

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A DESSACRALIZAÇÃO DA CULTURA EM MAX STIRNER

HILTON LEAL DA CRUZ

SALVADOR -BA

HILTON LEAL DA CRUZ

**A DESSACRALIZAÇÃO DA CULTURA EM MAX
STIRNER**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa em filosofia política, da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia Política.

Orientador: Prof. José Crisóstomo de Souza

**PPGF
SALVADOR-BA
2011**

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador José Crisóstomo de Souza pelo incentivo, franqueza e disposição para o intercurso dialógico, fonte de esclarecimentos, motivação e críticas sem as quais esse trabalho seria inviável.

Aos colegas e amigos Jeudy Aragão, Orlando Guerra, Tiago Medeiros, Mariana Lins e Ricardo Andrade, pelo estímulo e auxílio com a leitura dos esboços de alguns dos trechos produzidos durante o desenvolvimento desta pesquisa, bem como pelas argutas observações acerca de alguns elementos da mesma.

A minha família, em particular à minha esposa Deni Carvalho e minha filha Indra Azevedo, que de inúmeras maneiras tornaram possível essa realização.

RESUMO

A dissertação tem por objeto a dessacralização da cultura no pensamento de Johann Kaspar Schmidt, mais conhecido pelo pseudônimo de Max Stirner (1806-1856). Recorrentemente abordada sob o viés anarco-individualista a obra de Max Stirner possui afinidades com o existencialismo que não deixaram de ser percebidas por autores como Henri Arvon, Martin Buber e Albert Camus. Contudo, mesmo essas abordagens mais propriamente filosóficas da obra do autor deixam de capturar um aspecto, crucial na minha opinião, para a compreensão do caráter específico da mesma: a sua natureza crítico-cultural. É esse aspecto e sua relação com o modo de desenvolvimento argumentativo exposto no livro *O Único e sua Propriedade* que a dissertação aborda através da análise das três etapas de sua efetivação: as dessacralizações da individualidade, da linguagem e do vínculo social. Para Stirner, a cultura moderna apresenta-se em um duplo aspecto; por um lado representa uma relativa emancipação em relação aos laços naturais, assim como à dependência imposta pela tradição e pelos costumes, mas por outro lado impõe uma dependência ainda maior em relação à razão, ao pensamento, à verdade e à lei moral. A duplicação do mundo em um mundo de essências e um mundo de aparências bem como a desvalorização de tudo que se encontra marcado pelo signo da particularidade e da corporeidade são resultados que Stirner considera inevitáveis da cultura moderna em sua proposta de Esclarecimento. Em função das nefastas conseqüências de tal depreciação da “carne” e duplicação do real que redundam em uma completa “espiritualização do mundo”, é que Stirner indica a necessidade de uma dessacralização emancipatória dos aspectos essencialistas/idealistas da Modernidade. Seria preciso “dissolver” a aparente auto-subsistência de certos pensamentos submetendo-os aos meus interesses e pulsões, submetendo o “poder do espírito”, “degradando-o” à condição de “*spectro*” e reduzindo desse modo o seu poder sobre mim à condição de “mera *obsessão*”. Apenas através dessa “heresia” o espírito poderia ser “desconsagrado” e então eu faria uso dele a meu “bel-prazer. A realização de tal proposta cumpre-se em três etapas, cada uma das quais analisada na dissertação: a dessacralização da individualidade, da linguagem e da sociedade. O propósito é demonstrar que o resultado visado pelo autor é a deflação do modo de lidarmos com nossos pensamentos, pretendendo com isso promover uma valorização de muito do que a cultura moderna teria depreciado.

ABSTRACT

The paper's subject is the "desecration" of culture in the thought of Johann Kaspar Schmidt, better known by the pseudonym of Max Stirner (1806-1856). Repeatedly addressed under the guise of anarchist individualist Max Stirner's work has, however, affinities with existentialism, as perceived by authors such as Henri Arvon, Martin Buber and Albert Camus. However, even those approaches more specifically philosophical fail to capture a crucial aspect of the understanding of Stirner's work: its cultural-critic. It is this aspect and its relation to the development of the argument of the author in his magnum opus *The Own and his Property* that the dissertation addresses by examining the three stages of its implementation: the desecration of individuality, language and social bonding. For Stirner, modern culture presents itself under two aspects: on the one hand it represents a relative emancipation from the natural ties, as well as the dependence imposed by tradition and customs. But, on the other hand, it imposes an even greater dependence in relation to the reason, thought, truth and law. The doubling of the world in a world of essences and a world of appearances as well as the devaluation of everything that is marked by the sign of particularity and embodiment are inevitable results that Stirner finds of modern culture in its proposal for clarification. Because of the dire consequences of such a depreciation of the "flesh" and duplication of reality that results in a complete "spiritualized world" is that Stirner indicates the need for an emancipatory desecration of the essentialist aspect of the modernity. One would have to "dissolve" the apparent self-subsistence of certain thoughts by submitting them to one's interests and drives, subjecting the power of the spirit, because "only when I can downgrade it to the condition of the spectrum and reduce your power over me to the condition mere obsession I can see it as secularized, deconsecrated, dedivinized, and then I use it as if it makes use of nature to our will."(STIRNER, 2004, p.80). The approach of this proposal is complied with three steps, each of which is analyzed by the dissertation: the desecration of individuality, language and society. The purpose is to demonstrate that the result intended by the author is a deflation in the way we deal with our thoughts, intending thereby to promote the appreciation of all that modern culture would have depreciated.

LISTA DE ABREVIATURAS

UP *O Único e sua Propriedade*

KS *Kleinere Schriften*

RS *Rezensenten Stirners*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
I - CAPÍTULO	
A DESSACRALIZAÇÃO DA IDENTIDADE.....	17
1'1-Suprassunção em Hegel e apropriação em Stirner.....	18
1'2-Da Suprassunção à fruição: a destruição da casa mal-assombrada.....	29
1'3-A individualidade como processo: uma nova identidade.....	41
1'4-O Corpo e o Ser-Próprio.....	46
II - CAPÍTULO	
A DESSACRALIZAÇÃO DA LINGUAGEM.....	50
2'1-Do pan-logismo de Hegel ao nominalismo de Stirner.....	51
2'2-Linguagem como produção de diferença.....	60
2'3-Uma reabilitação sofisticada do senso comum.....	68
2'4-Um existencialista pragmático.....	73
III - CAPÍTULO	
A DESSACRALIZAÇÃO DO VÍNCULO SOCIAL.....	78
3'1-Revolução em Hegel e rebelião em Stirner.....	81
3'2-Associação como proposta hiper-liberal.....	95
3'3- O empoderamento em lugar da liberdade.....	109
3'4- A Verein como o outro da sociedade.....	114
CONCLUSÃO.....	120
BIBLIOGRAFIA.....	125

INTRODUÇÃO

Resgatada das sombras do esquecimento pelo poeta anarquista John Henry Mackay, a obra de Johann Kaspar Schmidt, mais conhecido pelo pseudônimo de Max Stirner (1806-1856) apresenta um notável contraste entre o pensamento e a vida de seu autor. Fracassado como professor, escritor e negociante, o indivíduo pacato, de modos refinados e elegantes, algumas vezes até confundido com um dandy, produziu no curtíssimo espaço de tempo em que se ocupou da filosofia uma obra considerada por muitos de imenso vigor e originalidade. A disparidade entre um indivíduo que não fazia questão de impor-se nas relações que estabelecia e uma filosofia escrita quase totalmente em primeira pessoa é visível. Mesmo décadas antes da proposta nitzscheana de uma filosofia “a golpes de martelo” *O Único e sua Propriedade*, o único livro inteiramente da autoria de Stirner, provocava escândalo na Alemanha do século XIX, chegando a ser recolhido pelas autoridades, para depois ser liberado sob a argumentação de que era “demasiado absurdo para ser levado a sério.” A essa breve polêmica seguiu-se, contudo, um grande período de esquecimento que apenas em meados século XX foi interrompido pela retomada dos estudos acerca de sua obra, uma retomada que trouxe consigo novamente a pergunta acerca do caráter próprio da filosofia de Max Stirner.

Responder a essa pergunta apresenta algumas dificuldades, começando por aquela que encontramos ao tentar enquadrar suas idéias em alguma das tendências, ou temáticas, que constituem o debate filosófico. Assim como o *Proteus* da mitologia grega o discurso stirneriano tem assumido diversas formas no interior das inúmeras tentativas de captar seu significado e propósito. Tanto quanto nos escapa sua figura, cuja única reprodução que restou foi uma caricatura feita por Friedrich Engels anos depois, a filosofia de Max Stirner parece ter sido elaborada com a intenção de evitar qualquer possível tentativa de enquadramento em uma determinada escola ou tradição. Publicado em 1844, o livro *O Único e sua Propriedade* apresenta-nos o pensamento maduro de Stirner, uma obra inquietante, escrita em tom leve e jocoso e, algo inusitado na história da filosofia, quase totalmente na primeira pessoa. No seu conteúdo explícito, a filosofia de Max Stirner possui afinidades com o pensamento de filósofos como Nietzsche, Kierkegaard, Sartre e outros. Afinidades estas que podem ser explicadas, entre outros motivos, com base na verificação de que todos estes pensadores participam do mesmo

movimento de reação aos aspectos absolutos e anti-individualistas da filosofia de Hegel, sem deixar de ao mesmo tempo expressar, modificados, alguns elementos desta mesma filosofia. Por conta de tal oposição, que em Stirner possui, entretanto, uma inclinação explicitamente política e cultural, o anarquismo é a tradição onde a filosofia stirneriana mais tem sido enquadrada no decorrer dos anos.

Muito tem sido escrito a favor e contra a atribuição de um caráter eminentemente anarquista à obra de Max Stirner. O tom anti-universalista de seu discurso, o resgate de sua obra pelo poeta anarquista Henry Makcay tanto quanto a atitude crítica frente as tendências “comunitárias” características de alguns anarquismos – como o de Kropotkin, por exemplo – torna o texto stirneriano passível de enquadramento tanto como anarquista quanto como não anarquista. No século XX filósofos como Giorgio Penzo, Henry Arvon e Albert Camus, dentre outros, preferiram adotar para leitura desse mesmo texto uma abordagem existencialista¹. Um enquadramento que, no meu entender, satisfaz muito mais determinadas especificidades da obra do filósofo, mas que por outro lado impõe a necessidade de determinar o que exatamente queremos dizer com o termo *existencialismo stirneriano*². O aspecto problemático do uso dessa expressão deriva do fato de que com sua utilização corremos o risco de considerar que a obra em questão oferece algum tipo de postulado ontológico, o que considero um erro

¹ Em seu livro *La Rivolta Esistenziale* Giorgio Penzo afirma a incompatibilidade entre a hipótese da harmonia pré-estabelecida entre os indivíduos, comum a anarquismos como o de Kropotkin, e o postulado stirneriano da radical separação e diferença entre esses mesmos indivíduos. (PENZO, 1981. p.65). Nessa interessante obra Penzo desenvolve uma abordagem do existencialismo stirneriano que o coloca no interior da mesma problemática de autores como Martin Heidegger e Karl Jaspers, propondo-se então a trazer à luz a “*problemática ontológica stirneriana*.” (PENZO, 1981, p.162). Conquanto rica e fértil, a linha de abordagem adotada por Penzo, a qual indica inclusive a relevância dos aspectos relacionais, que constituem o núcleo desta pesquisa, considero inviável a tentativa de enquadrar Stirner como um tipo de filósofo do ser. Adotar o jargão pós-husserliano de Heidegger para descrever o existencialismo stirneriano seria o mesmo, penso, que abordar o pensamento de Heidegger pela via mundanizante, sofisticada e pragmática proposta por Stirner. Ambas as propostas nos levariam a desconsiderar muito do que ambos os filósofos dizem acerca do que estão fazendo ao produzir suas respectivas obras. Em contrapartida, sugiro uma abordagem da filosofia stirneriana no seu encaixe histórico e político, que nos apresenta um discurso que não pretende nada além do que persuadir e mover numa certa direção a roda da cultura. Essa pretensão teria no seu discurso existencialista uma ferramenta cuja eficiência por sua vez estaria vinculada aos aspectos individualistas inerentes à filosofia do esclarecimento que impregnaram a cultura ocidental.

² Utilizarei doravante a expressão existencialista aqui para referir-me aos filósofos que afirmam as seguintes teses: 1- a de que a compreensão, a percepção e o fático não são determinados por uma essência, ou substância no sentido aristotélico, prévio às próprias experiências que os indivíduos vivenciam. 2- a que consiste na conhecida alegação sartreana “de que o homem não é mais do que aquilo que ele faz de si mesmo.” (SARTRE, 1970, p.4)

crasso. Penso que a tarefa de definir o caráter próprio do que chamamos de existencialismo stirneriano deve começar por renunciar à utilização de expressões de cunho ontológico, em um sentido forte, bem como a assunção das problemáticas características da fenomenologia pós-husserliana. Em contrapartida, os aspectos retóricos, relacionais³, políticos (ou anti-políticos) e o projeto de superação de uma abordagem dualista e gnosiológica do nexos indivíduo-mundo deveriam figurar como possíveis aspectos a serem abordados para a compreensão do pensamento deste que tem sido chamado de filósofo do egoísmo.

Com o propósito de estabelecer uma leitura do autor ao mesmo tempo coerente e orientada pelas observações feitas acima, uma leitura que possa dar conta das especificidades do pensamento stirneriano, o texto desenvolve-se a partir de uma análise da relação entre duas expressões que considero cruciais para o desenvolvimento argumentativo stirneriano, são elas *Sagrado (Heilig)* e *Ser-Próprio (Eigenheit)*. A relação entre as duas determina o desenvolvimento da crítica de Max Stirner à noção de *Homem (Mensch)*, às pressuposições do correspondentismo e às concepções políticas do liberalismo que se baseariam nesses elementos. O Sagrado é descrito por Max Stirner como tudo aquilo que se apresenta aos indivíduos como algo estranho, inquietante, que escapa às suas forças, algo de indissolúvel, intocável, e que está acima de toda dúvida.⁴ O Sagrado é também descrito como *Espírito (Geist)*. Segundo o autor são ainda características do Sagrado não nos ser familiar e estar acima de nós sem permitir-nos oposição, como um objeto com o qual entramos em contato e que nos determina as ações, ou como um princípio moral. “Sagrada é, em uma palavra, toda questão de consciência, pois quando se diz *isto é uma questão de consciência* quer-se dizer: isto para mim é Sagrado” (UP, p.94). Para Stirner, o Sagrado manifesta-se, sobretudo em

³ Por *aspectos relacionais* entendo as características de um dado discurso que oferecem uma compreensão do mundo como estando estreitamente dependente em sua determinação dos indivíduos que com este se relacionam, bem como uma descrição da individualidade para a qual as contingências do mundo são cruciais no seu processo de desenvolvimento.

⁴ Utilizamos para a expressão *Heilig* a tradução de *Sagrado*, que é a utilizada por João Barrento (BARRENTO, 2004). A expressão *Eigenheit* é traduzida por Barrento como *Singularidade do Próprio* e *Singularidade Própria*. A tradução inglesa de Steven T. Byington (BYINGTON, 1907) optou por *My Individuality* e *Owner* e a tradução espanhola de Pedro González Blanco (BLANCO, 1976) optou por *Individualidad* e *Particularidad*. Preferimos adotar para esta pesquisa a tradução de *Eigenheit* como *Ser Próprio* por entender que esta é a que melhor esquivava-se a uma interpretação de *Eigenheit* como um predicado e preserva o seu caráter mais genérico, diferenciando-a de *Einzigkeit* que traduziremos como *Singularidade ou Unicidade*.

expressões como, por exemplo, Deus, Verdade, Homem e Liberdade. A expressão maior do Sagrado na modernidade liberal e racionalista seria a noção de “Homem” da modernidade. O Homem é para Stirner um princípio acima dos homens particulares, um “além sublime, um ser superior inatingível, um Deus” (UP, p.187). Um princípio que nega a particularidade do indivíduo concreto, a singularidade deste, obrigando-o a viver segundo deveres morais “sagrados”, a prestar serviço a uma suposta essência.

O Homem seria uma manifestação ainda mais poderosa do Sagrado do que o divino tradicional, porque seria “perfeitamente conforme a nós, porque é o si-mesmo (*Selbst*)” de cada um de nós (UP, p.117). Ao contrário desta noção, as manifestações medievais e antigas do sagrado (A tradição, o Espírito Santo, Deus) preservariam ainda algum caráter de alteridade e arbitrariedade que permitiriam, em alguma medida, o surgimento da oposição ao seu domínio, oposição essa que veio a desenvolver-se dando origem ao que Stirner denomina de Espírito (*Geist*) ou a Razão, como uma força sagrada e uma nova instância de opressão.

O Ser-Próprio (*Eigenheit*), segundo Stirner, é a existência concreta de um dado indivíduo. “O Ser Próprio é toda minha essência, é toda minha existência, sou eu mesmo” (UP, p.204). O Ser-Próprio manifesta-se nas minhas potências criativas, no meu gozo e no meu interesse. Também relacionam-se com a expressão Ser - Próprio noções como Eu-Proprietário (*Eigner*) e Propriedade (*Eigentum*). A relação entre o Sagrado e o Ser-Próprio desenvolve-se em diversos níveis, representados por figuras diversas. No contexto de sua narrativa histórica, Stirner apresenta a noção de Homem como a mais recente versão do Sagrado. O Homem seria para Stirner uma noção central ao liberalismo moderno, à concepção de liberdade sustentada pelos liberais e, uma noção tão importante que “o liberalismo, o socialismo e o comunismo não saberiam passar sem ela”. (SOUZA, 1993, p.24) A dissolução da sacralidade desse Espectro (*Spuk*) (uma das maneiras como Stirner se refere a noção de Homem) pelo Ser-Próprio, conduziria as concepções de individualidade como Unicidade (*Einzigkeit*) e do vínculo social como Associação (*Verein*).

Tais noções da filosofia stirneriana, cuja pretensão de correspondência com a natureza das coisas o autor descarta explicitamente em seu texto, parecem procurar persuadir o leitor a situar toda produção e ação no interior de uma dada relação específica e absolutamente singular entre o eu e o não-eu. Tal relação teria, por sua vez, nas

características peculiares daquilo que Stirner denomina de Fruição (*Genuss*) o seu principal motivo, e são essas características que a oposição entre o Ser-Próprio e o Sagrado torna evidente, bem como o caráter eminentemente secularista dessa posição filosófica. Tanto a estrutura do texto quanto as expressões nele utilizadas funcionariam então como ferramentas para transferir a especulação filosófica do domínio da lógica e da relação esquema conteúdo para o campo da vivência concreta na qual as palavras ganham sentido e função. Portanto, Sagrado e Ser-Próprio seriam, segundo essa leitura, expressões cuja natureza é, sobretudo, instrumental e hermenêutica. Não são palavras cujo significado pode ser delimitado. Sagrado e Ser-Próprio são termos indissociáveis e opostos, cada uma das duas expressões tem seu sentido determinado em relação à outra. O Ser-Próprio expressa-se através da dissolução da estranheza do não eu (o Sagrado) e o Sagrado representa a negação da particularidade e da referência existencial (o Ser-próprio). A relação entre as duas expressões, por sua vez, deve ser compreendida no horizonte da crítica da modernidade elaborada por Max Stirner. Tal crítica, se por um lado procura levar as últimas conseqüências os aspectos emancipatórios da filosofia hegeliana, por outro lado denuncia as tendências “sacerdotais” desta filosofia. Com a crítica a essas tendências, Stirner pretenderia mover a cultura filosófica de seu tempo em uma dada direção, persuadindo-nos a adotar uma atitude secular e “deflacionista” em relação à filosofia e “hiper-democrática” em relação à política, sendo nosso trabalho aqui tentar demonstrar como ambas as demandas são realizadas no pensamento do autor.

A exposição e análise da filosofia stirneriana aqui desenvolvida efetiva-se segundo o seguinte programa. No primeiro capítulo, procuro abordar a concepção de individualidade como um resultado da crítica “dessacralizadora” da modernidade desenvolvida por Stirner. Abordo essa concepção como um elemento de crucial importância para o que tem sido chamado de existencialismo stirneriano. Um existencialismo não epistemológico que se origina da crítica cultural⁵ direcionada contra a modernidade e, sobretudo, contra seus porta-vozes alemães. Faço essa abordagem

⁵ Utilizo a expressão “cultura” no sentido de um conjunto de traços que distinguem uma dada compreensão, compartilhada ou geral, acerca da realidade. Esses traços, ou paradigmas, seriam de um tipo bem específico pois determinariam de modo categórico a avaliação que os indivíduos fazem de si e do mundo que os cerca. Stirner refere-se metaforicamente a cultura como uma “grande tesoura” pois teria por função a “niveação das índoles” e a “domesticação dos caracteres”. Por outro lado ele também reconhece os ganhos e vantagens do desenvolvimento cultural, uma vez que o mesmo amplia o horizonte de nossa fruição.

mediante a contextualização de determinadas concepções de Stirner no interior de certos aspectos da filosofia hegeliana. Essa contextualização serve de introdução à abordagem de noções como *Propriedade (Eigentum)* e *Corpo (Körper)* como termos que visam à dessacralização de aspectos cruciais, para propósitos políticos, da cultura ocidental aspectos como a oposição real-ideal, a idéia de *Desenvolvimento (Entwicklung)* e seu efeito sobre o nosso modo de compreender a identidade humana. A noção de propriedade seria, nessa leitura, a solução stirneriana para o problema de dicotomia real-ideal, uma solução que procura esvaziar o sentido da afirmação de que nós “deveríamos” nos engajar em uma dada tentativa de superação dessa mesma dicotomia. Tal solução, contudo, implica uma redefinição de um outro termo crucial para o debate jovem hegeliano: a noção de desenvolvimento. Tal redefinição é oferecida pelo autor através da descrição do desenvolvimento individual como um processo de autoafirmação diante do não-eu, uma afirmação cujo único motor, ao final, é a fruição. O resultado da substituição de dicotomia real-ideal pela noção de propriedade e a descrição do desenvolvimento como avanço das possibilidades de fruição resultam em uma compreensão da individualidade em chave não gnosiológica, o que seria a própria dessacralização da identidade pretendida por Stirner. Nessa nova identidade a noção de *Corpo* desempenha um papel central, pois este para o autor seria a minha principal referência quase confundindo-se com minha própria individualidade. O corpo seria nessa leitura a autosubsistência, a vida carnal, individual, que criaria ao consumir e “dissolver” a pretensão dos pensamentos a “terem um corpo”, ou seja, a tornarem-se autosubsistentes em meu lugar. Ao propor tal concepção de um “eu-corpóreo” Stirner adota uma descrição aparentemente nova da vida humana, uma concepção cujas vantagens e limites serão abordados no decorrer do capítulo.

No segundo capítulo, em relação a isso tudo, abordo os aspectos lingüísticos explícitos e implícitos que perpassam o pensamento stirneriano. Esses aspectos são analisados a luz da hipótese citada acima de que a filosofia stirneriana caracteriza-se como uma proposta que visa a “dessacralização” da cultura moderna. Essa dessacralização passaria pela reabilitação do senso comum, bem como pela assunção de uma posição radicalmente nominalista. Introduzo essa investigação situando o pensamento stirneriano em relação a “redescrição” hegeliana de noções como conceito, vida etc. Stirner não oferece uma teoria, em sentido forte, da linguagem. Contudo utiliza-se de estratégias nominalistas

que visam a superação dos aspectos “universalistas” da filosofia hegeliana bem como das limitações práticas, os aspectos presumivelmente não emancipatórios, que seriam consequência direta desse mesmo universalismo. Abordo, portanto, o nominalismo stirneriano como uma atitude em face da linguagem que seria congruente e útil para os propósitos políticos (ou anti-políticos) do *Único*. Esse nominalismo seria o substituto lingüístico para o modelo racionalista/pan-logista que perpassa a filosofia hegeliana e permitiria a identificação entre a compreensão dos predicados como entidades auto-subsistentes, que simplesmente “refletem” ou “são a própria realidade”, com a perda de poder sobre os nomes, uma subjugação do criador pela sua criatura. Tal nominalismo possibilitaria, em função da sua descrição da relação de dependência entre a atividade intelectual e o processo de auto-realização individual, uma concepção do conhecimento como prática pura. Essa concepção abriria caminho para a superação da dicotomia entre a vida e a teoria permitindo a compreensão das relações de conhecimento e legitimação como relações de apropriação e persuasão voltadas para a fruição e para a vida. Tomando essa última observação como ponto de partida fazemos uma contraposição entre a abordagem existencialista-metafísica desenvolvida pelos críticos do pensamento de Stirner e a abordagem político-cultural, prática, que assumimos como hipótese de trabalho. Através desse recurso procuro acentuar a congruência entre as posições sofisticado-nominalistas de Stirner e as suas posições acerca do caráter “negativo” da individualidade, que abordo no primeiro capítulo.

No terceiro capítulo, eu apresento a noção de Associação (*Verein*) como o resultado “lógico” das redescrições da identidade e da linguagem oferecidas por Stirner. O pressuposto que assumo é o de que as posições essencialistas, quando aplicadas ao pensamento político tem como pretensão última a fusão entre a vida pública e a vida privada. A afirmação de que existe uma essência partilhada por todos os seres humanos, bem como a convicção de que a linguagem tem como função “descrever” ou “representar” o modo como as coisas realmente são, estariam intimamente associados ao desejo de criar uma sociedade onde as diferenças fossem irrelevantes e onde a vocação social e a igualação fossem os aspectos cruciais da vida de todos. Ao criticar tais posições, Stirner pretende indicar a desejabilidade de uma atitude cautelosa dos indivíduos em relação aos arranjos sociais. A natureza contingente da simetria entre público e privado seria assim o motivo principal da noção stirneriana de associação.

Desse modo, é possível constatar que a estrutura desta dissertação, sua divisão em três capítulos, nada tem a ver com a alegada natureza triádica da dialética hegeliana. Se individualidade, linguagem e sociedade constituem-se como elementos intimamente associados nessa análise deve-se isso, em parte, aos estudos realizados por mim do pensamento do filósofo americano Richard Rorty, particularmente o livro *Ironia Contingência e Solidariedade*, (2007) ao qual devo a sugestão de dividir a crítica da cultura em três seções. As interpretações acerca da natureza da individualidade e da linguagem, ou do conhecimento, são momentos cruciais para a reflexão acerca dos vínculos sociais, pois da determinação da natureza dos dois primeiros depende a natureza do terceiro. Sendo a particularidade e a contingência marcas distintivas da individualidade e da linguagem a sociedade não pode ser compreendida senão como um o resultado de uma convergência acidental de propósitos. Ao contrário, a veneração à linguagem ou a qualquer idéia acerca do que constitui a minha “verdadeira essência” poderia desaguar na compreensão do vínculo social como um fim em si mesmo, algo sagrado. No contexto do pensamento stirneriano a noção de sociedade representa esta última compreensão e em contraposição a esta é que Stirner oferece a noção de Associação. Tal noção não visa, contudo, oferecer um telos, ainda que contingente, ao desenvolvimento histórico nem às práticas sociais como o liberalismo de Richard Rorty pretende fazer com a sua compreensão de uma cultura pós-metafísica. Ao contrário, essa noção exerce simplesmente a função de indicar as relações constituídas entre os indivíduos em função apenas deles mesmos, em contraposição à sociedade, onde os pactos são forjados sob a égide de um terceiro elemento (direito, nação, moral etc.) que funcionaria como um universal.

Assim como nos tópicos tratados nos capítulos anteriores, a concepção de associação em Stirner relaciona-se com o pensamento hegeliano, no sentido de assumir algumas de suas problemáticas, mas, redescrivendo-as e oferecendo soluções diferentes. Os antagonismos que Hegel pretende mediar através da participação no Estado Stirner acredita que seriam melhor resolvidos pela acentuação dos mesmos, a disputa aberta. Stirner tentaria tornar tal idéia razoável através de uma narrativa do desenvolvimento histórico na qual os aspectos indesejáveis da revolução não derivam do individualismo exacerbado, como acreditava Hegel, mas sim do idealismo característico da própria idéia de revolução, bem como do moralismo inerente ao pensamento político do século

XIX. Acompanho a crítica stirneriana a ambos os aspectos do pensamento político hegeliano e jovem hegeliano para chegar a sua proposta de destituição/dissolução das hierarquias que tem norteado essas mesmas formulações acerca do vínculo social. Defendo que com tal dissolução Stirner pretenderia o empoderamento do senso comum, e a produção de um pleno horizontalismo cultural. Orientado por essa hipótese faço a análise da crítica stirneriana das três versões do liberalismo consideradas em sua obra – liberalismo político, social e humano – como introdução para a defesa da tese de que Stirner não propõe uma noção específica de sociedade, mas sim qualquer sociedade que venha a desenvolver-se a partir de pactos forjados pelos indivíduos concretos. Uma concepção que assume os aspectos presumivelmente “vantajosos” dos liberalismos que ele critica, mas que despede o conteúdo positivo, prescritivo, dessas concepções em função do caráter “aberto” da sua definição de gozo (*genuss*). Assim a demanda por poder toma o lugar até então reservado para a demanda pelos princípios de justiça que colocariam todas as pessoas em acordo, ou que “legitimariam” a opressão daqueles que se recusassem a isso. Com a substituição da noção de direito pela noção de poder, o que os seus adversários considerariam conquistas no campo da justiça Stirner considera vitórias na arena da disputa por auto-afirmação. A descrição da individualidade oferecida no primeiro capítulo e as concepções acerca da linguagem desenvolvidas no segundo convergem para tornar razoável essa concepção agonística do vínculo social. A associação de egoístas seria uma regime produtor de uma diversidade e de diferenças (aspectos centrais a concepção de identidade e de linguagem em Stirner) tão grande que acabaria (diminuiria, atenuaria) as conseqüências indesejáveis da oposição. O entendimento, contudo, seria possível em relação à linguagem tanto quanto os contratos seriam possíveis em relação às ações, em função da possível convergência contingente de interesses.

Com a noção de Associação Stirner vincula-se a extensa tradição que se caracteriza pela crítica ao platonismo no campo político e ao mesmo tempo acrescenta a essa tradição a vocação mundana e pragmática que não se recusa a aceitar formulas provisórias de convivência nem determinados compromissos desde que estes não se sobreponham ao autoengajamento. São os elementos formais e possíveis conseqüências dessa proposta aparentemente hiper-liberal que o texto em seguida explora.

CAPÍTULO I – A DESSACRALIZAÇÃO DA IDENTIDADE

O pensamento de Max Stirner possui uma íntima afinidade com a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel. Segundo o filósofo alemão contemporâneo Jürgen Habermas (1990, p.50) foi Hegel “o primeiro filósofo para o qual a modernidade se tornou um problema.” A reflexão crítica acerca dos desdobramentos da Filosofia das Luzes em contraposição às demais fases do desenvolvimento da cultura ocidental é, segundo o autor, uma das mais significativas características do legado hegeliano. O elogio dos aspectos desejáveis, das conquistas da cultura ocidental até o século XIX e a denúncia das limitações dessa época, encontram-se no cerne do pensamento hegeliano, bem como no de Stirner. Contudo, os aspectos da modernidade que Stirner considera desejáveis diferem sobremaneira daqueles que Hegel entroniza em sua dialética. Da mesma forma, a “individualidade indeterminada” que o filósofo do Espírito Absoluto considera uma mera etapa de caráter mediador, necessário, porém transitório, Stirner considera o ponto de partida e de chegada de todo desenvolvimento humano. Entretanto, o modo de conceber tal individualidade na obra desse último, bem como a descrição das relações que ela estabelece com o mundo circundante são modificados de modo radical. Tal modificação constitui o fio condutor desse capítulo.

A relevância desse tópico para compreensão da obra do filósofo baseia-se na idéia de que a descrição da relação indivíduo-mundo, oferecida por Stirner, é um dos elementos mais importantes para caracterização do seu pensamento como um tipo de existencialismo, e também para a percepção dos elementos que o diferenciam de outros existencialistas. A hipótese de trabalho que norteia a argumentação que se segue é a de que a caracterização da individualidade e de suas relações efetivada pelo filósofo é parte de uma estratégia mais ampla, uma estratégia que procura oferecer uma interpretação dessacralizada da modernidade⁶. O existencialismo stirneriano seria o resultado de tal dessacralização que, por sua vez, visaria o empoderamento dos indivíduos “de carne e

⁶ Para Stirner a história resume-se em uma luta contínua contra a dominação do Sagrado (*Heilig*). Várias vezes teriam os homens tentando desfazer o poder de construção que recobre certas manifestações da cultura, “mas aquele gigantesco adversário volta sempre a erguer-se sob outras formas e nomes.” Desde suas manifestação teológicas às suas mais recentes versões filosóficas e racionais, determinadas palavras e ideais persistiriam projetando “missões” e “deveres” sobre nossa vida, o que leva Stirner a concluir que “o espírito ainda não foi desdivinizado, dessacralizado, desconsagrado”. (UP, p. 80) Com sua filosofia Stirner propõe-se a sugerir o caminho para a dessacralização definitiva da modernidade.

osso” frente ao domínio das abstrações, “dos fantasmas e dos poderes superiores” (UP, p.16), através de um discurso que não pretende oferecer a “verdade” sobre o que somos, mas sim, através da persuasão, modificar a maneira como nos referimos a nós mesmos⁷. Não se trata, portanto, de substituir uma idéia do que somos por uma outra que melhor corresponda a nossa essência, mas antes desfazer a pretensão de autosubsistência de qualquer pensamento sobre mim mesmo, dissolvendo-o, nas minhas pulsões e interesses. Aí então “poderei vê-lo como dessacralizado, desconsagrado, desdivinizado, e eu então faria uso dele como faço uso da natureza, a meu bel-prazer.” (UP, p. 81) Essa dessacralização seria a atividade do “Ser-Próprio (*Eigenheit*) que não conhece o mandamento da fidelidade, da dependência, etc.” (UP, p.187) atividade da qual a escrita stirneriana não apenas oferece um relato, mas também representa uma das muitas formas de ser levada a cabo.

Seguindo essa proposta, portanto, abordo o pensamento de Max Stirner a partir de alguns desdobramentos da filosofia hegeliana. Com isso pretendo favorecer uma compreensão tanto da gênese de determinadas noções do autor em questão, quanto da articulação lógica dessas noções no interior de sua obra. Essa contextualização, contudo, é feita em caráter meramente introdutório à temática que constitui o núcleo deste capítulo, a dessacralização da identidade. Vinculadas diretamente à proposta de superar tanto o realismo da filosofia feuerbachiana quanto o idealismo da filosofia de Bruno Bauer, as noções de **Propriedade** (*Eigentum*) e de **Corpo** (*Körper*) desempenham em tal proposta de dessacralização um papel central. Esse papel, por sua vez, permitirá por um lado uma nova compreensão do processo de **Desenvolvimento** (*Entwicklung*) humano e por outro uma descrição de nossas identidades em chave não “gnosiológica”.

8

1-Suprassunção em Hegel e apropriação em Stirner.

⁷ Os aspectos retóricos do discurso stirneriano serão abordados mais detalhadamente no segundo capítulo.

⁸ Para Hegel o termo *Entwicklung* refere-se ao desenvolvimento de algo como desdobramento de sua potência interior. (INWOOD, 1997, p. 90). Embora Hegel situe esse desenvolvimento como algo já consumado no seu tempo, entre os jovens hegelianos, a idéia de desenvolvimento seria uma decorrência das concepções aí presentes acerca da “verdadeira essência humana”. Cada uma dessas concepções implicaria um telos para o desenvolvimento humano, ou “uma missão”, para usar um termo do próprio Stirner, um imperativo acerca do modo de realização das verdadeiras potencialidades humanas.

Alguns dos aspectos do Iluminismo receberam do hegelianismo uma leitura muito particular, leitura esta que determinou de forma crucial a visão de mundo, ou *Weltanschauung* como dizem os alemães, da contemporaneidade. Mesmo os elementos que alguns autores consideram como “exageros pan-logistas” do pensamento de Hegel foram cruciais para favorecer um movimento em direção contrária, em direção ao particular e não categorizável, ou a um exame desconfiado dos detalhes lingüísticos inerentes aos processos de universalização.⁹ A filosofia hegeliana tem como uma de suas metas principais a ultrapassagem do que entende como uma dicotomia estabelecida no cerne da filosofia moderna entre pensamento e natureza ou, em sua própria terminologia, entre o Em-Si e o Para-Si. Esse ultrapassamento, interpretado de formas diversas por vários filósofos pós-hegelianos tem, contudo, dois aspectos que considero de maior relevância para nosso estudo. Por um lado a superação dessa dicotomia visa ao resgate das possibilidades do conhecimento voltadas para a apreensão do mundo em sua totalidade e, por outro lado, procura assegurar o que Hegel denomina como “conciliação entre o pensamento e a substância”. Essa conciliação, uma vez consumada, desdobraria diante dos indivíduos a possibilidade da assunção de metas morais encarnadas em instituições existentes. Ao contrário, a ausência de tal conciliação, naquilo que Hegel chama de *Consciência Infeliz* apresenta ao indivíduo um mero *Dever Ser*, impositivos morais na forma de princípios cuja efetivação encontra-se em contradição e oposição permanente com o estado de coisas existente. Esse seria o *dualismo* cuja tarefa de superação encontra-se no cerne do pensamento de Hegel. Tal superação, por sua vez, se dá com base em uma reflexão histórica que considera que “a história se desenvolve não como um menino a quem se corrige, senão como um ser generoso que deixa florescer sua natureza, que se enriquece e amadurece graças as suas experiências pessoais.” (D’HONDT, 1972, p.157)

⁹ O resultado da reação ao absoluto hegeliano para filósofos como o pragmatista norte-americano Richard Rorty teve como uma das conseqüências o fato de que muitos autores passaram a considerar a contemporaneidade sob uma perspectiva sombria, na qual as possibilidades de superação oferecidas pelo mundo através das potências da razão estariam condenadas. A crença iluminista na superação racional de um presumido estado de “minoridade”, foi substituído, segundo Rorty, por uma atitude pessimista (escola de Frankfurt) ou então por uma cientificidade envolvida numa atitude formalista indiferente ao mundo da vida (filosofia analítica). (RORTY, 2007, p. 110).

Segundo a ótica hegeliana, mesmo as ações tidas como egoístas terminam por realizar o Telos imanente a história, entendida como devir do Espírito (*Geist*). “A individualidade do Curso-do-Mundo pode bem supor que só age para si, ou por egoísmo; ela é melhor do que imagina: Seu agir é ao mesmo tempo um agir universal” (HEGEL, 2002, p.275). Semelhante consideração do processo histórico como o desenvolvimento de um ser magnânimo, uma espécie de divindade, que mediatiza e absorve as oposições conduzindo-as à síntese em um nível mais elevado é mais um dos aspectos do pensamento de Hegel que os herdeiros de seu espólio intelectual, os jovens hegelianos, tomaram como uma ameaça aos traços mais individualistas ou aos aspectos revolucionários deste mesmo pensamento.¹⁰ Uma das coisas que separam Stirner dos outros jovens hegelianos é justamente a ênfase do primeiro aspecto citado da obra de Hegel, concomitante com uma crítica mordaz do segundo. A bandeira da revolução, muito em voga no século XIX, por conta das reverberações da revolução francesa será alvo dos ataques lançados no *Único*, mais por sua natureza idealista que por seu poder de dessacralização da ordem vigente. Em um outro momento iremos tratar de forma mais detalhada desta crítica do espírito revolucionário e sua relação com o “individualismo possessivo” na obra do filósofo. Todavia, para benefício estrito da compreensão da dessacralização da identidade desenvolvida pela narrativa stirneriana irei deter-me agora apenas sobre a relação estreita que no meu entender existe entre a demanda por conciliação hegeliana e a noção de *Propriedade* em Max Stirner.

A superação da dicotomia real-ideal ou pensamento-substância em Hegel ocorre numa chave teórica, ou no pensamento. Para Hegel, assim como as exigências do entendimento enclausurado em uma compreensão anistórica do mundo que o cerca estabelecem tal dicotomia, a correta compreensão do Vir-a-ser do espírito se apercebe da sua inevitável dissolução na substância ética de nossas instituições. Em contrapartida, o real com o qual o indivíduo se reconcilia no esquema hegeliano é um real “santificado” (D’HONDT, 1972 p.156). Um real manifesto na história e nas instituições que se desenvolveram em seu desdobramento, mas ao mesmo tempo descrito como algo bem melhor do que aparentemente se apresenta aos indivíduos

¹⁰ Do ponto de vista da crítica jovem hegeliana a identificação entre a história da humanidade e o desenvolvimento necessário do espírito dá lugar, na filosofia de Hegel, à canonização do atual estado de coisas como coroamento desse processo o que implicaria em uma condenação para as expectativas de ultrapassamento da ordem vigente cf. *Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (ENGELS, 1975)

empíricos que nele encontram-se muito mal posicionados. Para seus críticos a explicação idealista de Hegel deixaria de considerar o indivíduo concreto, ao pensá-lo a partir de seu sistema. Vejamos como isso acontece¹¹.

Visando superar as contradições do subjetivismo moderno, Hegel caracteriza a racionalidade, uma potência que segundo Kant seria apenas subjetiva, como um processo também universal e objetivo. Segundo essa descrição, a atuação dos indivíduos sobre a natureza¹² consistiria em um processo dialético que permitiria o desenvolvimento de suas potências através da atividade espiritual e transformadora sobre o *simplesmente dado* ou o não-eu. Por outro lado, o próprio vir a ser desse não-eu, da natureza, é entendido como “um vir-a-ser na direção do Espírito” (HEGEL, 1991, p.63). Por isso cada um deveria pensar a si mesmo não como indivíduo empírico, mas, sobretudo, como membro do Estado, último momento desse mesmo vir-a-ser para o qual espírito e natureza convergem, para aí conciliarem-se, e onde cada um de nós possui a sua essência.

Parece existir uma certa inevitabilidade na compreensão hegeliana da natureza como o *ser-outro* do espírito, o seu “desdobramento” e não o seu oposto, como afirmava Descartes. As outras formas de conceber o real do ponto de vista teórico, e levando em consideração os problemas levantados por Descartes, Hume e Kant, poderiam colocar Hegel no mesmo ponto deste último: uma compreensão da natureza como algo que não se submete inteiramente às exigências do pensar e uma noção de ser humano cuja identidade é constituída, sobretudo, pelo pensamento e pela reflexão teórica. Esse seria o desenho da separação entre os homens e o mundo que Hegel espera superar com o seu sistema. Tal desenho, por sua vez, pressupõe não apenas uma certa compreensão do mundo, mas principalmente uma dada idéia do que somos, uma concepção sobre nossa identidade – e, sobretudo, um desenvolvimento que é também histórico e objetivo.

Várias são as divergências entre as diversas correntes filosóficas que compõem a tradição de crítica à modernidade inaugurada por Hegel, mas em uma coisa a maioria delas concorda: a constituição da identidade humana com base na subjetividade, no pensamento. E é justamente Hegel quem “descobre o princípio dos tempos modernos: a

¹¹ Segundo J. Crisóstomo de Souza o resgate da realidade do ponto de vista do indivíduo concreto seria uma das principais trilhas de desenvolvimento do pensamento jovem hegeliano cf. *Ascensão e Queda do Indivíduo no Movimento Jovem Hegeliano* (SOUZA, 1991)

¹² Caracterizada por Hegel como o próprio “espírito na forma de alteridade”, (HEGEL, 1991, p.63)

subjetividade” (HABERMAS, 1999, p. 27) Essa seria a grande virtude da modernidade, em sua tradução pela filosofia kantiana, e também a sua maior fraqueza. Aqui o pensamento e a razão são concebidos como potências meramente subjetivas enquanto o mundo, como coisa-em-si, é colocado fora do seu alcance. É essa compreensão acerca da racionalidade que nos colocaria em perpetua contradição com os aspectos práticos da existência, pois sua conseqüência direta seria o divórcio entre a teoria e a prática. Para Marcuse (2004, p.31), Hegel teria chegado a convicção de que “enquanto as coisas-em-si estiverem fora do alcance da razão, esta continuará a ser mero princípio subjetivo, privado de poder sobre a estrutura objetiva da realidade” (2004, p.31). É visando a superação da impotência produzida pela dicotomia entre sujeito e objeto que Hegel descreve a razão como o verdadeiro sujeito da história. Através do seu panlogismo ele modifica nossa compreensão da natureza, que ele engloba e incorpora ao processo de desdobramento do *Espírito Absoluto*, mas ao mesmo tempo assume a compreensão eminentemente gnosiológica da identidade humana que herda do kantismo.¹³

A leitura stirneriana da filosofia de Hegel toma o projeto de *Suprassunção* (*Aufhebung*)¹⁴ dos termos que compõem as dicotomias que caracterizam a modernidade como um dos elementos mais representativos do espírito de nosso tempo, projeto este que Stirner chama de *Encarnação do Espírito* (*Verleiblichung des Geistes*) para criticá-

¹³ Algumas interpretações do pensamento hegeliano permitem uma compreensão que dá aos aspectos gnosiológicos da individualidade na *Fenomenologia do Espírito* uma relevância menor. Entre estas podemos citar a de Arthur Kojeve (2002). Tomando como ponto de partida a conhecida dialética do senhor e do escravo, Kojeve coloca Hegel entre os existencialistas contemporâneos ao afirmar que “a fenomenologia de Hegel é existencial como a de Heidegger” (p.37). Kojeve também coloca em destaque o papel do desejo (*Begierde*) como fator eminentemente antropogênico. “Quando sente um desejo, o homem necessariamente tem consciência de si” (p.161). Contudo mesmo na tradução de Kojeve a filosofia hegeliana permanece vinculada a compreensão gnosiológica da individualidade, na medida em que nessa tradução o desejo humano difere do desejo animal “por buscar um outro desejo humano”, esse desejo seria a mola mestra da “luta por reconhecimento”, por si mesma “uma ação cognoscente”. Essa luta colocaria o ser humano, entendido como Consciência de Si, acima da animalidade do mero Sentimento de Si. Mas é justamente sobre esse último que Stirner afirma o movimento do indivíduo entendido como Único. “Trata-se aqui da essência da *auto-valorização do eu* - portanto, também do seu *sentimento de si contra* o Estado” (UP, p.215)

¹⁴ Suprassunção é ao mesmo tempo a anulação de algo em seu aspecto imediato e a sua conservação em um elemento que lhe é superior. “Os estágios iniciais de um processo temporal de desenvolvimento são suprassumidos em um estágio posterior: por exemplo as filosofias mais antigas são destruídas e preservadas na filosofia de Hegel.”(INWOOD, 1997, P.303)

lo em seus traços mais “religiosos”.¹⁵ A proposta hegeliana de resgatar o potencial prático da razão caminha passo a passo com o interesse de preservar os aspectos universais e necessários da razão kantiana. Para Hegel, apenas o domínio do mundo por uma “vontade racional totalizadora e pelo conhecimento” poderia garantir ao homem o “livre desenvolvimento de suas potencialidades.” (MARCUSE, 2004, p. 32) Para Stirner se trataria aí de racionalizar ou “espiritualizar o mundo”, “libertá-lo da ignomínia”, “Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si” (UP, p.283). O empenho nessa meta, ainda que restrito ao campo teórico, faria dos indivíduos verdadeiros “fanáticos do Sagrado”, “loucos de manicômio”, indivíduos atados às suas consciências, “esse grande cárcere”. O estabelecimento da atitude especulativa e teórica como únicas atividades eminentemente humanas e a aspiração por “tornar-se totalmente espírito” são fatores que se encontrariam na raiz dessas “possessões” na Modernidade.

A denúncia stirneriana desses “vícios” (*Sucht*) parece ter como um de seus propósitos dignificar o apreço pelos traços mais individualistas da cultura europeia do século XIX e pela ampliação das possibilidades de fruição idiossincrática nessa mesma cultura, sem canonizar nenhum arranjo social específico.¹⁶ É por isso que a tarefa de criticar a concepção de razão em Hegel sem recair na resignação conformista a um possível contexto indesejável é um dos traços marcantes da maneira como Stirner se opõe a, ou redescreve¹⁷, a meta da conciliação entre pensamento e substância, o que o leva a

¹⁵ Poderíamos ver em um dos escritos de Stirner que precedem o *Único e sua Propriedade*, o breve artigo intitulado *Arte e Religião* uma antecipação da maneira como o filósofo iria desenvolver e levar a sua diluição a temática da alienação e conciliação hegeliana. Neste texto, no qual ainda utiliza-se do jargão da filosofia de Bruno Bauer, Stirner caracteriza o processo histórico e individual de desenvolvimento como uma infundável sucessão dialética, como um movimento de criação-destruição-que-cria. A arte seria o motor desse processo, participando do seu momento criativo através da “figuração do ideal” bem como do seu momento “destrutivo” através da comédia que dissolve a sua criação para trazer a luz uma nova configuração para o Ideal. Desse ponto de vista não haveria nenhuma conciliação a ser feita, a oposição seria inerente a própria vida. Contudo, cabe ressaltar, neste texto o discurso stirneriano ainda traz um resquício essencialista advindo da caracterização da razão como pura negatividade e da auto - consciência como essência humana, tomadas da filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer.

¹⁶ “Eu, recebo agradecido o que os séculos de cultura conseguiram para o meu benefício; não deito nada fora, nem renuncio a nada: eu não vivi em vão.” (UP, p.261) Contudo, tomando a tudo como objeto de fruição e nada como algo com valor em si-mesmo.

¹⁷ A noção de redescritção parece útil para compreender a proposta original do existencialismo stirneriano. Cunhada pelo filósofo norte americano Richard Rorty, a mesma traduz a concepção de que a filosofia, ao invés de consistir em um gradual desvelamento da realidade, se constitui na verdade como um constante rearranjo de palavras e expressões em uma nova ordem e contexto, com finalidades práticas e idiossincráticas. (CALDER, 2003, p.09)

abandonar a própria idéia de uma “meta” ou dever-ser no interior dos processos históricos. Partindo de um pressuposto teórico, em Hegel, tal meta é descrita como a realização da razão, cujo movimento dilui as oposições momentâneas do *Entendimento* (*Verstand*).

A razão ultrapassa semelhantes oposições que se tornariam fixas, e é esse seu único interesse. Isso não significa que se oponha de modo geral a oposição e a limitação; pois a cisão necessária é um fator da vida que se cria opondo-se eternamente, e a totalidade só é possível no seio da suprema divisão. Mas a razão se opõe a fixação absoluta da cisão pelo entendimento, tanto mais quanto os termos opostos absolutamente procedem eles próprios da razão (HEGEL, 1991, p.35).

Todavia, conquanto o método dialético pareça permitir a supressão dessa dicotomia do ponto de vista teórico, outra lhe subjaz: a separação entre ato e potência. A individualidade teria nessa separação o papel de mediador na transição de um ao outro durante o processo de realização da razão. É nesse sentido que Marcuse (2004, p.68) afirma que “a dialética de Hegel esta imbuída da convicção profunda de que todas as formas imediatas da existência – naturais ou históricas- são más, pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser”. Apenas no Estado, tal qual ele o concebe, a tensão entre ato e potência cessaria, pois aí se teria a plena correspondência entre um e outro.

por ser o Estado o Espírito Objetivo (último desdobramento do Espírito), o indivíduo ele mesmo não pode ter verdade, existência objetiva, e vida ética senão enquanto membro do Estado. A união enquanto tal é, ela mesma, o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, pois os indivíduos tem por destino levar uma vida universal (...) O Estado é a realidade efetiva da liberdade concreta (HEGEL, 1991, p.111).

Stirner não detém, dentro do movimento jovem hegeliano, o privilégio da crítica à canonização de uma dada perspectiva ética na figura do Estado. Todavia, sua maneira de opor-se à dicotomia entre ato e potência – que ainda iremos abordar mais minuciosamente - bem como a sua crítica das hipóstases do pensamento moderno, conduzem a conseqüências ímpares no debate jovem-hegeliano¹⁸. Stirner também rejeita

¹⁸ Em carta à sua mãe datada de 17 Dezembro de 1844, Arnold Ruge, jornalista e filósofo jovem hegeliano, membro do grupo de berlinenses auto-denominado de *Os Livres*, grupo do qual Stirner também fazia parte, 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”. Tal entusiasmo, contudo, não dura muito. Três anos depois Ruge aprova de modo entusiástico as ferozes críticas de Kuno Fischer contra Stirner. O

a correspondência hegeliana entre a efetivação das possibilidades da razão e a auto-realização individual. Para o filósofo, com essa identificação “o que se pretende não é a liberdade de movimentos e o valor autônomo da pessoa, do meu eu, mas da razão, o que vem a dar num domínio da razão, na pura dominação” (UP, p. 88). Ou seja, a sujeição ao Estado, último desdobramento da razão, a mais elevada forma de liberdade prescrita pelo sistema hegeliano, seria ao mesmo tempo uma sujeição a um conceito, ou “espectro”. Por outro lado, para Stirner, não é em nome de uma outra concepção de liberdade, como fazem os outros jovem-hegelianos, que iremos alcançar a nossa auto-realização¹⁹. “A liberdade não me dá nada”, a liberdade depende “do modo como eu me sirvo dela” e o empenho pela liberdade nada mais é do que o resultado de um “ponto de vista cristão” (UP, p.128). Acompanharemos mais adiante o ataque lançado por Stirner em direção àqueles que criticam Hegel, não por sua veneração à razão, mas pelo caráter supostamente “conservador” ou “abstrato” de sua concepção de liberdade.

Esquivando-se de tomar o problema da Suprassunção das dicotomias que caracterizam a Modernidade do modo como ele se apresenta para Hegel, o filósofo traduz em outros termos os seus aspectos problemáticos. Stirner opta por condenar a própria afirmação de que existe uma dicotomia entre o real e o ideal (ou uma alienação resultante dessas dicotomias), que *deveria* ser ultrapassada, bem como um *Telos* imanente à ação humana, que não esteja apenas nas cabeças dos padres, pastores e filósofos.²⁰ No

mesmo acontece com Engels, que em um primeiro momento elogia Stirner como o “mais talentoso, em personalidade e energia.” (MACLELLAN, 1996, p.28) para em seguida recuar, uma vez na *Ideologia Alemã* o seu ponto de vista parece partilhar da mesma desaprovação de Karl Marx. Esse movimento de aproximação e recuo, fascínio por sua originalidade e temor diante de suas implicações, é um efeito recorrente da obra de Stirner, um fenômeno que talvez possa ajudar a compreender o silêncio que a tradição filosófica manteve sobre a mesma. Mesmo Jürgen Habermas (1929) em seu estudo arguto e instigante da tradição inaugurada por Hegel refere-se ao movimento jovem hegeliano sem citar Stirner. É justamente tal omissão que permite ao filósofo da racionalidade comunicativa definir a esquerda hegeliana como uma tentativa de “mobilizar o potencial revolucionário da razão”. Apenas em Nietzsche Habermas vai localizar o “ponto de inflexão” que “renuncia a revisão do conceito de razão e abandona a dialética do iluminismo” (op. cit. p.91). Bem, Stirner já havia renunciado à idéia de razão e despedido a dialética do iluminismo em 1844, e justamente por esse motivo recebeu de Kuno Fischer a denominação de “sofista moderno” (um título que para Stirner não deveria ter soado tão pejorativo, ao contrário do que Fischer pretendia).

¹⁹ Acerca da relação entre o pensamento stirneriano e as diversas correntes do liberalismo vale conferir “Elisabetta Castana, Aspetti Del Pensiero Liberale in Max Stirner”, 1996. In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, p. 473.

²⁰ “A oposição entre o ideal e o real é inconciliável, e uma coisa nunca poderá transformar-se na outra: se o ideal se tornasse real não seria o ideal, e se o real se tornasse ideal só existiria este último, mas não o real. A oposição entre ambos só pode ser superada se destruímos os dois. Apenas neste “se”, um terceiro termo, a oposição chegará ao fim.” (UP, p.283) Este terceiro é justamente a noção de Propriedade.

sentido de opor-se a essa mania ele propõe, de um modo inovador na história da filosofia, uma mudança radical acerca de nossa auto-imagem, a sua dessacralização, além da própria diluição do real e do ideal na noção de *Propriedade (Eigentum)*.

Mais à frente analisaremos alguns aspectos da mudança de nossa identidade oferecida em *O Único*. Com relação ao segundo aspecto da proposta stirneriana acima citada, o mesmo desenvolve-se a partir da observação de que a realidade nunca é apenas *simplesmente dada*, pois todo conjunto de circunstâncias implica a referência aos desejos e interesses de quem o vivencia. Cada indivíduo é o centro de seu mundo, e o mundo resume-se apenas àquilo que é para ele. As circunstâncias, ou os contextos, são a *Propriedade* de um determinado indivíduo. Esta, para Stirner, é tudo aquilo com que o indivíduo entra em relação. *Único* e *Propriedade* são termos reciprocamente referidos. Tudo que cerca o indivíduo e entra numa relação absolutamente singular com ele, torna-se sua *Propriedade*. Através do estabelecimento destas relações, do reconhecimento da referência de todo não-eu ao *Ser-Próprio (Eigenheit)* o indivíduo torna-se, ou se reconhece, *Único*. A relação entre ambos se dá com base na busca de auto-afirmação, o que do ponto de vista do indivíduo pode ser compreendido como *Gozo de Si (Selbstgenuß)*. Logo, já não existe um *real* que não esteja submetido à relação absolutamente singular que o indivíduo estabelece e impõe ao mundo, assim como o *ideal* passa a ser visto apenas como um pensamento que se tornou *fixo*, no momento em que dele nos tornamos escravos; em que o tratamos como algo *Sagrado (Heilig)*. Esse é um dos principais argumentos que constituem a defesa do “egoísmo” em *O Único*. Se todo pensamento tem na minha satisfação o seu sentido, devemos então compreender as idéias que se pretendem impessoais e desinteressadas como produtos que se emanciparam de sua razão de ser, no esquecimento de mim mesmo enquanto sua fonte. O retorno a mim²¹, a auto-conciliação, (a única possível) é aqui atingida tão logo eu suprimo a *Idéia Fixa* que me levava a acreditar que a minha separação em relação ao mundo *deve* ser superada, e me contento em tentar “levar vantagem” nessa separação.

²¹ O retorno a si, tema recorrente no *Único*, é parte da elegia do caráter prático das idéias. Tendo na auto-satisfação ou no gozo o motivo de sua produção as idéias existem para serem usufruídas, consumidas, dissolvidas nas pulsões do indivíduo. Retornar a si é simplesmente tratar dessa maneira os pensamentos e demais atividades humanas. “O homem deixou de ser criativo para se tornar *aprendiz* (pelo saber, a investigação, etc.), ou seja, ocupa-se de um *objeto* estável, mergulha no seu estudo e não é capaz de voltar a si próprio. A relação com este objeto é uma relação de saber, de investigação e de fundamentação, etc., e não da sua *dissolução* (para aboli-lo).” (UP, p. 63)

Assim afirmo a precedência do *Ser-Próprio (Eigenheit)* sobre toda sacralização do objeto.

Tal reassimilação se dá com base no reconhecimento da minha *fruição (Genuß)*, como sentido da produção de todo pensamento, do estabelecimento de toda relação. O problema da alienação (*Entfremdung*)²², central à filosofia hegeliana, encontra-se representado aqui pela indicação de uma *mania*, que leva algumas pessoas a esquecerem-se de si mesmas em seus ideais. Não seria exatamente, portanto, uma alienação no sentido de uma mudança de natureza “ontológica”, uma vez que a mudança processa-se no modo através do quais eu estabeleço as minhas relações. Eu continuo egoísta, embora involuntário, quando lido com minha propriedade como se ela possuísse algum tipo de auto-subsistência, quando aceito a minha impotência frente ao mundo como um indicativo de valor. O egoísta involuntário é aquele que “se coloca sempre em primeiro lugar sem, no entanto, se considerar o ser supremo, só serve a si próprio e ao mesmo tempo pensa servir a um ser superior” (UP, p.37) Não se tratando, portanto da alegação de uma inequívoca alienação do sujeito frente ao objeto, como em Hegel, tal argumento visa conduzir ao questionamento acerca do tipo de relação que o eu estabelece com o não-eu, conforme observou Giorgio Penzo. Para este (1981, p.21), a questão da relação é “central ao filosofar stirneriano”, e é no contexto desta questão que a auto-realização é descrita como a auto-afirmação “do sujeito frente ao objeto.”

Contudo, julgo de capital importância uma observação acerca do que se poderia considerar o caráter ambíguo da noção de propriedade em Stirner. Algumas vezes tal noção parece apontar para uma espécie de nominalismo não-gnosiológico,²³ para o qual

²² Em Hegel o termo alienação é empregado de diversas maneiras e com sentidos diferentes. Contudo, no contexto do presente estudo refiro-me apenas a concepção de alienação como “estágio de desunião que emerge de uma simples unidade e que subsequentemente é reconciliado numa unidade superior e indiferenciada” ou “uma perda autêntica de integridade e independência individuais e identificação com a substância universal.” (INWOOD, 1997, P. 46 e 47) Stirner esquiva-se ao reconhecimento de semelhante unidade e, por conseguinte, da perda da mesma. O relato stirneriano oferece uma descrição da vida humana na qual a oposição dos homens ao mundo e uns aos outros é incessantemente renovada. A palavra alienação é utilizada apenas três vezes no *Único e sua Propriedade*. Em duas delas o autor a emprega para descrever a maneira como julgamos a “subtração” de um bem que possuímos por outra pessoa. Na segunda passagem ele utiliza o termo alienação para referir-se a “obsessão do amor” e a “minha impotência frente à sua estranheza e ao seu poder excessivo”. (UP, p.231) Apenas esse último uso da palavra lembra o modo como Hegel a utiliza, mas mesmo aí, trata-se de impor-mo-nos ao que nos domina e não de recuperar uma suposta unidade.

²³ Por possuir o caráter instrumental de uma estratégia argumentativa que visa alcançar um resultado prático, a mudança no nosso modo de lidar com as palavras, chamo a esse nominalismo de não-gnosiológico, mas poderia também chamar de pragmático. Ou seja, penso

toda realidade é realidade justamente porque é constituída por predicados “meus” que a tornam minha propriedade. Nessa leitura a *propriedade* seria o resultado da afirmação dos meus predicados em relação aos objetos que de um modo ou de outro entram em relação comigo.

Todos os predicados dos objetos são afirmações minhas, juízos meus, criaturas minhas. Se elas se quiserem libertar de mim e ganhar autonomia, ou mesmo impor-se, o que tenho a fazer é fazê-las regressar ao seu nada, isto é, a mim, seu criador (UP, p. 264).

Por outro lado a propriedade também aparece no texto como um tipo específico de realidade, aquela que é posta sob o domínio e controle do *Único*, de modo dessacralizado. Como no caso de alguém que tem fome e cansaço e cobiça um alimento ou uma confortável cama que outro possui “Como queres tu então chegar a desfrutar daquelas iguarias e camas? Sem dúvida fazendo delas propriedade tua” (UP, p.127) Ora, nessa passagem Stirner parece reconhecer a existência de entidades “independentes” e devidamente predicadas (como não-minhas!) que ainda não se constituíram como propriedades, uma vez que ele fala em apropriar-se das mesmas, o que colocaria em xeque a concepção anterior - e a mais recorrente no texto – levando-nos a um impasse.²⁴ Uma solução de tal impasse é possível apenas, penso, mediante o retorno ao tipo de abordagem que foi frisada no início deste texto: a abordagem relacional. O movimento de apropriação que constitui o objeto enquanto propriedade visa à dissolução da sacralidade do objeto (ou do não-eu). Se esse objeto é uma palavra ou conceito tal dissolução manifesta-se como resignificação ou interpretação em função das pulsões daquele que a utiliza. Se, por outro lado, esse não-eu é um objeto sensível que de algum modo impõe-se aos desejos e pulsões do *Único*, a dessacralização aparece como o ato de trazê-lo para o seu alcance , ou quando isso não é possível, a disposição de fazê-lo assim que o poder do *Único* seja suficiente para tanto. A diferença de significado da expressão nos dois casos indica duas diferentes áreas da cultura, ou modalidades de ação dentro desta, onde o *Sagrado* pode se manifestar, aquelas que a

que Stirner não afirma que todas as nossas proposições são “verdadeiramente” particulares. Ele apenas formula uma descrição da nossa relação com os predicados visando “promover” e “mover” a relação dos indivíduos com as frases numa certa direção.

²⁴ Agradeço ao Prof. Dr. André Itaparica pela observação acerca do caráter ambíguo desse tópico e de outros em minha pesquisa. Essas observações me levaram a modificar alguns elementos de minha exposição ou a somar outros visando eliminar as incongruências apontadas. Não sei se fui bem sucedido, mas certamente me esforcei para isso.

filosofia clássica convencionou diferenciar pelo nome de teoria e prática²⁵. Nos dois casos Stirner sugere a afirmação do *Ser-Próprio* em relação ao aspecto *sagrado* do objeto. Iremos ainda desenvolver de modo mais minucioso a relação entre as duas expressões.²⁶

A noção de propriedade pretende tornar sem sentido a suposta necessidade de superação da dicotomia entre sujeito e objeto, dicotomia que seria para Hegel o principal problema da modernidade, para em seguida atribuir o aspecto problemático dessa mesma modernidade à crença em “espíritos” como “humanidade”, “razão”, “verdade” etc. A alegada dicotomia, contudo, é o que justifica na filosofia jovem hegeliana a necessidade de engajamento em uma dada postura ética ou teórica para através desse engajamento superá-la. Precisamos, portanto, verificar quais os resultados do abandono da crença nessa dicotomia para a idéia de *desenvolvimento*.

2-Da Suprassunção à fruição: a destruição da casa mal-assombrada

Substituindo a narrativa do desenvolvimento histórico como um movimento de desdobramento do espírito absoluto hegeliano pela idéia de uma progressiva autoafirmação frutiva em relação ao não-eu, Stirner situa no corpo as expectativas de autorealização que Hegel projetava na razão. Vejamos como ele faz isso.

²⁵ Não se trata de afirmar aqui que Stirner reconhece a dicotomia kantiana entre teoria e prática, ou que a sua filosofia oferece uma nova versão dessa dicotomia. Pelo contrário, Stirner procura exatamente questionar a idéia segundo a qual existiria um modo certo e um modo errado de lidar com o mundo; um modo que seria imposto pela própria constituição da realidade. Portanto, para Stirner, valores ou fatos não possuem uma natureza intrínseca e o próprio indivíduo e suas relações específicas é que determinam as suas naturezas. Contudo, Stirner escreve para um público que acredita na existência de tal dicotomia, os Modernos especificamente, e esse público costuma dividir os seus enunciados em juízos de valor e juízos de fato. A noção de propriedade é descrita em ambos os sentidos para mostrar que tanto na relação com nossas ações quanto na relação com nossos pensamentos o que interessa é o “tirar proveito”, é o ato de “deitar a unha.”

²⁶ Acerca da íntima relação entre a noção de propriedade e a crítica da filosofia hegeliana vale consultar Ferri, Enrico, “*Dimensioni della Rivolta in Max Stirner*” em *Individuo e Insurrezione*, Firenze, Editrice Il Picchio, 1992, p. 77).

Para o filósofo, desde o momento em que nasce ou que é *lançado* no mundo o indivíduo vê-se obrigado a desenvolver-se através da resistência ao que lhe vem ao encontro. “porque tudo está centrado em si mesmo e ao mesmo tempo entra em colisão com todo o resto, a luta pela auto-afirmação é inevitável” (UP, p.15) O indivíduo não possui um lugar diferenciado na ordem das coisas; ele apenas procura assegurar-se em um combate que é esse mesmo “estar lançado” de tudo que o cerca. A proposta hegeliana de garantir a liberdade humana com base em uma vontade “racional totalizadora” parece não ter outro significado, desse ponto de vista, senão um anseio demasiado humano de assegurar de uma vez por todas as possibilidades de fruição. Uma vitória definitiva, uma garantia universal da sincronia entre nossos propósitos *legítimos* e a forma como as coisas andam no mundo. “O que se quer – Hegel e os jovens hegelianos – é que mais ninguém tenha dificuldades com as necessidades essenciais da vida, sinta, pelo contrário, alguma segurança quanto a isso” (UP, p.251) Mas aos olhos do adorador do Sagrado esse anseio apresenta-se como outra coisa; como uma “nostalgia” pela espiritualização do mundo. A ausência dessa segurança nega para semelhante *posse* a *legitimidade* do estado de coisas que é objeto de sua consideração. Dessa maneira tal demanda traz consigo um aspecto que condena a própria fruição que procura (mesmo sem o saber); a tentativa de estabelecer um ponto fixo a partir do qual todas as contingências da realidade poderiam ser superadas²⁷. Esquecemos assim que o gozo pontual, o simples e contingente fruir da vida, é o motivo de nossa oposição ao mundo e passamos a reivindicar a *verdadeira vida*, a racionalização da realidade, o que dá origem a uma fuga do que é em direção ao que deve ser. Acompanhemos então o percurso supostamente histórico que Stirner faz para chegar a tais conclusões e quais as suas conseqüências para nossa compreensão da Modernidade e dos seus críticos.

Os antigos debatiam-se com a natureza e as tradições que para eles eram sagradas. A necessidade de superar ambas, e a auto-afirmação advinda dessa superação através do pensamento abstrato conduziram os homens à descoberta do *espírito*. Na verdade suas próprias naturezas tornaram-se espirituais a partir dela. Uma vez atingido esse ponto, a

²⁷ “Para que a Terra se movesse, Arquimedes achava que era necessário uma *posição fora (Standpunkt außerhalb)* dela. Os homens continuaram em busca desta posição, e cada um a assumiu como podia. Esta posição é o *mundo do espírito*. das idéias, dos pensamentos, dos conceitos, das essências, etc.; é o *céu*. O céu é a posição a partir do qual a Terra se move, a vida terrena é observada e... desprezada. Como a humanidade lutou dolorosa e incansavelmente para assegurar o céu, para assumir de forma estável e eterna a posição celestial! (UP, p.56)

história passa a ser narrada como um processo de desenvolvimento espiritual, e tudo que nos cerca passa a ser medido, valorizado ou desprezado segundo a sua referência a “verdade” ao “pensamento”. Verdade e pensamento são o fulcro e os principais parâmetros da relação entre os indivíduos e o mundo na modernidade. Esses pensamentos, contudo, têm um caráter especial, eles se diferenciam daqueles da infância ou dos nossos remotos antepassados, os antigos. Naquela época, os homens ainda buscavam, tateantes e sem saber, o que havia por detrás das coisas para desse modo afirmarem-se em relação a elas; seus pensamentos eram ligados ao mundo. O resultado dessa busca seria o espírito, o puro pensamento, as essências. .

Agora, “somos dependentes de nossos pensamentos” e seguimos os seus mandamentos, tal como antes tínhamos seguido os dos pais e das outras pessoas. Os nossos atos são governados pelos nossos pensamentos (idéias, representações, *crenças*), do mesmo modo que na infância seguiam as ordens dos pais.

Todavia, já em crianças nós pensávamos, mas os nossos pensamentos não eram desprovidos de corpo, não eram abstratos, *absolutos*, ou seja, pensamentos e apenas isso, um céu em si, um puro mundo de pensamentos, pensamentos *lógicos* (UP, p.17, grifos do autor).

Este fenômeno é o que Stirner denomina de criação do *Espírito perfeito*, que teve no cristianismo sua primeira versão completa. Neste, a jornada em direção a independência das coisas tomou a forma explícita de uma espiritualização da realidade como um desdobramento natural do movimento de *libertação do coração* das peias mundanas, começado com Sócrates. Estes dois aspectos se desenvolvem conjuntamente, segundo Stirner, no seio da Modernidade (*Neuheit*). Ao mesmo tempo em que buscavam passar tudo pelo crivo da crítica e da razão, os homens esforçavam-se para moralizar o mundo e instaurar o reino dos Céus na terra. Assim como os antigos lutaram com o não espiritual, as coisas e a natureza, e através dessa luta desenvolveram o espírito, os modernos vêm-se no interior de lutas contra o espírito, buscando a sua auto realização. *As disputas engenhosas* em torno dos dogmas da fé no período anterior à Reforma protestante prepararam o terreno para a heresia de Lutero. O protestantismo representa nesse quadro uma vitória da *consciência de si* em relação aos *conteúdos* do cristianismo. Um triunfo da nossa auto-afirmação, que se, por um lado, promoveu a secularização da fé por outro lado tornou a vida secular *sagrada* e, por que não dizer,

mal-assombrada²⁸. Já não seriam aí os dogmas e os rituais a expressão pura da espiritualidade; essa expressão passa a ser procurada na pura moralidade da vida secular, tanto quanto na verdade. O Cristianismo, por si mesmo, torna-se decrépito e sem conteúdo; já não há uma única forma específica de manifestação humana que possa ser considerada privilegiada diante das outras. “Que coisa haveria nos homens para ser amada se são todos egoístas e nenhum *o homem* de modo pleno, isto é, nenhum apenas espírito?” (UP, p.29, grifo do autor). Para o indivíduo espiritualizado, apenas o espírito tem significado, e amar o homem corpóreo, com suas especificidades, preferências e manias, seria uma traição à pura espiritualidade, ao interesse teórico ou religioso. Aqui Stirner utiliza o movimento de Reforma protestante para acentuar os traços morais da defesa moderna da ação orientada pelo puro interesse espiritual ou teórico.

Sob esse ponto de vista a secularização da fé efetivada pela Reforma protestante já não parece assim tão secular. Do mesmo modo, o movimento iluminista e seus herdeiros, como Kant e Hegel, tampouco conseguem nos levar para fora do domínio do espírito. Muito pelo contrário, eles o tornam muito mais opressor e tirânico, uma vez que agora *nós* é que nos convertemos em fantasmas.

O mundo antigo é atravessado pela corrente da santificação ou da purificação (as abluções, etc.), o mundo cristão pela da encarnação: Deus desce a este mundo, faz-se carne e quer redimi-lo, ou seja, enchê-lo de si. Mas, como ele é “a idéia”, ou “o espírito”, por fim a idéia é introduzida em tudo no mundo (por exemplo, por Hegel), e com isso mostra-se que “a idéia, que a razão está em tudo”. Àquela figura que os pagãos estóicos apresentavam como “o sábio”, corresponde na cultura atual à do “homem”, e tanto um como o outro são... seres *sem carne*. O “sábio” irreal, esse “santo” sem corpo dos estóicos, tornou-se uma pessoa real, um “santo” com corpo, no Deus *encarnado*; o homem irreal, o eu sem corpo, tornar-se-á real no eu *de carne e osso*, em mim. (UP, p.284, grifos do autor)

A aparente secularização perpetrada pela Modernidade é caracterizada por Stirner como o seu contrário: uma completa transformação do mundo em *espectro*. Mas não só o mundo; nós mesmos nos tornamos espectros. “Não somos nós todos fantasmas, seres estranhos que esperam pela redenção, ou seja, espíritos?” (UP, p.36). O *cogito ergo sum*

²⁸ Stirner faz questão de acentuar, através de diversas imagens, o caráter perturbador, da vida humana quando submetida as injunções do Sagrado. Desde as perturbações da atitude essencialista frente a natureza, que faz “emanar das águas um espírito de nostalgia”, e ver “essências por toda parte” ao moralismo em seu “pavor pela carne” e pelo “egoísmo”, na modernidade tudo “sofre de assombração” (UP, p.41).

de René Descartes seria por isso a sentença que define a Modernidade. Para os modernos existimos, sobretudo, como seres pensantes, espirituais, enquanto nossos aspectos corpóreos são depreciados. Um desenvolvimento que tem na auto-afirmação, no gozo, o seu sentido, transforma-se assim em uma árdua travessia através do deserto do Sagrado, uma “nostalgia da idéia pela sua corporeidade”. Essa é a narrativa na base da qual Stirner define a Modernidade, um momento em que o mundo tornou-se espectral e no qual nada nos pode dar repouso, pois por detrás de cada coisa um espírito, uma essência, se move. Poderíamos imaginar que, sob o olhar stirneriano, os outros críticos da Modernidade representassem uma tentativa de resistência a essa “insanidade” coletiva, mas não é assim. Na verdade é justamente nestes que a narrativa stirneriana vai identificar o mais acentuado nível de possessão, a começar pelo próprio Hegel. Segundo tal narrativa a assim chamada suprassunção hegeliana das dicotomias e dualismos que caracterizam a Modernidade seria apenas uma sacralização, um movimento de espiritualização da realidade. Tal projeto seria parte do movimento de encarnação do espírito “o desejo piedoso dos Antigos era a santidade, o dos modernos é a corporeidade.” (UP, p. 283) Hegel procura o *objetivo* e considera o entendimento kantiano apenas abstrato, por encontrar-se separado do movimento histórico. “O pensamento deve corresponder perfeitamente à realidade, o mundo das coisas” (UP, p.61). Ele espera ter encontrado na figura do seu Estado (a Monarquia constitucional) o coroamento do processo do qual a filosofia de Kant era apenas um momento. Do mesmo modo, os jovens hegelianos, ao criticarem o mestre, apontam os absurdos do seu Espírito Absoluto, mas o fazem reivindicando para si o puro pensamento (Bruno Bauer) ou a nossa verdadeira essência genérica (Feuerbach). Todavia, nenhum dos dois abre mão de um ponto de vista teórico, fora do mundo, que desdenha do indivíduo particular de *carne e osso*. Todos são, sob o olhar de Stirner, movidos pelo mesmo impulso “para tornar o espectro palpável” e, por isso, perseguem “o indivíduo, o homem real, sob o fleumático lema da ação contra o que é inumano” (UP, p.227). Mesmo Feuerbach, que se pretende filósofo do homem concreto, em seu tratamento do sensível lhe atribui “um significado muito mais sublime do que o faz o uso comum” através da criação de um *fantasma corpóreo (leibhaftiges Gespenst)* na figura da sua noção de homem genérico (UP, p.266).

Como podemos ver, Stirner descreve o desenvolvimento individual como um movimento permanente de auto-afirmação, busca da fruição, diante do não-eu. Mas esse movimento que teria na criação do espírito apenas um meio, é colocado em xeque quando os pensamentos ou predicados (homem, verdade, nação, estado, etc.) passam a determinar a conduta dos homens, e estes por sua vez passam a esforçar-se para dar a tais pensamentos abstratos um “corpo”, “realidade”, “auto-subsistência”, “objetividade” etc.

O que há em comum em todas estas tentativas de encontrar o concreto por detrás do abstrato é o movimento no interior do que Stirner chama de círculo mágico do cristianismo. Este seria, entre outras coisas, caracterizado pela insistência em esquivar-se à aceitação do indivíduo em sua *naturalidade*, diferença e corporeidade. “Sempre se pensou ser preciso dar-me uma determinação situada fora de mim, e por fim quiseram até impor-me a idéia de que eu deveria reivindicar o humano, porque... sou homem.” (UP, p.282). Para o autor, uma vez constatados esses aspectos “patológicos” das diversas tentativas frustradas de dissolução de sucessivas hipóstases através da teoria, caberia então reconhecer que não é no pensamento nem na teoria que eu encontrarei a mim mesmo. Partindo da reflexão não me atingirei, pois o pensamento é tão somente um produto elaborado visando à promoção de minha *auto-fruição* (*Selbstgenuß*). Por conseguinte toda tentativa de encontrar a minha verdadeira essência nada mais é que uma estratégia mal sucedida de obter tal fruição enquanto indivíduo corpóreo, enquanto *Único*. A referência incontornável de todo pensamento àquele que o produz faz de mim o *ponto central do meu mundo* e do conceito, ou espírito, uma expressão vazia a qual apenas o seu criador, eu, posso dar conteúdo. Além disso, na redescrição fornecida por Stirner do nexos relacional eu-mundo, são relações de oposição e resistência que caracterizariam a existência, o que coloca os indivíduos em uma posição na qual cada um vale-se a si mesmo apenas com as suas próprias forças. Buscar o *Sagrado* na figura da objetividade e impessoalidade representa o esquecimento de si mesmo naquilo que criamos e a derrota diante do não-eu. Portanto, a *concretude*, buscada pelo desenvolvimento teórico que leva do Iluminismo aos jovens hegelianos e que assume nesse movimento a figura do *Homem* (*Mensch*²⁹) só pode ser encontrada no *Único*.

²⁹ Muitos leitores atentos de *O Único e sua Propriedade* afirmam que essa obra bem poderia ser lida como uma crítica à idéia de uma essência comum partilhada por todos os seres humanos. O jovem hegeliano, para Stirner, seria aquele que “não te vê a ti, mas o *gênero*, não

“Apenas eu possuo um corpo” afirma Stirner, e o Homem “sem mim, está perdido” (UP, p.113)

Cabe, nessa altura, comparar o nosso tratamento do pensamento stirneriano com o modo como alguns críticos têm enfrentado alguns aspectos de sua terminologia. John P. Clark, por exemplo, afirma que haveria um problema na aparente correspondência entre o *Único* stirneriano e seu corpo. Tal problema segundo ele seria facilmente verificável a partir do momento em que opomos a afirmação de que o indivíduo está em permanente desenvolvimento, através da criação de diferentes *eus*,³⁰ com a afirmação de que ele é seu corpo, o que implicaria identificação com uma substância estável. “Apenas um movimento de abstração”, afirma Clark, “permitiria a identificação entre o corpo e um ego em desenvolvimento” (CLARK, 1976, p.22).

Ora, em primeiro lugar faz-se necessário observar, como já dito, o lugar que essa noção ocupa na narrativa stirneriana. Tratando-se de uma filosofia eminentemente relacional, todas as expressões nela utilizadas devem ser consideradas no quadro de oposições que constitui a descrição da vida dos indivíduos, além de no interior da polêmica na qual Stirner escreve sua obra. No primeiro caso, caberia observar que é no corpo que as injunções do mundo primeiro se fazem sentir, mas o indivíduo não deve ser confundido com seu corpo³¹. O Único stirneriano é irreduzível a qualquer predicado. Se a carne, ou o corpo, parecem estar mais intimamente entrelaçados na sua descrição da individualidade isso deve ser atribuído, em parte, à narrativa do desenvolvimento dos homens a partir dos “choques” entre estes e o mundo³². Na infância “não chegamos a

Fulano ou Beltrano, mas o homem, não o indivíduo real ou único, mas apenas a tua essência ou o teu conceito, não o corpo, mas o *espírito*”. (UP, p.139, grifos do autor)

³⁰ Do ponto de vista formal, ou lingüístico, a noção de individualidade oferecida por Stirner possui um caráter absolutamente negativo. Apenas o próprio indivíduo concreto lhe supre de uma determinação positiva. Na verdade tal noção, que a expressão *Único* assinala, apresenta-se como uma palavra que remete cada interlocutor a si mesmo, como seu nome. Sempre colocado no interior de relações de apropriação o referente- proprietário dessa palavra sempre dissolve as figuras que cria de si visando o domínio sobre o não-eu. De outra maneira estas figuras se emancipariam tornando-se deuses auto-subsistentes. Daí a necessidade do permanente processo de auto-criação no qual “aquilo que tu és em cada instante é criação tua, e tu, o criador, não queres nem deves perder-te na tua *criatura*. Tu próprio és um ser superior a ti, superas-te a ti mesmo”(UP, p.37, grifos do autor).

³¹ “Mas se *eu* não sou carne, não sou também propriamente espírito.” (UP, p.260)

³² “O espírito *imperturbável* do *sábio*, com o qual o mundo antigo foi ao encontro do seu fim, sofreu agora um *abalo interior* do qual nenhuma ataraxia, nenhuma coragem estoica o podia proteger. O Espírito, protegido de todas as influências do mundo, insensível aos seus golpes e *superior* aos seus ataques, não admirando nada, não se deixando perturbar por nenhuma derrocada do mundo - esse Espírito voltou a transbordar incessantemente, porque no seu próprio interior se desenvolveram gases (espíritos) e, depois de o *choque mecânico*, vindo de

lado nenhum tentando nos *convencer*, e somos surdos aos motivos sensatos, aos princípios, etc.; mas já resistimos com mais dificuldade às carícias, aos castigos e coisas semelhantes” (UP, p. 16, grifos do autor) Conseqüentemente o corpo seria o ponto de partida para o movimento de auto-afirmação do eu diante do não-eu, seja este último corpóreo ou não. Tentamos nos impor ao mundo enquanto o não-eu tenta nos sobrepujar. Como uma propriedade³³, o corpo não estaria isento da referência ao seu proprietário e vice-versa “a Propriedade (*Eigentum*) depende daquele que é eu-proprietário” (UP, p.195). Não podemos, portanto, considerar que Stirner toma o corpo por uma substância estável, munida de certos predicados aos quais podemos nos referir sem levar em consideração o indivíduo/eu a quem pertence esse corpo.

A minha carne não é a carne deles, o 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 a ver com a minha carne e o meu espírito [...] Mas, se eu não sou carne, não sou também propriamente espírito (UP, p.113, grifos do autor).

A problemática levantada por Clark, penso, deriva da inobservância do referido aspecto relacional da linguagem stirneriana. Se levarmos em consideração tal aspecto, mesmo a alegação de solipsismo ou atomismo social, apontada por Karl Marx, Raul Diaz, Feuerbach e outros, deixa de fazer sentido. A centralidade atribuída por Stirner ao indivíduo como *único*, não exclui a interferência dos diversos fatores que compõem os contextos onde este se insere. Se para todo eu um não-eu é dado, e se este só pode ser descrito em relação aquele, como propriedade, o indivíduo também não pode deixar de levar em consideração o apelo mundano como sentido de sua auto-produção. Por isso o eu *não é tudo*, como afirma Fichte, mas *dissolve* tudo, pois sua auto-produção e produção do mundo é dissolução, consumo, utilização do mundo que visa à fruição. O *Único* não se coloca diante do mundo numa relação de conhecimento e reflexão, mas

fora, se ter revelado ineficaz, *tensões químicas*, agitando-se no interior, deram início ao seu jogo prodigioso.” (UP, p.79, grifos do autor)

³³ A noção de corpo, como a maioria das expressões utilizadas por Stirner, não possui os requisitos necessários para ser considerada o que a tradição denomina um conceito. Portanto, também não seria adequado pensar que por corpo Stirner pretende se referir apenas aos aspectos biológicos da vida humana. Ao contrário, tal noção é apenas uma referência aos aspectos sensíveis e pulsivos desta mesma vida que são vistos com desdém pelos adoradores do sagrado. Outras expressões servem ao mesmo propósito de dessacralização; voz da carne, astúcia, sentido apurado etc. A utilização de todas elas visa anular a pretensão essencialista de colocar a vida dos homens em situação privilegiada do ponto de vista ontológico diante das demais formas vida, como se eles possuíssem algo os permita fugir do interior das pressões do mundo circundante.

antes numa relação de uso e gozo, da qual o conhecimento é apenas uma das possíveis figuras. Uma abordagem teórica procura estabelecer certas conclusões que independem dessa relação. É nesse sentido que o filósofo afirma que a modernidade tem procurado dar corpo ao espírito.³⁴

Dessa maneira, podemos abordar o segundo aspecto citado da noção de corpo, o que deriva da inserção do discurso stirneriano na polêmica jovem hegeliana. Aqui a sua utilização recorrente visa transportar o debate jovem hegeliano do interior de um esquema crítico-especulativo (Hegel, Bauer) ou científico-realista (Feuerbach, Marx) para uma abordagem retórico-pragmática que, ao invés de apelar à verdade, recorre às inclinações mais sensíveis dos homens, e ao que supostamente seriam os aspectos genuinamente emancipatórios de suas próprias crenças. Este aspecto, que tem raízes no desenvolvimento conceitual que vai dos *Kleinere Schriften*³⁵ até o *Único e sua Propriedade* merece alguma atenção, ainda que não constitua o cerne deste trabalho.

Os escritos dispersos de maior relevância da produção stirneriana evidenciam vários elementos em comum com a obra de Bruno Bauer publicada no mesmo período, todavia apresentam também temáticas que extrapolam os principais objetivos daquela mesma obra. Um destes elementos, presente de diversas maneiras, e algumas vezes em contradição com o jargão baueriano utilizado pelo autor, é o empenho em desenvolver uma concepção da individualidade que tenha nos aspectos afetivos, corpóreos, radicalmente particulares e possessivos as suas principais características. Nos escritos de 1842 a 1843, essa concepção da individualidade apresenta-se como um desaguadouro dos processos históricos, que descritos em chave baueriana, constituiriam o próprio percurso do *Espírito (Geist)* entendido como *auto-consciência (Selbstbewusstsein)*. É óbvio que a inadequação do caráter eminentemente “gnosiológico” e essencialista da terminologia baueriana em relação a tal concepção de individualidade conduz a problemas de coerência interna visíveis em alguns dos escritos dispersos. Penso que por

³⁴ Para Stirner, as idéias “ganham corpo” quando escapam ao controle daquele que as criou. Para um pensamento ter um corpo é ser “real”, auto-subsistente, objetivo, e não uma produção que o indivíduo pode dissolver a seu bel-prazer. Por isso a proposta de secularização da Modernidade seria apenas um desdobramento da mania cristã. Os modernos reivindicam “objetividade”, “realidade”, “corpo” para seus pensamentos. “E o que durante milênios os homens fizeram foi tentar desvendar este *espectro, entendê-lo, descobrir nele a realidade (...)* o *espírito* em pessoa completa e com *corpo*.” (UP, p. 39, grifos do autor)

³⁵ Os *Kleinere Schriften* são artigos produzidos por Stirner entre 1842 e 1843 e publicados em jornais que circulavam em Berlim na época. Nesses artigos Stirner ainda adota o jargão da filosofia crítica de Bruno Bauer e a ênfase em temáticas de natureza política também é bem mais explícita. (BAZZANI, 1985)

esse motivo Stirner, na maioria dos seus textos, opta por formulações menos rígidas, no estilo solto do ensaio, como vemos em sua resenha dos *Mistérios de Paris*, de Eugène Sue. A utilização de uma linguagem coloquial, direta, pouco rebuscada, também é um recurso que vai sendo progressivamente mais utilizado em seus textos. Exemplos do processo de desenvolvimento da concepção de individualidade na obra de Max Stirner podem ser encontrados em textos como a *Réplica a um Membro da Paróquia Berlinense* no qual a noção de *Razão* aparece equiparada à de “*Virilidade*”³⁶ e o “humano como aquilo que eu acolho como minha Propriedade” (KS, p.56).

Através de tal desenvolvimento, a terminologia stirneriana vai distanciando-se lentamente do vocabulário idealista de Bruno Bauer, na medida em que incorpora expressões menos abstratas como corpo e gozo de si. Esse distanciamento, por sua vez, visa traduzir o que ele denomina em *O Falso Princípio de nossa Educação* de espírito de nosso tempo (*Geist unserer Zeit*). Nesse breve artigo escrito para a *Gazeta Renana* em abril de 1842, Stirner descreve a contemporaneidade como um momento que, embora limitado pelas hesitações dos filósofos, está voltado para a valorização dos aspectos sensíveis e criativos do ser humano. Nesse texto, Stirner aborda duas diferentes correntes da pedagogia de seu tempo, aquela de orientação clássica e humanista e a de orientação utilitária ou realista. A proposta humanista aparece no texto como visando à produção de hierarquias, de diferenças, enquanto o realismo propõe a igualdade e universalidade. Contudo, ambos pensam o indivíduo a partir da comparação com o outro, e não permitem a criação do que ele chama de *igualdade consigo*. Neste texto o autor reclama que o indivíduo não deve ser concebido apenas como um espírito que segue ou assimila aquilo que lhe é imposto de fora, seja um saber do passado (humanismo) seja um saber do presente (realismo), mas, sobretudo, como alguém que cria tanto o mundo quanto a si mesmo. Vida natural e espiritualidade, ou realismo e

³⁶ Friedrich Schiller, um dos poetas e pensadores mais relevantes do romantismo alemão, também utiliza essa expressão ao referir-se aos aspectos ativos e transformadores da racionalidade. (SCHILLER, 2009 p.99) Alguns autores como Isaiah Berlin (BERLIN, 1996, p.75) e Ferruccio Andolfi (ANDOLFI, 1996, p. 143) por exemplo, têm abordado a relação de afinidade entre a filosofia stirneriana e o romantismo do *Sturm und Drang* alemão, identificando a influência do pensamento de filósofos como Friedrich Schleimacher (de quem foi diretamente aluno, assim como de Hegel) e de Alexander Herzen sobre a formação de Stirner. Embora os aspectos morais e religiosos do romantismo encontrem-se em oposição a elegia stirneriana da fruição natural, como observa Andolfi (ANDOLFI, 1996, p.143) são inegáveis na filosofia do *Único* o culto romântico da individualidade heróica e fiel a si mesma, bem como a crítica do caráter presumidamente *inautêntico* da veneração iluminista do intelecto.

humanismo, deveriam ser sintetizados na unidade do indivíduo “resumindo, a unidade e o todo poderio do eu que basta a si mesmo porque nada deixa subsistir fora de si” (KS, p.71). Este utilizaria tanto a educação humanista quanto o saber realista segundo os seus propósitos. Pode-se perceber nesse artigo a mesma tensão que no *Único e Sua propriedade* constituirá a crítica do materialismo Feuerbachiano e do idealismo de Bruno Bauer. Também se pode perceber que a utilização da noção de corpo por Stirner possui estreita relação com a crítica a ambos. Tal expressão por um lado, procuraria permitir a compreensão da individualidade como existência sensível e finita e por outro lado indeterminada e criativa. Todavia, para a realização final dessa meta, para encontrar “a palavra que define nosso tempo” seria preciso ainda ultrapassar as tendências clericais e dualistas para ele comuns a quase toda a tradição filosófica, cuja mais recente versão, em sua época, é justamente a filosofia jovem hegeliana.

O Único e sua Propriedade e a Rezensenten (Resposta aos Críticos), este último o artigo no qual Stirner responde às críticas de Feuerbach, Szeliga e Moses Hess, representaram o momento final do processo de desenvolvimento da filosofia stirneriana, o que naturalmente também implicou o abandono e conseqüente oposição à terminologia da filosofia crítica de Bruno Bauer.³⁷ Compreendido por Stirner como um liberal humanista Bauer é caracterizado no *Único* como alguém que condena o *egoísmo*, enquanto ordena “reconhece a humanidade como tua verdadeira essência” (UP, p.104). Por sugerir o entusiasmo pela atividade crítica e eminentemente “humana”, algo que não seria tão somente uma propriedade minha, mas antes minha verdadeira essência, Bauer, assim como Feuerbach, apenas substituiria “o velho glória a Deus, pelo moderno glória ao Homem” (UP p.110). Segundo seu ponto de vista, Bauer e Feuerbach seriam os mais recentes (em 1844) exemplares da Modernidade, em sua inexaurível tentativa de espiritualizar o mundo, precisando para isso esmagar a “nobre essência do egoísmo” (UP, p.50).

A tensão entre o que sou e o que devo ser, entre mim e minha essência, é que engendra as *obsessões* que dão sentido à minha vida, uma vez que me empenho em perseguir a minha verdadeira essência, em descobrir sua objetividade, em dar-lhe um corpo. “O círculo mágico do cristianismo só subsiste enquanto nostalgia da idéia por sua

³⁷ Sobre os laços de afinidade entre o pensamento de Bruno Bauer e a proposta stirneriana ver *Ascensão e Queda do Indivíduo no Movimento Jovem Hegeliano*. (CRISÓSTOMO, 1991)

corporeidade” (UP, p.285) e ele se quebraria se nos reconhecermos como os *únicos* que possuem um corpo. A noção de corpo em Stirner, como se pode constatar, escapa ao modo como as ciências positivas ou como os existencialismos a têm utilizado. Se Stirner diz que um pensamento conceitual espera ter um corpo, esse corpo almejado pelos modernos deve ser compreendido como *auto - subsistência*. Uma vez que atribuo essa característica a algo que é apenas minha propriedade, eu próprio me torno um fantasma, sem corpo, uma mera “aparência”, cuja verdade e realidade é dada pelo pensamento, pela essência. Assim a minha existência se torna uma “vida no céu do pensamento”; uma vida na qual “eu não sou a minha carne, *eu sou espírito*, apenas espírito.” (UP, p.72, grifos do autor)

Contudo, ao reconhecer que todo pensamento é tão somente minha propriedade, e que sou eu que lhe confiro sentido e significado, eu equiparo *auto-subsistência* e vida, e reservo ambos apenas para mim, pois o *Único* é, sobretudo, a vida do *Único*. O pensamento emana de mim, visa a minha Fruição que é minha própria vida. Porque sou vivo eu tenho propriedades, entre elas a mais fundamental de todas: um corpo. Por outro lado, o *Único* determina-se em relação à sua propriedade e, portanto, também seria legítimo afirmar que eu sou o corpo que “tenho”.

Só quando nos amarmos em corpo e tivermos prazer em nós próprios, no nosso corpo e na nossa vida - mas isto só pode acontecer no homem adulto - só então teremos um interesse pessoal ou egoísta (*egoistisch*), ou seja, um interesse, não apenas, digamos, do nosso espírito, mas uma satisfação total, satisfação de todo o indivíduo, um interesse que sirva o próprio ego (*eigennützig*) (UP, p.304).

Para ganharem vida, as idéias precisam possuir-me, fascinar-me, tomar-me de um modo tal que eu considere que a realização plena de minha própria vida consiste apenas em seguir aquilo que elas prescrevem e reconhecem. Apropriar-me das idéias implica o contrário, tomá-las de tal modo que só tenham sentido se referidas de modo pleno a mim, enquanto seu proprietário, e à minha vida e gozo como sua função. Stirner sugere aqui a substituição da meta de atingir a pura verdade, núcleo de boa parte das concepções gnosiológicas de desenvolvimento humano na Modernidade, pelo propósito de obter o gozo da vida. Já não é a auto compreensão ou o auto-conhecimento que representam o sentido de nossa intervenção em relação ao mundo, tal qual lemos nas Lições da *Estética* hegeliana, onde tais intervenções tem o sentido de uma

exteriorização de si. Nossa intervenção passa a ter um sentido diverso; sobretudo, trata-se de obter poder, de afirmar-se; todas as atividades humanas nivelam-se, pois todas visam esse mesmo “objetivo”. Em nosso desenvolvimento queremos dissolver a *rigidez* ou *sacralidade* que algumas coisas oferecem a nossa intervenção, pois somente assim, “por detrás de tudo encontramos a nossa ataraxia, ou seja, ficamos imperturbáveis e impávidos na nossa oposição, na nossa supremacia, na nossa invencibilidade.” (UP, p.15). Essa invencibilidade diante do mundo é uma das formas de entender o que o autor denomina de *fruição-de-si*.

3-A individualidade como processo: uma nova identidade.

Nessa altura, fica patente que a denúncia stirneriana da tentativa hegeliana de dar “corpo ao espírito” visa permitir uma nova compreensão do nexos relacional homem-mundo, por um lado, e por outro visa permitir a redescritção de nossas identidades de modo não “gnosiológico”. A primeira meta é atingida através da referida narrativa do desenvolvimento individual a partir da oposição incontornável com entre eu e o não-eu. A segunda meta, como uma decorrência natural da primeira, inicia-se com a consideração de que o corpo tem em relação a nossa identidade uma associação muito mais estreita que o pensamento discursivo. Pois aquele antecipa esta³⁸, que, por sua vez, tem na busca de *fruição* o seu sentido de ser. De tal forma que, se preciso, atacamos os pensamentos para salvar a pele (UP, p.122). Contudo, tal associação não deve ser entendida como uma mera relação causal, como se o corpo produzisse o espírito de modo espontâneo, imediato. “Ao criares o primeiro pensamento , crias-te a ti próprio, o

³⁸ Presumo que Stirner aprovaria a afirmação de Albert Camus de que “cultivamos o hábito de viver muito antes adquirirmos o de pensar” (CAMUS, 2008, p.21), mas certamente não a afirmação de que o homem possui uma “exigência de familiaridade, apetite de clareza” em relação ao mundo. A primeira afirmação concordaria com a proposta stirneriana de submeter o pensamento aos aspectos sensíveis e corpóreos da vida humana, enquanto a segunda visaria promover a entronização do pensamento como “função espiritual superior”. As posições de Camus em relação a Stirner devem muito a esse último aspecto de seu pensamento. A análise de Camus em *O Homem revoltado* (1951, p. 91-95) curiosamente situa a Revolta stirneriana contra a modernidade como uma “ascese que recusa todos os confortos” e o *Único* como alguém cuja “verdadeira vida decorre na solidão”. Conclusões interessantes, levando-se em consideração tudo que foi dito acerca da rejeição stirneriana de qualquer apreciação pela “vida verdadeira” que pretenda colocar-se no lugar da simples fruição da vida.

pensador; pois não pensas antes de pensares um pensamento, ou seja, antes de o teres”(UP, p.33). Se o espírito é criado, isto ocorre numa injunção do mundo, como uma reação aos seus desafios, e por isso não se pode afirmar que surge por um processo inteiramente espontâneo, ou necessário, mas antes como um resultado absolutamente contingente.³⁹ A criação do espírito é parte do trabalho de auto-criação. Por outro lado, cabe sublinhar distinção que o filósofo faz entre simples pensamentos ligados a coisas e os pensamentos abstratos e conceituais, como vemos na descrição das diferenças entre a criança e o jovem.

A atitude inverteu-se completamente, o jovem assume um comportamento *espiritual*, enquanto a criança, que ainda se não sentia como espírito, foi crescendo num processo de aprendizagem desprovido de espírito. Aquele já não procura apoderar-se das *coisas* (por exemplo, meter na cabeça as *datas* da história), mas sim dos pensamentos escondidos nas coisas (ou seja, do *espírito* da história); o menino, pelo contrário, é capaz de compreender *relações*, mas não idéias, o espírito; por isso acumula matéria aprendida sem recorrer a procedimentos apriorísticos e teóricos, isto é, sem buscar idéias. (UP, p.16, grifos do autor)

A primeira manifestação da atividade “gnosiológica” baseia-se na relação com o mundo de modo imediato, não generalizado; a passagem para atividade universalizante do pensamento é que caracteriza o surgimento do espírito. Nessa leitura, o pensamento conceitual não seria tão crucial para a compreensão de quem somos como filósofos como Platão e Kant acreditavam. Por conseguinte, levar a sério a proposta de Stirner implica ver a vida humana e nossas identidades como algo bem diferente de tudo de que os filósofos têm tentado nos oferecer.⁴⁰ Quais as conseqüências dessa mudança?

Em primeiro lugar é preciso pontuar que não apenas o conteúdo da identidade humana é redescrito por Stirner: a própria noção de identidade encontra-se transformada ao final da retórica dialética de Stirner. Se por identidade compreendermos a definição de um sujeito através do predicado que lhe é intrínseco, a noção de *Único* não pode figurar com uma descrição possível dela. Um juízo tautológico é o único elemento que ela

³⁹ Como foi acentuado acima, a atividade gnosiológica à qual Stirner denomina de Espírito é de um tipo bem específico. Na infância temos pensamentos mas estes não seriam “abstratos”, mas antes apenas “relações”. O espírito descrito por Stirner assemelha-se muito a algo assimilado através de uma certa cultura, um modo específico de lidar com o mundo, que poderia ser diferente.

⁴⁰ Para Enrico Ferri (1996, p.178) Stirner desenvolve “uma nova teoria do sujeito enquanto proprietário” a qual representaria a “mais radical concepção individualística da filosofia moderna”

oferece para referir-se a nossa identidade; essa mesma tautologia que a expressão *Único* pretende traduzir. 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. A suposta irredutibilidade do indivíduo reivindica que ao nos referirmos a ele o tratemos como um *quem* e não como um *que*. A segunda parte de *O Único e sua Propriedade* é dedicada ao desdobramento dos limites dentro dos quais é lícito, se é que se pode utilizar essa expressão aqui, oferecer uma descrição dessa compreensão da identidade. Dividida em *Meu Poder, Minhas Relações e Meu Gozo Próprio*, a segunda parte da principal obra do filósofo 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.

Em respaldo a essa idéia, a clássica divisão entre ato e potência é descrita por Stirner como uma mera divisão entre pensamento e pensamento efetivado por certo *quantum* de força. Para o Único o possível nivela-se com o imaginável. “Ora, a possibilidade mais não é do que a capacidade de pensar, e inúmeras vítimas sucumbiram a esse fantasma do *imaginável*.” (UP, p.258, grifo do autor) O possível, ou o real, é apenas um pensamento que se efetiva, um produto da imaginação que se tornou concreto e “a possibilidade e a realidade coincidem sempre. Não temos a possibilidade daquilo que não fazemos, e não fazemos aquilo que não nos é possível.” (UP, p.258). Se algo que consideramos possível não se realiza, só podemos concluir que na verdade não se tratava de uma possibilidade, pois não tínhamos poder bastante para efetivá-la. Da coincidência entre meus poderes e minha realidade seria natural derivarmos a conclusão de que cada um é apenas o que pode ser, não por uma limitação ontológica, mas por uma simples constatação na base da identificação do *possível* com o *que se efetivou*. As conseqüências de semelhante concepção não deságuam, entretanto, em uma postura fatalista; ao contrário, em todas as páginas de *O Único* encontramos sentenças que indicam uma atitude aberta e positiva⁴¹ diante das contingências específicas de cada

⁴¹ “Eu digo: liberta-te quanto puderes, e terás feito o que tinhas a fazer. Pois nem a todos é dado quebrar todas as barreiras, ou, mais claramente: nem tudo o *que* para uns é uma barreira

contexto de autocriação, de contextos cujo esboço é oferecido na seção *Minhas Relações*. Uma vez que só podemos nos referir as nossas forças quando elas entram em ação, nada estaria absolutamente determinado; tudo está por fazer para o *Único*. Mesmo os estados de espírito, traços de caráter e inclinações estão sujeitos às contingências; este é o inesgotável processo de fruição do *Único*. Um processo que, como observamos acima, tem na noção de *Gozo* o seu sentido. A partir da compreensão de que nossas relações com o mundo são antes de tudo relações de atrito e resistência, de negociação e acordo, concluímos que nada do que fazemos tem outro sentido senão o gozo, a autoafirmação, este é o motivo, mesmo velado, de todas as nossas ações. “Vencer ou sucumbir – entre essas duas possibilidades oscila o desfecho da luta” (UP, p.15).

Gozo seria, portanto, assim como *Único*, uma nova expressão tautológica ou uma metáfora branca como diria J. Bragança de Miranda (MIRANDA, 1979, p.28).⁴² Essa é a descrição que Stirner oferece de nossa identidade, uma descrição que coloca em cheque determinados aspectos comuns à maioria das descrições da subjetividade humana oriundas da filosofia moderna.

Com razão, Ferruccio Andolfi expressou a sua insatisfação com semelhante retrato de nossa vida. Segundo ele, o caráter positivo da individualidade bem como a idéia de uma norma individual de desenvolvimento “não vem desenvolvidos de forma conseqüente. Falta a Stirner o sentido de uma permanência do sujeito, de uma identidade adquirida através de uma história” (1996, p. 129). Segundo o crítico, a problematidade desse aspecto da filosofia stirneriana consistiria em que ele, entre outras coisas, contrariaria a intuição comum de que possuímos uma identidade, desenvolvida no decorrer de nossa história. É inteiramente legítima, penso, a alegação de Andolfi. Contudo, a mesma deixa de levar em consideração que a filosofia stirneriana aparentemente possui como um dos traços principais, como observamos acima, o fato de ser oferecida como um contraponto das pressuposições metafísicas e ontologizantes acerca da vida dos indivíduos,

o é também para outros. Conseqüentemente, não te preocupes com as barreiras dos outros; já tens o que fazer deitando abaixo as tuas.” (UP, p.116)

⁴² Se por um lado a noção de *Gozo* (*Genuss*) em Stirner possui afinidades com o utilitarismo, por outro lado ela esquiva-se a qualquer tentativa de universalização semelhante a que encontramos na obra de Bentham. Essa e outras expressões tais como consumo (*Verbrauch*), dissolução (*Auflösung*) são utilizadas para referir-se à relação de apropriação entre o indivíduo e o mundo. O “utilitarismo” de Stirner seria, por assim dizer, um utilitarismo romântico, (algo que Richard Rorty também diz do seu neo-pragmatismo), por colocar ênfase nas possibilidades futuras, nos aspectos autoestetizantes da vida dos homens comuns.

constituindo-se como tentativa de dessacralização destas. Sendo assim, a descrição de nossa identidade desenvolvida no decorrer do livro *O Único e sua Propriedade* deve ser compreendida em sentido “deflacionário”, como oferecendo um contra movimento em relação ao essencialismo moderno; radical em direção à particularidade e a finitude. Por isso a descrição da individualidade oferecida por Stirner deve ser compreendida como uma tentativa de dar poder aos indivíduos concretos para que estes possam afirmar-se contra o domínio do “espírito”.

O arranjo geral do pensamento stirneriano, sob o ponto de vista aqui desenvolvido, visa à deflação e secularização definitiva da Modernidade. É com esse propósito que as peças são distribuídas no tabuleiro do *Único*, entre elas a elegia do crime visando promover o escândalo do puritanismo moral,⁴³ a colocação do egoísmo como categoria central em oposição às pretensões de impessoalidade da filosofia clássica e finalmente o desenvolvimento de uma concepção da individualidade que atribui ao corpo, pulsivo e subjetivo, uma importância crucial. A concepção de identidade (ou a indicação da indesejabilidade de desenvolvimento teórico acerca de algo dessa natureza) oferecida por Stirner demarca um limite para as atividades universalizantes em relação aos indivíduos concretos, no sentido de mantê-los a salvo das fantasmagorias da modernidade. O mundo é o adversário contra o qual o indivíduo se opõe através das elaborações lingüísticas ou pensamentos, assim como através de atitudes e ações; pedir que ele se submeta a uma definição seria como sugerir que ele aponte uma arma contra o próprio peito, seria expô-lo ao risco de uma nova divisão entre o que ele é e o que ele *aparenta ser*: uma recaída no universo atormentado do “religioso”. Retornaremos ainda a esse aspecto da análise da relação entre *O Único* e as posições stirnerianas acerca da linguagem. Talvez seja uma perda teórica, a impossibilidade de traduzir a intuição de continuidade através do tempo da qual fala Andolfi, mas é um ganho do ponto de vista do tipo da cultura que Stirner deseja promover. Ademais, presumo que Stirner consideraria essa intuição de *uma identidade adquirida através do tempo* apenas mais uma obsessão produzida pela educação cristã.⁴⁴

⁴³ “O poder do indivíduo chama-se então crime, e só pelo crime ele pode quebrar o poder do Estado” (UP, 157)

⁴⁴ Nesse sentido vale citar Alberto Signorini, que, ao abordar a relação entre a retórica de Stirner e o pensamento conceitual, afirmou que “O pensamento como a lei da realidade gira em torno do princípio de identidade, mas isso que se oferece à luz do pensamento não nos é dado por aquela luz”(Signorini, 1980, p.44) Nada mais natural portanto, que, ao nos submetermos a

4- O Corpo e o *Ser-Próprio*

A narrativa de um desenvolvimento individual mostrou que é na preservação e na fruição do corpo em relação aos desafios do mundo que se radica o movimento que vai dar origem ao *espírito*: com este o mundo “cai em descrédito” e nos encontramos a nós mesmos em nossa indiferença em relação a ele. Todavia, se por um lado conquistamos através dessa estratégia uma profunda auto-affirmação, por outro lado nos perdemos daquilo que representa o sentido mesmo dessa conquista: a corporeidade, à qual, no menino, sempre está unida o que Stirner chama de “sentido apurado”. Afundamo-nos em investigações ociosas, martirizamos nossas pulsões no pelourinho de nobres princípios, perdemos nosso corpo, pois nos tornamos *espectros*. E, como cabe a uma boa paródia da dialética hegeliana o corpo só poderia ser recuperado através da negação daquilo que o negou: o *Espírito*. Contudo, a corporeidade recuperada do *Único* difere daquela da criança ou a dos antigos, “não se trata de voltar à carne primitiva, mas à carne pós-histórica.”(UP, p.308) No indivíduo adulto e egoísta a corporeidade encontra-se enriquecida pelas experiências e possibilidades do reino do espírito, agora compreendido como *corpo-próprio*⁴⁵, individuado e não objetivável, bem como o sentido apurado dos antigos tornou-se o soberano sentimento de si. Com a mudança da identidade humana proposta por Stirner, a fruição substitui o dever, mas esta também se alarga para além dos limites do gozo hedonista sem constituir-se, portanto, como um impedimento para qualquer ação específica, desde que sustentada apenas em referência a cada um e fora da lógica da “prescrição”, “do mandamento”.

A noção de *Corpo*⁴⁶ em Stirner está indissociavelmente ligada a de *ser-próprio*. Na própria assimilação dos nutrientes⁴⁷ advindos da alimentação e no inevitável desgaste

nosso próprio pensar, encontremos em nós semelhante intuição de continuidade, mas o que vemos então não somos nós em um sentido total. Algo escapa a essa apreensão cognitiva. Esse algo é *central* para a descrição de nossa identidade ao modo stirneriano.

⁴⁵ Agradeço ao Prof. José Crisóstomo por ter me chamado a atenção para esse detalhe crucial para a compreensão do modo como Stirner descreve a relação entre o eu e seu corpo.

⁴⁶ Com a substituição do pensamento e suas pretensões de hierarquização da realidade pelo corpo e suas inclinações estético-sensíveis Stirner propõe uma cultura mais heróica e espontânea no lugar da tradição teórica e patriarcal que tem preponderado no ocidente cristão. Nessa modificação poderíamos ver um movimento na direção da valorização dos aspectos

orgânico inerente a esse processo⁴⁸, reflete-se a função ao mesmo tempo negadora e constitutiva em que temos uma imagem do movimento do ser-próprio. O corpo rebelar-se, opõe-se, e mesmo submetendo-se ao poder do chicote da realidade, não deixa por isso de ser o meu corpo. “O fato de eu suspirar e tremer mostra que ainda não perdi a mim mesmo, que sou o meu proprietário” (UP, p.129). O corpo não venera àquilo que a ele apresenta-se como doloroso; pelo contrário, procura livrar-se das pancadas e se não o faz é para evitar um mau maior: é em seu próprio benefício. O pensamento, ao contrário, costuma considerar certas constringências como sagradas, certos princípios como intocáveis e por isso se submete a eles “com satisfação”... Mesmo que o corpo padeça. Com essa submissão o crente pode considerar-se mais livre como um ser humano racional que não é escravo, por exemplo, dos pecados da carne. Do ponto de vista do egoísta, todavia, meu corpo, é sempre meu se me sujeito é por interesse.⁴⁹ “Como não me perco de vista, nem a mim nem ao meu interesse, não deixo passar a próxima boa oportunidade para pisar o senhor de escravos” (UP, p.129). A satisfação ou insatisfação do corpo é sempre sincera e clara e se ele almeja liberar-se das injunções do mundo, é apenas para obter com isso algum prazer específico, algum bem estar concreto e absolutamente egoísta e não algum tipo abstrato de liberdade. “Entre a Liberdade (*Freiheit*) e o Ser Próprio (*Eigenheit*) existe ainda um abismo mais fundo do que a mera diferença das palavras”. (UP, p.129) É exatamente na realização de metas concretas e pontuais que repousa o motivo da busca da auto realização humana, que a noção de *Ser-Próprio* procura representar. Ao tentar ultrapassar os limites colocados pelo mundo o corpo visa exatamente esse tipo de autorealização. Constituindo-se portanto como uma das manifestações, ou melhor, das figurações do Ser-próprio, na narrativa stirneriana.

femininos, sensíveis, visando a resistência ao jugo da moral que tem mantido a corporeidade das mulheres subjugadas aos valores familiares. A relação entre a crítica do essencialismo moral e teórico e o patriarcalismo foi captada com muita perspicácia por Richard Rorty em seu estudo sobre o livro de Annete Bayer *Moral Prejudices: Essays on Ethichs*. (RORTY, 2002)

⁴⁷ “A minha intenção não é de modo nenhum a de prestar um serviço à verdade; ela serve apenas de alimento à minha cabeça pensante, como as batatas ao meu estômago e à sua digestão e o amigo ao meu coração sociável” (UP, p.277)

⁴⁸ “Quanto a mim, parto de um pressuposto, que sou *eu próprio*; (...) mas simplesmente para dele desfrutar e para o consumir: vivo precisamente desse meu pressuposto, e só existo consumindo-o (UP, p. 123)

⁴⁹ A minha *perna* não está livre da vara do senhor, mas é a *minha* perna, e ninguém ma pode tirar. Se o senhor ma arrancar, que veja bem se ainda tem a minha perna! O que ele tem na mão mais não é do que o... cadáver da minha perna, que é tão pouco a minha perna como um cão morto é ainda um cão: um cão tem um coração que bate, o dito cão morto, não, e por isso já não é cão. (UP, 129)

A filosofia de Max Stirner não se propõe a oferecer um novo parâmetro a partir do qual determinados valores ou comportamentos possam ser avaliados. Tampouco se trata de aceitar o desregramento dos sentidos como norma de conduta. Se algo é ou não problemático para a existência do ser humano, é o indivíduo particular quem deve verificar a partir da relação entre o seu Ser Próprio e o aspecto Sagrado do objeto. Da mesma maneira cada indivíduo vai encontrar-se vinculado em algum momento com alguma forma de autorealização, o que implica a adoção de um padrão, ainda que temporário, de conduta (Ser Próprio). É a fixação em um modo específico de satisfação por motivos que não sejam a própria satisfação (Sagrado) que Stirner condena, e nesse sentido santos e não-santos se equiparam: “Estes se afundam pouco a pouco em uma renúncia que leva a mais funda vulgaridade e baixeza, aqueles se elevam a mais ignominiosa das sublimidades” (UP, p.54) Ao contrário de muitas concepções religiosas e filosóficas, a noção de corpo em Stirner não está vinculada a um automatismo cego nem à *escravidão dos sentidos*. A identificação com o corpo nos faz indivíduos naturalmente “livres”, “nascidos livres”, e que entregam essa “liberdade” sem receios visando à satisfação; para depois reassimilá-la novamente à totalidade de nosso eu.

Sob a influência do cristianismo e do platonismo, chegamos ao ponto de duvidar dos impulsos do corpo talvez por acreditar que na ausência de algum tipo de coerção externa esses impulsos levariam necessariamente à autodestruição: “O objetivo do cristianismo foi o de nos libertar da nossa determinação natural (UP, p.56) O moralismo cristão, no entender de Stirner, produz a “imoralidade” de duvidar dos impulsos do corpo. Segundo a doutrina cristã podemos ter desejos, mas os desejos não devem se tornar fixos e insolúveis, eles devem ser submetidos ao crivo da razão antes de ser satisfeitos. Pois bem, conclui o filósofo, “aquilo que o cristianismo (a religião) tramou contra os desejos, não poderemos nós aplicá-lo ao seu próprio preceito segundo o qual é o espírito (pensamento, representações, idéias, fé, etc.) que nos deve determinar?”(UP, p.56) Se fizermos assim, através do corpo alcançamos a *dissolução* do espírito, transformando-o em *uma simples pulsão da vontade*. Essa transformação, contudo, não se efetiva em função de um raciocínio, uma razão ou uma descoberta; se fosse assim seria apenas mais um movimento dentro do pensamento Sagrado. Apenas uma *rebelião (Empörung)* do corpo pode levar ao fim da opressão do espírito sem perpetuá-la em uma nova forma. A rebelião *parte* da insatisfação do homem consigo mesmo (UP, p.248) quando este se

vê mutilado em suas possibilidades de gozo. Mas essa rebelião não pretende suprimir o pensamento e substituí-lo pelo império hedonista dos sentidos. Ao contrário, ela pretende pôr fim a todo império instaurando em seu lugar apenas o processo inacabado da vida. Assim, o pensamento se converteria de senhor em mero artefato que visa nossa fruição e nós nos tornaríamos homens que “tem interesses que se prendem ao corpo, pessoais, egoístas” (UP, p.18)

A obra de Stirner foi desenvolvida no sentido de dar uma resposta às polêmicas que surgiram em decorrência de certos aspectos da filosofia hegeliana. A escolha de suas expressões, o modo de articulação de seu discurso, sua retórica, visa o enfrentamento de uma dada tendência, que ele considera nociva, de seu tempo. Ele procura *forçar* uma mudança de perspectiva descrevendo negativamente as tendências racionalistas e moralizantes de sua época. Daí a ênfase nas sensações e no corpo. Mas, como observamos acima, Stirner esquiva-se de oferecer qualquer tipo de *positividade* como parâmetro para substituir aqueles que condena. Sob o seu enfoque, a demanda por suprassunção hegeliana é substituída pela elegia do indivíduo como “ser possessivo”, “fruidor”, e no reconhecimento e aceitação do corpo bem como do pensamento como dois modos distintos de obter gratificação e de auto criar-se. Esse seria um desaguadouro histórico das tateantes buscas por autorealização: a instauração de uma cultura voltada para o apreço à diferença em um mundo dessacralizado, pós-metafísico, onde os indivíduos opõem-se ou convergem em suas escolhas sem a mediação de princípios, valores e padrões que não sejam eles mesmos. Um mundo onde ninguém pode reivindicar para si mesmo o título de modelo paradigmático para outros homens. Para cumprir esse programa, contudo, é preciso promover uma reconsideração não somente de nossa auto-imagem, mas também do modo como nos relacionamos com certas palavras e com a linguagem. Stirner parece acreditar que a tradição cristã bem como a Modernidade teriam imprimido uma marca deveras nociva a certas palavras referentes aos aspectos individuais/corpóreos da existência bem como ao modo de nos relacionarmos com a linguagem; por isso ele também oferece uma alternativa dessacralizada a esta relação. O próximo capítulo aborda essa alternativa.

II CAPÍTULO – A DESSACRALIZAÇÃO DA LINGUAGEM

Um estudo do pensamento stirneriano não estaria completo sem uma consideração dos aspectos, explícitos e implícitos, de suas concepções acerca da linguagem e da comunicação bem como de sua prática linguística e comunicativa. A forma assistemática do discurso desenvolvido no *Único e sua Propriedade* bem como a explícita adesão ao nominalismo presente na *Rezensenten* são temas que me arrisco a considerar como cruciais para a compreensão da proposta de Max Stirner. A importância desses tópicos, embora tenha sido percebida por alguns estudiosos não foi objeto, até onde tenho conhecimento, de nenhum estudo abrangente⁵⁰. O texto que se segue tem como uma de suas metas dar um primeiro passo para superação dessa carência. Tomando como ponto de partida a hipótese de trabalho que nos conduziu até aqui, a de que a filosofia stirneriana constitui-se como uma tentativa de dessacralização da cultura, iremos acompanhar os aspectos linguísticos e as estratégias retóricas que nela são desenvolvidas no sentido de evitar que a mesma se tornasse autocontraditória. Uma crítica das pretensões de universalidade e objetividade do pensamento poderia ser considerada autocontraditória caso reivindicasse para si mesma a generalidade que condena nos seus interlocutores. Stirner estava cômico desse problema. Por isso ele tenta deslocar o debate jovem hegeliano de um esquema essencialista, o qual procuraria oferecer um relato acerca de nossa verdadeira essência, para o interior de um contexto onde constituem-se como parâmetros avaliativos a utilidade, a verossimilhança e o interesse dos indivíduos concretos aos quais se destinam os argumentos da modernidade. Outra meta que a proposta stirneriana de dessacralização da linguagem

⁵⁰ Estudos sobre a concepção de linguagem em Stirner bem como dos aspectos assistemáticos de seu pensamento podem ser encontrados nas obras de Alberto Signorini, *La comunicazione impossibile*, Joven Editore, 1980 e D'Ambrosio, Renato, *Esistenza Ed Indicibilità*, Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche Studi Filosofici Num. 2. 2006. Ambas essas obras, às quais me reportarei com frequência, são muito ricas de indicações acerca dos aspectos linguísticos do pensamento stirneriano, contudo muito breves para tratar de um tema tão delicado em um filósofo cuja obra apresenta as dificuldades de leitura e análise apontadas acima.

visa atingir é a da valorização do senso comum. Para Stirner no decorrer dos séculos, os indivíduos de carne e osso teriam sido constantemente submetidos a diversas manifestações do Sagrado: “eram idéias, princípios, sistemas atrás uns dos outros, e nenhum conseguia conter definitivamente a contradição do *homem profano*, do chamado *egoísta*”. (UP, p.69, grifo do autor). Embora tenha se insurgido diversas vezes contra essa dominação a “cabeça dura do homem comum” teria “perdido a aposta” e sido obrigada a “dobrar-se e prestar honras a tais poderes superiores”. Stirner aponta os possíveis caminhos para a rebelião do senso comum contra tais potestades. Uma dessas estratégias foi desenvolvida no capítulo precedente, a dessacralização da identidade com base na noção de corpo. Nosso estudo agora irá explorar a proposta stirneriana de dessacralização sob o viés da linguagem e do conhecimento.

A partir da análise da tensão entre nomes (*Namen*) e conceitos (*Begriff*) que perpassa a *Recensenten (Resposta aos Críticos)*, iremos abordar os elementos da filosofia do *Único e sua Propriedade* em sua relação com o nominalismo que Stirner defende contra o “realismo” da filosofia de Feuerbach e mesmo do panlogismo Hegeliano. Como um elo final na cadeia da tradição hegeliana⁵¹, a filosofia stirneriana não representa tão somente a desistência de todas as tentativas de redefinição da noção de razão, ou do empenho em encontrar a verdadeira essência humana por detrás da finitude dos homens concretos⁵². A relação entre Hegel e Stirner pode ser traçada também pela via da estratégia que consiste em modificar a compreensão de certos problemas através de uma redefinição dos termos, palavras e pressupostos dos quais estes são compostos. É a partir da inserção do discurso stirneriano nessa tradição de redescrição dos termos de um determinado debate que iremos introduzir o estudo acerca da relação entre o nominalismo de Stirner e o *Único e sua Propriedade*.

⁵¹ Lawrence Stepelevich (1985) oferece diversos elementos para sustentar essa afirmação. David MacLellan, Engels, Henri Arvon dentre outros seriam, segundo Stepelevich, da opinião de que Stirner de fato seria o elo final de uma cadeia iniciada com Hegel. Contudo, segundo o mesmo Stepelevich, essa seria uma hipótese que ninguém teria ainda testado filosoficamente nem estabelecido a ligação lógica entre Hegel e Stirner. No capítulo anterior buscamos desenvolver essa hipótese, a partir da relação entre o pensamento stirneriano e a crítica hegeliana da modernidade, agora tentaremos estabelecer a relação entre a filosofia stirneriana e alguns aspectos da consideração hegeliana de tópicos como linguagem e conhecimento.

⁵² Essas são as perspectivas pelas quais a obra de Stirner geralmente é abordada. Nossa proposta consiste em reconhecer a legitimidade destas abordagens e ao mesmo tempo oferecer o complemento que no meu entender falta às mesmas: a da filosofia stirneriana como uma crítica da cultura.

1-Do Panlogismo de Hegel ao nominalismo voluntarista de Stirner.

No capítulo anterior nos referimo-nos à proposta de Suprassunção das dicotomias que para Hegel caracterizariam a modernidade⁵³. Não seria ocioso observar que essa e outras metas do sistema hegeliano não se limitam a oferecer um novo movimento dentro de um determinado debate. Não, a crítica hegeliana faz algo bem diferente. Ela redefine tanto os termos que compõem o debate do qual espera ser o último movimento, quanto a própria concepção de verdade como objetivo final do mesmo. Problemáticas amplamente assumidas por vários filósofos que lhe antecederam, como a da correspondência entre as representações e o mundo empírico, por exemplo, Hegel traduz de modo bem diferente que seus antecessores, no caso, como a citada dicotomia ou separação entre consciência-de-si e substância. “Hegel é de longe o mais inovador e influente dos idealistas” (INWOOD, 1992, p.24). A tradução hegeliana dos problemas filosóficos da Modernidade passa por uma verdadeira reinvenção do significado de algumas expressões. A constituição do significado das palavras para Hegel é parte integrante da filosofia em seu desdobramento histórico. Ele começa em geral a utilizar as palavras no mesmo sentido que outros filósofos usaram para somente depois oferecer a forma suprassumida (reinventada) das mesmas expressões. Assim, a ênfase no desenvolvimento histórico como parte do movimento de realização do Espírito é reproduzida no âmbito do aparato conceitual do hegelianismo. Esse desenvolvimento manifesta-se aí como um movimento que leva a filosofia de Hegel à “redefinição” ou “reconstrução” das palavras, a qual se daria a partir de uma

“complexa interação entre os sentidos comuns ou correntes de uma palavra (na filosofia e no discurso corrente), os reais ou presumidos sentidos literais da palavras, que é frequentemente o sentido pretérito (desvendado pela etimologia real ou presumida da palavra) e o argumento filosófico” (INWOOD, 1992, p.27).

⁵³ Cf. Habermas, *O Discurso filosófico da Modernidade*, Trad. José Simões Loureiro, Maria Leopoldina de Almeida, José Rui Meireles Pereira, Ed. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1990.

Através da inserção do pensamento e da linguagem na história, Hegel pretende recuperar o desenvolvimento de ambos, ao mesmo tempo em que oferece a sua forma acabada, realizada, destes na sua própria filosofia. “A dialética é a vida imanente da linguagem e na linguagem a dialética encontra o seu elemento” (LAUNER, 2004, p.12). Em Hegel, pensamento, ou espírito, e linguagem encontram-se intimamente associados, de maneira que um não existe senão no outro, e a própria realidade não existe senão enquanto pensamento “Uma característica impressionante da reconstrução lingüística de Hegel é a transferência de termos subjetivos para o domínio objetivo” (INWOOD, 1992, p.28). Essa transferência está intimamente relacionada com o panlogismo hegeliano.

Segundo Michael Inwood em seu *Dicionário Hegel* este “aceita a definição de verdade como *adaequatio rerum et intellectus*, mas reinterpreta-a como, por exemplo, a *identidade entre pensamento e ser*, ou a *concordância entre objetivo e subjetivo*” (p.318, grifos do autor) premissa básica do correspondentismo, contudo, segundo o mesmo Inwood, ele redefine a idéia de adequação. Para Hegel nenhum juízo ou proposição tomado em particular corresponde à realidade, em função da finitude dos objetos considerados e da universalidade dos conceitos da razão. “Hegel só viu tal coincidência entre pensar e ser, de subjetivo e objetivo, na Idéia Absoluta, isto é, primordialmente no universo como um todo.” (INWOOD, 1992, p.318)⁵⁴ Assim, o que seria uma tarefa a ser realizada pela correta adequação entre representação particular e o ser dado na proposição, entre sujeito e objeto, transfere-se, nas mãos de Hegel, para o próprio movimento de auto-geração do universo, do qual sua filosofia representa o último momento. A verdade passa a corresponder à efetivação das possibilidades de algo, ao seu desenvolvimento pleno. Dessa forma, Hegel toma como paradigma para sua concepção de verdade a própria vida, entendida como automovimento, como pôr-se a si mesmo, no tempo.

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta: do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor; essas formas não só se

⁵⁴ E verdade que o termo correspondentismo encontra aqui um emprego muito particular pois não se trata de uma correspondência entre palavras e coisas ou entre pensamentos e objetos, nem poderia ser dado o caráter panlogista da filosofia hegeliana. Contudo, não me parece que Hegel abre mão da idéia de que a sua filosofia, pela própria coerência interna, corresponderia a totalidade da realidade.

distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém ao mesmo tempo sua natureza fluída faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem todos são igualmente necessários (HEGEL, 2002. p.26).

Se a verdade é definida como vida enquanto auto-movimento, o que a filosofia moderna chamava de correspondência Hegel denomina de morte. “A morte se assim quisermos chamar, é a inefetividade (*unwirklich*)” (HEGEL, 2002, p.44) Tanto a reflexão crítica, que a filosofia kantiana toma como ponto de partida para o estabelecimento dos limites para o saber teórico, quanto os pensamentos “fixos” em forma de máximas morais não representariam para Hegel senão essa mesma inefetividade, carência de realidade no sentido hegeliano, uma vez que ambos quando tomados como verdades não permitem que a razão realize as suas reais possibilidades. Entre as “inefetividades” promovidas pela filosofia moderna está a perda do poder sobre a estrutura prática da realidade que o imperativo categórico kantiano reflete muito bem. O panlogismo hegeliano tem como principal propósito, portanto, a efetivação das possibilidades políticas, práticas, para o saber teórico⁵⁵. E para alcançar esse propósito ele utiliza-se, como vemos, de um procedimento redescritivo em relação aos filósofos que o antecederam. Da mesma forma, o nominalismo stirneriano redescrive a relação entre os indivíduos e as palavras visando recuperar para os primeiros as possibilidades de fruição e autocriação que estariam ameaçadas pelas pretensões hierarquizantes da filosofia Moderna e de seus outros representantes jovens hegelianos. A proposta hegeliana baseia-se em dois pressupostos que serão duramente criticados por Stirner. São eles o entrelaçamento entre pensamento, linguagem e realidade⁵⁶, e a demanda pelo absoluto como um desaguadouro final dos processos históricos. A abordagem destes dois elementos nos permitirá compreender o ponto de contato entre o nominalismo stirneriano e o panlogismo hegeliano.

⁵⁵ Essa é a interpretação que Herbert Marcuse faz da proposta hegeliana. Aliás, segundo Marcuse, “A filosofia nunca deixara de reivindicar o direito de direcionar os esforços humanos que visam o domínio racional da natureza e da sociedade”

⁵⁶ “A teoria da verdade como correspondência é um ato de fé. Ao rejeitá-la Stirner comprometeu-se com o que talvez seja o mais interessante ato de terrorismo na história (...) ele destruiu as fundações de toda moderna filosofia ocidental.” (BAZZILL, W. J. *Max Stirner e o Terrorismo da Pura Teoria* In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, p. 71, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.)

A idéia de um absoluto, de uma síntese final, a ser alcançada depois de superadas as “contradições” da Modernidade, tem como sua premissa inicial a pressuposição de um estado de “unidade” que teria sido perdido. A recuperação de tal unidade seria a meta final dos processos históricos, o estabelecimento de um absoluto mediatizado. Essa premissa, por sua vez, tem um lado epistemológico e um lado político. Do ponto de vista anti-epistemológico, a premissa hegeliana é representada pelo resultado da análise da “certeza sensível, do “saber imediato”, ponto de partida empírico para o desenvolvimento do espírito “subjetivo”, do entendimento. Esse “aqui e agora”, constatado por essa análise seria para Hegel, surpreendentemente, levando em consideração o que dizem os empiristas, algo universal. Tal universalidade seria constatável ao tentarmos apreender o real a partir de nosso posicionamento no interior do tempo e do espaço. Olho uma casa que está presente “aqui”, mas ao virar-me a mesma desapareceu, um outro objeto tomou o seu lugar, um outro conteúdo está presente “aqui”. A afirmação aparentemente verídica tornou-se, portanto, falsa. Uma outra afirmação torna-se verdadeira no seu lugar, mas também essa será falseada por sua vez, demonstrando que não é o conteúdo da proposição a sua verdade, mas sim o universal “aqui”. A mesma observação vale para o agora. “Se pararmos para analisar veremos que o que se mantém nesse fluxo de impressões, não é o objeto, a casa, mas o Aqui e o Agora.” (MARCUSE, 2004, p.99) Ambos são os únicos elementos que persistem no interior do fluxo de mudanças que acompanha a tentativa de captar a verdade do simplesmente dado. Esses *Aqui e Agora* seriam portanto universais, mas privados de qualquer aspecto positivo; universais negativos como o próprio Eu que se constitui a partir dessas experiências.

A mesma universalidade, simples e negativa, que Hegel localiza no início do processo de desenvolvimento do espírito subjetivo, através da análise do que ele chama de certeza sensível, ele vai localizar no início da formação da sociedade através da idealização do passado. “Para a conciliação fatídica da modernidade em desagregação, Hegel pressupõe uma totalidade ética que não germinou no seio da modernidade, mas que é retirada do passado idealizado da comunidade cristã primitiva e da polis grega” (HABERMAS, 1990, p.39) A universalidade desvelada na “certeza sensível” tem como seu pressuposto a impossibilidade de um pensamento não-linguístico. Para Hegel, sem linguagem “não são possíveis nem o pensar, nem o verdadeiro, nem a filosofia nem

qualquer outra coisa racional.” (LEUNER, 2004, p.18). O indivíduo, por outro lado, não teria verdade, existência, senão na comunidade: “O indivíduo só pode ser livre – e portanto um ser humano – como um ser político. Hegel reassume pois a concepção clássica, grega, de que a polis representa a verdadeira existência humana.” (MARCUSE, 2004, p. 82). Em ambos os casos, o universal é que dá existência ao particular. A demanda por uma solução final para todos os antagonismos, para Hegel, parte desses dois pressupostos: um estado “negativo” de união em um absoluto que foi perdido, e a convicção de que o particular é determinado pelo universal. A proposta hegeliana de uma filosofia voltada para o resgate das possibilidades práticas do pensamento irá se desenvolver a partir de ambos os pressupostos, que Stirner denunciara justamente por suas conseqüências práticas.

Esta inversão dos modos *habituais* de ver as coisas – onde o pensamento é mais verdadeiro que o mundo ao qual se refere - poderia parecer um jogo vazio com abstrações, que levaria mesmo aqueles contra os quais ela se dirige a considerá-la inócua, inocente, se isso não tivesse conseqüências práticas (UP, p.147).

São essas conseqüências que nosso filósofo irá explorar sob diversos aspectos.

Segundo a perspectiva aqui desenvolvida, o ponto de partida da filosofia hegeliana seria o próprio ponto de partida da crítica stirneriana a Hegel: a determinação do particular pelo universal⁵⁷. Essa perspectiva adquire mais verossimilhança se levarmos em consideração a carta de Engels escrita para Max Hildebrand, citada por Giorgio Penzo, datada de Outubro de 1889. Nessa carta Engels refere-se a uma conversa em particular que tivera com Stirner e que teria tido como tema a filosofia hegeliana. Nessa conversa Stirner teria criticado a filosofia hegeliana sob o ponto de vista do seu ponto de partida, afirmando que não se poderia admitir como início do filosofar “uma dimensão do ser que se revela como nada (negativa) e que por isso entra em oposição consigo mesma, mas que se deveria, ao contrário iniciar com a imediata unidade natural de ser e nada para somente a partir desta desenvolver-se, em um segundo tempo, a oposição” (PENZO, 1981, p.09). Contudo, para a descrição dessa unidade, que na verdade seria composta pelos dois termos citados, ser e nada, Stirner deve ter percebido que não

⁵⁷ É neste sentido que afirma Carlo Menghi: “Isto que Stirner Detestava e denunciava – e nisto *O Único* é uma autêntica crítica – era a indébita transformação do particular em universal segundo um postulado puramente conceitual. (1996, p. 42 In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN.)

poderia valer-se do paradigma essencialista que Hegel reinventa com sua dialética, sob o risco de incorrer nos vícios anti-democráticos⁵⁸ e hierarquizantes que ele combatia através dos seus artigos menores. No *Único e sua Propriedade* a crítica do essencialismo procura tornar plausível a relação entre o essencialismo hegeliano e jovem hegeliano e determinadas atitudes anti-democráticas e tutelares. O nominalismo individualista será o recurso utilizado por Stirner para traduzir sua compreensão do mundo como um embate incontornável entre o particular e o universal que pretende subsumi-lo, ou entre o Eu e o Não-Eu, entre o Nada e o Ser. Uma unidade natural onde se encontram reunidos e reciprocamente referidos os dois termos de um “combate” do qual só pode haver “vencido ou vencedor”. Desta unidade emerge a “oposição” entre o Sagrado e o Ser Próprio que Stirner descreve em sua obra.

Não seria absurdo supor que a experiência direta como aluno de Hegel e o contato com a reinvenção hegeliana das palavras e problemáticas da filosofia de seu tempo tenha estimulado Stirner a imaginar que ele poderia atrever-se a um gesto ainda mais inovador, assumindo e radicalizando o caráter estético dessas elaborações. Esse contato também lhe teria facultado uma aguda consciência crítica em relação ao modo como nos relacionamos com a linguagem. Como observa R. D’Ambrósio, “ainda que Stirner não se ocupe explicitamente da filosofia da linguagem, a sua posição em tal assunto é decisivamente forte” (2006, p.03). Essa consciência crítica, que, como observamos acima, tem seu desenvolvimento no percurso que vai dos “escritos menores” ao *Único*, é que leva Stirner a se afastar da “conjunção entre pensamento e verdade” (SIGNORINI, 1980, p.42)

O discurso hegeliano recorre à inserção do pensamento dentro da concretude histórica e espacial em que vivem as pessoas, onde a íntima associação entre a palavra e a realidade garantem a universalidade do Aqui e Agora desvelados na certeza sensível. O nominalismo stirneriano recusa qualquer pretensão correspondentista através do retorno ao ato pontual em que se pensa, em que se fala, mas no qual a palavra e o pensamento não visam refletir o mundo mas sim traduzir a *intenção (Meinung)* particular, que é por si mesma *indizível (unsagbar)*. Apenas desse ponto, em que “cada um é o centro de

⁵⁸ Segundo Claudio Cesa “Por volta da metade do ano de 1843 Stirner havia aderido a um tipo de democracia extrema na qual a soberania do cidadão singular poderia conviver sem atrito com a soberania de todos os outros (...). A liberdade do cidadão havia, sozinha, tornado supérflua qualquer estrutura hierárquica e coercitiva” (CESA, 1972, p.343).

seu mundo”, as palavras passam a ter significação. Por isso afirma Alberto Signorini que “Stirner substitui o universo concentrador próprio do sistema hegeliano, que gira em torno da virtude do conceito, por uma disseminação de pontos de fuga.” (1980, p.42) De cada um desses pontos, a própria história pessoal, enquanto narrativa, seria fruto de um gesto de apropriação no qual os fatos, detalhes e acontecimentos, recebem um sentido que é dado pelo indivíduo, assim como a própria vida desse indivíduo. “Tudo isso ele – o indivíduo - vai buscar, com maior ou menor facilidade, à sua memória, e sente de forma particularmente viva as transformações por que passou quando tem diante dos olhos o desenrolar de *uma outra vida.*” (UP, p.19, grifo do autor).⁵⁹ O presente torna-se assim o ponto a partir do qual são “produzidos”os “significados” das palavras bem como da própria história. Tomar as palavras como entidades que não só possuem um sentido em si mesmas, mas sem as quais nada existe, seria ignorar a sua relação de dependência com o ato pessoal que as produziu. “Conteúdo e determinação vêm através de você como no nome que lhe foi dado por batismo” (RS, p.68).

O nosso nome é o exemplo utilizado por Stirner na resposta aos críticos para acentuar o caráter indizível da fonte e origem do sentido das palavras: o próprio indivíduo. Replicando a tentativa feuerbachiana de enquadrar o termo *Único* como um singular que é “selecionado de uma classe ou espécie e que é elevado como Sagrado, intocável por todos os outros” (RS, p.66) Stirner irá enfatizar o caráter não predicável da noção de único, e que por isso não poderia ser assimilada a nenhum universal, nenhum gênero. Assim como o nosso nome, a expressão *Único* é “um nome indeterminado” que tem seu conteúdo fora ou acima do conceito, em mim, em minha vida. Dar uma definição do *único* ao modo da filosofia clássica exigiria, segundo Stirner, o acompanhamento da relação dele com outros conceitos. Com semelhante acompanhamento teríamos apenas o desenvolvimento do conceito, e não o meu desenvolvimento. Ao fazer tal relação nos afastaríamos da intenção que é “inexprimível”, da própria vida do Único, que sou eu, e

⁵⁹ É interessante comparar o explícito relativismo expresso por essa sentença, quando dirigida a história como narrativa, com a imensa crítica que Karl Marx direciona a Stirner na *Ideologia Alemã*. Nesse texto, cuja extensão supera seu principal alvo, *O Único e sua Propriedade*, Marx tenta “desmistificar” as “escamoteações” de São Max (apelido que Stirner recebe no livro) e mostrar que as conclusões que o livro estabelece são tão “ilusórias” quanto os fantasmas que ele aponta por toda parte. A crítica de Karl Marx, sobre a qual não me detenho por entender que um abrangente e minucioso trabalho foi feito nesse campo pelo professor José Crisóstomo de Souza (SOUZA, 1994), opõe o discurso stirneriano “às relações reais”, “às condições materiais” e outros fatores objetivos. Marx desconsidera passagens como a que citamos acima, passagens onde parece razoavelmente claro que Stirner pretende fazer algo que extrapola os pressupostos do esquema objetivista de que Marx se utiliza pra criticá-lo.

eu sou indizível, incomparável. O racionalismo bem como o Panlogismo hegeliano levariam a crer que realidade e linguagem constituem uma mesma unidade. “A especulação – hegeliana e jovem hegeliana - foi dirigida a encontrar um predicado que pudesse ser geral e ao mesmo tempo que qualquer um pudesse ser compreendido por ele.” (UP. P.69). E não apenas compreendido no sentido de se saber que ele se refere a mim, mas no sentido de permitir que eu seja apreendido totalmente, em minha essência, de que sou essa palavra no sentido mais completo a acabado⁶⁰. Como provocação a essa pretensão, Stirner adota diversas estratégias retóricas, entre elas a de lançar o senso comum contra ela. Ele pergunta por exemplo: “Você é um conceito?”. (UP. p. 67). Dificilmente uma “cabeça comum” ou uma “consciência material” responderia afirmativamente a essa provocação. Segundo Stirner, para estas prevaleceria ainda a convicção de que “posso ter pensamentos”, “predicados”, mas os pensamentos e os predicados “não são eu”.

As posições firmadas em relação às palavras que se referem ao indivíduo, palavras como “Único”, “indivíduo concreto”, “Homem”, “sujeito empírico”, se estendem a toda linguagem. O próprio indivíduo, pulsional e interessado, torna-se o sentido da frase, das palavras.

Você, impensável e inexprimível, é o conteúdo da frase, a frase real, a frase viva. Você é o que, o quem da frase. No Único, a ciência pode se dissolver na vida, na qual ela torna-se um *que* e um *quem* que não é mais procurado nas palavras, na lógica e nos predicados (RS, p.70, grifos do autor.).

Assim como Hegel modificou os termos em que o problema da verdade tinha sido colocado pela Modernidade, Stirner modifica os termos em que se apresentam os dilemas políticos de seu *tempo*.⁶¹ Sim, o nominalismo stirneriano, embora posicionado

⁶⁰ Obviamente Stirner não está preocupado em respeitar todas as exigências da lógica formal. A própria alegação stirneriana de que os seus opositores pretenderiam tomar o conceito de homem como sendo o próprio indivíduo, como se fosse até mais real que este, é um recurso de natureza retórica que não deve ser interpretado de modo literal. O que Stirner pretende indicar é que o tratamento dado aos indivíduos particulares no interior dos discursos de seus contemporâneos encontra-se submetido às pressuposições de natureza teórica, o que implicaria uma degradação do concreto em benefício do conceitual. É preciso mais uma vez acentuar o fato de que Stirner não toma o próprio discurso como um instrumento de “esclarecimento” ou de “representação”, e sim como uma ferramenta com a qual ele espera obter certos resultados. Contudo, uma vez que esse mesmo discurso encontra-se inevitavelmente situado em uma tradição onde certos aspectos do discurso são pré-requisitos para sua admissão é correto questionar se Stirner satisfaz tais exigências mínimas.

⁶¹ Tudo indica que os temas políticos eram os mais recorrentes nas discussões calorosas em que se envolviam os membros dos Livres que se reuniam na taverna do Hippel. Embora esses temas muitas vezes viessem recobertos de uma roupagem filosófica ou teológica a

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. “Nenhum sistema filosófico pode ser edificado através desta expressão, como pode ser feito através do Ser, ou Pensamento ou Eu. Antes, com a palavra *Único*, todo desenvolvimento conceitual cessa.” (RS, p.67, grifo do autor). Nesse ponto, o singular desenvolvimento dos indivíduos, entendido como avanço das possibilidades de fruição, assume o lugar que até então era reservado ao desenvolvimento conceitual.

Iniciamos nosso acompanhamento da filosofia hegeliana pela maneira como as palavras são consideradas na mesma. Verificamos, através desse acompanhamento, que, no sistema hegeliano, toda palavra, tomada como um singular, é determinada pelo universal, pela linguagem como um todo. Stirner reinventa, ou redescreve, a relação particular-universal, invertendo os termos a favor da particularidade de modo a favorecer as pretensões hiper-democráticas do *Único e sua Propriedade*, uma tese que será mais bem esclarecida na última parte desse trabalho. A ênfase no papel da individualidade no que toca à atribuição de sentido às expressões é uma forma de recuperar para os indivíduos concretos o poder sobre as conseqüências práticas do discurso. Doravante, essas conseqüências deveriam atender ao “interesse egoísta” e não a uma suposta “natureza das coisas”. Na narrativa stirneriana, o pensamento é destituído de sua função determinante em relação à ação e converte-se em mais um instrumento, entre muitos outros, para o acréscimo de poder em relação ao mundo; deste instrumento eu “faço uso a meu bel prazer”. Portanto, se o procedimento historicista de Hegel visa superar a suposta dicotomia entre sujeito e objeto, suprassumindo ambos os termos, para assim recobrar as possibilidades práticas da razão, o historicismo stirneriano redefine a própria idéia de prática despedindo concomitantemente a noção de razão⁶².

produção stirneriana do período que antecede o *Único* a situação política da Alemanha é colocada em foco recorrentemente através de resenhas, comentários e artigos.

⁶² Adoto para a palavra historicismo um dos dois sentidos atribuídos a ela pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Para Habermas a palavra historicismo comporta dois sentidos: o primeiro denotaria uma filosofia que supõe uma “lei” e uma “lógica” imanente aos processos históricos. O segundo sentido, chamado também de neo-historicismo, indicaria uma posição “relativista” para a qual os diferentes momentos históricos determinam diferentes formas de atribuir sentido ou verdade; uma filosofia contextualista, portanto. Com relação à Stirner aplico o segundo sentido da palavra e a Hegel o primeiro. (HABERMAS, 2005, p. 61)

Analisaremos a seguir mais alguns aspectos dessa redefinição em sua relação com o nominalismo stirneriano.

2-Linguagem como produção de diferença.

Como vimos acima, Stirner condenava o sistema hegeliano por iniciar o desenvolvimento de sua filosofia a partir de uma dimensão do ser que começava, justamente, como nada. Ao invés disso ele supõe como início do desenvolvimento filosófico uma unidade composta de dois termos dos quais o nada é o fator criativo, e esse é o próprio indivíduo. “O nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador” (UP, p.10). A esse nada, o universal, primeiro como natureza e depois como espírito, impõe-se desde que é “lançado ao mundo”. A tensão entre os dois dará origem a todo desdobramento histórico que citamos acima. O caráter negativo da individualidade também constitui a possibilidade de seu exercício criativo, da “apropriação” em relação ao mundo, e de sua abertura para o futuro, que o nominalismo representa no nível da linguagem. Como enfatizamos acima, a noção de “nada”, aqui, ao invés de uma concepção metafísica, constitui-se apenas como uma referência aos limites apontados para a linguagem, uma vez que sou persuadido a me tomar “definitivamente como o centro e a essência da questão” (UP, p.131). Deixar-me definir, dado o caráter instrumental da linguagem, seria deixar-me dominar pelo que deveria ser a minha criatura. O nada stirneriano, também pode ser traduzido como o “ilimitado”, ou melhor, o não-limitado, porque “a linguagem ou *a palavra* (tomada como algo auto-subsistente) tiraniza-nos da forma mais cruel, porque convoca todo um exército de idéias fixas contra nós” (UP p.271). Para esquivar-me a essa “tirania”, eu deveria manter-me, portanto, em meu caráter de “indizibilidade”, livre da apreensão pelo conceito, preservando as minhas possibilidades criativas. Essa prescrição, por sua vez, tem motivação política. Argumentaremos a seguir que o nominalismo stirneriano procura colocar a individualidade, do ponto de vista da linguagem, a salvo das tentativas de assimilá-la a um conceito, de dividi-la em um eu essencial e um eu inessencial, estratégia que estaria no centro de muitas concepções éticas na modernidade.

Segundo o historiador das idéias Isaiah Berlin em seu conhecido ensaio “Dois conceitos de Liberdade”, a opressão política com base em pressupostos ontológicos que dividem o indivíduo em dois seria recorrente na história do pensamento político ocidental. Segundo Berlin a tentativa de estabelecer uma essência comum partilhada por todos os homens esteve sempre associada ao desejo de “justificar a coerção de alguns homens por outros, a fim alçá-los a um nível mais elevado de liberdade” (BERLIN, 2002, p.238) A utilização dessas estratégias de assimilação do particular a algum universal permitiria, segundo Berlin, que alguns indivíduos manietassem outros afirmando que o fazem em nome do interesse dos manietados e não dos seus. Por isso, para a linguagem do idealista, o indivíduo “egoísta” é o pior dos exemplos, pois ele, “o egoísta, joga com as idéias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas. (UP, p. 19). O egoísta nega a legitimação pretendida pelo idealista para seus possíveis procedimentos coercitivos, uma vez que, ao olhar do primeiro, a questão central de toda relação é sempre o poder e nunca a “legitimidade”, dado o caráter incontornavelmente pessoal da linguagem. A denúncia das causas que têm, como recompensa por sua dedicação, lançado os indivíduos concretos “nas estrumeiras da história”, passa, portanto pela crítica dos predicados como entidades auto-subsistentes, dotados de vontade, verdadeiros indivíduos. Como esses “indivíduos”, – os predicados – humanidade, Deus, liberdade, pátria etc. só existem através do “nosso entusiasmo em servi-los”, nós lhes retiraríamos a existência simplesmente deixando de lhes prestar culto. Visando promover o fim de tal culto aos predicados, Stirner lança tanto o seu sarcasmo quanto o seu nominalismo.

Uma vez assimilado, o nominalismo stirneriano teria, sob o viés da linguagem, um efeito similar ao que a concepção de identidade tem sob o viés da cultura humanista: a dessacralização. A partir da ótica de Max Stirner, a linguagem deixa de ter um significado em si mesmo, e embora persista a referência das palavras a seus dois termos limite – indivíduo e mundo – estes deixam de possuir qualquer conteúdo predicativo que não seja referido aos interesses do Único⁶³. O principal problema que Stirner aponta

⁶³ Não é necessário um grande esforço para notar ecos românticos na concepção de linguagem em Max Stirner. A influência do romantismo, além da própria atmosfera berlinense, talvez lhe tenha chegado através de Schleiermacher de quem ele assistiu as preleções sobre Ética entre 1826 e 1827. A concepção de linguagem bem como a teologia de Schleiermacher, embora embebida do mesmo espírito religioso e metafísico que Stirner critica ferozmente, atribui um papel crucial à individualidade. A linguagem possuiria, segundo a acepção

no que ele chama de “linguagem cristã” – o vocabulário da filosofia da “encarnação” bem como o da revelação divina – é justamente a crença nos predicados. Nesse sentido, Stirner é um empirista: ele acredita que o mundo existe enquanto não-eu e para ele nossa fruição também consiste na atividade apropriativa em face desse não-eu. Contudo, o conteúdo, o sentido, desse não eu devem-se a minha atividade sobre ele, à relação que com ele eu estabeleço. O racionalismo, ao contrário, orienta-se pela busca da “relação adequada”, “pelo conceito da coisa”.

“Diz-se que a *natureza da coisa* e o *conceito de relação* é que me devem guiar no tratamento da coisa e na instituição da relação. Como se existisse, em si, um conceito da coisa, e não o conceito que fazemos da coisa! Como se uma relação em que entramos não devesse a sua especificidade apenas à daqueles que nela entram! Como se tudo dependesse do modo como outros a classificam! Mas, tal como se separou a *essência do homem* do homem concreto e este passou a ser avaliado à luz daquela, também se separa dele a sua ação e esta é avaliada em função do *valor humano*. O que deve ser determinante em tudo, diz-se, são os *conceitos*; são eles que regulamentam a vida, são eles que *dominam*. Mas isso é o mundo religioso, que Hegel sistematizou, ao dar método ao absurdo e ao aperfeiçoar a ordem dos conceitos, transformando-os em dogmas acabados e solidamente fundados. Tudo se torna uma ladainha de conceitos, e o homem concreto, eu,, é obrigado a viver segundo essas leis conceituais.” (UP, p. 81, grifos do autor)

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,

schleiermachiana uma dupla dependência, ao mesmo tempo, de um sentido partilhado por uma comunidade falante e por outro lado do sentido atribuído pelo indivíduo no ato de fala, como pontua Manfred Frank “Para Schleiermacher ninguém se serve da linguagem sem querer conferir-lhe, no ato do discurso, uma intenção peculiar. Mas o *pensamento* de ninguém escapa daquilo que Jacques Lacan denomina de Aporia (*defilé*) do *significante*, no qual já está codificado um sentido revelado pelos outros sujeitos, e isso de uma maneira totalmente disponível para o falante e que, por conseguinte, não poderá ser eliminada”. Além disso, a individualidade seria responsável pelo desenvolvimento, pelo progresso da linguagem, de tal maneira que “em nenhuma relação poderia haver algum tipo de desenvolvimento, se ela não estivesse sob a potência individual”. (2005, p.19-47). Sobre a relação entre o individualismo de Stirner e a metafísica de Schleiermacher ver Andolfi, Ferruccio, *La posizione di Stirner nella Storia Dell' Individualismo*, 1996. In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN.

mas não o conteúdo presente em nossas asserções sobre o mundo⁶⁴. 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. Essa é a valorização do particular, que assim como a deflação pragmática de todas as elaborações humanas é assumida no *Único e sua Propriedade* como uma autoafirmação, a valorização do Ser-Próprio em relação ao Sagrado. “O ser-próprio comporta tudo aquilo que é singular, e volta a valorizar o que a linguagem do cristianismo degradou” (UP, p.138) Essa valorização passa tanto pela citada consideração dos aspectos sensíveis de nossas vidas bem como das idéias a partir de sua utilidade prática para mim.

Da noção de *utilidade (Brauchbarkeit)* – que Bentham utiliza para tentar tornar a ética “exata como a matemática” (ABBAGNANO, p.1172) – Stirner aproveita os aspectos personalistas, ou egoístas, particulares, para mobilizar sua dessacralização da linguagem. Essa concepção não generalizável de utilidade – que em sua filosofia parece ter o mesmo sentido de prática e gozo – é um dos fatores que vinculam Stirner à leitura jovem hegeliana de Hegel e ao mesmo tempo o distancia dela. No conhecido texto *Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*, Engels sublinha o caráter prático da filosofia hegeliana que teria iniciado o movimento que permitiu de uma vez por todas o abandono das querelas metafísicas que até então teriam ocupado os espíritos filosóficos. Entre tais querelas estaria a da correspondência ou não de nossas representações com o mundo.

Se podemos demonstrar a exatidão de nossa maneira de conceber um processo natural, reproduzindo-o nós mesmos, criando-o a partir de suas condições próprias; e se, além disso, o colocamos a serviço de nossos próprios objetivos, então acabamos com a "coisa em si" inacessível de Kant. (ENGELS, 1975, p.18, grifo do autor)

Na passagem acima, apesar de referir-se a filosofia de Feuerbach, Engels não deixa de reconhecer a importância da filosofia hegeliana para o desenvolvimento do materialismo do autor de *A Essência do Cristianismo*. Teríamos nessa passagem uma elegia dos elementos práticos da filosofia hegeliana, enriquecida pelo seu “complemento” feuerbachiano, que identifica o ato de colocar as “coisas a serviço de nossos objetivos” com o fim do caráter inacessível, ou autônomo e alienado, da

⁶⁴ Vale assinalar a semelhança entre esse aspecto do nominalismo stirneriano e o pragmatismo de Richard Rorty. Para Rorty também “o mundo existe, mas não as descrições do mundo”. (RORTY, 2007, p.28)

realidade. Contudo, fica também implícita, nessa interpretação, a pretensão de “acesso à realidade” através da prática. Em oposição ao postulado hegeliano de que tudo começa pela idéia, Engels, em elogio a Feuerbach, afirma a concepção de “que o mundo material e perceptível pelos sentidos, e do qual nós, homens, também fazemos parte, é o único real.” Contudo, do ponto de vista de Stirner trata-se ainda de submeter-me a algo maior; a matéria, a substância, estaria aí entronizada no lugar do Espírito e da Idéia hegelianas. Para Stirner o problema do materialismo feuerbachiano, ao qual Engels faz ressalvas apenas em função de sua filosofia da religião e sua ética, é que esse materialismo canoniza a natureza ao separar os juízos predicativos sobre o mundo de sua relação de dependência com os meus interesses.⁶⁵ Como afirma Frederick M. Gordon, “Feuerbach era um militante ateu, mas recriou Deus na figura da Natureza, a cujos propósitos os homens *deveriam* se conformar, a Natureza tornara-se um autoritário *Ser supremo*” (1978, p.53, grifos do autor). Os aspectos práticos a filosofia hegeliana estariam então, na leitura stirneriana, condenados tanto pelo próprio panlogismo de Hegel, quanto pela pretensão feuerbachiana de um contato com a natureza íntima da realidade.

Os dois elementos coexistem na recepção jovem hegeliana da filosofia de Hegel: a elegia da possibilidade de uma superação dos elementos “alienados” da vida através de um gesto de reapropriação, de aquisição de poder, em relação ao mundo, e, por outro lado, a reivindicação do caráter “legítimo”, “conforme a natureza das coisas”, dessa mesma reapropriação. Stirner é absolutamente jovem hegeliano em relação a tentativa de promover com sua filosofia o primeiro aspecto do pensamento de Hegel, e um opositor igualmente radical em relação ao segundo. A máxima popularizada por Francis Bacon⁶⁶ de que conhecimento é poder é radicalizada por Stirner e transformada

⁶⁵ No interessante artigo “*The contradictory Nature of Feuerbachian Humanism*”, Frederick M. Gordon desenvolve extensos comentários acerca do que seriam as “contradições” do materialismo e humanismo feuerbachianos. Embora partindo do pressuposto empirista de que o conhecimento baseia-se na intuição imediata do particular e não nas mediatizadas abstrações do hegelianismo feuerbach teria terminado por desenvolver toda uma epistemologia tão abstrata e mediatizada quanto a do próprio Hegel. Embora tenha assumido em suas críticas a Hegel uma posição epistemológica que opunha o “mundo dos sentidos” sempre particular, ao universal mundo das palavras, a filosofia Feuerbachiana termina por dissolver a individualidade particular em uma classe universal que a transcende. (1978, p.31-65)

⁶⁶ Stirner não poupa elogios à filosofia inglesa, ao mesmo tempo em que critica a filosofia alemã sistematicamente, o que talvez indique que ele via o seu trabalho como uma tentativa de “saxonizar” a filosofia germânica. “Bacon foi excluído do reino da filosofia (alemã e idealista) E aquilo a que se chamava – filosofia inglesa parece não ter ido mais longe que as descobertas das chamadas *mentes abertas*, como Bacon e Hume” (UP, p. 73, grifos do autor)

na idéia de que conhecimento é apenas mais uma das muitas formas de poder acessíveis ao único, para quem tudo é poder. Ou seja, “quem tem o poder, tem a razão e o direito”. (UP, p.154). Em sua virada em direção ao prático e concreto, Hegel e seus sucessores teriam mantido alguns resquícios do vocabulário da filosofia clássica, em geral avessa ao conúbio entre utilidade e verdade. Como assiná-la Richard Rorty:

Hegel – infelizmente – usou os termos *subjetivo e objetivo* para descrever a seqüência de sucessivas descrições, que sucessivas necessidades sociais tornaram necessárias, como um contínuo progresso moral e intelectual e usou o termo *união do sujeito e do objeto* para descrever o fim da história” (RORTY, 1999, p.49, grifos do autor).

Contudo, ainda segundo Rorty, senão Hegel, pelos menos seus sucessores, também rejeitaram a preferência por entender o mundo mais do que por modificá-lo. Em Stirner é clara, penso, a adesão a esse último aspecto do hegelianismo. E clara também a consciência da necessidade de distanciamento do vocabulário racionalista. Tal elegia dos aspectos práticos, mas também individuais, do pensamento de Max Stirner é constatável desde 1842, em artigos menores como *O Falso Princípio de Nossa Educação*. A narrativa de *O Falso Princípio* desenvolve-se a partir da crítica a uma brochura de T. Heinsius chamada *A Reconciliação do Humanismo e do Realismo*. Nesta brochura Heinsius defende a possibilidade de conciliação das propostas realistas e humanistas para a formação do indivíduo, conciliação essa a qual Stirner se opõe. Enquanto reconhece no realismo seu caráter relativamente emancipador, por permitir que através dele os indivíduos se tornem práticos, Stirner crítica a compreensão de prática como habilidade. “É óbvio que, conforme pretendem os realistas, só deverá ser inculcado o que é útil e utilizável, porém a utilidade só se pode obter através da atividade de formalização, de generalização, de representação” (KS, p.74). Essa concepção de prática, Stirner sugere, deveria perder seu aspecto social “material, formal e positivo” elevando o “espírito de oposição” até o ponto em que a prática perdesse seu sentido “vulgar” transformando-se em “efetuação de si, prática pura” (KS, p.88). Ou seja, o saber deveria tornar-se prático, mas também pessoal. A individualidade, e não o mundo e a verdade, é o sentido do saber tornado prático, o que implica que o conhecimento deveria, portanto, “morrer para renascer como vontade”. É esse sentido de prática que o nominalismo stirneriano procura tornar razoável através do distanciamento do vocabulário substancialista ou objetivista ao traduzir em termos de

apropriação do mundo e fruição de si a atividade formalizadora da linguagem. Uma posição que poderíamos certamente chamar de materialista, uma vez que consideremos o termo tal qual ele é aplicado a Hume, e não a Espinoza ou Marx, e foi o próprio Engels, em carta a Karl Marx, quem primeiro reconheceu que Stirner seria um “idealista convertido ao materialismo e ao empirismo”.⁶⁷ No âmbito da linguagem, esse empirismo se manifesta no seu nominalismo individualista, o qual procura tornar plausível a avaliação dos pensamentos por sua referência aos aspectos particulares da experiência. O seu utilitarismo romântico, ou pragmatismo, consistiria na avaliação das palavras e idéias com base em sua utilidade (prática), em sua eficiência, em atender a busca por satisfação, que é sobretudo, sensível (material). Entretanto, para alguns autores, desenvolver um discurso em elegia ao caráter prático da linguagem equivaleria a defender a verdadeira função da linguagem. Como pontua Enrico Ferri.

Outro problema do qual Stirner está perfeitamente consciente é por que escrever um livro de 491 páginas se não se pretende sustentar uma verdade, um princípio, se não se tem uma tese para fazer valer; por que imprimi-lo, divulgá-lo e depois defendê-lo? Poderíamos continuar lembrando o papel que conscientemente Stirner, cáustico crítico do pensamento lógico, do sistema, e de toda a filosofia alemã e moderna, pretende assumir na história da filosofia de seu tempo (FERRI, 1996, p.167).

No contexto da filosofia clássica, essa indagação é inteiramente legítima. Uma vez que consideremos o discurso como um *medium*, talvez imperfeito, situado entre nós e mundo meio do qual nos valem para a transmissão de conteúdos, uma obra como a que Stirner escreveu não poderia ter outra pretensão senão a verdade. Todavia, Stirner pretende colocar-se fora dessa tradição, e um dos recursos que ele utiliza para fazê-lo é a nivelção das práticas discursivas com todas as outras ações humanas de modo que para ele

Um safanão presta-me o serviço do mais cuidadoso pensamento, um espreguiçar dos membros sacode para longe de mim o tormento dos

⁶⁷ A esse respeito cabe pontuar a posição de Massimo de La Torre no artigo *Anarchismo e noncognitivism*, no qual ele afirma que Stirner “é materialista porque não resolve o sujeito em ser somente pensante mas o vê como um feixe de sensações, necessidades, impulsos, intenções, de fato mais a maneira de Hume (do qual todavia se afasta por que afirma a unidade irreduzível do eu) do que a maneira de Descartes. (ou Espinoza, poderia ter acrescentado). In *Max Stirner e l'individualismo Moderno*, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

pensamentos, um salto lança o pesadelo do mundo religioso para fora do meu peito, um grito de júbilo alivia-me dos fardos de muitos anos. (UP, p. 121)

A natureza retórica da obra de Max Stirner fica explícita nessa passagem. Falar é agir sobre alguém, é mover alguém, e para isso equivalem-se palavras e... Socos. Por outro lado, toda ação tem uma função criativa e toda criação é ao mesmo tempo autocriação. Escrever, assim como falar, é dar aos pensamentos “um lugar no mundo”, não se é pensador “antes de pensar”, e a verdade nisso não tem nenhum papel.⁶⁸ Essa é a conhecida doutrina da ação como criação/autocriação, cuja origem remete provavelmente a Fichte, mas que em Stirner vem conjugada a uma perspectiva pragmática que vincula a criação ao uso e à fruição pessoal. O que nos leva ao aspecto político de sua concepção da comunicação. Stirner está comprometido com certos aspectos da cultura ocidental que acredita estarem ameaçados por outros traços menos individualistas, e não-pragmáticos. Essa seria a denúncia das “teias da hipocrisia” de nosso tempo, a tendência a permanecer nas “meias tintas” que só nos permite capturar “estúpidos mosquitos” sem admitir nossa “inclinação mercenária”. Sua concepção de linguagem parece modelada para adaptar-se a esse ponto de vista. É a partir dessa concepção que ele pode manter-se coerente ao defender essa tendência mercenária sem recorrer a nenhum fundamento, mas apenas ao seu próprio interesse. Nessa altura, a pergunta elaborada de modo muito arguto por Ferri talvez devesse ser refeita e colocada nos seguintes termos: Em face da aparente ruptura radical com pressupostos que talvez sejam cruciais para a tradição, seria legítimo considerar como filosófico o pensamento stirneriano?

⁶⁸ Constatado que os homens são atormentados por um enxame de espectros, caindo na mais sinistra superstição. Será o amor por vós que me diz para iluminar com a luz do dia o espectro nocturno? Escreverei eu por amor dos homens? Não, escrevo porque quero dar aos *meus* pensamentos um lugar no mundo. Ainda que previsse que esses pensamentos vos iriam tirar a paz e a tranquilidade, ainda que visse germinar a partir desses pensamentos as mais sangrentas guerras e a derrocada de muitas gerações - ainda assim os semearia. Fazei com eles o que quiserdes e puderdes, o problema é vosso e não me diz respeito. Talvez deles só venham preocupações, lutas e morte, e muito poucos retirem deles alguma alegria. Se eu me preocupasse com o vosso bem, agiria como a Igreja ao retirar aos leigos o contacto com a Bíblia, ou como os governos cristãos, que assumiram como seu dever cristão “proteger o homem comum dos maus livros” (UP, p.233, grifos do autor).

“Mas eu não só não dou expressão aos meus pensamentos a pensar em vós, como também não o faço a pensar na verdade. Canto porque sou cantor, mas uso-vos para isso porque...preciso de ouvidos.” (UP. p.233).

3-Uma reabilitação sofisticada do senso comum

A história da filosofia, para alguns autores, resume-se na história de sucessivas tentativas de apreensão da verdade, entendida como algo atemporal, eterno. Contudo, essa imagem do pensamento, ainda que fortemente arraigada a nossa concepção do que é a filosofia não constitui um consenso nessa mesma tradição. Nos primeiros séculos anteriores à idade média, por exemplo, as concepções acerca da natureza da atividade intelectual, em movimentos como o estoicismo, a descreviam de forma diversa, como um esforço por tornar a vida mais alegre, simples e prazerosa. A fruição dos dias, o enfrentamento dos desafios, a solução de problemas, eram para filósofos como Epíteto, por exemplo, o sentido do que convencionamos denominar de conhecimento.⁶⁹ Contudo, as concepções “proto-utilitaristas”, como a do Estoicismo de Epíteto, foram, posteriormente, relegadas ao esquecimento. Deveu-se isso, em parte, aos esforços de filósofos como Santo Agostinho e Tomás Aquino que resgataram e adaptaram algumas concepções do platonismo, assimilando-as a tradição cristã. Essa assimilação contribuiu para a substituição da compreensão relativamente naturalizada de bem-estar e utilidade dos estóicos por uma definição de bem-estar como estado absoluto e atemporal, o bem-estar, ou salvação, da alma. A partir desse ponto a atividade intelectual assumiu definitivamente a figura que Platão tomava como modelo e passou a ser considerada como um fim em si mesmo. A palavra verdade passou a designar o principal objetivo da reflexão humana, objetivo esse ao qual os homens deveriam submeter-se, caso desejassem atingir aquele estágio ideal de fruição.

Sob essa ótica é possível afirmar que o pensamento stirneriano situa-se no interior do debate filosófico, embora constitua nesse debate uma posição que pretende subverter essa auto-imagem produzida pela tradição platônico-cristã. Nesse sentido, a filosofia

⁶⁹ “Os doentes ficam irritados com o médico que nada lhes aconselha e pensam terem sido abandonados por ele. Por que alguém não agiria desse mesmo modo em relação ao filósofo e igualmente pensasse ter sido abandonado por ele em relação à sabedoria, por não lhe dizer mais nada de útil?” (EPITECTO, 2008, p.37). Sentenças como essa demonstram o caráter “proto-utilitário” da filosofia estóica e de certa forma, auxiliam a perceber como as concepções platônicas e modernas acerca do conhecimento nem sempre foram consenso entre os filósofos, um consenso que na contemporaneidade tornou-se ainda mais improvável em função do caráter “pragmático” de obras como as de Nietzsche, Pierce, do segundo Wittgenstein, Davidson entre outros.

stirneriana faria parte daquilo a filósofa Barbara Cassin chama de história sofisticada da filosofia.

Proponho chamar de “história sofisticada da filosofia” esta que relaciona as posições, não as relativas à unicidade da verdade, quer seja ela eterna ou progressivamente constituída ao modo hegeliano (a verdade como telos, em um tempo orientado, ou **como se fosse** orientado), mas esta que as relaciona aos instantâneos do *kairos*, ocasião, oportunidade, graças a *mekhanai*, procedimentos, astúcias, maquinações, permitindo agarrar o *kairos* pelo seu topete (CASIN, 2005, p.09, grifos da autora).

Na história sofisticada da filosofia, acentua ainda a autora, “ficaria explícito que o melhor, a performance, é a medida do verdadeiro”.(Op.cit. p.09) A verdade aí, contudo, não deveria ser compreendida por oposição à opinião: “O sofista não transforma o falso ou a opinião em menos falso ou em verdade; ele transforma os estados e faz passar do menos bom ao melhor.” (Op. cit. p.15). Para completar, o discurso sofisticado seria sempre um discurso “segundo”, crítico de um “discurso primeiro” já efetuado, tal qual o *Tratado de Górgias* em relação ao *Poema* de Parmênides.

Segundo esse ponto de vista, a filosofia stirneriana teria como alvo um público específico; um interlocutor, ou interlocutores, sem os quais seu próprio discurso não faria sentido: o pensador, o filósofo moderno e seus seguidores, os indivíduos da sociedade moderna. Esses indivíduos, assim com o Fausto de Goethe, encontrar-se-iam repartidos entre dois impulsos, dos quais um seria estimulado, inculcado, de diferentes maneiras, pelos filósofos e pelos sacerdotes. Estes últimos estimulariam a veneração pelo Sagrado, pelos princípios, liderando cruzadas contra o egoísmo. Essa tensão entre o Sagrado e o Egoísmo, ou o Ser Próprio, por sua vez, seria o resultado de uma determinada história. Quem não esteve submetido às peculiaridades dessa história, segundo o filósofo, não veria qualquer relevância em *O Único*, e por isso um judeu de “cepa autêntica”, por exemplo “não se perderia por essas paragens” (UP, p.31). Ao público ao qual interessa o seu pensamento Stirner direciona uma argumentação que se assemelha a um medicamento amargo. Pretende curá-lo de suas supostas obsessões, da negação de si, fazendo-o considerar suas pulsões e interesses em primeiro lugar; mas para isso, é preciso antes “ofender”, e “cometer o pecado da blasfêmia”. É preciso, antes de tudo, jogar contra o platonismo e a sacralização da verdade o “**egoísmo** do teu bem-estar”.

Basta espalhar uns grãozinhos de verdade na armadilha, que vocês vão logo beliscar e deixam-se apanhar que nem uns tolos. Não quereis mentir? Então tombai, vítimas da verdade, e tornai-vos... mártires! Mártires... em nome de quê? De vós próprios? Da eternidade? Não, de uma deusa - a verdade. Vós só conheceis dois tipos de *serviço*, dois tipos de servidores: os da verdade e os da mentira. Servi então a verdade em nome de Deus! (UP, p.238, grifo do autor).

A transição para um melhor estado precisa passar pelo escândalo e pelo horror que leva da busca atormentada pela verdade incondicional, pelo eterno, ao simples gozo da vida no interior do tempo, da finitude.

A filosofia stirneriana guarda ainda afinidade com a sofística do ponto de vista do lugar privilegiado que sua narrativa lhe reserva. Os sofistas, segundo Stirner, representariam a primeira manifestação do “sentimento de si”, a primeira rebelião dos homens contra o mundo até então todo poderoso.

“Não te deixes surpreender!” São eles que espalham a doutrina iluminadora que diz: “Usa o teu entendimento contra todas as coisas, o teu engenho, o teu espírito; um entendimento lúcido e exercitado é a melhor arma para enfrentar o mundo, preparar um destino melhor e a mais agradável das *vidas*”. Ou seja, eles reconhecem no *espírito* a verdadeira arma do ser humano contra o mundo. É por isso que dão tanto valor à habilidade dialética, à eloquência, à arte da disputa, etc. Proclamam que se deve usar o espírito contra tudo, mas ainda estão muito longe da santidade do espírito, porque este é para eles um **meio**, uma arma, tal como a astúcia e a teimosia para as crianças: o seu espírito é o *entendimento incorruptível* (UP. p.22, grifos do autor).

Contudo, a esses percussores dos levantes contra o sagrado faltaria ainda a emancipação das peias “sensíveis” do mundo, que o ceticismo tratou de conquistar. A emancipação completa, contudo, teve lugar apenas com o cristianismo. Sofística/ceticismo – cristianismo/modernidade – egoísmo, são esses os termos dos quais se compõe a paródia stirneriana da dialética da *Fenomenologia do Espírito*. Seguindo o conhecido esquema hegeliano a antiguidade representaria a tese, o Cristianismo (que para Stirner faz parte da Modernidade) seria a antítese e o Egoísmo a síntese. Nessa paródia, o egoísmo seria nada menos que a forma suprasumidora⁷⁰ e realizada da sofística, enriquecida pelas experiências da vida do espírito, mas soberanamente reinando

⁷⁰Pelo menos se considerarmos correta a observação de Jean François Karvegan onde ele afirma que “No regime hegeliano é sempre um dos dois membros da oposição que opera a *Aufhebung*, a superação/conservação desta, afirmando seu domínio sobre a outra” (2008, p.21)

também sobre ele. A narrativa stirneriana procura inverter, em favor do Sofista, a consideração platônica acerca da função do discurso, de modo que poderíamos dizer que também para ele “já não é a sofística que tenta passar por filosofia, mas a filosofia que mimetiza e imita o orador sofista, e até mesmo o sofista orador.” (CASSIN, p.149). Além dessa inversão, digamos “anti-epistemológica” e sofística, a dessacralização stirneriana da linguagem tem como consequência uma função moral. Embora alguns filósofos tenham tentado nos convencer do caráter impessoal e desinteressado de algumas palavras, coincidentemente das palavras mais importantes para orientação de nossa conduta, para Stirner ocorre o contrário: o sentido atribuído às palavras sempre tem como seu referente um determinado interesse. No sentido de fazer valer determinados interesses alguns homens foram mudando os sentidos que o senso comum atribuía às palavras e foi assim que “o ponto de vista cristão foi, pouco a pouco, mudando o sinal das palavras de marca positiva.”. O cristianismo não teria sido senão “uma teoria social, uma doutrina sobre a vida em comum” e foi isso que o levou a atribuir às expressões que referiam-se aos aspectos particulares, idiossincráticos e interessados da vida uma conotação negativa. “Tudo o que fosse *próprio* era rejeitado como infâmia: o egoísmo, o capricho individual”; a “sadia tendência a oposição” foi sendo paulatinamente sufocada até que a “consciência comum fosse se ajustando ao ponto de vista cristão”; e para fortalecer essa afirmação Stirner vale-se de uma interessante análise etimológica.

Assim, o sentido antigo da palavra *Schimpf* (insulto) era o de “brincadeira”; mas para a seriedade cristã, que não tem sentido de humor, o divertimento tornou-se *desonroso*; *frech* (descarado) significava antes apenas “ousado, valente”; *Frevel* (sacrilégio, crime) significava apenas “empresa arriscada”. E sabemos como durante muito tempo a palavra *Vernunft* (razão, bom senso) foi olhada com desconfiança . (UP. p.137, grifo do autor).

A aparente importância que Stirner atribui à palavra egoísmo em *O Único* parece não escapar da sua pretensão de “voltar a reabilitar” todas as expressões que a tradição cristã degradou, por acreditar que tais expressões representavam apenas os aspectos “naturais da vida”, contra os quais o Espírito tentava se impor. A reabilitação stirneriana do egoísmo, contudo, não pretende fazer a valer apenas a vida “natural” sobre a vida intelectual e moral.

O egoísmo em sentido cristão significa mais ou menos: Eu só estou preocupado em ver se uma coisa me serve e me satisfaz os sentidos. Mas

será a esfera dos sentidos a totalidade da minha singularidade própria? Estarei eu no pleno controle das minhas faculdades quando me entrego aos sentidos? Obedeço a mim próprio, a minha determinação *própria*, quando os sigo? Eu sou *eu próprio* apenas quando não estou sob o poder dos sentidos, nem de outras instâncias (Deus, homens, autoridade, lei, Estado, sua Igreja, etc.), mas sob o meu próprio: o *meu egoísmo* persegue aquilo que serve a mim, a este indivíduo que é senhor de si (*Selbsteigener*) e que a si pertence. (*Selbstangehöriger*) (UP. p.137, grifos do autor).

O sentido da palavra Egoísmo, assim como o sentido de todas as palavras que Stirner pretende reabilitar com sua retórica sofisticada, é um sentido negativo, que deposita sobre as inclinações dos indivíduos concretos a função de dar-lhes um conteúdo. Esse seria exatamente o trabalho do Ser-Próprio no âmbito da linguagem, a afirmação de si contra o caráter sagrado que as palavras recebem de nossa cultura.

Após esse acompanhamento creio que é possível voltar a afirmar, agora com mais segurança, que a filosofia de Max Stirner constitui uma tentativa de mudar, de influenciar os rumos da sociedade através de uma mudança cultural. A sua narrativa histórica e as demais formulações visam servir a esse propósito. Contudo, ao contrário de outros trabalhos de orientação política, seu discurso desenvolve uma crítica do modo como as pessoas lidam com seus produtos (palavras, pensamentos, ações) e não um esquema teórico que sirva para orientar os indivíduos em direção a um determinado fim. Com essa constatação creio que as assimetrias entre a filosofia stirneriana e os demais existencialismos são tão ou mais evidentes que as suas afinidades. É importante, penso, pontuar sua dessemelhança em relação a discursos existencialistas tanto quanto tem sido feito em relação às semelhanças, até porque me parece que a primeira é muito mais evidente. A comparação entre Stirner e demais existencialistas é a comparação entre um autor que rejeitou veementemente toda tentativa de submeter a experiência individual a qualquer reflexão sobre a “essência” dessa experiência, que assumiu uma postura proto-pragmática em relação à função do pensamento, e autores que, embora opondo-se à tradição racionalista, mantiveram-se no interior de paradigmas essencialistas. Creio que um breve estudo de algumas dessas comparações a luz das precedentes observações nos ajudará a estabelecer o caráter próprio do filosofar stirneriano.

4- Um existencialista pragmático.

O texto de abertura de *O Único e sua Propriedade* intitulado *Estabeleci a minha Causa sobre Nada* é uma das passagens mais visitadas pelos críticos que, seguindo a senda aberta por Henry Arvon, estudam o pensamento stirneriano como um tipo de existencialismo. Entre os autores que adotam esse procedimento, principalmente ao tentar comparar Stirner e Sartre, está o professor R. Paterson. Os equívocos na equiparação feita por Paterson entre a noção de nada em Stirner e Sartre são evidentes ao levarmos em consideração passagens como essa: “Tanto para Stirner quanto para Sartre o nada está no coração do mundo, na medida em que o modo de ser que traz existência ao mundo é em si mesmo um nada.” (1971, p. 177) No contexto da filosofia stirneriana afirmar que algo está “no coração do mundo” seria o mesmo que afirmar que Stirner desenvolve uma ontologia, o que seria incoerente se levarmos a sério o que foi dito com relação ao seu nominalismo. O nada stirneriano, como afirmamos acima, não tem um caráter metafísico, mas antes delimitador, e embora sejam inegáveis as semelhanças e convergências entre o pensamento stirneriano e o existencialismo creio que o modo como estas semelhanças são exploradas por autores como Paterson, bem como por John P. Clark e Giorgio Penzo não é o mais adequado. Esse modo consiste em procurar por detrás do discurso Stirneriano a sua “concepção do Ser” (PENZO, 1981, p.09) ou o seu “sistema metafísico” (PATERSON, 1971, p. 287). Ao contrário, ao acompanharmos as noções desenvolvidas no *Único e sua Propriedade* à luz das precedentes considerações acerca da linguagem e da individualidade teremos outras chaves para estabelecermos essas comparações. Uma destas, penso, é a que torna razoável considerar a filosofia stirneriana como uma iniciativa de caráter deflacionário e antimetafísico. No sentido de fortalecer a legitimidade dessa interpretação do pensamento de Max Stirner iremos confrontá-la com alguns aspectos de outras interpretações existencialistas desse mesmo autor.

As tentativas de interpretação do pensamento stirneriano como uma forma de existencialismo, por autores como Giorgio Penzo e John P. Clark, por exemplo, tem se caracterizado, na maioria dos casos, pela tentativa posicionar o pensamento de Max Stirner em relação a problemáticas assumidas por autores como Heidegger, Nietzsche e Sartre. Essa tentativa, no meu entender, tem sido a principal origem das alegações de

“incoerência” no pensamento stirneriano. Ao tentar encaixar o procedimento retórico e sofisticado de Max Stirner no interior de esquemas metafísicos tributários das filosofias da visão de mundo, esses críticos encontraram em sua obra problemas que não fazem sentido no contexto da mesma. Um desses problemas é o que se constata a partir da consideração das noções de revolta (*Empörung*) e de revolução; consideração esta que toma o primeiro termo como um análogo stirneriano para a noção existencialista de autenticidade e o segundo como um análogo da noção de inautenticidade. Para Penzo, por exemplo, a noção de revolta no pensamento de Max Stirner indicaria “um momento limite no âmbito da existência considerada na sua autenticidade” enquanto a noção de revolução, ao contrário, indicaria “um viver segundo a lei, uma dependência do objeto” e, portanto, um modo de existir “inautêntico”. Ainda segundo essa interpretação, a revolta se exaure em uma atitude “interior” que não procura “modificar o objeto” (PENZO, 1981, p.30). Uma conclusão que contradiz o caráter aparentemente pragmático de muitas posições de assumidas por Stirner, a tendência política comum ao seu pensamento, bem como ao pensamento de todos os jovens hegelianos.

No sentido de contrapor a essa interpretação uma outra, creio que é razoável demarcar o lugar em que a expressão revolta aparece em *O Único*, oposta à noção de revolução. Embora Stirner demarque a vocação política do termo revolução, a qual consistiria “numa transformação radical do estado (*Status*) vigente das coisas” em oposição à revolta, que “parte da insatisfação do homem consigo mesmo” nem por isso pode-se afirmar que a idéia de revolta se exaure em um ato exclusivamente “interior”. A revolta, ao contrário, tem “na transformação do estado de coisas uma consequência necessária”, é uma “rebelião do indivíduo”, um levante que não pensa “nas instituições que daí possam surgir”, mas que apesar disso tem consequências práticas. A revolta seria, desse ponto de vista, a ação orientada “para mim e a minha singularidade própria, de ordem *egoísta*” e não por um estado de coisas mais justo, mais legítimo ou racional. A revolta seria a atitude adotada por aquele que quer “seguir o seu próprio caminho” (UP, p.248) a partir do momento em que ouve a “voz da carne”. Um gesto de total auto-engajamento e ao mesmo tempo de vocação absolutamente prática e “livre das flutuações da reflexão” (KS, p.72); voltado para a auto-afirmação e para a apropriação. A idéia de revolta desenvolvida por nosso filósofo é parte do esforço voltado para dessacralizar nossa cultura, através da colocação do indivíduo interessado e egoísta como sentido e

função de todas as palavras, de todos os ideais. Aparentemente essa concepção teria uma função bem diversa da de um parâmetro para a avaliação do valor da vida dos indivíduos. A substituição da palavra revolução pela palavra revolta nos induziria a colocar o “gozo” pessoal no lugar da procura por “um melhor estado de coisas” através do pensamento e da reflexão. Ou seja, trata-se apenas da tentativa de forçar uma mudança de perspectiva, ou de palavras, em relação à motivação para a atuação social. A procura de qualquer modificação da realidade não teria em uma dada idéia a sua razão de ser, mas sim no interesse... pelo resultado. Essa mudança de perspectiva, Stirner parece acreditar, teria conseqüências radicais no que toca à cultura ocidental. Ainda retornaremos à análise da noção de revolta ao discutirmos a dessacralização da política na obra do filósofo.

Em contrapartida à abordagem existencialista, que tenta situar o pensamento stirneriano em relação a problemáticas que, aparentemente, lhe são estranhas, penso que talvez seja mais adequado ver pensadores como Heidegger e Sartre como colaboradores de Stirner em uma mesma tentativa de dessacralização da cultura, uma tentativa que esses autores, ao contrário de Stirner, não teriam assumido completamente. Essa sugestão é similar a leitura que o filósofo americano Richard Rorty faz da filosofia do Heidegger de *Ser e Tempo*. Para Rorty “o livro *Ser e Tempo* é cheio de protestos contra a idéia da filosofia como *theoria*.” Heidegger teria visto essa idéia como uma “tentativa de escapar da contingência dessa existência” (RORTY, 1999, p.76), e por isso algo a ser criticado. A crítica stirneriana vai nesta mesma direção. Stirner opõe-se à filosofia como um “desenvolvimento do pensar” que se orienta pela procura “do pensamento absoluto ou livre”, através da rejeição da finitude que caracteriza a existência singular. A similaridade entre Stirner e o Heidegger descrito por Richard Rorty estaria na ênfase que ambos os filósofos dão a pertença ao mundo, a “relacionalidade (*Bezüglichkeit*) inescapável”, a decisão em deixar que as palavras sejam “instrumentos” (RORTY, 1999, p.77). A indicação da interdependência, da recíproca determinação entre os homens e seus artefatos – que as palavras Único e Propriedade traduzem tão bem – bem como a crítica ao que Rorty chama de “reificação do pensamento”, seriam, desse ponto de vista, as principais similaridades entre o pensamento de Heidegger e o do filósofo de *O Único*. Contudo, como sublinha o próprio Rorty, a crítica de Heidegger a filósofos como Hegel, Platão e Descartes, deve-se ao fato de que ele associa a pretensão desses

autores de “ler o script do drama no qual todos estamos atuando” a uma condenável ânsia de poder. A crítica stirneriana da Modernidade, ao contrário, está em paz com a idéia de que “o homem tem uma natureza *mercenária*, e não faz nada *de graça*” e de que para satisfazer essa suposta natureza ele se faz “valer de qualquer poder, o de persuasão, o do pedido, o da exigência categórica, mesmo o da hipocrisia, do engano, etc.”.

A conclusão dessa breve análise é que a filosofia stirneriana possui uma inclinação pragmática, ou romântico-utilitarista, que falta à filosofia heideggeriana. O existencialismo de nosso filósofo seria uma decorrência da convergência entre duas estratégias utilizadas na sua crítica dessacralizadora da Modernidade. A primeira dessas estratégias seria a redescrição anti-essencialista da individualidade. É essa redescrição que alinha Stirner com a conhecida alegação existencialista de que a existência precede a essência. Contudo, a última parte dessa alegação, a idéia de uma “essência” (mesmo dependente de processos existenciais), em Stirner assume uma configuração completamente outra. Nenhuma essência procede da existência do Único, exceto como um “fantasma”, pois nada pode ser dito filosoficamente do único, ele está fora dos limites da filosofia, ele é “indizível”. A segunda estratégia que alinha Stirner com os existencialistas é a atitude relacional, que se recusa a reconhecer, sejam as palavras, sejam os pensamentos como possuindo uma natureza “em si”, e independente dos interesses humanos. Estender as afinidades para além desse ponto, penso, seria senão pernicioso, pelo menos arriscado.

Ademais, a filosofia stirneriana tem, como dissemos acima, uma vocação político-cultural; foi desenvolvida em um debate político e, mesmo assumindo uma postura aparentemente ironista em relação aos ulteriores desdobramentos da sociedade, parece ter algo a dizer sobre os rumos da vida coletiva. Vejamos de perto o que é esse “algo”.

III CAPÍTULO A DESSACRALIZAÇÃO DO VÍNCULO SOCIAL

Nos dois capítulos precedentes desenvolvi a análise do pensamento de Max Stirner tomando como fio condutor a hipótese de que o mesmo seria mais bem compreendido como uma proposta de crítica da cultura. Foi essa mesma hipótese, por sua vez, que nos levou através das observações do autor acerca do nosso modo de conceber a identidade pessoal e a linguagem e da redefinição proposta pelo mesmo desses dois aspectos do nosso modo de lidar com nós mesmos e com o mundo. A essa redefinição nós denominamos, de dessacralização, respectivamente da linguagem e da identidade. Cumpre agora dar o passo seguinte no interior dessa mesma proposta, sua conclusão e razão de ser.

Constituindo-se como uma crítica da cultura e sendo tributária do hegelianismo a filosofia stirneriana não poderia deixar de ter como seu principal alvo o aspecto da cultura que para Hegel constituía o desaguadouro final de todos os processos históricos: o vínculo social mediado pela figura do estado.

Como mostramos acima, a idéia de que todos nós possuímos uma essência, bem como o estreito entrelaçamento entre linguagem e pensamento são no discurso hegeliano premissas importantes para a compreensão do vínculo social como constituinte de nossa própria realidade. No capítulo que se segue eu defendo que a crítica da linguagem e da identidade em Max Stirner são passos intermediários para a defesa de uma concepção agonística da política, uma concepção para a qual todas as instituições, conceitos e valores que informam os arranjos sociais possuem um caráter contingente e instrumental, se analisadas do ponto de vista do indivíduo único. Tal caráter, que visaria o empoderamento dos indivíduos concretos, não propõe apenas uma nova definição de noções como justiça, direito, liberdade etc. Ao contrário, com contraposição entre a noção de Associação (*Verein*) e a de Sociedade (*Gesellschaft*) Stirner propõe-se a minimizar a importância das instituições e leis em si mesmas e favorecer a valorização

dos laços contingentes que são constituídos pelo *Único*, pois “só os indivíduos isolados podem unir-se em associações” (UP, p.182). Compreendendo esses “indivíduos isolados” como *únicos*, essas associações se caracterizariam por prescindirem de qualquer universalidade, ou fundamentação filosófica.

A característica de todos os desejos reacionários é a de quererem construir algo de *universal*, abstrato, um *conceito* vazio e sem vida, enquanto os seus próprios (únicos) procuram libertar o que é individual, vigoroso e cheio de vida, da tralha das generalidades (UP. p.183, grifos do autor).

A noção de associação em Max Stirner é uma das que mais tem sido questionadas por seus críticos, como é o caso de Fábio Bazzani, por exemplo. O aspecto problemático da noção de vínculo social como associação surge da “relação estabelecida entre semelhança - imprescindível para noção de *Verein* - e unicidade, de fato, é uma dificuldade de fundo, e é uma dificuldade que atravessa o inteiro desenvolvimento argumentativo stirneriano” (BAZZANI, 1985, p.193). A dificuldade definitiva da filosofia stirneriana para Bazzani é a de conciliar sua noção de individualidade com alguma concepção acerca da semelhança, imanente à singularidade dos indivíduos particulares e, portanto, indispensável para conceber o vínculo social bem como a própria noção de Associação. Contudo, penso que tal exigência é desnecessária levando em consideração o que foi dito sobre o caráter retórico do discurso stirneriano. Como observamos, esse discurso não apresenta um conteúdo, uma tese, que poderíamos opor a outras teses, para daí verificar o seu valor. Pelo contrário, o que Stirner oferece em sua descrição dos arranjos sociais é uma narrativa sobre sua origem e desenvolvimento que pretende nos persuadir de que deveríamos adotar em relação a tais arranjos uma postura específica. É essa postura que a noção de associação, bem como a de ser-próprio, pretende indicar, sugerir e, de certo modo, incentivar. Essa noção não possui um conteúdo, pois o modo de efetuar a auto-afirmação que ela sugere varia de indivíduo para indivíduo; ela indica apenas a desejabilidade da adoção de uma determinada atitude nas relações que cada um estabelece com o não-eu, no caso os aspectos formais que estruturam a sociedade. Os motivos pelos quais tal atitude seria desejável foram expostos nos capítulos precedentes. Tendo em vista tal observação irei desenvolver os elementos que no meu entender tornam plausível essa compreensão da noção de Associação, tendo por pano de fundo o que foi dito acerca do nominalismo e do individualismo stirneriano.

As observações e considerações desenvolvidas durante o acompanhamento da dessacralização da identidade e da linguagem serão aproveitados para analisar o modo como Stirner oferece uma ácida deflação das pretensões jovem hegelianas de encontrar um arranjo social que elimine os antagonismos constituídos no seio da sociedade civil. Conseqüentemente, a própria necessidade de indicar os aspectos que nos tornam semelhantes, uma característica dessas pretensões, será vista por Stirner como um tipo de patologia, uma obsessão. Em contrapartida a tais propostas universalistas a associação será definida como uma conjuntura em que todos os antagonismos ao invés de serem eliminados são acentuados de tal maneira que o próprio conflito perderia seu aspecto trágico. “Só a última separação acaba com a própria separação e se transforma em associação.” (UP, p. 182)

Assim como nos tópicos tratados nos capítulos anteriores, a concepção de sociedade em Stirner relaciona-se com o pensamento hegeliano, no sentido de assumir algumas de suas problemáticas, mas, redescrivendo-as e oferecendo soluções diferentes. Como é sabido, Hegel considerava a revolução francesa um evento crucial para os destinos da humanidade. Na interpretação hegeliana, esse evento possuiria um aspecto positivo e um aspecto negativo. Seu aspecto positivo consistiria na afirmação de que na revolução os homens teriam visto pela primeira vez a possibilidade de transformar a realidade através da razão. Contudo, ao compreender a razão como uma faculdade meramente subjetiva os homens não teriam conseguido superar os antagonismos que sobrevieram a essa revolução, a qual terminou dando lugar ao terror. A percepção dessa contradição é crucial para Hegel, e ao dar conta dela em sua filosofia ele desenhou um modo completamente novo de lidar com a reflexão filosófica; um modo que faz da contradição que ela encontra nas ações humanas um momento necessário para o desenvolvimento dessas mesmas ações e não apenas a mera constatação de uma insuficiência da razão. Stirner é um herdeiro dessa valorização da contradição, e para alguns aquele que foi mais longe em sua defesa. Contudo, ele tenta tornar razoável suas alternativas ao modo hegeliano e jovem hegeliano de compreender a política através de uma narrativa do desenvolvimento histórico na qual os aspectos indesejáveis da revolução não derivam do individualismo exacerbado, como acreditava Hegel, mas sim do idealismo supostamente característico da própria idéia de revolução, bem como do

moralismo inerente ao pensamento político do século XIX.⁷¹ É esse idealismo que, por um lado, manteria os homens morais atados, enquanto, por outro lado, motivaria os revolucionários em sua sede de sangue, pois teria sido “por quererem servir o homem, que os padres e mestres-escolas revolucionários cortaram a cabeça a tantos *indivíduos*”. (UP, p.69). Da mesma forma foi por terem seus assombrados espectadores, eles mesmos, um “padre dentro de si” que as pessoas mantiveram-se passivas ou deixaram-se arrastar no sangrento fervor “religioso” de um Robespierre em sua obsessão pelo espectro chamado “Homem”.

No texto que se segue defendo que, com o ataque à determinadas noções (homem, direito etc.) em torno das quais a filosofia política hegeliana e jovem hegeliana se estrutura, Stirner pretendia, entre outras coisas, promover a deflação de nossas expectativas em relação à vida coletiva, e não propor um novo modelo de sociedade.

1- Revolução em Hegel e Rebelião em Stirner.

Poucos eventos históricos foram tão decisivos para o estabelecimento de uma postura filosófica como a Revolução Francesa o foi para o hegelianismo, e conseqüentemente, para o jovem hegelianismo. Segundo Jaques D’Hondt “no fim da vida Hegel não terá medo de proclamar que a revolução francesa constitui o mais decisivo fato histórico depois da aparição do Cristianismo” (D’HONDT, 1965, p.10). A apreciação dos desdobramentos da revolução francesa no pensamento hegeliano encontra-se vinculada a uma aguda crítica do caráter presumidamente subjetivista da revolução.⁷² Enquanto

⁷¹ Nesse aspecto da condenação dos efeitos práticos nocivos dos ideais, exagerados, para a vida, como em outros temas, Stirner apenas subscreve uma intuição dispersa no senso comum. Aqui também ele leva a cabo o projeto mais amplo de favorecer filosoficamente a consciência não filosófica. “Pense-se no ditado que diz: **De boas intenções está o inferno cheio**. A boa intenção de ver a humanidade plenamente realizada em si mesma, de ver o homem tornar-se plenamente homem, é uma dessas intenções infernais; dela fazem parte as intenções de o homem se tornar bom, nobre, ser de amor, etc.” (UP, p.64)

⁷² Não apenas isso. Hegel, bem como a maioria dos intelectuais alemães, estava bem consciente do poder que as idéias possuíam de influenciar de modo decisivo os acontecimentos históricos. Provavelmente foi por temer os efeitos destrutivos da desqualificação massiva do mundo pelo pensamento que ele esforçou-se para desenvolver uma filosofia que pudesse promover a reconciliação entre os homens e a realidade. Segundo Isaiah Berlin, aliás, esse mesmo temor já havia sido explicitado pelo poeta alemão Heine. “Ele (Heine) falava da Crítica da Razão Pura de Kant como a espada com que o deísmo alemão

estudava teologia no seminário protestante de Tübingen, submetido a uma severa disciplina, ao lado dos colegas Höderlin e Schelling, - e se condenava por uma certa “tendência para a vagabundagem” (Op. cit. p.12) - Hegel recebeu as notícias da Revolução Francesa. Conta-se que acompanhado pelos dois amigos ele teria inclusive, para celebrar esse grande evento, plantado uma árvore da liberdade. Contudo, os posteriores desdobramentos da revolução logo vieram a macular essa idílica compreensão do movimento histórico, e um amargo desencantamento tomou conta do jovem Hegel quando a revolução deu lugar ao terror jacobino.⁷³ Pode-se dizer que é esse desencantamento que servirá de motivação para a tentativa de oferecer uma compreensão dos pactos sociais que não os vinculasse apenas a fatores subjetivos. Em 1806, em Jena, sob o som dos canhões na batalha em que Napoleão “exportava para a Alemanha, e aí impunha, pelo uso das armas, algumas das conquistas da revolução francesa” (Op. cit. p.16), Hegel irá terminar a redação da *Fenomenologia do Espírito* bem como irá definitivamente assumir o que os jovens hegelianos considerarão um postura conservadora em relação à política. Do ponto de vista histórico, o suposto conservadorismo hegeliano, acentuado por uns e minimizado por outros, está intimamente associado ao seu desejo de banir os riscos de um terror semelhante àquele produzido pelos jacobinos. Do ponto de vista filosófico, contudo, tal atitude está intimamente associada a sua interpretação da cultura, ou do espírito, e das “contradições” que essa interpretação encontrou na filosofia alemã de sua época. Na filosofia hegeliana, ambos os problemas encontram-se associados, e um dos aspectos inovadores dessa filosofia é o modo não dissociado de enfrentar as inquietações de natureza prática e de origem teórica.

A Revolução na França e o criticismo kantiano na Alemanha são assumidos por Hegel como dois momentos de um mesmo processo. Para o autor enquanto na França o movimento da razão na história se fazia perceber pela transformação do mundo externo,

fora decapitado e descrevia as obras de Rousseau como a espada manchada de sangue que, nas mãos de Robespierre, havia destruído o antigo regime; e profetizou o dia em que a fé romântica de Fichte e Schelling seria voltada, pelos fanáticos seguidores alemães deles, contra a cultura liberal do ocidente, gerando efeitos terríveis (BERLIN, 2002, p.227)

⁷³ Faço estas afirmações sobre a atitude de Hegel em relação a Revolução Francesa com a necessária ressalva de que, para os propósitos desse texto precisei ater-me a apenas uma das várias maneiras em que ele refere-se a Revolução Francesa e às guerras e revoluções em geral. Como observa Jacques D’Hondt “com o fim de ilustrar os benefícios da guerra considerada como um fenômeno natural, Hegel utiliza uma imagem meteorológica “o vento que agita as águas” contudo, em uma carta a Niethammer ele “ironiza a respeito da doutrina que vê na guerra uma fonte de benefícios...quer dizer, zomba de sua própria doutrina!”(1972, p.81).

na Alemanha esse movimento havia se traduzido pela fuga para a cidadela interior da individualidade⁷⁴. Como nenhum outro livro a *Fenomenologia do Espírito* procura acompanhar esse trânsito, essa inquietação em face da mudança de atitude frente às instituições políticas e frente a reflexão teórica. Já na introdução deste livro formidavelmente inovador ele dirá

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega a tarefa de sua transformação. (HEGEL, 1992, p.31)

Como podemos ver, em ambos os aspectos espírito ainda não submergiu por completo a sua herança no passado, mas permanece atado em contradições que estancam esse desenvolvimento. Como ele mesmo diz “falta a esse mundo uma efetividade acabada”, efetividade essa que apenas no estado poderia ser encontrada. O termo efetividade para Hegel corresponde à própria verdade daquilo sobre o que se reflete. Tratando-se da relação dos indivíduos entre si, tal efetividade só poderia ser obtida a partir da unidade entre o subjetivo e o objetivo, entre as exigências morais subjetivas e a organização da sociedade, uma unidade produzida pela criação de instituições que realizam o trabalho de mediação entre a universalidade (moralidade, liberdade) e a particularidade (os desejos, necessidade). Não é isso que Hegel observa na Revolução Francesa. Ao contrário, ele descreve a revolução como uma “irrupção de uma liberdade autodestrutiva; autodestrutiva porque a razão que ali lutara para transformar o mundo de acordo com seus interesses subjetivos não encontra, contudo, a sua verdade” (MARCUSE, 2004, p. 93.) O novo Estado, criado pela revolução modificou o mundo apenas aparentemente, transformando-o em mera ferramenta de alguns sujeitos e conseqüentemente agudizando os conflitos (ou contradições) da sociedade. O espírito que até então abandonara a esfera da ação política transferindo-se para o domínio da subjetividade, da razão kantiana, cujas desventuras narramos acima, teria necessariamente que impor ao mundo circundante a sua marca. Somente após esse

⁷⁴ Deve-se a essa observação a consideração do caráter presumidamente revolucionário da filosofia kantiana. Nela, o espírito revolucionário se faz absoluto diante de uma “realidade ingrata” mas ao mesmo tempo “cristaliza metafisicamente essa oposição, até chegar ao extremo de afirmar que por definição “este mundo real jamais coincidirá com o absoluto” e a “natureza nunca será o racional.” (DOND’T, 1972, p. 155)

processo poderia desenvolver-se uma estrutura onde a autorealização pode ocorrer no mundo objetivo, prático, e não somente na expressão subjetiva de uma máxima moral. Para Hegel a auto-realização individual requer a participação em uma totalidade ética onde o “eu” e o “outro” tornam-se um “Nós”, assim como a reflexão teórica que implica a relação entre sujeito e objeto se realiza na compreensão da dependência recíproca de um em relação ao outro. O outro que o eu requer para sua realização, contudo, não pode ser algo natural, positivo e simplesmente dado. Fosse assim nunca sairíamos do que ele chama de Sentimento-de-si (presente também nos animais) nem chegaríamos a nossa autorealização como consciência-de-si. Para Hegel, o que diferencia o ser humano dos animais é o fato dele possuir um desejo que não está vinculado apenas a satisfação de necessidades orgânicas, mas que direciona-se a outro desejo⁷⁵, a outro indivíduo no sentido de obter destes o reconhecimento.

A primeira consciência de si não tem diante de si o objeto como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual, portanto, nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si mesmo o que ela nele faz. (HEGEL, 2002, p.143)

O desejo de reconhecimento é, portanto, o genuíno fator antropogênico no modo de ser humano. O movimento da consciência de si em direção a uma outra consciência de si é o movimento do homem em direção a si mesmo pois “a consciência-de-si só se satisfaz consigo mesma”. Assim, para Hegel, a vida em sociedade é constitutiva de nossa auto-consciência e o vínculo social possuiria portanto raízes na própria realidade historicamente constituída. Fora do Estado, essa busca por reconhecimento se traduz em luta de morte, pois aí a consciência de si não encontrou ainda a sua efetividade ou a sua verdade. No estágio anterior ao da instauração dessa efetividade, os indivíduos

Devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr-se em risco, a liberdade [se comprova]; e se prova que a essência da consciência de si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela o momento evanescente; que ela é somente puro ser para si. (nesse estágio) O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa ,

⁷⁵ “Assim, na relação entre homem e mulher, por exemplo, o desejo só é humano se um deles não deseja o corpo mas sim o desejo do outro, se quer possuir ou assimilar o desejo considerado como desejo, isto é, se quer ser desejado ou amado ou, mais ainda, reconhecido em seu valor humano, em sua realidade de indivíduo humano.” (KOJEVE, 2002, p. 13)

mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente.” (HEGEL, 1992, p.146, grifo nosso)

A verdade da consciência-de-si hegeliana não é, portanto, o “eu” mas sim o “nós”.⁷⁶ Esse é um dos nascedouros de algumas formas do comunitarismo contemporâneo, formas para as quais a coletividade deve prevalecer sobre os interesses individuais, porque os próprios indivíduos tem a sua razão de ser na sociedade. Em termos hegelianos, tal razão de ser radica na observação de que a realidade humana só pode engendrar-se e manter-se na existência como realidade reconhecida por outros. Contudo, os outros dos quais se exige o reconhecimento também querem, eles próprios, ser reconhecidos. Algo que ainda não aconteceu nesse estágio inicial onde o reconhecimento ainda é obtido exclusivamente pelo senhor (aquele que arriscou a sua vida no combate) e não pelo escravo (que para mantê-la preferiu a subserviência). Como cada um quer obter do outro o reconhecimento, de outra consciência de-si, mas apenas um está disposto a colocar sua vida biológica em risco, um deles deve tornar-se senhor e o outro escravo. Esse estágio deve, contudo, ser necessariamente superado, pois nele nem o escravo nem o senhor atingem a sua plena realização. O senhor, por um lado, é reconhecido por indivíduos que não são eles mesmos consciências-de-si, ou seres humanos (porque recuaram para conservar a vida biológica e foram subjugados), e o escravo, por outro lado, não se realiza no primeiro momento por que não é reconhecido pelo senhor. Contudo, enquanto o primeiro termo dessa dialética, o senhor, termina cativo de uma situação intransponível, pois recai no imobilismo ao ser servido por outro e não desenvolver-se através da negação do dado, apenas o segundo pode realizar, através do trabalho para o senhor, a suprassunção dessa mesma oposição. Como observa Alexandre Kojeve:

Logo, se o homem só se satisfaz com o reconhecimento, o homem que se comporta como senhor nunca se satisfará. E já que – no início – o homem é

⁷⁶ É interessante registrar a observação de Lawrence S. Stepelevich acerca do fato de que o que distingue Stirner dos demais hegelianos, de direita e de esquerda, seria que o seu ponto de partida em Hegel encontra-se na fenomenologia do espírito e não, como é o caso dos outros, na filosofia da religião, na filosofia do direito ou nos demais elementos do sistema hegeliano. Seria, segundo Stepelevich, esse ponto de partida que levaria Stirner a desenvolver a sua própria fenomenologia como uma continuação da fenomenologia hegeliana para, dialeticamente, negá-la. “Seu complemento particular a Hegel consistia em considerar o “nós” da *Fenomenologia* como ele mesmo. Stirner, em resumo, toma a si mesmo como um singular exemplo da classe de observadores que Hegel chama de “nós”. (1985, p. 606) Ou seja, em Stirner a narrativa histórica assume-se como apropriação individualista auto-descritiva do passado com vistas a diluição das contradições de seu presente.

senhor ou escravo, o homem satisfeito será necessariamente o escravo; ou mais precisamente aquele que foi escravo, que passou pela sujeição, que suprimiu dialeticamente essa sujeição. (KOJEVE, 2002, p.25)

Esse movimento de superação, cuja dinâmica interna foi aproveitada em grande medida por Karl Marx, tem na noção de liberdade um dos seus principais elementos. Ao reconhecer a possibilidade da morte durante o combate, sua negatividade, o escravo percebe que nenhuma das condições dadas o esgota, que sua vida nada mais é que uma morte superada, suprimida, ou “um nada mantido no ser”, a negatividade em si mesma⁷⁷. Ele trabalha em função de um desejo que não é o dele, mas sim do senhor, trabalha em função de uma idéia, do que não é. Ao transformar o mundo natural e a si mesmo, através do trabalho a serviço de seu senhor, o escravo exerce uma ação mediada por uma noção abstrata (o temor que o senhor lhe incute) e ao perceber que já não depende das condições dadas de existência e que as pode modificar, o escravo forma a noção também abstrata de liberdade. Contudo, essa liberdade ainda não tornou-se objetiva (ou universal) na figura do escravo, pois ele ainda não obteve reconhecimento nem submeteu o mundo a si; ele permanece a serviço de outrem. Para o escravo a liberdade ainda é uma idéia meramente subjetiva. O termo dessa dialética, uma situação que permite ao ser humano reconhecer o outro como igual e livre, só será atingida com a supressão da servidão pela revolução.⁷⁸ O processo de supressão do mundo onde há a

⁷⁷ Essa é uma semelhança e, ao mesmo tempo, uma divergência crucial para os diferentes desdobramentos da filosofia hegeliana e stirneriana. Tanto Hegel quanto Stirner tomam a individualidade como “pura negatividade ou “nada”. Contudo, a compreensão stirneriana acerca da individualidade a toma como um “nada pelo qual tudo é criado” enquanto a descrição hegeliana acerca do “espírito subjetivo” concebe a individualidade a partir do desejo que é a forma em que a consciência de si aparece no primeiro grau do seu desenvolvimento. Esse desejo é o fator negativo, o impulso, que leva o homem a negar a positividade da natureza para sintetizá-la depois através da mediação do pensamento. “O homem difere do animal porque é um ser negador; mas não é um ser sintético, ele só é totalidade (isto é, uma realidade concreta) na medida em que se lembra daquilo que negou (*Erinnerung*, lembrança) o que implica a consciência em seu sentido mais amplo.” (KOJEVE, 2002, p. 62) O nada stirneriano, ao contrário, é naturalmente produtor e criativo, e a consciência é apenas uma das formas que essa atividade criativa assume. Nisso reside a originalidade do seu “nihilismo”, um nihilismo poder-se-ia dizer...afirmativo.

⁷⁸ Segundo a interpretação de Kojève da dialética do senhor e do escravo, em função da angústia extrema em face da possibilidade da morte, a “consciência servil foi dissolvida” e tudo o que é “fixo e estável nela tremeu”; através desse processo, a consciência servil compreendeu-se como pura negatividade. Essa seria, na verdade, a tradução hegeliana do desprezo cristão pelo mundo, pelos tronos e pelas potestades e o desdobramento da moral cristã na filosofia política do iluminismo. Enquanto o senhor encontra-se fixado em sua dominação, a consciência servil cuja natureza é a de “ser o que não é”, sendo pura possibilidade, através do trabalho desenvolve o potencial negador que culminará na negação

divisão entre o senhor e o escravo representa, portanto, a própria auto-realização humana em direção à liberdade.

Em outras palavras: o homem só pode estar verdadeiramente satisfeito, a história só pode ser interrompida, na e pela formação de uma sociedade, de um Estado, em que o valor estritamente particular, pessoal, individual de cada um seja reconhecido como tal, em sua particularidade, por todos, pela universalidade encarnada do Estado como tal, e em que o valor universal do estado seja reconhecido e realizado pelo particular como particular, por todos os particulares. (Op.cit. p.178)

A compreensão do Estado como instância última de nossa auto-realização, ou efetivação de nossas possibilidades, encontra-se, como vemos, estreitamente relacionada com o processo antropogênico da busca por reconhecimento. Hegel afirma existir em cada ser humano um modo de relacionar-se com outro ser humano que difere de modo qualitativo do nosso modo de lidar com a natureza ou com os objetos “simplesmente dados.” É dessa relação que emerge a compreensão de si como indivíduo livre e da liberdade como auto-realização do espírito.

A narrativa stirneriana, como observamos nos capítulos anteriores, encara de modo diverso o processo de formação do indivíduo. Para Stirner, a relação entre os seres humanos não possui nenhum elemento qualitativamente diferente da relação entre as pessoas e o mundo natural. “Só uma relação nos liga, a da *utilidade*, a da *serventia*, a do uso. Não *devemos* nada um ao outro, pois aquilo que aparentemente eu te devo, devo-o quando muito a mim próprio.” (UP, p.233). Portanto, se a estrutura da dialética do senhor e do escravo será aproveitada pelo discurso stirneriano, ela aparecerá ali como dialética do Eu e do Não-eu. A auto-criação nesse caso se caracteriza como um processo de auto-afirmação que não ultrapassa a esfera do sentimento de si⁷⁹, da auto afirmação⁸⁰. Conseqüentemente os arranjos sociais não poderão ter em vista a realização

da própria sujeição, negação essa que deverá ainda ser negada para que a síntese no Estado possa ser atingida.

⁷⁹ Segundo Hegel no sentimento-de-si “o indivíduo ainda está determinado” ele é apenas uma “corporificação particular” onde ainda é capaz “dessa doença que é permanecer com pertinácia em uma particularidade de seu sentimento, que ele não pode elaborar em idealidade, nem superar. (HEGEL, 1995, p.148)

⁸⁰ Vale ressaltar, nesse caso, a semelhança entre o modo stirneriano de compreender o desenvolvimento humano e as interpretações naturalistas que tiveram lugar após as descobertas de Charles Darwin. Aqui o embate entre o ser humano e o mundo não difere, senão nos recursos de que o primeiro dispõe, da mesma luta em todo reino animal. É razoável, penso, falar de um proto-darwinismo em Max Stirner.

de algo como a liberdade ou a igualdade, como propunha Hegel. Essas serão diagnosticadas como “causas”, “princípios e “máximas” que pretendem suplantar a minha busca idiossincrática por prazer. Contudo, verdade seja dita, Hegel, ao contrário de alguns jovens hegelianos não era um moralista e não acreditava que essas causas são princípios morais devem pesar como mandamentos sobre o indivíduo, como pensava, por exemplo, Kant. Não obstante essa ressalva, Hegel acreditava que essas palavras traduziam a verdade ou a efetividade do próprio devir do espírito, da história humana, e que o Estado é a figura que melhor os encarna e realiza, cabendo a educação preparar os indivíduos para nele viver. Ou seja, Hegel recai na mania cristã de condenação da particularidade, das idiossincrasias e contingências que aparentemente são tão importantes para a “cabeça dura do homem comum”, como fica claro nessa passagem da *Enciclopédia*.

Não se pode ter em conta demasiadamente alta a peculiaridade dos homens. (...) A particularidade própria das crianças é tolerada no círculo da família; mas com a escola começa uma vida segundo a ordem universal, segundo uma regra comum a todos; aí o espírito deve ser levado ao renunciar de suas singularidades, ao saber e querer do universal, ao acolhimento da cultura universal presente. (HEGEL, 1995, p. 67)

Stirner se opõe de modo veemente a essa “desvalorização” de nossas particularidades bem como a compreensão hegeliana dos processos históricos e da sua hipotética consumação em um determinado arranjo social. A sua versão da dialética do senhor e do escravo lhe permite preservar o caráter “negador” e belicoso da ação humana, valorizando as idiossincrasias individuais, sem oferecer um telos onde tal negação encontraria a sua consumação definitiva. A crítica Stirneriana aos liberalismos muito aproveita dessa naturalização do vínculo social⁸¹. A maioria das formulações políticas desenvolvidas no interior do debate jovem hegeliano procura, através de diferentes meios, encontrar o elemento que uniria os indivíduos contrapondo-os ao mundo natural, ou os apresentando como uma manifestação hierarquicamente superior a este. Este é

⁸¹ Uma tendência aliás comum à diferentes interpretações do vínculo social nos séculos XVII e XVIII. Contudo, Stirner rejeita as tendências racionalistas do naturalismo filosófico bem como os seus resquícios religiosos, aproveitando apenas a horizontalização belicista entre o mundo social e o mundo natural. Particularmente, a influência de Thomas Hobbes é explícita, tanto pelo conteúdo de suas teses quanto pela referência que ele faz a expressão hobbesiana “guerra de todos contra todos” ao comentar a associação.

justamente o ponto nevrálgico da crítica de Stirner. A noção de Rebelião⁸², a qual nos referimos brevemente acima, desempenha em relação a elegia hegeliana da revolução o mesmo papel que a noção de *Único* desempenha em relação a idéia de humanidade no discurso jovem hegeliano e é uma decorrência lógica desta. Trata-se de um termo que aponta para o momento presente ao invés de esboçar uma realidade futura. *Únicos* é o que sempre somos, saibamos disso ou não, enquanto a revolta é a atitude de procurar o gozo do agora, deste instante, através da rejeição de toda promessa de destinação, utopia e “missão”. Sendo o que somos, indivíduos corpóreos e particulares, nenhuma outra atitude nos cabe em face daquilo nos tenta oprimir; nenhuma atitude senão a de rebelar-se. Logicamente, a noção de rebelião precede a de associação por caracterizar-se como o ato em que o indivíduo nega à sociedade o reconhecimento que ela lhe exige, preferindo associar-se aos seus iguais para a persecução de seus respectivos propósitos. A associação, como uma decorrência da rebelião, não visa o estabelecimento da igualdade entre os homens, nem a justiça, mas apenas a satisfação dos envolvidos, o poder destes. O único princípio que norteia a formação da associação é o “estende a mão e apanha o que precisares!” e, após a satisfação destas necessidades, ela poderia, e deveria, ser dissolvida.

Enquanto a defesa hegeliana da liberdade como algo constitutivo de nossa história e de nossa identidade deságua na “sacralização” da situação vigente, a noção de rebelião, ao contrário, aponta justamente para a rejeição da idéia de que qualquer estado de coisas possa ter um valor em si mesmo. “A *minha* satisfação é aquilo que decide da minha relação com os homens, e nenhum acesso de humildade me fará abdicar do poder sobre

⁸² Os críticos dividem-se ao considerar a função da noção de rebelião no pensamento de Max Stirner. Para Fábio Bazzani, por exemplo, essa seria uma noção que “refuta qualquer conotação política e social, que é puro ato que parte do indivíduo – abstrato – e que retorna ao indivíduo” configurando-se como uma “atitude subjetiva de substancial indiferença no confronto no sistema de poder dominante” (1985, p. 155). Não é uma interpretação original, na verdade muitos outros leitores de Stirner – entre eles Karl Marx – acentuaram a suposta “indiferença” e “desligamento” das suas concepções acerca dos desdobramentos históricos e sociais, a suposta indiferença do metafísico que se refugia no mundo abstrato de suas idéias. Contudo, uma outra interpretação, mais coerente na minha opinião, traduz a noção de rebelião como um termo que indica uma atitude “positiva” e até mesmo “emancipatória” e constituinte de uma nova forma de vida coletiva. Esse é o caso, por exemplo, de Enrico Ferri que após levar em consideração as interpretações solipsistas do pensamento stirneriano, observa: “O egoísta se revolta não para criar uma nova ordem geral, para substituir a velha constituição por uma nova, mas para transformar a ordem das suas relações, o papel que tem na relação com outros” (1992, p.88) Portanto a revolução tem um papel de transformação no âmbito das relações que os indivíduos estabelecem entre si, e não apenas em relação ao médium abstrato, o pensamento, dessas relações.

a vida e a morte. (UP, p. 250, grifo do autor). A rebelião, ao contrário da revolução, abre mão da “aspiração cristã” pelo fim dos conflitos por radicar-se na busca de gozo e não de “reconhecimento”, de direitos. “Quando a Revolução declarou a igualdade um *direito*, refugiou-se em território religioso, na religião do sagrado, do ideal.” (UP. p.150, grifo do autor). A rejeição Stirneriana da idéia de direito, da qual ainda iremos nos ocupar de modo mais detalhado, é um dos elementos mais importantes para a compreensão do caráter próprio da noção de associação. Esta última não seria um arranjo social específico, e sim uma figura, um instrumento, elaborado para permitir uma outra compreensão das instituições e dos conceitos que pretendem suprimir a contingência e a abertura características da individualidade e de seus recursos lingüísticos. Por isso, as associações existiriam mesmo no interior de um Estado e contra a pretensa sacralidade deste. As associações nesse caso são o próprio processo de unir-se e de desfazer estas uniões, mesmo dentro de uma dada sociedade, não consistindo portanto em um modelo alternativo de sociedade.

Não me indigno muito com o fato de uma sociedade, por exemplo a sociedade do Estado, me restringir a “liberdade”. Afinal, estou sempre a ser limitado na minha liberdade por toda a espécie de poderes e por todos os que são mais fortes, por todos os meus semelhantes; e mesmo que fosse o senhor absoluto de todas as Rússias não gozaria de liberdade absoluta. Mas a minha *singularidade própria*, essa não permito que me tirem e é precisamente ela que está na mira de toda a sociedade, é precisamente ela que deve submeter-se ao seu poder (UP. p.241, grifo do autor).

Ao mesmo tempo, dando continuidade a tendência jovem hegeliana de adotar discursos quase apocalípticos,⁸³ a noção de associação aparece como o momento “autêntico” da cultura européia. Esse momento, cuja realização estaria sendo preparada inconscientemente através das agonias do “mundo cristão”, traria consigo a valorização do “eu corpóreo e egoísta” e não do povo ou da nação. O que Stirner propõe e faz com sua obra é um movimento na direção de uma conjuntura na qual as particularidades e interesses se tornariam, ou seriam reconhecidas como, o sentido dos pactos sociais, uma conjuntura que a revolução não tem por meta realizar. Mas assim como o mundo

⁸³ “O senso de nadificação aparentemente deriva da visão de Stirner de que a história tinha alcançado um decisivo ponto de inflexão, uma revolução onde todas as coisas que eram velhas estariam por desaparecer e uma nova era começava a se realizar. Este sentido apocalíptico era parte da expectativa geral dos jovens hegelianos e isto, como muitas outras coisas, identificava os seus membros naquela escola de pensamento” (BAZZIL, 1995,p.66)

profano coexistiu com a igreja durante toda a Idade Média, as associações também nunca foram completamente suprimidas pelas sociedades, nem por suas diferentes revoluções.

A revolução é uma atividade de “reforma”, de mera “mudança de senhores”, e não uma ação dirigida pelos propósitos de indivíduos corpóreos, interessados e egoístas. A revolução não satisfaz às exigências da demanda por auto-realização decorrentes da descrição da individualidade que acompanhamos no primeiro capítulo: pelo contrário, perpetua a dominação do eu pelo não-eu. Em última análise, a ação revolucionária é uma ação determinada pelo “espectro do direito”, que não escapa ao “círculo mágico do cristianismo” e que termina com a criação de um novo soberano.

A revolução não foi dirigida contra *a ordem estabelecida*, mas contra *esta ordem estabelecida*, contra um determinado *estado de coisas*. Acabou com *este* soberano, mas não com os soberanos: pelo contrário, os Franceses sentiram na pele, da forma mais desapiedada, a nova soberania (UP, p.91, grifos do autor).

Nessa crítica ao espírito da revolução, encontra-se o que me parece uma elegia da atividade dissolvente e negadora projetada sobre o movimento social, semelhante a que Marcuse afirma ser característica do jovem Hegel⁸⁴. Nessa leitura o traço distintivo da cultura européia, poder-se-ia dizer, seria justamente a atividade dessacralizadora que Stirner tenta descrever através da sua narrativa “episódica” das “raças” mongol, negra e caucasiana. Nessa narrativa, uma interessante paródia da antropologia que Hegel desenvolve em sua *Enciclopédia*, Stirner oferece um quadro do desenvolvimento

⁸⁴ Segundo Marcuse, o jovem Hegel estaria comprometido com uma compreensão da realidade como puro “processo e movimento” um processo inesgotável de auto-realização que dependeria da supressão de tudo que é simplesmente dado, inclusive do próprio Estado, uma vez que este seria uma coisa “morta”, uma mera “maquina”. (2004, p.32) É claro que esta posição veio a ser abandonada posteriormente e esse é um dos motivos pelos quais Stirner refere-se cinicamente ao reacionário como sendo apenas o jovem revolucionário convertido à sensatez, à realidade. A revolução seria “inebriamento”, “entusiasmo”, “possessão” enquanto a reação seria resultado do apelo do egoísmo, uma vez que se acalmam os impulsos que levam aos “excessos”. O revolucionário é o jovem “fanfarrão”, o reacionário é o adulto mais interessado no seu interesse prático. “a chamada reação demonstra como foi apenas a continuação *sensata* da beataria guerreira pela liberdade.” (UP, p. 91) Aparentemente é a Hegel que destina-se essa farpa, o estudante revolucionário que se convertera em filósofo oficial da monarquia prussiana. Contra a reação, Stirner conclui, não é razoável opor a revolução pois uma deriva da outra. A rebelião seria o rompimento com a sucessão histórica entre revolução e reação. Ao preferir a rebelião, Stirner também abandona a demanda hegeliana por um modo de conciliar as agudas divisões da sociedade, preferindo afirmar um rompimento que pretende ser tão radical a ponto de retirar todo sentido da própria divisão.

histórico no qual essas três “raças” desempenhariam os papéis principais. A história européia, para o filósofo do egoísmo, nada mais é que a história do homem caucasiano em sua luta para dissolver e digerir o não-eu. Aqui Stirner reproduz, em outro nível, as duas tríades dialéticas que abrem seu livro. Contudo, diferente da articulação infância/juventude/maturidade e homens antigos/modernos/egoístas as três raças na narrativa stirneriana não constituem-se como momentos inteiramente distintos. A “era negróide” da dependência das coisas, assim como a “era mongol” da dependência dos pensamentos são retratadas pelo autor como diferentes “eras caucasianas”. Através dessas etapas o homem caucasiano teria tentado inutilmente “digerir” o “diamante pétreo no não-eu”.

A crítica da revolução como proposta meramente reformista alinha-se com a análise do “espírito mongol” para o qual “toda mudança foi sempre reforma ou melhoria, nunca eliminação, declínio ou destruição.” O espírito reformista mongol, assim como a demanda revolucionária pela instauração do paraíso na terra, expressam ambas a mesma recusa fundamental em abrir-se para a novidade, o inesperado, o imprevisível, o que segundo Stirner conduz a ação orientada por pressupostos estáticos e hipóteses intocáveis. O hábito para Stirner é a manifestação primeira dessa recusa, pois “o homem se defende pelo hábito da pressão das coisas e do mundo” e procura construir um “mundo próprio” onde está “verdadeiramente em casa” e onde nada de estranho lhe pode influenciar. O céu cristão nada mais é que a representação metafísica da busca mongol pela “livre fruição” através do hábito. “Lá (no céu) o homem não tem que renunciar a mais nada porque nada lhe é estranho e hostil”. Contudo, o hábito também constitui-se como uma segunda natureza sobre o homem, assim como a civilização. Segundo Stirner, a livre fruição buscada por esses tortuosos caminhos sempre escapa ao homem “caucasiano”. Ele nunca chega a realizar-se em nenhuma destas etapas. Em cada uma das novas investidas contra o mundo, ele termina por deparar-se com a negação mongol dos direitos dos sentidos, da sensualidade e da naturalidade, e essa é a “nossa praga mongol.” O que os caucasianos buscaram não poderia ser atingido se tentarmos satisfazer as reivindicações “mongóis” de nossa cultura, e é exatamente a satisfação de tais reivindicações que a revolução propõe. Enquanto esta vincula-se estreitamente com concepções morais, a noção de revolta procura realizar a busca do único por auto-determinação.

É costume atribuir a palavra moralidade o mesmo significado que autonomia e autodeterminação; mas estas não estão incluídas naquela. O espírito caucásico simplesmente mostrou ser autônomo *apesar* de sua moralidade mongol. (UP. p. 92, grifos do autor)

Apenas a admissão do “egoísmo” poderia, segundo Stirner, permitir a realização daquilo que os caucasianos buscam. Essa admissão, por sua vez, implicaria a aceitação da luta aberta que obriga cada indivíduo a procurar valer-se contra o mundo, e em alguns casos uns contra os outros, através dos recursos que lhe são disponíveis. Algo, que como observamos acima, eles sempre fizeram, mesmo sem confessá-lo.

Do que foi dito podemos concluir que o que seria um problema para Hegel, a presença de antagonismos, para Stirner não representa um problema em si mesmo. Muito pelo contrário, os antagonismos, na cínica descrição de Stirner, são trágicos apenas porque os indivíduos não os assumem como fenômenos incontornáveis, e conseqüentemente, não procuram adquirir poder⁸⁵ para fazer frente aos mesmos, um diagnóstico inteiramente diferente da indicação de uma suposta “irracionalidade do terror jacobino” que tanto temiam os alemães. Hegel expulsa a moralidade de seu reino “meramente subjetivo” e faz dela o resultado de um processo objetivo, mas ainda assim a moralidade permanece como uma esfera constitutiva de nossa essência. Congruente com sua própria descrição de nossa identidade e das relações mediadas pela linguagem, Stirner vai criticar os resultados dessa compreensão de moralidade pelos obstáculos que ela cria para nossa ação.

Nero é um homem “mau” apenas aos olhos dos “bons”; aos meus é apenas um possesso tal como os bons. Os bons vêem nele o cúmulo da malvadez, e mandam-no para o inferno. Por que é que ninguém o impediu de levar a cabo tantas arbitrariedades? Por que é que se aceitou tanta coisa? Seriam os dóceis romanos a quem o tirano retirou toda a sua vontade melhores do que ele? Na velha Roma teria sido imediatamente executado, ninguém seria seu escravo. Mas os bons entre os romanos do império apenas lhe responderam com a

⁸⁵ Creio que em Stirner é possível identificar o nascimento de um modo radicalmente novo de lidar com os dilemas sociais, um modo que parece situar-se entre o procedimento kantiano de apelo a uma instância subjetiva de auto-regulação e a estratégia materialista que visa o controle prático das estruturas econômicas da sociedade. Stirner aproveita a elegia kantiana da dignidade humana como capacidade de auto-governo enquanto antecipa-se ao materialismo marxista ao vincular a efetivação desse valor a aquisição de “poder”. Com a conjugação de ambas as estratégias, assim me parece, Stirner pretenderia esquivar-se tanto à impotência prática de uma concepção meramente subjetiva e racionalista de autonomia bem como aos riscos que possivelmente decorreriam da tentativa de submeter à uma orientação “teórica” a ação individual e, conseqüentemente, a aquisição de poder .

exigência moral; não com sua vontade. Suspiravam e lamentavam-se, porque seu imperador não respeitava a moralidade como eles: eles próprios continuaram a ser súditos morais até que, por fim, um encontrou coragem para mandar as favas a “sujeição moral” e “obediente” (UP, p.49, grifos do autor) .

A ação, no sentido autêntico, prescinde de qualquer coisa parecida com “legitimação”. Apenas os possessos mantêm-se cativos de princípios e entregam suas vidas nas mãos daqueles que não veneram os mesmos “espectros”. É impossível não registrar o caráter zombeteiro do modo stirneriano de lidar com dilemas morais. Embora coerente com seu nominalismo individualista e seu individualismo possessivo, a vida em sociedade aparentemente tornar-se-ia impossível se as reivindicações pessoais só pudessem ser satisfeitas pelo recurso ao poder pessoal, ou a esporádicas alianças. Contudo, não seria coerente imaginar que Stirner está oferecendo um modelo universalizável para os pactos sociais. Ele parece não importar-se, como um autêntico ironista⁸⁶, com o que resultará do exercício dos egoísmos, talvez por acreditar que oferecer um *Telos* para esse exercício seria elevar-se a um pensamento “universal”, “piedoso” e “cristão”.

Pensar diferente, supor que Stirner oferece uma proposta “positiva” sobre a sociedade, exigira que o seu discurso oferecesse “critérios”, ou fundamentos, que confeririam ao seu modelo algum tipo de vantagem sobre os demais. Imaginemos, por exemplo, que esses critérios poderiam ser práticos ou teóricos. A segunda opção não é coerente, tendo em vista o que foi dito acima acerca do seu nominalismo individualista. A primeira opção precisa ser descartada, se por critério entendemos algo universal, pois a compreensão stirneriana do processo de auto-realização individual como um avanço das possibilidades de fruição como algo aberto e contingente exclui a possibilidade de universalização da idéia de utilidade. Contudo, ainda que de modo negativo, ele refere-se à sociedade; o que nos induz a acreditar que ele possui algum modelo que serve de medida para criticá-la. Logo, como compreender o caráter próprio do que Stirner tem a

⁸⁶ O termo ironista aparece nas *Lições de Estética* de Hegel referindo-se ao indivíduo para o qual “tudo o que é, é pelo eu, e tudo quanto existe mediante o eu pode também pelo eu ser destruído” (1996, p.84) Nos nossos dias Richard Rorty reapropriou-se dessa noção dando-lhe um significado mais extenso que aquele atribuído por Hegel e é nesse sentido que eu uso essa expressão aqui. Para Rorty o ironista é a pessoa que opta por “privatizar o sublime” e que “não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que os outros, que esteja em contato com uma força que não ele mesmo.” (RORTY, 2007, p.134) Como um ironista Stirner não lida com suas próprias formulações como se fossem algo mais do que “produtos seus” e se as oferece aos indivíduos é, como ele mesmo diz, “para o próprio gozo”.

dizer sobre a sociedade? Seria realmente uma noção indefensável mesmo nos termos de sua própria proposta? Vamos acompanhar mais de perto o desenvolvimento interno desse discurso.

2-A associação como proposta hiper-liberal.

Como foi dito acima acerca das noções de identidade pessoal e de linguagem a noção de associação em Stirner deve ser assumida com uma ferramenta que pretende fomentar uma certa postura em face determinados traços de nossa cultura. Por outro lado, essa noção também procura conciliar os aspectos emancipatórios do Iluminismo com uma atitude deflacionária e anti-essencialista. Essa atitude, aliás, longe de representar uma alternativa nova dentro da filosofia alemã do século XIX representa apenas a radicalização de uma orientação comum a muitos pensadores deste período. A crítica do universalismo, ou da redução da multiplicidade a uma unidade simples é uma das tradições que se desenvolveram no século XIX. O romantismo de autores como Fichte, Scheleimacher e Schelling atestam através de suas obras essa vocação do século XIX em valorizar a particularidade e a diferença. Parece, à primeira vista, que Stirner certamente filia-se a esse romantismo no que toca a sua evidente preferência pela variedade em lugar da igualdade, e pela individualidade em detrimento do absoluto. Nas *Cartas sobre Dogmatismo e Criticismo* de Schelling já encontramos uma prévia do que bem se poderia chamar de principal premissa do pensamento stirneriano: a rejeição de um terceiro elemento para mediar e nossa relação com o mundo. “O pensamento de fazer frente ao mundo nada tem de grandioso para mim, se coloco entre ele e mim um ser superior, se é preciso um guardião para mantê-lo nos seus limites.” (SCHELLING, 1991, p.04) O “Eu originário” segundo Schelling deveria ser deixado em sua finitude para confrontar-se com o mundo sem a mediação de nenhum absoluto. A diferença crucial entre a defesa da individualidade e da particularidade por filósofos como Schelling e o procedimento narrativo de Max Stirner é a franca adesão deste último a uma postura proto-pragmática, a adoção do resultado como meta fundamental para nossas intervenções sobre o mundo. Além desse traço, que os pensadores simpáticos ao

romantismo certamente considerariam “filisteu, outros elementos separam Stirner do romantismo: a nivelção do pensamento com outras formas de intervenção⁸⁷ sobre o mundo e a crítica da fantasia, do mistério, ou como ele mesmo diz “das assombrações”. A crítica stirneriana parece, em alguns momentos, identificar os traços “espiritualistas” do romantismo com a identificação hegeliana entre o racional e o real. Para o autor de *O Único*, são esses traços que determinam a compreensão das relações concretas entre os indivíduos como relações conceituais. Nestas relações, por mais que a particularidade e a diferença sejam admitidas, apenas por sua participação no elemento abstrato elas são consideradas “reais”.⁸⁸ Como observa Marcuse, para Hegel “o sujeito não é o eu do pensamento abstrato mas a consciência que sabe que é a substância do mundo” (2004, p.110). É natural, portanto, que alguns jovens hegelianos, e entre eles Stirner, imaginem que o sistema Hegeliano coloca o pensamento no lugar das relações concretas entre os homens. No caso da idéia de liberdade, por exemplo, Hegel a compreende como produzida pela ação determinada por um pensamento. A liberdade só poderia ser produzida pela “prática verdadeira” que por sua vez dependeria do “pensamento verdadeiro” (Op. cit. p. 106). Assim a idéia de liberdade passa a gozar de um estatuto que a diferencia da idéia de mera “liberação” dos obstáculos. É essa idéia que vemos surgir no escravo, que tem seu desaguadouro na figura do Estado e que Stirner vai condenar como sendo apenas “liberdade de Espírito”, “liberdade religiosa”. A crítica stirneriana das formulações políticas levadas a cabo pelos iluministas, Hegel e os outros jovens hegelianos, baseia-se nessa premissa principal: a afirmação de que todas elas procuram levar a efeito o trabalho de liberação da revolução segundo as exigências do espírito religioso que a própria revolução procurou abolir⁸⁹. A diferença

⁸⁷ O sistema hegeliano já havia dado conta do trabalho de conceber a atividade gnosiológica como um trabalho de transformação do simplesmente dado. Contudo, nesse mesmo sistema tal atividade ainda apresenta um estatuto ontologicamente superior a outras formas de intervenção sobre o mundo. Mesmo porque para Hegel a ação só é humana, no verdadeiro sentido da palavra, quando visa a realização da liberdade; ou seja, quando é informada por uma idéia.

⁸⁸ Essa é uma afirmação que precisa ser feita com reservas. Parte da inovação do sistema hegeliano consiste no imenso esforço de seu autor para redefinir expressões como “abstração”, “pensamento”, “conceito” e etc. de modo a conseguir conciliar no interior de sua proposta os aspectos práticos da filosofia Inglesa e as possibilidades revolucionárias e críticas do idealismo. Contudo, esse não é um trabalho de crítica interna do pensamento hegeliano e sim um estudo sobre um autor que se atém, em grande medida, ao vocabulário do iluminismo.

⁸⁹ Aliás, esse é um traço comum dos debates jovens hegelianos: a tentativa de desqualificar o discurso do adversário apontando a natureza presumivelmente religiosa do mesmo. Stirner, contudo, parece alargar a concepção de religião no sentido de aí fazer caber todos os seus

entre liberdade e liberação no sistema hegeliano é um dos resultados desse vício, ou “contradição de nossos tempos”, que Stirner procurou captar em sua obra desde que começou a desenvolvê-la. No *Único e sua Propriedade* vemos essa perspectiva levada a seus extremos.

O tecido da atual hipocrisia está preso entre os limites de dois domínios, entre os quais o nosso tempo oscila, colando a eles os seus finos fios da ilusão e da auto-ilusão. Como já não é suficientemente vigoroso para servir a *moralidade* sem dúvidas e sem fraquezas, e não é suficientemente radical para viver plenamente segundo os princípios do egoísmo, vai tremendo na teia de aranha da hipocrisia, inclinando-se, ora para um lado, ora para o outro, e, paralisado pela maldição das *meias-tintas*, vai apanhando apenas uns miseráveis e estúpidos mosquitos (UP, p. 49, grifos do autor).

É com base na suposta tensão⁹⁰ entre esses dois aspectos da modernidade (ao qual nos referimos sob as figuras da raça mongol e caucasiana) que Stirner formula a sua crítica das concepções políticas do Iluminismo, concepções essas das quais o hegelianismo e o jovem hegelianismo seriam herdeiros diretos. 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. Aqui Stirner retoma, com um enfoque decididamente político, a crítica da “encarnação do espírito” da busca nostálgica dos “homens cultos” como Hegel pelas “coisas”, e de seu “horror a toda teoria oca”. A partir desse ponto, observa Stirner, “o pensamento deve corresponder perfeitamente à realidade, o mundo das coisas, e nenhum conceito deve ser sem realidade”, mas o que pareceria para alguns a redenção do sensível na filosofia, representaria, no entanto, a completa “tirania do espírito” e “triunfo da filosofia”. A compreensão hegeliana e jovem hegeliana dos vínculos sociais estaria, segundo Stirner, completamente determinada por tais pretensões “tirânicas” nas quais a idéia de “homem” desempenha um papel crucial. Ao acompanharmos as posições de Max Stirner relativas às propostas políticas de seu tempo, não devemos deixar de ter em mente o que foi observado em relação a sua

adversários, terminando por tragar para dentro desse buraco negro quase toda a filosofia clássica. Essa concepção seria a própria noção de Sagrado, que foi definida na introdução.

⁹⁰ Esse é um tema que está presente em todos os artigos relevantes produzidos por Stirner bem como no *Único*. Sob diferentes roupagens as “vacilações” e “contradições” do tempo presente revezam-se nessas obras e, aparentemente, as inclinações mescladas, religiosas e egoístas, de seus contemporâneos nunca cessaram de incomodar o filósofo.

compreensão dos processos comunicativos e a nossa identidade pessoal. São esses dois elementos que conferem razoabilidade a sua compreensão dos vínculos sociais e a noção de associação, noção essa cuja especificidade é nosso trabalho demonstrar nesse momento. Se a função do pensamento é salvaguardar o gozo em face das injunções do mundo, se a individualidade não tem por lastro nenhuma “essência” e tem como motor de seu desenvolvimento esse mesmo gozo, o que deve-se pensar das propostas que pretendem nos persuadir apelando para nossa “razão”, para nossa “humanidade” ou para nosso “desinteresse”? O que devemos pensar dos indivíduos que falam desse modo? “Temos aqui o conceito de clericalismo, ou, como ele também pode ser designado para ter eficácia pedagógica, do pedantismo de mestre escola, porque a ação dos ideais em nós é como a de um mestre escola” (UP. p. 100) É essa ação que permite a manutenção do “domínio dos pensamentos e das “hierarquias” que mantêm os indivíduos cativos e subjugados. O fim dessas hierarquias é o fim da auto-subsistência, “sacralidade” e “substancialidade”, de toda normatividade constituída socialmente, e não a substituição desta por algum outro arranjo determinado ou por um novo “conceito”.

A indicação do caráter “reacionário” da submissão da ação à teoria, ao pensamento com pretensões de universalidade⁹¹, é um dos traços distintivos da concepção de associação em Stirner. Nesse sentido ele assume uma posição de vanguarda em relação ao

⁹¹ A perspectiva oferecida por Stirner parece indicar a existência de uma relação estreita entre a atribuição de um aspecto “universal” ou “absoluto” a certos pensamentos e a instauração de relações sob a tutela de princípios e hierarquias. Para Stirner, contudo, tais hierarquias seriam apenas estratégias existenciais, modos de lidar com o mundo, adotados pelos “fanáticos do Sagrado”, indivíduos interessados e possessivos, mas que tentam inculcar o temor a algo “sagrado, eterno e imutável” com o objetivo de se impor, o que levaria à divisão dos homens em “cultos” e “incultos”. Os primeiros prestam honras ao sagrado, ocupam-se de idéias, do pensamento, os segundos tratam de suas necessidades vitais mas, como não sabem impor-se aos homens “cultos”, terminam por deixar-se imolar no altar dos nobres princípios. Tal veneração, defendida de modo veemente pelos pensadores que fazem parte do que Stirner chama de “pastoral das almas”, denuncia sua natureza pela maneira como lida com o senso de humor. “De fato nada existe de mais sério do que os idiotas quando toca-se no cerne da sua idiotice: tanto zelo os faz perder totalmente o sentido do humor [basta olhar para os manicômios] (UP. p.87). Se a seriedade nos agrilhoa ao Sagrado, apenas o humor e tudo que vincula-se a um sadio sentido de auto-afirmação e fruição de si pode conjurá-lo, o que para Stirner não implica abrir mão da cultura teórica da modernidade nem da filosofia. Pelo contrário, trata-se de usá-las a nosso “bel prazer”. Se o platonismo tem conseqüências anti-democráticas e tende a produzir um verticalismo que coloca o intelectual no topo da hierarquia cultural, penso que seria razoável afirmar que um anti-platonismo radical como o de Stirner só pode ter conseqüências hiper-democráticas e horizontalizantes. Se a cultura platônica faz o homem “deixar de ser criativo para se tornar aprendiz” o fim do estado de minoridade sob a presumida tutela dos intelectuais permitiria a produção de uma cultura ricamente estetizada e pragmatizada na qual os indivíduos relacionam-se uns com os outros sem a mediação de nada que não seja uma mera criação deles mesmos.

pensamento político do século de XIX, conciliando em um mesmo discurso uma posição anti-essencialista e algo como uma postura hiper-democrática e ultra liberal, semelhante à adotada por Richard Rorty no século em nossa época.⁹² Possíveis razões para essas simetrias, considerando que até onde sei Rorty não teve contato com o pensamento stirneriano, podem ser encontradas no modo comum de ambos os filósofos referirem-se a filosofia anglo-saxã. A simpatia pelo individualismo e pelo empirismo, bastante similar a que é expressa por Rorty, é explicitada no pensamento stirneriano pelas recorrentes referências elogiosas à filosofia inglesa⁹³ no *Único*. Pensadores como Bacon e Hume, segundo Stirner, são “mentes abertas” que não souberam tornar-se “teólogos” e justamente por isso foram “excluídos do reino da filosofia” (alemã, poderíamos acrescentar). Ademais, a compreensão naturalizada do vínculo social, a defesa da emancipação individual como um processo de aquisição de propriedade tornam o discurso stirneriano muito semelhante ao de algumas formas de liberalismo. No entanto, *O Único e sua Propriedade* é, sobretudo, uma crítica do liberalismo⁹⁴ em três de suas hipotéticas manifestações no discurso de seus contemporâneos. Como observa Elisabetta Castana Stirner “parte de um conceito tipicamente liberal para em seguida tombá-lo e empurrá-lo contra sua mesma matriz.” (1996, p. 474). Ele assume, assim como muitas formas de liberalismo, uma posição individualista para a qual é através da propriedade que o indivíduo se realiza. No entanto, o caráter “retórico” de seu discurso e, mais ainda, a sua concepção de individualidade, impedem que ele veja o liberalismo de outro modo que não seja como mais uma proposta “moderna” e, portanto, “religiosa”. Com o “liberalismo”, acredita Stirner, a moralidade pôde pela primeira vez deixar de ser “um mero apêndice da devoção” deixando de se apoiar nos

⁹² Uma abordagem mais detalhada dessas simetrias podem ser encontradas no meu artigo “A vida como Acordo e Construção de Si-Mesmo – Max Stirner e Richard Rorty, *Convergências Possíveis*” Revista Ideação, Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS, Num.19.

⁹³ Contudo, não devemos levar muito longe essa presumida apreciação de um alemão do século XIX pela cultura inglesa do mesmo período. Apesar dessa menção honrosa à cultura inglesa Stirner não deixa de observar que assim como na Alemanha o espírito “legalista” que faz o universal prevalecer sobre o particular prepondera também na Inglaterra, merecendo por isso as suas farpas. Além disso, em um de seus artigos menores chamado de *Réplica a um Membro da Paróquia Berlinense* Stirner observava que a liberdade mais ampla que os ingleses possuíam tinha como contrapartida à “estreiteza de consciência” destes. (KS, p.55) Nada mais natural vindo de um jovem berlinense que aparentemente procurava constituir uma identidade intelectual absolutamente autêntica, precisando para isso esquivar-se tanto ao romantismo alemão quanto ao utilitarismo britânico.

⁹⁴ Na tradição filosófica o termo liberalismo ganhou o significado de “doutrina que tomou para si a defesa e a realização da liberdade no campo político”. (ABAGNANO, p.696). Na filosofia stirneriana, entretanto, essa palavra adquire, como veremos, outros significados.

mandamentos divinos para se apoiar em uma suposta “lei da razão”. No entanto, o liberal, assim como o católico, imagina que os indivíduos estão divididos em dois, e estes só têm como opção agir segundo os sentidos, e nesse caso seriam imorais, ou agir conforme o bem assimilado à vontade. Contudo, enquanto o catolicismo contentava-se com uma moralidade meramente “externa”, a moralidade das obras, o liberalismo bem como o protestantismo, exigem ainda a “intenção de cumprir a lei”.

Até o último vestígio da alegria da vida católica tinha de morrer às mãos deste legalismo protestante. Só aqui se consuma plenamente o domínio da lei. O que agora conta não é o princípio do “eu vivo”, mas “a lei vive em mim”. Cheguei, assim, ao ponto de ser “o recipiente da sua glória” (da glória da lei). Como dizia um alto oficial da Prússia: “Todo o prussiano traz o seu gendarme no peito” (UP, p. 48, grifos do autor).

Usando a terminologia do filósofo inglês Isaiah Berlin, pode-se dizer que o que Stirner crítica no liberalismo, bem como na filosofia política hegeliana, é sua demanda por uma concepção “positiva” de liberdade. Segundo o filósofo inglês, autor do conhecido ensaio *Dois Conceitos de Liberdade*, enquanto a concepção “negativa” de liberdade afirma que ser livre é apenas não ser impedido por outros de fazer alguma coisa, a concepção “positiva” prima por tentar dar uma resposta a pergunta “quem ou o quê é a fonte de controle ou interferência capaz de determinar que alguém faça ou seja alguma coisa?” (BERLIN, 2002, p.228). Essa tentativa é um elemento comum em muitas teorias de natureza política e consiste basicamente em tentar identificar os aspectos essenciais subjacentes aos propósitos particulares. Tal idéia de uma liberdade positiva, o estabelecimento das metas que deverão ser atingidas uma vez que cada um obtenha a liberação daquilo que se lhe apresenta como um obstáculo, Stirner prefere reservar apenas para o indivíduo corpóreo e singular. Ele radicaliza a valorização liberal da liberdade negativa e joga essa noção contra as suas contrapartidas positivas (como a noção kantiana de autonomia, por exemplo). Sob o olhar stirneriano, ao tentar determinar através de uma teoria os ulteriores desdobramentos das relações sociais pela subjetivação das leis morais os liberais conseguem apenas aprofundar a dominação do espírito sobre o mundo sensível, e é por esse motivo que as propostas de emancipação liberal resultam aos olhos dele na mais absoluta servidão.⁹⁵ Ao acompanhar a articulação

⁹⁵ São os aspectos positivos da demanda moderna por liberdade que a caracterizam como mais um movimento dentro do que Stirner chama de “círculo mágico de cristianismo.” Esse aspectos buscam submeter as legítimas reivindicações por auto-afirmação e gozo à padrões,

dessas propostas poderemos delinear de modo mais claro a idéia de associação no *Único e sua Propriedade*.

O movimento de instauração de relações reguladas pelo princípio da razão, iniciado com a Revolução Francesa, ganhou notoriedade por supostamente permitir a valorização do que durante o domínio da Igreja havia sido desvalorizado. Como vimos acima, para Stiner não é bem assim. Com as pressões da burguesia pelo fim das classes privilegiadas, segundo Stirner, foi que se articularam as demandas do “liberalismo político”. Foi ao opor-se a tais classes que o “sentimento burguês” exigiu o “fim dos privilégios” e das “discriminações de classe”. Doravante o princípio que nortearia os arranjos sociais não poderia mais ser o do interesse pessoal, mas sim do interesses do homem⁹⁶. A idéia de Estado defendida pelo liberalismo é determinada por esse anseio, pelo fim dos privilégios e pela convicção de que o “bem comum”, o bem do “homem”, é a razão de ser dos arranjos sociais “legítimos”, pois, “o Estado devia ser uma comunidade de homens livres e iguais, e todos e cada um dedicar-se ao *bem comum*” (UP, p.83). Como é comum a seu procedimento narrativo, Stirner vai indicar, através de diversos exemplos históricos argutamente articulados, a transferência para o Estado da mesma sacralidade que antes revestia os poderes dos senhores feudais e da igreja. A burguesia simplesmente substitui uma imensa variedade de pequenos senhores por um único e grande senhor: o Estado. “A revolução transformou uma monarquia limitada em uma monarquia absoluta” e apenas os servidores dessa nova monarquia são considerados “livres”.

“O servidor obediente é o homem livre! Que contradição mais chapada! E, no entanto, é esse o sentimento da burguesia, e seu poeta, Goethe, e seu filósofo Hegel, bem souberam glorificar a dependência do sujeito em relação ao objeto, a obediência ao mundo objetivo.” (UP, p. 87)

limites e fins, que terminam por condenar o meu ser-próprio. A positividade da noção de liberdade estaria, nessa leitura, vinculada às regras que a condicionam e é nesse sentido que “os Chineses” por exemplo “são provavelmente o povo mais *positivo* porque estão completamente afundados em regulamentos; mas também a era cristã não saiu do positivo, ou seja, da *liberdade limitada*, da liberdade *dentro de certos limites*.” (UP, p.9)

⁹⁶ O homem autêntico é a nação, o indivíduo é sempre um egoísta. Por isso, despi-vos da vossa singularidade e do vosso isolamento, que acolhem a desigualdade egoísta e a discórdia, e dedicai-vos totalmente ao homem autêntico, à nação ou ao Estado. Assim, sereis reconhecidos como homens e tereis tudo o que ao homem é dado; o Estado, o homem autêntico, dar-vos-á o direito a participar no que é seu, conceder-vos-á os *direitos humanos*: o homem concede-vos os seus direitos! Este é o discurso da burguesia.” (UP, p.83, grifos do autor).

Stirner parece considerar a filosofia hegeliana como uma mera continuação e radicalização das propostas do Iluminismo e do que ele chama de “liberalismo político”. Para o filósofo o liberalismo político, de fato, proporciona uma certa emancipação em relação a “intrusão pessoal na esfera do outro”, em relação a toda “violência pessoal” afirmando assim que a liberdade é a “independência da vontade de outra pessoa.” Mas ao recorrer a idéia de “direito” essa mesma emancipação é perdida, pois nos tornamos então servos do “Estado”. O mesmo se aplica a liberdade de imprensa, que os liberais defendem de modo ferrenho. Contudo, ao defender tais liberdades estes “servidores da lei” têm como seu objetivo “o estabelecimento de uma ordem da razão.” uma ordem da qual eles mesmo se fazem representantes, ou seja, no final das contas eles reservam essas liberdades apenas para si. Reafirma-se assim mais uma manifestação do Sagrado, e da tentativa de seus servidores de tornarem-se eles mesmos seres santificados em função do culto que prestam ao Estado. Ao burguês, segundo Stirner, importa menos a pobreza material e a miséria do proletariado que a “inquietação” e a “agitação” dos “maníacos da novidade” que não respeitam “o Estado” e que colocam em risco a estabilidade social e a “lei”. O que interessa no liberalismo político é, sobretudo, a importância que este dá ao princípio da posse, da riqueza, e conseqüentemente ao Estado como guardião do usufruto e manutenção da mesma como sendo uma posse “legal”.

Ou seja, trata-se aqui da hipóstasia de um interesse particular em necessidade universal através da “mediação” de um espectro, nesse caso, o do direito. Mas, o autor questiona, o que dizer daqueles que não têm propriedades? Daqueles para os quais o estado é apenas uma instância que protege os que tem posses enquanto lhes suga o sangue?⁹⁷

Mas, o que se passa com aquele que não tem nada a perder, o proletário? Como não tem nada a perder, ele não precisa da proteção do Estado para esse “nada”. Pelo contrário, só tem a ganhar se o Estado retirar a sua proteção aos seus protegidos. Por isso, o não proprietário vê o Estado como uma força que protege os proprietários e os privilegia, enquanto lhe suga o sangue. (UP, 95, grifos do autor)

Aqui Stirner assume (ou reproduz) um compreensão bastante similar a de alguns tipos de socialismo, ao identificar a classe proletária como uma classe social que não goza da

⁹⁷ Penso que é difícil determinar se Stirner de fato assume tal compreensão acerca do papel da classe proletária no Estado, ou se ele apenas reproduz fidedignamente o argumento de determinados socialistas, como Weittling por exemplo, com o propósito de demonstrar as indesejáveis conseqüências advindas desse modo de buscar a auto-afirmação .

proteção do Estado em função da sua própria singularidade, mas apenas em função da sua participação no próprio estado, como cidadãos.⁹⁸ No entanto, esses indivíduos pouco “valorizados” são justamente os verdadeiros proprietários do poder desse mesmo estado.

Os trabalhadores têm a mais gigantesca força nas mãos, e se um dia tomassem verdadeiramente consciência dela e a usassem, nada se lhes poderia opor: bastava que suspendessem o trabalho e tomassem e desfrutassem daquilo que produziram. É este o sentido das revoltas operárias que surgem aqui e ali, O Estado assenta na escravização **do trabalho**. “Quando o trabalho se tornar livre, o Estado estará perdido.” (UP, p. 96, grifos do autor)

Desse modo Stirner introduz o segundo momento da análise desenvolvida na seção “Os Modernos” onde ele vai discorrer sobre o que denomina de “liberalismo Social”.⁹⁹ O liberalismo político representaria ainda um menor grau de “possessão” conseqüentemente preservando uma área mais extensa para a afirmação do egoísmo. Perguntam-se então os proletários, aqueles que não estão bem arranjados como esse egoísmo: “Deveríamos tornar-nos egoístas também nós? Deus nos livre! O que queremos é acabar com todo egoísmo!” Ou seja, o movimento de emancipação desses “menos favorecidos” ao invés de identificar-se com as necessidades do seu egoísmo vai buscar “legitimação” em mais uma manifestação do Sagrado, da abnegação. A “sociedade” como um novo espectro é invocada para representar a essência do indivíduo, o seu verdadeiro eu. De modo mais detalhado, o que vemos na narrativa stirneriana é que ela considera que o liberalismo social procura preservar as conquistas adquiridas em termos de liberdade negativa para o indivíduo durante a fase “política” (a emancipação da “arbitrariedade” da vontade alheia) ao mesmo tempo em que a primazia do Estado, a contrapartida positiva dessa fase, é colocada em questão pelas reivindicações do proletariado.

Se o liberalismo político baseou suas reivindicações na idéia de que os indivíduos deveriam ser iguais como “pessoas”, deixou, no entanto, subsistir uma imensa e

⁹⁸ Neste sentido vale conferir os minuciosos trabalhos desenvolvidos pelo professor José Crisóstomo de Souza acerca da relação entre o pensamento stirneriano e o desenvolvimento das posições de Karl Marx, desenvolvimento no qual o confronto contra Stirner ocuparia um papel central.

⁹⁹ Sob a rubrica de Liberalismo Social Stirner parece subsumir as posições de Wilhelm Weitling, e algumas vezes, Moses Hess bem como de Pierre-Joseph Proudhon. (BAZZANI, 1985, p. 201)

supostamente “cruel” diferença em relação às posses dessas pessoas. Desse modo, se o liberalismo político afirma que “ninguém deve mandar” o liberalismo social afirma “ninguém deve possuir.” A propriedade privada seria, para os defensores do liberalismo social, o fator “arbitrário” a ser erradicado da vida coletiva. Doravante, apenas a sociedade deveria possuir.

O que se tem a fazer, diriam os liberais socialistas, é levar adiante aquilo que o liberalismo político começou. A liberdade em relação a pessoa deveria para isso ser completada com “a liberdade em relação àquilo que a outra pessoa pode dispor.” Contudo, e essa é a contrapartida “positiva” do liberalismo social, doravante a propriedade deve ser “impessoal” e pertencer à “sociedade” o que para Stirner seria o mesmo que propor que os indivíduos concretos se tornem “miseráveis (*Lumpen*)”. Essa é 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 e a sociedade o segundo” (UP, p. 97).

A burguesia, teria se esforçado por erradicar a interferência “arbitrária” de um indivíduo sobre o outro, mas, dizem os liberais, não soube livrar-se da “arbitrariedade que resulta da conjuntura das situações”, da “contingência das circunstâncias” que nos leva a falar de “favorecidos pela sorte”. A tarefa do liberalismo social, portanto, caracteriza-se por levar adiante o processo de racionalização das relações sociais. Tal racionalização, segundo a proposta do “liberalismo social”, implicaria o reconhecimento da tese hegeliana segundo a qual apenas o “nós” é o verdadeiro sujeito, um nós ou uma essência humana constituída pelas relações de trabalho e de produção. Entretanto, que a sociedade “não é um Eu”, mas sim “um instrumento ou meio que nos pode ser útil; que não temos deveres sociais, tão somente interesses para cuja concretização a sociedade deveria nos servir”, nisto não pensam os socialistas, e então “volta-se a acreditar que temos um dever para com ela”. Mas a sociedade não tem um corpo, “ainda que tenha corpos a seu serviço”, e ela só sobrevive em função dos corpos que a servem, ou seja, a realidade dela depende de mim e da minha corporeidade. A mesma substancialização que Stirner condena em relação aos conceitos atinge aqui a consideração acerca da natureza da sociedade; quando um instrumento elaborado para nosso gozo é entronizado como um suposto ser superior. Mas era preciso ainda beber o cálice da possessão até o fim, a veneração deveria ser levada ainda mais longe antes de ser abandonada por

completo; antes que os homens percebessem por detrás desta veneração as exigências do Ser-Próprio.

As demandas do “liberalismo social”, afirma Stirner, deixariam ainda subsistir certos aspectos “particulares” da vida humana. A luta socialista pelo fim da posse, que se sustenta em função da “injustiça” para com àqueles que não possuem, esquece que a irracionalidade ainda sobrevive nas idiossincrasias dos indivíduos, no egoísmo destes, e segundo Stirner é nesta observação se baseará o próximo desdobramento do “liberalismo”, como “liberalismo humano”. A “minha opinião” (*Meinung*), o meu pensamento particular, assim como os objetos, são também “coisas minhas” (*ein Mein*) e como tal perpetuam o meu egoísmo. É assim que a emancipação da arbitrariedade do outro através do Estado e das posses através da Sociedade dá lugar a emancipação em relação à arbitrariedade em si mesma, ou egoísmo, através do reconhecimento do humano como nossa verdadeira essência. Aqui a narrativa stirneriana toma como objeto a “crítica pura” do seu amigo e ex-mentor Bruno Bauer. A “crítica pura”, baueriana é criticada por sua elegia ao “desinteresse”, e condenação do “egoísmo das massas”, ao qual Stirner opõe justamente a sua conhecida afirmação de que toda ação é uma ação pessoal e interessada.

E não percebes que também te entusiasmas apenas com a tua idéia, a tua idéia de liberdade? E também não percebes como o teu desinteresse, tal como o religioso, é de novo um interesse celestial? Sabemos que o ganho do indivíduo isolado te deixa frio, e tu poderias exclamar, em tom abstrato: *Fiat libertas pereat mundus!* Também não te preocupas com o dia seguinte e não pensas nas necessidades dos indivíduos, nem no teu próprio bem-estar nem do dos outros; mas tudo isso te não interessa porque tu és... um sonhador.”
(UP, p.103)

A crítica stirneriana da filosofia “humana” de Bruno Bauer recorre, sobretudo, aos mesmos procedimentos argumentativos utilizados para a defesa de sua noção de individualidade. Deve-se isso ao fato de Stirner ver Bauer como mais fervoroso adorador do espectro chamado “Homem universal”, livre, como àquele que deseja impor sobre os indivíduos concretos uma vocação enquanto rejeita como inumanas e “arbitrárias” todas as particularidades individuais. Se as propostas anteriores deixavam subsistir uma determinada área para o desenvolvimento do ser-próprio é da abolição desse último resquício de “vida profana” que o liberal humanista se ocupa. O desenvolvimento do “liberalismo”, que para Stirner representa o próprio processo de “encarnação do espírito”, articula-se, portanto, segundo as seguintes etapas:

racionalização da vontade (liberalismo político), da propriedade (liberalismo social) e finalmente da singularidade ou do egoísmo (liberalismo humano). Cada uma dessas propostas representa um avanço da razão sobre o mundo e um conseqüente recuo e desmerecimento da vida sensível. O liberalismo humano não “se contenta com o Estado e a sociedade” por isso os dissolve na idéia de Humanidade. “Na verdade, a *sociedade humana* é as duas coisas, o mais universal dos Estados e a mais universal das sociedades.” (UP, p.105, grifo do autor) ¹⁰⁰

A estas diferentes manifestações do Sagrado no moderno é que Stirner opõe a sua noção de associação. Não trata-se de uma rejeição de qualquer forma do Estado enquanto arranjo concreto (como alegam algumas leituras anarquistas de sua obra), mas sim de uma articulação retórica que visa sugerir reservas contra a sacralização desses arranjos, sacralização essa que seria o principal aspecto das três versões do liberalismo que ele mesmo critica. A associação é o vínculo contraído segundo as exigências do interesse e fruição daqueles que dela participam e não segundo laços sagrados.

A diferença estará em que então o indivíduo se unirá verdadeiramente com o indivíduo, ao passo que antes estava associado com ele por um laço qualquer. Há um laço que liga pai e filho antes da maioridade deste; depois cada um é independente. Antes eram membros da família e tinham esse laço de pertença (eram “parte passiva” dessa família) ; depois unem-se como egoístas, mantêm-se a paternidade e a filiação, mas pai e filho já não estão dependentes delas. (UP, p. 178, grifos do autor)

As associações são resultados do estabelecimento de relações segundo as exigências do ser próprio, da auto-afirmação, e não do pensamento ou da teoria. Como vimos no exemplo acima ela, a associação, é para o Estado o que a vida adulta é, ou deveria ser, para os vínculos familiares. Pode-se, é claro, imaginar que as obrigações impostas por tais vínculos coincidam com os propósitos particulares e “egoístas”. Contudo, o vínculo

¹⁰⁰ Poderíamos ver nessa exposição de Stirner, como Marx fez na *Ideologia Alemã*, uma tentativa de crítica meramente teórica que deixa de levar em consideração as questões supostamente “concretas” que emanam da sociedade e da história e que prefere lutar contra “idéias”, contra fantasmas que ela mesma cria. Contudo não é bem assim. Ao criticar seus colegas jovens hegelianos Stirner oferece um interessante percurso por algumas das estratégias de articulação do discurso político do século XIX. Conseqüentemente sua crítica é também uma ação sobre cultura que esses discursos produziram ou produziram. Ou seja, Stirner parece assumir como um de seus pressupostos a idéia de que as ações dos indivíduos são “conduzidas” ou “limitadas” por um certo conjunto de idéias, princípio e crenças. Se esse pressuposto possui ou não “fundamentos”, contudo, é uma questão que ele não poderia colocar sem deixar de ser coerente com o seu “nominalismo”.

familiar é e continuará a ser sagrado e a menor contestação das exigências que este impõe seria suficiente para “fazê-lo tremer”. Ao mesmo tempo, a concepção de individualidade assumida por Stirner impede que qualquer relação baseada na pretensão de insolubilidade dos seus laços possa satisfazer as exigências de auto-realização do indivíduo singular, pois se “o fogo do egoísmo correr com força nas suas veias, ele escolherá ser visto pela família como *criminoso* e não seguirá as suas leis” (UP, p.174, grifo do autor).

O que Stirner vai observar em relação às diferentes propostas atinentes ao vínculo social é que, embora oponham-se ao que é particular, estas só “vencem definitivamente quando deixam de ser inimigas do interesse pessoal, ou seja, quando satisfazem o egoísmo”. É por isso que é necessário “descer ao mais baixo nível da miséria”, experimentar a perspectiva de uma completa “expropriação”, para perceber que não podemos nos realizar através de um pensamento tornado sagrado. Esse pensamento sugere a nossa auto-realização, a superação dos entraves ao nosso desenvolvimento, mas ao compreender a expressão “nós” como o indicativo de uma certa essência compartilhada, não apenas como um indicador de algumas semelhanças que temos uns com os outros, ele recai na abominação pelas metas meramente particulares do “homem vulgar”. Isso não significa que cada uma das “liberações” conquistadas para nossa fruição no decorrer da história devam ser rejeitadas pela Associação, como Stirner faz questão de deixar claro.

Estou eu então a recusar tudo aquilo que o liberalismo conquistou com todo o seu esforço? Longe de mim querer que alguma coisa conquistada se perca de novo! Eu apenas volto a olhar para mim próprio, depois de o liberalismo ter libertado 'o homem', para me dizer francamente: Aquilo que o homem parece ter conquistado, foi de fato uma conquista só *para mim* (UP, p. 117, grifo do autor)

Como observa Bragança de Miranda no ensaio intitulado *Stirner, O Passageiro Clandestino da História* “o Único só é possível na ordem da liberdade, no Estado de Direito.” (2004, p.302), mas o Único é também aquele que irá colocar tal Estado entre aspas, mantendo-se em guarda contra ele. A proposta Stirneriana, portanto, procura levar ao limite a proposta liberal, em seu caráter negativo, configurando-se como o que bem poderia chamar-se de uma proposta hiper-liberal; proposta esta que sugere que depois de um determinado percurso só nos resta a substituição da busca de um

“pensamento” adequado ou “justo” pela busca do “poder” imprescindível à nossa auto-realização. O “pensamento e o pensar não são para mim sagrados e defendo a minha pele contra eles”, com os recursos ou poderes de que disponho, se necessário através do “sacrilégio”, do “crime”.

Entendido como recurso para a preservação dos interesses particulares contra o império das abstrações, ou a sacralização da autoridade, o crime para Stirner é o último recurso do Único para fazer-se valer em face do sagrado. Se me recuso essa alternativa, então fatalmente acabarei imolando o meu egoísmo no altar da moralidade.

Mesmo que um crime me não traga dano a mim nem a ninguém em quem eu possa ter interesse, apesar disso eu insurjo-me contra ele e *denuncio-o*. Por quê? Porque eu estou possuído pela *moralidade*, pela *idéia* da moralidade: persigo tudo aquilo que lhe é hostil. (UP, p. 67, grifos do autor)

Nesse contexto, a idéia de crime¹⁰¹ é resignificada de acordo com as pretensões do autor. Trata-se, aqui, não de defender uma suposta legitimidade de atos que de outra maneira consideraríamos cruéis, mas sim de vincular às ações humanas aos interesses que as movem e não a uma suposta essência moral comum a todas as pessoas. O que está em questão aqui é a tentativa de tornar difusa a distinção kantiana entre cálculo de interesses e impositivos morais. A moral, nesse caso, seria apenas a articulação linguística de um interesse crucial, prioritário, para o indivíduo. Esse interesse poderia, inclusive, exigir que eu abra mão de um interesse menos importante em função da preservação desse outro. Ao tomar o indivíduo interessado e sua corporeidade como referência única para a avaliação de suas próprias ações Stirner tenta levar as premissas do liberalismo ao seu limite e com isso tornar não razoável a pretensão liberal de privilegiar os propósitos da vida pública (moral) em detrimento das demandas da vida

¹⁰¹ A elegia do crime em Stirner lembra em muito o primeiro capítulo do livro *Memórias do Subsolo* de Fiodor Dostoiévski. Esta obra, assim como o *Único*, poderia ser lida como uma espécie de tese ético-existencial, uma vez que todo discurso de seu protagonista desenvolve-se através de afirmações e negações de cunho valorativo e de considerações sobre a natureza da individualidade em sua relação de resistência e afirmação com o mundo. Um dos pontos mais relevantes desta tese consiste na tentativa de apontar algumas conseqüências para o indivíduo das mudanças perpetradas pelo racionalismo iluminista. O autor situa estas conseqüências no âmbito da relação do indivíduo consigo e deste com o resto da sociedade. Este indivíduo que afirma que “um homem inteligente do século XIX está condenado a ser um homem sem caráter” parece apenas repetir as afirmações stirnerianas acerca da deseabilidade do crime. Contudo as semelhanças com o *Único e sua Propriedade* são visíveis tanto quanto as diferenças. O nihilismo russo de Dostoiévski não se parece nem um pouco com o proto-pragmatismo satisfeito de Stirner. Enquanto primeiro lamenta-se pela impossibilidade de viver segundo as exigências do “sublime” Stirner se despede deste satisfeito.

privada (interesse). Ou seja, o que Stirner propõe, penso, é a naturalização de nossa compreensão acerca da moral e é isso que a sua elegia do poder procura realizar.

3-O empoderamento em lugar da liberdade.

A compreensão acerca do papel do direito em relação à mediação dos conflitos entre os indivíduos é crucial para a articulação da maioria das propostas políticas que surgiram na esteira do pensamento iluminista e da filosofia hegeliana. No entanto, o modo de referir-se a essa noção na filosofia alemã da primeira metade do século XIX encontrava-se fortemente marcado pela reação ao avanço das novas técnicas que permitiam aos homens um domínio cada vez amplo da natureza, o que de certa forma levou alguns filósofos a compreender a noção de direito em oposição aos traços materialistas das ciências naturais. A Alemanha na época de Stirner era um país relativamente atrasado, impregnado de uma atmosfera religiosa, que levava a uma atitude de rejeição do materialismo em função das conseqüências presumidamente “sensualistas” e “imorais” dessa orientação filosófica. É esse o espírito que, segundo alguns, teria encontrado uma articulação filosófica na filosofia de Emmanuel Kant e uma tentativa de crítica na fenomenologia hegeliana. Contudo, se Hegel e alguns de seus seguidores procuraram redimir as tendências materialistas do século XIX no pensamento alemão, eles também teriam, segundo a leitura stirneriana, dado continuidade a tradição kantiana de valorização do particular pela participação deste em um elemento absoluto. A crítica stirneriana da noção de direito e a contraposição desta à demanda por aquisição de poder podem ser abordadas sob essa perspectiva. Não se trata, como foi observado em relação ao Estado, da desqualificação massiva de qualquer legislação que tenha por fim efetivar certos interesses partilhados. Ao contrário, creio que a crítica à noção de direito desenvolvida no *Único* poderia ser vista como uma tentativa de promover uma atitude mais voluntarista e de menos dependência em relação a busca por auto realização. Ou seja, trata-se de afirmar que os indivíduos não deveriam dar-se por satisfeitos ao

perceber que a satisfação de determinados anseios não encontra-se “garantida” como um direito¹⁰².

Na prática atual, e seguindo o velho preconceito da oposição, o que importa acima de tudo preservar é a atitude moral. E que resta então à oposição? Querer uma liberdade que o ser amado acha por bem negar-lhe? De modo nenhum! Ela não pode *querer* a liberdade, só pode *desejá-la*, ou seja, “solicitá-la”, balbuciar um “por favor, por favor!” O que seria se a oposição realmente *quisesse*, se quisesse com toda a energia da sua vontade? Não, o que ela tem de fazer é renunciar à vontade, para viver pelo *amor*, renunciar à liberdade... por amor da moralidade. Nunca pode “reclamar como um direito seu” aquilo que apenas lhe é permitido pedir como favor (UP, p.48, grifos do autor).

A linha que separa o “reclamar como um direito seu” do “pedir como um favor” é tênue. No primeiro caso se trataria de uma exigência apresentada em função de um certo poder adquirido, e, como tal, a busca de poder seria prioritária em relação a reivindicação desse direito. No segundo caso, os indivíduos colocariam, no lugar da busca pelo autoempoderamento, a procura por “argumentos racionais” – o que do ponto de vista do egoísta até poderiam constituir boas armas, mas não as únicas nem as melhores – esquecendo de que o poder é a questão crucial. Ou seja, aqui também o que está em questão é a afirmação do *ser-próprio* ou a rendição à veneração da razão com algo *sagrado*. Tendo em mente a distinção entre os dois modos de perseguir as próprias demandas, os indivíduos até poderiam tentar, utilizando-se de diferentes expedientes, modificar as noções instituídas sobre o que é justo; não conseguindo sucesso nessa meta então os seus egoísmos diriam como agir em seguida. Contudo, o espírito clerical do qual encontrava-se impregnado o pensamento político do século XIX, sugeria a subordinação da vontade ao direito de exercer a essa vontade, e é essa subordinação que Stirner quer combater. Por isso as conquistas que os liberais pretendiam firmar sob a bandeira do direito, Stirner acredita que seriam melhor defendidas em nome do poder,

¹⁰² Sob a ótica stirneriana as relações pessoais não são universalizáveis, a menos que deixem de ser pessoais e tornem-se relações entre essências. Sem tal universalização a própria base “abstrata” para reflexão jurídica, para o direito, deixaria de existir. Mas, com essa observação Stirner não estaria apenas sugerindo uma nova “base” para as elaborações do direito? Não seria uma consequência inevitável dessa crítica uma versão “pragmatizada” da idéia de direito? Stirner não diz nada que permita estabelecer uma conclusão sobre esse ponto. Fiel ao radicalismo jovem hegeliano Stirner procura manter-se coerente com a natureza “negativa” do seu discurso.

pois apenas este impediria a criação de novas formas de subjugação para os indivíduos. Trata-se, como vemos, de uma consequência inevitável da rejeição radical de uma concepção positiva de liberdade como determinante dos pactos sociais. Ao mesmo tempo, Stirner recupera, esvaziando-a de seus elementos essencialistas e “gnosiológicos”, a intuição kantiana expressa no artigo *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?* ao assumir a idéia de auto-realização como saída do estado de minoridade que submeteria as pessoas à tutela paternal de algum soberano. Contudo a interpretação dessacralizada desse questionamento kantiano leva Stirner a também rejeitar, como vimos, a idéia de razão e a sua possível expressão jurídica no direito. Considerado como mais um dos “fantasmas” engendrados pelo espírito clerical moderno a crítica stirneriana do direito, na verdade, soa como uma crítica da presumida auto-subsistência dessa noção. Ecoando a máxima hobbesiana “*pactos sem a espada são apenas palavras*”, o individualismo possessivo stirneriano pretende erradicar o risco da reificação das palavras que expressam os acordos sociais como se essas palavras possuíssem um sentido nelas mesmas, e não no poder de garantir a satisfação dos indivíduos concretos.

Quantas vezes se chama a atenção do inimigo dos sagrados e inalienáveis direitos humanos, quantas vezes se prova e demonstra uma qualquer liberdade como um sagrado direito do homem! Os que fazem isso merecem que se riam deles, como de fato acontece, se não escolherem também, ainda que de forma inconsciente, o caminho que leva a esse objetivo. (UP, p.50)

Não perder de vista os próprios propósitos, e a si mesmo, é crucial para Stirner. O tema do “retorno a si”, da auto-referência¹⁰³ que estabelece as ações a serem adotadas para a consecução dos próprios interesses, é crucial no modo como o autor compreende o direito bem como em toda crítica da cultura que ele desenvolve.

Os indivíduos, em função do seu caráter mongol, tendem a deixar que seus pensamentos se “cristalizem”, aspiram por um “céu” no qual todo o conflito e atrito com o mundo

¹⁰³ Pode-se perceber a convergência entre o modo de Stirner e do filósofo americano H.D. Thoreau referirem-se ao Estado. Basta comparar o que foi dito sobre *O Único* com essa passagem da *Desobediência Civil*: “Não sou individualmente responsável pelo bom funcionamento da máquina da sociedade. Não sou o filho do maquinista. No meu modo de ver quando sementes de carvalho e de castanheira caem lado a lado, uma delas não se retrai para dar vez à outra; pelo contrário, cada uma segue as suas próprias leis, e brotam, crescem e florescem da melhor maneira possível, até que uma por acaso acaba superando e destruindo a outra. Se uma planta não pode viver de acordo com a sua natureza, então ela morre; o mesmo acontece com um homem.” (THOREAU, 2011, p.40)

circundante tenha sido erradicado e em seu afã por esse paraíso a modernidade estaria a procurar pela “palavra encantada” que realizaria as suas pretensões. No movimento hegeliano essa palavra era “o homem” e sobre ela Bruno Bauer, Feuerbach e o jovem Marx apoiavam as suas respectivas concepções sobre quais eram os “nossos direitos”. Mas, se o “homem” não sou eu, embora eu tenha a humanidade entre os meus predicados, não é possível afirmar tampouco que os direitos do homem e o meu *ser-próprio* sejam a mesma coisa. O “direito é o espírito da sociedade”, e eu mesmo só tenho direitos se eles me forem “dados” por ela. E quando os meus interesses e os da instância que me dá o direito não convergem? “Pode um tribunal do sultão pronunciar uma sentença que não se oriente pelo direito que o sultão decretou? Poderá ele conceder-me os meus direitos se eu procurar um direito que não coincida com o do sultão?” (UP, p.149) O mesmo se dá com as reivindicações de socialistas como Weitling e de anarquistas como Proudhon. Ambos sustentam críticas em relação a sociedade com base em “direitos”. Ambos querem ter o “direito do seu lado” e ter razão contra os outros. Contudo, sendo o pensamento, ou a linguagem, uma extensão de quem o formula, a sua propriedade, como poderia a noção de direito ser outra coisa senão uma ferramenta voltada para realização de interesses particulares? O que Stirner vai observar, de modo hobesiano, é que “quem tem o poder tem o direito” o que leva inevitavelmente a conclusão de que, se os críticos da sociedade tivessem realmente “direitos”, eles não precisariam “pedi-lo”, pois já o teriam “tomado”. Por conseguinte, colocar o direito por si mesmo no centro de nossas demandas é perder-se na adoração a um fantasma, o que termina por nos reduzir a humilhante devoção por aqueles que detêm o poder e que justamente por isso são donos também do direito. “Permanecer no campo do direito significa ficar na pretensão de ter razão a todo custo.” Ou seja, reivindicar um direito é querer obter sucesso sem entrar na arena por disputa, é manter-se no interior do nostálgico sonho pelo fim dos conflitos que caracterizam esse nosso “ser-no-mundo”. Esse é o elemento agonista do pensamento stirneriano.

A crítica de Max Stirner ao “fantasma do direito”, contudo, parece perseguir a congruência com suas teses acerca da individualidade e da linguagem à custa da própria utilidade desta crítica para o enfrentamento de dilemas concretos. Stirner rejeita a correspondência entre o “direito” e a auto realização individual por entender a noção de direito, segundo as exigências do seu nominalismo, como um “conceito sagrado” e não

como uma elaboração que também poderia ser oferecida visando a facilitação de acordos que visam o gozo pessoal. Mas, é claro que uma compreensão “pragmatizada” e construtivista do direito, como aquela sugerida por Richard Rorty no texto *Justiça como Lealdade Ampliada*, tornaria a crítica stirneriana bastante esvaziada da sua força. Nesse texto, através da interpretação das déias de filósofos como John Rawls e Michael Walzer, Rorty propõe uma concepção de justiça como expressão de um acordo “construído” pragmaticamente através da extensão dos laços de lealdade que os indivíduos forjam através do afeto. Não vejo entre as teses de Stirner nenhuma que se oponha à idéia de laços dessa natureza, que nada teriam de sagrados, uma vez que visariam a satisfação dos indivíduos concretos, pois como ele mesmo afirma;

posso sacrificar-me para lhe dar inúmeros prazeres, posso renunciar a muita coisa para aumentar os *seus*, e arriscar por ele o que, sem ele, me seria mais caro – a minha vida, o meu bem-estar, a minha liberdade. O meu prazer e a minha felicidade fazem-se com o gosto que tenho no seu prazer e na sua felicidade. Mas *eu, o meu próprio eu*, esse não o sacrifico por ele: continuo a ser egoísta e... Entrego-me à fruição dele. (UP, p. 228, grifos do autor)

Mas Stirner não procura articular o seu naturalismo para além da oposição entre o Sagrado e o Ser-Próprio, o que dota a sua filosofia política de um aspecto meramente negativo para o qual o agonismo radical seria melhor cenário cultural para a auto-realização do indivíduo. O termo agonismo, segundo a utilização que a filósofa pós-marxista Chantal Mouffe (1996) faz dele, consiste em afirmar que seria a natureza intrínseca do político nas sociedades democráticas constituir-se como um espaço de abertura, sem subordinação a nenhuma concepção moral específica; portanto um espaço de crítica e disputa pelo poder. Contudo, longe de aceitar as premissas do individualismo e do instrumentalismo de viés stirneriano, Mouffe defende o agonismo como uma característica intrínseca de nossa tradição política, que também traz como parte constituinte de sua identidade a defesa dos direitos civis. Em contrapartida, o agonismo stirneriano, como se pode perceber, tem como único argumento em sua defesa justamente o seu valor “instrumental”, as suas vantagens para a auto-realização individual, dado o caráter inconstante, fluido e radicalmente auto-criativo da sua concepção de individualidade. Ao mesmo tempo, ao contrário de Mouffe, Stirner também recusa-se veementemente a oferecer qualquer redefinição da noção de direito, por acreditar que, “com uma mão cheia de poder, vai-se mais longe que com um saco

cheio de direitos.” Não obstante, ao recusar-se a oferecer uma articulação que permita conceber as relações sociais para além dessa busca por empoderamento Stirner demonstra não visar como audiência do seu discurso a sociedade como um todo, mas sim o indivíduo em “separado”, no sentido de persuadir-lhe acerca do que acredita ser o melhor modo de relacionar-se com essa mesma sociedade. A associação seria o resultado das relações desse indivíduo. Essa observação, se verdadeira, corroboraria a afirmação feita acima de que a associação é algo diferente de uma opção alternativa à sociedade.

4-A Verein como o outro da Sociedade.

Seria absurdo supor, como fizeram alguns críticos, que para Stirner o eu é auto-suficiente. 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. Contudo, dado o caráter aberto dessa idéia de fruição para Stirner esses pactos não poderiam possuir outra natureza que não seja a da mesma contingência e fluidez que a caracteriza; são esses os limites das associações. Em contraposição a estas encontra-se a sociedade, ou melhor o “ideal de sociedade”, que tem por pressuposto o “bem comum”, e cuja afirmação depende da submissão dos interesses a uma norma geral, perene e imutável. Embora não prescreva algo dessa natureza, Stirner também não exclui completamente a possibilidade de que os indivíduos em um futuro próximo ou distante venham a unir-se segundo os mandamentos do egoísmo, e não segundo os imperativos de um pensamento “perfeito” decretando assim a “derrocada do Estado”. “Se pudessem ser egoístas completos, excluir-se-iam totalmente e unir-se-iam também de forma mais sólida.” (UP, p.124) A admissão da diferença, nesse caso, eliminaria a própria divisão, ao levá-la ao seu extremo.¹⁰⁴ Tal realização, contudo, parece

¹⁰⁴ “Só deixareis de *esconder* a vossa oposição quando a reconhecerdes plenamente, e cada um de vós se afirmar como *único* dos pés à cabeça. Então, o anterior contraste dissolver-se-á, mas apenas porque um outro, mais forte, o absorveu em si”(UP, p.166, grifos do autor).

impossível, e ao reduzir a idéia de associação a tal proposta críticos como Bazzani concluíram que a associação stirneriana era uma idéia incongruente, deixando de lado uma outra compreensão possível; a Verein como um pólo de tensão em relação a sociedade, um elemento dentro dos arranjos sociais que as formulações teóricas têm procurado suprimir ou desvalorizar. Através de um curioso malabarismo etimológico Stirner relaciona a palavra sociedade (*Gessellschaft*) com a palavra sala (*Saal*), relação essa que lhe permite concluir que toda sociedade seria formada pelas circunstâncias que reúnem os indivíduos em um dado local. Na sociedade as pessoas estão meramente “agrupadas” e as “relações reais” que elas constituem podem ser vistas como “independentes”.

É costume dizer-se: *temos esta sala em comum*; mas de fato é a sala que nos tem em si. Este é o significado natural da palavra *sociedade*, que nos mostra como a sociedade não surge por minha ou tua ação, mas por ação de um terceiro, que faz de nós dois pessoas em sociedade; é este terceiro que produz ou gera a sociedade” (UP, p. 173, grifos do autor).

A sociedade, para Stirner, encontra-se entre os elementos com os quais o indivíduos têm que se haver ao serem lançados ao mundo. Assim como numa prisão, ao entrarem na sociedade eles são incluídos em uma comunidade com a qual não possuem laços autênticos, singulares, laços que tampouco podem ser desfeitos de acordo com os egoísmo dos seus membros. Assim como as regras de uma prisão impõem limites para as relações que os indivíduos podem estabelecer, a sociedade impõe leis para os mesmos propósitos. Mas as relações que eles próprios conseguem estabelecer, dentro ou fora da lei, isso não é obra da prisão. “Porém a prisão é posta em perigo se eu esquecer que sou prisioneiro” o “regime prisional é uma coisa estabelecida e sagrada” que não admite ser colocada em contestação. Na prisão, assim como na sociedade, toda associação é suspeita de “conspiração”, pois ela baseia-se no desejo egoísta por liberdade enquanto aquela só subsiste em função da veneração... ou do medo. O Estado e a sociedade existem “sem que os façamos existir” eles representam aqueles “estados de coisas vigentes” que segundo alguns teria sido tão valorizado por Hegel e tão criticado pelos jovens hegelianos. Contudo, enquanto estes últimos procuraram tão somente substituir este Estado por outro, a noção de Associação não pretende isso. “Uma associação só gera uma sociedade do mesmo modo que de uma pensamento surge uma idéia fixa.” (UP, p. 240) A idéia de associação representa, segundo essa

interpretação, uma descrição das relações estabelecidas em função do *ser-próprio*, na verdade algo como uma radicalização individualista do que Hegel entendia por sociedade civil. Aparentemente Stirner toma como modelo para a sua associação a “camaradagem” pouco engajada com pensamentos e mais ocupada de sua própria fruição e a de seus pares.¹⁰⁵

As associações existem, portanto, sem que para isso seja necessário o fim da sociedade. São estas as relações concretas que os indivíduos constituem, mesmo tentando conciliá-las com as “exigências morais” da sociedade, e para isso submetendo-se recorrentemente a pensamentos como se eles possuíssem sentido neles mesmos. Um egoísta, contudo, poderia viver dentro da sociedade constituindo em seu interior associações proveitosas para todos os propósitos. Como se depreende dessa passagem:

Os eus próprios, ou os únicos, constituirão por acaso um partido? Mas, como poderiam eles serem *eus próprios* se fossem *membros* de um partido?

Ou não deveremos comprometer-nos com nenhum partido? Ao ligarmo-nos a eles e ao entrarmos no seu círculo, estabelecemos uma *associação* com eles, e ela durará enquanto o partido e eu prosseguirmos um e o mesmo objetivo. Mas se hoje eu ainda partilho da tendência do partido, amanhã posso não o fazer, e sou-lhe “infiel”. (UP, p. 187, grifos do autor)

Por desconhecer a fidelidade e a dependência o Ser-Próprio faz do interesse o critério para a participação nos partidos, bem como em todos os grupos, classes e movimentos sociais. Mas é exatamente esse tipo de convicção que a sociedade procura abolir e por isso a relação de tensão entre a ela e a associação é constitutiva do discurso desenvolvido no *Único*. Afirmar-se nas próprias relações exige o não reconhecimento dos laços para os quais a sociedade pede o nosso reconhecimento. Contudo, se sempre foi isso que fizeram os egoístas e se a associação é apenas a descrição do pólo ao qual se opõe a sociedade, o que pretende Stirner ao escrever ao seu respeito? O que responder àqueles que afirmam que “nessa sabedoria não há nada de novo?”

Ora, o que Stirner procura é promover um movimento da cultura numa certa direção, revalorizando certos elementos até então depreciados. “Não é preciso que a coisa seja

¹⁰⁵ Emillie Armand, conhecido anarquista stirneriano viu nesse aspecto da idéia de associação uma corajosa defesa de um modelo alternativo do relacionamento amoroso. No artigo intitulado *O Ciúme e sua Cura* o anarquista francês aproveita tal noção para defender o que chama de Camaradagem Amorosa, uma espécie de pacto afetivo pautado pela reciprocidade dos egoísmos e pela solubilidade não culposa desses mesmos pactos.

nova”, ele afirma, “desde que a consciência dela exista”. Ou seja, trata-se de mobilizar as energias criativas dos homens através de um apelo aos seus egoísmos. “O homem deixou de ser criativo para tornar-se aprendiz”, queixa-se ele já no começo de seu livro, e todo o esforço das páginas seguintes visa recuperar esse potencial criativo que teria sido sugado pelos “espectros” (*Spuk*) e “fantasmas” (*Gepenst*) que supostamente rondam a modernidade. Ele quer promover uma certa “perspectiva” que até então habitava os subterrâneos da cultura européia. A vocação “interesseira” e “possessiva” que fora durante séculos condenada e marginalizada por essa cultura e que, no entanto, sobrevivera “criminosamente” fora dos limites do Sagrado é que Stirner procura reabilitar. “É preciso entender que aquele gosto de *estender a mão* não é desprezível, porém anuncia o ato puro de um egoísta coerente consigo próprio” Nisso reside também a originalidade da filosofia Stirneriana. Stirner se propôs a inusitada tarefa de mudar o sinal negativo que até então era atribuído a certas palavras, por perceber que esse sinal estancava as forças propulsoras do desenvolvimento cultural; talvez por acreditar que se bem sucedida essa mudança poderia provocar um horizontalismo cultural sem precedentes. Ao lado de uma revalorização do senso comum, o reconhecimento da luta por poder como constitutivo de todas as relações sociais permitiria o florescimento de formas de associação caracterizadas pela participação ativa de todos os seus membros. Sem o reconhecimento de hierarquias valorativas anteriores que legislariam sobre os seus interesses os indivíduos sentir-se-iam obrigados a oferecer como contrapartida à colaboração de seus pares algo mais positivo que palavras como compromisso, obrigação e dever. O empoderamento “hiper democrata” das vontades singulares, e pouco harmônicas, é a meta da filosofia stirneriana em seu viés político.

A sociedade como apenas mais um “pensamento” com a pretensão de nos determinar têm, historicamente, encontrado nos “filósofos” e nos padres os seus defensores. É esse clericalismo que tem se desdobrado em esforços para assimilar o egoísmo do “saudável bom senso do povo”, através de fórmulas pretensamente não-metafísicas e mais “científicas”. Mas favorecer os próprios indivíduos e deixar a cargo destes e do seu protagonismo a determinação do que a sociedade deve ou não se tornar, isso é algo que o pensamento político do século XIX certamente não podia cogitar. Stirner aparentemente detectou esse ponto cego e investiu toda sua energia no propósito de

trazê-lo para o centro da reflexão política, mesmo que para isso fosse necessário não atender às exigências da linguagem “cristã”.

Mais do que uma sugestão de um espírito doentio, como alguns já disseram,¹⁰⁶ a mensagem de *O Único* parece alertar, de modo quase profético, para as terríveis aventuras do nazismo, do fascismo e do stalinismo que iriam cobrir de sangue e de terror a Europa no século seguinte. A Nação, o Estado, o Povo... palavras aparentemente tão nobres, tão sagradas, em nome das quais tanto se matou no decorrer da história e que tinham todas elas um inimigo em comum: o egoísmo. “Para mim o povo é sem dúvida um poder do acaso, uma força da natureza, um inimigo que tenho que vencer.” (UP, p.182) Os movimentos sociais não se orientam pelo interesse dos indivíduos – estes estariam muito bem apenas com a satisfação de seus pequenos apetites – não se consolidam tais movimentos com base em suas relações concretas; ao contrário, como uma “maquina” o estado e a sociedade “fabricam” os indivíduos para seus propósitos através da cultura, “essa grande tesoura”, e todo aquele que quiser ser ele próprio torna-se o seu inimigo. O Estado tomado como um fim em si mesmo torna-se essa força cega, voltada para a subjugação das vontades, vontades essas que até poderiam cooperar umas com as outras se estiverem convencidas de que isso é do seu interesse, mas que ainda assim “nunca participariam da vida do estado como vós (os modernos) imaginais”. Ao sonho de submergir todas as divergências na unidade definitiva de um único propósito, essa mania que tanto fascina as mente filosóficas, Stirner opõe a resoluta determinação do ser-próprio em manter-se inacabado, singular e inconcluso. Um otimismo, talvez exagerado, perpassa tal convicção acerca do caráter radicalmente auto criativo da individualidade. É possível que a tentativa de complementar a estratégia da liberação com o auto-engajamento, em lugar de apelar para uma concepção positiva de liberdade, afinal redunde em erro. Poder-se-ia, afinal, dizer que não é uma opção vantajosa, e assim aplicar ao pensamento stirneriano o mesmo critério que ele usou para desmerecer as propostas de seus adversários. Contudo, o que não se pode dizer é que o testemunho histórico tira-lhe a razão, principalmente se constataremos os problemas advindos tanto

¹⁰⁶ Segundo William j. Bazzil essa é conclusão do estudo feito pelo professor R.M Pearlstein, para o qual o *Único* seria apenas uma apologia filosófica ao narcisismo e o fruto de uma mente doente. (1996, p.65)

da tentativa de organizar a sociedade com base em uma “teoria”, quanto dos evidentes problemas ocasionados pela massificação e pelo nivelamento das índoles através dos veículos de comunicação. *O Único* ainda permanece atual, penso, justamente por representar uma proposta filosófica que não se propõe a ensinar ou esclarecer, no sentido de favorecer a dissolução dos acasos particulares nas exigências universalizantes da vida social. Ao contrário, da primeira até a última página o que ouvimos é justamente a fala de um homem a outro homem, uma fala que convida: “volta a ti mesmo!”.

Conclusão

Historicamente é possível constatar com bastante recorrência a concomitância entre a tentativa de determinar os aspectos que são partilhados por todos os seres humanos e o desenvolvimento de propostas de natureza política. Nesse sentido, *A República* de Platão parece ter servido de fonte de inspiração para muitos filósofos no decorrer dos séculos. Contudo, a tradição inspirada nessa obra não se consolidou sem luta. O primeiro capítulo da obra magna do filósofo grego marca o início de uma hegemonia cujos alicerces foram lançados justamente sobre o temor e aversão projetados por Platão sobre as idéias daqueles que ele supostamente vencera: os Sofistas. Stirner parece disposto a retomar o fio da reflexão política em que aqueles educadores atenienses o deixaram. O Transímaco combatido pelo Sócrates platônico em muito se assemelha ao filósofo do egoísmo. Ambos consideram a justiça como expressão da vontade daqueles que possuem algum tipo “legítimo” de poder, ou dos que “dominam em nome do pensamento”; por isso ambos deixam o crime, ou a injustiça, como a única virtude possível ao indivíduo que não tem a seu serviço os dispositivos do Estado. Não só isso, ambos sustentam uma atitude de cínica reserva em relação ao encadeamento excessivamente formal do raciocínio essencialista de seus interlocutores; para o sofista, apenas mais uma estratégia de combate. “Não serei eu quem te contradiga, Sócrates” afirma Transímaco - “stirnerianamente” - “a fim de não me tornar odioso aos presentes” (PLATÃO, 2001, p.40) Ao tentar construir a imagem de um indivíduo egoísta e veementemente aferrado a uma compreensão belicista do vínculo social, Platão brindou-nos com a melhor descrição já feita do que poderia ser chamado de “outro” da filosofia e do pensamento político clássico. Platão não inicia, portanto, apenas uma tradição essencialista no pensamento político, ele também indica os elementos da cultura contra a qual os seus seguidores viveriam em guerra.

Como um representante da tradição sofística, Stirner fala em nome dos aspectos da vida dos homens que a cultura platônica procura suprimir. Valendo-se das engenhosas articulações do método hegeliano, ele abre o caminho para uma defesa aparentemente sem precedentes da individualidade radical e corporeamente referida às suas relações. Se a vocação mundana do pensamento hegeliano ainda procura “justificar-se” perante o

tribunal da filosofia ao tentar assumir e superar o problema do dualismo kantiano, Stirner opta por abandonar todo problema que não seja um problema para o gozo individual. A noção de propriedade, por exemplo, traz para o mundano e para as relações particulares que o indivíduo estabelece toda a atividade e produção deste, inclusive a de natureza filosófica. Não existe, por exemplo, para Stirner uma dualidade problemática, ou oposição, que *deveria* ser superada, pois a própria oposição indivíduo mundo é constitutiva de toda vivência e de todo fato. Viver é estar em combate e por isso o Único é aquele que “assistirá sorrindo ao desfecho das batalhas”. Descartada a necessidade de qualquer suprassunção de dicotomias cruciais bem como de qualquer engajamento em uma dada perspectiva ética – como propunham os outros jovens hegelianos – resta ao indivíduo apenas viver a sua vida movido somente por uma permanente busca por fruição, gozo, autoafirmação. A luta incontornável entre o eu e o não-eu, que nos jovens hegelianos assume a feição de uma busca de auto-desenvolvimento através da efetivação das possibilidades da razão, em Stirner vemos como o simples trabalho de autocriação através da apropriação e da dissolução do mundo. A criatividade passaria então a ocupar o lugar até então destinado a investigação e ao aprendizado e eu arriscaria afirmar que esse é um dos mais importantes aspectos da contribuição stirneriana às teses sofisticadas de Transímaco, Protágoras e outros anti-platônicos. A descrição da individualidade como um processo em permanente devir e oposição lança as bases para sua compreensão nominalista da linguagem. Estando o eu em perpétua oposição com o mundo, sendo esta oposição o próprio motor do autodesenvolvimento, como imaginar que a linguagem poderia, o ter por função “representar” e adequar-se passivamente aos fatos, reproduzindo-os de modo cristalino? Para o filósofo a linguagem e o pensamento nivelam-se com todas as outras atividades e produções humanas: são apenas revides em relação a pressão que o mundo exerce sobre nós, o discernimento de possibilidades, de fruição, e o seu exercício. Por isso o caráter explicitamente retórico do seu discurso; apenas este caráter lhe permite contornar o abismo da chamada autocontradição performativa.

Compreendida sobre a base dessas duas formulações, as relações humanas não podem surgir senão como laços contingentes assumidos em vista da auto-fruição. Mas justamente ambas as premissas da noção de sociedade em Stirner têm sido alvos de objeções da parte dos críticos. Em relação à compreensão da individualidade em Stirner

pode-se, como muitos o fizeram, afirmar que ela não satisfaz a “intuição” de que sob todas as mutações da subjetividade em devir perpétuo um ego permanente subjaz. Sim, tal objeção não deixa de ser coerente mas, contudo, ela não leva em consideração a especificidade da concepção de indivíduo em Stirner. Como indicamos acima, para Stirner nosso passado é também uma produção elaborada pelo indivíduo *Único*, com materiais da memória claro, mas de qualquer modo como uma propriedade determinada pelo proprietário e vice-versa. A suposta unidade que suportaria esse passado, a qual aquela idéia intuição se refere, por sua vez, não poderia escapar desse mesmo processo. A alegada intuição à qual os críticos se referem seria, desse modo, apenas um resquício de determinados aspectos do que Stirner chama de “linguagem cristã”. O princípio de identidade, quando aplicado a individualidade, significaria apenas a sacralização de uma dada perspectiva sobre si, exterior a si-mesmo, e a conseqüentemente a renúncia à capacidade de autocriar-se. Com relação a linguagem; a função desta para Stirner não consiste em “transmitir conteúdos”; tampouco Stirner assume uma compreensão holista e behaviorista do significado (embora essa última perspectiva talvez pudesse ser conjugada com o seu nominalismo). Stirner não parece preocupado em indicar quais os elementos que tornam a comunicação possível; isso não é importante para os seus propósitos. Ele prende-se mais ao trabalho de persuadir-nos, e persuadir-se, de que o motor da investigação e da comunicação é o interesse, o indivíduo, e não leis ou uma suposta essência chamada “razão”. “sou *eu* que escolho *aquilo* que quero encontrar” (UP, p. 263) Aparentemente Stirner parece resolutamente determinado a deixar de lado qualquer investigação que não se assuma como uma busca de fruição, e uma fruição em si mesma, e por isso seu nominalismo tem um caráter eminentemente retórico. Que a linguagem se “regule” a partir de universais, assim como a sociedade a partir de leis, é algo que ele parece disposto a reconhecer. Mas submeter a “intenção” do comunicante, a atividade investigativa, bem como os interesses do indivíduo possessivo às duas é algo que ele se recusa a fazer. Pode-se afirmar que só é possível o entendimento pleno se satisfizemos as leis da lógica, assim como se pode afirmar que só existe justiça no seio da sociedade, mas o indivíduo *Único* não está disposto a abrir mão de si em função destes limites; pelo contrario! Ele irá mover e pressionar os limites da linguagem tanto quanto tentará dissolver a sacralidade do direito a fim de afirmar-se, e esse mesmo movimento já seria uma afirmação. O que Stirner parece querer enfatizar é o papel

criativo que a individualidade exerce sobre as regras da lógica, assim como o ser-próprio exerce sobre a sociedade.

Valendo-se destes e de outros recursos, Stirner oferece uma intervenção no debate político de imenso valor não só pela sua originalidade quanto pela relevância para a política democrática. Ao invés de tentar completar a liberdade negativa do liberalismo como uma contribuição de caráter essencialista acerca da individualidade, como vemos, por exemplo, na noção de kantiana de autonomia, Stirner prefere envidar seus esforços na valorização das contingências individuais, tentando assim favorecer uma cultura onde o autoengajamento produza os resultados que o Iluminismo esperava promover através da negação de si e da afirmação da razão. A crítica aos Modernos apresentada no primeiro capítulo de *O Único* visa cumprir essa função: mostrar que a razão e a autoafirmação nem sempre coincidem e que a crença incondicional no valor da atitude teórica frente ao mundo implica a perda de si. É também nesse capítulo que Stirner indica os resultados políticos dessa crença, as conseqüências práticas dela, e a sugestão de uma atitude zombeteira diante dos discursos religiosos e essencialistas. É essa atitude, para a qual o humor desempenha o mesmo papel que a seriedade para atitude sacerdotal, que Stirner espera estimular mais do que fundamentar.

Ao começar seu livro descrevendo o desenvolvimento da vida dos homens e mulheres como um processo de pressão e resistência, sem, no entanto, oferecer um telos para esse desenvolvimento Stirner antecipou todo o curso que as páginas seguintes do seu livro iriam desenvolver. Nossas identidades são respostas às injunções do mundo, nossas narrativas desse processo são apenas outras manifestações dessas mesmas respostas e a vida coletiva não pode ser outra coisa senão um acordo temporário e cambiante. Contudo, nem todos os indivíduos lidam com esse combate da mesma maneira. Há aqueles, como Hegel, que preferem ver essa guerra como um mal, ainda que um mal necessário, mas certamente ser superado, algo que não representa a nossa verdade. As divisões, conflitos e dissensos seriam para o filósofo do espírito absoluto etapas intermediárias na longa estrada para o estabelecimento da harmonia no seio da coletividade. Para Stirner o conflito por si só não representa um mal nem um bem: ambos derivam do resultado que podemos obter em relação a ele. Portanto ele procura tornar coerente a idéia de que faríamos melhor em substituir a busca por justiça pela busca por poder, pois este antecede àquela. “Quem tem o poder tem o direito”. A

valorização da busca de meios em função de fins cuja única “justificação” possível é o bem estar de quem os persegue é a meta crucial da proposta política de Stirner.

Em síntese, não mais me parece correta a observação de alguns críticos de que Stirner não propõe nada de novo. Trazer a tona e valorizar aspectos cruciais da vida que a cultura platônica havia procurado sufocar constitui uma proposta ímpar no quadro da filosofia alemã do século XIX. Fazer isso me parece algo muito novo, desafiador e relevante, principalmente se levarmos em consideração todos os “desconstrucionismos pós-modernos” que iriam surgir depois reivindicando a bandeira do anti-platonismo, embora talvez sem abrir mão de uma compreensão gnosiológica da subjetividade e com o cuidado prudente de não citar o nome daquele que primeiro empunhou essa bandeira depois de Hegel. Poderíamos imaginar os motivos subjacentes à esse silêncio: “nossos ateus são gente pia”, Stirner antecipava em tom profético. O proto-pragmatismo precoce de Stirner, ao mesmo tempo individualista e materialista, não poderia senão acarretar o desdém de uma tradição caracterizada pelo anseio de ocupar o trono que a religião havia deixado vazio. Contudo, ironicamente, a história parece ter dado razão a Stirner, e assistimos a hoje a tímidas tentativas de reabilitação da interpretação sofisticada do vínculo social. Portanto, pode-se arriscar dizer que mesmo fora do contexto em que foi escrito, *O Único e sua Propriedade* permanece uma obra atual.

Bibliografia

ABBAGNANO, Nicola, **Dicionário de Filosofia**, Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti, São Paulo, Martins Fontes, 2007

ANDOLFI, Ferruccio, “La posizione di Stirner nella Storia Dell’ Individualismo”, em **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

ARMAND, Emille, “A Camaradagem Amorosa”, Trad. de Roberto das Neves em **Revista Virtual Rizoma.net**, 2002.

ARVON, Henri, **Aux Sources De L'existentialisme : Max Stirner**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.

BAZZANI, Fabio, **Weitling e Stirner**, Milano, Franco Angeli, 1985.

BERLIN, Isaiah, **Estudos Sobre a Humanidade**, Trad- Rosaura Einchenberg, São Paulo, Ed. Companhia das letras, 2002

BRAZILL, William J, “Max Stirner and the Terrorism of Pure Theory” em **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

CALDER, Gideon, **Rorty e a Redescrição**, Trad. Luiz Henrique de Araujo Dutra, RJ. ED UNESP, 2006.

CLARK, John P., **Max Stirner’s Egoism**, London, Freedom Press, 1976.

CAMUS, Albert, **O Homem Revoltado**, Trad. Virgínia Motta, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 1951.

_____, **O Mito de Sísifo**, Trad. Ari Roitman e Ana Paula Watch, Rio de Janeiro, Ed. Record, , 2008.

CASSIN, Bárbara, **O Efeito Sofístico**, Trad. Ana Lúcia de Oliveira & Maria Cristina franco Ferraz, Ed.34, 2005.

CASTANA, Elisabetana, “Aspetti Del Pensiero Liberale in Max Stirner” em **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

CESA, Claudio, **Studi Sulla Sinistra Hegeliana**, Argalia Editore Urbino, 1972.

_____, “Il Caso Stirner” em **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

CLARK, John P, **Max Stirner’s Egoism**, Freedom Press, London, 1976.

D’AMBROSIO, Renato, “Esistenza ed Indicibilità in Max Stirner” in **Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche**, Num. 2/2006.

D’HONDT, Jacques, **De Hegel a Marx**, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1972.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, **Memórias do Subsolo**, Trad. Boris Schnaiderman, São Paulo, Ed. 34, 2000.

ENGELS, Friedrich, **Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã**, Trad. Isabel Vale, São Paulo, Ed Estampa, 1975.

FERRI, Enrico, “La Rivolta Stirneriana Contro Il Mondo Moderno”, em **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.

_____, “Dimensioni della Rivolta in Max Stirner” em **Individuo e Insurrezione**, Firenze, Editrice Il Picchio, 1992, p.77)

FRANK, Manfred, **Scheleirermacher, Hermenêutica e Crítica**, Trad. Aloísio Ruedell, Ijuí, Ed. Unijui, 2005.

HABERMAS, Jürgen, **O Discurso Filosófico da Modernidade**, Trad. José Simões Loureiro, Maria Leopoldina de Almeida, José Rui Meireles Pereira, Lisboa, Ed. Publicações Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G. W. Friedrich, **A Fenomenologia do Espírito**, trad. Paulo Menezes 5º ed, Petrópolis, Ed Vozes, 2002.

_____, **Estética**, trad. Orlando Vitorino 1º Ed, São Paulo, Ed Martins Fontes, 1996

_____, “Diferenças dos Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling” em **Textos escolhidos**, trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

_____, “Filosofia do Direito”, em **Hegel – Textos escolhidos**, Trad. e org. Roland Corbisier, Rio de Janeiro, Ed Civilização Brasileira, 1991.

_____, **Enciclopédia das Ciências Filosóficas** - Vol. 1, Trad. Paulo Menezes 2º Ed, São Paulo, Ed. Loyola, 2011.

INWOOD, Michael, **Dicionário Hegel**, Trad. Alvaro Cabral, Rio de Janeiro, Editora, Jorge Zahar, , 1997.

KERVÉGAN, Jean-françois, **Hegel e o Hegelianismo**, Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha, São Paulo, Ed. Loyola, 2008.

KOJEVE, Arthur, **Introdução à Leitura de Hegel**, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro, Ed. da Universidade do Rio de Janeiro, 2002.

LAUNER, Henry, **A Linguagem na Filosofia de Hegel**, Trad. Paulo Rudi Schneider, Ed.Unijui, Ijuí, 2004.

LOBKOWICZ, N, “Karl Marx and Max Stirner” em **Demythologizing Marxism**, Boston, Boston College Chestnut Hill, 1969.

MACKAY, J.H, **Max Stirner, His Life and His Work**, Trad. Hubert Kennedy, Ed Peremptory Publications, Concord, 2005.

MARCUSE, Hebert, **Razão e Revolução**, Tradução Marília Barroso, São Paulo, Ed. Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**, Trad. Bruni, J. C, Nogueira, M.A, São Paulo, Editorial Grijalbo, 1977.

MIRANDA, J. Bragança de, **Kleinere Schriften**, Lisboa. Via Editora, 1979.

_____, **O Único e sua Propriedade**, Trad. João Barrento, Lisboa, Antígona, 2004

MOUFFE, Chantal, **O Retorno do Político**, Trad. Ana Cecília Simões, Lisboa, Ed. Gradiva, 1996.

PATERSON, R.W.K, “Der Einzige and L’être et le Néant” em **Max Stirner e P’individualismo Moderno**, Napoli, Instituto Suor Orsola Benincasa / CUEN.

_____, **The Nihilistic Egoist Max Stirner**, Ed. Oxford University Press, London, 1971.

PENZO, Giorgio, La **Rivolta Esistenziale**, Bologna, Patron editore, 1981.

RORTY, Richard, **Ironia, Contingência e Solidariedade**, Trad. Vera Ribeiro, São Paulo Ed - Martins fontes Ano 2007

_____, **Ensaio Sobre Heidegger e Outros**, Trad. Marco Antonio Casanova, Rio de Janeiro, Ed. Relume Dumará, 2002.

SARTRE, Jean-Paul, **O Existencialismo é um Humanismo**, Trad. Rita Correia Guedes, Paris, fonte L’Existencialisme est un Humanism, Les Éditions Nagel, 1970.

SCHILLER, Friedrich, **Cultura Estética e Liberdade**, Trad. Ricardo Barbosa, São Paulo, Ed. Hedra, 2009.

SCHELLING, Friedrich Von, **Obras Escolhidas**, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Ed. Nova Cultural, 19991.

SIGNORINI, Alberto, **La Comunicazione impossibile**, Jovene editore, 1980.

SOUZA, José Crisóstomo de, **Ascensão e Queda do Indivíduo no Movimento Jovem Hegeliano**, Salvador, Editora UFBA, 1991.

_____, **A Questão da Individualidade: A Polêmica Stirner - Marx**, Campinas, Editora Unicamp, 1994.

STEPLEVICH, Lawrence, “The First Hegelians: An Introduction” em **The Philosophical Forum**, Volume 8. 1976.

_____, “Max Stirner As Hegelian” in **Journal of History of Ideas**, Vol.46. Nº4, Ed. University Of Pennsylvania Press, 1985.

STIRNER, Max, **O Único e sua Propriedade**, Trad. João Barrento, Lisboa, Antígona, 2004

_____, **Der Einzige und Sein Eigentum**, Stuttgart, Philipp Reclam, 1981

_____, **The Ego and his Own**, Trad. Steven T. Byington, New York, Benj. R. Tucker, publisher, 1907

_____, **El Único e su Propiedad**, Trad. Pedro González Blanco –Juan, México D.F, Pablos Editor S.A, 1976

_____, **O Falso Princípio de Nossa Educação**, Trad. Plínio Augusto Coelho, São Paulo, Editora imaginário, 2001.

_____, **Kleinere Schriften** Trad. Bragança de Miranda, José. Lisboa. Via Editora, 1979.

_____, **Rezensenten Stirners**, Trad. Frederick M. Gordon- The Philosophical Forum, Volume 8. 1976.

THOREAU, Henry David, **A Desobediência Civil**, Trad. Sergio, Porto Alegre, Karam, Ed. L&PM, 2011.

TORRE, Massimo La, “Anarchismo e Noncognitivismo L’único de Max Stirner” In **Max Stirner e l’individualismo Moderno**, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa / CUEN, 1996.