiddu Krishnamurti que dizia:
Pour Revista de Antropofagia,
happiness is the freedom from the joke of experience.
J. Krishnamurti.

do que um trocadilho, indicando mesmo um prognóstico, uma prescrição e uma atitude: "Tupi, or not tupi that is the question", como diz o *Manifesto* (ANDRADE, 2011e, p.67).

As costuras formais com os autores da filosofia ainda não estão bem expostas por enquanto. O primeiro passo foi entender a narrativa geral, os conceitos e paradigmas ligados à ideia de antropofagia em Oswald. Mas antes de passar a uma exposição de como tal ideia se relaciona internamente com a filosofia, quero ainda estender essa *Weltanschauung* antropófaga à sua dimensão de história, modernidade e nacionalidade, como desdobramentos do que discutimos até este ponto.

8.2 Modernidade, história e utopia

A virada antropofágica oferecida por Oswald de Andrade, ao tornar-se argumento filosófico que propõe uma narrativa histórica, acaba sendo também uma filosofia da história. Não é que Oswald ofereça apenas uma leitura de como as coisas aconteceram na história ocidental, mas, além disso, oferece uma leitura de *como elas podem acontecer* – a partir de uma ideia sobre o funcionamento da própria história. O espírito anárquico e experimentalista de Oswald aparece em uma concepção de história como contingência, criação e desenvolvimento – quer dizer, não universal, nem determinista e nem como progresso (em sentido messiânico). Isso fará com que sua proposição participe também da oferta de um sentido para o Brasil (uma nacionalidade) e para a própria Modernidade. O Modernismo brasileiro lançou-se paradigmaticamente em 1922, ano do centenário da independência, caracterizando-se inicialmente por uma reação aos aspectos colonialistas renitentes da cultura brasileira. O *Manifesto Antropófago* anunciava que "A nossa independência ainda não foi proclamada" (ANDRADE, 2011e, p.74).

Afonso Arinos de Melo Franco[71], no célebre *O índio brasileiro e a Revolução Francesa* (1937) – tese que Oswald diz ser um dos melhores documentos produzidos pela literatura brasileira "antropofágica" (ANDRADE, 2011i, p.316) –, desenvolve um estudo da presença do índio brasileiro no imaginário europeu século do XVI ao XVIII, ou seja, no estabelecimento da Modernidade. Esse imaginário foi construído pelos relatos dos viajantes da Europa (Pero Vaz de Caminha, André Thévet, Jean de Léry, Hans Staden – além daqueles de Colombo e Vespúcio), mas também pelos indígenas levados para a Europa e pela vasta quantidade de gravuras e pinturas, feitas por artistas que muitas vezes sequer estiveram no

[71] O sobrinho (1905-1937), autor da Lei 1390/51, também chamada Lei Afonso Arinos, que inclui entre as contravenções penais os atos de racismo.

Brasil – como é o caso de Theodor de Bry (1528-1598), um dos principais responsáveis pela ideia que a Europa fez dos ritos canibais do Brasil (mas que ele mesmo retratou a partir da interpretação que fez dos relatos de viajantes)[72]. Para Afonso Arinos:

> Os filósofos quinhentistas, impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda a população intelectual, aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam e praticavam instituições que eram opostas às vigentes nos países civilizados da Europa. (FRANCO, 2000, p.130)

As evocações são por vezes indiretas, um modo de, para o autor, se precaverem: esses ideais apareciam como loucura, personagens fabulosos, países inventados. Os exemplos no século XVI são Erasmo de Roterdã, François Rabelais, Thomas Morus e, naturalmente, Montaigne. No século XVII, já embebido da literatura do anterior, aparecem *A cidade do Sol* (1602) de Tommaso Campanella, o *Nova Atlântida* (1627) de Francis Bacon e em 1700 um acréscimo ao capítulo 27 do *Ensaio* de Locke que trata de um "papagaio racional" brasileiro (Cf. LOCKE, 2015, p.174-5)[73] – além, claro, de *A Tempestade* (1611) de William Shakespeare. Enfim, no século XVIII, o *Do Espírito das leis* (1748) de Montesquieu[74], o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* (1756) de Voltaire, a *Enciclopédia* (1751-1772) de Diderot e D'Alembert (que tem um verbete sobre antropofagia) e o homem natural de Rousseau (que Oswald mencionara no *Manifesto*). Em suma, a tese de Afonso Arinos é a de que o contato com o Novo Mundo, incluindo e destacando aí o Brasil, afetou diretamente a *visão de mundo* da Europa no que originou o Renascimento e o Humanismo (FRANCO, 2000, p.127-8), até culminar na Revolução Francesa (Idem, p.304-5). Ou seja, que o Brasil participa, desde o começo, da formação da *Modernidade*[75]. Querer a modernidade, como querem os modernistas, e metabolizar os valores modernos, como quer Oswald, é (em acordo, inclusive, com a dialética pós-hegeliana) uma *reapropriação*[76].

---

[72] Sobre isso, ver o capítulo 3 do já citado livro de Chicangana-Bayona (2017, p.95-123).

[73] No já mencionado capítulo 27, "Da Identidade e da Diversidade", §8 – ver nota 175 da Parte II.

[74] "A pesquisa de fontes bibliográficas que serviram a Montesquieu na parte que se refere à América é trabalho difícil, na opinião de um esforçado autor que o executou [Muriel Dodds]. Mas do próprio texto do *Espírito das Leis* depreendemos que Montesquieu se aproveitou de mais de um livro referente ao Brasil." (FRANCO, 2000, p.246) – Afonso Arinos elenca as *Cartas Jesuíticas* (de missionários da América Portuguesa), o livro de viagens de Frezier e o de François Pyrard de Laval e o *Viagem ao redor do mundo* (1748) de George Anson.

[75] Lembremos aquele aforismo do *Manifesto* "Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração de direitos do homem" (ANDRADE, 2011e, p.68).

[76] Merquior narra que uma vez Jorge Luis Borges lhe disse ("e que somente em parte era piada"): "nós, latino-americanos somos os únicos verdadeiramente europeus, já que os próprios são, primeiramente e sobretudo, franceses ou ingleses, alemães ou italianos, espanhóis ou russos..." (MERQUIOR, 1990, p.86).

Pensemos no evento do "descobrimento". Os europeus encontraram na América uma paisagem, digamos, em seus termos, "em estado natural", não transformada pelo desenvolvimento técnico, como eram as suas metrópoles. Encontraram também habitantes assustadoramente semelhantes e definitivamente diferentes deles: "Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada." (TODOROV, 2010, p.69). Assim como a paisagem, esses habitantes foram vistos como humano (gênero) em estado natural, ou seja, *anterior* ao "civilizado"; viram neles a si no passado, o humano "primitivo" (palavra que já designa o que vem antes, "primeiro"). O "humano" essencial seria *um*, mas as existências, os exemplares do humano, seriam diversas, de modo que podiam ser hierarquizadas: mais desenvolvidos, ou menos desenvolvidoss. O que Oswald percebe na década de 1920 – e ao que alia o argumento de Afonso Arinos em 1937 – é que estavam errados. O "humano" *são* muitos, exatamente porque não é uma essência. Darwin, uma das referências de Oswald, ensina isso. O notável capítulo XI d'*A Origem das espécies* mostra que os indivíduos de uma espécie não se desenvolvem apenas no tempo, mas também no espaço. Ele destaca que as espécies de um mesmo "gênero" devem ter uma mesma "fonte" (DARWIN, 2018, p.470), mas ela não é uma "essência-genérica", universal, como pensavam os europeus recém-saídos da Idade Média. Aqueles que os descobridores encontraram nas Américas não eram "eles" mesmos no passado, mas *outros*, em atualidade. E suas instituições, costumes, ritos e princípios eram apenas outra *visão de mundo*. A proposta de Oswald é um *perspectivismo*[77].

A nação que se formaria desse encontro, o Brasil, por sua vez, é ao mesmo tempo o indígena *e* o europeu (*e* os africanos *e* outros), se fez com uma história da qual participam aqueles habitantes que aqui estavam e aqueles que aqui chegaram, vindos do Velho Mundo e de outros (novos ou ainda mais "velhos"): "'contribuição milionária de todos os erros', dizia Oswald de Andrade [2011f, p.61], darwinista infuso" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.183). No nosso caso, Brasil moderno, começamos com o encontro (não sem violência) entre indígenas de 1500 e portugueses de 1500[78]; que por sua vez têm suas histórias pregressas que

[77] Como entende Viveiros de Castro (2007, p.129), que aproxima a antropofagia de Oswald do seu perspectivismo multinaturalista: "O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos."

[78] "Surgimos", atesta Darcy Ribeiro, "da confluência, do entrechoque e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos." (RIBEIRO, 1995, p.19). Os resultados da violência desse encontro também não devem ser negados: devem ser metabolizados, digeridos e transformados – mais uma vez, nem a negação, p. ex., do aspecto escravista de nossa formação e nem a negação de sua superação. A escravidão não é fenômeno moderno; a modernidade escravista é uma dessas ambiguidades características da modernidade (e fundadora do Brasil) e que só se resolve pela modernidade, *realizando-a*, não a negando.

os levaram daquele modo até ali e todas elas são a nossa história. Em contrapartida, esse encontro modifica também a Europa. E a Modernidade existe com (e por) essa tensão.

A consideração das civilizações americanas como portadoras de uma *Weltanschauung* autônoma e própria modificaria profunda e necessariamente tudo o que foi considerado até ali pela Europa como valores culturais e civilizacionais; eles não poderiam mais, por exemplo, ser entendidos como universais. Aliás, a própria ideia de universal, de essência, natureza, perderia o sentido que tinha. Assim, a Modernidade mesma é marcada pela ambiguidade – a antropofagia é uma dialética ou a dialética moderna está marcada pelo espírito antropófago? Daí que é possível entender o primitivo antropófago como elemento que dá modernidade ao Brasil, não como idealização do passado. E a Modernidade como afirmação nacional, não como estrangeirismo. Mais ainda, acrescento: as reações negativas podem ainda ser interpretadas como, elas sim, estrangeirismo, quando da idealização do exótico (mesmo o "nosso exótico", que não abandona essa marca romântica), por um lado de negação do moderno, ou, por outro, a negação do primitivo como que por oposição ao moderno; enquanto só uma atitude de afirmação metabólica do moderno e do primitivo poderia oferecer uma concepção de Brasil[79]. É isso o que a antropofagia como recurso teórico nos oferece[80].

Os polos históricos sugeridos por Oswald – as *Weltanschauungen* antropófaga e messiânica – indicam um modo, por sua vez, de conceber a própria história. Na perspectiva messiânica se hierarquiza (Pai, Estado); na antropófaga se anarquiza. Na primeira, as relações, inclusive a dinâmica histórica, é vertical (progresso, em sentido racional, determinista) e na segunda horizontal (desenvolvimento, em sentido contingente, experimental). A história como entendida pela *visão* antropófaga é perspectiva, singularizada e criativamente implicada. É

---

[79] A quem interessa rejeitar a Modernidade? Por que um país subdesenvolvido rejeitaria a Modernidade? O desenvolvimento vem com a apropriação do desenvolvimento, não com a fraseologia historicista – ver nota 11 da Introdução. Deveríamos reivindicar a Modernidade. Numa conversa com o escritor Francisco Bosco no canal *Trip TV* (YouTube), o cantor e compositor Mano Brown faz algumas reflexões oportunas para essas questões (transcrevo literalmente): "Eu vejo os negro mais procurando a modernidade e o futuro do que coisa ligadas à raiz. Porque a raiz já tá impressa, no cabelo, na foto do vô, nas história que ouviu. (...) O branco, ele se apodera de coisa do negro desde que o negro pôs o pé aqui. E na medida do possível a gente se apodera das coisas deles também. Colocamo piano no samba e vamo ficar rico tocando piano com batucada" – nesse ponto o debate era sobre "apropriação cultural" (ver, aliada a essa nota, as notas 7 e 78 desta Parte III).

[80] O já mencionado *O caráter nacional brasileiro*, de Dante Moreira Leite, parte da seguinte observação: "Parece possível distinguir duas tendências fundamentais na reação ao grupo estranho: uma de admiração e aceitação, outra de desprezo e recusa. Aparentemente, quase todos os seres humanos apresentam essas duas tendências fundamentais." (LEITE, 1992, p.15). A isso acrescento uma passagem de *Tristes trópicos* (1955), de Claude Lévi-Strauss, onde o autor propõe pensarmos em dois tipos de sociedades: "as que praticam antropofagia, isto é, que enxergam na absorção de certos indivíduos detentores de forças tremendas o único meio de neutralizá-las, e até de se beneficiarem delas; e as que, como a nossa, adotam o que se poderia chamar de *antropemia* (do grego *emein*, 'vomitar')." (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.413).

uma subversão constante das posições de *eu* e *outro*, e das de *tradição* e *atualidade*[81] – de modo rebelde, singular e aberto. Essa ideia privilegia a criação prático-material na invenção histórica: não como messianismo, mas como *futuro*[82]. É a proposição de horizonte próprio e comum, posto em luta, sempre em disputa e devoração – como no rito antropófago tupinambá, que estabelecia a temporalidade mesma[83]. Antropofagia é, então, uma atividade, um fluxo: e uma *filosofia da mudança*. É ainda uma proposta nacional, de atualização permanente: "A existência de uma nação é (...) um plebiscito de todos os dias, como a existência do indivíduo é a afirmação contínua da vida." (RENAN, 1997, p.174).

A filosofia oswaldiana aponta um horizonte civilizacional, nossa *utopia* – aqui não no sentido messiânico (de Morus e Campanella), mas no de Karl Mannheim (ANDRADE, 2011b, p.284). Para Mannheim, "utopia" é a escolha de um caminho imperativo que nos leve para o futuro, que só pode se nos apresentar como possibilidade; uma "luta contra a tendência complacente a aceitar o presente" (MANNHEIM, 1982a, p.283) – e diferente da "ideologia", que consiste em ideias que também trenscentem o presente, mas que não são realizáveis (Idem, p.218). Também para o sociólogo húngaro, a atividade que "se alimenta da consciência do possível", em uma *luta* contra o concreto para concretizar "um outro ponto de partida sistemático", demarca o pensamento contrário ao conservantismo (MANNHEIM, 1982b, p.117-8) – o pensamento progressista deriva a sua interpretação das coisas de uma "utopia futura", enquanto o conservador usa o passado, o primeiro "pensa em termos de *normas*" e o segundo "em termos de *germes*" (Idem, p.126-7). No caso de Oswald, há uma utopia *antropófaga* (que come). Seu "índio", como o de Darcy Ribeiro, é o brasileiro do futuro[84]. Num exame crítico do Modernismo brasileiro, Gilberto Freyre definiu Oswald como aquele

---

[81] "O autor antropófago [Oswald] positiva uma visão negativa do nosso papel, inverte o tempo histórico, questiona as posições de centro e periferia, criando uma visão sincrônica na qual o Brasil não é devedor da civilização estrangeira e sim matriz cultural de algo original." (AZEVEDO, 2016, p.34)

[82] É o que Freyre (1965, p.8) qualifica em Oswald como "salvar o sentido moderno do modernismo no Brasil".

[83] Nos narradores do Brasil colônia, de Anchieta a Jean de Léry passando por Hans Staden, o rito antropófago é descrito com espanto principalmente pelo diálogo travado entre a vítma e seu futuro assassino: o que será comido afirma que será vingado por sua tribo, assim como já comeu outros daquela tribo que ali vingavam seus ancestrais devorados, numa fala não sobre transcendência, mas sobre passado e futuro, garantindo a permanência temporal de ambas as tribos (Cf. CUNHA, VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p.86-90). A continuidade de uma história da tribo é garantida pelo inimigo, o outro, o *tovajar*, na devoração (Idem, p.92), quando este *outro* é também o *mesmo*. O tom do diálogo expunha igualmente isso: no discurso daquele que será devorado, não havia medo ou contrariedade, mas a afirmação de virtudes e ameaça de vingança, fazendo parecer, segundo Anchieta, "que ele estava mais para matar os outros que para ser morto" (*apud* Idem, p.86). Hans Staden (2017, p.164) narra um diálogo que presenciou: "aquele que que o matará volta a pegar a maça e diz: 'Sim, estou aqui para matá-lo porque a sua gente matou e comeu muitos dos nossos'. O prisioneiro lhe responde: 'Tenho muitos amigos que saberão me vingar quando eu morrer'." Em contrapartida, o próprio Staden foi recusado de ser comido "porque chorava e se sujava, pedindo clemência" e "não se comia um covarde" (RIBEIRO, 1995, p.34).

[84] Em uma conversa com Glauber Rocha, narrada pelo cineasta baiano, Darcy resume: "Morgan, o pioneiro da antropologia, é o Velho Testamento. Engels reescreveu 'Morgan – é o Novo Testamento'. Lévi-Strauss confunde antropologia com arqueologia. Eu penso no homem do futuro." (RIBEIRO, 2008, p.103).

que caminhou "sempre, e decididamente, para o futuro" (FREYRE, 1965, p.08)[85]. Oswald de Andrade não tem em mente senão um tipo de proposta normativa, um modo de realização (conquanto subversiva)[86], um *sentido* de história, de nação e de Modernidade[87].

Por isso, Oswald não foi um tipo de "desconstrucionista", mas alguém que queria *orientar* um programa[88] para o desenvolvimento nacional modernizado[89], com vistas a uma inserção internacional – como na arte de exportação. No segundo artigo da série *A marcha das utopias*, Oswald cita uma declaração do diplomata brasileiro Osvaldo Aranha: "O Brasil será um dos grandes líderes dos fins do nosso século e dará à nova ordem humana contribuições materiais e espirituais que não serão excedidas por outros povos, mesmo os que hoje se mostram mais avançados"; e arremata, então: "É exatamente o que penso" (ANDRADE, 2011b, p.226)[90]. A antropofagia como retomada por Oswald de Andrade e leva à sua forma filosófica é, enfim, uma "chave para o problema da alteridade, assim como para o desafio de compor uma história alternativa da humanidade" (ROCHA, 2011, p.661).

---

[85] Segundo Oswald, "chama-se de Utopia o fenômeno social que faz sempre marchar para a frente a própria sociedade" (ANDRADE, 2011b, p.286).

[86] A "anarquia civilizada", como ele disse de Krishnamurti (ANDRADE, 2009b, p.78-9).

[87] Caetano Veloso (2008, p.242) observa corretamente que a evocação da deglutição do Bispo Sardinha como fundação do Brasil, no momento que Oswald usa esse evento como referência para datar o *Manifesto Antropófago*, é a proposição da antropofagia como "fundamento da nacionalidade". Mas não como ufanismo, segundo explica o próprio Oswald: "Um dos males da nacionalidade *que com tanto esforço construímos* é o nosso ufanismo. Palavra tirada de um livro cretinizante, intitulado *Por que me ufano de meu país*, e onde tudo que o Brasil fez aparece cor-de-rosa e azul. *Maior seria a nossa grandeza se distinguíssemos as virtudes dos defeitos que se entrelaçam em nosso destino de nação*." (ANDRADE, 2011b, p.261 – grifos meus).

[88] "Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.", diz o aforismo 20º do *Manifesto Antropófago* (ANDRADE, 2011e, p.70). Estou também de acordo com a leitura de Éder Silveira em sua tese de doutoramento (Tupi or not tupi: *nação e nacionalidade em José de Alencar e Oswald de Andrade*, de 2007), sobre uma preocupação com a nacionalidade brasileira em Oswald. Para Silveira (2007, p.220), algumas referências à obra "ou a algumas palavras-chave da sintaxe oswaldiana" as toma de modos "esteticistas e meramente retóricos", despindo-as do "compromisso programático de Oswald de Andrade com uma expressão artística que fosse construtiva, e com uma ideia de cultura nacional" – o que reforça "um esteriótipo do qual o autor buscou se livrar ao longo de toda a vida."

[89] Em carta a Antônio Cândido de 09.08.1970, o filho de Oswald, Rudá de Andrade relata: "Ele não conseguia trabalhar bem isoladamente, de fora para dentro. Considerava-se peça fundamental do processo intelectual brasileiro. Tudo o que fazia para o progresso intelectual o emocionava. No fim de sua vida, em 1954, levei-o à 2ª Bienal. Era o *Ibirapuera* de Niemayer, da oficialização definitiva da arquitetura e da arte moderna que daria Brasília. Estávamos naquela tarde praticamente sós, sob as arrojadas estruturas de concreto e cercados de arte abstrata. Oswald sentia-se como um dos principais autores daquela conquista. Ele chorou. Era como se tivesse vencido uma longa batalha. Sentia-se apoiado e com razão. Era algo que acontecia na sua cidadezinha provinciana, depois de uma vida de trabalho." (ANDRADE, 2011k, p.68).

[90] Daí que vejo Oswald de Andrade mais próximo do pensamento social e político rebelde e experimentalista de Mangabeira Unger, do desenvolvimentismo de Celso Furtado ou de Álvaro Vieira Pinto, da antropologia tropicalista de Gilberto Freyre (a quem ele chamava de mestre), da utopia nacional de Darcy e da redução sociológica de guerreiro Ramos – do que, por exemplo, da filosofia e antropologia estruturalistas e pós-estruturalistas, do etnografismo romântico ou, enfim, do pós-modernismo.

Em *O outro ocidente* (1988), José Guilherme Merquior (outro importante diplomata brasileiro) discute a ideia de "ocidente" nas interpretações da América Latina que a vêm como encenando uma resposta ao "mundo moderno" de "reação" – "o mito da América Latina não-ocidental", ele dirá, "mais parece obra de uma estratégia de recusa alimentada pelo ressentimento." (MERQUIOR, 1990, p.86)[91]. A América, e aqui destaco o Brasil, não é o radicalmente *outro* do ocidente, é *outro* sendo o *mesmo*. Na literatura brasileira – que na verdade sempre esteve em progressiva busca de nacionalização[92] – o mestre Machado de Assis, no conhecido *Notícia da atual literatura brasileira: instinto de nacionalidade* (de 1873), já atentava para o entendimento de que nacional não é local, mas, pelo contrário, o nacional se reconhece no global![93] O euromodernismo que "pintava a metrópolis moderna cada vez mais à moda de Baudelaire, isto é, como um deserto infernal, num *Erlebnis* classicamente teorizado por Walter Benjamin" (Idem, p.89), diferenciava-se do brasileiro justamente nisso. E o exemplo máximo de Merquior é justamente a antropofagia de Oswald:

> A ideia geral não era nem a de respeitar nem a de repelir os valores e técnicas ocidentais, mas simplesmente a de devorá-los, quer dizer, digeri-los num espírito audacioso agressivo e alegre de assimilação criativa. Esta foi a disposição do outro Ocidente no despertar de sua própria modernidade." (Idem, p.90).

Entendo a antropofagia oswaldiana, em suma, exatamente assim[94].

---

[91] "Um adequado reconhecimento de nossas raízes implica a percepção de que os componentes não-ocidentais de nossas culturas, além de terem contribuído de forma valiosa para modulação de nossa herança cultural, foram também ocidentalizados em áreas cruciais de comportamento e credo. Estes componentes não-europeus não são, em essência, recalcitrantes diante dos mores modernos, a despeito do que pensa a oeste-fobia do radical-chic, ou de um certo antropologismo nostálgico que, assim, não fazem outra coisa senão reproduzir, com o sinal trocado, as teorias racistas de antigamente. Fossem eles recalcitrantes e a massa da população dos países latino-americanos mais desenvolvidos não se adaptaria tão bem às exigências e ao ritmo da vida moderna, especialmente da produção moderna." (MERQUIOR, 1990, p.87).

[92] Ver sobre isso o artigo de Afrânio Coutinho, *A literatura como fator da nacionalização brasileira* (1973). Também *A literatura na evolução de uma comunidade* (1965), de Antônio Cândido.

[93] "Devo acrescentar que neste ponto manifesta-se às vezes uma opinião, que tenho por errônea: é a que só reconhece espírito nacional nas obras que tratam de assunto local, doutrina que, a ser exata, limitaria muito os cabedais da nossa literatura. (...) Não há dúvida que uma literatura, sobretudo uma literatura nascente, deve principalmente alimentar-se dos assuntos que lhe oferece a sua região; mas não estabeleçamos doutrinas tão absolutas que a empobreçam. O que se deve exigir do escritor antes de tudo, é certo sentimento íntimo, que o torne homem do seu tempo e do seu país, ainda quando trate de assuntos remotos no tempo e no espaço." (ASSIS, 1994, p.804).

[94] A "outra margem" do Atlântico não é *totalmente outra*; não é uma segunda, mas uma "terceira margem" (para usar uma imagem de Guimarães Rosa) – que não é síntese, é fluxo (permanência *e* transformação). A antropogafia aqui não é uma identidade cultural, como algo fixo, mas um dispositivo, um programa de ação para que o "nacional" signifique movimento, fluxo, constante desierarquização.

8.3 Oswald de Andrade e a filosofia da modernidade

Oswald de Andrade propôs uma metáfora visceral e precisa – e que venho me esforçando em resgatar – para, enfim, fazer filosofia. O filósofo basco Miguel de Unamuno (2007, p.644) ironizou os filósofos que rejeitam a metáfora como elemento filosófico: "discorrer por metáforas é uma das formas mais naturais e espontâneas, além de uma das mais filosóficas, de ser discorrer. Os que se creem mais livres delas andam enredados em suas malhas. A maioria das palavras são metáforas comprimidas sob a pressão de séculos". "Apropriação" é uma metáfora antes de ser um conceito; mas também "dialética" o é[95] – daí dizermos "o conceito de" ("apropriação" ou "dialética", por exemplo) "em Hegel" ou "em Marx", "em Stirner". Em boa medida, filosofia é uma disputa de narrativas. Narrativas que não devem deixar, por isso, de ser práticas, da maneira que vejo; de modo que o tempo todo estamos deformando, transformando, recriando, substituindo, abandonando, redescrevendo, ou, como prefiro, *digerindo* (mas também *degustando*) os usos dos conceitos (a "compressão"), como metáforas[96]. Mas isso como proposição, para propor. Daí, práticas.

A ideia da devoração associada a uma vida prática humana (existencial, moral, social) não é estranha ao imaginário filosófico. Já mencionei Feuerbach afirmando em 1847: "O homem é o que come"[97]. Um princípio semelhante está no *Ensaio sobre a influência dos alimentos e bebidas na moral humana* (1834), do filósofo e médico baiano Eduardo Ferreira França[98]. *Zaratustra* falou que respeita "os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer 'Eu', 'Sim' e 'Não'." (NIETZSCHE, 2011, p185)[99]. Em Freud a alimentação (e mesmo a ideia do canibalismo) ocupa lugar definidor no desenvolvimento

---

[95] Lembremos que para Hegel dialética não é apenas uma ideia lógica, mas uma *descrição* do modo como o Real se apresenta, e é *por isso* que o seu método filosófico-científico deve ser dialético – ver nota 7 da Parte I.

[96] "A imaginação é a fonte tanto de novas imagens cientificas do universo físico quanto de novas concepções de comunidades possíveis. É o que Newton e Jesus, Marx e Freud tinham em comum: a habilidade de redescrever o familiar em termos não-familiares." (RORTY, 2000b, p.122).

[97] Ver nota 91 da Parte II.

[98] *Essai sur l'influence dês aliments et des boissons sur Le moral de l´home*, apresentada como tese de doutorado em medicina pela Faculdade de Medicina de Paris. Sobre a vida e a obra de Ferreira França como filósofo brasileiro, ver *A filosofia no Brasil* (1878), de Sílvio Romero (cap. II), *Contribuição à história das ideias no Brasil* (1956), de João Cruz Costa (Segunda parte, cap. I, 3), *História das ideias filosóficas no Brasil* (1967) e *A escola eclética* (1996), ambos de Antônio Paim (respectivamente, cap. II, 3, e cap. IV, 4.2.7) – entre outros, como a *História da literatura baiana* (1949), de Pedro Calmon, e a *História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)* (1988), de Francisco Pinheiro e Dinorah de Castro (2ª parte, cap. XI, seção "Os Ferreira França") .Ver também a nota 178 da Parte II.

[99] Também em *Gaia Ciência* (§145), tratando dos vegetarianos, Nietzsche dizia: "Uma dieta em que prevalece enormemente o arroz leva à utilização de ópio e outros narcóticos, assim como uma dieta em que prevalece enormemente a batata leva ao aguardente –: mas também leva, num efeito posterior mais sutil, a maneiras de pensar e sentir que atuam como narcóticos." (NIETZSCHE, 2012a, p.146).

pessoal. Sem contar a própria imagem de Stirner, de uma *devoração dessacralizadora*[100]. Não seria possível elencar aqui todas essas imagens, metáforas, referências. E isso também não serviria ao meu propósito. Interessa-me mais ver como Oswald desenvolve uma proposta de filosofia onde a devoração é elemento *central*, pois a metáfora não é a do mero "comer", mas a da *antropofagia*, um rito, que envolve um amplo sentido existencial e social, não de simples alimentação, mas de *visão de mundo*. Voltaremos ainda a alguns desses autores. E é sobre um conjunto mais específico deles que devemos concentrar nossa atenção para estabelecer uma relação formal entre as ideias da filosofia geral e a filosofia oswaldiana, a saber, aqueles autores que nos serviram de base até aqui para uma discussão da dialética como apropriação.

Oswald de Andrade vai buscar nesse elemento primitivo um princípio conceitual: "Nada existe fora da Devoração. O ser é Devoração pura e eterna. O homem nu compreenderá. De volta das viagens ao país do Absoluto, ao país do Tabu. Platão. Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Hegel" (ANDRADE, 2011g, p. 449). De volta ele mesmo "das viagens ao país do Absoluto", o próprio Oswald construirá sua narrativa como um percurso filosófico. Seu ponto de partida é a dialética de Hegel desenvolvida em Marx[101], também Engels – a "construção dialética do mundo moderno" (ANDRADE, 2011j, p.433). Depois recuperará Freud (psicológica e antropologicamente) e com ele Kierkegaard e, principalmente, Nietzsche. Ele via esses dois últimos como as bases do existencialismo, que, na verdade, é mesmo formado por um caldo com algo de todos os anteriores, em maior ou menor grau; e que será a filosofia de referência para a sua antropofagia desenvolvida, quando ele alia às intuições da década de 1920 e às suas leituras do marxismo dos anos 1930-40 os estudos de filosofia dos anos 1940-50[102]. Além desses pensadores e correntes, pelo que desenvolvi ao longo da Parte II, quero aproximar ainda Oswald de Stirner.

Num breve panorama podemos criar uma relação também temporal. Oswald nasceu em 1890, no fim do século de Hegel e Darwin; na França, Bergon publicava, meses antes, o seu *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência*. Nasceu um ano após o colapso mental de Nietzsche, sete anos após a morte de Marx, cinco antes da de Engels. Pouco menos de dois

---

[100] Com a qual encerrei o tópico 4.4 ("Alienação, sacralidade e hierarquia").

[101] "A palavra dialética, utilizada pela filosofia grega, revalorizada por Hegel, alcançou o seu clímax no Marxismo." (ANDRADE, 2011b, p.282).

[102] Antônio Cândido conta: "As suas leituras se concentraram quase exclusivamente na antropologia, na história da cultura e na filosofia, sobretudo fenomenologia e existencialismo. Lembro-me de ter visto o seu exemplar do então recente *L'Être et le Néant*, de Sartre, todo anotado; e uma vez presenciei, depois do almoço na casa Ricardo Batista, uma conversa dele com Nicola Abbagnano. (...) Um pouco antes disso, a casa [de Oswald] da rua Monsenhor Passaláqua era frequentada por um grupo de mocinhos inteligentes, colegas e amigos de Rudá [filho de Oswald], fascinados dos Oswald: Norman Potter, José Arthur Giannotti, Fausto Castilho. Os dois últimos já se encaminhavam para a filosofia e Fausto, sempre ardoroso, se opunha ao *sarampão* existencialista de Oswald, desenvolvendo, com meu apoio, corretivo de tipo racionalista." (CÂNDIDO, 2011, p.48).

meses depois de o Brasil virar uma república; e poucos anos antes de Nicolau II assumir precocemente o trono da Rússia (começo de uma era decisiva na geopolítica mundial). Em seu tempo desenvolveu-se o pragmatismo norte-americano, o de Peirce, o de James e o de Dewey, mas também o italiano, no *Il Leonardo* de Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini (envolvidos, mais tarde, no modernismo futurista); e ainda as duas grandes guerras. Além disso, ele acompanhou em seu tempo o florescimento do existencialismo do século XX, a filosofia de sua época, enquanto ele mesmo se formava como intelectual e artista.

O *Manifesto Antropófago* – "antropófago", inclusive, como qualidade do próprio texto – inicia respondendo a outro manifesto modernista, publicado exatamente 80 anos antes, na Alemanha. O *Manifesto Comunista* (1848), de Marx e Engels, encerrava conclamando: "Proletários de todos os países, uni-vos!" (MARX, ENGELS, 2007b, p.69); o nosso, *Antropófago*, começa afirmando: "Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente" (ANDRADE, 2011e, p.67). Antes de se tornar militante marxista, Oswald enumera, em 1929, o que são para ele "Os erros de Marx": o primeiro é que "o que interessa ao homem não é a *produção* e sim no *consumo*"; o segundo, que o "homem histórico" aponta um determinismo histórico que é "anedota" do biológico; daí o terceiro, que descreve a importância do comunismo ("como de qualquer movimento coletivo", ele ressalta), na verdade, enquanto *aventura pessoal*; e, por fim, que a ideia de um progresso humano indefinido se apresenta na forma de um novo céu, com um pecado original no começo, como "o quadro proposto pela idade média" (ANDRADE, 2009b, p.81-2). Esse panorama de Oswald já nos faz lembrar o nosso estudo crítico de Marx e do marxismo nos capítulos 3 e 5; e ele já seria praticamente um resumo da minha concordância com Oswald nesses aspectos. Mas faço agora um destaque para o primeiro ponto.

É interessante Oswald sugerir a ênfase no consumo[103] – e aqui ele pensa no uso, na apropriação, na antropofagia. Por um lado, é verdade que em Marx há uma associação indissolúvel entre produção e consumo. Segundo Marx (2011a, p.45), "A produção é também imediatamente consumo". Um "duplo consumo", ele dirá, "subjetivo e objetivo". No primeiro, quando o indivíduo produz também consome suas "forças vitais"; no segundo, o ato de produção consome a matéria-prima transformada: "Por isso, o próprio ato de produção é, em todos os seus momentos, também um ato de consumo" (Ibid). Mas daí Marx arremata que tal "identidade de produção e consumo vem a ser a mesma coisa que a proposição de Spinoza:

[103] Isso antecipa, p. ex., algumas observações de Georges Bataille em *A noção de dispêndio* (1933). Mas em Oswald ela tem um sentido modernizador, positivo.

determinatio est negativo [determinar é negar]" (Ibid). Em contrapartida, com tudo o que sabemos de Oswald, ao dizer que o que nos interessa não é a produção mas consumir, Oswald nos sugere a sua própria versão para o motor da atividade dos indivíduo no mundo: a apropriação, o desejo pelo que não é meu, mas uma apropriação antropófaga, i.e., *afirmativa*. Podemos dizer que, diferente de Marx, para quem pomos o mundo *porque* somos postos materialmente pelo mundo, Oswald diria que pomos (produzimos, criamos) porque consumimos, devoramos, queremos. Na opção marxiana a atividade do indivíduo é determinada pelo mundo; na de Oswald essa atividade do indivíduo (a aventura pessoal) sempre determina[104].

A reviravolta da década de 1930 e a dedicação à leitura de Marx, de Engels e dos marxistas expandiu a compreensão social de Oswald. Nesse período ele refinará sua ideia da dialética hegeliana – que aparece no argumento que vimos sobre os polos culturais históricos e em sua versão da dinâmica "homem natural/ homem civilizado / homem natural tecnizado" –, bem como ampliará seu estudo das sociedades modernas. A desconfiança dos dirigentes de esquerda à época que Oswald se aproximou do Partido Comunista Brasileiro com a fama que tinha – de "individualista, personalista, indisciplinado (BOAVENTURA, 1995, p.156-7) – acertadamente indicava que ele não sustentaria uma posição dogmática facilmente, o que durou até 1945[105]. Nesse sentido podemos lembrar que nos textos de filosofia (a partir de 1950) Oswald acusa o messianismo de fundo do desenvolvimento do marxismo: a manutenção da promessa do comunismo, enquanto o Estado patriarcalmente se torna "ditadura do proletariado" e "assume a ideologia do dinheiro" (ANDRADE, 2011a, p.190-1). Aqui Oswald pensa, sobretudo, no marxismo oriental, da URSS[106] – mas Domenico Losurdo, com razão, também caracterizou assim (como messiânico) o chamado "marxismo ocidental"

---

[104] Althusser define "a teoria marxista da história como teoria dos modos de produção" (ALTHUSSER, 1969, p.77). Eu diria que a teoria oswaldiana da história pode ser vista como teoria dos "modos de consumo": a primeira é determinista, a segunda agonista – ainda que haja consumo e produção associados em ambas.

[105] "Em princípios de 1945 Oswald de Andrade, ainda militante, propõe ao PCB uma nova politica de união de forças. Quer atrair simpatizantes no meio intelectual e empresarial. Seu interesse é o de arejar a mentalidade vigente no quadro partidário, e ampliar a esfera de atuação, para cercarem- se de apoio na sociedade. (...) Torna-se cada vez mais difícil ajustar seu temperamento anárquico à excessiva rigidez imposta no PCB de então. Mesmo assim, leva adiante o projeto de uma abertura do Partido, numa orientação semelhante à linha progressista de Earl Browder, líder do Partido Comunista norte-americano." (FONSECA, 1990, p.249). Para mais detalhes da questão interna de Oswald com o PCB, ver BOAVENTURA, 1995, p.234-5. Depois de romper com o PCB, a partir de 1947 Oswald se converte ao trabalhismo, vira getulista e candidata-se a deputado federal pelo PTN (Partido Trabalhista Nacional), sem, no entanto, lograr êxito.

[106] "O que era Messianismo, fenômeno de caos, na sucessão de crises de conjuntura que deu afinal na crise de estrutura do regime burguês, tornou-se sacerdócio empedernido e dogma imutável na URSS." (ANDRADE, 2011a, p.191).

(LOSURDO, 2018, p.35-8)[107]. Oswald entende Marx como um visionário das relações sociais modernas, libertador e necessário. E é de Engels que Oswald extrai as ideias da sua teoria do matriarcado, ali onde o alemão, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), usa J. J. Bachofen para tratar da dinâmica patriarcal/matriarcal da família (cap. 2) – além de evocar, na mesma obra, exemplos de Louis Agassiz de seu *Viagem ao Brasil* (1868). O proletário, no entanto, não viria a ser mais o que Marx descreveu n'*O Capital* e "esse Moisés", Oswald observa, "como o outro, cai às portas da Terra Prometida", de modo que "imediatamente se fixam bases dogmáticas para a luta do proletariado" (ANDRADE, 2011a, p.190). Daí a esclerose na qual deu essa "utopia": "Os comunistas não deixaram passar o sangue vitalizador da inteligência e da cultura pelas suas malhas partidárias." (ANDRADE, 2009b, p.209) – para ele, é "o antropófago" quem "habitará a cidade de Marx" (ANDRADE, 2011g, p.448). Como argumentei antes, entendo que esse é um problema enraizado na própria teoria de Marx (localizada, datada, alemã do século XIX) – não numa deformação de má fé ou má interpretação. E tudo bem, sigamos e façamos melhor com ele. Vamos aos contrapontos.

Se pensarmos nas vias jovem-hegelianas tal como as sugeri nas Partes I e II, aquela aberta por Feuerbach (desenvolvida em Marx) e aquela aberta por Bauer (desenvolvida em Stirner, mas também em Nietzsche), podemos dizer que Oswald deixou-se influenciar enormemente por Marx e Engels, na primeira, e por Nietzsche, na segunda. Seu contato com Nietzsche remonta aos seus 20 anos de idade, quando leu *Zaratustra*, um dos livros que mais o marcou (ANDRADE, 2009b, p.202). Na fase marxista tece duras críticas ao filósofo alemão, quando entendia haver alguma aproximação entre as ideias de Nietzsche e as de Hitler[108]; mas após 1945 reconcilia-se com o autor – ponderando que "se Hitler visitou a casa de Nietzsche (...), Nietzsche nunca subiria as escadarias da Chancelaria do Reich" (ANDRADE, 2011d, p.150). Não só isso: Nietzsche será um dos principais autores que embasarão seu pensamento filosófico.

---

[107] Nesse ponto é interessante lembrar da visão de Mao Tsé-Tung de "superar o capitalismo, mas sem comprometer – pelo contrário, potencializando ainda mais e com solidez – a capacidade de desenvolvimento das forças produtivas de que ele dá prova." (LOSURDO, 2018, p.36). O que ele objetivou para a China – que hoje se tornou um dos países mais importantes da geopolítica mundial – foi a sua *modernização* (Idem, p.60).

[108] Em um volume publicado postumamente como *Dicionário de bolso*, Oswald anotava definições para personagens históricos. No "verbete" *Nietzsche* ele escreveu: "Super-Hitler" (ANDRADE, 2007, p.62). É importante destacar que nesse momento, marcado pela segunda grande Guerra, não era exclusividade de Oswald associar ambos, especialmente em círculos marxistas.

Por mais que haja aproximações entre Oswald e o Nietzsche de *O nascimento da tragédia* (1872), e que o tema do dionisíaco seja também um tema oswaldiano[109], minha leitura da aproximação de ambos se dá por outro enquadramento – do Nietzsche a partir de 1883. O subtítulo de *Além do bem e do mal* é "prelúdio a uma filosofia do futuro"; e a sua *Genealogia da moral* encerra apontando para um projeto de transvaloração dos valores ocidentais modernos (NIETZSCHE, 2009, p.137 – III §27). Acredito que a antropofagia, como proposta por Oswald de Andrade, candidata-se a ser essa "filosofia do futuro" – inclusive como um caminho para realizar a *transvaloração*. Como Nietzsche – e também através dele – Oswald é perspectivista, crítico do historicismo hegeliano, filósofo da afirmação, da rebeldia e de espírito pragmatista[110].

A tarefa nietzschiana em *Além do bem do mal*, que se completa na *Genealogia da moral*, é a de compreender e descrever certa "cadeia hereditária" da moral, bem como sua evolução. Essas obras elaboram uma narrativa que inclui a descrição de uma perspectiva da Modernidade até sua crise, além de guardarem também um aspecto prescritivo. Nietzsche assinala que *uma* moral tem *uma* genealogia, sendo sempre uma moral entre outras. A que culminava em seu tempo, na Europa, era, ele dizia, "moral de rebanho" e "apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis" (NIETZSCHE, 2005, p.89 – §202). Na *Genealogia*, ele aponta o ressentimento como criador de *uma* moral:

> A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora", um "outro", um "não-eu" – e *este* Não é seu ato criador. (NIETZSCHE, 2009, p.26 – I §10).

A antropofagia é um grande abandono da negação como motor criador. No rito antropófago o diálogo travado entre o prisioneiro e seu futuro assassino afirma que haverá vingança[111]; um diálogo que trata de passado e futuro, o que garante a temporalidade de ambas as tribos implicadas, e não de um a transcendência histórica abstrata e imperativa que atue sobre aqueles indivíduos. Não há aqui perdão e nem penitência, culpa, ressentimento ou

---

[109] Como bem explorado, p. ex., por Ivan Maia de Mello no artigo "A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica" (2007) – publicado no nº 23 da *Cadernos Nietzsche*.

[110] Sobre o espírito pragmatista de Nietzsche, ver "*Poiésis*: nietzscheanizando o pragmatismo, pragmatizando Nietzsche", texto de André Itaparica na coletânea *Filosofia, ação, criação: Poética Pragmática em movimento* (EDUFBA – no prelo), organizada por Crisóstomo de Souza.

[111] Ver nota 83 desta Parte III.

compaixão. E a antropofagia é, como expõe Oswald, uma *visão de mundo*, a partir da qual ele quer extrair uma perspectiva filosófica; o que me leva a sugerir que uma virada antropófaga indica uma transvaloração (do negócio ao ócio, por exemplo).

A respeito dos valores europeus determinados pela ascensão do cristianismo, que para Nietzsche são os valores morais do escravo, Oswald observa: "O escravo só podia existir na condição miserável a que estava reduzido, com a esperança messiânica da outra vida" (ANDRADE, 2011a, p.164). Ele concorda com a análise genealógica de Nietzsche sobre a Europa, que diz respeito também à América moderna e ao Brasil. Apesar de na nossa "genética" moral também haver a "moral de rebanho", a *Weltanschauung* (antropófaga) que recepciona o cristianismo aqui e com ele constrói uma Modernidade, no entanto, tem ainda o "gene" antropófago: "Com toda a coação e a libidinagem da gente branca, não foi, no entanto, destruído o que melhor restava no natural das Américas. A cultura residiu no fundo das florestas, como recusa a toda força escravizante" (ANDRADE, 2011j, p.446). Como entendo, aquele aforismo que aparece duas vezes no Manifesto Antropófago – "Nunca fomos catequizados" – sugere que a abertura para uma transvaloração de valores é regra da perspectiva antropófaga, *filosofia do futuro*[112]. No *Sermão do Espírito Santo* (1657), o padre Antônio Vieira narrou a dificuldade de catequizar os índios no Brasil, fazendo uma comparação entre estátuas de mármore e de murta; enquanto as primeiras mantém o sólido resultado esculpido e as segundas precisam frequente e insistentemente de trato para manter a forma: "Outros gentios são incrédulos até crer; os Brasis ainda depois de crer são incrédulos. Em outros Gentios a incredulidade é incredulidade, e a Fé é Fé; nos Brasis a mesma Fé, ou é ou parece incredulidade." (VIEIRA, 2014, p.423) [113]. Não é nem a negação colonialista de si, na catequese, e nem a negação ressentida do outro, na rejeição. O marco oswaldiano para a fundação do Brasil, ou seja, a deglutição do bispo Pero Vaz Sardinha, expressa que os caetés viram valor no clérigo português, por um lado, e o "tomaram", afirmando-o (digerindo-o, incorporando-o), afirmando também o valor dos caetés, a vingança[114].

---

[112] Desenvolvi esse argumento também numa fala durante o *XLIII Encontros Nietzsche*, em Salvador, Bahia (maio de 2019), e que foi publicado como artigo – "Oswald de Andrade, leitor de Nietzsche: Genealogia, catequese e antropofagia" – no volume 41, nº 3, da *Cadernos Nietzsche* (Cf. ORNELAS, 2020).

[113] "Há outras nações (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de Murta, que em levantando o mão o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram." (VIEIRA, 2014, p.425).

[114] "O fim que reservamos a Pero Vaz Sardinha tem uma dupla interpretação: era, a um tempo, admiração nossa por ele (representantes de um povo que se esforçara por derrubar aquele presente utópico, que foi dado ao Homem ao nascer, e que se chama felicidade) e a nossa vingança. Porque, que eles viessem aqui nos visitar, está bem, vá lá; mas que eles, hóspedes, nos quisesse impingir seus deuses, seus hábitos, sua língua... isso não! Devoramo-lo! Não tínhamos, de resto, nada mais a fazer." (ANDRADE, 2009b, p.66-7).

O jovem Nietzsche, crítico do historicismo hegeliano, espera do historiador "que ele tenha a força da criação e a capacidade da ação. Só assim o passado servirá para a construção do futuro." (ITAPARICA, 2017, p.21). Só assim o passado poderia, ele diz, "servir como um alimento poderoso" (NIETZSCHE, 2017, p.141). Seu *Zaratustra*, afirmara: "Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores" (NIETZSCHE, 2011, p.58). Para Oswald, sua filosofia representa uma realização do pensamento nietzschiano: "É preciso dar o passo de Nietzsche na direção do super-homem. Atingir a filosofia da devoração. A antropofagia." (ANDRADE, 2011d, p.448). Seu "retorno" ao primitivo, ao "homem natural", é, como em Nietzsche, um *ascender*, avançar[115] – não como em Rousseau, que Oswald chama de uma "deformação" [116]. É apropriação para o crescimento, uma afirmação[117], criação pelo sim: "um dionisíaco dizer sim ao mundo", escreveu Nietzsche num fragmento póstumo de 1888 (KSA XIII 16[32]). Além disso, é, por isso mesmo, também como em Nietzsche, uma "filosofia do processo"[118], que subordina a atividade à permanência. Filosofias da criação e mudança (como já foi chamado o *pragmatismo*)[119]. Também o abandono de um "ponto de vista da permanência" – do universal, da substância –, que aponta o perspectivismo de ambos.

No rito antropófago, os dois inimigos se encaram, os dois "inimigos", um inimigo para o outro, mutuamente – o *outro* como inimigo, o *tovajar*; e um devorará o outro em vingança pelos seus, antes devorados: "um processo de transmutação de perspectivas, onde o 'eu' se determina como 'outro' pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um 'eu', mas sempre *no* outro, através do outro" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.159). Nietzsche verá como "grande vantagem do politeísmo" a "maravilhosa arte de criar deuses", não o deus único transcendente, mas muitos "através de mim": "a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos se cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre

---

[115] No capítulo IX do *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche explica: "*Progresso no meu sentido*.– Também eu falo de 'retorno à natureza', embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender*". (2006, p.97 – §48).

[116] Em um caderno de memórias, Oswald anotou: "Sofro como Dostoiévski e arrisco como Nietzsche. Isso fez de meus dias um bolo dramático sem fim. Adotei de há muito um completo ceticismo em face da civilização ocidental que nos domou. Acredito que ela está em seus últimos dias, vindo à tona uma concepção oposta – a do homem primitivo, que o Brasil podia adotar como filosofia. O ocidente nos mandou com o messianismo todas as ilusões que escravizam. Montaigne, no seu grande capítulo dos *Essais* onde exalta *les cannibales*, foi o primeiro que viu o caminho novo – o dado pela revolta e pelo estoicismo do índio. Não se trata da contrafação cristã de Rousseau que é uma deformação. Evidentemente o que eu quero não é retorno à taba e sim ao primitivo tecnizado." (ANDRADE, 2011h, p.204).

[117] "A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*" (NIETZSCHE, 2016, p.12 – §6)

[118] "A ideia fundamental da filosofia do processo é que as noções de processo, evento ou acontecimento são centrais na compreensão filosófica do mundo. (...) A filosofia da substância considera os processos como subordinados a substâncias, enquanto a filosofia do processo subordina a substância aos processos. (...) A filosofia processual, em oposição à filosofia substancial, estabelece a prioridade do vir-a-ser diante do ser e da mudança diante da permanência." (ITAPARICA, 2019, p.151-2).

[119] No título da coletânea de textos de Richard Rorty organizada por Cristina Magro e Antônio Marcos Pereira.

todos os animais, não existe horizontes e perspectivas eternas" (NIETZSCHE, 2012a, p.145-6 – §145)[120]. É, naturalmente, uma leitura que fez muito sentido para Oswald.

A partir do momento em que passou a se dedicar à filosofia, Oswald leu (ou releu) aqueles que considerava os "desmascardores da 'cultura da servidão', ou seja, do patriarcado e seu destino" (BOAVENTURA, p.252): os jovens hegelianos (Marx, Engels, Feuerbach, Strauss), os existencialistas (Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Sartre, Camus), a psicanálise (na verdade, Freud). De modo geral, os paradigmas filosóficos do nosso percurso. Para Oswald, como viria se difundir depois[121], a tríade definitiva do pensamento germânico para o ocidente, na passagem do século XIX para o XX, é Marx, Nietzsche e Freud: "E aqui chegamos a uma terceira figura, que, ligada a Nietzsche e a Marx, vem escancarar os abismos apocalípticos que engolirão o mundo do patriarcado – Sigmund Freud." (ANDRADE, 2011j, p.398). Só a compreensão desses "três gênios", ele dirá, "poderá indicar o verdadeiro caminho do homem moderno, na direção de sua autencidade e no derrocamento inflexível das velhas formas absurdas de exploração patriarcal." (Ibid). Uma vez que já explanei as ideias que Oswald buscará em Freud para a sua antropofagia filosófica, desde o *Manifesto* de 28, que o levou à fórmula da "Transformação permanente do Tabu em totem", observarei apenas um outro aspecto importante da psicanálise em seu pensamento.

Em uma das suas apresentações do Movimento Antropófago – no artigo "Porque como", (nº 6 da *Revista de Antropofagia*, 2ª dentição), assinando como "Marxillar" –, Oswald encerra dizendo: que "Chegou a vez da descida antropófaga" (ANDRADE, 1929a, p.10). Seu companheiro no Movimento e na *Revista* (em ambas "dentições"), Raul Bopp indica as ideias que estavam envolvidas na *antropofagia* desde a sua elaboração: "Debaixo do Brasil de fisionomia externa, havia um outro Brasil de enlaces profundos, ainda incógnito, por descobrir." (BOPP, 1977, p.41). O movimento de "descida" da antropofagia é ao profundo do *si-mesmo* do Brasil. Quando Oswald fala no sentido de *devoração* que "residiu no fundo das florestas" recusando as "forças escravizantes" é de um "retorno do reprimido" que ele fala também. Reprimido, claro, pela reação "civilizacional" europeia. Depois do encontro com as Américas, nem as Américas e nem a Europa seriam mais as mesmas. O canibal como possibilidade humana foi recalcado, lá e cá. A própria teoria de Freud dá uma base formal para pensarmos isso, porque considera o canibalismo um dos desejos instintuais fundamentais

[120] A citação é de *A Gaia Ciência* (de 1882). Em um fragmento de 1872-1873, Nietzsche (2012b, p.66 – KSA VII 19[158]) escreveu: "Para o vegetal, o mundo é tal e tal – e, para nós, tal e tal. (...) Para o vegetal, o mundo inteiro é vegetal, sendo que, para nós, é humano." Isso é praticamente a descrição do perspectivismo ameríndio.
[121] Ver nota 186 da Parte II.

dos indivíduos, que sempre "tornam a nascer com cada criança" (FREUD, 2014c, p.240)[122]. Daí a negação pela Europa do *outro* (Americano), o *bárbaro*[123]; também a negação do Brasil pelo Brasil (aprendida nas viagens "ao país do Absoluto", ao "país do Tabu"). Isso completa a minha insistência em superar a *negação* – que é "uma forma de tomar conhecimento do que foi reprimido", mas "não, certamente, uma aceitação", um juízo que "é o substituto intelectual da repressão", como definida por Freud (2011a, p.278). Antropofagia é uma anti-resistência.

Mas o ápice filosófico fruto dessas correntes no século XX será, para Oswald, o existencialismo, filosofia do seu tempo: "O existencialismo robusteceu minhas posição de 28 – a Antropofagia.", ele diz (ANDRADE, 2009b, p.202). E o fez como o contraponto individualista do marxismo: o indivíduo como único "capaz de absoluto" em Kierkegaard (ANDRADE, 1996, p.352) e com Sartre denunciando "como idealista, a redução do espírito à matéria na teoria marxista-leninista" (ANDRADE, 2011a, p.193). Seus patronos, para ele, são Nietzsche e Kierkegaard. Depois, entre outros, Sartre e Simone, também Camus, a quem Oswald recebeu no Brasil e para quem expôs suas ideias filosóficas. Uma parcela de psicanálise também é incorporada ao existencialismo do séc. XX, como do próprio marxismo.

Sartre descreveu a *posse* do outro (e o conhecimento) na forma de um "comer do lado de fora, sem consumir": o exemplo do "cascalho no estômago do avestruz", do objeto comido (conhecido) como "integralmente em mim, assimilado, transformado em mim mesmo, é totalmente *eu*; mas, mesmo tempo, é impenetrável, intransformáve, inteiramente liso" (SARTRE, 1997, p.709). Como na antropofagia, o outro *é eu*, "sem deixar de ser o outro" (Idem, p.708) – ambos se modificam e se preservam. Enquanto filosofia centrada no indivíduo, o existencialismo liga-se ao aspecto mais material da antropofagia, a singularização, a pessoa viva em sua atividade (apropriadora) dialética existencial com o mundo, o outro (outro e *eu*). É bastante afinada ao pensamento oswaldiano a conhecida passagem de Sartre afirmando que "o importante não é o que fazem de nós mas o que nós fazemos com o que fazem de nós." (SARTRE, 2002b, p.61)[124]. É a temporalidade da

---

[122] Os outros dois são o inseto e o prazer em matar (op. cit.). Karl Abraham, discípulo de Freud e um dos que compõem o primeiro grupo da psicanálise (com Freud, Ferenczi, Jung, Rank, etc), chega a criar uma categoria canibal no desenvolvimento humano, numa subdivisão da "fase oral" da criança em primitiva, de sucção, e posterior, ou canibalesca. Sobre isso ver dele, p. ex., *Breve estudo do desenvolvimento da libido, visto à luz das perturbações mentais*, de 1924 (Parte 1, III).

[123] Que designava na antiguidade o não-grego, depois o não-romano. É o estrangeiro – como discutido no diálogo *Político* de Platão.

[124] Em *Saint Genet: ator e mártir* (1952), livro elogiado por Oswald em *Posição de Sartre* (s/d).

vingança, marcada pelo ciclo agonista que a antropofagia representa. O indivíduo definindo-se pela *ação* (Idem, p.328)[125]. E essa ação é uma afirmação.

Quando Camus lhe remeteu um exemplar de *O homem revoltado,* onde destaca Stirner na "afirmação absoluta" (contra o niilismo), Oswald escreveu em sua coluna *Telefonema* de 03 de janeiro de 1952 que Camus (como Malaparte, Sartre e Henry Miller) faz parte da "nova literatura" que tomou "o colorido que convém ao Brasil, este velho país sem pecado, sem remorsos e portanto sem culpa." (ANDRADE, 1996, p.499). Na visita ao Brasil, em 1949, Camus conheceu Oswald de Andrade – "personalidade notável", escreveu em 03 de agosto (CAMUS, s/d, p.119). O filósofo argelino convencia-se de que para o Brasil "não adianta o arranha-céu, ele ainda não conseguiu vencer o espírito da floresta, a imensidão, a melancolia." (Idem, p.132-3). Mas Oswald havia lhe dito que (nas palavras de Camus) o "seu [de Oswald] ponto de vista é que o Brasil é povoado de primitivos e que é melhor assim." (Idem, p.119). Não acho que tenha a ver com melancolia (pelo contrário), mas de resto é como se Oswald pudesse dizer para Camus: sim, o arranha-céu não venceu o espírito da floresta, e estamos bem assim; isso, aliás, é o Brasil e o que o Brasil pode ensinar. Ele expõe a Camus sua teoria da "antropofagia como visão de mundo. Diante do fracasso de Descartes e da Ciência, retorno à fecundação primitiva: o matriarcado e a antropofagia." (Idem, p.121-2) – ao menos foi assim que o ilustre estrangeiro entendeu.

É interessante vermos Oswald de Andrade alinhando-se à nossa narrativa do hegelianismo como encaminhando uma bifurcação dialética, entre o coletivo e o individual: "Dialeticamente, de Hegel iam brotar, porém, duas poderosas reações – o marxismo e o existencialismo que hoje nos ocupa." (ANDRADE, 2011d, p151). A autoconsciência singular do indivíduo é, para ele, uma obra kierkegaardiana completada no século XIX por Nietzsche: "Nele [Nietzsche] se consubstancia historicamente", para Oswald, "a primeira consciência do homem autônomo que o individualismo iria dar." (Ibid). Podemos aqui discordar de Oswald, já que conhecemos a obra de Max Stirner, um filósofo que Oswald, infelizmente, conheceu de modo precário. O Oswald de 1929 entendia que a relação com toda essa tradição seria sempre "estratégica", dialética, um uso (ANDRADE, 2009b, p.79). Em sua visão, Freud era "apenas o outro lado do catolicismo", assim "como Marx é outro lado do capitalismo"; e seguia: "Como os comunistas são os novos burgueses da época transitória. Não foi à toa que eu disse

[125] A pessoa "está sempre *agindo* sobre os outros e *sofrendo a ação* dos outros", nas palavras do psicanalista existencialista inglês R. D. Laing (1972, p.78) – em *O eu e os outros* (1961). "Sinto que o ato que realizo sou eu mesmo", ele diz, "e torno-me 'eu' em e através de tal ação." (Idem, p.120).

outro dia, a Tristão de Athayde, que antes de Hegel e da dialética nunca houve filosofia." (Ibid). O existencialismo seria um apogeu, uma grande superação dialética do século hegeliano, que precisava agora ser tomado por uma perspectiva "antropófaga", num giro de *Weltanschauung*. No fim da sua tese (*A crise da filosofia messiânica*), entre as suas conclusões, a 10ª diz que "face à concepção histórico-coletivista de Marx, o Existencialismo exprime um momento alto da Subjetividade, aquele em que o indivíduo se historializa como consciência e como drama. No Patriarcado."; e a 11ª assevera que "só a restauração tecnizada duma cultura antropofágica resolveria os problemas atuais do homem e da Filosofia." (ANDRADE, 2011a, p.205). Como expus, minha posição é de que Stirner pode ser combinado à dupla Nietzsche-Freud para compor um quadro forte no desenvolvimento de uma filosofia da Modernidade, como pensadores do *eu*, afirmadores do *si* do indivíduo, grandes empoderadores do *eu*[126]. Também sabemos que a ascensão do indivíduo, que teve em Nietzsche um filósofo definitivo e no existencialismo uma forma desenvolvida, tem origem paradigmática entre os pós-hegelianos em Stirner, como contrapondo a Marx – porque o fervor religioso de Kierkegaard não permitiu que essa singularização do único se completasse, de fato (e daí Oswald achar que ela foi completada primeiro por Nietzsche).

Em 1948, refletindo sobre a crise da Modernidade pós-Guerra, Oswald irá encadear referências históricas para pensar os caminhos, sobretudo filosóficos, da modernidade. Reproduzo aqui o trecho em que ele chega ao pós-hegelianismo e faz uma das suas raras menções a Stirner, enredando do seguinte modo os pensadores:

> Ainda no século XIX Feuerbach disse: "não foi Deus que criou o homem e sim o homem que criou Deus". Na série de desmascaradores, encontram-se na vanguarda Marx e Engels. E saindo por oposição diversa de Hegel, o louco Kierkegaard, o teólogo inimigo da Igreja, que nos ensinaria que a vida é um pecado. E de outro lado, rugindo contra a virtude socrática e o bem cristão Frederico Nietzsche. Ibsen ilustrando Kant. E Stirner, Malthus e Darwin. (ANDRADE, 2009b, p.212).

Antes disso, em seu tempo de marxista radical, Oswald havia anotado em seu *Dicionário de bolso* (1931-1945) o verbete "Stirner", chamando-o de "Pai do anarquismo moderno" (como Plekhanov)[127], mas completando com alguma admiração que foi Stirner quem teve a "coragem de afirmar" que "O que interessa não é Deus, nem a humanidade, nem

[126] O psicanalista Otto Gross chega a relacionar Stirner a um *matriarcado*. Para Gross, num texto de 1914, os trabalhos de "Kaspar Schmidt", Stirner, contribuem para "a esperança de um futuro melhor" que se orienta para um "retorno do livre matriarcado" (GROSS, 2017, p.125) – uma ideia que nos lembra muito Oswald, pois seria um matriarcado depois de um patriarcado que sucedeu um primeiro matriarcado (inclusive, como Oswald, ele chama esse primeiro matriarcado de "época de ouro" (Ibid).

[127] Ver nota 170 da Parte II.

a verdade, nem a bondade, nem a justiça, nem a liberdade, o que interessa sou eu!" (ANDRADE, 2007, p.61). Numa nota e esse verbete acrescenta: "o pensamento anarquista", identificado ali com Stirner, "não difere do burguês, senão pela sua explosiva sinceridade" (Idem, p.90) – na mesma nota, aliás, ele inclui Nietzsche e Bakunin na crítica do que chamou ali de "capitalismo individualista" (Ibid). Minha hipótese é que muito provavelmente Oswald teve notícias de Stirner nessa época apenas por via de Marx (*A ideologia alemã*) e depois, no período da citação anterior (de 1948), em sua aproximação com o existencialismo, através de alguma leitura transversal. O caso é que a sua segunda impressão é bastante interessante.

Naquela passagem de 1948, Oswald elenca os hegelianos Feuerbach, Marx e Engels, de um lado, e de outro, "saindo por oposição diversa de Hegel", ele coloca Kierkegaard, Nietzsche e, em seguida Stirner. Se os colocarmos em ordem cronológica, temos algo muito próximo do que venho argumentando neste trabalho. Mas não só isso: ele põe Stirner no grupo de Malthus e Darwin. Essa é uma relação que não encontrei em outros lugares, mas que, de fato, não é sem sentido, se tentarmos entender o que Oswald viu de comum entre eles: para esses autores (ao menos para Stirner e Darwin), vida é *luta*; individual, egoísta, contingente, singular (temporal-espacial). É curioso ver Stirner associado a "luta" e, antes (no *Dicionário*), a "coragem". Assim também o vejo; e acho que são dois elementos importantes para uma *Weltanschauung* antropófaga[128].

Na obra máxima de Stirner, na seção sobre "A hierarquia" (parte I, cap.2), encontramos também uma narrativa cultural. Stirner parodia Hegel, mais uma vez, como no caso do paralelo entre o desenvolvimento histórico (antigo-moderno-atual) e pessoal (criança-adolescente-adulto), mas agora numa relação antropológica de *etnias*. Para Hegel, os negros "devem ser tomados como uma nação-de-crianças (...). O ser superior que eles sentem, não o fixam. (...). Transferem esse ser superior para a primeira pedra melhor [que encontrem]" (HEGEL, 1995b, p.57 – §393); já os *mongóis* "se elevam sobre essa ingenuidade infantil (...). Sua religião contém já a representação de um universal que é adorado por eles como um Deus" (Idem, p.58). No entanto, "esse deus não é admitido ainda como um deus invisível: está presente em figura humana" (Ibid). Hegel, então, apresenta a síntese "caucasiana", única raça onde, para ele, "chega o espírito à unidade absoluta consigo mesmo (...); e com isso faz surgia a história mundial" (Idem, p.59). Na versão de Stirner, a história europeia foi um fracasso caucasiano na assimilação das eras "negra" e "mongol", na tentativa de "digerir" o *Não-eu*, que continuava "ainda muito pétreo e resistente para poder ser devorado [*verzehrt*] e

[128] Voltarei a isso.

absorvido por mim" (STIRNER, 2009, p.88). Deformando com ironia a narrativa de Hegel, Stirner coloca a "era negroide" e a "era mongol" como duas diferentes eras *caucasianas* (perspectivando a narrativa, ao contrário de Hegel): primeiro, a nossa "*negritude* inata", na Antiguidade, é para ele "o tempo da dependência das coisas", enquanto, depois, o nosso *mongolismo* (ou "caráter chinês") é o "tempo da dependência dos pensamentos, a era cristã" (Ibid). Stirner está, como devemos lembrar, votado para a caracterização dos hegelianos e dos jovens hegelianos enquanto ainda presos ao um paradigma cristão, ou, nesse caso, "mongol": "Se uma saudável simpatia pela natureza, pela matéria, e pela individualidade anima o pensamento moderno, as manifestações dessa simpatia sempre viriam envolvidas pelo manto da universalidade e da necessidade." (CRUZ, 2012, p.97). Ao invés de buscar uma superação sintética da dualidade antagônica, Stirner dirá: "Ao futuro pertencem as palavras: eu sou o dono (*Eigner*) do mundo das coisas e sou o dono do mundo do espírito." (STIRNER, 2009, p.88) (os mundos, respectivamente, caucasiano-negro e caucasiano-mongol, em sua paródia). Ao invés da rejeição do mundo, como faz o mongol-cristão enquanto negação da negritude (o mundo material, sensível), o que Stirner indica é a "devoração", o que permitiria incluir, no pensamento, o corpo. Esse é o passo, o "futuro", que ele propõe. E esse passo é dado pela sua noção de *revolta*, que "procura realizar a busca do único por auto-determinação." (CRUZ, 2012, p.92). Uma revolta contra a hierarquia – aqui também expressada em termos culturais.

Na sua campanha de desenvolvimento filosófico da ideia de antropofagia, a sugestão de Oswald é de afirmação do que nos é *próprio*, e que é precisamente aquilo que *possuímos*. O "Nunca fomos catequizados" é possível quando o nosso motor criativo é um dizer "sim", devorando. *Apropriar-se* é superar o paradigma colonial de sermos *posse*, que ainda persiste em alguns aspectos da nossa vida pessoal e institucional. Foi Alcântara Machado quem chamou a sua geração modernista de "geração revoltada" (MACHADO, 2020, p.38). A revolta antropófaga é a da dessacralização-sacralizadora, transformar *tabu* em *totem*, uma abertura desierarquizante e experimental, o contingente como regra. Oswald entende, como existencialista, o indivíduo enquanto falta, *defcit*, uma abertura que o "diversifica dos outros habitantes do planeta" (ANDRADE, 2011j, p.437). O "sentimento órfico", como ele chama, é a origem do que "os pragmatistas excelentemente chamam de 'a vontade de crer'" e com ele "Nascem e desenvolvem (...) o *ethos* e o *pathos* da hierarquia" (Idem, p.376). É um *singularismo*; não o ateísmo, a negação da religião, mesmo a religião do outro (o Bispo Sardinha é prova disso) – e daí "dessacralização-sacralizadora", a "anarquia civilizada"[129].

[129] Sobre a "anarquia civilizada", ver nota 86 desta Parte III. A respeito da religião no pragmatismo, Oswald evoca William James (com Serge Voronoff, figura do pragmatismo biológico) no *Manifesto Antropófago*: "De

Se Stirner apontava que uma das consequências da sua apropriação egoísta do único era nos descobrirmos corpóreos "por detrás" do mundo espiritual – como também Nietzsche fala, através de Zaratustra, aos "desprezadores do corpo", que "por detrás" dos pensamentos está o *si-mesmo*[130] – Oswald no *Manifesto Antropófago* decreta: "O espírito recusa-se a conceber o espírito sem corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões do mediterrâneo. E as inquisições exteriores." (ANDRADE, 2011e, p.69) – numa resposta à conferência de Graça Aranha na ABL, em 1924, de título *O espírito moderno*[131].

Eu vejo a antropofagia como uma proposta mais interessante da apropriação radical da dialética moderna, da qual o melhor expoente foi Max Stirner. Creio que o pensamento de Oswald é afinado com o de Stirner, às vezes mais do que com o de outros filósofos aos quais é comumente associado; e que, por sua vez, também são amplamente tratados em relação a Stirner (Nietzsche, Freud, Sartre, Camus e mesmo Marx). Oswald de Andrade é um jovem hegeliano brasileiro tardio, do século XX – na esteira da ideia habermasiana de que permanecemos na filosofia da Modernidade hegeliana estabelecida de modo duradouro pelos jovens hegelianos. Aliado ao existencialismo e ao pragmatismo no século XX; sempre em disposição modernizante – não anti- ou pós-moderna[132]. A antropofagia como proposta filosófica é importante ferramenta para se pensar a permanente construção civilizacional da Modernidade como desenvolvimento. Mas também como *modus* existencial. Uma perspectiva civilizatória moderna, globalizada, confluente, dialogada. Filosofia da criação e do desenvolvimento: pessoal e nacional.

William James a Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia." (ANDRADE, 2011e, p.72). Benedito Nunes vê aqui na referência à ideia de religião em James e faz também um paralelo com Nietzsche: "Se a religião assim concebida, verdadeira apenas no sentido prático, como instrumento de adaptação vital, entra nos moldes do pragmatismo de William James, (...) a concepção do homem, correspondente à metafísica bárbara, é profundamente nietzschiana. Dominador da natureza, o homem tem na vontade de poder, 'escala termométrica do instinto antropofágico' [ANDRADE, 2011e, p.73], a força primordial do seu *ethos*, força ambígua que faz do ser humano ou um rebelde generoso ou um guerreiro cruel." (NUNES, 2011, p.31-2).

[130] Ver o 7º parágrafo do tópico 6.2, "Stirner, Nietzsche e Freud".

[131] Ver a nota 51 desta Parte III.

[132] Que são, no fim, a mesma coisa: negação da Modernidade.

8.4 Dialética da devoração[133]

Em minha aventura pessoal, a minha experiência existencial é de confronto com o mundo. Sei de mim com o que apreendo do mundo, metabolizo e transformo para mim. O mundo, por sua vez, tampouco segue igual. *Eu* e *outro* guardam a sua permanência, em *mim* e no *outro*, enquanto experimentos, abertos à mudança. "Hegel, no que tem de excelente", aponta Oswald, "dizia que a contradição existe na raiz do próprio movimento. Vida é contradição, vida é conflito. E, na formulação dos atuais temas da Antropofagia, é a dialética o seu maior instrumento." (ANDRADE, 2011d, p.153). A compreensão da ambiguidade que atravessa a realidade e da qual cada pessoal é, em seu íntimo, testemunha, só foi plenamente descrita como dialética. A Modernidade, explosão cultural global dessa ambiguidade conflitiva como experiência amplamente material, teve na dialética a sua posição filosófica máxima. A *apropriação* expõe a materialidade dessa interação como luta. A *apropriação radical* abandona a ideia de religação na superação das dualidades, radicalizando a ambiguidade. A *antropofagia* é uma dialética que faz da apropriação radical uma utopia, pessoal e nacional, que sugere um horizonte de engrandecimento. "O indígena não comia carne humana nem por fome nem por gula. Tratava-se de uma espécie de comunhão do valor que tinha em si a importância de toda uma posição filosófica.", escreve Oswald de Andrade alguns meses antes de morrer, em1954: "A antropofagia fazia lembrar que a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas." (Idem, p.373).

Em 1654, Antônio Vieira proferiu o conhecido *Sermão de Santo Antônio aos peixes*, onde recrimina a forma da colonização no Brasil, num momento de tensão entre jesuítas e colonos em torno da escravização de índios. Nele Vieira lembra que Cristo comparou a igreja à rede de pescar e passa a dirigir-se aos seus ouvintes como "irmãos peixes"; primeiro positivamente, mas depois, citando Santo Agostinho, para lembrar também que "Os homens, com suas más e perversas cobiças, vêm a ser como os peixes que se comem uns aos outros". Referindo-se à repreensão dos brancos ao canibalismo indígena, avalia, de modo semelhante a Montaigne: "Cuidais que só os tapuias se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos" (VIEIRA, 2014, p.327). Mais ainda, Vieira estabelece

[133] A expressão "dialética da devoração", no contexo da discussão filosófica sobre Oswald de Andrade, aparece no artigo "Dialética da devoração e Devoração da dialética", de Eduardo Sterzi – publicado em *A Prova dos Nove. Alguma poesia moderna e a Tarefa da Alegria* (2008) e na coletânea *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena* (2011). Ambas as composições na relação entre essas palavras ("dialética" e "devoração") são pertinentes de modo central no meu trabalho. O texto de Sterzi, no entanto, fica mais como uma leitura na qual também me inpiro do que como uma referência teórica nesse caso da expressão que dá título a este tópico, ponto de chagada desta tese.

uma diferença entre o canibalismo indígena e o "canibalismo" português, entendendo que pior é o canibalismo destes "grandes" contra os "pequenos" (os ameríndios): "Se fora pelo contrário era menos mau. Se os pequenos comeram os grandes, bastara um grande para muitos pequenos; mas como os grandes comem os pequenos, não bastam cem pequenos, nem mil, para um só grande" (Ibid). A cobiça, para Vieira, faz dos homens como os peixes "que se comem uns aos outros" (Ibid); e, outra vez assemelhando-se a Montaigne, ele aponta que os canibais indígenas comem o morto enquanto outros "se comem vivos" (Idem, p.328). É uma diferença correlata à que Oswald de Andrade tem em vista ao distinguir tipos distintos de antropofagia, apontando, ao fim do *Manifesto* de 28, uma "baixa antropofagia", contraposta àquela defendida pelo seu texto (que seria, então, a "alta antropofagia"): "A baixa antropofagia aglomerada nos pecados do catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos" (ANDRADE, 2011e, p.74). Ou, se voltarmos novamente às palavras de Vieira (2014, p.328): "Porque os grandes que têm o mando das cidades e das províncias, não se contenta a sua fome de comer os pequenos um por um, poucos a poucos, senão que devoram e engolem os povos inteiros". Daqui compreendemos que a antropofagia não é um comando de destruição, uma sugestão de "barbárie", mas uma perspectiva civilizacional.

No já referido *Sermão do Espírito Santo* (1657) vemos Vieira (Idem, p.437), insistindo na metáfora da devoração, dizer: "Querendo Deus que S. Pedro ensinasse a fé àqueles gentios, diz-lhe que os mate e que os coma, porque o que se mata deixa de ser o que é, e o que se come converte-se na substância e nos membros de quem o come". A referência é à passagem bíblica onde Deus diz a Pedro "Levanta, Pedro, matai e comei" (At 10:13), e que Vieira interpreta como a doutrinação, pois matar é fazer a "fera" deixar "de ser o que era, porque, morta, já não é fera" e comer é fazê-la passar a ser outra coisa, "a ser o que não era, porque, comida, já é homem" (Idem, p.437). Então, ele diz: "Fostes à caça por esses bosques e campinas, matastes o veado, a anta, o porco montês; matou o vosso escravo o camaleão, o lagarto, o crocodilo; como ele com os seus parceiros, comestes vós com os vossos amigos"; e daí se segue que "a anta, o veado, o porco montês, o camaleão, o lagarto, o crocodilo, todos estão convertidos em homens: já é carne de homem o que pouco antes era carne de feras" (Idem, 435-6).

Dessa antecipação da metáfora antropófaga por Vieira (entendendo, claro, as diferenças de contextos em que foi usada), encontramos na devoração uma perspectiva de comunhão[134] material profunda, corpórea, singularizante e para o desenvolvimento de *si-*

[134] Aqui no sentido de tornar o outro *comum* a mim (não-estranho), em mim – não mais como outro, mas como eu (e eu como outro, transformado).

próprio. Como uma proposição, mas não como messianismo, pois não há promessa senão a da luta[135], a antropofagia representa o retorno de um princípio empoderador para um projeto de futuro. Como a flecha que se tem de puxar para trás para que ganhe a força de ir, irreversivelmente, para frente.

Podemos aproximar *teoria* e *prática* recorrendo a uma compreensão decisiva da dimensão *criativa* das *pessoas*. Não precisamos do determinismo espiritual hegeliano e idealista, mas também podemos nos despedir do determinismo natural e social de Marx. De Marx ficamos com o seu materialismo prático; de Stirner ficamos com o empoderamento criativo (e também prático) da pessoa individual. Como matrizes, com o primeiro entendemos a profundidade das nossas relações produtivas no mundo e que esse mundo também participa de modo fundamental do indivíduo; com o segundo, definimos o protagonismo anti-hierárquico do indivíduo no mundo, indivíduo que sou *eu* (um *único*), personagem complexo, ativo e potente, como existência e autocriação, que contrapõe o meu egoísmo com as minhas relações: a alienação superada como apropriação radical, agora na forma de filosofia da vida prática e pública, numa dialética, por assim dizer, *positiva*. De Marx rejeitemos a negatividade e a submissão do indivíduo às ideias, e aí o seu determinismo estrutural; de Stirner rejeitemos o seu aspecto pouco implicado nas dimensões normativas sociais maiores e tão imperiosas para este indivíduo quanto a sua rebeldia existencial. A descrição da dialética como perspectiva do real dada por Hegel é central, mas incompleta, pois está aprisionada a uma ordem espiritual abstrata e movendo-se pela marca da negação. Sua versão marxiana supera apenas uma dessas dificuldades, preservando, num aprisionamento material, abstração e negação. Ambas deterministas, por vias diversas colaboram para uma perspectiva totalitária e, em última instância, conservadora da história e da experiência das pessoas reais no mundo prático histórico. Stirner nos permite uma guinada definitiva para o indivíduo vivo, corpóreo, contraditório, gozante, empoderado, autônomo. Mas não nos dá um vocabulário programático para que localizemos de maneira prática este indivíduo numa teia humana, ou seja, de indivíduos em práticas pessoais e institucionais; nem nos sugere de modo efetivo o que fazer com a potência que este indivíduo revela para que se desenvolva o mundo do qual ele se *nutre*. Aprofundar a compreensão desse indivíduo – como o fazem Nietzsche, Freud e a psicanálise, por exemplo – e a partir daí considera-lo como personagem profundamente

[135] Como na psicanálise winnicottiana, p. ex., o *si-mesmo* é uma conquista. Ou, como o anti-conservantismo da utopia é, em Mannheim, uma luta (ver o 8º parágrafo do tópico 8.2 – "Modernidade, história e utopia").

socializado – como o fazem Sartre, Simone de Beauvoir, Castoriadis, Mangabeira Unger ou Crisóstomo de Souza – é realizar uma vocação da Modernidade em sua melhor forma.

Uma dialética da devoração, lenando em conta a filosofia antropófaga de Oswald, é, como entendo, uma combinação metabolizada dos dois paradigmas modernos que eles representam – do *comum* e do *próprio*, dado sempre, na verdade, pelo próprio. Não é um subjetivismo, porque não leva a uma categoria mas a uma atividade, um modo de entender a pessoa por sua própria criação irredutível a uma ideia e o comum (a comunidade) como uma criação das pessoas. A possibilidade de transformar a vida e as coisas à medida que o tempo transcorre. Para Mangabeira Unger, "As estruturas institucionais e ideológicas da sociedade são simplesmente os restos petrificados de nossas aventuras em associação e os monumentos de nossos embates temporariamente interrompidos." (UNGER, 2020, p.97). Dentro delas desenrolam-se "nossas atividades práticas rotineiras e discursivas", e por isso as desnaturalizamos, tornando a transformação possível, "intensificando e ampliando os conflitos que são interrompidos quando essas estruturas são construídas" e reorganizando "as estruturas para que facilitem sua própria revisão, fortalecendo assim *nosso poder sobre* elas e *através* delas, e *trazendo-as mais para perto de nós*." (Ibid – grifo meu). A imaginação radical é, para Castoriadis (2004b, p.327), o que distingue o nosso psiquismo do psiquismo dos animais. A sociedade e a psique do indivíduo são, ele diz, inseparáveis mas também "irredutíveis uma à outra" (CASTORIADIS, 1982, p.364); de modo que "a instituição da sociedade nunca pode reabsorver a psique enquanto imaginação radical" (Ibid)[136], e o fato do enredamento mundano (social, cultural, histórico) do indivíduo jamais elimina a nossa criatividade radical, isto é, a capacidade de criar o novo e transformar as coisas.

Criamos com o mundo, a partir do mundo tomado por nós. Essa é a grande vivência da Modernidade, da aventura moderna na qual os indivíduos aparecem como agentes e no mundo evocam a sua dupla condição, de pertencentes a contextos e a de rompedores de contextos: a capacidade de pessoas não se submeterem a determinações dos contextos (grupos, Estado, sociedade, identidades) enquanto são enredadas por esses contextos de maneira produnda – ser mudança e permanência, memória e futuro. Arrisco dizer que a dialética modernista da devoração é similar ao que Mangabeira Unger (2020, p.73) descreve como um "pragmatismo redicalizado", isto é, "a ideologia operacional do encurtamento da distância entre as atividades preservadora-de-contexto e transformadora-de-contexto. É assim um programa de

[136] Isso se contrapõe à ideia marxiana de crição condicionada pela natureza humana, de "ser posto" pelo mundo (social) – mas também à ideia de imaginação em Lacan, do imaginário como "o especular, ou seja, o que se pode ver em um espelho" e que Castoriadis chama de uma noção "derrisória" (que é digna de riso, irrisória) de imaginação (CASTORIADIS, 2004b, p.330).

revolução permanente”[137]. É preciso alargar o horizonte de possibilidades das pessoas, para que possamos substituir o salvacionismo totalitário do progressismo histórico pelo experimentalismo rebelde do desenvolvimento contingente. Se a mudança é um imperativo, como aprendemos com Hegel, o primeiro caminho – o do salvacionismo – está fadado à resistência conservadora ou ao pessimismo ressentido (o contrário da luta, da imaginação, do programático e da utopia)[138]; e o segundo – o experimentalismo rebelde – é o caminho da exuberância e do engrandecimento. *Isso é algo que o Brasil pode ensinar ao mundo*. O artista brasileiro Hélio Oitica (2019, p.68) escreveu: “o potencial-experimental gerado no brasil é o único / anticolonial / não-culturalista nos escombros híbridos da / ‘arte brasileira’”; e, adiante: “o experimentalismo assume o consumo”. Imaginação pessoal e social não devem se excluir. A antropofagia é uma filosofia para este programa[139].

Como Habermas, vejo um problema de ordem normativa nas filosofias pós-modernas. Por isso, acompanho sua ideia de discurso da Modernidade em direção não da superação da Modernidade, mas da sua realização. No contexto do pós-marxismo teórico, por sua vez, entendo que a guinada pragmatista de Habermas é a melhor “inflexão” na Teoria Crítica[140]. Mas sua solução, contra o subjetivismo desconstrucionista e o objetivismo totalitário, é uma versão atualizada do universalismo e do racionalismo iluminista[141]. Ele substitui a subjetividade pela intersubjetividade, procurando nas relações de “perspectivas do mundo” uma racionalidade formadora de consenso[142]. Richard Rorty observou que o pensamento teórico de Mangabeira Unger se distingue pela “fibra” e pela “esperança”. Rorty (2002, p.253) admite que a escrita teórica de Mangabeira “é conduzida com um romantismo para o qual nós, alexandrinos, não temos mais força.”. Ele destaca como Mangabeira, diferente de outros críticos e teóricos sociais, orienta-se para o futuro, não para o passado ou para o

---

[137] “(...) porém um programa concebido de tal maneira que a palavra ‘revolução’ é roubada de toda sobrenaturalidade romântica, e reconciliada com a cotidianidade da vida como tal.” (UNGER, 2020, p.73).

[138] “Mas este século, meu pai, sentiu um prazer perverso no pessimismo; chafurdou nele, esvaziou seu copo e comprimiu o mundo de tal maneira que nada que se erguesse pudesse permanecer de pé. Isso vem de todo este século em nossa direção como um sopro de ressentimento.” (ORTEGA Y GASSET, 1966, p.399).

[139] “Se Mário foi o grande inventariante da diversidade, Oswald foi o grande teórico da multiplicidade – coisa muito diferente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 169).

[140] Cf. DANTAS, 2019, p.24. Sobre a questão da normatividade na Teoria Crítica, sobretudo a partir de Habermas e Nancy Fraser, ver a tese de doutorado de Laiz Fraga Dantas, *O problema da normatividade na Teoria Crítica* (2019), aqui citada.

[141] “Habermas considera essencial para as sociedades democráticas que sua auto-imagem encarne o universalismo e alguma forma de racionalismo iluminista. Pensa na sua descrição da ‘razão comunicativa’ como uma forma de atualizar o racionalismo. Não quero atualizar o universalismo nem o racionalismo, e sim dissolver os dois e substitui-los por outra coisa.” (RORTY, 2007, p.126).

[142] Cf, HABERMAS, 2013a, p.166. Para Rorty (2007, p.126), Habermas “continua a insistir em ver o processo de comunicação não distorcida como convergente, e ver essa convergência como garantia da ‘racionalidade’ de tal comunicação.”.

imobilismo – como a chamada "escola do ressentimento", os herdeiros do pensamento social althusseriano, heideggeriano e foucauldiano (Idem, p.239-40). Ao invés de, como esses, praticar o desprezo e o "discurso oposicional, subversivo" enquanto "[lava as mãos] diante de *todas* as 'estruturas e discursos de poder'", o que Mangabeira faz é repreender "severamente" a falta de fibra enquanto esboça "instituições alternativas" (Idem, 240). O recuo habermasiano ao universalismo racionalista-consensual – ainda que melhor do que o imobilismo conservador e o pessimismo ressentido – é uma opção (como essas) de pouca fibra[143].

O valor pagão da coragem, que (segundo Darcy Ribeiro) levou Hans Staden a não ser devorado num rito antropófago, é necessário a uma perspectiva agonista da vida e para incorporar ativa e criativamente a mudança. Se entendermos a experiência pessoal de se impor à vida, de disputar o contexto instituído que encontramos e disputar a nossa singularidade aí com as tensões fundamentais da interação com o outro, então devemos levar a sério o conselho que Sérgio recebeu do seu pai à porta do Ateneu: "Vais encontrar o mundo. (...) Coragem para a luta."[144]. Em um dos pontos máximos da literatura moderna brasileira, João Guimarães Rosa soube aliar a narrativa do indivíduo como *travessia*, processo "regido por uma *luta de morte*" (PASTA JR, 1999, p.65), à coragem e ao amor (este, um valor cristão), tema que atravessa toda história de *Grande Sertão: veredas* (1956) – romance profundamente "dialético sem síntese", da prevalência da ambiguidade, desde o corpo até o aprendizado pessoal[145], onde seu narrador, Riobaldo, movido por amor e coragem, sem que um arrefeça o outro, é, segundo Guimarães, "apenas o Brasil" (*apud* Idem, p.70)[146].

---

[143] Em um diálogo narrado por Mitchell Aboulafia (na introdução de *Habermas e o pragmatismo*, de 2002), Habermas admite que "o aspecto de sua filosofia mais difícil de defender" é o "seu quase-transcendentalismo" (*apud* SOUZA, 2005b, p.32 – nota 54); aspecto ligado justamente ao seu recuo universalista-racionalista (onde fala mais o seu kantismo que o seu hegelianismo). E perguntado sobre porque defendê-lo, Habermas responde: "o Holocausto. Isso, ele quis deixar claro, não devia ser interpretado como um motivo psicológico", observa seu interlocutor, que conclui: "É imperativo que tenhamos algum tipo de fundamento intelectual para fazer frente ao irracionalismo e à barbárie moral que segue na sua esteira." (Ibid). Talvez Habermas tenha mesmo uma boa justificativa para fazer da precaução um motivador filosófico. Não deixa, entretanto, de ser uma (justificada) opção de pouca fibra – e, como vejo, que (como aquelas outras) interessa pouco ao pensamento brasileiro.

[144] A frase abre o romance *O Ateneu* (1888), de Raul Pompéia.

[145] A título de ilustração – e para além de outros mais gerais, como a ambiguidade local-universal ["o sertão está em toda parte" (ROSA, 2019, p.13)] e mesmo a ambiguidade corporal (sobretudo em Diadorim) –, elenco aqui alguns dos muitos exemplos que se encontram no livro de Guimarães Rosa: "É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é..." (Idem, p.16); "A gente não sabe, a gente sabe." (p.102); "O que é que burití diz? É: – *Eu sei e não sei*..." (p.289); "Sertão é isto, o senhor sabe: tudo incerto, tudo certo." (p.117); "Então eu era diferente de todos ali? Era. (...) E eu era igual àqueles homens? Era." (p.128); "Gostava e não gostava" (p.134); "Era ruim e era bom." (p.227); "Isso dava para alegria, dava para tristeza." (p.308); "Acho que eu não era capaz de ser uma coisa só o tempo todo." (p.337); e, finalmente: "O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem." (p.230).

[146] A política imperial brasileira é caracterizada por Gerreiro Ramos por uma "dialética da ambiguidade", expressão oportunamente recuperada e expandida por José Murilo de Carvalho (2020, p.166). Essa política imperial (sobretudo o segundo império), com suas singularidades e desafios, consolidou o Brasil como nação.

A vantagem do modernismo dialético antropófago como filosofia é oferecer uma alternativa de visão de mundo forte e transformadora, que nos possibilita encarar a vida prática como luta aliada à alegria. Para nações filhas da empresa colonial, a superação do seu subdesenvolvimento não se dá pela perspectiva hierarquizada do imaginário filosófico dualista-totalizante nem pela imobilidade da falta de imaginação não-propositiva. Por isso, do Modernismo brasileiro podemos extrair uma *filosofia tropicalista*[147] – e daí também outra ideia de Modernidade. Essa filosofia é uma *dialética da devoração*, como proposta de fruição do "exercício da possibilidade" [148]. Para completar essa ideia, recorro a Mangabeira Unger:

> A filosofia concebida nesse espírito é simplesmente a atividade de romper-contexto continuada para além do ponto até o qual é normalmente prudente conduzi-la, como algumas vezes acontece na poesia ou na politica, tendo em vista o futuro, o que significa: tendo em vista certo modo de viver o presente, como pessoas não inteiramente definidas pelas formas presentes de sua existência. Se alguém nos perguntasse por que queremos viver o presente desse modo, responderíamos: primeiro, porque esse é o tipo de ser que nós realmente somos e, segundo, porque vivendo dessa maneira nós crescemos, individual e coletivamente. (1998a, p.87)

Se quero resguardar o aspecto criativo individual em uma filosofia da criação e da transformação para um desenvolvimento possível meu e do mundo, então a presença desse indivíduo em seu contexto deve voltar-se para o ato apropriador radical do mundo como atividade positiva; ou como, nos termos de Crisóstomo de Souza, *interação prático-sensível*[149]. Deve encarar que vamos ao mundo e aos outros indivíduos acirrando nossas diferenças, disputando, desejando o outro para preservá-lo em nós, tornando-nos, nós, por isso, também outros e pondo-nos, assim, no mundo. Oswald de Andrade (2011e, p.67) afirmou "Só me interessa o que não é meu". Essa versão da apropriação radical dialética, em uma visão de mundo *poiética* e pragmática, é também uma proposição democrática radical. E é uma perspectiva de interpretação modernista da Modernidade que defendo como caminho.

---

[147] Segundo Gilberto Freyre (2010, p.107-13), "Tropicalismo" foi um termo usado pejorativamente na Europa e ele próprio o propõe com o uso invertido: como afirmação da experiência cultural e social a partir do que se deu no Brasil. E é Glauber Rocha (2008, p.222-3) quem sugere que *tropicalismo* é outro nome para a "descoberta antropofágica" de Oswald de Andrade.

[148] "Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o."– aforismo 27 do *Manifesto Antropófago*.

[149] "Práticas que incluem simultaneamente a *interação* dos homens entre si e com as coisas, num contato compreendido agora de modo bem mais prático, concreto, rico, sensível, material e aberto, do que no realismo sensista abstrato e estático do empirismo, ou do que no panlinguismo, ainda que este tentativamente historicista e hermenêutico – ou até (neo)pragmatista. É através de nossa interação com o mundo que as coisas resultam significadas por nós e para nós, além de serem em tantos casos, como já dissemos, simplesmente inventadas e feitas e refeitas por nós para esse ou aquele uso, isto é, com esse ou aquele *significado* – imposto, sensível e materialmente, por nós, segundo nossas forças, habilidades, invenção, mas também experimentação e criação, ao mundo dito exterior." (SOUZA, 2015, p.347).

CONCLUSÃO

"Tenho fome de me tornar em tudo que não sou."
(Wally Salomão, *Gigolô de bibelôs*)

É muito significativo e oportuno o "permeio" de Paul Valéry com Oxóssi feito por Antônio Risério: "até aqui me trouxe a minha caça" (RISÉRIO, 2020, p.97). O percurso que propus é um estudo e uma narrativa. A narrativa exige um trato com os textos e autores que compõem o imaginário da Modernidade e seus paradigmas, bem como suas consequências e discrepâncias, seus erros e seus acertos. Para isso, o estudo desses autores e dos seus trabalhos precisou ser amplo, mas precisou também feito com rigor. Por outro lado, não encerrados aos limites estritos e estreitos do estudo interno desses textos, senão como trato com eles. Um diálogo franco, aprofundado e aberto, interessado e, claro, em alguma medida infiel[1]. Assim é, pois, o próprio fazer filosófico: uma série de confrontações, tratando-se, enfim, de "'conversas' que não se concluem, em que não se vai construir um consenso racional, com a prevalência de um sistema ou pensamento, com uma resolução final de suas (da filosofia) questões, que elas mesmas se transformam de um tempo para outro"; e devemos saber "que há aí uma diversidade inexaurível a que devemos nos render, e que isso é a filosofia." (SOUZA, 2005a, p.43). A narrativa, daí produzida e desenvolvida nas páginas precedentes, versa sobre a dialética e a Modernidade e é ela mesmo modernamente dialética: "Discussão com outros e consigo mesmo, dialética, confronto com outras razões, com outros argumentos, com outros pontos de vista, o fazer filosofia envolve uma disposição para tomar a tradição e dialogar com ela, disposição para de alguma forma inserir-se nela" (Idem, p.44)[2].

---

[1] Jorge Luis Borges escreveu: "O poema 'Fears and scruples', de Robert Browning, profetiza a obra de Kafka, mas nossa leitura de Kafka afina e desvia sensivelmente nossa leitura do poema. Browning não o lia como agora nós o lemos. No vocabulário crítico, a palavra *precursor* é indispensável, mas se deveria tentar purificá-la de toda conotação de polêmica ou de rivalidade. O fato é que cada escritor cria seus precursores. Seu trabalho modifica nossa concepção do passado, como há de modificar o futuro. Nessa correlação, não importa a identidade ou a pluralidade dos homens." (BORGES, 1984, p.711-2). Possivelmente os especialistas em Marx, Nietzsche, Sartre ou Oswald de Andrade, p. ex., discordem de aspectos da minha leitura desses autores. Mas também esses ou outros discordem das leituras que Sartre ou Oswald fazem, p. ex., de Marx e Nietzsche; como, provavelmente, especialistas em Kant e Hegel discordem dos usos que Nietzsche e Marx, Sartre e Oswald, fazem deles. E todos – os especialistas, Sartre, Oswald, Nietzsche e Marx – têm razão. Filosofia se faz, precisamente, pela *disputa* e *metabolização* de ideias. Isso também é uma consciência dialético-devoradora – como método.

[2] O texto de que Crisóstomo de Souza ao qual recorro aqui faz ainda uma metáfora com a própria imagem original da filosofia: "Prefiro entender que a noção de que a água é o princípio de todas as coisas, com o que teria começado filosofia, além de laicizar um mito egípcio, tenha antecipado antes algo do caráter próprio da filosofia como discurso: clara e fluida, às vezes fria e dissolvedora, mas também 'terapêutica' e agradável, favorável à vida (quando não congelada), suscetível até de formar belos desenhos e mesmo de, como fazem as crianças, brinca-se com ela." (SOUZA, 2005a, p.24). Trata-se do ensaio "A filosofia como coisa civil" (republicado em 2019, reformulado e em inglês como "*Philosophy as a civil & worldly thing*"), que fez Rorty e

Pensando agora nessa inserção, a posição que sustento insere-se na tradição jovem hegeliana e modernista democrata da filosofia e do pensamento brasileiro. Para resumir o que ela daí, enfim, conclui, podemos nos concentrar em cinco pontos. Primeiro, que (1) a dialética guarda uma profunda relação com a modernidade e, não por acaso, tornar-se-á, recuperada e transformada de seu significado antigo, num paradigma filosófico Moderno. Em segundo lugar, que (2) a dialética Moderna (i.e., hegeliana/pós-hegeliana) tem um sentido fundamental de apropriação. Em terceiro, que (3) o desenvolvimento da dialética apresenta faces diversas de ênfases em determinados aspectos de sua ambiguidade definidora, ora na negação, ora na afirmação, no caráter singularizador ou no normativo, onde uma ideia de apropriação radical procurará não desconsiderar nenhuma dessas faces. O quarto ponto é que (4) uma forma filosófica da radicalização da dialética moderna é a antropofagia oswaldiana. Esse ponto, que insere uma ideia filosófica menos ortodoxa, é sustentado pela relação da antropofagia com os outros três anteriores: (a) que a antropofagia é uma apropriação radical, (b) que a antropofagia é uma proposta modernista de Modernidade, apresentada na forma de uma apropriação dialética, e (c) que a antropofagia é uma dialética filosófica. Por fim, o quinto e último elemento conclusivo apresenta-se como o ponto de chegada desta tese: que (5) a dialética, como apropriação, pode ser proposta também como devoração, enquanto uma filosofia modernista da criação e do desenvolvimento.

Todas essas assertivas aqui brevemente sintetizadas estão no texto, aparecem e reaparecem repetidas vezes, amparados pelo material que julguei necessário. São resultados das "aventuras" filosóficas às quais a dialética parece estar, de fato, vocacionada – inclusive como bom "espírito da Modernidade". Como pesquisa acadêmica, o resultado total do trabalho embasa tecnicamente essas aventuras para chegarmos a reinterpretações, transformações, recriações e proposições novas para a Modernidade e para a própria filosofia. É uma contribuição, um trabalho que pretende participar para o estudo filosófico da Modernidade, apresentando-se como *uma narrativa* de *formação* e *sentido* da Modernidade.

A filosofia antropófaga é uma filosofia prática e *poiética*, como dialética da devoração; é normativa e singularizante. É uma filosofia tropicalista: local e global – sendo

---

Ernst Tugendhat identificarem-se com as ideias de Crisóstomo; e que é parte da coletânea *A filosofia entre nós* (2005), obra definitiva em minha formação, posto que publicada no ano em que comecei a graduação em filosofia e produtora de um espírito acadêmico libertador do qual partilhei – a coletânea conta ainda com textos de outros professores que pude assistir em debates na época e que ajudaram a formar minha visão da filosofia, como Oswaldo Porchat e o próprio Tugendhat.

nossa por ser global e sendo global por ser nossa[3]. Também indica uma contribuição nacional num debate global – para realizar o sonho de Celso Furtado, o "sonho de construir um país tropical capaz de influir no destino da humanidade" (FURTADO, 1999, p.43)[4]. O Brasil tem algo a dizer na conversa filosófica internacional e para isso precisa superar a renitência de certo espírito colonialista: nas práticas pessoais e no debate público, mas também nos modos de reagir ao Brasil (dentro e fora do Brasil) e à sua Modernidade.

A filosofia antropófaga é uma proposição que nos permite entender a pessoa como corpo vivo (não como generalidade), em experiência com um outro (não solipcista) e em transformação (não passiva), permitindo que essa experiência existencial possa ser materialmente incorporada numa comunidade para que a comunidade o seja, efetivamente, nas pessoas[5]. Essa relação é de uma tensão, ambígua e anti-sintética, de apropriação do um pelo outro, como motor de desenvolvimento. A compreensão de como podem ser diversas as experiências das "humanidades" – nas pessoas, civilizações, culturas e nações.

Orienta-se, não pela negação (determinação unitária), mas como afirmação (abertura para o múltiplo). No lugar da crítica a criação, no lugar da revolução a rebeldia, no da resistência o erguimento; ao invés do ressentimento a exuberância, ao invés da emancipação o empoderamento, em lugar da desconstrução o construtivismo e ao invés do igualitarismo o engrendecimento das pessoas comuns. Ver a nossa *experiência* com o mundo social como uma *interação metabólica* agonista: poética e produtiva, podendo ser experimental e programática, imaginação e atividade, simbólica e material, como, enfim, criação e prática.

---

[3] Uma das melhores expressões do legado de Oswald aparece numa fala de Caetano Veloso no programa *Roda Viva* (TV Cultura) de 23 de setembro de 1996: "a minha ambição talvez seja ligeiramente maior do que a própria questão da fusão. A minha ambição seria de tomar posse da civilização. (...) Na verdade, a minha ambição seria de fazer com que uma cultura como a nossa, que está, sob todos os pontos de vista, como que jogada fora da área de dominação das vantagens da civilização moderna – porque está no hemisfério sul, porque é mestiça, porque fala português (não apenas uma língua latina, do sul da Europa, mas justamente o português, a menos prestigiada de todas elas)... e, enfim, um país pobre e, sobretudo, injusto socialmente... então, quer dizer, todas essas desvantagens, de uma certa forma, deveriam criar em nós uma mera depressão em relação à perspectiva histórica, em relação a prospecções. E, no entanto, a gente tem alguma coisa de alegria e de entendimento da vida, alguma riqueza no modo de ser, e que é perceptível inclusive pra estrangeiros, que diversas vezes se manifestam a respeito do que eles percebem de interessante, de sugestivo no modo de ser do Brasil, dos brasileiros; e isto, que é um dado cultural, que não é um valor universal abstrato, é um dado cultural qualitativo do nosso modo de ser (...); o que eu desejo não é que isso seja possivelmente fundido com o que você, e nós, chamamos de civilização. Eu acho que o que eu desejo mesmo é que esse nosso modo de ser tome conta, tome em suas mãos os dados abstratos e universais da civilização e faça deles algo que não foi feito ainda."

[4] Como na visão de Osvaldo Aranha evocada por Oswald de Andrade em concordância (citada no antepenúltimo parágrafo do tópico 8.2, "Modernidade, história e utopia").

[5] O trabalho que vejo como principal diálogo para o meu é o de Tiago Medeiros, *Raízes da institucionalidade* (de 2020). Para Medeiros (2020, p.224), "as instituições não são frouxas porque a pessoa é forte, mas o contrário: os indivíduos são despersonalizados pela fraqueza das instituições".

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio (2012). **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

AGOSTINO [Santo Agostinho] (1987). **La vera religione**. Milano: Mursia.

_____. (1994). **Le ritrattazioni**. Roma: Città Nouva.

ALEIXO, Alice (2009). **Ludwig Feuerbach. Um manifesto antropológico**. Covilhã: LusoSofia Press.

ALTHUSSER, Louis (1979). "De *O Capital* à filosofia de Marx". In: ALTHUSSER, Louis, et. al. **Ler *O Capital* – vol. 1**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 11-74. Edição francesa em (1973): **Lire *Le Capital* – I**. Paris: François Maspero, p. 09-85.

_____. (1969). "L'objet du *Capital* (suite)". In: ALTHUSSER, Louis, BALIBAR, Étienne. **Lire *Le Capital* – II**. Paris: François Maspero, p. 05-78.

_____. (1978) Posições – vol. 1. Rio de Janeiro: Edições Graal.

ANDERSON, Parry (2019). **Considerações sobre o marxismo ocidental / Nas trilhas do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo.

ANDOLFI, Ferruccio (1996). "La posizione di Stirner nella storia dell'individualismo". In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L'Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, p. 125-148.

ANDRADE, Mário de (2009a). "A escrava que não é Isaura: discurso sobre algumas tendências da poesia modernista". In: _____. **Obra imatura**. Rio de Janeiro: Agir, p. 225-335.

_____. (1922). "O homensinho que não pensou". In: **KLAXON**. Edição fac-simiar. Ano I, n. 3, São Paulo, julho, p. 10-11.

ANDRADE, Oswald de (2011a). "A crise da filosofia messiânica". In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p. 138-215.

_____. (2011b). "A marcha das utopias". In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p.220-298.

_____. (2011c). "A reabilitação do primitivo". In: _____. **Estética e Política**. São Paulo: Globo, p. 372-373.

_____. (2007). **Dicionário de bolso**. São Paulo: Globo.

_____. (2011d). "Informe sobre o modernismo". In: _____. **Estética e Política**. São Paulo: Globo, p. 144-155.

_____. (2011e). “Manifesto Antropófago”. In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p. 67-74.

_____. (2011f). “Manifesto da Poesia Pau Brasil”. In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p. 59-66.

_____. (2011g). “Mensagem ao antropófago desconhecido (da França Antártica)”. In: _____. **Estética e Política**. São Paulo: Globo, p. 447-449.

_____. (2011h). “Notas para o meu *Diário confessional*”. In: _____. **Estética e Política**. São Paulo: Globo, p. 198-205.

_____. (2011i). “O achado de Vespúcio”. In: _____. **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p. 311-317.

_____. (2011j). “O antropófago”. In: **Estética e Política**. São Paulo: Globo, p. 374-446.

_____. (2009b). **Os dentes do dragão**: entrevistas. São Paulo: Globo.

_____. (1929a). “Por que como”. In: **Revista de Antropofagia (2ª dentição)**. Edição fac-simiar. N. 6 (Suplemento do Diário de São Paulo, 24 abr., p. 10).

_____. (1976). **Telefonema**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1996). **Telefonema**. São Paulo: Globo.

_____. (1929b). “Uma adesão que não nos interessa”. In: **Revista de Antropofagia (2ª dentição)**. Edição fac-simiar. N. 10 (Suplemento do Diário de São Paulo, 12 jun., p. 10).

ANDRADE, Rudá de (2011k). “Carta de Rudá de Andrade (a Antônio Cândido) – 09 de agosto de 1970”. In: CÂNDIDO, Antônio. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, p. 65-68.

ARANTES, Paulo Eduardo (1996). “Origens do espírito de contradição organizado”. In: _____. **Ressentimento da Dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)**. São Paulo: Paz e terra, p. 213.-241.

ARANHA, Graça (1925). **Espírito Moderno**. São Paulo: Editora Monteiro Lobato.

ASSIS, Machado de (1979). “Notícia da atual literatura brasileira: instinto de nacionalidade”. In: _____. **Obra completa (vol. 3)**. Rio de Janeiro: Aguilar, p. 801-809.

AZEVEDO, Beatriz (2016). **Antropofagia – Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify.

BAKUNIN, Mikhail (2001). “Carta ao jornal *La Liberté*, de Bruxelas (05 de outubro de 1972, Zurique)”. In: _____. **Escritos contra Marx**. São Paulo: Imaginário, p. 15-48.

BARBOSA, Muryatan Santana (2006). “Guerreiro Ramos: o personalismo negro”. **Tempo Social (USP),** v. 18, n. 2, p. 217-228.

BAUDELAIRE, Charles (1996). **Sobre a modernidade**. São Paulo: Paz e Terra.

BAUER, Bruno (1978a). "The capacity of present-day jews and christians to become free". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, p. 135-149. Edição alemã em (1968): _____. **Feldzüge der reinen Kritik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlang.

_____. (1978b). "The Genus and the Crowd". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, p. 126-134. Edição alemã em (1968): _____. **Feldzüge der reinen Kritik**. Frankfurt: Suhrkamp Verlang.

_____. (1989). **The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel the Atheist and Anti-Christ: An Ultimatum**. Lewiston/Lampeter/Queenston: The Edwin Mellen Press.

BEAUVOIR, Simone de (1955) "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme". In: _____. **Privilèges**. Paris: Gallimard, p. 201-272.

_____. (2005). **Por uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BECKENKAMP, Joãosinho (2004). **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

_____. (2009). **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Edições Loyola.

BENJAMIN, Walter (1971). "A modernidade". **Tempo Brasileiro**, n. 26/27, p. 07-39.

BERGSON, Henri (2006). "A filosofia francesa". Trad.: Silene Torres Marques. **Trans/Form/Ação (UNESP)**, v. 29, n. 2, p. 257-271.

BERLIN, Isaiah (2015). **As raízes do romantismo**. São Paulo: Três Estrelas.

BERMAN, Marshall (2007). **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras.

BOAVENTURA, Maria Eugenia (1995). O **salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade**. Campinas: EDUNICAMP/ São Paulo: Ex Libris.

BOPP, Raul (1977). **Vida e morte da Antropofagia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BORGES, Jorge Luis (1984). "Kafka y sus precursores". In: _____. **Obras completas (1923-1972)**. Buenos Aires: Emecé editores, p. 710-712.

BOSI, Alfredo (2008). **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Cultrix.

BRUN, Jean (1986). "Introdução". In: KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, p. 11-18.

BUBER, Martin (2007). **Between Man and Man**. New York, NY: Routledge Classics.

CAMUS, Albert (s/d). **Diário de viagem – A visita de Camus ao Brasil**. Rio de Janeiro: Record.

_____. (2017). **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: BestBolso.

CÂNDIDO, Antônio (2011). "Digressão sentimental sobre Oswald de Andrade". **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, p. 35-63.

_____. (2010a). "Literatura e cultura de 1900 a 1945 (panorama para estrangeiro)". In: _____. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, p. 117-145.

_____. (2010b). "A literatura na evolução de uma comunidade". In: _____. **Literatura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, p. 147-175.

CARDOSO, Fernando Henrique (1993). "Althusserianismo ou marxismo? A propósito do conceito de classes em Poulantzas". In: _____. **O modelo político brasileiro e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 104-122.

CARPEAUX, Otto Maria (2012). **O modernismo por Carpeaux**. São Paulo: Leya.

CARROLL, John (1974). **Break-out from the Crystal Palace – The anarcho-psychological critique: Stirner, Nietzsche, Dostoevsky**. London/ Boston: Routledge and Kegan Paul.

CARVALHO, José Murilo de (2020). **A construção da ordem: a elite política imperial | Teatro de sombras: a política imperial**. Rio de janeiro: Civilização Brasileira.

CASTORIADIS, Cornelius (1982). **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Edição francesa (1975): **L'institution imaginaire da la société**. Paris: Seuil.

_____. (2004a). "A psicanálise: situação e limites". In: _____. **Figuras do Pensável (As encruzilhadas do labirinto – vol. VI)**. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, p. 301-323.

_____. (2004b). "A psique e a imaginação radical". In: _____. **Figuras do Pensável (As encruzilhadas do labirinto – vol. VI)**. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, p. 327-350.

CESA, Claudio (1972). "Bruno Bauer e La filosofia dell'autocoscienza". In: _____. **Studi sulla sinistra hegeliana**. Urbino: Argalia, p. 281-331.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo (2017). **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII)**. Campinas: EDUNICAMP.

CORBISIER, Roland (1976a). "Atualidade de Hegel". In: _____. **Filosofia e crítica radical**. São Paulo: Duas Cidades,p. 193-198.

_____. (1976b). "Dialética do senhor e do escravo". In: _____. **Filosofia e crítica radical**. São Paulo: Duas Cidades, p. 24-31.

CORRÊA, José Celso Martinez (2003). "*O rei da vela*: Manifesto do Oficina". In: ANDRADE, Oswald. **O rei da vela**. São Paulo: Globo, p. 21-29.

COUTINHO, Afrânio (1973). “A literatura como fator da nacionalização brasileira”. **Tempo Brasileiro**, n. 33/34, p. 24-46.

CRUZ, Hilton Leal da (2012). **A dessacralização da cultura em Max Stirner**. Dissertação de Mestrado, Orientador: José Crisóstomo de Souza, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FFCH – UFBA.

_____. (2019). **A política cultural de Richard Rorty: outros caminhos para a política e para a cultura**. Salvador: EDUFBA.

_____. (2007). “A Vida como Acordo e Construção do Si-próprio – Max Stirner e Richard Rorty convergências possíveis”. **Ideação (UEFS)**, v. 18, p. 47-64.

_____. (2018). “Voluntarismo francês, idealismo e pragmatismo: uma contraposição entre as narrativas de Richard Rorty e Susan Stebbing”. **Ideação (UEFS)**, v. 37, p. 216-232.

CUNHA, Manuela Carneiro da, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, p.77-99.

DANTAS, Laiz Fraga (2019). **O problema da normatividade na Teoria Crítica: Nancy Fraser e o debate contemporâneo**. Tese de Doutorado, Orientador: José Crisóstomo de Souza, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FFCH – UFBA.

DANTO, Arthur C. (2006). **Após o fim da arte: a arte contemporânea e os limites da história**. São Paulo: Odysseus Editora.

DARWIN, Charles (2018). **A origem das espécies**. São Paulo: Ubu.

DELEUZE, Gilles, (1976). **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio.

DÍAZ, Carlos (2002). **Max Stirner: Uma filosofia radical do Eu**. São Paulo: Imaginário.

DIDEROT, Denis (2005). “O sonho de D’Alembert”. In: **Diderot – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, p. 105-156.

DILTHEY, Wilhelm (2014). **A essência da Filosofia**. Petrópolis: Vozes.

DURKHEIM, Émile (1999). **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes.

ECKERMANN, Johann Peter (s/d). **Conversações com Goethe**. Lisboa: Vega.

ELIADE, Mircea (2010). **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes.

ELIOTT, T. S. (1988). **Notas para uma definição de cultura**. São Paulo: Perspectiva.

ENGELS, Friedrich (2015). **Anti-Dühring**. São Paulo: Boitempo.

_____. (2019). **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo.

_____. (1987a). "Bruno Bauer und das Urchristentum". In: **Marx/Engels Werke (band 19)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 297-305.

_____. (1987b). "Das Begräbnis von Karl Marx". In: **Marx/Engels Werke (band 19)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 335-339.

_____. (1967a) "Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens [Christliches Heldengedicht in vier Gesängen]". In: **Marx/Engels Werke (Ergänzungband: Schriften bis 1844 – Zweiter Teil / band 41)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 281-316.

_____. (1963). "Engels an Marx (in Paris, nº 02) – 19.November 1844". In: **Marx/Engels Werke (band 27)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 09-13.

_____. (1967b). "Engels an Max Hildebrand – 22.Oktober 1889". In: **Marx/Engels Werke (band 37)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 292-3.

_____. (s/d). "Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã". In: **Marx/Engels – Obras Escolhidas, Volume 3**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, p. 169-207. Edição alemã (1962): **Marx/Engels Werke (band 21)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 259-307.

_____. (1967c). "Schelling und die Offenbarung Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie". In: **Marx/Engels Werke (Ergänzungband: Schriften bis 1844 – Zweiter Teil / band 41)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 171-221.

FABRIS, Annateresa. (Org) (2010), **Modernidade e modernismo no Brasil**. Porto Alegre: Zouk.

FANON, Frantz (2008). **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA. Edição francesa (1952): **Peau noire, masques blancs**. Paris: Les Éditions du Seuil.

FERREIRA FRANÇA, Eduardo (1973). **Investigações de psicologia**. São Paulo: EDUSP.

FERRI, Enrico (1996). "La rivolta stirneriana contro il mondo moderno". In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L'Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, p. 149-178.

FEUERBACH, Ludwig (2009a). **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes. Edição alemã (1984): **Das Wesen des Christentums**. Stuttgart: Philip Reclam.

_____. (1988). "An Friedrich Feuerbach – November 1844". In: **Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke (band 18) – Briefwechsel II (1840-1844)**. Berlin: Akademie-Verlags (ed. Werner Schuffenhauer) p. 416-417.

_____. (1971). Die Naturwissenschaft und die Revolution. In: **Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke (band 10) – Kleinere Schriften III (1846-1850)**. Berlin: Akademie-Verlags (ed. Werner Schuffenhauer) p. 347-368.

_____. (2009b). **Preleções sobre a essência da religião**. Petrópolis: Vozes.

_____. (2008a). **Princípios da filosofia do futuro**. Covilhã: LusoSofia Press. Edição alemã em (2016): **Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften**. Berlin: Hofenberg.

_____. (2008b). **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Covilhã: LusoSofia Press. Edição alemã em (2016): **Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften**. Berlin: Hofenberg.

_____. (1978). "The Essence of Christianity in Relation to The Ego and Its Own". In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, p. 81-91. Edição alemã em (2016): **Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften**. Berlin: Hofenberg.

_____. (1999). "Towards a Critique of Hegelian Philosophy". In: STEPELEVICH, Lawrence. **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, p. 95-128.

FICHTE, Johann Gottlieb (1973). "O princípio da Doutrina-da-Ciência". In: **Fichte/ Schelling – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, p. 39-47.

_____. (2004). "Resenha do *Enesidemo*". In: BECKENKAMP, Joãosinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 74-98.

FONSECA, Maria Augusta (1990). **Oswald de Andrade, 1890-1954: biografia**. São Paulo: Art Editora.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo (2000). **O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural**. Rio de Janeiro: Topbooks.

FREUD, Sigmund (2018a). "A cisão do Eu no processo de defesa". In: _____. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 345-350.

_____. (2010a). "Além do princípio do prazer". In: _____. **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 161-239.

_____. (2011a). "A negação". In: _____. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 275-282.

_____. (2011b). "Autobiografia". In: _____. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, p.75-167.

_____. (2018b). "Compêndio de psicanálise". In: _____. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das Letras, p.189-273. Edição alemã (1955): **Gesammelte werke (band 17)**. London: Imago Publishing.

_____. (2014a). **Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2010b). “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico”. In: _____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em uma autobiografia (“O caso Schreber”), Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 108-121.

_____. (2014b). “Inibição, sintoma e angústia”. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Cia das Letras, p. 13-123.

_____. (2010c). “Introdução ao narcisismo”. In: _____. **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-50.

_____. (2018c). “Moisés e o monoteísmo: três ensaios”. In: _____. **Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-188. Edição alemã (1961): **Gesammelte werke (band 16)**. London: Imago Publishing.

_____. (2010d). “Novas conferências introdutórias às psicanálise”. In: _____. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias às psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 123-354.

_____. (2011c). “O Eu e o Id”. In: _____. **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-74.

_____. (2014c). “O futuro de uma ilusão”. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 231-301.

_____. (2010e). “O inquietante”. In: _____. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 328-376. Edição alemã (2014): **Das Unheimliche**. Bremen: Europäischer Literaturverlag.

_____. (2010f). “O mal-estar na civilização”. In: _____. **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias às psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-122.

_____. (2010g). “Os instintos e seus destinos”. In: **Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 51-81. Edição alemã (1963): **Gesammelte Werke (Band 10)**. London: Imago Publishing.

_____. (1977). “Projeto para uma psicologia científica”. In: **Obras completas de Sigmund Freud (Edição *Standard*) – Vol. 1 (1886-1899)**. Rio de Janeiro: Imago, p 380-517.

_____. (2012). “Totem e Tabu”. In: _____. **Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13-244. Edição alemã (2016): **Totem und Tabu.** Stuttgart: Philip Reclam.

_____. (2010h). “Uma dificuldade da psicanálise”. In: _____. **História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 240-251.

FREYRE, Gilberto (2010). “Em torno de um novo conceito de tropicalismo”. In: _____. Uma cultura ameaçada e outros ensaios. São Paulo: É realizações, p.101-115.

_____. (1965). “Modernidade e Modernismo na arte política”. In: _____. **6 conferências em busca de um leitor**. São Paulo: José Olympio, p.3-21.

FURTADO, Celso (2009). **Desenvolvimento e Subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contraponto / Centro Internacional Celso Furtado.

_____. (1964). **Dialética do desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.

_____. (1999). **O longo amanhecer: reflexões sobre a formação do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GEERTZ, Clifford (2017). A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC.

GIANNOTTI, José Arthur. (2010). **Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein.

GIDDENS, Anthony (1991). **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP. Edição em língua inglesa (2000): **The consequences of Modernity**. Stanford: Stanford University Press.

_____. (1994). **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge: Polity Press.

GOLDMAN, Emma (2007). “O indivíduo, a sociedade e o Estado”. In: **O indivíduo, a sociedade e o Estado e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, p. 29-45.

GORDON, Fredrick M. (1978). “The debate between Feuerbach and Stirner: an introduction”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, p. 52-65.

GRAMSCI, Antonio (1999). **Cadernos do cárcere – vol. 1**. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2007). **Cadernos do cárcere – vol. 3**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GROSS, Otto (2017). “Sobre a simbologia da destruição”. In: **Otto Gross: Por uma psicanálise revolucionária**. Org.: Marcelo Checchia, Paulo Sérgio de Souza Jr e Rafael Alves Lima. São Paulo: Annablume, p. 111-127.

HABERMAS, Jürgen (1987). “A modernidade: um projeto inacabado?”. **Crítica**, n. 2, Editorial Teorema, Lisboa, nov., p. 05-23.

_____. (2000). **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2013a). **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (2013b). **Teoria e Práxis: estudos de filosofia social**. São Paulo: EDUNESP.

HEGEL, G. W. F. (1995a). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) – v. 1. A ciência da lógica**. São Paulo: Loyola. Edição alemã em (1989): **Hegel - Gesammelte Werke (band 19)**. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (1995b). **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) – v.3. A filosofia do espírito**. São Paulo: Loyola. Edição alemã em (1989): **Hegel - Gesammelte Werke (band 19)**. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (2009). **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra.

_____. (2008a). **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes. Edição alemã (1988): **Phänomenologie des Geistes**. Stuttgart: Philip Reclam.

_____. (2008b). **Filosofia da História**. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

_____. (1986a). "Fragment zur Philosophie des Geistes [1822 ff.]". In: _____. **Berliner Schriften 1818-1831 – Werke II**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, p. 517-550.

_____. (1974). "Introdução à História da Filosofia". In: **Hegel – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, p. 321-398.

_____. (2010). **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS. Edição alemã (1986): **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. Stuttgart: Philip Reclam.

_____. (1986b). **Vorlesungen über dia Geschichte der Philosophie – Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit**. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

HEIDEGGER, Martin (2005a). "Identidade e Diferença". In: **Heidegger – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, p. 171-200.

_____. (2012). "O conceito de *Experiência* em Hegel". In: _____. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 139-239.

_____. (1995). **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HEINE, Heinrich (1991). **Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha**. São Paulo: Iluminuras.

HERÁCLITO (1991). "Fragmentos". In: **Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, p. 57-93.

HOBBES, Thomas (2004). "*Leviatã* ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil". In: **Hobbes – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural.

HYPPOLITE, Jean (1995). **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos Ed; Lisboa: Edições 70.

ITAPARICA, André (2011). “Crítica à modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche”. **Estudos Nietzsche**, v. 2, n. 1, p. 59-78.

_____. (2019). **Idealismo e Realismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Ed. UNIFESP.

_____. (2017). “Introdução”. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra.

_____. (2012). “Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud”. **Cadernos Nietzsche**, n. 30, p. 13-32.

JAMES, William (1985). “Princípios de psicologia”. In: **James – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, p. 119-169.

JUNG, Carl. G. (2008). **Psicologia e Religião (11/1)**. Petrópolis: Vozes.

KANT, Immanuel (2005). “Crítica da razão Pura”. In: **Kant – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural.

_____. (2007). **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70.

_____. (1974). “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’? (*Aufklärung*)”. In: _____. **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, p. 100-117. [Edição bilíngue].

KAUTSKY, Karl (1979). “A ditadura do proletariado”. In: **Kautsky – Lenin: *A ditadura do proletariado* e *A revolução proletária e o renegado Kautsky* (Coleção História e Política 2)**. São Paulo: Livraria e Editora Ciências Humanas, p. 01-87.

KIERKEGAARD, Søren (2010). **O conceito de ironia – constantemente referido a Sócrates**. Petrópoles: Vozes.

_____. (1986). “O indivíduo (Duas ‘notas’ a respeito da minha obra de escritor)”. In: _____. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, p. 91-116.

KLAXON (1922). Edição fac-simiar. Ano I, n. 1, São Paulo, maio.

KLOTZ, Hans Christian (2010). “Subjetividade no idealismo alemão”. **Revista Inquietude (UFG)**, vol. 1, n. 1, p. 145-162.

KOJÈVE, Alexandre (2014). **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de janeiro: Contraponto.

_____. (2016). “Tirania e sabedoria”. In: STRAUSS, Leo. **Da tirania (incluindo a correspondência de Strauss-Kojève)**. São Paulo: É Realizações, p. 179-221.

KONDER, Leandro (1966). “A concepção marxista da história”. **Paz e Terra**, ano I, n.2, 95-107

_____. (1965a). **Marxismo e Alienação: contribuição para um estudo do conceito marxista de alienação**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

_____. (1965b). “Marxismo e alienação”. **Revista da Civilização Brasileira**, ano I, n.2, p. 280-286.

KROPOTKIN, Piotr A. (2007). “O princípio anarquista”. In: _____. **O princípio anarquista e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, p. 33-38.

KUNDERA, Milan (2009). **A arte do romance**. São Paulo: Companhia das Letras.

LACLAU, Ernesto (2005). **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

L’AMINOT, Tanguy (2006). “A recepção de Stirner na França”. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 9, p. 59-75.

LANGE, Friedrich A. (1887). **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**. Iserlohn/ Leipzig: J. Baederker (Wohlfeile Ausgabe).

LEFEBVRE, Henri (2017). **Marxismo**. Porto Alegre: L&PM.

_____. (1967). **Metafilosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LEFEBVRE, Henri, GUTERMAN, Norbert (2011). “Introdução aos *Cadernos sobre a dialética de Hegel*”. In: LENIN, Wladimir Ilitch. **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, p. 07-92.

LEITE, Dante Moreira (1992). **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. São Paulo: Ática.

LÊNIN, Wladimir Ilitch (2019a). “A revolução proletária e o renegado Kautsky”. In: _____. **Democracia e luta de classes**. São Paulo: Boitempo, p. 63-153.

_____. (2011). **Cadernos sobre a dialética de Hegel**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. (2019b). “Como enganar o povo com as palavras de ordem da liberdade e da igualdade”. In: _____. **Democracia e luta de classes.** São Paulo: Boitempo, p. 25-61.

_____. (2017). **O Estado e a revolução: a doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução**. São Paulo: Boitempo.

LÉRY, Jean de (2007). **Viagem à Terra do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia.

LÉVY, Bernard-Henri (2001). **O século de Sartre**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1996). **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras.

LOCKE, John (2015). “Ensaio sobre o entendimento humano – Livro II, Capítulo 27: Da Identidade e Diversidade”. Trad.: Flavio Fontenelle Loque. **Sképsis**, n. 12, p. 169-188.

LOSURDO, Domenico (2018). **O marxismo ocidental: como nasceu, como morreu, como pode renascer**. São Paulo: Boitempo.

LÖWITH, Karl (2014). **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX – Marx e Kierkegaard**. São Paulo: EDUNESP. Edição alemã (1969): **Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts**. Stuttgart: Fischer Verlag.

_____. (1991). **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70.

LÖWY, Michael (2002). **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes.

LUKÁCS, György (2003). **História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1979). **Ontologia do Ser social – A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas.

LUXEMBURGO, Rosa (1976). "El socialismo y las iglesias". In_____. **Obras escogidas**. Buenos Aires: Pluma, p. 139-159.

MACHADO, Antônio de Alcântara (2020). **Geração revoltada**. Lisboa: Oca editorial.

MACKAY, John Henry (2010). **Max Stirner: his life and his work**. California: Peremptory Publications.

MAINE DE BIRAN, Pierre (1966). "Essai sur les fondements de la psychologie". In: _____. **Œuvres choisies**. Paris: Aubier.

MANNHEIM, Karl (1982a). **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

_____. (1982b). "O significado do conservantismo". In: FORACCHI, M. (Org.). **Karl Mannheim: Sociologia**. São Paulo: Ática, p. 107-136.

MARCUSE, Herbert (2004). **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. São Paulo: Paz e Terra.

MARINETTI, Filippo Tommaso (1923). **I Manifesti del futurismo, lanciati da Marinetti [et al.]**. Edição fac-simiar. Firenze: Edizioni di Lacerba.

MARX, Karl (2010a). "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução". In: _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, p. 145-157. Edição alemã em (1981): **Marx/Engels Werke (band 01)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 378-391.

_____. (2012). **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1987): **Marx/Engels Werke (band 19)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 11-32.

_____. (2018). **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1968): **Marx/Engels Werke (Ergänzungband: Schriften bis 1844 – Erster Teil / band 40)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 257-373.

_____. (2020). "Glosas marginais ao *Tratado de economia política* de Adolph Wagner". In: **Últimos escritos econômicos: anotações de 1879-1882**. São Paulo: Boitempo, p. 27-81.

_____. (2011a). **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1983): **Marx/Engels Werke (band 42)**. Berlin: Dietz Verlang.

_____. (2009). **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1968): **Marx/Engels Werke (Ergänzungband: Schriften bis 1844 – Erster Teil / band 40)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 465-588.

_____. (1978a). "Marx an Engels (in Manchester) – 16.Januar 1858". In: **Marx/Engels Werke (band 29)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 259-261.

_____. (1974a) "Marx an Engels (in Manchester) – 19.Dezember 1860". In: **Marx/Engels Werke (band 30)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 130-131.

_____. (1974b) "Marx an Engels (in Manchester) – 18.Juni 1862". In: **Marx/Engels Werke (band 30)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 248-249.

_____. (1965) "Marx an Engels (in Manchester) – 7.August 1866". In: **Marx/Engels Werke (band 31)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 247-249.

_____. (1978b). "Marx an Ferdinand Lassalle (in Berlin) – 31.Mai 1858". In: **Marx/Engels Werke (band 29)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 560-561.

_____. (1963a). "Marx an Ludwig Feuerbach (in Bruckberg) – 11.August 1844". In: **Marx/Engels Werke (band 27)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 425-428.

_____. (1963b). "Marx an Joseph Weydemeyer (in New York) – 05.März 1852. In: **Marx/Engels Werke (band 28)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 503-509.

_____. (2017a). "Marx a P. V. Ánnenkov – 28.Dezembro de 1846". In: _____. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo, p.187-196. Edição alemã em (1963): **Marx/Engels Werke (band 27)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 451-463.

_____. (2017b). **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Boitempo. Edição francesa (1922): **Misère de la philosophie**. Paris: Marcel Giard.

_____. (2017c). **O Capital: crítica da economia política – livro I**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1962): **Marx/Engels Werke (band 23)**. Berlin: Dietz Verlang.

_____. (2011b). **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo.

_____. (2017d). **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. São Paulo: Boitempo.

_____. (2010b). **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo.

_____. (2007). "Teses ad Feuerbach". In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, p. 533-535. Edição alemã em (1978): **Marx/Engels Werke (band 03)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 05-07.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich (2007a). **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1978): **Marx/Engels Werke (band 03)**. Berlin: Dietz Verlang.

_____. (2009). **A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica (contra Bruno Bauer e consortes)**. São Paulo: Boitempo.

_____. (2007b). **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo. Edição alemã em (1977): **Marx/Engels Werke (band 04)**. Berlin: Dietz Verlang, p. 459-493.

MAUSS, Marcel, HUBERT, Henri (2013). **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify.

MEDEIROS, Tiago (2020). **Raízes da institucionalidade: uma tipologia filosófica e uma contribuição teórica**. Tese de Doutorado, Orientador: José Crisóstomo de Souza, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, FFCH – UFBA.

MELLO, Ivan Maia de (2007). "A antropofagia oswaldiana como filosofia trágica". **Cadernos Nietzsche**, n. 23, p. 59-74.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2006). **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2011). **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

MERQUIOR, José Guilherme (2015). **Formalismo e tradição moderna: o problema da arte na crise da cultura**. São Paulo: É Realizações.

_____. (2014). **O liberalismo – antigo e moderno**. São Paulo: É Realizações.

_____. (2018). **O marxismo ocidental**. São Paulo: É Realizações.

_____. (1990). "O outro Ocidente". **Presença: Revista de Política e Cultura**, n. 15, p.69-91.

MIRANDA, José Bragança de (2004). "Stirner: o passageiro clandestino da história". In: STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade** (Posfácio). Lisboa: Antígona, p. 297-339.

MOGGACH, Douglas (2010). **Hegelianismo, Republicanismo e Modernidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

_____. (2005). "Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer". In: MOGGACH, Douglas (Org.), **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 114-135.

_____. (2003). **The philosophy and politics of Bruno Bauer**. Cambridge: Cambridge University Press.

MONTAIGNE, Michel de (2004). "Ensaios". In: **Montaigne (Volume 1) – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural.

_____. (2005). "Ensaios". In: **Montaigne (Volume 2) – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural.

MORAES, Rubens de (1922). “Aos homens de experiência”. In: **KLAXON**. Edição facsimiar. Ano I, n. 5, São Paulo, setembro, p. 9-10.

MOUNIER, Emmanuel (1964). **O personalismo**. Santos: Livraria Martins Fontes Editora.

MOURA, Mauro C. B. (2004). **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade**. Porto alegre: EDIPUCRS.

MUNANGA, Kabengele (2019). **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional *versus* identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica.

NIETZSCHE, Friedrich (2012a). **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2005). **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2011). **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2006). **Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2009). **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008). **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2012b). “Fragmentos póstumos (verão de 1872 – outono de 1873)”. Seleção e tradução de Fernando de Moraes Barros In: _____. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, p.55-92.

_____. (1999). **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe [KSA]**. Org.: Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlin/München: Walter de Gruyter/ dtv (2ª ed).

_____. (2016). **O Anticristo: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2017). **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra.

_____. (2012c). **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra.

NUNES, Benedito (2011). “Antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, Oswald de, **A utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, p. 07-56.

_____. (1979). **Oswald Canibal**. São Paulo: Editora Perspectiva.

OAKESHOTT, Michael (2018). “Ser conservador”. In: _____. **Conservadorismo**. Belo Horizonte: Âyiné, p. 176-235.

OITICICA, Hélio (2019). **Experimentar o experimental**. Lisboa: Oca Editorial.

ORNELAS, Rodrigo (2011). "Gênero e Indivíduo em Ludwig Feuerbach". In: REDYSON, Deyve; CHAGAS, Eduardo F. (Orgs.), **Ludwig Feuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: Nova Harmonia, p. 175-188.

_____. (2010). "Max Stirner e o Liberalismo Humano: crítica a Bruno Bauer". **Ideação (UEFS)**, v. 23, p. 131-148.

_____. (2015). "Max Stirner, os limites do sujeito na esquerda hegeliana e um ponto de virada na filosofia". **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UnB)**, v. 3, n. 2, p. 159-170.

_____. (2020). "Oswald de Andrade, leitor de Nietzsche: Genealogia, catequese e antropofagia". **Cadernos Nietzsche**, v. 41, n. 3, p. 220-234.

_____. (2018). "Para uma leitura (modernista) de Max Stirner". **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade (USP)**, v. 23, n. 1, p. 27-40.

ORTEGA Y GASSET, José (1966). "Meditaciones del 'Quijote'". In: _____. **Obras completas – Tomo I (1902-1916)**. Madrid: Revista de Occidente, p. 309-400.

OTTO, Rudolf (2017). **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes. Edição alemã (2014): **Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen**. München: C.H.Beck.

PASTA JR, José Antônio (1999). "O romance de Rosa – temas do *Grande sertão* e do Brasil". In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 55, p. 61-70.

PATERSON, R. W. K. (1996). "*Der Einzige* and *L'être et le néant*". In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L'Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, p. 507-518.

PAULA, Márcio Gimenes de (2009). **Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard**. São Paulo: Paulus.

PENZO, Giorgio (1996). "Interpretazione Esistenziale di Stirner e La Polemica Stirneriana con Marx". In: INSTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA (Vários Autores), **Max Stirner e L'Individualismo Moderno**. Napoli: Cuen, p. 487-506.

_____. (1999). **Invito al Pensiero di Stirner**. Milano: Mursia.

PINTO, Álvaro Vieira (1960). **Consciência e Realidade Nacional – vol. 2**. Rio de Janeiro: ISEB.

_____. (1959). **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: ISEB.

_____. (2005a). **O conceito de tecnologia – vol. 1**. Rio de Janeiro: Contraponto.

PLEKHANOV, Gueorgui V. (2009). Anarchism and Socialism. Amsterdam: MetaLibri.

_____. (1978). **Os princípios fundamentais do marxismo**. São Paulo: Editora Hucitec.

PREZZOLINI, Giuseppe (1908). **Cos'e Il Modernismo?** Edição fac-simiar. Milano: Fratelli Treves.

RANK, Otto (2015). **O mito do nascimento do herói: uma interpretação psicológica dos mitos**. São Paulo: Cienbook.

RENAN, Ernest (1997). "Que é uma nação?". Trad.: Samuel Titan Jr. **Plural (Sociologia, USP)**, n. 4, p. 154-175.

RIBEIRO, Darcy (1995). **O Povo Brasileiro**. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (1975). **Teoria do Brasil (Estudos de antropologia da civilização, IV: Os brasileiros, livro I)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2008). **Utopia Brasil**. São Paulo: Hedra.

RICŒUR, Paul (2014). **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

RISÉRIO, Antônio (2020). "Milenar & contemporâneo". In: _____. **Textos tropicais**. Lisboa: Oca editorial.

ROCHA, Glauber (2008). "Tropicalismo, antropologia, mito, ideograma". In: Tropicália – Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

ROCHA, João Cezar de Castro (2011). "Uma teoria de exportação? Ou: 'Antropofagia como visão do mundo'". In ROCHA, João Cezar de Castro, RUFFINELLI, Jorge (Orgs). **Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena**. São Paulo: É Realizações, p.647-668.

RORTY, Richard (2000a). "A filosofia e o futuro". In: _____. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Cristina Magro e Antônio Marcos Pereira (Orgs). Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 125-142.

_____. (2007). **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes. Edição em inglês (1995): **Contingency, irony, and solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2000b). "Ética sem obrigações universais". In: _____. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Cristina Magro e Antônio Marcos Pereira (Orgs). Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 93-123. Edição em inglês em (1999): **Philosophy and Social Hope**. Harmondsworth: Penguin.

_____. (2000c). "Um mundo sem substâncias ou essências". In: _____. **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Cristina Magro e Antônio Marcos Pereira (Orgs). Belo Horizonte: Ed. UFMG, p. 53-92. Edição em inglês em (1999): **Philosophy and Social Hope**. Harmondsworth: Penguin.

_____. (2002). "Unger, Castoriadis e o romance de um futuro nacional". In: _____. **Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos filosóficos, vol. 2**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 237-253.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2005a). “Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens”. In: **Rousseau II – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, p. 05-163.

_____. (2005b). “Do contrato social – ou Princípios do direito político”. In: **Rousseau I – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, p. 27-243.

_____. (1995). **Emílio ou Da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

SAFRANSKI, Rüdiger (2017). **Nietzsche: biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração.

SANTIAGO, Silviano (1987). “Permanência do discurso da tradição no modernismo”. In: BORNHEIM, Gerd, (et al) **Cultura Brasileira: Tradição/Contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 111-145.

SARTRE, Jean-Paul (2002a). **Crítica da razão dialética: precedido por Questão de método**. Rio de Janeiro: DP&A

_____. (2012). **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes. Edição francesa (1996): **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Gallimard.

_____. (1997). **O ser e o nada - ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes.

_____. (1978). “Questão de método”. In: **Sartre – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, p. 109-191.

_____. (2002b). **Saint Genet: ator e mártir**. Petrópolis, RJ: Vozes.

SARTRE, Jean-Paul et al. (1985). **Marxismo e Existencialismo (controvérsia sobre a dialética)**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

SCHELLING, Friedrich W. J. von (1973). “Castas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo”. In: **Fichte/ Schelling – Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, p. 177-211. Edição alemã em (1914): **Briefe über Dogmatismus und Kritizismus**. Leipzig: Felix Meiner.

SCHNEIDER, Delmar E., (2003). “Meditações sobre fé e saber entre a teologia católica e a dialética de Hegel”. In: SALLES, João Carlos (Org.), **Filosofia e consciência social: homenagem a Ubirajara Dórea Rebouças**. Salvador: Quarteto, p. 71-93.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1998). **As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras.

SCHWARTZ, Jorge (1983). **Vanguarda e Cosmopolitismo**. São Paulo: Perspectiva.

_____. (2008). **Vanguardas Latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos**. São Paulo: EDUSP.

SCHWARZ, Roberto (1987). “Nacional por subtração”. In: BORNHEIM, Gerd, (et al) **Cultura Brasileira: Tradição/Contradição**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 91-110.

SERRÃO, Adriana (2013). “A pergunta de Feuerbach a Stirner: ‘Que significa *ser um indivíduo*?’”. In: **Philosophica (Universidade de Lisboa)**, n. 41, p. 97-108.

SILVEIRA, Éder (2007). ***Tupi or not tupi*: nação e nacionalidade em José de Alencar e Oswald de Andrade**. Tese de Doutorado, Orientador: Francismo Marshall, Programa de Pós-Graduação em História, IFCH – UFRGS.

SOUZA, José Crisóstomo de (2005a). “A filosofia como coisa civil”. In: _____. **A filosofia entre nós**. Ijuí: Ed. Unijuí, p. 17-85.

_____. (1997). “A Metamorfose do Cristianismo em Ludwig Feuerbach”. **Ideação (UEFS)**, v. 1, n. 1, p. 13-29.

_____. (1993). **A Questão da Individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. (1992). **Ascensão e Queda do Sujeito no Movimento Jovem Hegeliano**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA.

_____. (2017). “A teologia de Marx explicada às crianças”. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UnB)**, v. 5, n. 2, p. 193-234.

_____. (2013). “Consideração tempestiva I: Nietzsche como jovem hegeliano e *maître-à-penser*”. **Cadernos Nietzsche**, v. 32, p. 73-108.

_____. (2005b). “Introdução aos debates Rorty & Habermas: Filosofia, pragmatismo e democracia”. In: _____. (Org). Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas. São Paulo: EDUNESP, p. 13-49.

_____. (2005c). “Marx and Feuerbachian Essence: Human Essence in Historical Materialism”. In: MOGGACH, Douglas (Org.), **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 242-260.

_____. (1991). “Marx, indivíduo e subjetividade”. **Caderno CRH**, n. 15, p. 70-90.

_____. (2018). “O antiplatonismo prático de Max Stirner: apropriação pessoal vs. emancipação humana”. **Revista Dialectus (UFC)**, n. 12, p. 163-208.

_____. (2001). “O ateísmo anti-humanista e anti-feuerbachiano de Max Stirner”. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 03, p. 53-72.

_____. (2015) “O mundo bem nosso: antirrepresentacionismo poiéticopragmático, não linguístico”. **Cognitio**, v. 16, n. 2, p. 335-360.

_____. (2005d) “Ordem Lógica e Ordem Histórica, em Hegel e em Marx”. **Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos**, v. 2, n. 2/3, p. 100-120.

_____. (2012). “Para uma Crítica ao (Não-)Pragmatismo de Marx”. **Cognitio**, v.13, n.1, p. 115-144.

_____. (2010). “Unger, pragmatismo romântico e democracia radical”. **Ideação (UEFS)**, v.23, p. 115-129.

SOUZA, José Crisóstomo de, MARGUTTI, Paulo (2019). “Paulo Margutti & José Crisóstomo de Souza sobre o artigo ‘Nota sobre linguagem e realidade, práticas e coisas’ (debate)”. **Cognitio**, v. 20, n. 1, p.150-158.

SPENLÉ, Jean-Édouard (1963). **O pensamento alemão: de Lutero a Nietzsche**. Coimbra: Arménio Amado.

SPINOZA, Benedictus de (2014). **Obra completa IV – Ética e Compêndio de gramática da língua hebraica**. São Paulo: Perspectiva.

STADEN, HANS (2017). **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre: L&PM.

STALIN, Josef (1953). “Sobre el materialismo dialectico y el materialismo histórico”. In: **Stalin – Obras (tomo XIV)**. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 54-68.

STEPELEVICH, Lawrence (2005). “Hegel and Stirner”. In: MOGGACH, Douglas (Org.). **The Left Hegelians: New Philosophical and Political Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1999). **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books.

STIRNER, Max (1979a). “Arte e Religião”. In: _____. **Textos Dispersos**. Lisboa: Via Editora. p. 95-110. Edição alemã em (1914): MACKAY, John Henry (Org.). **Max Stirner’s Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. “Der Einzige Und Sein Eigentum” Aus Den Jahren 1842-1848**. Berlin: Bernhard Zack.

_____. (1979b). “O falso princípio da nossa educação”. In: _____. **Textos Dispersos**. Lisboa: Via Editora. p. 63-93. Edição alemã em (1914): MACKAY, John Henry (Org.). **Max Stirner’s Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. “Der Einzige Und Sein Eigentum” Aus Den Jahren 1842-1848**. Berlin: Bernhard Zack.

_____. (2009). **O Único e a sua Propriedade**. São Paulo: Martins Fontes. Edição alemã (2008): **Der Einzige und sein Eigentum**. Stuttgart: Philip Reclam.

_____. (1978). “Stirner’s Critics”. In: **The Philosophical Forum**, Boston, Massachusetts, vol. 8, nº 2-4, p. 66-80. Edição alemã em (1914): MACKAY, John Henry (Org.). **Max Stirner’s Kleineres Schriften: Und Seine Entgegnungen Auf Die Kritik Seines Werkes. “Der Einzige Und Sein Eigentum” Aus Den Jahren 1842-1848**. Berlin: Bernhard Zack.

STRAUSS, David (1999). “The Life of Jesus Critically Examined”. In: STEPELEVICH, Lawrence. **The Young Hegelians: An Anthology**. New York: Humanity Books, p. 21-51.

TAYLOR, Charles (2014). **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: É Realizações.

TELES, Gilberto Mendonça (2009). **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas metalinguísticos, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972**. Petrópolis: Vozes.

TODOROV, Tzvetan (2010). **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

TOLEDO, Caio Navarro de (1997). **ISEB: fábrica de ideologias**. Campinas: Ed. UNICAMP.

TOURAINE, Alain (1994). **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes.

UNAMUNO, Miguel de (2007). "Sobre la filosofía española [diálogo]". **Ensayos (Obras completas - vol. XVIII)**. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, p. 639-654.

UNGER, Roberto Mangabeira (1999). **Democracia realizada: a alternativa progressista**. São Paulo: Boitempo.

_____. (1973). "O estruturalismo e o futuro das ciências sociais". **Tempo Brasileiro**, n. 15/16, p. 97-102.

_____. (2020). **O homem despertado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2008). **O que a esquerda deve propor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1998a). **Paixão**. São Paulo: Boitempo.

_____. (1998b). "Rebeldia nacional". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 21 jul. 1998, Opinião.

VAZ, Henrique C. de Lima (2012). **Raízes da Modernidade – Escritos de Filosofia VII**. São Paulo: Edições Loyola.

_____. (1966). "O absoluto e a história". In: **Paz e Terra**, ano I, n 2, Rio de Janeiro, p. 61-93.

VELOSO, Caetano (2008). **Verdade Tropical**. São Paulo: Companhia das Letras.

VIEIRA, Antônio (2014). **Sermões – Tomo I**. São Paulo: Hedra.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2007). **Viveiros de Castro – Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

_____. (2015). **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify.

_____. (2016). "Prefácio". In: AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia – Palimpsesto Selvagem**. São Paulo: Cosac Naify.

WINNICOTT, Donald W. (2019). **O brincar e a realidade**. São Paulo: Ubu Editora.

WISNIK, José Miguel (2004). "Cultura pela culatra". In: _____. **Sem receita**. São Paulo: Publifolha, 107-120.

Obras literárias mencionadas:

ANDRADE, Mário de (1980). **Poesias completas I**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.

ASSIS, Machado de (2007). "A igreja do diabo". In: **50 contos – Machado de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 183-190.

BERLIN, Lucia (1977). **A Manual for Cleaning Ladies**. Washington, DC: Zephyrus Image.

CERVANTES, Miguel de (2016). **Dom Quixote de la Mancha – vol. I**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

GOETHE, Johann Wolfgang von (2016). **Fausto: uma tragédia – Primeira parte**. São Paulo: Editora 34. [Edição bilíngue].

MATOS, Gregório de (2011). **Antologia**. Porto Alegre: L&PM.

PESSOA, Fernando. "O banqueiro anarquista". In: _____. **O banqueiro anarquista e outros contos escolhidos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p.169-196.

POMPÉIA, Raul (s/d). **O Ateneu**. São Paulo: Klick Editora (Estadão)

RIMBAUD, Arthur (2009). **Œuvres et lettres (1868-1875)**. Paris: Gallimard.

ROSA, João Guimarães (2019). **Grande sertão: veredas – "O diabo na rua, no meio do redemoinho..."**. São Paulo: Companhia das Letras.

SALOMÃO, Waly (2014). **Poesia total**. São Paulo: companhia das Letras.

Dicionários de línguas antigas consultados:

FERREIRA, Antônio Gomes (1976). **Dicionário de Português-Latim**. Porto: Porto Editora.

GINGRICH, Felix Wilbur (1993). **Léxico do Novo Testamento – Grego / Português**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova.

LIDELL, Henry G., SCOTT, Robert (1996). **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon.

NAVARRO, Eduardo de Almeida (2013). **Dicionário de Tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil**. São Paulo: Global.

STRONG, James (2002). **Dicionário Strong Hebraico-Aramaico-Grego**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.